



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**LAS REPÚBLICAS DE LA MONARQUÍA.  
EXPRESIONES REPUBLICANAS Y CONSTITUCIONALISTAS EN LA NUEVA  
ESPAÑA. ALONSO DE LA VERACRUZ, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS  
Y JUAN ZAPATA Y SANDOVAL**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN HISTORIA

PRESENTA:  
FRANCISCO QUIJANO VELASCO

TUTOR PRINCIPAL:  
ALICIA MAYER GONZÁLEZ, IIH UNAM

COMITÉ TUTOR:  
ANTONIO RUBIAL GARCÍA, FFYL UNAM  
ENRIQUE GONZÁLEZ GONZÁLEZ, IISUE UNAM

MÉXICO, D. F. MARZO DE 2012

Para Vicente Carrión Fos, el *profe* Carri,  
el Centro Educativo Morelia y el Liceo Michoacano

## Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	7
Siglas y abreviaturas .....	9
<b>I. Introducción</b> .....	11
La relevancia del estudio de la historia del pensamiento político .....	16
La historia del pensamiento político hispánico: una revisión historiográfica.....	21
Los estudios sobre el pensamiento novohispano .....	29
<b>II. De la Monarquía y sus repúblicas. El pensamiento político hispánico en la Modernidad Temprana.</b> .....	34
Las tradiciones y sus lenguajes.....	34
Escolástica: el derecho y la teología.....	39
Tratados sobre el gobierno y razón de Estado.....	49
Otras tradiciones: humanismo cívico, espejos de príncipes y arbitramento.....	57
Dos tendencias: absolutismo y republicanismo.....	68
La segunda escolástica .....	78
La controversia indiana .....	86
<b>III. Alonso de la Veracruz: la defensa de la alteridad</b> .....	97
Un caso particular de la segunda escolástica.....	97
El dominio político: su origen humano y su legitimación por el derecho natural .....	110
Los límites de la autoridad: el derecho natural y la voluntad del pueblo.....	119
La libertad y la variabilidad del derecho natural.....	125

Nueva España: el legítimo dominio en los pueblos indígenas, antes y después de la conquista .....	133
<b>IV. Bartolomé de las Casas: la libertad de los pueblos indígenas .....</b>	<b>144</b>
Teólogo, jurista y polemista .....	144
La jurisdicción y el derecho natural, divino y de gentes.....	154
Los límites de la autoridad: la voluntad del pueblo y el derecho natural.....	161
La libertad como derecho.....	166
Nueva España: la libertad como derecho de los indios.....	176
<b>V. Juan Zapata y Sandoval: los derechos del Nuevo Mundo .....</b>	<b>192</b>
Un criollo postridentino.....	192
La potestad civil y la representación de la república .....	208
La justicia y los límites de la autoridad.....	215
Justicia: derechos, deberes y personas .....	224
Nueva España: los derechos de sus habitantes.....	233
<b>VI. Recapitulación y conclusiones .....</b>	<b>248</b>
<b>Transcripción de citas latinas .....</b>	<b>265</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>282</b>
Archivos .....	282
Bibliografía.....	282
Fuentes primarias.....	282
Fuentes secundarias .....	287

## Agradecimientos

Quiero agradecer a las instituciones y a las personas que hicieron posible la realización de esta tesis. La Universidad Nacional Autónoma de México, en particular la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Históricas, ha sido mi casa desde que ingresé a licenciatura en el año 2000. La Queen Mary, University of London, me recibió durante un año para realizar una estancia de investigación. El privilegio de contar con una beca del Conacyt a lo largo de mi doctorado me permitió llevar a cabo mis estudios en México e Inglaterra.

Alicia Mayer ha sido una figura central en mi formación como historiador, sin su magisterio, consejos y apoyo no hubiera sido posible llegar hasta este punto, aprovecho esta oportunidad para expresarle nuevamente mi más profundo afecto y reconocimiento. Las críticas, comentarios y sugerencias que Enrique González y Antonio Rubial hicieron a mi tesis, desde su proyecto inicial hasta el último borrador, fueron fundamentales para su concreción, mi agradecimiento hacia ellos es enorme. A Ambrosio Velasco le debo mi interés por la historia de la filosofía política, especialmente de la tradición republicana, y le agradezco el diálogo que durante años hemos mantenido sobre dichos temas. Mi reconocimiento también hacia Miguel León-Portilla, por su amabilidad al aceptar revisar este trabajo y por sus pertinentes críticas y recomendaciones. Asimismo, quiero expresar mi profundo agradecimiento a Quentin Skinner, por su generosidad al recibirme en

Londres y por lo mucho que me sirvió haber realizado con él una estancia de investigación.

Aprecio también el diálogo que mantuve con diversas personas sobre temas relacionados con esta disertación. En especial, mi cariño y agradecimiento a Paula López, Carolina Ponce, Carmen Rovira, Roberto Heredia, Fausto Zerón-Medina, Hari Nair, Georgios Giannakopoulos, Olivia Moreno, Esteban Marín y Brenda Vértiz.

En los últimos años participé en los siguientes seminarios y proyectos de investigación que me sirvieron para pensar los temas que abordo en mi tesis: en la Universidad Nacional Autónoma de México, el proyecto "Humanidades y tradiciones políticas en México" coordinado por Ambrosio Velasco y el seminario "Humanismo europeo y cultura novohispana" dirigido por Enrique González; en la University of London, el seminario "History of Political Ideas" coordinado, entre otros, por Quentin Skinner y el grupo de discusión "History of Political Thought"; y en la Universidad Autónoma Metropolitana, el seminario "Historia intelectual" coordinado por Alejandro Estrella.

Quiero agradecer también a las personas que me auxiliaron en todas las labores institucionales, especialmente a Guillermina Mata, Guadalupe Mata, Alex Ferguson y Gabriel Ramos.

Finalmente, a mis padres y hermanos, mi agradecimiento por su cariño y apoyo incondicional.

## Siglas y abreviaturas

En el presente texto utilizo las siguientes siglas para citar las principales obras de los autores analizados. Para las referencias bibliográficas completas ver bibliografía al final del texto.

**DDI.** Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello* (2007)

**DDc.** Alonso de la Veracruz, *De decimis* (1994)

**SC.** Alonso de la Veracruz, *Speculum cogniugiorum* (2009)

**SC(A).** Alonso de la Veracruz, *Speculum cogniugiorum* (2007)

**AHS.** Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria* (1967)

**PQ.** Bartolomé de las Casas, *Principia quaedam* (1977)

**DT.** Bartolomé de las Casas, *De thesauris* (1992)

**DD.** Bartolomé de las Casas, *Doce dudas* (1992)

**RP.** Bartolomé de las Casas, *De regia potestate* (1990)

**DID.** Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia distributiva* (2004)



## I. Introducción

La presente tesis doctoral es un estudio de historia intelectual, de historia del pensamiento político. Su objetivo es analizar los lenguajes, las ideas y las teorías empleadas por tres autores -Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas y Juan Zapata y Sandoval- en las discusiones desprendidas de la incorporación de las Indias a la Monarquía Hispánica.

Las polémicas y debates que se generaron en torno al problema de la conquista y colonización de América representan uno de los espacios controversiales más significativos en la historia del pensamiento político hispanoamericano.<sup>1</sup> Diversas discusiones se presentaron alrededor de este proceso histórico y en ellas se vieron involucrados personajes de distintas tradiciones. El foco del espacio controversial fue cambiando a lo largo de las décadas, centrándose en temas como la naturaleza del indio, la legitimidad de la guerra de conquista, la forma de incorporar a los pueblos indígenas al nuevo orden, la organización de la Monarquía o el papel que debían tener en ella los nacidos en el Nuevo Mundo. En dichas polémicas, no solo se discutieron aspectos

---

<sup>1</sup> El concepto de *espacio controversial* designa a un lugar en el que confluyen discusiones y polémicas en torno a una serie de temas que, precisamente por su carácter polémico, se presenta dinámico y en continuo movimiento. En un espacio controversial, tanto el foco del debate como los lenguajes y las teorías empleadas en él, se van transformando conforme a su desarrollo; y es en este movimiento en el que se van gestando los cambios conceptuales y teóricos de la filosofía. El modelo de análisis a partir de espacios controversiales fue propuesto por Oscar Nudler, principalmente como herramienta para el estudio de las ciencias duras y la epistemología, ver Nudler (ed.) *Controversy Spaces. A model of scientific and philosophical change*, John Benjamins Publishing Company, 2011, particularmente el capítulo 1, pp. 9-28. Ambrosio Velasco ha propuesto la recuperación de este modelo analítico para aplicarlo al estudio de las ciencias sociales, en especial de problemas éticos y políticos, ver Velasco "El espacio controversial de la filosofía de las ciencias sociales: su refocalización ética y política" en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, No. 31, Madrid, Trota - CSIC, 2010, pp. 373-394.

concretos de la realidad histórica, también se pusieron en juego ideas y concepciones filosóficas en torno al derecho, la justicia y la libertad; así como al origen del poder, su ejercicio y legitimidad. Al hablar sobre estos temas, quienes intervinieron en las discusiones recuperaron ideas y principios de autores y tradiciones de la Antigüedad, la Edad Media y de su propio tiempo; y al utilizarlos y ponerlos a prueba en un nuevo espacio, los reinterpretaron llevándolos a su eventual transformación.

En un esfuerzo por clasificar el pensamiento de quienes participaron en la controversia indiana, remitiendo a los principios generales de sus teorías políticas con relación al origen y el ejercicio del poder, se pueden distinguir dos grandes tendencias: por un lado, aquellos autores que defendieron ideas de carácter absolutista, en las que el pueblo no jugaba un papel protagónico en la explicación del origen y la limitación de la autoridad y que, por lo mismo, apenas reconocían derechos políticos a las comunidades americanas; y, por otro, los pensadores con concepciones políticas republicanas o constitucionalistas, que sostenían que un poder legítimo era necesariamente un poder limitado, y para quienes la república ocupaba un lugar central en el fundamento de la autoridad y de su ejercicio.<sup>2</sup>

Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval se encuentran entre los pensadores del segundo grupo y, en mi opinión, sus tratados son las expresiones más acabadas de esta

---

<sup>2</sup> Las tendencias que llamo aquí *republicanas* y *constitucionalistas* son analizadas más adelante, basta por ahora señalar que las concibo en su sentido pre-ilustrado, es decir, como corrientes intelectuales que sostenían que el dominio político era transferido al príncipe por el pueblo en su conjunto y que, una vez establecida dicha transferencia, la autoridad del gobernante estaba limitada por las leyes y por la voluntad de la comunidad.

tendencia, realizadas por personajes vinculados directamente a la Nueva España.<sup>3</sup> En sus escritos cuestionaron las teorías de carácter absolutista y las explicaciones del origen divino del poder y criticaron, con distintos enfoques, las pretensiones colonialistas de la Corona, reivindicando los derechos de las repúblicas del Nuevo Mundo dentro de la Monarquía.<sup>4</sup> Al recuperar elementos de distintas corrientes hicieron contribuciones dentro de sus propias escuelas; no obstante, su aporte más significativo estuvo en el uso que hicieron de teorías y conceptos existentes para analizar y normativizar una serie de problemas inéditos, para argumentar en un nuevo espacio controversial. Al hacerlo, reconfiguraron las teorías y los conceptos y ampliaron sus límites interpretativos. Por otro lado, aunque los tres compartieron una serie de presupuestos centrales en su filosofía política, existen importantes variantes en sus posturas que nos permiten ver cómo distintas corrientes se integraron y confrontaron en las discusiones sobre las Indias. Mi objetivo en esta tesis es, pues, analizar la participación de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval en la controversia indiana, intentando reconstruir los argumentos, el uso de los

---

<sup>3</sup> Otras manifestaciones de esta tendencia aparecen en textos de origen y tradiciones diversos, como en algunos pasajes de las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés, en los tratados escolásticos de Tomás de Mercado o en memoriales de arbitristas como Gonzalo Gómez de Cervantes, por mencionar algunos ejemplos. Asimismo, en los discursos de los cabildos novohispanos -e hispanoamericanos-, particularmente en aquellos mediante los cuales establecieron demandas a la Corona, están presentes concepciones republicanas y constitucionalistas del poder. Esto último es un tema que pretendo estudiar próximamente.

<sup>4</sup> Uso el concepto de *república*, al igual que los autores que analizo en este trabajo, no para designar una forma de gobierno, sino para referirme a una comunidad o cuerpo político constituido para el bien común de sus miembros. En este sentido, un pueblo, una ciudad o un reino, en el lenguaje político de la época eran considerados como repúblicas. Para los autores en cuestión, la Monarquía hispánica estaba constituida por una pluralidad de cuerpos políticos -de repúblicas- unidos bajo la autoridad de un rey.

conceptos y las teorías republicanas y constitucionalistas que desarrollaron en los términos de las polémicas en que se presentaron.<sup>5</sup>

Mi primer acercamiento al estudio de manifestaciones republicanas y constitucionalistas en la Nueva España fue durante la elaboración de mi tesis de licenciatura, en la que realicé una investigación comparativa de las vidas y los proyectos de sociedad novohispana de Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga.<sup>6</sup> A partir de ese trabajo me surgió el interés de abordar, desde una perspectiva histórica, la propuesta que Ambrosio Velasco presentó, desde la filosofía, sobre la existencia de una tradición republicana en Nueva España que tenía en Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas a sus representantes más destacados.<sup>7</sup> Para Velasco, la característica más importante de esta manifestación republicana, a la que denomina multiculturalista, es que dichos autores pusieron en el centro de sus reivindicaciones a los pueblos indígenas. Coincido con él en este punto, sin embargo, me parece que en Nueva España se presentó otra corriente republicana, para la cual los descendientes de los conquistadores y colonos

---

<sup>5</sup> Tengo una enorme deuda con la propuesta metodológica desarrollada por la llamada *Escuela de Cambridge* y, en particular, por Quentin Skinner. Su metodología, a grandes rasgos, parte del supuesto de que un texto político es un acto de habla que se encuentra insertado necesariamente en una polémica. Para Skinner, la principal tarea del historiador intelectual es rescatar el sentido de dicho acto dentro de los términos de su polémica, distinguiendo lo que el autor *está haciendo* con el escrito dentro del contexto en el que se presenta. Para la propuesta metodológica de Skinner ver *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Para otra propuesta metodológica de la Escuela de Cambridge, ver John G. A. Pocock, *Polithical Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Asimismo, encuentro de gran relevancia para el trabajo que presento varios aspectos de los planteamientos de la Historia conceptual, desarrollada principalmente por Reinhart Koselleck, ver *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stranford University Press, 2002.

<sup>6</sup> Francisco Quijano Velasco, *Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Dos proyectos de sociedad americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras, 2007 (tesis de licenciatura inédita dirigida por Alicia Mayer).

<sup>7</sup> Ambrosio Velasco, "Republicanism novohispano", en *Republicanism y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, pp.84-106.

españoles de las Indias constituían el corazón de las repúblicas del Nuevo Mundo, desprendiéndose de ello que fueran sus derechos, y no los de los indios, los que buscó reivindicar. La segunda vertiente tuvo un mayor impacto en el desarrollo intelectual y político del virreinato, sobre todo al permearse en los discursos y demandas elaboradas por las élites criollas que encontraron un lugar de representación en el entramado corporativo del virreinato, principalmente en los cabildos o ayuntamientos.<sup>8</sup> Juan Zapata y Sandoval representa, a mi entender, un autor de transición entre la vertiente del republicanismo que puso a los pueblos indígenas en el centro de sus preocupaciones y la otra que hizo lo propio con las repúblicas de los criollos, razón por la cual decidí incluirlo dentro de los autores a analizar.

La tesis está organizada de la siguiente manera: el análisis del pensamiento de de Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas y Juan Zapata y Sandoval está precedido por un capítulo en el que presento un panorama general del pensamiento político hispánico durante la Modernidad Temprana. En él busco describir las principales tradiciones que se presentaron en la Monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII, poniendo atención en sus lenguajes, audiencias y espacios controversiales, incluyendo, por supuesto, el indiano. Todo esto con la intención de ubicar dentro de su contexto intelectual los tratados de los autores en cuestión.

---

<sup>8</sup> En un principio, mi proyecto de doctorado contemplaba incluir estudios de los discursos elaborados dentro de los cabildos, tanto de las repúblicas de españoles como de indígenas, presentes en actas y correspondencia con procuradores en la Corte y con los distintos funcionarios de la Corona en general. El proyecto, no obstante, resultó ser muy ambicioso, tratándose en realidad de dos investigaciones distintas. Como lo menciono en la nota 3, tengo contemplado continuar con mi investigación en torno a estos temas, centrándome ahora sí en los discursos elaborados por los cabildos novohispanos.

En los siguientes capítulos analizo, uno por uno, el pensamiento de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval. Tras presentar breves semblanzas biográficas, en las que me interesa destacar los episodios que influyeron en su formación intelectual, examino sus posturas ante una serie de problemas políticos que se pusieron a debate en la controversia indiana: el origen y la legitimación del poder, los límites de la autoridad, el derecho y la libertad. Al detenerme en estos puntos me interesa estudiar la manera en que construyeron sus teorías políticas, las tradiciones sobre las que partieron y los conceptos que utilizaron. Finalmente, cierro cada uno de los capítulos analizando la forma en que dichos pensadores intervinieron en las discusiones sobre la conquista, colonización y gobierno de las Indias.

### ***La relevancia del estudio de la historia del pensamiento político***

Me gustaría detenerme un momento para reflexionar sobre las razones que me llevaron a realizar un estudio de historia del pensamiento político y, particularmente, de un periodo y un tema que en principio se podrían presentar como ajenos a los problemas de nuestro entorno. Conuerdo con Quentin Skinner en que los historiadores deberíamos más a menudo cuestionarnos sobre la razón y la utilidad de nuestros estudios históricos y pretendo ahora, brevemente, dar respuesta a esas interrogantes.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Skinner, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 107-8. Este tema fue abordado en una entrevista que realicé, junto con Georgios Giannakopoulos, a Quentin Skinner en 2011, titulada "On Politics and History: A Discussion with Quentin Skinner". Puede ser consultada en inglés el *Journal of Intellectual History and Political Thought*, en [www.historyofpoliticalthought.net](http://www.historyofpoliticalthought.net); su traducción al

Al igual que cualquier otro campo de la actividad humana, el pensamiento tiene historia, se desarrolla a lo largo del tiempo. Las construcciones intelectuales acontecen y tienen lugar en contextos determinados: lingüísticos, sociales, políticos, económicos, etc. Consecuentemente, es un error concebir al pensamiento como *algo que no existe*, como si su carácter de *ideal* implicara su desvinculación -e incluso oposición- con la *realidad* dentro de la que se genera. La verbalización o la expresión de un concepto o teoría política son tan históricas como una relación social, una institución, una práctica económica o una representación artística. Así pues, el dar cuenta del acontecer y desarrollo del pensamiento contribuye a la comprensión de nuestro devenir de la misma forma en que lo hace la historia del arte, la económica o la social. En el caso del objeto de esta investigación, la forma en que Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval abordaron los problemas de la controversia indiana, concibieron a sus actores y la manera en que se relacionaron -sin importar que sus tratados fueran o no *representaciones fieles* de su realidad- formó parte de procesos de construcción de discursos políticos, de establecimiento de dinámicas sociales, de generación de identidades y alteridades. Al estudiar, pues, el pensamiento de los autores en cuestión estamos contribuyendo al conocimiento de una parte fundamental de la historia novohispana.

---

español será publicada en la revista *Signos filosóficos* de la Universidad Autónoma Metropolitana, número 29, enero-junio 2013.

Por otro lado, me gustaría destacar la importancia que Ambrosio Velasco ha tenido en mi formación y, en particular, en el cuestionamiento de la relevancia de los estudios históricos. En varios de sus trabajos Velasco ha reflexionado sobre la relación entre filosofía política e historia, ver Ambrosio Velasco, *Teoría política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995; y *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006; así como en la compilación de textos publicados bajo el título *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, México- Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1999.

Pero existe otra razón, no tan evidente, por la que encuentro particularmente útil y relevante el estudio de la historia del pensamiento político. Estamos expuestos a un gran número de conceptos mediante los cuales describimos y valoramos comportamientos, dinámicas sociales, instituciones y relaciones de poder. Basta pensar en ejemplos como el de *Estado, libertad, justicia o derecho* para darnos cuenta de la importancia que el lenguaje político tiene en la forma en que concebimos la realidad y actuamos en ella. No obstante, con poca frecuencia nos detenemos a reflexionar sobre su significado o sobre la forma en que son utilizados cotidianamente por políticos, intelectuales y medios de comunicación. El problema es que, ante tal situación, o bien podemos emplear dichos conceptos sin estar muy conscientes de las implicaciones de las teorías en que se sustentan, o bien aceptarlos sin cuestionar sus definiciones y usos hegemónicos como dados universalmente. En este sentido, la historia del pensamiento político, entendida como la historia de la forma en que se han utilizado conceptos y teorías políticas a lo largo del tiempo y en distintos espacios, nos ayuda a prevenirnos de estos inconvenientes.<sup>10</sup> Por un lado, nos permite entender mejor la manera en que estamos usando nuestro lenguaje político, al dar razón de la forma en que surgieron los conceptos y las teorías mediante las cuales explicamos la realidad, así como los distintos modos en que han sido empleadas por autores y tradiciones diversas, en contextos polémicos distintos. Al poner sobre la mesa las múltiples discusiones de las que ha sido objeto, por ejemplo, el concepto de *derecho*, es probable que salten a la vista algunos aspectos de los que no éramos conscientes y que nos lleven a cambiar nuestra idea sobre éste y la manera en que lo

---

<sup>10</sup> Skinner, *Liberty before liberalism*, op. cit., pp. 116-7.

usamos. Pero también, puede suceder que al estudiar la historia de un concepto encontremos que la forma en que autores o tradiciones del pasado lo concibieron resulte más rica que la forma en que lo hacemos hoy en día y que, de esta manera, al recuperar un significado perdido, aportemos nuevos elementos para la reflexión y solución de los problemas que enfrentamos. En ambas situaciones, el estudio de la historia del pensamiento político es una buena forma de poner a prueba el lenguaje que utilizamos para describir, valorar y regular la realidad, con miras a enriquecerlo y transformarlo cuando así se requiera.

Precisamente ahora nos encontramos en un momento en el que resulta apremiante enriquecer y transformar ciertos aspectos de nuestro lenguaje político. Ante la crisis del Estado (neo)liberal, en México y en general en el Mundo Occidental, se han puesto en evidencia problemas fundamentales relacionados con la falta de representación política de la comunidad en los cuerpos de gobierno y la participación de la ciudadanía en las decisiones públicas.<sup>11</sup> Al ser analizados dichos problemas por los medios masivos de comunicación, por políticos, funcionarios y otras figuras públicas, encontramos repetidos una y otra vez conceptos como Estado, democracia, derechos, libertad, justicia, equidad, que en la mayoría de los casos poco aportan para describir el entorno o resolver los problemas que enfrentamos como sociedad, y terminan siendo lugares comunes de

---

<sup>11</sup> En los últimos años, los cuestionamientos a los modelos existentes han proliferado a lo largo del mundo occidental en las calles y espacios públicos. En México, por ejemplo, podríamos mencionar movimientos como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, #YoSoy132 o el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. En un plano internacional se podría destacar a los Indignados en España, el *Occupy Wall Street*, o las múltiples protestas en Chile, Grecia, Portugal, Italia y el Reino Unido, solo por mencionar algunos ejemplos.

discursos vacíos.<sup>12</sup> Esto pone de manifiesto la necesidad de seguir reflexionando en torno a dichas problemáticas y a la manera en que las concebimos a partir de nuestro lenguaje político y, como mencioné, la historia es un buen terreno para ello.

En este contexto surgió mi interés por estudiar la participación de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval en la controversia indiana. Como intento mostrar a lo largo del trabajo, en el centro de las reflexiones de los tres autores estuvo siempre el problema de la relación entre la comunidad y los gobernantes. La problemática fue abordada desde diversos temas que, de una manera u otra, resultan significativos dentro de nuestra coyuntura: la idea de justicia, libertad y derecho, los problemas de la guerra justa, los límites de la autoridad, la representación política, la designación de autoridades y el acceso a los puestos de gobierno, así como el de la autonomía de pueblos diversos dentro de un mismo cuerpo político. La riqueza de los argumentos y la profundidad de las teorías desarrolladas en torno a los temas mencionados hacen atractivo el estudio de los autores en cuestión. Cabe aclarar que no pretendo mostrar que el lenguaje descriptivo o axiológico de estos pensadores es mejor que el que poseemos actualmente o convencer que debemos sustituir nuestros valores, conceptos y teorías por las de aquél tiempo. Mi intención no es dar una receta sino presentar otras formas de concebir el mundo político,

---

<sup>12</sup> Basta recordar la campaña electoral para la presidencia del 2012, pensar en los debates entre candidatos, sus anuncios en la radio y la televisión y en la cobertura que de ella se hizo en la mayor parte de los medios de comunicación. Ante la situación, no podría resultar más acertada la siguiente reflexión de Eloy García: "En un mundo en que no se confrontan ideologías el debate político se ha visto sustituido por el debate sobre trivialidades que, hábilmente dirigido por expertos en comunicación, solemniza lo obvio, eleva a la categoría de fundamental lo banal y hace de la política un gigantesco mercado en el que se lucha por un poder que ha ido perdiendo toda coloración. Es el reino del marketing donde la imagen se hace sustancia, en el que lo conveniente es no decir nada que signifique compromiso irrenunciable y donde un agujero en el zapato puede dar lugar a la pérdida de las elecciones", en "Estudio preliminar. Una propuesta...", *op. cit.*, nota 87, pp. 55-6.

en particular la relación entre la comunidad y los gobernantes, para que funcionen como puntos de referencia a la hora de reflexionar sobre nuestra situación.

### ***La historia del pensamiento político hispánico: una revisión historiográfica.***

En esta sección presento una revisión general sobre el estudio del pensamiento político durante la Modernidad Temprana, particularmente sobre el ámbito hispanoamericano. Breves revisiones historiográficas sobre Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval se presentan en las partes correspondientes al análisis de sus pensamientos.

En la segunda mitad del siglo XX, como sucedió en casi todas las áreas del conocimiento histórico, la historia política sufrió importantes transformaciones. Tras los cuestionamientos de corrientes marxistas, materialistas y de la Escuela de los Annales, esta rama dio un giro importante hacia la década de 1970, que permitió el distanciamiento de las formas tradicionales con que se había hecho, centradas en el estudio de los *grandes* personajes y acontecimientos políticos, para abrirse a nuevos objetos de estudio, presupuestos teóricos y metodologías. A partir de entonces se han multiplicado las perspectivas y los estudios sobre la historia de *lo político*, centrándose, por ejemplo, en los entramados institucionales; en las prácticas coercitivas y no coercitivas de ejercer el poder y sus múltiples formas de representación; en biografías y prosopografías de actores de diversos grupos sociales; en análisis de redes clientelares, élites urbanas, corporaciones y asociaciones populares; entre muchos otros temas. Dentro

de la diversidad de perspectivas, las nuevas vertientes se caracterizan por considerar lo político, al mismo tiempo, como relaciones sociales y expresiones culturales.<sup>13</sup>

La historia del pensamiento político se reconfiguró también hacia el último tercio del siglo XX, fuertemente influenciada por los cambios de la historia política recién mencionados, así como por los propios de la historia intelectual y de la filosofía. Los cuestionamientos hacia los modelos tradicionales de abordar la historia de las ideas crecieron en las décadas de 1960 y 1970, lo cual llevó al surgimiento de nuevas propuestas, como la historia conceptual o la Escuela de Cambridge.<sup>14</sup> Los autores de dichas corrientes, de una manera u otra, rechazaron los enfoques ahistóricos que concebían a la historia de la filosofía como la historia de problemas cardinales y perenes, tratados de *mejor manera* por ciertos pensadores que contribuyeron a la correcta definición de una serie de ideas fundamentales. Contra esta aproximación, las nuevas propuestas privilegiaron el estudio de los lenguajes y sus múltiples significados, poniendo el interés en el análisis de la historicidad del uso y el sentido de los conceptos, y renunciando a la búsqueda de sus definiciones.

Llama la atención que buena parte de los autores interesados en la historia del pensamiento político, que han desarrollado sus investigaciones desde nuevas

---

<sup>13</sup> Un buen análisis teórico e historiográfico sobre los cambios en la disciplina de la historia política es el libro de Xavier Gil Puyol, *Tiempos de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2006.

<sup>14</sup> Entre los autores más reconocidos de ellas están Reinhart Koselleck, John Pocock y Quentin Skinner. Existen, por supuesto, otras corrientes y autores que han contribuido a concebir la historia del pensamiento desde perspectivas renovadas, por ejemplo las propuestas de Michel Foucault y la llamada sociología histórica del conocimiento. En particular, por su influencia en mi formación, destaco los aportes de José Gaos, principalmente sus *Notas sobre historiografía*, en *Historia Mexicana*, Vol. IX, No. 4 (abril-junio 1960), p. 481-508; y Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, publicado en 1975, existe una edición en México, Universidad Iberoamericana, 1993.

perspectivas, centren su atención en el estudio de la Modernidad Temprana;<sup>15</sup> tal es el caso de los principales representantes de la Escuela de Cambridge: John Dunn, Peter Laslett, John Pocock y Quentin Skinner. Esta situación puede ser explicada por distintas razones. En primer lugar, dentro de la historia del pensamiento político occidental, la Modernidad Temprana representa uno de los momentos más significativos, en la medida en que pueden ser rastreados en ella los orígenes de muchos de los conceptos y las teorías que hoy usamos al hablar sobre el poder y sus mecanismos. Pensemos, por ejemplo, en los aportes que autores como Nicolás Maquiavelo, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Jean Bodin, Thomas Hobbes o John Locke hicieron a la teoría política en torno a temas como la función del Estado, la idea de representación, las características de la soberanía y las relaciones entre naciones. Ciertamente, entre la forma en que abordaron dichos problemas y como lo hacemos hoy en día media un largo periodo en el que los contenidos y significados de los conceptos y teorías se transformaron drásticamente, sin embargo, la contribución de dichos autores sigue siendo fundamental para comprender las tradiciones actuales.

En segundo lugar, si consideramos como uno de los beneficios de la historia del pensamiento político el confrontar la forma en que concebimos nuestra realidad con otros lenguajes del pasado, la Modernidad Temprana se presenta como un espacio muy atractivo para la reflexión, en tanto que la distancia temporal no es tan lejana para que las

---

<sup>15</sup> Encuentro más pertinente la distinción que la historiografía anglófona hace entre Modernidad Temprana y Tardía, que la forma en que la tradición francesa distingue entre Modernidad y Época Contemporánea, pues pone más énfasis en la continuidad que en la ruptura. Así pues, utilizo el término de Modernidad Temprana para designar al periodo de la historia del Mundo Occidental y su área de influencia en los siglos XVI y XVII.

teorías y conceptos de los textos estudiados sean demasiado ajenos a nuestro propio lenguaje, ni tan cercana para que sea difícil encontrar las diferencias entre ellos.

Finalmente, por una cuestión de carácter heurístico y metodológico, los siglos XVI y XVII resultan particularmente afines para llevar a cabo estudios contextualistas, pues es posible reconstruir los espacios intertextuales de una manera más sencilla que en periodos como la Antigüedad, la Edad Media e, incluso, que en épocas más recientes. Mientras que en los primeros dos se presenta un problema de escases de fuentes, a partir de la ilustración y la revolución industrial el número y la diversidad de textos se torna exorbitante. Piénsese, por ejemplo, en estrategias empleadas por la historia intelectual como la reconstrucción de polémicas y espacios controversiales, el estudio de las fuentes empleadas por un autor o un grupo de pensadores, la producción y circulación de textos o el análisis de bibliotecas públicas y privadas.

En cuanto a contenidos, la mayor parte de los estudios sobre la historia del pensamiento político de la Modernidad Temprana se centra en autores o tradiciones itálicas e anglófonas; y, en menor medida, francesas, germánicas y flamencas. Es un lugar más o menos común que la historiografía de la filosofía política de los siglos XVI y XVII ha marginado al mundo hispánico de su centro de atención, pese a la importancia que ciertos pensadores y escuelas tuvieron en el desarrollo del pensamiento político occidental. Por otro lado, también se suele apuntar que la mayor parte de los estudios elaborados sobre autores o tradiciones hispánicas carecen de sistematización o de posturas teóricas o

metodológicas bien definidas.<sup>16</sup> Ciertamente, si comparamos la historiografía del pensamiento hispánico con los trabajos realizados sobre el ámbito itálico o anglófono, aparece un tanto rezagada. No obstante, en las últimas décadas ha habido un impulso importante de ciertos grupos cuyo resultado se hace patente en la mayor frecuencia con que llegan a la imprenta trabajos de calidad sobre el tema, con nuevos enfoques y perspectivas.<sup>17</sup>

Los estudios renovados rompieron con una dicotomía que dominó las posturas ante el pensamiento político hispánico de la Modernidad Temprana durante gran parte del siglo XX, particularmente en España. Con algunas excepciones -como José Antonio Maravall, José María Gallegos Rocafull, Marcel Bataillon o Lewis Hanke- quienes tocaron estos temas tendieron a agruparse en dos bandos: por un lado, aquellos que desde un nacionalismo apologético buscaron reivindicar lo hispano frente a las *leyendas negras*, y encontraron en los pensadores de los siglos XVI y XVII ideas que se anticiparon a la Ilustración que demostraban que España y sus territorios de ultramar habían sido siempre

---

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, Francisco José Aranda Pérez y José Damilão Rodrigues, "Claves, fundamentos y debates para una política hispánica", en el libro coordinado por los mismos autores, *De re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex, 2008; Francisco José Aranda Pérez, "Los lenguajes de la declinación. Pensamiento y discurso político en la España del Barroco", en el libro coordinado por el mismo autor, *La declinación de la monarquía hispánica en el siglo XVII. Actas de la VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Cuenca, Universidad Castilla - La Mancha, 2004, pp. 811-42; o el "Prólogo" de Javier Peña al libro coordinado por él, *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 7-12.

<sup>17</sup> Como señalé, los cambios en los enfoques para hacer historia política en general impactaron en la forma de estudiar la historia del pensamiento político. El ámbito hispánico no es la excepción y entre los autores más destacados que desde hace varias décadas han realizado estudios de historia política de este tipo se puede destacar a John Elliot, José Antonio Maravall, Irving A. A. Thompson, Antonio Domínguez, Bartolomé Clavero, Pablo Fernández Albaladejo, Alejandro Cañeque y Xavier Gil Puyol. Para un buen análisis sobre la transformación de la historia política de la Modernidad Temprana en España, ver Gil Puyol, "Del estado a los lenguajes políticos, del centro a la periferia: dos décadas de historia política sobre la España de los siglos XVI y XVII", en *Tiempos de política, op. cit.*, pp. 267-323.

gloriosos; y, por otro, quienes negaron la existencia de cualquier pensamiento relevante o digno de ser estudiado, y no veían en la historia del Imperio Español más que lastres que no habían permitido a sus descendientes alcanzar la modernidad.<sup>18</sup> Desde la década de 1970, gracias al aporte de historiadores de habla inglesa y a los trabajos desarrollados por autores hispanoamericanos, existe una tendencia creciente a realizar estudios que superan los intereses ideológicos en torno al hispanismo. En ellos se ha buscado explicar el pensamiento político hispánico de la Modernidad Temprana en su propio contexto, estudiando autores y tradiciones ciertamente marginadas por la historiografía, pero no con un afán panegírico.

Los nuevos enfoques centran su atención en los lenguajes y conceptos utilizados por autores y tradiciones; en los términos de las polémicas y debates que se presentaron; en el uso y apropiación de las diversas teorías disponibles en la época; en las diferencias y coincidencias con tradiciones desarrolladas en otras partes del mundo.<sup>19</sup> Entre los autores

---

<sup>18</sup> Esta dicotomía, presentada aquí de manera un tanto simplista, es heredera de una serie de debates decimonónicos que, con sus distintos matices a lo largo de Hispanoamérica, presentaban estas dos visiones sobre la tradición filosófica hispánica, denominada por la historiografía como la conservadora y la liberal. Una buena *fotografía* histórica sobre el estado de esta cuestión hacia 1937 es el artículo de María Zambrano, "El español y su tradición", publicado en *Hora de España*, Valencia, IV, 1937, pp. 23-7.

En España, durante la dictadura franquista se prolongó e intensificó la polémica y enfrentó a quienes buscaron reivindicar las raíces del nacionalismo católico castellano en el pensamiento político de la Modernidad Temprana y a quienes no vieron en él más que oscurantismo y fanatismo, asociado precisamente con la ideología defendida por el régimen dictatorial, sobre esto ver Javier Peña, "Prólogo", *op. cit.* En México, la postura antihispanista está asociada, en un principio, al liberalismo de la segunda mitad del XIX y, posteriormente, al nacionalismo posrevolucionario, mientras que los trabajos apologeticos del hispanismo, a diferencia de lo que sucedió en España, fueron elaborados por autores que no tuvieron un espacio dentro de las grandes universidades e instituciones del Estado, por lo que su impacto los debates historiográficos resultó marginal.

<sup>19</sup> Para Francisco José Aranda Pérez, estas tendencias se presentaron como "momentos" que se sucedieron, comenzando por el del orgullo nacionalista propio de la posguerra y el franquismo, seguido por la negación y, finalmente, un tercero en el que se intenta explicar el pensamiento político español en su contexto europeo. Más que "estadios" me parece que estas tendencias han coexistido, en mayor o menor grado, hasta estos días. Ver Aranda Pérez, "Los lenguajes de la *Declinación*. Pensamiento y discurso político

que han realizado investigaciones de este tipo, de una lista cada vez más grande, podemos destacar a Anthony Pagden, J. A. Fernández-Santamaría, David Brading, Luciano Pereña, Annabel Brett, José María Iñurritegui Rodríguez o Francisco José Aranda Pérez.<sup>20</sup> Asimismo, instituciones como el Centro de Estudios Políticos y Constitucionalistas y la Biblioteca virtual del pensamiento político hispánico Saavedra Fajardo; o empresas editoriales como el *Corpum hispanorum de pace*, han contribuido al desarrollo de los estudios sobre el tema.

En cuanto a los objetos de estudio, dos tradiciones de los siglos XVI y XVII han sido focos de atracción de los trabajos sobre el pensamiento político hispánico: la Segunda escolástica y los tratados sobre el buen gobierno. En la primera se ubican los autores de la llamada *Escuela de Salamanca*, los teólogos, juristas y canonistas que desde la escolástica trataron sobre temas de filosofía política y económica, cuyos escritos, en su mayoría latinos, podrían ser descritos como reflexiones más bien teóricas sobre la naturaleza moral del hombre. Por su parte, en la tradición de los tratados de gobierno se aglutinan corrientes como el antimaquivelismo, el tacitismo y la *verdadera razón de Estado*, que,

---

en la España del Barroco", en *La declinación de la monarquía hispánica*, *op. cit.*, pp. 820-23. Sobre este tema se puede revisar también el texto de Gil Puyol, "Del estado a los lenguajes políticos..." *op. cit.*, pp. 314-23.

<sup>20</sup> Aquí menciono solamente autores y empresas relacionadas con la historia del pensamiento político hispánico en general, sobre el caso particular de la Nueva España trataré un poco más adelante. Entre las obras de los autores señalados están: Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; J. A. Fernández-Santamaría, *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 y *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986; David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; Luciano Pereña, *Carta Magna a los Indios. Fuentes constitucionales, 1534-1609*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988; Annabel Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; José María Iñurritegui Rodríguez, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe cristiano de Pedro de Ribadeneira*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998; Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodrigues (coords.), *De Re Publica Hispaniae*. *op. cit.*

en términos generales, abordaron el problema de la organización del gobierno, intentando sincretizar en una respuesta al maquiavelismo político las necesidades pragmáticas de la organización del Estado con la moral de la Contrarreforma. Los tratados redactados dentro de esta tradición, escritos casi siempre en romance, estaban dirigidos en su mayoría al príncipe y a los cuerpos de gobierno y administración.<sup>21</sup> Tanto en su origen y desarrollo histórico, como en sus debates, lenguajes y fuentes, ambas tradiciones se mantuvieron bastante distanciadas, sobre todo durante el siglo XVI, razón por la cual los estudios contemporáneos centrados en cada una de ellas se presentan bastante aislados entre sí.<sup>22</sup>

Además del estudio sobre las tradiciones mencionadas, existe una serie de temas que han acaparado la atención de los historiadores del pensamiento político hispánico de la Modernidad Temprana. Entre ellos destacan tres grandes problemáticas: la controversia sobre las Indias, las discusiones sobre la razón de Estado y los debates entre el absolutismo y el constitucionalismo. Mientras que las primeras dos fueron espacios controversiales claramente distinguibles en los tratados de la época -la primera se presentó sobre todo dentro de la escolástica y la segunda entre los tratadistas del buen

---

<sup>21</sup> Las tradiciones sobre pensamiento político hispánico de la Modernidad Temprana no se agotan en estos dos grupos, otras corrientes relacionadas con ellas en mayor y menor grado pueden ser el humanismo jurídico, el arbitrista y los tratados sobre virtudes y espejos de príncipes. Sobre estas tradiciones, incluyendo la Segunda escolástica y los tratados de buen gobierno, se hablará en el siguiente capítulo.

<sup>22</sup> Entre el grupo de estudiosos de la Segunda escolástica se puede destacar las obras de Pagden, Brett y Pereña referidas anteriormente, así como la de Juan Belda Plans, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000; y Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009; entre otras. Por su parte, autores como Fernández-Santamaría, Aranda Pérez y Gil Puyol, en las obras citadas previamente, se han dedicado al estudio del problema de la razón de Estado, así como Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellism or Catholic statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990; o Francisco Javier Peña Echeverría, *La razón de estado en España, siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Madrid, Tecnos, 1998, entre otros.

gobierno- el debate entre el absolutismo y el constitucionalismo es más bien una recreación contemporánea que analiza los presupuestos y teorías políticas de quienes discurrieron sobre temas diversos y desde distintas tradiciones.<sup>23</sup>

### ***Los estudios sobre el pensamiento novohispano***

La breve descripción sobre la historiografía del pensamiento político hispánico que hasta ahora he presentado incluye, por supuesto, al ámbito hispanoamericano en general y al mexicano en particular. No obstante, la historiografía local sobre este tema -realizada en México o sobre *historia de México*- tiene algunos rasgos distintivos que me gustaría mencionar.

En primer lugar, resalta el espacio marginal que ocupan dentro de la historiografía sobre la Nueva España los estudios del pensamiento, particularmente el político, sobre todo al compararlo con el caso español. Ciertamente, el número y la diversidad de autores

---

<sup>23</sup> Entre los estudios del primer tema se pueden destacar los ya mencionados de Pagden y Pereña, o trabajos como el de Silvio Zavala, *La filosofía política de la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977; Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992; y el estudio de la perspectiva de los conquistados de Miguel León-Portilla (ed.), *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*, Madrid, Historia 16, 1985, entre muchos otros.

Ejemplos de estudios relacionados con el segundo tema son los trabajos de Fernández-Santamaría, *The State, War and Peace*, *op. cit.* y *Razón de estado*, *op. cit.*; Iñurritegui Rodríguez, *La gracia y la república*, *op. cit.*; Peña Echeverría, *La razón de estado*, *op. cit.*; o Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008; entre otros.

En cuanto al tercer tema, se pueden destacar el trabajo de Annabel Brett, *Changes of State, Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton, Princeton University – Kindle Edition, 2011; el de Xavier Gil Puyol, *Las claves del Absolutismo y el Parlamentarismo, 1603-1715*, Barcelona, Planeta, 1991; los artículos de Irving A. A. Thompson, "La monarquía de España: la invención de un concepto" en Francisco Javier Guillamón Álvarez et al, *Entre Clío y Casandra. Poder y sociedad en la monarquía hispánica durante la Edad Moderna*, Murcia, Universidad de Murcia, 2005, pp. 31-56; y el de Massimo La Torre, "Constitucionalismo de los Antiguos y de los Modernos. Constitución y «estado de excepción»", en *Res publica*, no. 23, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, pp. 17-35, entre otros.

y tratados sobre temas políticos producidos en la península ibérica durante los siglos XVI y XVII es mayor al novohispano, lo que tiene un impacto en los estudios realizados sobre ellos, sin embargo, me parece que existen también otras explicaciones de este fenómeno. A diferencia de lo que sucedió en España durante gran parte del siglo XX, en México no se presentó un espacio controversial tan evidente sobre la relevancia que el pensamiento desarrollado en la Modernidad Temprana tenía en el *ser mexicano*, ni existió la necesidad ideológica de reivindicar o negar un periodo de esplendor intelectual de dicho periodo. Mientras que en España, el nacimiento de la Nación moderna se ubica precisamente en los siglos XVI y XVII, en México se tiende a situarlo una vez alcanzada la independencia. Esta es una razón por la que en nuestro país son mucho más abundantes los trabajos sobre historia intelectual del siglo XIX que los del periodo colonial, no así en la península ibérica. Asimismo, mientras que en España hubo un intento desde el Estado de reivindicar el pensamiento católico de la Modernidad Temprana como rasgo fundamental de la identidad castellana, sobre todo durante el franquismo, en México fueron la raíz del mundo prehispánico y la entrada a la Modernidad con el liberalismo decimonónico los temas que preocuparon primordialmente al proyecto de definir la identidad nacional. Los estudios de temas políticos del periodo colonial se centraron, en general, en describir el entramado legal e institucional estamental y corporativista que posteriormente entró en conflicto con los principios del liberalismo, pero el pensamiento político de los siglos XVI y XVII, cuyas raíces se encontraban en la escolástica hispánica, no encontró en este guión un lugar que volviera relevante su análisis.

Lo anterior no implica que no existan algunos estudios importantes sobre el pensamiento político novohispano. Dentro de estos, el tema de los debates sobre la conquista y colonización de las Indias fue sin duda el que más llamó la atención. Esto responde, por un lado, al gran número de pensadores vinculados con Nueva España que reflexionaron sobre el lugar que debía ocupar esta región y sus habitantes en el orden político de la Monarquía y, por otro, al interés que como hito genera el problema de la conquista entre los estudiosos de la historia novohispana. El otro *gran proceso* del periodo novohispano, comparable con el de conquista y colonización en cuanto a la significación que desde el presente le damos, es el de las circunstancias intelectuales que precedieron a la independencia. Esto hace que conquista e independencia sean polos de atracción para los estudios de la historia del pensamiento político novohispano.<sup>24</sup>

Por otra parte, dentro de las tradiciones arriba mencionadas, la escolástica es la que acapara la mayor parte de los estudios de la historia del pensamiento político novohispano de este periodo, en gran medida porque, fuera de historiadores y cronistas, ellos fueron los que escribieron los tratados más conocidos en torno a la controversia indiana. A diferencia de lo que sucede en la Península Ibérica, en Nueva España no hubo una presencia tan marcada de tratadistas sobre el buen gobierno y la *razón de Estado* o, cuando menos, no ha sido estudiada y, salvo figuras como Carlos de Sigüenza y Góngora o Juan de Palafox y Mendoza, la mayor parte de los autores que ocupan las páginas de los

---

<sup>24</sup> En tanto que el segundo se aleja temporal y temáticamente de los intereses de esta tesis, no he querido abordarlo en esta revisión, pero se puede consultar al respecto el libro de Antonio Annino y Rafael Rojas, de la serie Herramientas para la Historia, *La independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

libros de historia de la filosofía novohispana de los siglos XVI y XVII son teólogos o juristas escolásticos.<sup>25</sup>

Entre los estudios generales más conocidos sobre la historia del pensamiento novohispano que dedican buena parte a la filosofía política, destacan los de José María Gallegos Rocaful, Bernabé Navarro, Mauricio Beuchot y David Brading.<sup>26</sup> Asimismo, autores como José Miranda, Silvio Zavala, Jesús Antonio de la Torre Rangel o Ambrosio Velasco han elaborado estudios monográficos o coordinado publicaciones colectivas sobre el tema.<sup>27</sup> De destacar también es el grupo de Historia del pensamiento novohispano, que desde hace 25 años organizan encuentros nacionales del que han surgido diversas publicaciones.<sup>28</sup> Finalmente, se debe resaltar la labor filológica realizada por académicos como Roberto Heredia, Luciano Brap, Carolina Ponce, Arturo Ramírez Trejo, René Acuña y

---

<sup>25</sup> Al hablar sobre el tema vienen a la mente, casi de inmediato, autores como Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Ledesma, Pedro de Ortigosa, Tomás de Mercado, Juan Zapata y Sandoval, todos ellos teólogos escolásticos. Asimismo, autores como Juan de Zumárraga o Vasco de Quiroga, considerados por algunos estudiosos como expresiones del humanismo, podrían ser incluidos entre los pensadores de formación escolástica. El hecho de que no haya muchos estudios sobre autores no escolásticos no implica, necesariamente, que no hayan existido ejemplos relevantes de otras tradiciones en Nueva España, de ahí la importancia de ahondar en estudios de manuscritos y obras secundarias del siglo XVII. Al respecto, se puede consultar el trabajo de Alejandro Cañeque, *The King's living image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Nueva York, Routledge, 2004, el cual, si bien no se trata propiamente de un libro de historia intelectual, contiene una buena revisión y análisis de fuentes tratadísticas del siglo XVII.

<sup>26</sup> José Manuel Gallegos Rocaful, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951; Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998; Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1997; David Brading, *Orbe indiano*, *op. cit.*

<sup>27</sup> José Miranda, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas. Primera parte. 1521-1820*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952; Zavala, *La filosofía política de la conquista de América*, *op. cit.*, Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001; Ambrosio Velasco (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Plaza y Valdés, 2008.

<sup>28</sup> Se puede consultar su sitio web [www.iifl.unam.mx/pnovohispano](http://www.iifl.unam.mx/pnovohispano), en el cual aparece la lista de investigadores miembros del grupo, los programas de los encuentros y sus publicaciones.

Paula López Cruz, quienes, con sus ediciones de textos de filosofía política novohispana, han hecho posible el estudio de su historia.<sup>29</sup>

Finalmente, salta a la vista que la mayor parte de los estudios sobre historia del pensamiento político novohispano hayan sido elaborados por filósofos o filólogos. Ésta es otra característica que distingue a la historiografía local sobre el tema de la elaborada en otras regiones de Hispanoamérica. Pareciera que en México seguimos considerando que la historia de la filosofía política, particularmente la de la Modernidad Temprana,<sup>30</sup> no es un terreno de estudio propio de historiadores, a diferencia de otros campos de la historia intelectual - como el análisis de historias y crónicas novohispanas - de los que contamos con abundantes publicaciones. Mi intención al resaltar esto no es demeritar los trabajos realizados dentro de otras disciplinas, muchos de ellos referencias obligadas en el tema, ni restar importancia a las vetas de estudio que se explotan sobre la historia social y cultural novohispana, sin duda relacionadas estrechamente con el pensamiento político,<sup>31</sup> sino llamar la atención hacia un campo de trabajo historiográfico en el que hay mucho por aportar.

---

<sup>29</sup> La empresa editorial más importante en este sentido es la colección Biblioteca Philosophica Latina Mexicana del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>30</sup> El pensamiento político del siglo XIX sí ha sido estudiado por los historiadores, no se diga el del XX. Pensemos por ejemplo en los trabajos de François Xavier Guerra, Antonio Annino, Alfredo Ávila, Elías Palti, Érika Pani o Carlos Illades, entre muchos otros. Esto, como mencioné, es en parte el resultado de una necesidad de buscar el impacto que tuvo el pensamiento político en la conformación de México como nación moderna e independiente, en la que el pensamiento de los siglos XVI y XVII se presenta lejano.

<sup>31</sup> Basta pensar en la riqueza historiográfica que tenemos en torno al estudio del arte, literatura, prácticas sociales, derecho, instituciones, vida cotidiana, religión, libros, universidades, etc. a la que han contribuido autores como Agustín Millares Carlo, José Miranda, Silvio Zavala, Justino Fernández, Edmundo O'Gorman, Miguel León-Portilla, José Luis Martínez, Irving A. Leonard, Jonathan I. Israel, José Pascual Buxo, Antonio Rubial, Alicia Mayer, Oscar Mazín, Enrique González, Pilar Gonzalbo, Felipe Castro, Pablo Escalante, Rodrigo Martínez Baracs, Alejandro Cañeque y un largo e injusto etcétera.

## II. De la Monarquía y sus repúblicas. El pensamiento político hispánico en la Modernidad Temprana.

### ***Las tradiciones y sus lenguajes***

La historia del pensamiento político es, ante todo, una historia de lenguajes y de su realización en discursos. Las ideas tienen historia en tanto son expresadas mediante actos de enunciación que se llevan a cabo dentro de formas institucionalizadas de habla. El historiador, al analizar los textos producidos en el pasado, debe atender tanto al acontecimiento -el discurso en sí- como al contexto lingüístico dentro del cual sucede. Este contexto no es otra cosa que los lenguajes: vocabularios, modos de argumentación, tonos y estilos, presupuestos teóricos y audiencias comunes utilizados por comunidades específicas para expresarse. Si bien los lenguajes pueden ser considerados como formas establecidas o institucionalizadas, al actualizarse en cada discurso, se encuentran en constante proceso de adaptación, integración y transformación.<sup>32</sup>

En la historia del pensamiento político algunos lenguajes tienden a presentarse como dominantes en un momento dado, no obstante, nunca dejan de convivir con otras formas de expresión. Al estudiar el pensamiento político de un periodo determinado es

---

<sup>32</sup> Pocock analiza esta distinción entre *language* y *speech act* o *langue* y *parole*, y presenta algunas consideraciones metodológicas al respecto en su artículo "The concept of a language and the *metier d'historien* some considerations on practice", en Anthony Pagden (ed), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 19-38. El artículo, junto con otros textos centrados en cuestiones metodológicas aparece también en John G. A. Pocock, *Polithical Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

importante estar al tanto de los lenguajes que coexistieron en él para tener un *mapa* del contexto lingüístico y así ubicar el texto y sus posibles interlocutores. Por otro lado, suele suceder que en un mismo discurso estén integrados diversos lenguajes y solo estando al tanto de su existencia es posible identificarlos. El historiador, pues, debe dar razón de los lenguajes que operaron en un contexto discursivo, tanto sincrónica como diacrónicamente, e intentar restituir sus formas específicas. Al distinguir a las comunidades que espacial o temporalmente compartieron presupuestos, vocabularios, formas de expresión y argumentación, inquietudes y destinatarios, es posible agruparlas en tradiciones intelectuales.

Las historias generales de la filosofía suelen presentar a las tradiciones como etapas que se suceden unas a otras en un proceso lineal del desarrollo del pensamiento occidental.<sup>33</sup> Así, al hablar de la Modernidad Temprana, es común encontrar la descripción de una secuencia en la que la escolástica es superada por la filosofía del Renacimiento, que a su vez deviene en el surgimiento de la ciencia moderna y la Ilustración. En el terreno del pensamiento político, la escolástica aristotélica y tomista aparece desplazada por el humanismo cívico italiano y del norte de Europa, que llevan al desarrollo de la razón de Estado y la ciencia política, para finalmente terminar el periodo con la consumación del absolutismo y el surgimiento del liberalismo. La forma simplificada con la que este tipo de

---

<sup>33</sup> Desde textos clásicos de historia de la filosofía, como el de Wilhelm Dilthey, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, editado en español como *Historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951; o el de Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1946; hasta trabajos contemporáneos como los de Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007 o Richard H. Pomplin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999, incluyendo a autores de lengua española, como Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1941 o Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, por mencionar solo algunos ejemplos.

trabajos abordan el tema tiene que ver, evidentemente, con su función didáctica, aunque también, me parece, hay en ellos un resabio de la manera *tradicional* del estudio de la historia de las ideas, basada en el análisis de *problemas perenes* a través de una serie de *textos canónicos*.<sup>34</sup>

A diferencia de lo que presentan estas descripciones generales, cuando uno se acerca al análisis de la filosofía política de la primera Modernidad se encuentra con una gran diversidad de lenguajes y tradiciones que coexistieron, en ocasiones de forma un tanto aislada y en otras con un intenso diálogo. Entre ellas están las que la historiografía tiende a presentar en orden cronológico: la escolástica, el humanismo, los tratados sobre el gobierno y la razón de Estado o la incipiente ciencia política; pero a diferencia de lo que ésta supone, la aparición o el desarrollo de una no implicó la extinción de las otras. El panorama se torna más complejo cuando encontramos que dentro de las tradiciones existieron una serie de lenguajes políticos particulares: el aristotelismo y el tomismo, el derecho común, el iusnaturalismo, la emblemática, los espejos de príncipes, el estoicismo y tacitismo, el arbitrista, el republicanismo clásico, el maquiavelismo y el antimachiavelismo, el luteranismo y el calvinismo, etc., cada uno con sus propios vocabularios, conceptos, teorías, fuentes y temas.<sup>35</sup> A partir de estos lenguajes, los

---

<sup>34</sup> Una crítica a esta concepción de la historia de las ideas aparece en Quentin Skinner, "Meaning and understanding in the history of ideas", en *Vision of Politics. Volume I Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 57-89.

<sup>35</sup> Es importante señalar que, como en todo intento de clasificación, la realidad resulta mucho más compleja y, frecuentemente, los límites entre autores, lenguajes o tradiciones no resultan tan claros. No obstante, al analizar los lenguajes es posible distinguir tendencias que nos permiten agruparlos para su estudio. Sobre los lenguajes políticos de la Modernidad Temprana, ver John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, existe una edición española bajo el título de *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press,

autores de los siglos XVI y XVII buscaron dar respuesta a problemas políticos de su tiempo, identificados por la historiografía como propios de la Modernidad: la tensión entre las pretensiones centralizadoras de las coronas y la resistencia de grupos que buscaron preservar sus privilegios, las nuevas dinámicas internacionales derivadas de la expansión colonial a territorios no europeos o el fin de la hegemonía político-religiosa de Roma y el surgimiento de diversas iglesias dentro del catolicismo.

El ámbito hispánico no fue la excepción y existieron en él ejemplos de las tradiciones mencionadas.<sup>36</sup> No obstante, hay cuando menos dos características que lo

---

1978, editado en español como *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; Anthony Pagden (ed), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Para el caso hispanoamericano: Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodrigues (eds), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex, 2008; Ambrosio Velasco (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Plaza y Valdés, 2008; y Francisco José Aranda Pérez, "Los lenguajes de la *Declinación*. Pensamiento y discurso político en la España del Barroco", en *La declinación de la monarquía hispánica en el siglo XVII. Actas de la VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 2004, 811-42.

<sup>36</sup> El término "ámbito hispánico" o "mundo hispánico" es demasiado general como para no presentar ciertas problemáticas. Lo utilizo aquí en un sentido laxo con miras a tratar la historia del pensamiento político, para designar a las regiones geográficas, políticas y culturales que comprendieron los dominios de la Monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII, incluyendo a las Indias occidentales y, durante algunas décadas, a Portugal. Evidentemente no designa a un conjunto homogéneo y existieron importantes diferencias entre las regiones que lo conformaron. Así, dentro de la misma península ibérica convivieron distintos reinos, lenguas y tradiciones culturales; y en términos de tradiciones políticas, por ejemplo, la región de Aragón y Cataluña tendió a ser más constitucionalista y republicana que Castilla, como lo describe Xavier Gil Puyol en su artículo "Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions", en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (ed.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 263-288. Las diferencias se vuelven aún más notables al tratar de regiones como Perú y Nueva España, en las que existieron actores históricos de diversas culturas completamente ajenas a la tradición occidental, y en donde el contexto social, político y económico respondió a dinámicas y problemáticas distintas a las de la península ibérica. No obstante, al estudiar la historia del pensamiento político que aquí me concierne, es posible hablar de un ámbito hispánico que comprenda a estas regiones, pues en ellas se manifestaron tradiciones intelectuales que compartieron un núcleo común.

Por otro lado, las tradiciones políticas que aquí trato no fueron las únicas que se presentaron en las regiones que comprendieron a la Monarquía hispánica, ni fueron exclusivas del mundo hispánico. Así, por ejemplo, durante los siglos XVI y XVII exigieron tradiciones políticas diversas entre los pueblos indígenas americanos, que por mis limitantes teóricas y metodológicas quedan excluidas de este trabajo, pero que han

distinguen de otras regiones de Occidente durante este periodo: el florecimiento de la escolástica y su especial interés en el análisis de temas morales y políticos, desprendido en buena medida de la inserción de las Indias a la Monarquía; y el impacto de la Contrarreforma que llevó a la Corona y a gran parte de los pensadores hispánicos a asumirse como los defensores de los valores del catolicismo, lo cual, además de sus obvias implicaciones ideológicas, tuvo como consecuencia la limitación de fuentes que fueron consideradas por la Iglesia católica como heterodoxas. Por estas razones, fueron dos las tradiciones que destacaron durante la Modernidad Temprana: la Segunda escolástica y los tratados de gobierno que buscaron integrar razón de Estado y religión. Enseguida trataré brevemente sobre ellas y sobre otros lenguajes que, si bien se manifestaron de forma más modesta, ocupan un lugar importante en el desarrollo del pensamiento político hispánico: el humanismo, los espejos de príncipes y el arbitramento.<sup>37</sup>

---

sido abordadas por autores como Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967; James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992; o Felipe Castro, *Los tarascos y el Imperio Español*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004, entre otros.

<sup>37</sup> Salta a la vista que no incluya entre los lenguajes a quienes en la época escribieron *historias* y *crónicas* y desde ellas abordaron temas políticos. Sin duda, existió una importantísima tradición de historiadores que aportaron a la polémicas y discusiones en el periodo, basta pensar en el espacio controversial indiano para valorarla. No obstante, los estudios generales del pensamiento político de la Modernidad Temprana no suelen incluir dentro de los géneros que se centraron en la reflexión política a la historia o la crónica, ni en el ámbito hispánico ni en el angloparlante. En lo personal, decidí no incluir a esta tradición dentro de mi análisis porque me interesa estudiar el surgimiento y desarrollo de teorías y conceptos políticos, que se dio principalmente dentro de los tratadistas, ya fueran escolásticos, de la razón de Estado o de las otras tradiciones mencionadas, pues si bien los historiadores intervinieron en estos procesos, en general los encontramos incorporando dichas teorías y conceptos a su narrativa. En este sentido, se podría realizar un estudio en sí mismo, que resultaría sumamente interesante, centrado en las formas en las que la narrativa histórica echó mano de los lenguajes políticos de otras tradiciones.

### ***Escolástica: el derecho y la teología***

La escolástica fue el modelo epistemológico más acabado durante la baja Edad Media y continuó figurando como una de las principales tradiciones intelectuales en la Modernidad Temprana. Durante ambos periodos fue un lenguaje sumamente institucionalizado que dominó, casi de manera exclusiva, el escenario universitario. La escolástica funcionaba como un buen marco para el análisis de temas políticos y morales, como aquellos desprendidos de la conquista y colonización de América, pues ofrecía tanto una metodología como una serie de fuentes y lugares comunes para abordarlos. El método, dialéctico en esencia, partía de la fragmentación de problemas generales en cuestiones y dudas específicas a las que se respondía mediante citas de autoridades, demostraciones lógicas y argumentos históricos. Esto favorecía un conocimiento acumulativo para la resolución de problemas y la definición y matización de conceptos y teorías, ya que, al centrarse en temas y lugares comunes, permitía que los autores tuvieran a su alcance una literatura abundante y sistematizada en torno a cuestiones específicas.

Los pensadores escolásticos abordaron los temas políticos desde dos frentes estrechamente relacionados: el derecho y la teología, distinción que partía de la organización en facultades de las universidades. En cuanto al primero de ellos, no puede entenderse el pensamiento político de la Modernidad Temprana si no se toma en cuenta la gran influencia que en él tuvieron los derechos romano y canónico, con sus respectivas glosas y comentarios, concebidos en conjunto como el derecho común o *ius comune*. La jurisprudencia escolástica en la península continuó el desarrollo que había iniciado hacia

el siglo XIII y durante los siglos XVI y XVII se siguió utilizando ampliamente el derecho civil y eclesiástico, particularmente al analizar temas como la potestad del príncipe, la relación entre la Corona y el papado o la legitimación del dominio sobre las Indias. Al igual que en otras regiones europeas, los juristas hispánicos recurrieron a la tradición del derecho romano para discutir problemas relacionados con la esclavitud y la propiedad, la ley y el proceso de legislación o el uso de violencia legítima por parte de la autoridad. El *Código* y el *Digesto*, libros donde se recogían máximas de juristas romanos como Ulpiano, Marciano o Gayo, eran los textos más comentados y, en general, fueron utilizados para defender teorías relacionadas con la suprema potestad del rey, su concepción como fuente de jurisdicción y su situación de exención ante la fuerza coercitiva de la ley.<sup>38</sup> Por su parte, la tradición del derecho canónico y los debates internos a la Iglesia fueron fundamentales para la conformación de conceptos y teorías sobre el origen del poder, la relación entre la potestad espiritual y la temporal o las teorías de los derechos subjetivos. Estos temas fueron revisados de manera puntual al analizar la validez de la donación pontificia como legitimación del dominio español sobre América y las referencias al *Corpus iuri canonici*, en especial al *Decretum Gratiani* y a las *Decretales*, aparecen prácticamente en todos los tratados que abordan el tema, sin importar que fueran elaborados por juristas, canonistas o teólogos.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> La aproximación de estos juristas a los textos del derecho romano se hacía normalmente considerándolos como fuentes de autoridad y sin profundizar en explicaciones históricas, es decir, pertenecían a la tradición conocida como el *mos italicus*, distinguida del *mos galicus* por la influencia de la filología humanista que tuvo el segundo. Sobre este tema, ver Francisco Carpintero, "«Mos italicus», «mos gallicus» y el Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica", en *Ius Comune*, Frankfurt, Marx Planck Instituts, no. VI, 1977, pp. 108-71.

<sup>39</sup> El uso de las fuentes del derecho romano y el canónico será analizado de manera puntual al tratar sobre el pensamiento político de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval. Sobre la importancia de ambos

Entre los principales jurisconsultos escolásticos del periodo, dentro del ámbito hispánico, se pueden destacar a Juan López de Palacios Rubios, Diego de Covarrubias Fernando Vázquez de Menchaca, Vasco de Quiroga, Francisco Salgado de Somoza y, probablemente el más reconocido de todos, Juan de Solórzano y Pereira. Salvo Covarrubias y Vázquez de Menchaca -vinculados estrechamente con los teólogos salmantinos de la Segunda escolástica- los demás autores asumieron posturas que tendieron hacia el absolutismo y la defensa del origen divino de la autoridad. Incluso, los últimos dos -Somoza y Solórzano y Pereira- utilizaron el concepto de *soberano* para designar al príncipe con la suprema potestad y como fuente de toda jurisdicción. Los tratados de dichos autores corroboran, dentro del ámbito hispánico, las explicaciones tradicionales sobre el papel fundamental de los juristas para la concreción de las teorías sobre la soberanía y el poder absoluto de los reyes.<sup>40</sup>

No obstante, como lo apuntan Quentin Skinner y Donald Kelly, la recuperación de elementos del derecho romano durante la Modernidad temprana contribuyó al desarrollo de teorías republicanas y constitucionalistas, sobre todo en temas relacionados con el problema de la libertad y la voluntad del pueblo.<sup>41</sup> Asimismo, la tradición del derecho

---

derechos en el pensamiento político de la Modernidad Temprana ver Harold Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, FCE, 1993; Skinner, *Los fundamentos... op. cit.*; Brian Tierney, *Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; y Donald Kelly, "Civil science in the Renaissance: the problem of interpretation", en Pagden (ed), *The Languages of Political Theory, op. cit.*, pp. 57-78. Para el ámbito castellano ver Salustio de Dios, "El papel de los juristas castellanos en la conformación del poder político (1480-1650)", en *De Re Publica Hispaniae, op. cit.* pp. 127-148.

<sup>40</sup> Ver de Dios, *op. cit.*

<sup>41</sup> Esto se abordará de manera concreta al analizar el pensamiento de Bartolomé Las Casas y Alonso de la Veracruz. Sobre el tema ver Quentin Skinner, "The rediscovery of republican values", en *Vision in Politics II. Renaissance virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. pp. 10-38, y *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 1-57; y Kelley, *op. cit.*, pp.

eclesiástico aportó elementos significativos en torno a la discusión sobre el poder de la comunidad -a partir de las teorías conciliaristas- y de principios como el de la legitimidad de no acatar una ley o una sentencia injusta dada por un juez.<sup>42</sup> Pero, probablemente, el aporte más significativo de los juristas de los siglos XVI y XVII está relacionado con la creación y actualización de un vocabulario con el que se describieron y normativizaron las dinámicas del poder, de términos como el de *ius, lex, dominium, imperium, iurisdictio, auctoritas, potestas civilis, potestas ecclesiastica* y una larga lista de conceptos que llenan las páginas de los tratados escolásticos -y no escolásticos- de la época.

El otro gran frente del saber escolástico que trató sobre temas políticos fue la teología. Desde fines del siglo XV, una serie de teólogos parisinos influenciados por el nominalismo habían comenzado a analizar de manera sistemática problemas morales y políticos concretos.<sup>43</sup> Diversos pensadores del ámbito ibérico continuaron esta práctica durante el siglo XVI y, gracias a ello, consiguieron llevar a la teología escolástica a una especie de renacimiento.<sup>44</sup> De una larga lista de teólogos que en los siglos XVI y XVII contribuyeron de manera importante a la reflexión política, se pueden destacar a Matías

---

<sup>42</sup> Sobre la tradición conciliarista y su impacto en el constitucionalismo ver Juan Carlos Utrera García, "Introducción" al libro editado por él, *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I. Los orígenes del pensamiento constitucionalista*, Barcelona, Marcial Pons, 2005, pp. 9-40. Nuevamente, esto será analizado de manera puntual en los siguientes capítulos.

<sup>43</sup> Entre estos autores se pueden destacar a John Major, Pierre Crockaert y Jaques Almain, sobre estos autores y su importancia ver Skinner, *Los fundamentos... II La Reforma, op. cit.*, capítulos 4 y 5, pp. 119-173.

<sup>44</sup> A este renacimiento se le conoce como Segunda escolástica y por su importancia con los autores analizados en este trabajo, trataré sobre él en un subcapítulo más adelante.

de Paz, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Juan de Mariana y Francisco Suárez.<sup>45</sup>

Sin duda alguna, la escuela teológica dominante en el mundo hispánico durante la Modernidad fue el tomismo. Además de la Biblia y la patrística, fuentes comunes a todas las tradiciones teológicas, Aristóteles y Tomás de Aquino fueron sus principales autoridades. Las categorías y teorías procedentes de la *Ética* y la *Política* del estagirita y de la *Suma Teológica* de Santo Tomás establecieron las bases del lenguaje utilizado por el tomismo.<sup>46</sup> No es casual que los ejes conceptuales mediante los cuales se discutieron los diversos problemas políticos de la época, incluyendo a la controversia indiana, hayan estado contenidos puntualmente en la obra del Aquinate: la ley y sus distintas fuentes, el dominio, la justicia o las virtudes. Muchos de los tratados o reelecciones que abordaban

---

<sup>45</sup> Entre las principales obras políticas de estos autores se pueden mencionar: Matías de Paz *De dominio regum Hispaniae super indos*, manuscrito publicado por Silvio Zavala, Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz, *De las islas del mar océano. Del dominio de los Reyes sobre los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, las reelecciones de Francisco de Vitoria fueron publicadas de manera póstuma bajo el título *Relectiones theologicae*, Lyon, Jacobo Boyer, 1557, entre ellas, por su contenido político se pueden destacar las *De potestate civili*, *De potestate Ecclesiae prior*, *De potestate Ecclesiae posterior*, *De potestate Papae et Concilii*, *De indis* y *De iure belli*; Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, Salamanca, Andreas Portonariis, 1553; Luis de Molina, *De iustitia et iure*, cuyos primeros tres volúmenes se publicaron en Cuenca entre 1593 y 1600, y los tres restantes en Amberes 1609; Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, Toledo, Pedro Rodríguez, 1599; Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Coímbra, Diego Gómez de Loureyro, 1612.

<sup>46</sup> Sobre la recepción de Aristóteles en la península durante este periodo ver Miguel Herrero Jáuregui, "La recepción de la *Política* de Aristóteles en la España del Renacimiento", en *De republica hispaniae*, op. cit. pp. 211-226. Para el caso de Tomás de Aquino y su uso por los teólogos españoles ver Pena, *La escuela de Salamanca*, op. cit., capítulos I-III. Es importante señalar que para la primera mitad del siglo XVI, la *Suma* de Santo Tomás competía en las aulas de teología con la obra que fue usada durante gran parte de la baja Edad Media como libro de texto, las *Sentencias* de Pedro Lombardo. No obstante, como fuente y autoridad en los tratados de filosofía moral del tomismo de los siglos XVI y XVII, la *Suma* de Aquino es más importante que el texto de Lombardo. Sobre el tema, se puede consultar el artículo de Enrique González González, "Dos teólogos, dos bibliotecas teológicas en la Valencia del Quinientos: el Doctor Juan de Celaya y el Patriarca Juan de Ribera", en Emilio Callado Estela (ed.), *El Patriarca Ribera y su tiempo. Religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim - Diputació de València, 2012, pp. 323-44.

tema morales y políticos, partían de comentarios a Santo Tomás.<sup>47</sup> De la misma manera, como lo ha notado Harro Höpfl, conceptos como el de *razón de Estado*, utilizado por tradiciones contemporáneas, no fueron incorporados a las polémicas ni utilizados como argumentos, en gran medida por su ausencia en las fuentes y programas curriculares de las universidades.<sup>48</sup>

A la par de la tradición tomista, el debate teológico se enriqueció con elementos de las escuelas escotista y nominalista, sobre todo antes de que la Contrarreforma cerrara las puertas a autores de dichas tradiciones.<sup>49</sup> El programa de estudio de teología de las universidades, si bien otorgaba mayor peso al tomismo, incluía cursos de las otras dos escuelas. Así, por ejemplo, en Salamanca existían tres cátedras obligatorias -prima, vísperas y Biblia- y varios cursos que no era necesario aprobar para graduarse, pero que resultaban complementarios para la formación de los teólogos, entre los que se encontraban las cátedras de nominales y de Escoto.<sup>50</sup> Además de su predilección por ciertas autoridades -Tomas de Aquino, Guillermo de Ockham y Duns Escoto, respectivamente- las tres grandes escuelas se distinguían por su postura ante una serie de temas o polémicas centrales dentro de la filosofía escolástica, entre las cuales destacan

---

<sup>47</sup> Particularmente a la parte de la *Suma* donde se toca el tema del origen del hombre y del dominio sobre las cosas *1a*, q. 93-96, el problema de las leyes *1a-2ae*, q. 90-106, y la de la justicia y el derecho, *2a-2ae*, q. 57-120.

<sup>48</sup> Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c.1540-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ver particularmente el capítulo 8, pp. 164-85.

<sup>49</sup> El nominalismo fue la tradición más afectada por este proceso. El mismo Guillermo de Ockham, su autor medieval más representativo, quedó incorporado al índice de Quiroga de 1583.

<sup>50</sup> Sobre este tema ver José Barrientos García, "La teología, siglos XVI-XVII", en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coord.) *Historia de la Universidad de Salamanca. III.1 Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 203-250; y Clara Inés Ramírez, "Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: Entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo", en *Salamanticensis*, no. 54, pp. 635-52.

dos: el llamado problema de *los universales* y los debates entre intelectualistas y voluntaristas.

El primero de ellos se podría definir, en términos generales, como las discusiones en torno a si las categorías abstractas -como los géneros y las especies- se referían a entidades que existían en la realidad o eran solo conceptos creados por la mente. Así, por ejemplo, se discutía si el concepto *hombre* era un universal que hacía referencia a una naturaleza común a todos los hombres, o una palabra creada por el intelecto para nombrar en común a una serie de individuos concretos. La primera solución del problema corresponde a la postura de los realistas -dentro de la que se ubicaba el escotismo y el tomismo, cuya vertiente moderada fue conocida como *conceptualismo*- mientras que la segunda a los llamados nominalistas o la *via moderna*.<sup>51</sup> La controversia de los universales fue, esencialmente, un debate de lo que hoy denominaríamos filosofía del lenguaje y su relación con la ontología, aunque tuvo repercusiones en otros ámbitos del conocimiento. Uno de ellos fue el problema de la relación entre la fe y la razón. Mientras que el tomismo y otras tradiciones realistas sostenían que por medio de la razón el hombre podía conocer y explicar, hasta cierto punto, entidades metafísicas como Dios o la misma idea de Trinidad, para el nominalismo el hombre solo podía acercarse a ellas mediante la fe, pues formaban parte de verdades diferentes a las alcanzadas mediante el razonamiento. Para ellos, los universales creados mediante el lenguaje y las entidades metafísicas propias de

---

<sup>51</sup> Aquí presento una descripción simplificada del problema, el cual tuvo sus especificidades históricas, además de posturas intermedias y matizadas entre estos dos polos. Por otro lado, no incluyo la postura más radical del realismo, el platonismo, para la cual los conceptos o ideas existían como entidades reales. Sobre la polémica ver Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010; para la parte correspondiente a la Edad Media y la Modernidad Temprana, ver pp. 73-319.

la fe formaban parte de órdenes distintos, igualmente verdaderos pero incompatibles en cuanto su naturaleza y la forma en que los hombres los conocían: los primeros eran conceptos creados por la mente, los segundos realidades incompresibles mediante la razón. Esto tenía, consecuentemente, un impacto en el ámbito de la moral. Para el tomismo, lo moral tenía una expresión objetiva en el derecho natural y los principios sobre lo bueno y lo malo -entidades que existían con una naturaleza universal- eran asequibles al hombre mediante la razón. Por su parte, la *via moderna*, sobre todo en sus expresiones más radicales, puso en duda la capacidad del hombre de conocer mediante procedimientos racionales el orden objetivo que suponía el derecho natural. Los preceptos morales más básicos, por ejemplo aquellos contenidos en el decálogo, no eran verdades del orden de la razón sino de la fe; y fuera de éstos, el sujeto estaba dotado de una mayor capacidad para decidir sobre el ámbito de lo bueno y lo malo. Es decir, más allá de una serie de principios revelados, las categorías con las que el hombre describía y normativizaba su vida moral eran entidades creadas por el intelecto y no realidades objetivas o universales.

En el terreno de la política existía una diferencia fundamental entre los presupuestos teóricos de las tradiciones aristotélico-tomista y del nominalismo, íntimamente relacionada con el problema de los universales. Dentro de la tradición tomista era común sostener que el poder político existía por derecho natural y era por su capacidad racional que el hombre conocía esta forma de organización social y la ponía en práctica. Para una serie de autores nominalistas, en cambio, la potestad política con todas

sus características había sido creada e instituida por la comunidad de los hombres.<sup>52</sup> Ciertamente, en el mundo hispánico -y en general en el católico- el nominalismo radical en temas morales y políticos fue perseguido, sobre todo tras el Concilio tridentino. No obstante, como se verá al analizar el pensamiento de Veracruz, expresiones más moderadas tuvieron influencia en algunos autores que optaron por soluciones intermedias entre la *via antiqua* y la *moderna* ante los problemas aquí mencionados.<sup>53</sup>

El otro gran debate de la escolástica medieval que se prolongó a la Modernidad Temprana fue el que se presentó entre voluntaristas e intelectualistas. A diferencia de la polémica de los universales, esta discusión fue esencialmente teológica, pues la cuestión de fondo radicaba en si el orden de la naturaleza -incluido el moral- se desprendía de la razón o de la voluntad de Dios. Dentro de una amplia gama de matices, los autores tomistas tendieron a colocarse del lado del intelectualismo, mientras que nominalistas y escotistas del voluntarismo. Las implicaciones del problema analizado en la reflexión sobre las acciones humanas era de gran importancia, pues repercutía en dos puntos fundamentales: por un lado, en la cuestión sobre dónde residía la obligación de seguir los preceptos divinos y del derecho natural y, por otro, sobre cuál *facultad del alma* era más importante en la inclinación del ser humano hacia el acto justo. La tradición intelectualista sostenía que las inclinaciones de la voluntad se desprendían de aquello que el intelecto

---

<sup>52</sup> Sobre el tema ver Skinner, "Humanism, scholasticism and popular sovereignty", en *Vision in Politics II. Renaissance virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 245-63; *Fundamentos... II, op. cit.* pp. 119-29.

<sup>53</sup> Entre los nominalistas más reconocidos de la península ibérica durante el XVI están Juan de Celaya y Juan Martín de Silíceo, catedráticos de las universidades de Valencia y Salamanca respectivamente. Ambos autores se centraron principalmente en la reflexión de problemas filosóficos, tanto de lógica como de filosofía natural. Como se verá más adelante, Silíceo fue un personaje cercano a Veracruz y Juan de Celaya aparece citado en varias partes de su obra. Este Celaya es, por cierto, uno de los dueños de las bibliotecas teológicas analizadas por González en "Dos teólogos, dos bibliotecas teológicas..." *op. cit.*

reconocía como bueno, lo cual era posible en tanto que existía un orden de la naturaleza establecido por la razón divina que obligaba moralmente al ser humano. Para el voluntarismo, en cambio, la obligación del hombre de seguir los principios del derecho divino y natural no radicaba en la naturaleza racional de éstos, sino en que habían sido establecidos por la voluntad omnipotente de Dios. En este sentido, no era la razón la facultad principal que conducía al hombre hacia el acto justo, sino su voluntad.<sup>54</sup>

La corriente intelectualista, en su expresión tomista, tuvo una presencia más fuerte en el ámbito hispánico, sobre todo durante el siglo XVI. Sin embargo, el voluntarismo fue muy importante para el enriquecimiento de las reflexiones sobre el derecho natural y sus interpretaciones, tema central en la controversia indiana. Pero aún más importante dentro del pensamiento político de la época fueron los aportes que el voluntarismo hizo en torno a la teoría de la ley humana y el proceso de legislación. Al establecer una analogía entre Dios como el legislador que crea el derecho divino y natural y el príncipe de la república temporal, los autores de esta corriente rompieron con la imagen predominante que desde la Edad Media se tenía en torno al gobernante y su relación con la ley. En lugar del príncipe cuya facultad era confirmar lo establecido por un orden existente, dictando leyes cuya legitimidad radicaba precisamente en su relación con el orden moral de la naturaleza, se presentó la figura del gobernante con la suprema potestad que creaba la ley, la cual obtenía su fuerza jurídica de la voluntad misma de quien la establecía. Este desplazamiento fue fundamental en el desarrollo de la idea de

---

<sup>54</sup> Sobre el voluntarismo dentro de la teología ver Marm Murphy, "Theological voluntarism", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2012, versión digital en: [plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/voluntarism-theological](http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/voluntarism-theological) (última consulta 11/10/2012)

soberanía y de corrientes absolutistas que se desarrollaron con fuerza a partir del siglo XVII.<sup>55</sup>

### ***Tratados sobre el gobierno y razón de Estado***

Si la escolástica fue el lenguaje universitario por antonomasia, basado principalmente en la argumentación dialéctica, cuyos discursos, en su mayoría latinos, estuvieron dirigidos a un público escolar, el lenguaje de los tratadistas sobre el gobierno y la razón de Estado se presentó en un contexto y con una dirección completamente distinta: su ámbito de acción fue la corte y los Concejos, y su audiencia los príncipes, consejeros, validos, oficiales de gobierno y élites políticas locales. Asimismo, sus obras, escritas casi siempre en romance, antepusieron la argumentación retórica sobre la dialéctica, es decir, optaron por la persuasión antes que la demostración lógica. El perdido de desarrollo de esta tradición en el mundo hispánico, como lo apunta Gil Puyol, se puede ubicar entre las décadas de 1570

---

<sup>55</sup> Uno de los ejemplos más destacados dentro de los teólogos españoles que apuntaron hacia el desarrollo de estas teorías fue Francisco Suárez, en su obra *De legibus ac Deo legislatore*. En el capítulo V del libro primero se pregunta si la ley es un acto del entendimiento o de la voluntad, y concluye señalando que es resultado de ambos actos, aunque agrega que resulta más fácil entender y defender que la ley "es un acto de la voluntad justa y recta por el cual el superior quiere obligar al inferior a hacer esto o lo otro" [legem mentalem (ut sic dicam) in ipso legislatore esse actum voluntatis iuste & recte, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc, vel illud faciendum], siglo la edición *Tratado de las leyes y del Dios legislador. Volumen. I*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, pp. 24-31.

Sobre este tema ver Javier Peña, "Soberanía de Dios y poder del príncipe en Suárez", en Javier Peña (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en las España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 185-203.

y 1650, y su auge hacia los años 30 del siglo XVII, cuando los debates en torno al cuerpo de doctrinas necesarias para garantizar el éxito de un gobierno se intensificaron.<sup>56</sup>

Dentro de esta tradición se pueden ubicar a autores de diversas corrientes que tuvieron una serie de intereses y características comunes. Un elemento distintivo fue el cambio en el sentido de lo que se consideraba *política* y su distanciamiento con las tradiciones aristotélicas y tomistas, al dejar de ser aquello que designaba al gobierno de una comunidad encaminado al bien común, conforme a la razón y la justicia, para convertirse en el método y las técnicas útiles para preservar un Estado.<sup>57</sup> En este sentido, se presentó también un desplazamiento en cuanto al objeto de reflexión, ocupando el príncipe y su acción el lugar que había tenido la república entendida como comunidad o cuerpo político. Resulta evidente la influencia que en ella tuvieron personajes como Nicolás Maquiavelo, Francesco Guicciardini, Giovanni della Casa, Trajano Boccalini o Giovanni Botero.<sup>58</sup> El interés en reflexionar sobre los medios necesarios para la fundación,

---

<sup>56</sup> Xavier Gil Puyol, "La razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política", en *Anales de la Real Sociedad Económica de Amigos del País*, 1999-2000, pp. 355-7. Disponible en línea: [www.uv.es/rseapv/Anales/99\\_00/A\\_348\\_La\\_razon\\_estado\\_contrarreforma.pdf](http://www.uv.es/rseapv/Anales/99_00/A_348_La_razon_estado_contrarreforma.pdf) (consulta 4/10/2012).

<sup>57</sup> Idem, p. 359. De este desplazamiento da cuenta Pedro Barbosa Homem en su *Discurso de iurídica y verdadera razón de Estado*, al señalar: "el título o epíteto de política, que con los demás le acomode; le compete en especial no por servir para ello la original significación del vocablo (pues ese más suena en bien que en mal, a respeto de ser compuesto de la palabra policía, que no significa más que gobierno de República, con diferencia de bueno o malo: y según uso antiquísimo, hasta cerca de nuestros tiempos, aun sonaba más en gobierno razonable, y alumbrado; a distinción del bárbaro, que en aquella simple indiferencia) mas porque aunque todo esto según la etimología, y uso antiguo, sea verdad, todavía después desde no muchos años a nuestros días, un uso que podemos llamar contrario al antiguo, lo bolvió todo al rebés; dando ocasión a esto una secta de hombres, o ya hereges, o a lo menos nada buenos Christianos: que haziendo particular sciencia y escuela de la humana policía, vinieron a cobrar título de políticos". Pese a que desprecia el uso de la idea de política hecha por tratadistas de razón de Estado, entre los que incluye a Maquiavelo y a Bodin, a lo largo de su obra seguirá más el nuevo significado del concepto que su *uso antiguo*. Sigo la primera edición, Coimbra, Nicolao Carvalho, 1629, f. 2v.

<sup>58</sup> Un estudio clásico sobre el tema es el de Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, publicado por primera vez en 1924. Asimismo, referencias importantes para el análisis del pensamiento de estos autores son John Pocock, *El momento maquiavélico*, op. cit., especialmente la "Segunda parte", pp. 167-406; Skinner, *Los fundamentos... I*, op. cit.

conservación y aumento de los estados, presente en los autores mencionados, fue compartido por una serie de pensadores hispánicos de la época, entre quienes se puede destacar a Fadrique Furió Ceriol, Tomás Cerdán de Tallada, Pedro de Ribadeneyra, Jerónimo Castrillo de Bobadilla, Fernando Alvia de Castro, Baltasar Álamos de Barrientos, Juan de Santa María, Pedro Fernández de Navarrete, Pedro Barbosa Homem, Diego de Saavedra Fajardo y al novohispano Juan Blázquez Mayoralgo.<sup>59</sup> Ciertamente, existía entre ellos una fuerte inclinación hacia el realismo y pragmatismo político que los llevaba a presentar el ideal del gobernante, no como el hombre virtuoso de la literatura de los *espejos de príncipes*, sino ante todo como un profesional de la política.<sup>60</sup> No obstante, se

---

"Segunda" y "Tercera parte", pp. 90-291. Sobre el impacto de esta tradición en el mundo hispánico ver el libro colectivo Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008; Fernando Navarro Aznar, "El topos de la razón de estado en su desarrollo ideológico", en *Anales de derecho. Universidad de Murcia*, No. 10, 1987-1990, pp. 103-28; y Gil Puyol, "La razón de Estado en la España de la Contrarreforma..." *op. cit.*

<sup>59</sup> Entre los autores enlistados existe una amplia gama de posturas, que van desde el radical pragmatismo político de un Furió Ceriol hasta la recalcitrante defensa de la religión de un Ribadeneyra, no obstante, todos comparten, en mayor o menor medida, los presupuestos aquí expuestos. Las principales obras de estos autores: Fadrique Furió Ceriol, *El concejo i concejeros del príncipe*, Amberes, Viuda de Martín Nucio, 1559; Tomás Cerdán de Tallada, *Verdadero gobierno desta monarchia, tomado por su propio subiecto la conservación de la paz*, Valencia, Miguel Borrás, 1581; Pedro de Ribadeneyra, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar sus Estados*, Madrid, P. Madrigal, 1595; Jerónimo Castrillo de Bobadilla, *Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempos de paz y de guerra*, Madrid, Luis Sánchez, 1597; Fernando Alvia de Castro, *Verdadera razón de Estado*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1616; Baltasar Álamos de Barrientos, *Tácito español, ilustrado con aforismos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614; Juan de Santa María, *Tratado de república y política christiana*, Valencia, 1619; Pedro Fernández de Navarrete, *Discursos políticos*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1621; Pedro Barbosa Homem, *Discurso de iurídica y verdadera razón de Estado*, Coimbra, Nicolao Carvalho, 1629; Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas*, Múnich, Nicolao Enrico, 1640; Juan Blázquez Mayoralgo, *Perfecta razón de Estado, deducida de los hechos del señor rey don Fernando el Cathólico*, México, Francisco Robledo, 1646.

<sup>60</sup> Así aparece en la reflexión que hace Furió Ceriol en torno a la educación del príncipe. Tras distinguir en la persona del príncipe al hombre y al gobernante, señala: "La institución del Príncipe, en quanto a Príncipe, es darle regla, preceptos, avisos tales, con que sepa i pueda ser buen Príncipe. Estas palabras -buen Príncipe- son de mui poco entendidas, i así vemos sobre ello que muchos hombres dizen razones en apariencia buenas, pero en efeto vanas i fuera de propósito: porque ellos piensan, que buen Príncipe, es un hombre que sea bueno", tras señalar esto, Furió Ceriol pone el ejemplo del músico, el pintor, el piloto y el médico, quienes son considerados buenos no en su condición de hombres sino en cuanto a cómo se desempeñan en su profesión, y concluye: "De manera, que el buen Príncipe es aquel, que entiende bien y perfectamente su

distinguieron de Maquiavelo y otros tratadistas extranjeros por su insistencia en afirmar el vínculo íntimo, casi identitario, entre religión y razón de Estado, y por rechazar categóricamente el considerar a la primera instrumento de la segunda. Así pues, el proyecto de los tratadistas de gobierno del mundo hispánico se centró en la búsqueda de formas y medios para que los príncipes y gobernantes conservaran sus dominios y a sus vasallos, preservaran *su Estado*, dentro del marco de la justicia y las virtudes cristianas de la Contrarreforma.<sup>61</sup>

Basta hojear los índices de las obras de los tratadistas de gobierno y razón de Estado para distinguir una serie de temas que se convirtieron en lugares comunes: qué virtudes debía encarnar un príncipe; la relación que debía guardar con sus consejeros y amigos; cómo debían imponerse los impuestos y tributos; cuándo y cómo convenía declarar una guerra; a quién debía nombrar como consejeros, ministros, oficiales y magistrados; cómo debía premiar y castigar a quienes así lo merezcan; si debían ser queridos o temidos por el pueblo; etc. Al abordar estas cuestiones, los autores rescataban la opinión de pensadores clásicos y cristianos, así como múltiples ejemplos de la historia.

---

profesión, i la pone por obra agudamente i con prudencia..." *El consejo u consejeros del príncipe, op. cit.*, f. IV r-Va.

<sup>61</sup> Juan de Santa María expone lo anterior de manera clara en la carta dedicatoria de su tratado, apuntando en ella su intención de "proponer en este papel, lo que hallo escrito de los passados, y parece muy conveniente para conservación, y aumento de la autoridad, y grandeza de los presentes [príncipes, reyes y monarcas] [...] sacadas todas de los Políticos, de la ley Natural, y hombres de Estado, y en nada contrarias a la ley Divina, y Religión Christiana; de antiguos filósofos, y sabios varones, de lurisperitos y Legisladores. Acompañándolo todo (porque no se le dexa de dar crédito, y se desestime por propio) con exeplos de Reyes, y Emperadores (si exeplo de Reyes a Reyes mueve) y con los que no pueden dekar de mover, de la Escritura Sagrada, ni se pueden dexar de estimar, y creer: a los quales advierto el fin para que lo son, que es mantener en paz, y justicia los Reynos.

Léalo V. Magestad, suplícoselo, que es trabajo endereçado al servicio de Reyes, de sus privados, y ministros; y no le digan que son Metafísicas, y cosas impracticables, o casi imposibles, que antes son muy conformes a nuestra posibilidad, y practicadas entre los pasados, por sabios, y prudentes Reyes, y en Reynos y Repúblicas de grande concierto, artificio, y policía, en materia de gobierno y razón de Estado", Santa María, *Tratado de república para Reyes y Príncipes, op. cit, s/f.*

En cuanto al vocabulario empleado por esta tradición, salta de inmediato el uso de un concepto que no aparece entre los pensadores escolásticos: el *Estado*. Dicho concepto, como lo apunta Skinner, fue -y sigue siendo- objeto de múltiples debates, por lo que su significado ha variado a lo largo del tiempo.<sup>62</sup> Es precisamente en el periodo que aquí nos interesa -el siglo XVI y su transición al XVII- cuando se extiende el uso del término en Occidente, impulsado en gran medida por la aparición de tratados sobre la soberanía, como el de Jean Bodin, y los manuales italianos de la *ragion di Stato* de los autores previamente mencionados. Una de las primeras formas en que fue utilizado el concepto, en la literatura concejil renacentista, fue para designar el *estado del Príncipe*, entendido por ello su *estatus* personal o posición. Así aparece en la obra de Maquiavelo y también en algunos tratados del ámbito hispánico.<sup>63</sup> Casi a la par de esta forma se comenzó a emplear el concepto, no para hablar del estatus del príncipe en tanto persona sino como cabeza del cuerpo político. Con este desplazamiento, la palabra fue utilizada para designar la asociación política en la que una comunidad de personas vivían bajo la suprema autoridad de un príncipe o un grupo de hombres, para denominar a la relación entre gobernantes y gobernados, que también debía de ser preservada.<sup>64</sup> Estas dos formas de entender el

---

<sup>62</sup> Quentin Skinner, "Una genealogía del estado moderno", en *Estudios públicos*, Santiago, Centro de Estudios Públicos, no. 118, otoño 2010, pp. 6-7. Sigo de cerca el análisis de Skinner de la segunda y tercera parte del artículo (pp. 8-23) para la descripción del uso del concepto *Estado* que brevemente presento en este párrafo.

<sup>63</sup> Sobre Maquiavelo, y su idea de *manere lo stato*, ver Skinner, "Una genealogía del estado moderno", *op. cit.* p. 8-9. Un ejemplo del empleo del término en este sentido en el ámbito hispánico aparece en Fuiró Ceriol, quien señala que la principal labor del príncipe es "conservarse con sus vasallos de tal modo, que no solamente *se mantenga honradamente en su estado*, i lo establezca para los suyos, sino que (siendo menester) lo amplifique...", *El consejo u consejeros del príncipe*, Madrid, Viuda de Martín Nucio, 1559, f. Va.

<sup>64</sup> Esta forma de concebir el Estado, que Skinner denomina *absolutista*, aparece claramente expresada en los *Seis libros de la república* de Jean Bodin, ver Skinner, "Una genealogía del estado moderno", *op. cit.* p. 10-11. Así se manifiesta también en el tratado de Juan de Santa María, cuando habla de la "materias de Estado, de justicia y de gobierno", o cuando se refiere al "estado popular" o "estado real" para designar

concepto aparecen en la mayor parte de los tratadistas hispánicos de la Modernidad Temprana que abordaron el problema de la razón de Estado y su interés fue presentar a los gobernantes los medios para mantener sus *estados* en ambas acepciones.

Como se mencionó, los tratadistas hispánicos se distinguieron por su celosa defensa de la religión católica y, a partir de ella, diferenciaron claramente entre la falsa y la verdadera razón de Estado. La primera fue descrita como aparente, engañosa y diabólica, que buscaba hacer del Estado una religión; mientras que la segunda era sólida, cierta y divina, y hacía de la religión Estado.<sup>65</sup> En la literatura de la época se solía asociar a la *falsa* razón de Estado con Maquiavelo y sus seguidores, los *políticos*.<sup>66</sup> Esto ha llevado a que en la historiografía se distinga una corriente a la que se ha denominado antimachiavelismo.<sup>67</sup> Como lo apuntan Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez, al hablar del antimachiavelismo es fundamental tener en cuenta el sentido polifacético de las interpretaciones que sobre Maquiavelo y lo considerado maquiavélico han existido desde aquella época.<sup>68</sup> Pero más allá de cuáles principios del Maquiavelo fueron aceptados o

---

formas de gobierno. Ver Santa María, *Tratado de república y política christiana*, *op. cit.* ff 2a, 17a, 35v, entre otras. Cabe aclarar que en la obra de Santa María aparece también el uso del término como *estatus* del príncipe, lo que nos habla de las múltiples acepciones que tenía en la época.

<sup>65</sup> La descripción es de Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la religion y virtudes que debe tener un príncipe*, Madrid, Imprenta de P. Madrigal, 1595, f. vii,a.

<sup>66</sup> Esto, más allá de las diferencias en el grado de conocimiento que los autores tenían de la obra del florentino. Hay que recordar que las obras de Maquiavelo entraron al Índice de la Inquisición española hasta 1583, más de veinte años después que al romano, aunque ciertamente las traducciones al castellano son escasas, comparadas con las realizadas a otras lenguas. Sobre la difusión del pensamiento de Maquiavelo en la España durante los siglos XVI y XVII, más común de lo que normalmente se acepta, Forte y López Álvarez (eds.) *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismok*, *op. cit.*, particularmente la "Introducción" realizada por los editores, pp. 9-40 y el capítulo 1, por Helena Puigdomènech "Maquiavelo y maquiavelismo en España. Siglos XVI y XVII", pp. 41-60.

<sup>67</sup> Ver Forte y Álvarez (eds.) *Maquiavelo y España*, *op. cit.*; Jesús Luis Castillo Vegas, "La razón de Estado y la guerra en el pensamiento político español de la Edad Moderna", pp. 65-104; Francisco José Aranda Pérez, "Los lenguajes de la *Declinación*", *op. cit.*

<sup>68</sup> Forte y Álvarez, "Introducción", *op. cit.* pp. 11-24.

rechazados por los distintos tratadistas del ámbito hispánico, un denominador común fue el considerarlo impío por la instrumentalización que hacía de la religión.<sup>69</sup> Así, el llamado antimachiavelismo se hace evidente entre los autores cuyas obras tuvieron como uno de sus objetivos centrales combatir la doctrina del llamado *Secretario* en dicho sentido. Tal es el caso de Pedro de Ribadeneyra, el portugués Pedro Homem Barbosa, Fernando Alvia de Castro o el novohispano Juan Blázquez de Mayoralgo, quienes explícitamente expusieron los principios de la *verdadera razón de Estado* frente a la falsa y errónea de Maquiavelo y otros autores.<sup>70</sup>

Otra corriente reconocible dentro de la tradición de los tratados de gobierno es el llamado tacitismo.<sup>71</sup> Algunos autores que rechazaron a Maquiavelo por su defensa de la subordinación de la moral ante la conservación del Estado, y que a la vez buscaron desarrollar trabajos de política con enfoques pragmáticos, encontraron en la obra de

---

<sup>69</sup> Señala Ribadeneyra, hablando de Maquiavelo: "Porque tomando por fundamento, que el blanco a que siempre debe mirar el Príncipe, es la conservación de su Estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos o buenos, justos o injustos que le puedan aprovechar, pone entre estos medios el de nuestra santa Religión, y enseña, que el Príncipe no debe tener más cuenta con ella de lo que conviene a su Estado", en *Tratado de la religion y virtudes*, *op. cit.*, f. iii a.

<sup>70</sup> Por ejemplo, Barbosa en los "Preuspuestos I y II" de su tratado, analiza "qué cosa sea razón de Estado y en qué partes se divide". En ellos señala que: "y para que este vocablo [razón de Estado], según la inteligencia destes tiempo, no brote de sí aquel veneno, es forçoso aduçarlo, o corregirlo con el antídoto que en nuestro título le applicamos, diziendo, razón de Estado verdadera, o razón de Estado Cathólica, y Christiana, como también el reberendo y Religiosísimo parde fr. Juan de Santa María lo hizo en el suyo, llamándole Policia Christiana, para que de otro modo no pareciesse que trataba de la razón de Estado, o Policia, a guisa de Machiavelo, o Bodino, cabeças de la venenosa, y falsa: como adelante se verá", en *Discurso de la iuridica y verdadera razón de Estado*, *op cit.*, f. 3a.

<sup>71</sup> Sobre esta tradición ver Peter Burke, "Tacitism, scepticism and reason of state" en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 484-490; sobre su presencia en España ver Enrique Tierno Galvan, "El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español", en *Anales de la Universidad de Murcia*, Murcia, No. 1947-48, pp. 895-988; y María Teresa Cid Vázquez, *Tacitismo y razón de Estado en los "comentarios políticos" de Juan Alfonso de Lancina*, Madrid, Memorial para optar al grado de doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid, 2001. Sobre su impacto en Hispanoamérica ver Peer Schmidt, "Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)", en Karl Kohut y Sonia Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1997, pp. 181-204.

Tácito un atractivo punto de partida. El historiador romano intercaló en sus *Anales e Historias* lecciones morales y políticas, y se interesó de manera particular en el problema del declive y la corrupción de los pueblos. Los textos de Tácito fueron recuperados en el Renacimiento y comentados con fines morales por diversos pensadores durante el siglo XVI, entre lo que destacan Alciato y Justo Lipsio, este último muy conocido en el ámbito hispanoamericano. En la península ibérica tuvo Tácito importantes seguidores, como Sebastián de Covarrubias, Antonio Pérez, Antonio de Herrera, Baltasar Álamos de Barrientos o Juan Alfonso de Lancina.<sup>72</sup> Álamos de Barrientos, probablemente el más conocido de los tacitistas hispánicos, presentó en su *Tácito español* los *Anales* del historiador romano con aforismos glosados al margen de toda la obra. En su dedicatoria al Duque de Lerma trae a colación el asunto de la razón de Estado -descrita como las doctrinas sobre la adquisición y conservación de los estados- y explica cómo la historia es una fuente fundamental para aprender lecciones sobre ella.<sup>73</sup> De esta manera, Álamos de Barrientos va destacando máximas políticas de la obra de Tácito relacionadas con las virtudes que debe tener el príncipe, cómo se debe afrontar el problema de la guerra, a

---

<sup>72</sup> Antonio Pérez, *Aforismos*, París, Francisco Huby, 1603; Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez, 1610; Antonio de Herrera, *Discursos morales, políticos e históricos*, publicados de forma póstuma en Madrid, Imprenta de Ruiz, 1804 y tradujo *Los cinco libros primeros de los Annales de Cornelio Tacito*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1615; Baltasar Álamos de Barrientos, *Tácito español, ilustrado con aforismos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614; Juan Antonio de Lancina, *Comentarios políticos a los Annales de Cayo Vero Cornelio Tácito*, Madrid, Melchor Álvarez, 1687.

<sup>73</sup> Señala: "Dos cosas confessaran todos los que más saben de Estado, que son las que más conviene que sepan los Príncipes todos, mayores y menores, y sus Consejeros y Ministros, cómo se adquiere, y como se conservan los estados. Que las reglas del aumento, y disminución dellos, nacen de los mismos principios, o al menos de sus contrarios, y por ello se pueden regular. Y en esto se encierra sin duda, y a ello se puede reducir, quanto ay escrito, y se puede escribir de la doctrina de Estados, denle los nombres, y títulos que quisieren [...] Todo ello sin duda se aprende en la lección de las Historias; y de ellas se han de sacar los medios necesarios, para aconsejar, y resolver en las grandes materias de Estado: en las quales ninguno dudará, que se camina y deve caminar, por principios generales; y ciertos de las virtudes morales, o por exemplos". *Tácito español*, I s/f.

quién debe acercarse para obtener consejos, cómo debe actuar con relación a la república y demás temas abordados por esta tradición. Álamos de Barrientos y los otros tacitistas buscaron en la historia las *enfermedades* del cuerpo político que lo llevaban a su decadencia, y ofrecieron a los príncipes y consejeros una serie de remedios para combatirlas.<sup>74</sup>

### ***Otras tradiciones: humanismo cívico, espejos de príncipes y arbitrismo***

A la par de la escolástica y los tratados de gobierno, existieron en el ámbito hispánico de los siglos XVI y XVII otros lenguajes políticos que mantuvieron una presencia más limitada. Entre ellos destacan el humanismo cívico, el arbitrismo y la literatura conocida como *espejos de príncipes*. Estas tradiciones suelen aparecer en la historiografía como cajones de sastre donde se ubican autores de diversas corrientes, incluso algunos que podrían ser clasificados dentro de las tradiciones tratadas en el apartado anterior. No obstante, existen elementos distintivos en sus formas y contenidos que nos permiten identificarlos como lenguajes políticos, así como ejemplos significativos de su uso en el mundo hispánico durante este periodo.

El concepto *humanismo* puede resultar problemático por los diversos significados que ha tenido. Ha sido usado, por ejemplo, para denominar a tradiciones que ponen en el centro de sus preocupaciones al ser humano, considerándolo la medida de las cosas y analizando a través del pensamiento crítico los límites y posibilidades del hombre como

---

<sup>74</sup> Gil Puyol, "La razón de Estado en la España de la Contrarreforma...", *op. cit.*, p. 362-3.

sujeto. O bien, para nombrar a una corriente de pensamiento concreta, con un desarrollo histórico específico dentro del Renacimiento europeo, caracterizada a grandes rasgos por su crítica a la escolástica, por la predilección de la argumentación retórica sobre la lógica, por su preferencia por autores de la antigüedad y por la aproximación histórico-filológica a sus fuentes.<sup>75</sup> Si nos atenemos al uso amplio del concepto, podríamos identificar como humanistas a pensadores de diversas tradiciones intelectuales de la Modernidad Temprana, incluida la escolástica, pero en su sentido restringido -como lo usaré de aquí en adelante- sus manifestaciones se reducen a pensadores que siguieron los principios arriba expuestos. Ahora bien, incluso en su sentido histórico, el término sigue siendo bastante amplio y como tradición intelectual abarcó diversos campos del saber: las Artes liberales, la filología, la filosofía natural, la medicina, etc., campos en los que destacaron pensadores hispánicos que pueden ser considerados humanistas: Juan Luis Vives, Antonio de Nebrija, Andrés Laguna, Benito Arias Montano, Alfonso García Matamoros o Francisco Cervantes de Salazar.

La manifestación por excelencia de esta tradición en el ámbito político fue el llamado humanismo cívico. Su origen y desarrollo histórico está íntimamente relacionado con la defensa de la libertad y autonomía de las ciudades italianas sostenidas por un grupo de pensadores ante la amenaza de déspotas y fuerzas extranjeras durante el siglo XV y, con mayor intensidad, hacia finales del mismo y principios del XVI. Retomando ideas de

---

<sup>75</sup> Sobre el concepto *humanismo* y sus múltiples usos se puede consultar: Charles Trinkhaus, "Renaissance humanism, its formation and development", en *The scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983, pp. 3-31; y Vito R. Giustiniani, "Homo, humanus, and the meanings of 'humanism'", en *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 46, No. 2, Apr. - Jun., 1985, pp. 167-95; Enrique González González, "Hacia una definición del término humanismo", en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 15, Universitat de València, 1989, p. 45-66.

autores clásicos como Aristóteles, Polibio, Cicerón o Salustio, así como principios del derecho romano, los humanistas cívicos consideraron como elemento fundamental de la política la vida activa de los ciudadanos en el ámbito público, el llamado *vivere civile*, y concibieron al gobierno como el negocio común de los habitantes de una ciudad. Para que esto fuera posible, sostenían, era necesario que los ciudadanos estuvieran involucrados en la administración de los asuntos de la república -mediante rotación de cargos o a través de cuerpos de representación- y en el proceso de creación de las leyes mediante las cuales se regiría la vida común. La libertad, el valor más apreciado para esta tradición, solo podía ser alcanzada cuando existía dicha participación y cuando se garantizara el vivir bajo la autoridad de las leyes y no bajo el dominio arbitrario de los hombres. En tanto la vida activa de los ciudadanos era un elemento central, los autores se preocuparon de manera especial en el problema de la virtud, entendida sobre todo como aquello que los hombres necesitaban para lidiar con lo que la fortuna pudiera ponerles delante. En cuanto a las formas, al igual que en las otras manifestaciones del humanismo, la retórica fue considerada el medio de argumentación más eficaz y adecuado para transmitir su pensamiento. Los humanistas cívicos buscaron con sus textos mover a lectores particulares, persuadirlos a actuar conforme a sus principios más que resolver problemas de carácter teórico, y para ello echaron mano de géneros como el diálogo, la epístola o el discurso.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Presento aquí un apretado resumen del humanismo cívico, tradición que ha sido ampliamente estudiada. Entre otros estudios, se puede consultar Pocock, *El momento maquiavélico*, *op. cit.*, en especial la "Primera y Segunda partes", pp. 85-406; Skinner, *Fundamentos... Volumen I*, *op. cit.*

Entre los humanistas cívicos más conocidos se encuentran Leonardo Bruni, Maquiavelo -en sus *Discursos* más que en *El Príncipe*-, Guicciardini y Tomás Moro. En el ámbito hispánico se pueden destacar a Fernán Pérez de Oliva, Jerónimo de Castrillo, Juan Ginés de Sepúlveda, Juan Costa, Juan Fernández de Medrano y Diego Pérez de Mesa.<sup>77</sup> Comparados con los autores de la península itálica, en estos pensadores aparece una influencia decisiva del catolicismo y, por lo general, sus posturas son menos radicales. En este sentido, dos elementos resultan característicos de los humanistas hispánicos: su constante referencia a las virtudes cristianas, compartiendo su importancia con las cívicas, y su postura favorable hacia la monarquía como forma de gobierno, en general criticada por sus contemporáneos italianos. Sin embargo, en sus obras se encuentran argumentos a favor de la limitación del poder político, la participación de los ciudadanos en asuntos públicos, la promoción de la vida activa y de la virtud como medios para enfrentar a las vicisitudes del mundo y la defensa de la libertad de los hombres, entendida como el no estar sujetos al dominio arbitrario de los gobernantes.<sup>78</sup> Como intentaré mostrar más

---

<sup>77</sup> Fernán Pérez de Oliva *Diálogo sobre la dignidad del hombre*, publicados póstumamente por Francisco Cervantes de Salazar, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1546 y recopilados años después en *Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva*, Córdova, Gabriel Ramos Bejarano, 1586; Jerónimo de Castrillo, *Tractado de república*, Burgos, Alonso Menglar, 1521; Juan Ginés de Sepúlveda, principalmente en su *De regno et regis officio*, publicada en Colonia, 1601; Juan Costa, *El ciudadano*, Pamplona, Tomás Porrallis, 1575; Diego Pérez de Mesa, *Política o razón de Estado sacada de Aristóteles*, escrita cerca de 1625, hay una edición moderna, de L. Pereña y C. Barreiro, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1980; Juan Fernández de Medrano, *República mixta*, Madrid, Imprenta Real, 1602.

A Juan Luis Vives, uno de los más destacados humanistas del Renacimiento, valenciano de origen, no lo incluyo en esta lista pues su formación y su producción intelectual la realizó fuera de la península. Sobre este autor y su singular condición de *extranjero para todos*, ver Enrique González González, "Un ciudadano de la República de las letras, extranjero para todos", en el libro del mismo autor y Víctor Gutiérrez Rodríguez (colaborador), *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación - Plaza y Valdés, 2007, pp. 25-59.

<sup>78</sup> Por ejemplo, Jerónimo de Castrillo, en su *Tractado de república*, al responder qué hace al ciudadano señala que " su mansedumbre en costumbres para la conversación de sus iguales y la prudencia para participar en la gobernación de la ciudad"; y que "Aquél sabrá ser mejor súbdito que algún tiempo mandó y

adelante, algunos de estos principios impactaron en el pensamiento político de autores de otras tradiciones, entre los que se encuentran Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas.

Con relación a los espejos de príncipes, lo primero que habría que señalar es que se trata de un género bastante amplio en el cual pueden ser incluidos autores diversos, incluso varios de los que hasta aquí se han mencionado. La forma literaria del *espejo* fue muy popular durante la Edad Media y su uso se prolongó a la Modernidad.<sup>79</sup> En ella se buscaba presentar modelos ideales para la educación de algún grupo o personaje en particular y, dentro de éstos, los príncipes y gobernantes recibieron una especial atención. Tanto los tratados escolásticos *De regimine principum* de Egidio Romano y Tomás de

---

aquél sabrá mejor mandar que en algún tiempo fue súbdito: y aquél ciudadano es digno de ser loado, que sabe mandar en tiempo y obedecer en tiempo", pp. 25 y 26 de la edición de Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958. Por otro lado, al hablar de la libertad en el contexto político recupera también un principio básico del humanismo cívico: "Y aún lo peor es que, como arriba dijimos, salva la obediencia de los hijos a los padres y el acatamiento de los menores a los mayores en edad toda, la otra obediencia es por natural injusta porque todos nacimos iguales y libres. Paréceme que bien bastaría el agravio que la natura se hace de que un hombre obedezca y consienta ser gobernado de otro, sin que el gobernador haciéndose obedecer por fuerza nunca se obligue a dar cuenta de cómo gobierna, que ninguna cosa así parece tan agravada contra nuestra natura humana, que quiere decir que se obligue la natura al gobernador a darle la obediencia que no le debe, y que no se obligue al gobernador a dar cuenta de los agravios que hace a la misma natura.", ídem., p. 167-8.

En Fernández de Medrano podemos encontrar también ciertos elementos del humanismo cívico, como la defensa de la participación de los ciudadanos en el gobierno y la limitación de la autoridad por medio de las leyes. Así aparecen cuando define al principio de su tratado a los ciudadanos como "los que viven debajo unas mismas leyes y de un supremo Príncipe y Magistrado, y pueden ascender a su gobierno"; o cuando, al tratar sobre las leyes, señala que "Preguntándole a Arquidamo quiénes eran los gobernadores de la república de Lacedemonia, por quien se conservaba en tan grande esplendor, respondiolo que las leyes y los Consejos y magistrados que las observaban", *República mista, op. cit.*, pp. 1 y 131. No obstante, en el mismo tratado, hace una apología de la total sumisión que le deben los súbditos a los monarcas, lo que podría incluso llevar a considerarlo más bien un autor ecléctico.

<sup>79</sup> Sobre esta tradición en España durante la Edad Media y la Modernidad Temprana, ver David Nogales Rincón, "Los Espejos de príncipes en Castilla (siglos xiii-xv): un modelo literario de la realeza bajomedieval", en *Medievalismo*, Sociedad Española de Estudios Medievales, No. 16, 2006, pp. 9-39; Diego Suárez Quevedo, "De *Espejos de Príncipes* y afines, 1516-1658. Arte, literatura y monarquía en el ámbito hispano", *Anales de Historia del Arte*, Universidad Complutense de Madrid, No. 19, 2009, pp. 117-156; y Víctor Pineda, "La tradición del *exemplum* en el discurso historiográfico y político de la España Imperial", en *Revista de Literatura*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. LXVII, No. 133, 2005, pp. 31-48.

Aquino como los humanistas *El príncipe* de Maquiavelo y *La educación del príncipe cristiano* de Erasmo, podrían ser considerados como parte del género. No obstante, me centraré aquí en una corriente en concreto que se manifestó con características singulares en el mundo hispánico de la Modernidad Temprana.

Dentro de ella se pueden ubicar a personajes como Francisco de Monçon, Juan Márquez, Andrés Mendo y de novohispanos como Alonso de Medina, Matías de Bocanegra y Carlos de Sigüenza y Góngora.<sup>80</sup> Estos autores integraron en sus textos elementos de algunas de las tradiciones mencionadas. Al igual que los tacitistas y tratadistas de la razón de Estado, centraron su atención en la figura del príncipe, en su educación, las cualidades que debía tener y cómo se debía comportar, y en este sentido ofrecieron consejos directos a los gobernantes, recurriendo a ejemplos de la historia y la mitología. Por otro lado, se preocuparon por el problema de la virtud y, como señala Alejandro Cañeque, siguieron algunos tópicos renacentistas relacionadas con ella. Así, por ejemplo, se exaltaba la importancia de tener cualidades heroicas para sobreponerse a la fortuna en la búsqueda del honor y la gloria, para lo cual se traían a colación personajes como Perseo, Ulises o los *emperadores* mexicas. Pero no bastaba con ejercer la virtud cívica para ser un buen gobernante, a la par, como es de esperarse, estos autores sostenía

---

<sup>80</sup> Francisco de Monçon, *Espejo del príncipe christiano*, Lisboa, Luis Rodrigues, 1544; Juan Márquez, *El gobernador christiano, deducido de las vidas de Moysen y Josue, Príncipes del Pueblo de Dios*, Madrid, Imprenta Real, 1640; Andrés Mendo, *Príncipe perfecto y ministros avisados, documentos políticos y morales*, Lyon, Georges Remeus, 1662; Alonso de Medina, *Espejo de príncipes católicos y gobernantes políticos*, México, Francisco Robledo, 1642; Matías de Bocanegra, *Teatro jerárquico de la luz, pira cristiano política del gobierno*, México, Juan Ruiz, 1642; Juan de Palafox y Mendoza para elaborar su *Historia Real Sagrada, luz de príncipes y súbditos*, Puebla, Impresor del secreto del Santo Oficio, 1643 (obra basada en el tratado de Juan Márquez arriba mencionado); Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un Príncipe*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1680; e incluso se podría sumar el tratado de Sor Juana Inés de la Cruz, *Neptuno alegórico*, México, Juan de Ribera, 1680.

la necesidad de seguir las virtudes cristianas y, entre ellas, destacaban la piedad, justicia, clemencia, fortaleza y magnificencia.<sup>81</sup> Sin embargo, a diferencia de los tratados de gobierno, estos espejos de príncipes no brindaban a los gobernantes lecciones puntuales y pragmáticas sobre cómo conservar el Estado, sino imágenes ideales, especie de *exempla* morales, para que en ellas se vieran reflejados. Asimismo, se distanciaron del humanismo cívico al no ocuparse de la república y los ciudadanos, de su lugar en el gobierno o de las virtudes que debían tener. Para ellos, eran los príncipes quienes debían encarnar las virtudes cívicas y cristianas, distinguiéndose por ello del resto de la república, y de ser así, resultaría un gobierno perfecto al cual el pueblo estaría obligado a obedecer.<sup>82</sup>

Los espejos de príncipes tenían, entonces, una doble función. Por un lado, ofrecer una especie de manual para la instrucción del gobernante cristiano y, por otro, presentar al príncipe una cartilla moral que estaba obligado a seguir de querer ser respetado y obedecido por la república. Esto último se hace patente en la tradición de los arcos triunfales elaborados para el recibimiento de reyes y virreyes extendida por la Monarquía hispánica, que se puede incluir completamente dentro del género de los *espejos*. Los arcos y los textos que los acompañaban, pensemos en los de Sigüenza, Sor Juana o Bocanegra,

---

<sup>81</sup> Cañeque, *The kings living image...*, *op. cit.*, p. 30-1. El tema es tratado a lo largo del apartado "The image in the mirror", en la que analiza el desarrollo de este género en la Nueva España, p. 26-36.

<sup>82</sup> Por ejemplo, señala Francisco de Monçon en el prólogo de su *Espejo del príncipe christiano*: "ocupé algunos espacios de tiempo en leer historias antiguas de illustres varones y en sacar graves sentencias morales de aprovados autores griegos y latinos, y ayunté un manajo de sus flores atado con mi inelegante y rústico estilo, y púsele en este jarro destos libros llamados espejos de príncipe christiano: adonde claramente podrá conocer vuestra alteza la entera voluntad que tengo de occuparme en cosas de su serivicio, porque como escriví Plutarcho al emperador Trajano, ninguna cosa pueden offerer los súbditos a sus príncipes y señores que más sea digna de ser estimada que darles doctrinas morales y saludables consejos con que puedan regirse assí y govarnar sus pueblos en paz y justicia", *op. cit.*, f. i v.

no estaban hechos para adular a los gobernantes sino para imponerles una serie de características o cualidades que debían adoptar.<sup>83</sup>

El llamado *arbitrismo* es también una corriente que se podría caracterizar como multiforme.<sup>84</sup> Normalmente se asocia con pensadores preocupados por temas exclusivamente económicos aunque, como lo apunta Aranda Pérez, en los últimos años se ha comenzado a considerar como un fenómeno mucho más amplio.<sup>85</sup> En términos generales, se podría describir a los arbitristas como aquellos autores que reaccionaron a la crisis económica y administrativa de la Monarquía hispánica de principios del XVII mediante la redacción de memoriales en los que se proponían medidas concretas para solventarla. Para ellos, España había dejado atrás una época de grandeza que era

---

<sup>83</sup> En su *Teatro de virtudes políticas*, Sigüenza explica los motivos para erigir arcos triunfales a los gobernantes. Entre ellos destaca el honrar a los reyes del pasado y rendir homenaje a los presentes, y al final de su exposición concluye "providencia será también, el que la vez primera, que a los Príncipes y Governadores se les franquean las *puertas*, sea quando en ellas estuvieren ideadas las virtudes heroycas de los mayores, para que depuesto allí todo lo que con ellas no conviniere, entren al exercicio de la autoridad, y del mando adornados de quantas perfecciones se les proponen para exemplar del gobierno". Más adelante, ya hablando en particular del arco levantado para el Virrey en cuestión, señala el autor "siendo mi intención proponer al Excelentissimo Señor Marques de la Laguna vn teatro de virtudes políticas, para que sirviéndole de espejo, se pudiera dezir con Plutarch. in Thim. *Tanquam in speculo ornare, et comparare vitam tuam ad alienas virtutes* [como con un espejo, adornar y asemejar tu vida a aquellas virtudes]", sigo la edición facsímil, *Theatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: Advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio. Alboroto y motín de los indios de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Miguel Ángel Porrúa, 1986, pp. 10-11 y 61. Con referencia al pensamiento político de Sigüenza y su visión del perfecto gobernante ver Alicia Mayer, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, en particular el capítulo "El príncipe cristiano y la idea del buen gobierno", pp. 336-57.

<sup>84</sup> Sobre esta tradición ver José María Sánchez Molledo, *Arbitristas aragoneses de los siglos XVI y XVII. Textos*, Zaragoza, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Institución Fernando el Católico, 2009; John H. Elliot, "Engaño y desengaño: España y las Indias", en *España, Europa y el Mundo de Ultramar [1500-1800]*, México, Taurus, 2009, pp. 179-200; Arrigo Amadori, "*Que se dé diferente modo al gobierno de las Indias, que se van perdiendo muy a prisa*. Arbitrismo y administración a principios del siglo XVII" en *Anuario de Estudios Americanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, V. 66, No. 2, julio-diciembre, 147-179; y Francisco José Aranda Pérez, "Los lenguajes de la *Declinación...*" *op. cit.*, 811-42.

<sup>85</sup> Aranda Pérez, "Los lenguajes de la *declinación...*", *op. cit.*, pp. 827-8.

necesario restaurar mediante la aplicación de una serie de reformas.<sup>86</sup> Por esta razón, a los arbitristas también se les conoce como memorialistas o reformistas.<sup>87</sup>

Los arbitristas fueron personajes de diversas profesiones -oficiales de gobierno, mercaderes, juristas, teólogos- que se caracterizaron por su movilidad dentro de los círculos del poder, lo que les permitió tener el conocimiento para diagnosticar los males que aquejaban a la Monarquía y prescribir remedios para superarlos.<sup>88</sup> El hecho de que usaran como medio de expresión el discurso y el memorial tiene que ver con que su lenguaje, expositivo y dinámico, estaba dirigido a los gobernantes y buscaba influir directamente en ciertos aspectos de la administración de los reinos hispánicos.<sup>89</sup> Buscaban además, por lo general, presentarse como meritorios para ocupar cargos de gobierno, con la intención de obtener mercedes.<sup>90</sup> En las preocupaciones de los arbitristas

---

<sup>86</sup> Muchos de los tratados de estos autores llevaban dicha idea en sus títulos: *Restauración de la abundancia de España*, *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España*, *Restauración política de España*, etc.

<sup>87</sup> El término *arbitrista* fue usado desde la época para designarlos, en ocasiones con un sentido peyorativo -tal es el caso de autores como Quevedo, Álamos y Barrientos o Covarrubias- lo cual ha generado que cierta historiografía tienda a despreciar la importancia de esta tradición. Sobre este asunto ver Sánchez Molledo, *op. cit.*, pp. 13-16.

<sup>88</sup> Al principio de un memorial dedicado a Felipe III, Martín González de Cellorigo -jurista, abogado de la Cancillería de Valladolid y uno de los más reconocidos arbitristas de la época- describía el contenido de las tres partes de su tratado y sus objetivos: "En la primera se trata de la declinación y cayda de las republicas, y las causas por qué la de España ha tanto declinado. En la segunda se proponen los remedios para engrandecer los estados de gente, y augmentar esta república, de suerte que vuelva a su florido estado. En la tercera se dispone el orden que es necesario guardar, en acomodar el desempeño de su Magestad, y el del Reyno, titulados, y demás súbditos, a forma que sin violencia ni daño común, la república se conserve en bueno y dicho estado", *Memorial de la política necesaria y útil restauración de España y estados de ella, y desempeño universal de estos reinos*, Valladolid, Juan Bostillo, 1600, sin numeración.

<sup>89</sup> El carácter directo y pragmático de estos textos se hace evidente en la forma que cierra un memorial anónimo aragonés: "Ésta es (señor ilustrísimo) la idea, que sin retórica que persuada ni elocuencia que convenza, sino con ingenuidad de palabras que explica la del corazón, pongo en la consideración de V.S.I. Remédiense los daños ponderados", en *Memorial de un aragonés fiel vasallo de su majestad para remediar el empobrecimiento y despoblación del reino* (1677), publicado por Sánchez Molledo, *op. cit.*, p. 90.

Para Aranda Pérez el uso del discurso o memorial como género dinámicamente expositivo es su principal característica, "Los leguajes de la declinación...", *op. cit.*, p. 827.

<sup>90</sup> Amadori, *op. cit.*, p. 150.

se encontraban temas de carácter económico, político y demográfico, y sus propuestas apuntaban hacia la racionalización de los gastos de la Corona, la distribución más equitativa de las cargas fiscales, la organización de cultivos y producción ganadera, el impulso a las manufacturas y al comercio, el repoblamiento de regiones yermas, las mejoras en la planeación urbana, la limitación de fundaciones de conventos, el combate a la indigencia y un largo etcétera.<sup>91</sup>

A la par de los aspectos que podrían ser considerados como técnicos o administrativos, los arbitristas se preocuparon por una serie de problemas morales que a su juicio habían llevado a la decadencia de la Monarquía.<sup>92</sup> Existía entre ellos un rechazo contra el relajamiento de los funcionarios de gobierno y las malas prácticas relacionadas con su selección;<sup>93</sup> así como la búsqueda de establecer una *limpieza moral* entre la población que reinstaurara las virtudes de una España medieval idealizada, en donde privaba la lealtad, la integridad, la austeridad y el trabajo duro.<sup>94</sup> La necesidad de combatir la holgazanería y promover el trabajo manual se presentó de manera generalizada entre los arbitristas, pues para ellos ésta era una forma de superar tanto los problemas

---

<sup>91</sup> Basta con hojear los 50 memoriales y tratados que publica Sánchez Molledo en su libro para darse cuenta de la pluralidad de temas abordados por los autores de esta tradición.

<sup>92</sup> Elliot, "Engaño y desengaño..", *op. cit.*, pp. 198-9.

<sup>93</sup> González de Cellorigo señala también este problema y es uno de los puntos que trata en su memorial. En particular se preocupa sobre el problema de la Corte y la gente que a ella acude, como lo explica: "se avisa lo que es necesario prevenir para cuidar el pesado concurso de tanta gente como ocurre a la Corte en daño del príncipe y de sus estados, y de lo mucho que para eso importa evitar la multitud de pretendientes que a ella acude, usándose con todos del rigor de la armoniosa justicia en la distribución de los premios", en *Memorial de la política necesaria... op. cit. s/f.*

<sup>94</sup> Entre otros asuntos, como los señala Elliot, se pedía que existiera un mayor control en la venta de libros, que se clausuraran burdeles y que se combatiera la ociosidad, Elliot, "Engaño y desengaño..", *op. cit.*, p. 198.

económicos que atravesaba la Monarquía como la decadencia moral de su población.<sup>95</sup>

Dentro de una larga lista de arbitristas se pueden destacar a autores como Martín González de Cellorigo -considerado por Elliot el más inteligente de los economistas españoles del XVII- Sancho de Moncada, Pedro Fernández Navarrete, Miguel Caxa de Leruda y Juan de Castro.<sup>96</sup>

En las Indias esta tradición también tuvo una importante presencia. Los autores que redactaron memoriales relacionados con la administración indiana buscaron cambiar ciertos aspectos de ella en beneficio de la Monarquía y de los habitantes del Nuevo Mundo. Al igual que en la península, los arbitristas americanos se interesaron por asuntos fiscales, administrativos, militares, agrónomos y ganaderos, de comercio, tecnológicos -principalmente relacionados con la minería- y, de forma especial, en el problema de la elección de oficiales y funcionarios de la Corona para el gobierno de las Indias. Si la Monarquía quería remediar los males que la aquejaban se debía tener mayor control en el nombramiento de los oficiales para los virreinos. En los memoriales aparece

---

<sup>95</sup> El mismo memorial anónimo citado anteriormente apuntaba: "Quítense las escuelas de gramática de todos los pueblos que no tengan mil vecinos (que aun así pareciere solo en las ciudades), y se aplicarán más al trabajo corporal y de la república, que como en sus discursos políticos pondera Navarrete, muchos hijos de padres humildes, sin talento aspiran con esta ocasión al sacerdocio y representando eficacísimas razones lo han calificado diversas pragmáticas en Castilla. Expélanse de las repúblicas con rigor los vagabundos, aunque sean naturales que no trabajan, como nos enseñan muchas provincias, obligando a que salga luego del pueblo el hombre o mujer que no tuviese profesión, oficio o empleo, y se ejercitara en él. Declárese que las mujeres puedan ejercitarse en cualquier oficio, aunque sea de examen, que muchas veces el negar estos arbitrios al sexo, es motivo de buscar la vida con escándalo.", *Memorial de un aragonés fiel vasallo de su majestad, op. cit.*, pp. 82-3.

<sup>96</sup> Sancho de Moncada, *Restauración política de España y deseos públicos en ocho discursos*, Madrid, 1619 (hay una edición en Madrid, Juan de Zúñiga, 1746); Pedro Fernández de Navarrete, *Conservación de la monarquía y discursos políticos*, Madrid, Imprenta real, 1626; Miguel Caxa de Leruela, *Discurso sobre la principal causa y reparo de la necesidad común, carestía general y despoblación de estos reinos*, Madrid, s/i, 1627 y *Restauración de la abundancia en España*, Nápoles, Lazaro Scorigio, 1631; Juan de Castro, *Memoriales para el entero conocimiento de la causa que destruye y acaba la monarquía de España*, Cádiz, 1669.

frecuentemente el argumento de que era necesario designar para los cargos a quienes mayores méritos tuvieran, considerando la experiencia, las virtudes y el conocimiento del oficio a ejercer de quien recibiría el nombramiento, por lo cual, en general, presentaban a los criollos como los mejores candidatos. Algunos arbitristas vinculados a las indias son Gonzalo Gómez de Cervantes, Manuel Gaytán de Torres y Juan Ortiz de Cervantes.<sup>97</sup>

### ***Dos tendencias: absolutismo y republicanismo***

Al analizar los presupuestos teóricos con relación al problema del origen y el ejercicio del poder de los autores y corrientes mencionados es posible discernir dos tendencias: la absolutista y la constitucionalista o republicana. No quiero dar a entender con esto que existieron dos extremos en los que los pensadores se pueden claramente clasificar, ni que simplemente mediante esta diferenciación se pueda explicar el desarrollo del pensamiento político hispánico de la Modernidad Temprana. Como se vio, el panorama resulta más complejo y durante este periodo convivieron múltiples tradiciones, con sus

---

<sup>97</sup> Gaytán escribió un memorial titulado *Reglas para el gobierno destes Reynos y de los de las Indias, con aumento en su población y en la Real hacienda, y armas de la mar*, Madrid, 1625, sobre el personaje ver Amadori, *op. cit.*; Gonzalo Gómez de Cervantes, *Memorial para el oidor Eugenio de Salazar, oidor del Real Consejo de Indias*, México, 1599, publicado como *La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI*, Alberto María Carreño (ed.), México, Librería Robledo José Porrúa e hijos, 1944; Ortiz de Cervantes escribió varios memoriales en Madrid: *Memorial que trata de la perpetuidad de los encomenderos de indios del Perú, con jurisdicción en sus pueblos, medio eficaz para que este reino se restaure, conserve y aumente*, 1617; *Memorial... sobre pedir remedio del daño y disminución de los indios, y propone ser medio eficaz la perpetuidad de las encomiendas*, 1619; *Información en favor del derecho que tienen los nacidos en las Indias a ser preferidos en las prelacías, dignidades, canonjías, y otros beneficios eclesiásticos y oficios seculares de ellas*, 1620; *Parabien al Rey D. Felipe III Nuestro Señor que da la cabeza del reyno del Peru en su nombre el licenciado Juan Ortiz de Cervantes su Procurador General en la Corte*, 1620 o 1621, sobre él ver la reseña de Carlos Gálvez-Peña "May I remind Your Majesty... On the Rights of Creole Subjects", en la sección *I Found It at the JCB* de la John Carter Brown Library [www.brown.edu/Facilities/John Carter\\_Brown\\_Library/](http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/) (última consulta 20/11/12).

propios lenguajes, preocupaciones y objetivos. La distinción de las tendencias que aquí presento es, pues, un ejercicio que responde a mi interés de analizar una serie de elementos centrales en las teorías políticas de aquella época y la postura que ante ella guardaron autores de tradiciones diversas.

En este sentido, es importante señalar que los conceptos *absolutismo*, *republicanismo* y *constitucionalismo* no fueron utilizados por los autores que analizo para describirse a sí mismos, sino son categorías creadas por la historiografía para describirlos. El empleo del término *absolutista*, dentro de la historiografía de habla hispana, no presenta tantas problemáticas como podría suceder con los de *republicano* o *constitucionalista*, porque el primero es aceptado como la tradición política hegemónica de la Modernidad Temprana<sup>98</sup> y, por otro, no es empleado en nuestro lenguaje para designar teorías o prácticas en uso. Por su parte, los términos *republicano* y *constitucionalista* cuesta más asociarlos con el pensamiento de los siglos XVI y XVII, pues

---

<sup>98</sup> Como lo señala Pedro Cardim, tradicionalmente, quienes hacían historia política de la Edad Moderna se interesaban en particular por el problema del origen y desarrollo del absolutismo, con miras a explicar el surgimiento del Estado moderno y, por lo tanto, prestaban poca atención a otras tradiciones. No obstante, en las últimas décadas se ha puesto mayor atención a otras tradiciones intelectuales, como el constitucionalismo y republicanismo, así como a instituciones, mecanismos y prácticas políticas que han mostrado la complejidad del mundo político de la época, poniendo en entredicho las explicaciones simplistas que veían en la concentración de poder en manos del rey "una línea continua de evolución lineal impuesta por el *motor del Estado*", en lugar de "un proceso discontinuo y tortuoso", ver Pedro Cardim, "La jurisdicción real y su afirmación en la Corona portuguesa y sus territorios ultramarinos (siglos XVI-XVIII)", en *De republica hispaniae, op. cit.*, pp. 349-388.

En otras latitudes sí ha existido controversia sobre el *absolutismo* y su validez historiográfica. Los debates han girado sobre todo en torno a si en algún momento se ejerció en poder con las características identificadas con el concepto. En este sentido, quisiera destacar que en el trabajo me interesa analizar sobre todo los aspectos normativos, ideológicos e intelectuales relacionados con esta tendencia. Así, por ejemplo, entre los autores identificados como absolutistas una idea central era que la ley positiva no tenía poder sobre el monarca, lo cual en las prácticas cotidianas estuvo lejos de ser cierto.

Sobre el concepto *absolutismo*, sus orígenes y problemáticas, enfocado sobre todo en términos de programas, instituciones y prácticas políticas, ver Nicholas Henshall, *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, London, Longman, 1992 y Ronald G. Asch y Heinz Duchhardt (eds.), *El absolutismo. ¿Un mito?*, traducción y selección de textos de Fernando Sánchez Marcos, Barcelona, Idea Books, 2000.

los utilizamos hoy en día principalmente para designar formas de gobierno, la primera basada en la división de poderes y contrapuesta a la monarquía, y la segunda en la existencia de un texto jurídico fundamental para la organización política de la sociedad. Pero las ideas de *república* y *constitución* en el lenguaje de la Modernidad Temprana tuvieron un contenido semántico distinto. República era la comunidad de los hombres constituidos en un cuerpo político encaminado al bien común y constitución la legítima organización de un gobierno, en el que la autoridad estaba limitada mediante leyes, costumbres y la voluntad de los gobernados. En este sentido, me parece válido llamar republicanas a las tradiciones políticas que ponían al centro de su explicación del origen y ejercicio del poder a la comunidad constituida como unidad; y constitucionalistas a las que defendían la necesidad de contar con una forma de gobierno regulada mediante leyes y principios validados por la comunidad.<sup>99</sup>

Al absolutismo y al republicanismo los concibo, entonces, como dos polos de atracción entre los cuales se presentó una gama matizada de posturas. Los autores que tendieron hacia presupuestos absolutistas se interesaron por analizar la suprema potestad del príncipe y sus características, así como la forma en que debía actuar para reforzar su *Estado* frente a los súbditos. La comunidad jugaba un papel pasivo en la explicación de las

---

<sup>99</sup> Sobre las tradiciones republicanas y constitucionalistas en la Modernidad Temprana, con sus múltiples variantes e interpretaciones, se puede consultar Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (coord.), *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume I. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Ambrosio Velasco, *Republicanism y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 35-106; Enrique Marcano, "Del republicanismo clásico al republicanismo moderno. Juan de Mariana y la tradición republicana", en Javier Peña (corr.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en las España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 127-165; Massimo La Torre, "Constitucionalismo de los Antiguos y de los Modernos. Constitución y «estado de excepción»", en *Res publica*, no. 23, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, pp. 17-35; y Luciano Pereña (comp.), *Carta Magna a los Indios. Fuentes constitucionales, 1534-1609*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

dinámicas del poder y, en este sentido, la función que le asignaban era la de obedecer los mandatos y sentencias del gobernante. Por su parte, los pensadores que se inclinaron hacia posturas constitucionalistas o republicanas centraron su atención en la república, la comunidad política a cuya cabeza se encontraban los gobernantes, pero que conformaban con el pueblo un solo cuerpo. Así, para estos autores, más que la acción del príncipe, eran elementos como el derecho, la justicia o la libertad los que se ubicaban en el centro de la vida política.

La existencia de ambas tendencias generó tensiones en las discusiones de la época que se manifestaron en ámbitos diversos. Así, por ejemplo, en un debate que se presentó en las Cortes de 1597 un procurador de Granada denunció a quienes aprobaban sin reparo las demandas fiscales del rey y señaló que si en España se gobernara por medio de la república probablemente no se sufriría tanta necesidad. Ante tal argumento, los oficiales reales señalaron que los procuradores no podían decidir sobre dichos asuntos pues no eran más que el cuerpo de la república, mientras que el alma, la cabeza y el origen de todo cuanto en ella había era su Majestad.<sup>100</sup> Por las mismas fechas, manifestaciones de ambas tendencias se presentaron en trabajos llevados a la imprenta. En 1599 Juan de Mariana publicaba su *De rege et regis institutione*, en el cual sostenía que el poder del rey, cuyo origen estaba en la comunidad, necesariamente tenía que estar

---

<sup>100</sup> La discusión es recuperada por Gil Puyol, en "Republican politics in Early Modern Spain", *op. cit.*, pp. 274-5.

Para Alejandro Cañeque, la supuesta *crisis del Estado* de la Monarquía hispánica del siglo XVII, entendida por historiadores como John Lynch o Perry Anderson como el debilitamiento de la Corona frente a oligarquías locales, no tuvo lugar como se sostiene. Para él, el fenómeno que ocurrió fue precisamente el enfrentamiento entre los constitucionalistas, quienes argumentaban que el poder de la república residía tanto en el rey como en el reino (este último entendido como las ciudades reunidas en Cortes), y los pro-absolutistas, quienes consideraban que la soberanía del rey era absoluta y que las Cortes solo tenían el poder de aconsejar, en *The King Living Image...*, *op. cit.*, pp. 73-8.

restringido por la voluntad de ésta;<sup>101</sup> y criticaba a los pensadores que defendían la idea de que los reyes podían ejercer el poder a su arbitrio y por su propio derecho, lo cual para él no era otra cosa que tiranía.<sup>102</sup> Dos años antes, en sus *Excelencias de la monarchia y reyno de España*, Gregorio López Madera había descrito al poder de los reyes como absoluto y soberano, y argumentaba que por ello los príncipes no reconocían superior alguno -incluyendo a la república- y aunque sostenía que debían guiarse por los principios de la razón y el derecho natural, los consideraba vicarios de Dios en la tierra que poseían la autoridad "por su derecho propio, sin dependencia de algún otro".<sup>103</sup>

Entre los autores que tendieron hacia los presupuestos absolutistas podemos ubicar a los juristas escolásticos, a los tratadistas de gobierno y razón de Estado, así como a los escritores de espejos de príncipes. Personajes como Juan López de Palacios Rubios, Gregorio López, Vasco de Quiroga y Juan Solórzano y Pereira; Juan de Santa María, Pedro Barbosa Homem, Gregorio López Madera, Francisco Salgado de Somoza y Diego de Saavedra Fajardo; Andrés Mendo y Carlos de Sigüenza y Góngora, compartieron, en mayor o menor medida, los principios característicos de esta tendencia. Por lo general, encontramos en pensadores de las tradiciones mencionadas explicaciones divinas del

---

<sup>101</sup> Señala Mariana: "yo juzgo que cuando la potestad real es legítima, tiene su origen en el pueblo; y los primeros reyes en cualquier república han sido elevados al poder supremo por una concesión de aquel [por lo cual, la autoridad real] deberá circunscribirse con todas las leyes y sanciones necesarias, para que no salga de sus límites, ni se haga ilusoria en perjuicio de los súbditos", Sigo la traducción de la edición española *Del rey, y de la institución de la dignidad real*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845, pp. 87-8. [El texto latino, de la edición de 1605, dice: "Me tamen auctore, quando Regia potestas, si legitima est, a ciuibus ortum habet, iis concedentibus primi Reges in quaque republica in rerum fastigo collocati sunt: eam legibus & sanctionibus circumscribent ne sese nimia efferat, luxuriet in subditorum perniciem". f 69a.]

<sup>102</sup> Ídem. pp. 88-90.

<sup>103</sup> Gregorio López Madera, *Excelencias de la monarquía y reyno de España*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1597. El asunto es tratado en el capítulo II, titulado "Qué cosa es la monarquía, cómo el Reyno de España lo es y Señorío soberano sin superior, de los muchos privilegios que se siguen de serlo, y qué cosa es el poder absoluto que por esto pertenece a sus reyes", particularmente en las ff. 14a-16v.

origen de la potestad civil, en las que el poder y la jurisdicción provienen de Dios y no a través de la república.<sup>104</sup> Los juristas y canonistas contribuyeron de manera decisiva para fundamentar estas ideas. El largo debate medieval sobre la superioridad del papa o del emperador en cuanto a la potestad civil había generado una amplia literatura de glosadores y comentaristas que, de una manera u otra, justificaba el origen divino del poder.<sup>105</sup> Por otro lado, como se mencionó, el derecho romano fue una fuente socorrida por los autores que buscaron defender la potestad absoluta de los reyes. Cuando en el *Digesto* se trataba sobre la ley, se presentaban dos principios que serían fundamentales en la argumentación de las teorías absolutistas: el príncipe se encuentra por encima de las leyes positivas *-princeps legibus solutus est-*<sup>106</sup> y la voluntad del gobernante debe ser entendida como ley. A esto último, se incorporaron argumentos del voluntarismo

---

<sup>104</sup> Dentro de la explicación del origen divino del poder existían dos grandes teorías, una que sostenía que el poder era dado a los reyes directamente por Dios y, la otra, que la transferencia se hacía a través del papa. La segunda postura, denominada por algunos autores *teocracia pontifical*, tuvo mayor presencia dentro del ámbito hispánico durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, y partía de la idea de que tras la venida de Cristo todo poder político había sido delegado en su vicario, el papa, quien se convirtió desde entonces en la máxima autoridad y fuente de la legítima potestad, no solo en el ámbito espiritual, sino también en el temporal. Sobre esta tradición y su relación con el tema americano ver el estudio de Paulino Castañeda, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM - III, 1996.

Cabe señalar que la *teocracia pontifical* se distinguía de otras tradiciones teocráticas de origen medieval que fueron desarrolladas en la Modernidad Temprana por algunas corrientes del protestantismo y combatidas en el mundo hispánico. Para éstas, el mundo político era concebido como parte del diseño providencial de Dios, quien daba directamente a los pueblos sus leyes y gobernantes, razón por la cual los gobiernos, por el simple hecho de existir, se constituían como legítimos. Estas ideas están asociadas a tradiciones luteranas; ver Skinner, *Los fundamentos*, vol. 2, pp. 9-116.

<sup>105</sup> Sobre estos debates, y en general sobre la mutua e intensa relación entre las concepciones políticas de la Iglesia y de las monarquías europeas, ver el clásico texto de Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, [primera edición en inglés de 1957], en particular el capítulo V "La realeza policéntrica: Corpus mysticum", pp. 188-259. Sobre el tema y su relación con América, ver Paulino Castañeda, *La teocracia pontifical*, *op. cit.*

<sup>106</sup> *Digesto*, L. I, T. III, uso la edición bilingüe de Idelfonso García del Corral, Barcelona, Jaime Molinas, 1889.

teológico que reforzaron el principio de la voluntad del gobernante como el elemento que le otorgaba a la legislación su carácter de obligatoriedad.<sup>107</sup>

Otra característica atribuida a los reyes por los autores de tendencias absolutistas era la de ser los únicos depositarios de la jurisdicción dentro de la república. Una vez que los príncipes obtenían la potestad de Dios, monopolizaban por derecho propio el poder para juzgar, legislar y administrar los bienes de la comunidad, es decir, se convertían en soberanos. Ciertamente, los máximos gobernantes podían delegar en sus subordinados las facultades mencionadas, pero siempre estableciéndose como la fuente de la jurisdicción.<sup>108</sup> Esto significaba que los príncipes tenían el derecho exclusivo sobre una serie de atribuciones y facultades, entre las que se encontraban ser el juez supremo, declarar nuevas leyes y derogar existentes, imponer tributos, repartir mercedes, designar personas para ocupar cargos y oficios dentro de la república o declarar la guerra y la paz.<sup>109</sup>

Lo anterior no implica que para los pensadores con propensiones absolutistas los gobernantes podían ejercer la autoridad arbitrariamente o sin ningún tipo de

---

<sup>107</sup> Andrés Mendo, en su libro de las órdenes militares, al tratar sobre qué obliga a la obediencia de la ley señala: "la intención del legislador, como enseña Bartolo, es como el alma y sustancia de la ley, y siendo la ley un acto moral, ha de prender de la intención y voluntad del que la estatuye", en *De las órdenes militares*, Madrid, Juan García Infançon, 1681, f. 175.

<sup>108</sup> Señala López Madera: "Nuestros doctores en derecho llaman también con mucha razón Monarcha a aquel Príncipe, que en quanto Rey y señor temporal, no reconoce superior alguno [...] el Príncipe que está sujeto, y reconoce a otro por superior, no se lo podrá llamar ni gozar de este título, pues no es único Príncipe, sino el que no admite a otro por superior, y señorío superior con el suyo, y en lo temporal, es (conforme aquello de Tertuliano) segundo después de Dios, y solamente menor que él, y llamarse Príncipe Soberano porque aunque parezca que este título es comunicable a otros Príncipes menores, según lo que a este propósito junta Antonio Roscio, mas considerándose bien se verá claramente en sus mismos fundamentos cómo a estos les pertenece solo por comunicación de los que son propiamente soberanos, y no por propio derecho", *Excelencias de la monarchia...*, *op. cit.*, f 7a-7v.

<sup>109</sup> Sobre este tema, ver el artículo de Salustiano de Dios, "El papel de los juristas castellanos en la conformación del poder político (1480-1650)", *op. cit.*

restricciones. Si los reyes y príncipes habían sido instituidos por Dios para que dirigieran a la comunidad, estos estaban obligados a seguir los preceptos del derecho divino y natural, y gobernar para el bien común.<sup>110</sup> No obstante, la gran diferencia con las tradiciones cercanas al republicanismo era que para estos autores la acción de los gobernantes no podía ser cuestionada, limitada, desacatada o corregida por la comunidad, y era Dios, y en algunas vertientes el papa, el único que podía hacerlo. Como mencioné, estas teorías sostenían el principio de la obediencia pasiva de los súbditos y reforzaban con ello, evidentemente, las facultades y poderes de los gobernantes sobre los de la república.

La otra gran vertiente partía de un principio esencialmente diferente en cuanto a su explicación del origen y legitimación del poder político. Si para los autores de tendencias absolutistas Dios se ubicaba en el centro de dicha explicación, para los de la otra vertiente era la república la que ocupaba el lugar primordial. Dentro de los autores agrupados en la tendencia republicana también existían importantes diferencias, no obstante, todos coincidían en que los gobernantes no obtenían su autoridad directamente de Dios o del papa, sino que era el pueblo en su conjunto quien se las otorgaba. Por esta razón, las acciones de los gobernantes debían estar sujetas, en mayor o menor grado, a la censura y aprobación de los súbditos o ciudadanos. Es importante señalar que dichas tradiciones no se presentaron como corrientes clandestinas o subversivas.<sup>111</sup> Si bien la

---

<sup>110</sup> Así lo expresa el mismo López Madera, para quien si bien los reyes no tenían superior en el mundo, debían gobernar siguiendo los principios del derecho divino y natural, ver *Excelencias*, *op. cit.*, f.14a-16v.

<sup>111</sup> Caso aparte es el famoso movimiento de los comuneros castellanos, quienes si bien compartían muchos de los principios políticos sostenidos por esta tradición, no estuvieron vinculados directamente con sus autores. Por ejemplo, Vitoria en su *Relección sobre el poder civil* establece una defensa de la monarquía como la mejor forma de gobierno y denuncia a quienes critican esta idea dentro de Castilla. Como lo señala Anthony Padgen, esta crítica iba dirigida a pensadores que defendían el movimiento comunero,

Corona tendió a adoptar posturas de carácter absolutista en sus pretensiones y en el lenguaje político que utilizaba a la hora de administrar la Monarquía, en la práctica, durante la Modernidad Temprana tuvo siempre que negociar con las múltiples corporaciones que constituían los distintos reinos hispánicos. Asimismo, en el ámbito intelectual, los autores que sostuvieron ideas de tendencia republicana o constitucionalista lo hicieron en su mayoría desde las universidades, muchas de ellas de patrocinio real, y elaboraron tratados en los que se desarrollaron teorías de este tipo, gran parte de los cuales llegaron a la imprenta. Sin embargo, la Corona sí mantuvo un control sobre el pensamiento político de la época a través de la Inquisición y de la censura de impresos, sobre todo a partir de mediados del siglo XVI, evitando su radicalización mediante la persecución de ciertas ideas y tradiciones.<sup>112</sup> La intolerancia religiosa y el celo de la Corona por controlar el espacio intelectual, llevaron a que autores y vertientes republicanas que fueron consideradas peligrosas se prohibieran, empobreciendo así la discusión y los argumentos de carácter constitucionalistas. De esto resultó que, en general, en el ámbito hispano hubo una tendencia por reforzar la autoridad de los gobernantes en el pensamiento político conforme terminaba el siglo XVI y avanzaban las décadas del XVII, incluso entre los autores que mantuvieron principios republicanos.

En el ámbito hispánico, fueron principalmente dos las tradiciones que defendieron los postulados constitucionalistas y republicanos: el humanismo cívico y una vertiente de

---

particularmente a Alonso de Castrillo. Francisco de Vitoria, *Political writings*, Cambridge, ed. de Anthony Padgen y Jeremy Lawrence, Cambridge University, 2001, nota 42.

<sup>112</sup> Como se verá más adelante, tanto Veracruz como Las Casas sufrieron de una manera u otra la censura de la Inquisición. Aunque a lo largo de su vida mantuvieron una cercana relación con los altos círculos del poder real y virreinal, obteniendo varios favores de ellos, la mayor parte de sus tratados no pudieron llegar a la imprenta y, en el caso de Las Casas, los que sí, lo hicieron sin la licencia real.

la escolástica.<sup>113</sup> La primera, como se vio, puso en el centro de su teoría política principios esenciales del republicanismo como la limitación de la autoridad mediante la ley, la defensa de la participación de la comunidad en los asuntos públicos y la promoción de la virtud entre los ciudadanos; y sostuvo que solo mediante el seguimiento de éstos se podía garantizar la libertad de las repúblicas y sus habitantes. La presencia de esta tradición en la península ibérica fue limitada, su influencia aparece claramente en autores como Alonso de Castrillo y Juan Costa, quienes en sus tratados definieron al ciudadano como aquel que se involucra en los asuntos públicos, o Juan Ginés de Sepúlveda, quien en su *De regno* describía al rey como el primero dentro de los ciudadanos, cuya función era la de ser un administrador de la república.<sup>114</sup> Asimismo, en el efímero movimiento de los comuneros se hicieron patentes principios del humanismo cívico y elementos fuertemente constitucionalistas, sobre todo en el discurso de algunos de sus líderes, como Gonzalo de Ayora, o en las demandas al respeto de las leyes del reino y del fortalecimiento de las Cortes, que aparecieron en la *Ley perpetua* de 1520. Ante las pretensiones del movimiento, consejeros de la Corona llegaron a afirmar que lo que buscaban era llevar a

---

<sup>113</sup> Para la historiografía anglófona el humanismo cívico es por excelencia la expresión de las teorías republicanas -o neoromanas- en la Modernidad Temprana. Gracias a los estudios de autores como Pocock, Skinner y Van Gelderen, se ha podido rastrear el impacto del pensamiento político del Renacimiento italiano en el desarrollo de tradiciones republicanas en el norte de Europa -principalmente Inglaterra y los Países Bajos- y posteriormente en Estados Unidos. Hasta hace poco, la historiografía había puesto poca atención a manifestaciones republicanas fuera de la península Itálica y las regiones mencionadas, no obstante, contamos ahora con trabajos que han abierto brecha para su estudio, como Enrique Marcano, "Del republicanismo clásico al republicanismo moderno. Juan de Mariana y la tradición republicana", en Peña (corr.d.), *Poder y modernidad*, op. cit. pp. 127-165; Ambrosio Velasco, "Republicanism novohispano", en *Republicanism y multiculturalismo*, op. cit., pp.84-106; Luis Carlos Amezcua Amezcua, "El poder soberano en el Estado moderno: consideraciones sobre los límites al poder absoluto", en Peña (corr.d.), *Poder y modernidad*, op. cit. pp. 13-34; Gil Puyol, "Republican politics...", op. cit., pp. 263-288.

<sup>114</sup> Ver Gil Puyol, "Republican Politics..." op. cit., p. 274.

las ciudades a las libertades que tenían Génova, Florencia o Siena, y que querían imponer cónsules en vez de regidores.<sup>115</sup>

Más allá de algunas manifestaciones aisladas, el humanismo cívico de corte italiano no tuvo una presencia importante en España. No obstante, la otra tradición que se inclinó hacia teorías republicanas y constitucionalistas, la Segunda escolástica, ocupó un lugar central en el desarrollo del pensamiento político hispánico de los siglos XVI y XVII.

### ***La segunda escolástica***

Quisiera detenerme un poco para analizar a la llamada Segunda escolástica, pues se trata de una tradición fundamental para entender el pensamiento de los tres autores que abordo en el trabajo, al grado que a dos de ellos -Veracruz y Zapata- podríamos ubicarlos dentro de la misma y el otro -Las Casas- mantuvo una estrecha relación con ella, participó de sus discusiones y recibió una influencia determinante.

El nombre más común que se ha empleado en la historiografía para referirse a dicha tradición es el de *Escuela de Salamanca*. El concepto fue acuñado en la década de 1950 por los historiadores José Larraz y Marjorie Grice-Hutchinson para designar una corriente de pensamiento económico vinculado a una serie de teólogos salmantinos de la primera mitad del XVI. El término fue recuperado posteriormente por autores como Melquiades Andrés, Luciano Pereña, José Barrientos y Juan Belda Plans, y utilizado de una

---

<sup>115</sup> Sobre la relación del movimiento comunero con principios republicanos ver Gil Puyol, "Republican politics...", *op. cit.*, pp. 265-8; y sobre el movimiento en general José Antonio Maravall, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979.

manera más amplia para nombrar a un grupo de escolásticos, la mayoría formados en la Universidad de Salamanca, que se preocupó en general por temas morales, jurídicos y políticos.<sup>116</sup> El concepto no ha quedado exento de cuestionamientos y se ha visto envuelto en polémicas de carácter ideológico e historiográfico.<sup>117</sup> Por esta razón, prefiero utilizar otro término presente en la historiografía, el de *Segunda escolástica*, no solo porque es una forma de dejar a un lado el debate ideológico en torno a los usos del concepto, sino también porque resulta más acertado en su contenido histórico, en tanto que supera el aspecto institucional y de auto-designación que pudiera denotar el término *Escuela* y el espacial, evidentemente vinculado a la palabra *Salamanca*.<sup>118</sup>

Ciertamente, el inicio de esta tradición puede ser ubicado en la universidad del Tormes en las décadas de 1520 y 1530, no obstante, el elemento de continuidad en los autores que hace que podamos considerarlos como parte de ella no fue su relación con dicha universidad, sino la revaloración del uso de la teología escolástica, en su vertiente

---

<sup>116</sup> El impulso más importante para la difusión del pensamiento de los autores considerados *miembros* de la Escuela de Salamanca y, consecuentemente, de la idea misma de *Escuela* es la colección editada por el Consejo Superior de Investigación Científica bajo el nombre de *Corpus Hispanorum de Pace*, la cual ha sido publicada desde 1963 y comprende alrededor de 50 títulos.

Sobre el concepto de *Escuela de Salamanca* y su historia ver Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, BAC, 2009, particularmente el "Capítulo V Variaciones de un concepto" y la "Conclusión", pp. 415-96.

<sup>117</sup> Tanto la acuñación del término como sus usos -y abusos- desde mediados del siglo XX han estado cargadas de fuertes elementos ideológicos e insertados en la clara controversia de la historiografía del pensamiento hispánico que se debate entre la *leyenda negra* y la apología del hispanismo castellano, ésta última impulsada sobre todo en la época del franquismo. Por otro lado, ha sido también cuestionado el contenido histórico del concepto de *Escuela* y la delimitación espacial que implica *Salamanca*, pues ciertamente no se trata de autores que se asumieran como propios de una tradición institucionalizada y, pese a que la mayor parte de los pensadores vinculados a la tradición estuvieron relacionados de una manera u otra con la Universidad de Salamanca, no es una regla que aplique a todos.

<sup>118</sup> Autores como Annabel Brett, *Liberty Right and Nature*, *op. cit.*; Antony Pagden, *The fall of natural man*, *op. cit.*, o Miguel Herrero Jáuregui, "La recepción de la *Política* de Aristóteles en la España del Renacimiento", en Pérez y Rodríguez, *De republica hispaniae*, *op. cit.*, pp. 211-226, se inclinan también por el uso del término de Segunda escolástica.

tomista, para el análisis de problemas morales, jurídicos y políticos. La escolástica no había dejado de ser el lenguaje estructural de las universidades desde su fundación, sin embargo, durante el Renacimiento fue objeto de fuertes críticas por parte de otras tradiciones intelectuales, principalmente del humanismo, que veían en ella una fuente de conocimiento estéril y especulativo. En este contexto surgieron intentos por revitalizar el método y los contenidos de la escolástica, especialmente dentro de la teología. Así, por ejemplo, en París, autores como John Major, Peter Crockaert o Jaques Almain abordaron en sus tratados temas concretos de filosofía moral y política, rescatando y poniendo a debate pensadores y tradiciones de la escolástica medieval.<sup>119</sup> Pero, sin duda, fue en el ámbito hispánico en donde tuvo lugar el movimiento de renovación con mayor impacto y trascendencia, de ahí que sea éste al que se le denomine *Segunda* escolástica. El adjetivo *segunda* hace referencia a una primera etapa de auge, que había tenido lugar más de dos siglos atrás, la de autores como Tomás de Aquino, Duns Scoto y Guillermo de Ockham, y a la idea de que en el siglo XVI, los teólogos hispanoamericanos volvieron a encumbrar la tradición, revalorando las teorías de los principales autores medievales en un nuevo contexto.<sup>120</sup>

Los autores considerados dentro de la Segunda escolástica van de Francisco de Vitoria a Francisco Suarez e incluyen a teólogos como Domingo de Soto, Melchor Cano,

---

<sup>119</sup> El impulso a la escolástica dado por estos teólogos parisinos puede ser considerado un antecedente del *renacimiento* de la Segunda escolástica. Dos de los pensadores considerados como los *padres* del movimiento español, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, fueron estudiantes en París, en donde conocieron a los teólogos arriba mencionados. De los tres, probablemente Peter Crockaert fue quien más influyó en Vitoria y Soto. El teólogo de origen holandés fue discípulo de Major y, tras haber formado filas dentro del nominalismo, se convirtió al tomismo y fue uno de los principales impulsores de su época del estudio de Santo Tomás en la Sorbona, ver Skinner, *Los fundamentos... I, op. cit.*, p. 141.

<sup>120</sup> Para estudios generales sobre el tema ver Juan Belda Plans, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

Bartolomé Carranza, Luis de Molina, Francisco de Toledo, Gregorio de Valencia y Juan de Mariana, y a juristas como Diego de Covarrubias y Fernando Vázquez de Menchaca. Más allá de los matices y diferencias en su pensamiento, estos personajes compartieron un método, una serie de principios teológicos y filosóficos, un grupo de fuentes fundamentales y el interés por un conjunto de temas. La mayoría fueron ampliamente conocidos en vida y sus obras se difundieron y utilizaron en el mundo católico de su época.<sup>121</sup> Por otro lado, al revisar sus biografías y textos, resulta evidente que existió una estrecha relación intelectual entre ellos, que conocían lo que sus contemporáneos escribían y discutían. En sus obras son constantes las citas y referencias de unos a otros y muchos de ellos coincidieron en universidades como Salamanca, Coímbra, Alcalá o Valladolid.

En cuanto al pensamiento político, los autores de la Segunda escolástica compartieron una postura similar en torno a una serie de principios generales. En primer lugar, coincidían en sostener que el poder político o la autoridad legítima era transferido por la comunidad en su conjunto a los gobernantes. El hecho de que para ellos, los depositarios originales de la potestad civil no fueran los príncipes sino la comunidad, implicaba que los gobernantes podían ejercer la autoridad únicamente porque el pueblo había decidido libremente transferirla con el fin de que dirigieran a la república hacia el bien común. Por esta razón, era la república la que escogía -o había escogido en un inicio- las condiciones de la transferencia y la forma de gobierno. El grado en que la república

---

<sup>121</sup> Si contamos las impresiones y reimpressiones de los autores más famosos de esta tradición -Vitoria, Soto, Cano, Suárez y Molina- entre 1550 y 1799 suman más de 470, ver "Apéndice de Impresos" en Pena, *op cit*, pp. 687-712.

transfería el poder a sus gobernantes variaba en las explicaciones presentadas por estos autores, sin embargo, todos reconocían que la comunidad mantenía algún nivel de potestad mediante la cual podía restringir las acciones del gobernante.

En segundo lugar, al igual que en los lenguajes aristotélico y tomista, el derecho natural ocupaba un lugar central en la explicación política del mundo. Éste ofrecía un verdadero marco jurídico mediante el cual se debía regir la vida moral de la república, de sus gobernantes y ciudadanos. Para ellos, el hombre había sido creado con un fin espiritual -la salvación- y con uno temporal -la subsistencia y el vivir bien-. Para alcanzar el primero era necesario seguir los preceptos del derecho divino y formar parte de la Iglesia católica. Para el segundo, bastaba vivir bajo los principios de la ley natural, accesibles al ser humano por su naturaleza racional. Así pues, la vida en sociedad bajo una autoridad política estaba fundada, para la mayor parte de ellos, en el derecho natural. El orden político respondía más a un mundo organizado bajo la razón que al desarrollo histórico de los pueblos, resultado de la voluntad humana y la contingencia de su actuar. Esto explica por qué en sus discursos dominó el lenguaje del derecho natural y fuera principalmente a partir de él que se analizaran las leyes e instituciones humanas.<sup>122</sup>

Finalmente, los autores de la Segunda escolástica, en distintos grados y con una tendencia ascendente, comenzaron a integrar a su discurso político nociones subjetivas de la idea de derecho, utilizando el concepto *ius* ya no solo para designar un marco normativo ubicado fuera del individuo, sino también para referirse a algún tipo de poder, facultad o libertad perteneciente al ser humano. La incorporación del nuevo uso del

---

<sup>122</sup> Ver Pagden "Introduction", en *The languages...*, *op. cit.*, pp. 3-6.

concepto permitió distinguir entre decir "tal acción es conforme a *derecho*" y "yo tengo el *derecho* a tal cosa". Ciertamente, el proceso mediante el cual se dotó de un nuevo significado al término *ius* se inició a fines de la Edad Media, pero fue precisamente durante el siglo XVI cuando se cristalizó; y los teólogos y juristas de la Segunda escolástica, como lo ha estudiado Annabel Brett, contribuyeron de manera decisiva para que esto ocurriera.<sup>123</sup> El uso del concepto *derecho* para designar una facultad o poder propios del sujeto permitió abordar problemas políticos y morales -por ejemplo, aquellos relacionados con la propiedad o a la libertad- desde nuevas perspectivas y su impacto en el desarrollo del pensamiento político occidental fue fundamental, pues fue precisamente a partir de él que se pudo construir la idea del hombre o de una comunidad como agentes dotados de derechos, ya fueran de origen jurídico u ontológico.

Pese a la continuidad que se puede rastrear en la presencia de principios comunes en el pensamiento de los autores de la Segunda escolástica, es posible distinguir dos grandes periodos en su desarrollo, el primero que va aproximadamente de la década de 1520 a la de 1560 y el segundo de la de 1570 a la de 1620. Normalmente se identifica a la primera etapa con autores dominicos y a la segunda con jesuitas. Ciertamente, dichas órdenes tuvieron un papel protagónico en cada uno de los periodos, no obstante, la diferenciación tiene que ver más con procesos históricos y con las características de su filosofía política que con un aspecto corporativo. Una de las primeras diferencias que saltan a la vista es que los autores que escribieron hacia fines del XVI y principios de XVII utilizaron un lenguaje más especializado y definido al hablar de temas políticos que sus

---

<sup>123</sup> Ver Brett, *Liberty, Right and Nature*, *op. cit.*

antecesores. Esto fue resultado, en gran medida, de las características del método escolástico que favorecían el conocimiento acumulativo y la discusión y resolución de problemas en torno a conceptos muy específicos. Así, los autores que escribieron tras varias décadas de discusiones se beneficiaron de los argumentos y posturas desplegadas por sus predecesores y pudieron utilizar de manera más definida conceptos como dominio, jurisdicción, justicia o derecho, tomando en cuenta sus alcances y limitaciones expuestos en una abundante literatura. Probablemente esta sea una de las razones principales por las que encontramos en los autores de la segunda etapa usos mucho más definidos y teorías más acabadas en torno al problema del concepto *ius* como elemento subjetivo y objetivo.

Asimismo, Trento y la Contrarreforma, como se mencionó, tuvieron un impacto importante en el desarrollo del pensamiento político hispánico. La limitación de fuentes y tradiciones que significó el proyecto de control intelectual e ideológico encabezado por la Inquisición empobreció de manera significativa los lenguajes disponibles para quienes se interesaron por analizar problemas morales. Por otro lado, la reacción católica al protestantismo llevó a la afirmación desde la teología de ciertas teorías constitucionalistas, como resultado del combate a posturas políticas consideradas heréticas de algunas tradiciones luteranas y calvinistas que, al igual que lo sostenían autores como John Wycliff y Johannes Huss, argumentaban que el poder político había sido instituido por Dios y estaba fundado en la gracia. Las ideas de estos autores fueron rebatidas continuamente por teólogos escolásticos, tanto al hablar sobre el origen y la naturaleza del poder político como al tratar sobre el problema de la legitimidad del poder

en los infieles.<sup>124</sup> Al mismo tiempo, los autores postridentinos presentaron la tendencia de conceder mayor importancia a la autoridad de los gobernantes y a la obediencia pasiva de la comunidad.<sup>125</sup> Esto último partió del celo de los pensadores católicos de asumirse como los defensores de la ortodoxia y la responsabilidad que asignaron a los gobernantes temporales y espirituales por encabezarla. Si se quería combatir a los herejes y llevar la religión católica al resto del mundo, era necesario cerrar filas con una organización vertical de la autoridad. La Compañía de Jesús, surgida en este contexto, es una de las manifestaciones más claras de la exaltación de la obediencia y no es casualidad que los jesuitas, quienes tuvieron una importancia fundamental en el ámbito educativo e intelectual a partir de la segunda mitad del XVI, concentraran gran parte de sus reflexiones en la relación de autoridad-subordinación.<sup>126</sup>

Las características de la filosofía política de la Segunda escolástica y los cambios gestados dentro de ella se presentaron también en sus manifestaciones americanas y tuvieron un impacto en la forma en que se abordó la controversia indiana. Esto se hace patente, como veremos más adelante, en el pensamiento de Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas y Juan Zapata y Sandoval.

---

<sup>124</sup> Sobre la teoría política de esta tradición protestante, ver Skinner, *Los fundamentos...II*, *op. cit.*, pp. 9-116; y Juan Ortega y Medina, *Reforma y Modernidad*, edición y presentación de Alicia Mayer, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, particularmente el capítulo "Reforma, revolución y modernidad", pp. 141-66.

<sup>125</sup> Tal es el caso del pensamiento desarrollado por autores como Molina y Suárez. Sobre el segundo y su postura ante la autoridad se puede consultar Javier Peña, "Soberanía de Dios y poder del príncipe en Suárez", *op. cit.*, pp. 185-203.

El caso de Juan de Mariana puede ser considerado como una excepción, pues su teoría política continuó manteniendo fuertes postulados republicanos y constitucionalistas, como lo muestra como Enrique Marcano en su artículo, "Del republicanismo clásico al republicanismo moderno. Juan de Mariana y la tradición republicana", en Peña (corr.d.), *Poder y modernidad*, *op. cit.* pp. 127-165

<sup>126</sup> Sobre este tema ver Höpfl, *op.cit.*, particularmente el capítulo 9 pp. 186-223. Sobre el impacto de la Contrarreforma en Nueva España, ver Alicia Mayer, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, UNAM-FCE, 2008, pp. 29-52.

## ***La controversia indiana***

Como mencioné en la introducción, las polémicas y discusiones en torno a la dominación española de las Indias conformaron uno de los espacios controversiales más determinantes en la historia del pensamiento político hispanoamericano de la Modernidad Temprana. Los diversos debates relacionados con esta problemática se presentaron desde principios del siglo XVI y se extendieron cuando menos hasta mediados del XVII.<sup>127</sup> A lo largo de estas décadas tomaron lugar en la controversia una larga lista de pensadores, la mayor parte juristas, canonistas o teólogos escolásticos.<sup>128</sup> Además, por supuesto, de una serie de autores que contribuyeron a las polémicas con *historias* y *crónicas* en las que tocaron temas de la política indiana.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Probablemente, el periodo de mayor intensidad de los debates, se dio entre la década de 1540 y la de 1560, años en los que la Corona y la Iglesia convocaron con mayor frecuencia a juntas o sínodos para analizar cuestiones relacionadas con la controversia. Entre estas reuniones se encuentran las de Burgos, 1512; La Española, 1517; México, 1531, 1532, 1536, 1541, 1544, 1546 y 1555; Valladolid, 1541, 1546, 1550, 1551, 1554; Londres, 1554; Popayán, 1558; Lima, 1562 y 1567; Madrid, 1563, 1566, 1568, 1569 y Quito, 1572. Sobre estas juntas y sínodos ver Luciano Pereña, "Estudio preliminar. Proyecto de reconversión colonial", en *Carta Magna a los Indios. op.cit.*, pp. 11-23; Lewis Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; y Alberto Carrillo Cázeres, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán - El Colegio de San Luis, 2000, en particular los capítulos II y III del primer volumen, pp. 65-93.

<sup>128</sup> Por ejemplo, Juan López de Palacios Rubios, Matías de Paz, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Vasco de Quiroga, Juan Ginés de Sepúlveda, Gonzalo Gómez de Cervantes, Juan Solórzano y Pereira y Diego de Avendaño.

<sup>129</sup> Como Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara, Antonio de Herrera, Gerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada, Bernal Días del Castillo o José de Acosta; quienes escribieron sobre la historia de los pueblos mesoamericanos, como Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente "Motolinía" o Diego Durán; y los autores de tradición indígena, Hernando de Alvarado Tezozómoc, Domingo Francisco Chimalpain o Fernando de Alba Itzilxóchitl, entre muchos otros.

Mi intención, en este trabajo, es centrarme en el estudio de quienes abordaron la controversia indiana desde tratados de teología o derecho. La intervención de los cronistas e historiadores de Indias en la polémica de la conquista y colonización de América ha sido ampliamente estudiada por la historiografía. Entre los estudios generales sobre el tema están el de Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1992; Edmundo O'Gorman, *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972; Alberto M. Salas, *Tres cronistas de Indias*, México, Fondo de Cultura Económica,

El derecho de dominio de los españoles sobre las tierras y pueblos americanos y la forma en la cual se debía de organizar el gobierno de las Indias fueron los asuntos de fondo discutidos en la controversia y de ellos se derivaron una serie de temas que ocuparon en distintos momentos el foco de atención de quienes participaron en ella: la justicia de la guerra de conquista; la potestad del papa y el emperador en el Nuevo Mundo; la legitimidad del dominio entre los infieles; la forma en que debía llevarse a cabo la evangelización y el gobierno de la Iglesia americana; la validez de prácticas, costumbres y formas de organización política indígenas; la manera de organizar el trabajo y la legitimidad de instituciones como la encomienda y el repartimiento; la forma de incorporar políticamente a los pueblos y señoríos indígenas a la Monarquía; o el lugar que debían ocupar los españoles nacidos en las Indias -descendientes de conquistadores y *primeros pobladores*- dentro del aparato de gobierno. A partir de estos debates, desde el ámbito intelectual se dotó de identidad a los reinos, provincias y pueblos que componían la Monarquía y a los actores de la historia indiana: indios, criollos, negros, mestizos, la Corona, la Iglesia, el clero regular y secular, los conquistadores y encomenderos.

Uno de los primeros momentos de la controversia se presentó a principios del siglo XVI. Tras las airadas denuncias hechas por un grupo de dominicos en las Antillas, encabezados por Antón de Montesinos, en 1512 Fernando el Católico convocó en Burgos

---

1986; Fernando de Castillo Durán, *Las crónicas de Indias*, Madrid, Intervención Cultural, 2004; Miguel León-Portilla (ed.), *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*, Madrid, Historia 16, 1985; José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 2003; Danna Levin y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco - Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 2007; a la par de un gran número de trabajos sobre personajes en particular.

a una junta de teólogos y juristas para discutir el derecho de Castilla a las tierras que se estaban descubriendo y conquistando en Occidente. Los participantes más destacados de esta reunión fueron Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz. Dentro de este contexto, el primero escribió su tratado *Libellus de insulis Oceanis, quas vulgus Indias appellat*, en el cual reconocía la libertad natural de los indios pero no la legitimidad de sus gobiernos, y sostenía que si éstos se resistían a recibir el cristianismo y a tomar por gobernante supremo al rey de España, a quien el papa había otorgado el dominio político de las Indias, podrían ser reducidos a esclavos y despojados de sus propiedades. Asimismo, tocaba en su tratado la forma como debía llevarse a cabo la evangelización y qué tributos y servicios podían ser legítimamente demandados a los indios antillanos. Por su parte, Matías de Paz redactó un tratado titulado *De dominio regum Hispaniae super indos*, en el que abordaba tres grandes cuestiones: si los reyes de España podían gobernar a los indios de manera despótica, si era lícito retenerlos bajo un principado real y si los españoles que habían tomado indios bajo servidumbre, estaban obligados a restituir todo lo que les habían quitado. Al analizar estos tres puntos, Paz tocaba también temas relacionados con el dominio de los infieles y la legitimidad de la guerra, siendo un poco más crítico que Palacios Rubios en cuanto a los abusos cometidos y más insistente en la necesidad de que los españoles fueran claros en sus intenciones al momento del contacto. Pero en el fondo, ambos autores compartieron una postura similar, justificaron el dominio del rey de España sobre las Indias a través de la donación del papa y sostuvieron que los indios tenían una capacidad racional limitada, por lo cual era justo y prudente que el gobierno recayera en manos de los españoles. Asimismo, reconocían que si los indígenas

se convertían y aceptaban dicho dominio de manera pacífica, debían ser respetados en su libertad y propiedades.<sup>130</sup>

Otro episodio de la controversia fue la presentación que hizo Francisco de Vitoria de las reelecciones *De indis* y *De iure belli* en la Universidad de Salamanca en 1538 y 1539.<sup>131</sup> Vitoria, considerado el primer representante de la Segunda escolástica, siguió los principios de esta tradición descritos anteriormente para debatir los problemas del dominio de los indios americanos y de la guerra justa. En la reelección *Sobre los indios* el dominico argumentó que los nativos americanos eran verdaderos dueños de sus propiedades y tenían legítimos príncipes y señores. Con ello desafió la idea sostenida por algunos de sus contemporáneos de que por su infidelidad los indios podían ser despojados justamente de sus propiedades y jurisdicciones. Asimismo, puso en duda la idea de que el emperador o el papa tuvieran la potestad universal en cuanto a lo temporal, especialmente sobre los pueblos de las Indias. Analizó al mismo tiempo el problema de la justicia de la guerra hecha a los indios, desechando como causas justas su infidelidad o sus pecados contra las leyes de la naturaleza, aunque aceptó, cuando menos como supuestos normativos, la defensa de inocentes, la deposición de tiranos o la reacción ante hostilidades contra españoles que pacíficamente quisieran comerciar, transitar o predicar en las Indias. En cuanto al asunto de la donación pontificia, si bien reconocía el poder indirecto del papa sobre lo temporal en aquellas materias relacionadas con asuntos

---

<sup>130</sup> Ambos tratados manuscritos fueron editados y publicados por Silvio Zavala en *De las islas del mar océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por Matías de Paz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

<sup>131</sup> No fueron publicadas en vida, se imprimen por primera vez en 1557. Existen varias ediciones modernas, yo sigo la de Luis Frayle Delgado, Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007.

espirituales, no concedía que el rey de España pudiera deponer a los indios de sus propiedades y principados solo por la donación pontificia, pues ésta se había hecho con miras exclusivas a la evangelización. En la relección *Sobre el derecho de la guerra* Vitoria estableció un análisis más puntual sobre las condiciones que debía cumplir una guerra para ser considerada justa, tanto antes de ser declarada como durante su desarrollo. Si bien el texto planteaba el problema de manera general, en todo momento estuvo presente como fondo del análisis la guerra hecha a los indios americanos.<sup>132</sup>

Probablemente, el momento más famoso de la controversia fue la polémica que se presentó entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, en dos sesiones celebradas en Valladolid, en 1550 y 1551. En ellas, Sepúlveda y Las Casas presentaron una serie de argumentos y réplicas en torno al problema indiano, que fueron presenciadas por un grupo de teólogos y juristas. En la polémica se tocaron varios de los asuntos analizados por los autores que les precedieron, pero el centro del debate giró en torno al problema de la naturaleza del indio, a si eran o no siervos por naturaleza y si, por lo tanto, era justo que la Corona los sometiera. Para Sepúlveda, los indios entraban en la categoría de esclavos por naturaleza de Aristóteles y, por lo tanto, debían ser gobernados por una nación prudente, en este caso España, pues el papa había otorgado a sus gobernantes el

---

<sup>132</sup> La cuestión de la justicia de la conquista de América -o más bien, de las distintas guerras de conquista- siguió siendo punto de debate a lo largo del siglo XVI. La polémica entre Las Casas y Sepúlveda, que trato en seguida, es un claro ejemplo de ello, mas no un hecho aislado ni mucho menos. Los debates se intensificaron especialmente cuando se enfrentó a nuevas guerras de conquista, como el caso de la llamada *gran chichimeca* en Nueva España, a mediados del siglo XVI, de Filipinas, a partir de la década de 1570, o de Chile, hacia fines del mismo siglo. Sobre estas polémicas se pueden consultar los estudios y/o selecciones de fuentes primarias de Alberto Carrillo Cáceres, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1535-1585*, Zamora, El Colegio de Michoacán - El Colegio de San Luis, 2000; Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre el derecho de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943; y Ernest J. Burrus, (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma / San Louis Mo., Jesuit Historical Institute – St. Louis University, 1968-1976, vol. V.

derecho de hacerlo a cambio de su evangelización. Por su parte, Las Casas, como se verá más adelante, defendió a ultranza la libertad de los indígenas, como individuos y como repúblicas, y atacó cualquier tipo de justificación del dominio español que no estuviera basado en el libre consentimiento de los pueblos americanos. Pese a que la junta no se decantó por un *ganador*, en general, se tiende a aceptar que Las Casas terminó imponiéndose; así lo considera Soto en el resumen que elaboró de la polémica. Por otro lado, el de Sepúlveda fue el último gran intento por querer justificar la idea de servidumbre natural de los indios. El principio de que los indios eran hombres libres privó desde entonces en el discurso de la época. Sin embargo, en general, no les fueron reconocidas las capacidades intelectuales y políticas que Las Casas describía en sus textos, y en la mayor parte de los tratadistas occidentales, así como en la misma legislación, fueron concebidos como personas *miserables* que requerían de un cuidado paternal.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> La categoría jurídica de *miserable* proviene de la tradición del derecho romano y comenzó a ser utilizada para referirse a los indios de manera generalizada hacia mediados del XVI. Cabe señalar que Las Casas usó el concepto para referirse a los indios en varios de sus textos -así aparece en su *Historia de las Indias* y en los *Principia quaedam*, entre otros- para pedir que fueran puestos bajo la jurisdicción eclesiástica al encontrarse indefensos en el orden colonial, pero en sus últimos tratados prácticamente lo abandonó, prefiriendo describirlos como hombres libres capaces de todo dominio y jurisdicción. Sobre el uso del término por Las Casas ver, Carlos Sempat Assadourian, "Fray Bartolomé de las Casas Obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545", en *Historia Mexicana*, Vol. 40, No. 3, Enero-Marzo, 1991, pp. 387-451.

Por otro lado, es importante señalar que la idea de *miserable*, que en un inicio apuntaba sobre todo a una condición de indefenso dentro de un sistema jurídico, conforme avanzaron las décadas adquirió más bien un sentido de flaqueza o inferioridad natural. Sobre concepto de *miserable* aplicado a los indios se puede consultar Caroline Cunill, "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI", Cuadernos Inter.c.a.mbio, año 8, n. 9, 2011, pp. 229-248; Cañeque, *op. cit.*, pp. 183-211; Paulino Castañeda Delgado, "La condición miserable del indio y sus privilegios", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, 1971, pp.245-335; y Ángel Muñoz García, "Introducción. I Los Indios: naturalmente miserables", en Diego de Avendaño, *Mineros de Indias y protectores de Indios. Thesaurus Indicus, vol I, Tít. X-XI y complementos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2009, pp. 15-44.

Los problemas de la legitimidad de la encomienda y de la forma en que debía ser organizada fue otro de los temas debatidos a lo largo de la controversia indiana.<sup>134</sup> Desde años tempranos, críticos de la explotación sufrida por los indios alzaron la voz, ya fuera como Antón de Montesinos, Juan de Quevedo y Las Casas para probar la injusticia de la institución misma o como Vasco de Quiroga y Veracruz, para denunciar los abusos que existían en su práctica. Al mismo tiempo, la encomienda encontró importantes defensores entre autores como Francisco López de Gómara o Juan Ginés de Sepúlveda, quienes veían en ella una forma justa de castigar a los indios por sus pecados así como de retribuir a los españoles por el trabajo que hacían en beneficio de los mismos, al evangelizarlos y sacarlos de su estado de barbarie. La política de la Corona de limitar el poder de los encomenderos, que comenzó con las *Leyes Nuevas* de 1542 y se prolongó durante el resto del siglo XVI, provocó que muchos de los criollos y sus familias beneficiados por ella se manifestaran en contra del rey y exigieran la restitución de su derecho vitalicio. Las reclamaciones y protestas a la Corona fueron de diversos tipos y formas, desde tratados, memoriales, historias, crónicas y relaciones de méritos, hasta levantamientos y conjuras, como el de Gonzalo Pizarro en Perú y la de Martín Cortés en México.

Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, cuando la mayor parte de los pueblos indígenas encomendados dejaron de estar en manos de particulares para pasar a ser tributarios de la Corona, el tema de la encomienda volvió a ser central en las

---

<sup>134</sup> Sobre la encomienda se puede consultar el estudio clásico de Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Porrúa, 1973 (primea edición de 1935); y los artículos de Enrique González, "El deán de México, defensor de la encomienda. "Parecer" del doctor Alonso Chico de Molina (1562)", en *Derecho, historia y universidades. Estudios dedicados a Mariano Peset.*, Valencia, Universitat de València, 2007, vol. I, pp. 723-32; y "Nostalgia de la encomienda. Releer el *Tratado del descubrimiento* de Juan Suárez de Peralta (1589)", En *Mapocho*, no. 68, segundo semestre 2010, Chile, Dirección de bibliotecas, archivos y museos, pp. 165-205.

discusiones políticas. Dentro de ellas, la crítica de su ilegitimidad con relación a los derechos de los pueblos indígenas prácticamente desapareció, siendo la defensa establecida por los criollos frente a la Corona lo que dominó esta etapa de la polémica. Autores como Gonzalo Gómez de Cervantes, Juan Suárez de Peralta, Antonio de Saavedra Guzmán y Juan Zapata y Sandoval se lamentaron de su situación y buscaron que se resarcieran los derechos que, como descendientes de quienes habían dado *tantas glorias* a España y a la religión católica, creían merecer. Entre los derechos que exigían no estaban únicamente el mantener las encomiendas sino también el acceder a los cargos políticos y eclesiásticos de los virreinos americanos. Para argumentar sus demandas, los autores que escribieron sobre estos temas, trajeron a colación varias de las cuestiones discutidas en las décadas precedentes -la legitimidad de la conquista, el derecho de los españoles sobre las tierras y los pueblos indígenas, la validez de la encomienda- con la intención de reivindicar su lugar en la Monarquía. De esta manera, hacia fines del siglo XVI, los criollos y sus derechos comenzaron a ocupar el centro de la controversia indiana, desplazando el lugar que había tenido la relación de la Corona y los indios, y fue cada vez más común encontrar autores que consideraran a este grupo como la parte constitutiva de la comunidad política del Nuevo Mundo.

Las reivindicaciones de los españoles nacidos en las Indias se hicieron desde distintos lenguajes. Como se verá más adelante, Juan Zapata y Sandoval las estableció a partir de la teología escolástica.<sup>135</sup> Asimismo, desde la historia y la lírica lo hicieron autores como Juan Suárez de Peralta, Antonio de Saavedra Guzmán y Baltasar Dorantes de

---

<sup>135</sup> En su tratado *De iustitia disbutiva et acceptione personarum ei opposita discrepatio*, Valladolid, Cristóbal Laso Vaca, 1609.

Carranza.<sup>136</sup> El arbitristo mantuvo también una presencia importante en este asunto, y los escritos de personajes como Gonzalo Gómez de Cervantes y Juan Ortiz de Cervantes tuvieron como uno de sus principales objetivos demandar a la Corona el respeto a los privilegios de los criollos. El memorial de Gómez de Cervantes, por ejemplo, comienza tocando los dos temas antes mencionados: la perpetuidad de las encomiendas y la preferencia que los nacidos en Indias debían de tener para el nombramiento de oficiales. En ambos casos, el autor novohispano fundamentaba sus demandas con tres argumentos: la justa retribución que debía ser concedida a los descendientes de los conquistadores y primeros pobladores por el trabajo y los sacrificios que habían realizado; la obligación del rey de respetar las leyes y los pactos hechos por sus antecesores -refiere diversas provisiones hechas por Carlos V-; y el bien y felicidad que traería a la república el que así se hiciera, pues a su juicio, el respetar ambos privilegios repercutirían en una mejor administración de las Indias, la generación de mayores riquezas e, incluso, el mejor cuidado de las repúblicas de indios.<sup>137</sup>

Hacia mediados del siglo XVII, el jurista Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655) publicó dos obras -*De indiarum iure* (1629-1639) y *Política indiana* (1647)- en las que abordó prácticamente todos los temas que desde hacía casi siglo y medio habían sido

---

<sup>136</sup> Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista* de 1589, editado en México, Consejo Superior para la Cultura y las Artes, 1990; Antonio de Saavedra Guzmán, *El peregrino indiano* de 1599, reeditado en México, Consejo Superior para la Cultura y las Artes, 1989; Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de Nueva España* de 1604, editado en México, Museo Nacional, 1970. Sobre estos autores ver Brading, *Orbe indiano*, *op. cit.*, pp. 323-44; y González, "Nostalgia de la encomienda...", *op. cit.*

<sup>137</sup> Gómez de Cervantes, *op. cit.*, pp. 77-94.

debatidos en la controversia indiana.<sup>138</sup> Como se señaló, Solórzano y Pereira fue uno de los juristas escolásticos más importantes del siglo XVII y tendió a defender en sus escritos la suprema y soberana potestad del Rey. En los trabajos referidos, analizó punto por punto los temas más relevantes del derecho y la política indiana, recuperando en los asuntos polémicos la opinión de autores de tradiciones y posturas diversas, incluyendo a la mayor parte de los mencionados en los párrafos anteriores. De esta manera, se acercó a temas como los títulos legítimos del gobierno español en el *Nuevo Orbe*, dentro de los que reconoció principalmente a la donación pontificia y a la superioridad de los españoles sobre los indios; las causas de guerra justa aplicables de manera particular a las diferentes conquistas; la condición natural de los indios, a quienes reconoció como hombres libres pero inferiores, justificando con ello su tutela; la encomienda, a la que consideró legítima pese a denunciar los abusos que se cometieron; el cobro de tributo indígena y las condiciones necesarias para que fuera justo; la posibilidad de que se respetara la jurisdicción de los señores y pueblos indígenas, bajo el entendido de que era otorgada a ellos por el Rey; así como la organización de los gobiernos civiles y eclesiásticos a lo largo de las Indias, atendiendo a las formas que debían guardar y a temas centrales como quiénes debían de ocupar los oficios. En este último punto, defendió la causa de los criollos y, retomando puntualmente a Zapata y Sandoval, señaló que debían de ser preferidos a los peninsulares para ocupar los cargos civiles y eclesiásticos del gobierno indiano. Ciertamente, los debates y polémicas en torno al dominio español sobre América

---

<sup>138</sup> Si bien ambos textos podrían considerarse la versión latina y española de la misma obra, existen cambios importantes en sus contenidos. Contamos con ediciones modernas de los dos tratados: *De indiarum iure*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001; y *Política indiana*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.

y el lugar que las Indias, con sus diversos actores, debían ocupar en la Monarquía no acabó a mediados del XVII.<sup>139</sup> No obstante, por las características y el contenido de la obra de Solórzano y Pereira, por la intención que tuvo de zanjar las controversias sobre el tema americano y por su impacto en los autores posteriores, puede ser concebida como el cierre de un espacio controversial que tuvo sus orígenes apenas unos años después de que Colón llegara a unas islas desconocidas hasta ese momento por los europeos.

He querido presentar hasta aquí un análisis general del pensamiento político hispánico durante la Modernidad Temprana, poniendo atención en las distintas tradiciones y lenguajes que lo conformaron, las tendencias de sus presupuestos políticos y en uno de sus principales espacios controversiales. Todo esto con la intención de situar en el mapa a los personajes que a continuación se analizaré: Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas y Juan Zapata y Sandoval. Como intentaré mostrar en los siguientes capítulos, dichos autores desarrollaron sus obras desde la tradición escolástica y sostuvieron principios políticos de tendencias republicanas y constitucionalistas. A partir de ellos, cada uno estableció, con sus características propias, una crítica a las pretensiones absolutistas y centralizadoras de la Corona con relación a América, y sus tratados representan los ejemplos más acabados de la defensa de las repúblicas indianas realizadas por pensadores vinculados directamente a la Nueva España.

---

<sup>139</sup> Probablemente, el ejemplo más claro es la obra del jurista Diego de Avendaño, *Thesaurus Indicus* de 1668. En ella, el jesuita español que vivió gran parte de su vida en Perú, vuelve a tratar una amplísima variedad de temas relacionados con las Indias, desde el derecho de los reyes españoles sobre ellas hasta elementos muy puntuales sobre su gobierno y administración, pero el impacto de esta obra no se compara con la de Solórzano y Pereira. Existe una edición moderna preparada por Ángel Muñoz, en la cual hasta el momento se han publicado seis volúmenes, en Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001-2012.

### III. Alonso de la Veracruz: la defensa de la alteridad

“Y las palabras no significan por su naturaleza, sino *ad placitum* por imposición de los hombres. En efecto, no significan lo mismo para todos. Luego deben ser tomadas en aquel sentido según el cual son tomadas comúnmente por aquellos que hablan”

Alonso de la Veracruz, *Speculum coniugiorum*

#### ***Un caso particular de la segunda escolástica***

Hasta hace algunas décadas, Alonso de la Veracruz había sido un autor poco tratado por la historiografía, sin embargo, en los últimos años se ha incrementado el interés en el estudio de este personaje, sobre todo en México, en gran medida gracias a nuevas ediciones de sus obras y al impulso dado por académicos como Mauricio Beuchot, Ambrosio Velasco y Carolina Ponce.<sup>140</sup> La figura de Alonso de la Veracruz fue utilizada por los agustinos novohispanos como un modelo de virtud, un ejemplo de los prohombres de la "edad dorada de la evangelización", así como un bastión para la defensa de los privilegios de los mendicantes.<sup>141</sup> Sin embargo, más allá de las crónicas provinciales y de

---

<sup>140</sup> Este impulso se ha dado a través de organización de seminarios y congresos, así como la dirección de tesis y la publicación de libros colectivos, entre los que destacan Carolina Ponce (coord.) *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM - Facultad Filosofía y Letras, 2007; y Ambrosio Velasco, *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009.

<sup>141</sup> Veracruz tiene en el cronista agustino de principios del XVII, Juan de Grijalva, a un biógrafo inicial que ha sido la fuente principal para el estudio de su vida, a pesar de que su obra tenga un carácter eminentemente hagiográfico. Otros cronistas que hablaron sobre Veracruz, posteriores a Grijalva, son Diego de Basalenque y Matías de Escobar. La obra del segundo, escrita en el siglo XVIII, además de utilizar al personaje como un modelo de virtud, lo recupera como un baluarte de la provincia de San Nicolás de Michoacán, para diferenciarla de la de México, con la que, por aquellos tiempos, se encontraba en pugna.

menciones aisladas hechas por autores novohispanos, no fue objeto de ninguna obra hasta mediados del siglo XX.<sup>142</sup> Entre los primeros autores en interesarse en el estudio del personaje están Amancio Bolaño e Isla y Arthur Ennis, quienes realizaron estudios biobibliográficos del agustino.<sup>143</sup> Poco después, en la décadas de 1960 y 1970, el jesuita Ernest J. Burrus recopiló y publicó gran parte de los escritos de Veracruz, incluyendo obras, cartas y otros documentos, lo que resultó en una herramienta imprescindible para los estudios posteriores.<sup>144</sup> En las décadas de 1980 y 1990 aparecieron nuevos trabajos en torno a la vida y a las ideas jurídicas del agustino y, poco después, una serie de filósofos se adentraron en el análisis de otras facetas de su pensamiento.<sup>145</sup> El estudio biográfico más

---

Sobre la función retórica de las crónicas provinciales y la creación de la "edad dorada de la evangelización", ver el artículo de Antonio Rubial, "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica", en *Signos Históricos*, enero-junio, no. 7, UAM Iztapalapa, México, 2002.

<sup>142</sup> Entre quienes refieren a Veracruz o a sus obras, aparte de los cronistas mencionados, se encuentran Francisco Cervantes de Salazar, en su diálogo sobre la Universidad, publicado en *México en 1554 y túmulo imperial*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1963; el agustino Juan de Medina Plaza lo menciona en su tratado de filosofía natural escrito en purépecha, del que existe una edición moderna *Diálogo sobre la naturaleza*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998; Esteban García, en su *Crónica Agustiniense de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús. Libro Quinto* [manuscrito de c. 1665], editada por Roberto Jaramillo, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1998; el franciscano Juan Bautista, *Advertencia para los confesores de los naturales*, México, M. Ocharte, 1600; el mismo Zapata y Sandoval, en su *De iustitia disbutiva et acceptione personarum ei opposita discrepatio*, de 1609, edición moderna de C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 2004; y Juan José Eguiara y Eguren, en su *Biblioteca mexicana*, escrita hacia mediados del XVIII, publicada en México, Universidad Nacional Autónoma de México – Coordinación de Humanidades, 1986.

<sup>143</sup> Amancio Bolaño e Isla, *Contribución al estudio biobibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947; y Arthur Ennis, *Fray Alonso de la Veracruz, O.S.A. (1507-1584): A Study of his life and his Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico*, Lovaina, Agustiniense, 1955-7, vol. V-VII.

<sup>144</sup> Ernest J. Burrus, (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma / San Luis Missouri, Jesuit Historical Institute – St. Louis University, 1968-1976.

<sup>145</sup> Entre el primer grupo se deben destacar los estudios de Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984; Prometeo Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985; y Silvio Zavala, *Fray Alonso de la Veracruz. Primer maestro de derecho agrario en la incipiente universidad de México 1553-1555*, México, Condumex, 1981; en el segundo a José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977; Mauricio Beuchot et al, *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986 y *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992 en donde aparecen artículos del

actualizado fue elaborado recientemente por Rafael Lazcano.<sup>146</sup> Por otro lado, las traducciones y ediciones de algunas de las obras de Veracruz realizadas por Roberto Jaramillo Escutia, Luciano Pereña, Roberto Heredia, Paula López, Luciano Barp y Carolina Ponce, con sus respectivos estudios introductorios, han sido fundamentales para ampliar el conocimiento y las vetas de análisis.<sup>147</sup> Entre los estudiosos de Veracruz en los últimos años, resalta la figura de Ambrosio Velasco, quien, desde la filosofía política, ha recuperado y difundido su pensamiento político utilizándolo como una forma de crítica al liberalismo.<sup>148</sup>

Veracruz nació en Caspueñas, pueblo de la diócesis de Toledo, España, en 1507.<sup>149</sup> Desde joven optó por ingresar a la Iglesia y realizó estudios de Artes y de Teología en la universidad de Salamanca.<sup>150</sup> Sabemos que fue alumno directo de Francisco de Vitoria y

---

mismo Beuchot, de Juan Hernández Luna, Bernabé Navarro, Antonio Gómez Robledo, Walter Redmond, Elsa Cecilia Frost y Paula López Cruz; y Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Alonso de la Veracruz: amparo de indios. Su teoría y práctica jurídica*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.

<sup>146</sup> Rafael Lazcano, *Fray Alonso de Veracruz (1507-1584). Misionero del saber y protector de indios*, Madrid, Revista Agustiniiana, 2007.

<sup>147</sup> Los tratados editados y traducidos por estos filólogos son las reelecciones *De dominio y De decimis*, así como el *Speculum coniugiourum*, ver bibliografía para referencias.

<sup>148</sup> Ambrosio Velasco, (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano, op. cit.*; "Las ideas republicanas para una nación multicultural", en Ponce (coord.) *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz, op cit*; y *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.

<sup>149</sup> Su nombre original era Alonso Gutiérrez pero cambió su apellido por el de Veracruz al entrar a la orden de San Agustín, tomando el nombre del principal puerto novohispano. Murió en la ciudad de México en julio de 1584.

Para referencias biográficas se pueden consultar, entre otros trabajos, las obras de Amancio Bolaño, *op. cit.*; Prometeo Cerezo de Diego, *op. cit.*; Rafael Lazcano, *op. cit.*; y Luciano Pereña, "La economía de la solidaridad", en Alonso de la Veracruz, *De iusto bello contra indos*, ed. de C. Baciero, L. Baciero, F. Mosedá y L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pp. 19-62. Fundamental para el estudio de la vida y pensamiento de Veracruz es el trabajo de Ernest J. Burrus (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz op. cit.*, pues en él publicó gran cantidad de documentos inéditos, incluyendo sus dos tratados manuscritos más importantes.

<sup>150</sup> Lo único que conocemos con certeza es que Veracruz obtuvo el grado de bachiller en teología en Salamanca. Es probable que Veracruz haya pasado por la universidad de Alcalá antes de llegar a Salamanca, como apuntan sus biógrafos e, indirectamente, un documento de 1562 en el que el deán de la catedral de Michoacán testifica haberlo conocido en la Universidad de Alcalá, AGI, México, 207, publicado en Ernest J.

que conoció y mantuvo una cercana relación con Domingo de Soto.<sup>151</sup> Ambos personajes son considerados dos de las figuras más importantes de la primera etapa de la *Segunda escolástica*, y la influencia que de ellos recibió fue fundamental, al grado que podemos considerar a Veracruz como parte de la misma tradición. Sin embargo, fue también importante en su pensamiento la presencia de ciertos aspectos de la llamada *via moderna* o nominal, así como de la tradición ecléctica desarrollada a partir de las ideas de Duns Escoto.<sup>152</sup> Un dato, hasta hace poco desconocido, apunta a la cercanía de Alonso de la Veracruz al nominalismo desde su formación en Salamanca. Como se mencionó, al estudiar para obtener el grado de bachiller en teología se podían realizar cursos en las tres principales corrientes de la teología escolástica: la tomista, la nominalista y la escotista.

---

Burrus, *The writings of Alonso de la Vera Cruz, op. cit.*, t. V, p. 263. Hasta ahora, no ha sido posible establecer en dónde recibió el grado de bachiller en artes, aunque las fuentes apuntan con mayor probabilidad a Salamanca. Sobre este tema ver Clara Inés Ramírez, "Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: Entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo", en *Salamanticencis*, no. 54, pp. 635-52.

<sup>151</sup> Tiempo después fray Alonso, en sus tratados *De decimis* y *Speculum coniugiorum*, recordaba a su maestro Vitoria y lo describía como "el más importante teólogo de su época"; por su parte, Veracruz y Soto coincidieron en Salamanca entre 1532 y 1536, por lo que seguramente Veracruz asistió a la Relección *De dominio* impartida por Soto en 1535. En su tratado *De dominio infidelium et iusto bello* Veracruz se refiere marginalmente a la obra *De iustitia e iure* de Domingo de Soto, publicada en 1553; y en el *Speculum Coniugiorum* es citada en múltiples ocasiones.

<sup>152</sup> Veracruz utiliza en sus relecciones *De dominio* y *De decimis*, y en el *Speculum coniugiorum* las obras de autores como Guillermo de Ockham, Jean Gerson, Gabriel Biel, John Major, Jaques Almain y Juan de Celaya, en su mayoría pensadores representantes de la tradición nominalista moderada. Sobre la tradición nominalista y su impacto en la filosofía política, ver Skinner, *Los fundamentos...*, *op. cit.*, vol. II, pp.119-40; Skinner, *Visions of politics II, op. cit.*, pp. 245-63.

Por otro lado, Miguel Ángel Romero Cora, en su tesis de licenciatura, en la que publicó las primeras cuatro cuestiones del *Tratado de los predicables* del Libro Primero de la *Dialectica Resolutio* de Veracruz, ha demostrado la postura esencialmente nominalista que adoptó el agustino ante el problema de los universales, lo cual refuerza la idea de la importancia del nominalismo en el pensamiento de Veracruz, ver Miguel Ángel Romero Cora, *El problema de los universales en el libro primero de la Dialectica Resolutio de fray Alonso de la Veracruz: Preliminares y cuestiones primera a cuarta del tratado de los predicables. Introducción, traducción, transcripción y notas. Tesis para obtener el título de Licenciado en Letras Clásicas*, México, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras, 2009, en particular revisar la introducción, pp. XIII-LI.

Escoto es también citado por Veracruz, tanto en el *De dominio* como en el *Speculum*, además de los comentarios que Biel y Almain hicieron a su obra. Sobre la importancia de Escoto en el pensamiento alonsino, ver Virginia Aspe, "Del Viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción de dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, no. 17, 2010, pp. 143-55.

Vitoria, sin duda, era el profesor más destacado en la primera de ellas y Veracruz asistió durante cuatro años a su cátedra. No obstante, al terminar sus estudios y obtener el grado de bachiller, Veracruz no eligió a Vitoria ni a otro representante del tomismo como su padrino, sino a Juan Martínez de Silíceo, uno de los más importantes promotores del nominalismo en España durante la primera mitad del siglo XVI.<sup>153</sup> Como se verá más adelante, el acercamiento de Veracruz a estas tradiciones favoreció el distanciamiento con respecto a las ideas de su maestro Vitoria, especialmente en torno al problema del origen del poder político, los límites de la autoridad y la relación entre la libertad humana y la ley natural. Finalmente, al igual que en gran parte de las tradiciones políticas de la Modernidad Temprana, la influencia del derecho romano y del derecho canónico es decisiva en el pensamiento alonsino. De los *corpus* de ambos derechos, y de sus comentaristas, Veracruz retoma diversos conceptos y discusiones para revalorarlos a la luz de los problemas indianos.

Al poco tiempo de graduarse como teólogo y de ordenarse sacerdote, Veracruz se trasladó a América. Arribó al virreinato de Nueva España en 1536, apenas quince años después de la conquista del señorío mexica llevada a cabo por Hernán Cortés y solo uno de la institución del primer virrey, Antonio de Mendoza. Veracruz, pues, llegó al virreinato en un periodo en el que se estaban creando las bases institucionales y jurídicas de la

---

<sup>153</sup> Sobre este asunto ver Ramírez, *op. cit.* pp. 646-52. Es importante señalar que Francisco de Vitoria tuvo cierto acercamiento al nominalismo durante los años que vivió en París. Algunos autores, como Carmen Rovira, observan en el pensamiento de Vitoria una fuerte influencia de dicha tradición, ver Rovira, ver *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Cámara de Diputados LIX Legislatura – Miguel Ángel Porrúa, 2004. Vitoria, y en general los teólogos tomistas de la primera mitad del siglo XVI, mantuvo un diálogo cercano con otras tradiciones que permitió el enriquecimiento de su pensamiento político, no obstante, la influencia nominalista que recibió fue menor que la de otros autores, como el mismo Alonso de la Veracruz.

Monarquía española en América continental y se discutía y buscaba dar solución a problemas administrativos, jurisdiccionales, fiscales y de propiedad, así como religiosos y eclesiásticos, todos ellos relacionados con los nuevos asentamientos españoles y con los pueblos y señoríos indígenas.

Al llegar a las Indias ingresó a la orden de San Agustín, en la que durante el resto de su vida realizaría labores de gobierno, habiendo sido cuatro veces provincial; educación, como maestro de novicios y fundador de colegios, entre los que destacan el de Titipetío y el de San Pablo de México; y evangelización, esto último en las misiones establecidas entre los pueblos nahuas y tarascos, aprendiendo la lengua de los segundos. Veracruz jugó un papel central en la serie de problemas que enfrentaron a seculares y regulares, que caracterizaron a la Iglesia americana durante el siglo XVI, principalmente a partir de la década de 1540. La principal justificación moral y jurídica sobre la presencia de los españoles en América fue la evangelización de los indios. La labor de predicación fue realizada principalmente por los frailes mendicantes, quienes en muchas ocasiones fueron los primeros europeos en llegar a las comunidades indígenas. En un principio, los frailes establecieron alianzas con la nobleza indígena de los distintos pueblos y señoríos mesoamericanos, aprendieron sus lenguas y defendieron sus intereses a cambio de que los recibieran en sus territorios. Al llevarse a cabo la evangelización y una vez que los indios fueron considerados cristianos comenzaron a presentarse los problemas dentro de la Iglesia. El derecho canónico establecía que la administración de las parroquias debía recaer en manos del clero secular y no del regular. Los obispos demandaron entonces a los frailes que abandonaran las parroquias de los pueblos indígenas o, cuando menos, que

se sujetaran a su jurisdicción, a lo cual los frailes se opusieron con el apoyo de los nobles indígenas de las comunidades. A partir de entonces comenzó un enfrentamiento entre el clero secular y el regular que marcó el desarrollo de la Iglesia americana del los siglos XVI y XVII. Veracruz, evidentemente, se encontraba en el lado de los frailes y fue, probablemente, el principal defensor de sus intereses en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI.<sup>154</sup>

La relación entre los frailes y la nobleza indígena mesoamericana tendría una importante influencia en el pensamiento político de Veracruz y en su proyecto de organización de la Monarquía que se analizará más adelante. En particular cabe resaltar la cercanía del personaje con el gobernador Antonio Huitziméngari. Hijo del último *irecha* de los tarascos, Huitziméngari asumió el cargo de gobernador indígena de la provincia de Michoacán en 1545 y lo mantuvo hasta su muerte en 1562. A diferencia de la mayor parte de los señores indígenas reconocidos por la Corona, quienes tenían una jurisdicción reducida, Huitziméngari tuvo dominio político sobre una extensa región que correspondía prácticamente al territorio que gobernaba su padre en la época prehispánica. De acuerdo a la posición política que ocupaba, rendía cuentas directamente al virrey y al rey de España. El cargo de Huitziméngari no era simplemente un título que respetaba su linaje noble, tenía una injerencia real sobre los asuntos de gobierno de la provincia. En diversos

---

<sup>154</sup> Sobre la participación de Veracruz en este problema ver Antonio Rubial, "Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI", en Carolina Ponce Hernández (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 79-101. Sobre el proceso general ver el clásico estudio de Robert Ricard, el cual, a pesar de estar superado en algunos aspectos, sigue siendo una fuente obligada, Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001; así como el trabajo de Rubial, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Conaculta, 2002.

documentos de la época se muestra que las autoridades indígenas y españolas de Michoacán debían acudir a él para resolver sus problemas. Veracruz y Huitziméngari mantuvieron una relación de amistad, el gobernador indígena se educó durante un tiempo bajo la tutoría de Veracruz y el agustino lo defendió a través de sus tratados.<sup>155</sup>

Veracruz fue también profesor de teología en la Universidad de México, que comenzó a funcionar en 1553.<sup>156</sup> Durante su primer curso, centrado en la obra de Tomás de Aquino, presentó una relección en la que trató sobre el problema del dominio de los indios del Nuevo Mundo. Las relecciones eran disertaciones públicas presentadas durante los cursos universitarios sobre un tema particular que se hubiera tratado en el ciclo

---

<sup>155</sup> Sobre Huitziméngari y su gobierno en Michoacán ver Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580*, México, FCE – Conaculta – INAH, 2005, pp. 297-368. Sobre el paso de Huitziméngari por Tiripetío, además de las menciones en las crónicas de Grijalba y Basalenque, existe un documento en el que se asienta una retribución que los descendientes de Huitziméngari dan a los agustinos de Tiripetío como agradecimiento por el tiempo que pasó don Antonio como estudiante en su colegio, Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro, caja 8, exp. 2, f. 152-155. Asimismo, en la relación de Méritos y Servicios de Huitziméngari un vecino de Michoacán de nombre Diego de Ribera señalaba que había oído decir a Alonso de la Veracruz "que el dicho don Antonio es muy hábil y estudioso en las dichas lenguas [griego, latín y principios de hebreo] e ciencias", AGI, Patronato, Leg. 60, n. 2, r. 3, "Información de Méritos y servicios de don Antonio Huitzimegari..." f. 44 v. Ver también Cerda Farías, Igor, *En el pueblo de Tiripetío, en la Provincia de Michoacán. La edad dorada... El siglo XVI*, Morelia, UMSNH – Exconvento de Tiripetío, 2005. Por otro lado, Veracruz varias veces se refiere directa o indirectamente a Antonio Huitziméngari en su tratado *De dominio infidelium*, en algunos casos para defender el respeto a la potestad del gobernador indio, en otros para solicitar la restitución de los derechos tributarios que la figura del irecha tenía antes de la llegada de los españoles, y también para mostrar la prudencia e ingenio de los gobernadores indios de su tiempo, *De dominio...* pp. 52-5, 57, 148-9.

Asimismo, gracias a un documento sobre una compra de libros hecha a Huitziméngari, es posible conocer parte de su biblioteca. Entre los títulos enlistados que fueron propiedad de Huitziméngari se encuentran una *Lengua* de Erasmo de Róterdam, un *Libro de música para vihuela* de Miguel de Fuenalla y otro sobre instrumentos musicales de un fray Juan Bermudez, los *Comentarios a la Suma Teológica* de Cayetano, un libro de poesía de Juan de Villalobos, el *Vocabulario de la lengua de Michoacán* de Maturino Gilberti, el *Vocabulario* de Antonio de Nebrija, el primer *Diálogo Demócrates* de Sepúlveda y la *Geografía* de Tolomeo. El documento fue publicado por Nora Jiménez, "Príncipe indígena y latino. Una compra de libros de Antonio Huitziméngari (1559)", en *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, vol. 23, no. 91, pp. 133-162.

<sup>156</sup> Sobre Veracruz y su breve paso por la Universidad de México, Armando Pavón, "La universidad de México en tiempos de fray Alonso de la Veracruz" en Ambrosio Velasco (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 47-62 y Enrique González González, *Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)*, 2 tomos, tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1990, particularmente los capítulos III y IV, t. I, pp. 116-213.

escolar. Al igual que lo había hecho Vitoria en Salamanca, Veracruz abordó en su relección un tema político, moral y jurídico de trascendencia para su época. A partir de esta relección, Veracruz redactaría, entre 1554 y 1556, un tratado al que posteriormente titularía *De dominio infidelium et iusto bello*.<sup>157</sup> El texto está organizado en dos partes. En la primera se analiza el problema del dominio de los indios y su relación con la propiedad, la encomienda, los tributos y el gobierno; mientras que en la segunda se aborda el problema de la conquista de América, centrándose en las causas que pudieran justificar o no dicha guerra. Por los temas, el método y las fuentes que utiliza, la obra es un claro ejemplo de los tratados de teología moral escritos por los autores de la Segunda escolástica.<sup>158</sup>

Resulta claro que el agustino está discutiendo en dos planos distintos. En el primero, Veracruz se incorpora al debate *letrado* de su época en torno a los problemas teóricos y filosóficos sobre el concepto de dominio y la guerra justa, analizando los planteamientos de diversos autores y asumiendo una postura específica frente a ellos.<sup>159</sup> El segundo plano de la discusión se presenta sobre elementos muy concretos de la realidad indiana y, en este nivel, Veracruz entabla la polémica con los actores de los procesos que

---

<sup>157</sup> La relección presentada por Veracruz estuvo centrada en la primera parte de lo que después se convertiría en su tratado *De dominio infidelium et iusto bello*; es decir, en el tema del dominio de los indios, desarrollando después en su tratado el asunto de la guerra justa, sobre esto ver Roberto Heredia, "Introducción", en Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, ed. de Roberto Heredia, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007, p. XXX.

<sup>158</sup> Asimismo, dada la constante preocupación de Veracruz por distinguir las distintas formas y grados en que los españoles o los indios podrían pecar, en relación a los problemas mencionados, así como su interés por señalar las condiciones en las que dichos pecados podían o no ser absueltos, la obra pudo haber funcionado como un manual de confesión.

<sup>159</sup> Veracruz hace referencia en su tratado a más de setenta autoridades distintas. Resulta interesante y acentúa el carácter polémico de los temas discutidos en la obra, el que más de la mitad de los autores citados por Veracruz hayan escrito sus tratados entre finales del siglo XV y la fecha en que el agustino presentó su relección.

analiza: la Corona, la Iglesia, conquistadores, encomenderos, jueces y demás autoridades de la Nueva España, además de los apologistas de la conquista y el dominio español sobre los pueblos americanos. En este sentido, el *De dominio* debe ser considerado también como una de las herramientas que utilizó Veracruz para buscar cambiar el curso de los acontecimientos de los que fue testigo, junto con las cartas, informaciones, memoriales y otros textos que envió a figuras de la talla de Carlos V y Felipe II, su presencia en la Corte o el trabajo realizado con los agustinos en pueblos indígenas.<sup>160</sup>

El tratado *De dominio* no fue publicado en tiempos de Veracruz, en gran medida por problemas que tuvo el agustino con la Inquisición, y no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX cuando llegó por vez primera a la imprenta.<sup>161</sup> El hecho de que el texto

---

<sup>160</sup> Son conocidas varias cartas y memoriales enviados por Veracruz, ya sea a título personal o colectivamente con otros frailes de Nueva España, a Carlos V, Felipe II y al Consejo de Indias, en las que discute problemas relacionados con la defensa de los pueblos indígenas; ver Heredia, *op cit.*, pp. xviii-xxvi. De particular interés en este sentido resulta un "Parecer razonado sobre el título del dominio del rey de España sobre las personas y tierras de indios" en el que Veracruz resume en español el contenido de su tratado *De dominio*. El parecer está publicado en Ernest J. Burrus *The Writings of Alonso de la Vera Cruz: I. Spanish Writings: I*, Roma / San Louis Missouri, Jesuit Historical Institute, 1968, pp. 76-87. Asimismo, durante el periodo que el agustino regresó a España (entre 1562 y 1573) mantuvo cercanía con la corte de Felipe II. Sabemos, por ejemplo, que en mayo de 1565 participó en una audiencia ante el Consejo de Indias, con la presencia del rey, en la que se discutió ampliamente el tema de los derechos de los indios y en la que presentó dos textos de Bartolomé de las Casas; ver J. Denlos, "Estudio preliminar", en Bartolomé de las Casas, *Obras completas. 11.2 Doce dudas*, Madrid, Alianza, 1992, p. xxvii.

<sup>161</sup> En el segundo curso de teología que Veracruz impartió en la Universidad de México, redactó una relección bajo el título de *De decimis*. Fue sobre todo a raíz de esta relección sobre los diezmos, en la cual sostenía que era injusto cobrar este impuesto a los indios, que Veracruz enfrentó problemas con la Inquisición. El arzobispo de México acusó al agustino ante el Tribunal del Santo Oficio y pidió expresamente que no fueran publicados sus tratados. Veracruz tuvo que regresar a España a defenderse de las acusaciones y finalmente quedó exonerado; sin embargo, ni su tratado sobre el dominio de los infieles ni el de los diezmos llegaron a la imprenta. El proceso levantado a Veracruz ante dicho tribunal se puede consultar en Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz: V. Spanish Writings: II*, Roma / San Louis Missouri, Jesuit Historical Institute, 1972, p. 255. La relección sobre los diezmos cuenta con una edición moderna: Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, ed. de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latino América, 1994.

La primera edición del texto fue hecha por el historiador estadounidense Ernest J. Burrus, quien reprodujo en facsímil el manuscrito, lo transcribió y publicó tanto el texto en el latín original como una traducción al inglés, los cuales componen los volúmenes I y II de su colección *The writings of Alosno de la Vera Cruz, op. cit.* Además de la edición de Burrus y la de Heredia citada anteriormente, existe otra edición

no fuera publicado en la época en que se redactó implica, evidentemente, que tuvo una circulación limitada. No obstante, no deja de ser una obra de gran relevancia. En primer lugar, por la singularidad de las ideas contenidas en ella, las cuales, como se verá a continuación, representan una adaptación singular de tradiciones políticas desarrolladas en España en la misma época. En segundo lugar, debemos recordar que la circulación de manuscritos era una práctica bastante común e importante en el siglo XVI, por lo que no podemos descartar la posibilidad de que el texto haya sido conocido en la época dentro de círculos académicos.<sup>162</sup>

Finalmente, dado que Alonso de la Veracruz fue un personaje conocido e influyente en su época, sobre todo en el contexto novohispano, sus ideas políticas probablemente se difundieron por otros medios; ya fuera a través de la labor docente, tanto en su breve paso por la Universidad como en el continuo trabajo dentro de su orden; en su presencia como provincial y líder de los agustinos de Nueva España; o en los años que vivió en España, cercano a la Corte, donde ejerció el cargo de procurador general de los agustinos para toda América. Además, por supuesto, de la circulación de sus obras impresas. Autores de la época reconocieron el magisterio y la autoridad de Veracruz. Entre ellos cabe destacar al franciscano Juan Bautista, al agustino Juan de Medina Plaza y a Juan Zapata y Sandoval. Asimismo, según el cronista Esteban García, Pedro de Agurto -a

---

bilingüe y completa de la obra: *De iusto bello contra indios*, edición de C. Baciero, L. Baciero, F. Maseda y L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1997.

<sup>162</sup> Un ejemplo de la época en este sentido es la circulación de los manuscritos de las relecciones de Vitoria, las cuales fueron ampliamente conocidas pese a que no se editaron sino hasta después de la muerte del maestro salmantino. No obstante, es importante señalar que, a diferencia de otras obras de Veracruz que sí llegaron a la imprenta, como su curso de artes o el *Speculum coniugiorum*, no se conocen hasta el momento referencias directas al tratado *De dominio* por contemporáneos.

quien Veracruz designaría como rector del colegio de San Pablo- recibió influencia directa del maestro agustino al escribir un tratado sobre la administración de la eucaristía a los indígenas. Para García, Veracruz fue uno de los grandes promotores de reconocer las plenas capacidades intelectuales y espirituales de los indios para recibir la comunión.<sup>163</sup> La misma idea aparece en el tratado de Juan Bautista, quien considera a Veracruz como el gran defensor de la espiritualidad y racionalidad de los indios. Es probable que las ideas de Veracruz influyeran también en los planteamientos defendidos en este mismo sentido por el agustino Juan de Mijangos.<sup>164</sup>

Paralelamente a la redacción del tratado *De dominio*, Veracruz elaboró otra obra a la que dio el título de *Speculum coniugiorum* o *Espejo de matrimonios*. A diferencia de la relección *De dominio*, este texto sí llegó a la imprenta y fue publicado en México en 1556.<sup>165</sup> El tratado se centra en la discusión del problema del matrimonio indígena y su

---

<sup>163</sup> Pedro de Agurto, *Tractado de que se deben administrar los sacramentos de la sancta Eucaristía y Extremaunccion a los Indios de esta Nueva España*, México, Antonio Espinoza, 1573. El comentario de García aparece en, *Libro quinto...*, *op. cit.*, p. 89. Desde la junta eclesiástica de 1541 ésta había sido la postura defendida por Alonso de la Veracruz y por el franciscano Jacobo Daciano, ver Carrillo Cázarez, *op. cit.*, p. 143.

<sup>164</sup> Sobre estos autores y su postura ante los indios ver Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 1999, pp. 47-85.

Agradezco al Dr. Miguel León-Portilla por haberme facilitado la obra de Juan Bautista, *Advertencia para los confesores de los naturales*, México, M. Ocharte, 1600, en donde se menciona y cita a Veracruz en múltiples ocasiones.

<sup>165</sup> Existen otras tres ediciones hechas en el siglo XVI, una en Salamanca en 1562, otra Alcalá en 1572 y la última en Milán en 1599. Para la edición de Alcalá el texto fue modificado y se le añadió un apéndice, en gran medida con la finalidad de adaptar el contenido a las reformas que, en materia de matrimonio, se establecieron en el Concilio de Trento. Contamos con una edición moderna de la primera parte del tratado: Alonso de la Veracruz, *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio y familia*, ed. de Luciano Barp Fontana, México, Universidad La Salle – Universidad Nacional Autónoma de México – Dirección General de Asuntos de Personal Académico – Facultad de Filosofía y Letras, 2009. Asimismo, se ha editado una antología de textos de la primera y segunda parte de la obra: *Espejo de los cónyuges de fray Alonso de la Veracruz*, ed. de Carolina Ponce, Yail Medina y Leslie Martínez, México, Los Libros de Homero, 2007. Esta segunda edición será citada en el texto añadiendo una letra a entre paréntesis: SC (A). También se puede consultar la tesis de licenciatura de Saraí Castro Corona y Anna María Garza Caligaris, *Matrimonio y poligamia en el Speculum Coniugiorum de fray Alonso de la Veracruz*, tesis para obtener el grado de

valides a la luz del derecho natural.<sup>166</sup> Al igual que sucede con la relección *De dominio*, Veracruz discute tanto en un nivel teórico, en este caso los temas del derecho y la ley natural, el dominio y la voluntad humana, y el matrimonio, como la relación concreta de estos asuntos con la realidad indiana, en especial al tratar la forma en que se debía resolver canónicamente en materia de matrimonios entre los indios novohispanos. Mientras que en el primer nivel la discusión se establece con autoridades en teología, derecho y cánones de su tiempo,<sup>167</sup> el segundo se entabla con misioneros, clérigos y jueces eclesiásticos de Nueva España. Además de la valiosa información que ofrece el texto en materia de prácticas matrimoniales entre los indígenas, la obra resulta especialmente interesante por la reflexión que ofrece Veracruz en materia del derecho natural y la relación de éste con la voluntad y libertad del ser humano. En este sentido, la lectura del *Speculum* se complementa en gran medida con la del tratado *De dominio* y nos permite comprender de manera más amplia la filosofía política y moral desarrollada por Veracruz.<sup>168</sup>

---

licenciado en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México, México, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.

<sup>166</sup> Como lo ha señalado Virginia Aspe, existía en Europa una importante tradición de tratados sobre el matrimonio, entre los que se destaca el *De bonum coniugiorum* de San Agustín, el *De ritu nuptiarum* de Juan Ginés de Sepúlveda, el *Enchiridion baptismi adultorum et matrimonii baptizandorum* de Jean Foher y el *De Matrimonio* de Francisco de Vitoria, siendo este último, en opinión de la autora, el que más influyó en la obra de Veracruz. Por otro lado, como lo apunta Aspe, la importancia de la obra de Veracruz estriba en que inserta a la tradición de los tratados sobre el matrimonio el problema inédito de la realidad indiana, ver Aspe, *op. cit.*, p. 149.

<sup>167</sup> En la edición más acabada del *Speculum* Veracruz hace referencia a más de 180 autoridades, entre las cuales se encuentra la mayor parte de los autores citados en el tratado *De dominio*. De particular interés resulta la discusión que se establece en el tema del matrimonio en el contexto de las grandes reformas introducidas por Trento. Esta discusión aparece a lo largo de todo el tratado y, en particular, en el apéndice agregado a la edición de 1572, el cual había sido publicado de manera independiente un año antes.

<sup>168</sup> Además de las relecciones *De dominio* y *De decimis*, y del *Speculum coniugiorum*, Veracruz escribió otros tratados, algunos de ellos impresos en su tiempo. Entre los más importantes se puede destacar un curso de Artes –el primero en publicarse en la América española– enfocado a la enseñanza de la lógica y la

## ***El dominio político: su origen humano y su legitimación por el derecho natural***

Como señalé anteriormente, el pensamiento político de Alonso de la Veracruz puede catalogarse dentro de la tradición del constitucionalismo iusnaturalista de la Segunda escolástica. La explicación popular de la transferencia de la autoridad al gobernante y la gran importancia que dentro de su pensamiento tiene el derecho natural, como referente de la justicia y como regulador de la actividad política del hombre, nos permite catalogarlo de esta manera.

Veracruz deja clara en las primeras proposiciones de su tratado *De dominio* su concepción del origen y la legitimidad popular del poder o dominio político:

El dominio del pueblo está primera y principalmente en el pueblo mismo; así pues, ni por ley natural ni por ley divina hay alguien que sea el verdadero señor en las cosas temporales [...]

Es necesario, pues, que si algunos tienen dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma, la cual transfiere el dominio a otros, como sucede en el principado aristocrático o democrático, o a uno solo, como sucede en el principado monárquico [...]

Y así, puede elegir a uno de entre muchos, o a unos pocos de entre los mismos, para que gobiernen. Y entonces estos tienen tal y tanta potestad, cuanta la república les confiere para el bien de la comunidad misma.<sup>169</sup>

El concepto de *dominio* es fundamental dentro del pensamiento político de Veracruz, por lo que antes de continuar me gustaría referirme un poco a la forma en que lo utiliza. El término aparece continuamente en el tratado y es empleado por el agustino

---

filosofía natural, y dividido en tres obras *Recognitio Summularum* (1554), *Dialectica resolutio* (1554) y *Physica speculatio* (1557). Para consultar la lista de todos los escritos que se conocen o se tiene referencia, ver Heredia, *op. cit.*, pp. XVIII-XXVI.

<sup>169</sup> DDI, pp. 1 y 2.

de distintas formas, ya sea para referirse al derecho de propiedad sobre las cosas o personas; para nombrar a distintos tipos de autoridad; o para designar una forma de libertad. El término había sido analizado por otros autores de la Segunda escolástica, principalmente por Soto, quien elaboró una relección específicamente para ello.<sup>170</sup> En su tratado *De dominio* el dominico establecía claramente las diferencias en el uso del concepto, distinguiendo entre el dominio como derecho de propiedad sobre las cosas (*ius seu potestas rerum*) y el derecho como poder de jurisdicción (*potestas iurisdictionis*), es decir, sobre personas libres.<sup>171</sup> Asimismo, utilizaba el término para referirse a la capacidad que el hombre tenía, como ser racional, de decidir libremente, de tener el dominio sobre sus acciones.<sup>172</sup> Veracruz no analizó en sus tratados la idea de *dominio* como lo hizo Soto, no obstante, es claro que utilizó el concepto de diversas formas, siguiendo las acepciones comunes de la Segunda escolástica.

Así pues, uno de los sentidos que daba Veracruz al concepto era equiparable con el de libertad. Para el agustino, el hombre había sido creado con voluntad e intelecto y, por lo tanto, tenía la capacidad de elegir y consentir. Esto implicaba que, a diferencia de los seres irracionales, el ser humano tenía el dominio sobre su cuerpo y sobre sus propias

---

<sup>170</sup> Se trata de la *Relectio De dominio*, presentada en Salamanca en junio de 1534. Posteriormente Soto incorporaría las reflexiones de esta relección a su tratado *De iustitia et iure*. Existe una edición moderna del manuscrito publicado en Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos. I Introducción general. De dominio. Sumario. Fragmento: An liceat*, Salamanca, San Esteban, 1995, pp. 97-192. Por su parte, Vitoria analizó este tema principalmente en sus comentarios a la *Secunda Secundae*, en particular en la q. 62. Sobre la forma de tratar el concepto en estos autores, ver Brett, *Liberty, Right and Nature, op. cit.*, pp. 123-64.

<sup>171</sup> Soto, *op. cit.* p. 157.

<sup>172</sup> Ídem., pp. 147-53 y 177 a 183. Junto con estos temas, Soto analiza puntualmente en su relección qué es el dominio y cuántos son los géneros que hay, incluyendo la propiedad, el uso, el usufructo y la jurisdicción; a quiénes compete tener dominio; de qué cosas se puede tener dominio; como se transfieren los dominios de las cosas; qué tipo de dominio tiene el papa y el emperador; y si el hombre tiene dominio sobre su vida.

acciones.<sup>173</sup> Pocas veces se detuvo Veracruz a describir las características del dominio entendido como autodeterminación o libertad, no obstante, fue un presupuesto fundamental dentro de su filosofía política y moral, pues el libre consentimiento suponía la base que legitimaba las relaciones de otras formas de dominio entre los hombres, desde el matrimonio hasta el poder político.

El concepto de dominio como sinónimo de derecho de propiedad aparece frecuentemente en los tratados de Veracruz, utilizado para designar la facultad o el poder que alguien tiene para disponer discrecionalmente de sus pertenencias. Para Veracruz, dicha forma de propiedad existía en la naturaleza únicamente como el dominio común que todos los hombres tenían sobre los animales y las cosas, el cual habían recibido de Dios como constaba en el *Génesis* y en otras partes de la Biblia. La propiedad privada, por lo tanto, no existía por derecho natural sino que había sido introducida por el derecho de gentes, es decir, era resultado del consentimiento y pacto entre los hombres. Así, los dueños de los bienes privados habían sido designados mediante pactos o formas de apropiación y repartición de las cosas, instituidos por los hombres, y una vez establecidos los derechos de propiedad no podían ser arrebatados sin la anuencia del poseedor.<sup>174</sup> Es

---

<sup>173</sup> Así es explicado en el *Speculum* cuando trata sobre el problema del consentimiento humano en el matrimonio. Al analizar el concepto de *consentimiento*, señala que éste no existe en los irracionales, pues "no tienen el *dominio de sus actos* y no pueden aplicar la voluntad a lo que hayan querido, sino solamente es propio del hombre, ya que, propuesto el objetivo, él consulta o delibera acerca de los medios, los juzga y aplica el consentimiento". En el siguiente párrafo, señala Veracruz que el hombre libre tiene la potestad sobre su cuerpo, la cual no puede ser transferida a otro sin su consentimiento, ver *Speculum*, pp. 77 y 79.

<sup>174</sup> Explica Veracruz: "el dominio de los bienes muebles e inmuebles es de derecho divino y natural y de derecho de gentes. De derecho divino, porque en el *Genesis* 1, 28 se dijo: "Llenad la tierra y sometedla y dominad sobre los peces del mar"; y en el *Salmo* 8, 8: "Todo lo sometiste bajo sus pies, etc." Y como el decir del Señor es hacer, se sigue que es de derecho divino, como se manifiesta en el *Salmo* 113, 16: "El cielo para el Señor del cielo, mas dio la tierra a los hijos de los hombres". Es de derecho natural porque, según la primera organización de los bienes, éstos son de derecho natural. Y como al principio todas las cosas eran en

importante hacer notar que Veracruz incluía a la esclavitud y la servidumbre dentro de esta forma de dominio y, por lo tanto, consideraba que los amos tenían sobre sus esclavos un derecho de propiedad que implicaba que los segundos no tuvieran dominio sobre sí mismos, es decir, no fueran libres.<sup>175</sup> Pero, al igual que las otras formas de propiedad privada, la esclavitud no existía en la naturaleza sino que había sido instituida por el derecho humano y de gentes. Todos los hombres, en principio, eran libres y solo podían convertirse en esclavos a partir de una serie de formas y procedimientos previamente validadas por los hombres.<sup>176</sup>

El uso del término dominio como sinónimo de autoridad, designaba, al igual que en el caso de la esclavitud, relaciones entre seres humanos, aunque de características muy distintas. Una de las principales diferencias, que había sido establecida por Tomás de Aquino, era que mientras la esclavitud existía para el beneficio del amo, el dominio como autoridad existía para el bien de sobre quien se ejercía.<sup>177</sup> Para Veracruz, algunas formas

---

razón del hombre, se sigue que la posesión es de derecho natural; y así lo dice Aristóteles en el primer libro de la *Política*. Es de derecho de gentes, porque la adjudicación [es decir, la propiedad privada] fue hecha por consentimiento de los hombres." DDI, 137.

En otra parte apunta que "aunque en un principio todas las cosas fuesen comunes y se concediesen al primero que las ocupara, sin embargo, después de que tuvo lugar la ocupación y esta división fue hecha [es decir, la repartición de los bienes en propiedades privadas], eso no es lícito". DID, p. 28.

<sup>175</sup> DDI, pp. 93-4 y 147-8.

<sup>176</sup> Las dos causas legítimas para reducir a un hombre a esclavo establecidas por el derecho de gentes eran: el cautiverio de un enemigo en una guerra justa y la venta voluntaria de sí mismo, siempre y cuando quien lo hiciera fuera mayor de 20 años. También se llegaba a aceptar como resultado de una pena por un delito grave. En todos estos casos, contrarios en principio al derecho natural, la reducción a esclavitud pactada por el derecho de gentes se justificaba al ser un último recurso en la búsqueda de preservar la vida. Así lo explica Soto en su *De dominio, op. cit.* pp. 147-55.

<sup>177</sup> Distingue Santo Tomás en la *Suma* entre el dominio servil y el dominio libre: "el siervo y el libre difieren en que *el libre es dueño de sí [causa sui]* como dice el filósofo al comienzo de la *Metaphysica* mientras que el siervo se ordena a otros [*ordenatur ad alium*]. Hay, por tanto, servidumbre cuando el que domina ordena al dominado a la utilidad propia [...] Por el contrario, hay dominio libre cuando copera al bien del dominado o al bien común" *Suma teológica*, I, q. 96, a 4, se puede consultar la traducción de Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, t. I, pp. 853-4. Disponible *en línea* en [biblioteca.campusdominicano.org](http://biblioteca.campusdominicano.org) (última consulta 20/11/12)

de este tipo de dominio existían entre los hombres antes del establecimiento de las repúblicas civiles y estaban fundamentadas en principios del derecho natural, tal era el caso de la relación entre padres e hijos o entre cónyuges, el dominio paterno y uxorio respectivamente. Por su parte, el dominio político, entendido como autoridad legal o jurisdicción, había sido creado por el hombre y estaba fundado en el derecho humano y de gentes. Este tipo de dominio era el único que permitía dictar leyes, distribuir bienes, imponer impuestos, declarar guerra justa y administrar la justicia con uso de fuerza coercitiva en una comunidad, pero, a diferencia del dominio como derecho de propiedad, no le otorgaba a quien lo poseía el poder de disponer de los súbditos arbitrariamente.<sup>178</sup>

Para Veracruz, entonces, el dominio político no pertenecía a los gobernantes ni por derecho natural ni por derecho divino. Su origen se encontraba en el libre consentimiento de la comunidad, que en su conjunto había decidido instituirlo como tal, al transferirle la potestad de dominio a una o a varias personas, con el único fin de promover el bien común. Con esto, Veracruz se oponía directamente a las teorías que sostenían el origen divino del poder, ya fuera dado a los príncipes directamente por Dios, ya a través del papa.<sup>179</sup> Al mismo tiempo, se alejaba de ciertas ideas postuladas por Vitoria y otros

---

<sup>178</sup> Dice Veracruz: "Pues, aunque mientras duraba aquel estado [de inocencia o prepolítico], hubiese un derecho paterno y uxorio, y quienes destacaban por su sabiduría y prudencia pudiesen conducir y guiar a los otros, sin embargo, no existía este modo [político] de gobernar y exigir tributos, ni fue instituido desde el principio por derecho divino, sino solo por el derecho de gentes, por medio de la voluntad espontánea de transferir a una persona el poder de gobernar, para que el gobierno fuera más apropiado", DDI, p. 181.

<sup>179</sup> Como se vio en el capítulo anterior, dichas ideas fueron sostenidas dentro de la escolástica principalmente por juristas y canonistas. Asimismo, tuvieron una presencia extendida entre los autores de tratados de gobierno y de espejos de príncipes.

Cabe señalar que Veracruz reconoce como casos excepcionales de origen divino del poder político a los reyes de Israel que en el Antiguo Testamento aparecen instituidos directamente por Dios, concretamente Saúl y David, ver DDI, p. 1. Este asunto, que seguramente causaba conflicto a los defensores de una teoría

teólogos escolásticos de la primera mitad del siglo XVI, Soto incluido, que consideraban que el dominio político era una creación de Dios y que por lo tanto estaba fundamentado en el derecho natural. Vitoria, en su relección *De potestate civili*, y Soto, en la *De dominio*, sostenían que Dios había otorgado el dominio político a la comunidad en su conjunto, la cual transfería a sus gobernantes la *autoridad* para ejercerlo.<sup>180</sup>

Al igual que Aristóteles, Aquino y los autores de la Segunda escolástica, Veracruz concebía al hombre como un animal social por naturaleza que requería vivir en comunidad para sobrevivir y sostenía que desde un principio las comunidades habían tenido al frente de ellas personas prudentes para dirigir las. No obstante, para el agustino, la forma de gobernar propia del dominio civil o político, con las características arriba mencionadas, no había sido instituida por el derecho natural, sino por la voluntad de los hombres, con el fin de que el gobierno fuera más apropiado.<sup>181</sup> Veracruz no se detuvo a analizar el *estado pre-cívico* del hombre, ni en sus características ni en su posible ubicación histórica, ni tampoco trató sobre la forma específica en que las comunidades establecieron o crearon el poder político.<sup>182</sup> A pesar de ello, es relevante que Veracruz

---

popular del origen del poder, es mencionado y tratado por autores como Vitoria, Soto o Las Casas, quienes lo resuelven de la misma manera que Veracruz, es decir, consideran estos casos como excepciones bíblicas.

<sup>180</sup> Dicha idea aparece también en Tomás de Aquino. Vitoria, incluso, en su relección *Sobre el poder civil* reconoce una cierta intervención divina, en forma de providencia, en la creación de las ciudades y la institución del poder, ver Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 13-8. Por su parte, Soto explica que las repúblicas recibieron de Dios el dominio natural sobre cada uno de los hombres que las constituían, por lo que podían libremente transferirlo a alguien con miras al bien común, *De dominio, op. cit.*, p. 133 y 163.

<sup>181</sup> DDI, p. 181.

<sup>182</sup> El problema del estado natural o pre-cívico del hombre no fue analizado profundamente por los autores de la Segunda Escolástica -como lo harían después pensadores como Thomas Hobbes o John Locke-, mientras que el de las formas de establecimiento del poder político fue sobre todo abordado por los jesuitas de fines del XVI y principios del XVII, ver Höpfl, *Jesuit political theory, op. cit.*, pp. 231-2.

insistiera que el poder político fue establecido por los distintos pueblos de la tierra mediante el derecho de gentes y no por el derecho natural.<sup>183</sup>

En el *De dominio infidelium* no se presentan elementos suficientes para conocer a fondo la concepción de Veracruz sobre el derecho de gentes, pese a que el concepto es utilizado con frecuencia. En algún momento señala que se aproxima al derecho natural aunque no establece que sea equiparable a éste, ni siquiera en sus segundos principios.<sup>184</sup> Es probable que Veracruz concibiera el derecho de gentes de manera similar a Vitoria y Soto, como un derecho positivo emanado directamente del natural, en particular de sus segundos principios. El carácter positivo de este derecho radicaba en que su validez estaba en función del consenso humano.<sup>185</sup> Al considerar que el poder político era de derecho de gentes, Veracruz establecía una diferencia importante con respecto a Vitoria y Soto: para el agustino no solo era necesario el consenso para la designación del gobernante sino para la institución misma del poder político. A diferencia de otros autores de la Segunda Escolástica, Veracruz no estudia el problema del poder civil como un tema en sí mismo, sino que lo analiza en función del problema del dominio de los pueblos

---

<sup>183</sup> DDI, pp. 53, 134, 136, y 180-2, entre otras.

<sup>184</sup> DDI p. 191. A reservas de que más adelante trato sobre este asunto, basta por ahora señalar que para la tradición tomista, el derecho natural estaba formado por principios primarios y secundarios, los primeros encaminaban al hombre a la consecución de su fin terrenal, la conservación de la vida, mientras que los segundos le indicaban la mejor forma de conseguirlo.

<sup>185</sup> Esta forma de concebir el derecho de gentes podría ser la que describe en su tratado *De decimis*, cuando habla de un tercer nivel del derecho natural: "El tercer modo para que algo se diga que es de derecho natural, consiste en que se derive ciertamente de la ley natural, si no inmediatamente, sí muy mediatamente, y no está determinado por la ley natural, sino aprobado por la ley humana o la costumbre. Así por ejemplo, la ley natural pide que al malhechor se le aplique una pena, pero no que un ladrón, que es malhechor, sea azotado o condenado al destierro o privado de sus derechos, sino que es la ley humana la que lo determina. He aquí cómo esto afecta al derecho natural, aunque esté determinado por la ley humana", DDC, p. 36.

Sobre distintas concepciones del derecho de gentes en la Modernidad Temprana, incluyendo las de Vitoria y Soto, ver Brett, *Changes of State*, op. cit, pp. 74-88.

americanos. En este sentido, al traer a la discusión estos temas, lo que Veracruz está haciendo es defender de manera más enfática la legitimidad de los gobiernos de estos pueblos y su derecho a decidir sobre sí mismos, ante las pretensiones europeas y ante argumentos esgrimidos por los apologistas de las conquistas, como el poder universal del papa o el emperador, o a la pérdida del dominio por el pecado y la infidelidad.<sup>186</sup> Ciertamente, los teólogos de la Segunda Escolástica se oponían a dichos principios, no obstante, quienes defendían la justicia de deponer a los indios de sus gobiernos y señoríos lo hacían principalmente a partir del argumento del origen divino del poder. Al otorgar a los distintos pueblos de la tierra, incluidos los indígenas americanos, la responsabilidad de la creación de sus respectivas jurisdicciones, y no solamente la transferencia a sus gobernantes de ésta forma de dominio creada por Dios, Veracruz atacaba desde la base los argumentos de sus contrincantes.

Ahora bien, como la mayor parte de sus contemporáneos, Veracruz consideraba que para que un gobierno fuera legítimo, no solo debía estar fundado en la voluntad de la comunidad y ordenado al bien común, sino que debía respetar los primeros principios del derecho natural y sus leyes estar en concordancia con éstos. Veracruz, montado en la tradición tomista, concebía al derecho natural como una serie de principios universales dados naturalmente al hombre, mediante los cuales éste era dirigido a conseguir su fin: la

---

<sup>186</sup> En tanto el poder político no era de origen divino, no había ningún elemento que privara a los infieles de poseer legítimo dominio. Rechazando la opinión de quienes sostenían que la infidelidad era una causa que justificaba la guerra y la privación de dominio Veracruz señalaba que: “El dominio ciertamente fue introducido por el derecho humano, que emana de la razón natural; y la fe es de derecho divino, que no suprime el derecho natural; por consiguiente, nadie por la sola infidelidad está privado de su dominio”; DDI, p, 136. Con los mismos argumentos, Veracruz también ataca en su tratado el principio, sostenido por autores como John Wiclef y Richard Fitzralph, de que el dominio está fundado en la gracia y se pierde por el pecado, ver DDI, p. 146.

conservación de la vida y el vivir bien. Estos principios eran accesibles al ser humano gracias a su naturaleza racional y podían ser conocidos sin la necesidad de ningún otro precepto exterior, ya fueran del derecho positivo o del divino.<sup>187</sup> Es importante resaltar que Veracruz, siguiendo nuevamente la tradición tomista, distinguía dentro del derecho natural preceptos primarios y secundarios. Los primeros eran aquellos que dirigían al hombre al fin principal de la naturaleza, es decir la auto conservación, y eran iguales para todos los hombres de todos los tiempos. Los segundos eran conclusiones derivadas de los primarios que funcionaban para dirigir al hombre de una manera más conveniente hacia tal fin; y estos variaban dependiendo del tiempo y de los pueblos. Los hombres, por lo tanto, mediante el uso de la razón podían conocer los primeros principios del derecho natural y estaban obligados a seguirlos; no obstante, la forma de interpretar estos preceptos podía variar.<sup>188</sup> Para Veracruz, bastaba que una sociedad estuviera ordenada mediante los primeros principios para ser legítima y el hecho de que una nación interpretara de manera distinta los preceptos secundarios, incluso si no lo hicieran de la manera más conveniente, no implicaba la pérdida de dicha legitimidad.

Así pues, el que un poder político estuviera legítimamente constituido dependía únicamente de que estuviera fundado en el consentimiento de la comunidad, establecido para el bien común y ordenado por los primeros principios del derecho natural. La forma

---

<sup>187</sup> *Speculum* p. 561; *Speculum* (A), p. 69. En el *Speculum* Veracruz analiza profundamente el tema del derecho natural y explica sus distintas acepciones y formas de concebirlo; la aquí descrita es la manera más común en la que el agustino utiliza el concepto. Sobre las otras formas en que, para Veracruz, se podía entender el derecho natural ver nota 214.

<sup>188</sup> Un ejemplo que pone Veracruz es el de la alimentación. La ingesta de alimentos para sobrevivir era un principio primario del derecho natural, el llevar una alimentación ordenada para tener fuerza, fortaleza y buena condición para realzar sus negocios, era un principio secundario, que variaba dependiendo del lugar y del tiempo. Ver SC(A), p.71. El problema del derecho natural y su variabilidad será tratado con mayor profundidad más adelante.

en que la comunidad decidía organizar su gobierno, en este sentido, no afectaba la validez del mismo, y tan legítima era la monarquía, como la aristocracia y la democracia; el instituir una autoridad por elección, nombramiento o sucesión; el que el gobernante rigiera mediante el amor o el temor; e, incluso, el que las leyes prohibieran o permitieran la poligamia, cierto tipo de incesto o la idolatría.

### ***Los límites de la autoridad: el derecho natural y la voluntad del pueblo***

Otro punto en el que Veracruz se aleja un poco de la postura de los teólogos de la Segunda escolástica es en el asunto de los límites de la autoridad y la relación entre el gobernante y la comunidad una vez establecido el poder político. Autores como Vitoria o Suárez reconocían que la autoridad política residía de origen en la comunidad, pero sostenían que una vez establecido el poder político en una monarquía, el pueblo transfería y casi alienaba al gobernante la potestad de dominio, ubicándose éste por encima y con mayor poder que la comunidad en su conjunto.<sup>189</sup> Si bien, para ellos, el pueblo no renunciaba al derecho de resistencia, por el cual podían deponer a un

---

<sup>189</sup> Existen ciertas diferencias en los planteamientos de los autores referidos. Para Vitoria, si bien el poder político había sido otorgado por Dios a la comunidad en su conjunto, era imposible que se gobernase sin que uno o varios hombres estuvieran al frente de ella. Por esta razón, la comunidad debía transferir la autoridad que tenía sobre sí misma. Una vez que esto sucedía, para el dominico, no existían dos potestades, una del rey y otra de la comunidad, sino que toda quedaba en manos del gobernante, ver *Sobre el poder civil, op. cit.*, p. 20-1. Para Suárez, en cambio, era la comunidad, que en un inicio establecía el pacto con sus gobernantes, la que decidía cuánta potestad transferir. Así, por ejemplo, en un régimen democrático, el pueblo retenía la mayor parte de ella, mientras que en uno monárquico, era el rey quien la acaparaba. Suárez consideraba a la monarquía como la mejor forma de gobierno, y por ello la mayor parte de su reflexión política partía de la idea de la *cuasi alienatio* de la potestad hecha por la república en favor del gobernante. Así, para Suárez, en cualquier régimen que no fuera democrático, la comunidad traspasaba toda la suprema potestad a sus príncipes y, una vez establecido esto, no era necesaria la aceptación del pueblo para legitimar las acciones de los gobernantes, ver *Tratado sobre las leyes...*, *op. cit.*, L. 3 c. XIX, t. III, pp. 258-70.

gobernante tirano, este derecho solo podía ser usado en situaciones extremas.<sup>190</sup> De tal postura resultaba un gobierno con una gran autoridad, en el cual los príncipes solo en casos de excepción se encontraban restringidos por la voluntad de la comunidad.

Veracruz, en cambio, en este punto mantuvo una postura intermedia entre la Segunda escolástica y la tradición nominalista, en particular de autores como Gerson, Major o Almain, a quienes cita al tratar sobre el problema. Pese a que, nuevamente, el agustino no desarrolla en este asunto una teoría puntual, a lo largo de la obra aparecen plasmadas sus ideas al respecto. Veracruz sostiene que los príncipes y gobernantes tienen “tal y tanta potestad” – es decir, no más – “cuanta la república les confiere para el bien de la comunidad misma”,<sup>191</sup> y que “todo el derecho que tiene el rey para gobernar la república lo obtiene de ella; luego su potestad no puede extenderse más allá”.<sup>192</sup> Estos principios sostenidos por Veracruz no son propiamente nominalistas, ya que la idea claramente expuesta por autores como Almain de que la comunidad solo delega y no aliena el dominio político en las autoridades, no aparece explícitamente en su tratado. Pero tampoco sigue las ideas desarrolladas por los autores de la Segunda escolástica descritas anteriormente. Para Veracruz, “el dominio es legítimo tanto en el rey como en la república”,<sup>193</sup> por lo que, cuando la comunidad confiere el poder a los gobernantes, ésta retiene para sí un grado de dominio que permite, por un lado, que la autoridad tenga el

---

<sup>190</sup> Sobre el tiranicidio, ver Höpfl, *op cit.* pp. 314-338; Skinner, *Los fundamentos... op. cit.*, vol II, pp. 327-47; Fernando Centenera Sánchez-Seco, *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*, Madrid, Dykinson, 2009.

<sup>191</sup> DDI, p. 2.

<sup>192</sup> *Ídem*, p, 185; la misma idea aparecen en la página 171.

<sup>193</sup> DDI, p. 182.

poder suficiente para gobernar y, por otro, que la república cuente con los medios para establecer límites a dicho poder.

Por esta razón, los príncipes debían atender a la voluntad de la república al gobernar y la comunidad no solo mantenía el poder de deponerlos en circunstancias extremas, también podía rechazar leyes, impuestos, nombramiento o donaciones hechas por la autoridad, en el caso que fueran en contra del bien común; e, incluso, para que estos fueran válidos, era necesario el asentamiento y la voluntad explícita o implícita del pueblo. Entre los asuntos de gobierno que Veracruz señala como casos en los que era necesario contar con la voluntad de la comunidad están el nombramiento de autoridades subalternas, la imposición de tributos, la concesión del derecho a particulares de recaudar tributos, la donación de tierras baldías cercanas a pueblos, el uso de los recursos comunales o la concesión a particulares para utilizarlos.<sup>194</sup>

Un punto en el que resulta muy clara la postura de Veracruz en torno a la importancia de la voluntad del pueblo como límite de la autoridad es en el caso de la legislación. En la cuestión VII del tratado *De decimis Veracruz* se pregunta si la costumbre puede prevalecer contra la ley. Para resolver tal problema, el agustino señala que ningún hombre en particular, ni muchos simultáneamente pueden promulgar una ley, pues esta facultad está reservada únicamente al príncipe. No obstante, la costumbre, concebida por Veracruz como la multiplicación de los actos de hombres privados, podía derogar una ley,

---

<sup>194</sup> Estos asuntos aparecen discutidos lo largo del *De dominio*, en particular en las dudas 1 a 5.

incluso una ley justa.<sup>195</sup> Para explicar este asunto, Veracruz señala que el gobernante recibe la potestad de legislar de la república que gobierna, y continúa:

Es el pueblo el que da fuerza obligatoria a la ley y la funda, porque excluida la voluntad del pueblo, el magistrado sería impotente. Y el mismo pueblo, no aceptando la ley o, después de aceptarla, revocándola por una costumbre contraria, virtualmente despoja al legislador de la potestad dada. Y así como el mismo legislador no podría quitar una ley justa dada, contradiciendo al pueblo, el pueblo puede quitar la ley, aunque esté en contra el legislador, porque la potestad siempre radica en el pueblo, aunque la misma comunidad como tal carezca de la capacidad de promulgar la ley.<sup>196</sup>

A diferencia de la postura guardada por autores como Suárez, para quien, como vimos, era la voluntad del gobernante la que daba fuerza a la ley, para Veracruz era la voluntad del pueblo en su conjunto. Como explícitamente lo dice, la potestad siempre recaía en la comunidad, por lo tanto, la voluntad de la comunidad podía revocar una ley o, incluso, despojar al legislador de su potestad.

Asimismo, Veracruz es enfático al señalar que el poder del gobernante es limitado en cuanto a su relación con los bienes comunes y privados de la república.<sup>197</sup> En el *De dominio* aparece frecuentemente la idea de que el príncipe no tiene ningún tipo de dominio, entendido como derecho de propiedad, sobre dichos bienes. El dominio que tenía el gobernante sobre la comunidad y sus bienes era jurisdiccional y administrativo y

---

<sup>195</sup> Nuevamente Veracruz está recogiendo un principio del derecho romano, contenido en el *Digesto*. Sobre este asunto y en general sobre la influencia del derecho romano en la idea del pueblo como origen del poder para legislar ver Donald Kelly, "Civil science in the Renaissance: the problem of interpretation", en Anthony Pagden (ed), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 65-6.

<sup>196</sup> Veracruz, DDC, p. 87.

<sup>197</sup> Este es otro de los temas en los que Veracruz recurre a la autoridad de pensadores nominalistas como Ockham, Major y Almain.

no podía disponer a su discreción, como si tuviera el dominio de propiedad, de los bienes comunales o individuales de la república sin que ésta le entregara su libre consentimiento.<sup>198</sup> En pocas palabras, la autoridad no daba al gobernante un derecho de posesión sobre la república, sino solo una serie de obligaciones que lo constituían como el responsable de velar por el bien común de sus súbditos.<sup>199</sup>

Ahora bien, como lo ha señalado Gil Puyol, los autores de la Segunda escolástica tienden a omitir en su teoría política la explicación sobre los mecanismos concretos mediante los cuales era posible conocer la voluntad de la comunidad.<sup>200</sup> Veracruz en sus tratados no desarrolla ampliamente una respuesta al problema. Sin embargo, a la hora de tratar en particular sobre el asunto de los tributos en Nueva España y la necesidad de conocer la posición de los pueblos indígenas y sus gobernantes al respecto, propone que el virrey, antes de la tasación, investigara mediante una persona totalmente digna de fe la opinión de las comunidades en torno al tributo que podrían pagar y, al mismo tiempo, se entrevistara directamente, de manera privada y sin intermediarios, con los principales y gobernadores de dichos pueblos. Actuando de esta manera, señalaba el agustino, el virrey podría imponer tributos adecuados, contar con la aprobación del pueblo y sus gobernantes, actuar de manera justa y quedar libre de pecado.<sup>201</sup> Podríamos suponer que

---

<sup>198</sup> DDI, p. 95-6. Veracruz hace este señalamiento al tratar sobre la repartición de caballerías y otras donaciones hechas a españoles en Nueva España. Todas estas donaciones no eran válidas, sin importar que dichas tierras fueran inocuas, pues tenían dueño legítimo y fueron usurpadas.

<sup>199</sup> Dice Veracruz: “el rey es en razón de la república, de tal suerte que todo el dominio legítimo que hay en el rey emana de la república. Por consiguiente, no tiene otro derecho o dominio legítimo, sino el gobernar para el bien de la república.”, DDI, p. 171.

<sup>200</sup> Gil Puyol, “Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions”, en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (ed.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, *op cit*, vol. I, pp. 268-9.

<sup>201</sup> DDI, p. 48.

para Veracruz, esta doble consulta que involucraba tanto al pueblo como a sus legítimos gobernantes, podía ser utilizada en otros asuntos de gobierno.

Como se puede ver, en el pensamiento político de Veracruz, la república tenía un papel más activo dentro del gobierno que el que le otorgaban autores como Vitoria o Suárez. Para el agustino, el poder del pueblo no se limitaba a establecer en un inicio las condiciones del gobierno ni al derecho de ejercer la legítima defensa en circunstancias extremas y excepcionales, a través de la remoción del tirano mediante el uso de la fuerza, sino que se extendía a la revisión y validación de una amplia gama de asuntos públicos.<sup>202</sup> Sin embargo, a pesar de la gran importancia que otorgaba a la voluntad de la comunidad en materia de gobierno, es importante señalar que para él, al igual que para la tradición de la Segunda escolástica, la búsqueda del bien común y los primeros preceptos del derecho natural eran los últimos referentes para legitimar las acciones de un príncipe. Así, no solo la comunidad podía rechazar una acción del gobernante si ésta iba en contra del bien de común o se oponía a los primeros principios del derecho natural; también el gobernante podía ignorar la voluntad del pueblo si se oponía irracionalmente a sus comandos, es decir, si actuaba contra dichos principios; o si su voluntad iba en contra de los intereses de la comunidad misma.<sup>203</sup> Cuando esto sucedía, tenía lugar lo que Veracruz

---

<sup>202</sup> Esto no quiere decir que Veracruz no desarrollara una teoría de la legítima guerra contra el tirano. En el *De dominio* establece claramente que “el que gobierna tiránicamente, tiene un dominio ilícito e injusto. Por tanto, podrá ser privado de él justamente. Pero no puede ser privado de él de otro modo que con la guerra: tal guerra es justa”, p. 171.

<sup>203</sup> Veracruz pone como ejemplo el pago de impuestos o tributos. Para él, el gobernante tenía derecho a ellos como retribución por su trabajo pero, sobre todo, para poder ejercer la administración de la república encomendada al bien común. Estos tributos, para ser justos, tenían que ser moderados y ser acordes a las posibilidades de la comunidad, así como respetar las costumbres de la misma. De cumplirse todos estos elementos, el pueblo no podía oponerse a su pago, pues estaría actuando irracionalmente. El tema de los

denomina como la “voluntad interpretativa del pueblo”, la interpretación del gobernante de la voluntad de la comunidad acorde a los primeros principios de la razón natural e identificable con el bien común.<sup>204</sup>

### ***La libertad y la variabilidad del derecho natural***

La tesis sobre la libertad y servidumbre natural fue uno de los puntos del pensamiento político de Aristóteles más complicados de asimilar por Veracruz y, en general, por los teólogos de la Segunda escolástica. Como se señaló anteriormente, para Veracruz, el dominio, tanto como derecho de propiedad como poder político, no existía bajo el derecho natural y fueron instituidos tras la creación de la república civil, por lo que la idea aristotélica de que por naturaleza los hombres eran libres o esclavos no podía sostenerse. Veracruz analiza este problema al inicio de su tratado haciendo una interpretación de las ideas de Aristóteles similar a la que había hecho Soto en su relección *De dominio*.<sup>205</sup> El agustino no rechaza por completo los planteamientos del primer libro de la *Política* y reconoce que la naturaleza hace distintos a los hombres, aunque establece claramente que dichas diferencias no dan facultad de dominio, contrario a lo sostenía el Estagirita.

Dice Veracruz:

Aunque por naturaleza unos individuos se nombren libres y otros siervos, como afirma Aristóteles, sin embargo, esto es verdadero en cuanto que hay

---

tributos se trata ampliamente en distintas partes de la relación *De dominio*, especialmente en las dudas 1 y 4.

<sup>204</sup> Veracruz trata sobre la voluntad interpretativa, entre otras partes, en DDI, p. 30.

<sup>205</sup> Soto, “Relección de Dominio”, en *Relecciones y opúsculos I*, ed. de Jaime Brufau Prats, Salamanca, San Esteban, 1995, pp. 147-153.

algunos que sobresalen en virtud y prudencia, que con razón pueden estar al frente de otros, y que también pueden conducir y guiar a otros. Otros son siervos por naturaleza, eso es, de tal manera tienen una condición servil, que más bien deben someterse a otros y ser regidos por otros, y no imperar sobre otros o regirlos. Sin embargo, quienes por naturaleza son libres no tienen, por el hecho de ser más prudentes, dominio en acto sobre los otros, aun cuando esos otros sean de condición servil cuanto se quiera.<sup>206</sup>

Resulta claro que, para Veracruz, las capacidades de los hombres, en cuanto a virtud y prudencia, diferían ampliamente por naturaleza. Sin embargo, el hecho de que existieran tales diferencias no otorgaba a unos el derecho de mandar y a otros la obligación de obedecer, pues si bien los hombres más prudentes podían estar al frente de la sociedad, esto no era un asunto de necesidad sino de conveniencia. En el fondo de este argumento radica la tesis de que por naturaleza todos los hombres, sin importar la diferencia en sus capacidades, mantenían el verdadero y legítimo dominio sobre sí mismos, es decir, eran libres. Como se vio, para Veracruz, la libertad era precisamente la capacidad del hombre de tener el dominio sobre el cuerpo y las acciones de sí mismo. Esta libertad natural estaba basada tanto en la facultad racional como en la voluntad del ser humano. Así, el hombre era libre al tener la posibilidad de decidir en la búsqueda de un fin

---

<sup>206</sup> DDI, p. 1. El mismo cuestionamiento a las ideas aristotélicas aparecen en otras partes de la obra, como en la p. 79 y 147-8. No obstante, en la p. 137 Veracruz, en contraste con las otras partes de su tratado, acepta como válida la tesis aristotélica de la servidumbre natural. Considero que esta inconsistencia puede ser explicada si atendemos al lugar y la manera en que Veracruz acepta la tesis de Aristóteles, pues lo hace para argumentar en contra de la idea, sostenida por autores como Sepúlveda, de que existían naciones enteras que por naturaleza debían de ser gobernadas por otros. Veracruz en este punto, siguiendo una práctica común dentro de la argumentación escolástica, cita a Aristóteles como autoridad para sostener que la sumisión servil de los hombres menos prudentes hacia los más prudentes no existe entre una nación y otra, sino dentro de cada sociedad en particular.

y al ejercer el uso de su razón para conocer los medios para alcanzar dicho fin y las implicaciones de sus decisiones.<sup>207</sup>

La atribución de la libertad humana a las facultades de la razón y la voluntad era un elemento común a las distintas tradiciones escolásticas. No obstante, había diferencias en cuanto a la importancia que estas tradiciones otorgaban a dichas facultades en el proceso deliberativo encaminado al acto justo. En general, las tradiciones nominalista y escotista solían atribuir una mayor fuerza a la voluntad a la hora de realizar juicios morales y de conciencia, mientras que el tomismo y las tradiciones intelectualistas inclinaban el peso hacia la razón. Como lo ha señalado Virginia Aspe, Veracruz en este punto asume una postura media entre el tomismo y el escotismo.<sup>208</sup> Esta postura se hace patente cuando el autor, pese a sostener que mediante la razón el hombre conoce los principios del derecho natural, concede la validez de una acción que aparentemente se asumiría como contraria a dichos principios, cuando ésta está dirigida por la voluntad para buscar el bien, sobre todo el común.<sup>209</sup> Este punto, como veremos más adelante, es fundamental para entender las ideas de Veracruz en torno a la variabilidad de la ley natural.

---

<sup>207</sup> Señala Veracruz al respecto del consentimiento como un acto libre: "... por consentimiento no entendemos ninguna otra cosa que la aplicación de la voluntad a algo que debe ser efectuado, como dice Santo Tomás. El consentimiento conlleva la aplicación del sentido a algo. Pero es propio del sentido que sea cognoscitivo de las cosas presentes. Y de aquí ha sido traído ese nombre: consentimiento. En efecto, es la aplicación del sentido a alguna realidad, según algo que es inherente a ella, como tomando de ella una cierta experiencia, en cuanto que en ella se complace. Y esto ocurre cuando, conocido y deseado el objetivo, consultamos acerca de los medios y, mediante el consejo, se juzga que este o aquel medio es conveniente. Y consiente en aquel medio. Así que el consentimiento es algo como la sentencia final del intelecto y de la voluntad. Y esto no puede existir en los irracionales. En efecto, éstos no tienen el dominio de sus actos y no pueden aplicar la voluntad a lo que hayan querido, sino solamente es propio del hombre, ya que, propuesto el objetivo, él consulta o delibera acerca de los medios, los juzga y aplica el consentimiento"; SC, p. 533.

<sup>208</sup> Aspe, *op. cit.* pp. 143-155.

<sup>209</sup> Señala Veracruz: "el bien común siempre se antepone al bien particular; y el bien del todo, al bien de la parte. Y no se dice que algo se haga mal y en contra de la naturaleza, aunque se haga en contra de la

Pero, ¿qué significa y qué consecuencias tiene, dentro del pensamiento de Veracruz, la idea de la libertad natural del hombre en relación con la república y el poder político? Veracruz no atiende el problema de la libertad de manera particular, ni en sus relecciones *De dominio* y *De decimis*, ni en el *Speculum*, ni es tampoco en torno a ella sobre la que argumenta su defensa de los pueblos indígenas americanos. No obstante, la idea de que todos los hombres por naturaleza están libres del dominio de otros hombres es un presupuesto fundamental para el pensamiento político del agustino. Como se señaló, la teoría de Veracruz sobre el origen, la legitimidad y los límites del poder político estaba basada en la idea de que la comunidad en su conjunto otorgaba, de manera libre y voluntaria, la potestad de dominio al gobernante; y que éste tenía tal y tanta potestad cuanto la comunidad le había otorgado. Así pues, el gobernante no era el dueño de las personas o los bienes de la república, ni tampoco tenía un dominio absoluto sobre sus súbditos. Tanto la comunidad en su conjunto, como los individuos en particular, mantenían su libertad al no estar sometidos a un poder arbitrario y al conservar el verdadero y legítimo dominio sobre sí mismos y sobre sus bienes.

Veracruz establecía la diferencia entre el súbdito y el siervo, así como entre un dominio regio y uno despótico, basándose en la distinción del dominio como propiedad (*propietas*) y como jurisdicción (*iurisdictio*).<sup>210</sup> Para el agustino, cuando en una sociedad el

---

naturaleza, es decir, en contra de la propia inclinación particular. Sin embargo, si se hace para conservar el bien del todo, así como es natural que al agua descienda y para el bien del todo (para que no haya vacío), actuaría en contra de aquella natural inclinación ascendiendo; y con esto conserva otra inclinación natural que tiene, y la necesidad de hacer esto por una finalidad. Que si el agua realizase esto por elección, no pecaría, aun actuando en contra de la naturaleza.", SC, p. 555.

<sup>210</sup> Dice Veracruz: "jurisdicción y propiedad están muy alejadas entre sí y son independientes una de otra, como consta, porque un magistrado tiene jurisdicción en cuanto a las personas, y, sin embargo, no tiene propiedad, porque no son esclavos [*servi*]", DDI, p. 93-4.

gobernante tenía un poder absoluto sobre los gobernados, es decir arbitrario y discrecional, como sucedía con el dominio como propiedad, la relación entre estos sería de déspota–siervo; en cambio, cuando el poder era limitado y ordenado al bien común, como el propio del dominio como jurisdicción, la relación era de príncipe–súbdito. Al contraponer el estatus del siervo o esclavo al del súbdito para distinguir entre propiedad y jurisdicción, Veracruz concebía a la libertad política como la condición de no vivir bajo un poder arbitrario y de no estar obligado a seguir la voluntad del gobernante, ya fuera como individuo o como comunidad. Veracruz no profundizó en su explicación sobre esta idea de libertad, sin embargo, los principios que esbozó en su tratado eran similares a los que utilizó y desarrolló la tradición neo-romana o del republicanismo cívico, que consideraba a la libertad política como la ausencia de dependencia.<sup>211</sup> Pese a que, como vimos en el capítulo anterior, el humanismo cívico tuvo cierta presencia en la península ibérica, su impacto sobre los autores escolásticos fue prácticamente nulo. Por esta razón, la similitud entre los planteamientos de Veracruz en torno a la libertad y los sostenidos por la tradición neo-romana se explican más bien a partir del uso común del derecho romano, particularmente del *Digesto* y las *Instituciones*, así como de la presencia de ciertos postulados republicanos de la libertad presentes en la tradición aristotélico-tomista. Como lo señala Enrique Marcano, los autores de la Segunda escolástica fueron herederos de las teorías republicanas desarrolladas por Aristóteles, quien defendía la importancia de la participación de los ciudadanos en las decisiones de la polis, y por Tomás de Aquino, para

---

<sup>211</sup> Esta tradición ha sido ampliamente estudiada por Quentin Skinner, en *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; y *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Las Casas desarrolló una teoría mucho más acabada en torno a la libertad republicana, por lo que este tema se analizará con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

quien era posible el gobierno del hombre sobre el hombre sin que existiera servidumbre, siempre y cuando dicho gobierno estuviera sujeto a criterios de racionalidad, derivados de la ley natural y el bien común.<sup>212</sup>

Podría cuestionarse si este principio tomista es realmente un postulado republicano, pues en el fondo de este argumento no es la voluntad de la república o de los ciudadanos sobre quienes se ejerce el dominio la que establece los criterios mediante los cuales debe ejercer el poder el gobernante, sino un marco objetivo como es el derecho natural o la idea del bien común. Sin embargo, como se verá en seguida, Veracruz defendía la facultad del hombre y de las repúblicas de interpretar el derecho natural y la idea del bien común a partir de una racionalidad adaptada a las circunstancias, convirtiéndose así la voluntad de la comunidad en criterio de limitación del poder del gobernante.

La importancia que Veracruz otorgaba a la voluntad del sujeto, como individuo y como comunidad, en el proceso de deliberación tenía importantes implicaciones en la forma en que el agustino concebía la relación entre el derecho natural y la libertad del ser humano. Como vimos, el derecho natural era para Veracruz una serie de principios universales, asequibles a través de la razón, mediante los cuales “el hombre es dirigido a conseguir su fin por medio de una operación conveniente a dicho fin”;<sup>213</sup> entendiendo el fin como la conservación de la vida.<sup>214</sup> También se mencionó que Veracruz, siguiendo la

---

<sup>212</sup> Ver Marcano "Del republicanismo clásico al republicanismo moderno", *op. cit.*

<sup>213</sup> SC (A), p. 69.

<sup>214</sup> Dice Veracruz: “según el orden de las inclinaciones naturales hay un orden de preceptos de ley natural, pues existe primero en el hombre la inclinación al bien según la naturaleza, en donde es común con

tradición tomista, distinguía entre primeros y segundos preceptos del derecho natural. Los primeros eran universales y necesarios para la consecución del fin, y entre ellos incluía el buscar el bien y evitar el mal, el no hacer a otro lo que no se quiera para uno o que el bien del todo ha de ser preferido al particular. Estos preceptos se ubicaban como marco regulador de la vida política por encima de cualquier ley positiva, incluida la divina, así como cualquier facultad o privilegio que pudieran poseer los hombres; eran, pues, el último referente para deliberar si una acción era buena, justa o equitativa.<sup>215</sup> Por su parte, los segundos preceptos eran conclusiones derivadas de éstos encaminadas a la mejor consecución del fin.<sup>216</sup> Mientras que los preceptos primarios eran inmutables y generales a todos los pueblos, los secundarios podían variar, y de hecho variaban, dependiendo de las circunstancias. Dice Veracruz:

La naturaleza humana no es inmutable como la divina, como afirma Aristóteles. Por lo tanto, algunas cosas que corresponden al ser humano

---

todas las sustancias, en cuanto cualquier sustancia busca la conservación de la misma, y según esta pertenecen a la ley natural aquellas cosas por las cuales se conserva la vida del hombre, pero se impide lo contrario"; SC (A) p. 103.

Por otro lado, Veracruz en el *Speculum* explica cómo el derecho natural es concebido de tres formas distintas por diversos autores. En primer lugar, como estos principios obtenidos por la razón; en segundo lugar, como el derecho divino revelado; y en tercer lugar, como las leyes naturales (no desprendidas de la razón) que rigen el mundo (esta última es la forma en que se concibe en la tradición del derecho romano, de ahí que el agustino diga que es como lo usan los juristas). Aunque Veracruz acepte las tres acepciones (estableciendo claramente sus diferencias), él utiliza el término derecho o ley natural de acuerdo al primer modo; ver SC (A), p. 79-83.

<sup>215</sup> Así, por ejemplo, una persona podría ser privada de su legítimo dominio sobre una propiedad, si el uso de tal propiedad fuera en contra de la equidad, un principio del derecho natural. En el *De dominio*, Veracruz expone el caso de un ciudadano que posee en abundancia en una sociedad en la que existe la pobreza. En tal circunstancia, para el agustino, aunque fuera legítimo el dominio del rico sobre sus propiedades, el gobernante podría quitarle sus bienes superfluos y darlos al que padeciera necesidad, incluso en contra de su voluntad, DDI, p. 98.

<sup>216</sup> Quizá el ejemplo más claro expuesto por Veracruz es el del matrimonio. Para el agustino, la unión del macho y la hembra para la procreación y educación suficiente de la prole era un principio primario del derecho natural, pues era necesario para la conservación de la vida humana. Sin embargo, el que el matrimonio fuera monógamo o polígamo, el que se permitiera o no el divorcio o los grados de consanguinidad considerados como incesto, pertenecían a los segundos principios, ya que no impedían la consecución del fin principal, SC, p. 67; SC (A), p. 77-79.

según la naturaleza racional no se encuentran iguales en todos, dado que no son principios primeros del derecho natural como: lo que no quieras para ti, no lo hagas al otro; y otros principios similares. Por ello, en aquellas cosas que se deducen de estos principios (como es el vínculo indisoluble del matrimonio), puede haber alguna variación, según los diversos tiempos, o bien según las diferentes naciones, lo cual no puede ocurrir en los mismos primeros principios que son evidentes por sí mismos.<sup>217</sup>

Los hombres y las sociedades que éstos constituían estaban dirigidos al fin de la preservación y era la razón, mediante la existencia de principios básicos del derecho natural, la que mostraba la forma en que dicho fin debía ser alcanzado. Ahora bien, estos hombres y estas sociedades podían elegir libremente la manera de interpretar los principios evidentes a la razón para alcanzar el fin de la forma en que ellos consideraban más apropiada. Veracruz, pues, reconocía la variabilidad del derecho natural y otorgaba al hombre y a los distintos pueblos de la Tierra la libertad de deliberar en materias morales de acuerdo a una racionalidad adaptada a las circunstancias. Y si bien existían los primeros principios del derecho natural, que se constituían como un marco objetivo, las formas en las que Veracruz reconocía que podían variar las interpretaciones de estos principios eran tan radicales que llegaba a afirmar que lo que podría parecer como tiránico para una nación, fuera congruente y conveniente para otra.<sup>218</sup>

Ahora bien, a diferencia de otros autores escolásticos que seguían la teoría de los principios primarios y secundarios del derecho natural, Veracruz no trata el problema de

---

<sup>217</sup> SC, p. 67.

<sup>218</sup> DDI, p. 172. En este punto Veracruz está respondiendo a un argumento común de cronistas y otros autores que escribieron sobre los pueblos indígenas del XVI. Estos autores señalaban que los macegales seguían a sus principales, a quienes identificaban como tiranos, únicamente por miedo. Para Veracruz, el que un pueblo decidiera que se gobernara mediante el temor y no mediante el amor, no implicaba la ausencia de validez ni iba en contra del derecho natural, pese a que para él no fuera la mejor opción.

manera especulativa ni tampoco la utiliza para explicar “inconsistencias” bíblicas.<sup>219</sup> Lo que hace el agustino es aplicar dicha teoría a la polémica indiana para argumentar a favor del legítimo dominio de los pueblos indígenas y de la injusticia de la conquista. Veracruz, en gran medida, basó su defensa de los pueblos americanos en esta teoría de la variabilidad del derecho natural.<sup>220</sup>

### ***Nueva España: el legítimo dominio en los pueblos indígenas, antes y después de la conquista***

Tratando específicamente sobre el Nuevo Mundo, uno de los elementos que más distingue el pensamiento de Veracruz de otros autores de la Segunda escolástica, como Vitoria o Soto, es el profundo conocimiento que tuvo de las sociedades indígenas mesoamericanas, en particular de los nahuas y tarascos, derivado de 37 años de vivir en Nueva España.<sup>221</sup> A partir de este conocimiento encontramos en Veracruz una mayor apertura a considerar que las sociedades indígenas estaban fundamentadas en legítimas y válidas interpretaciones del derecho natural; y a defender sus derechos políticos con relación al dominio de los españoles.

---

<sup>219</sup> Un ejemplo común que usan los autores escolásticos, Santo Tomás incluido, a la hora de tratar sobre primeros y segundos principios es el hecho de que en el Antiguo Testamento fuera tolerada la poligamia.

<sup>220</sup> Ver Velasco, "Republicanism novohispano", *op. cit.*

<sup>221</sup> Los 37 años que Veracruz vivió en Nueva España se dividieron en dos periodos, el primero de 1536 a 1562; el segundo de 1573 a 1584. Para el momento en que redactó las relecciones *De dominio* y *De decimis*, así como el *Speculum* Veracruz llevaba alrededor de 20 años viviendo en la Nueva España. Ahora bien, pese a que en las obras de Veracruz se hace patente el conocimiento de los pueblos indígenas nahuas y tarascos, y que sabemos que por lo menos conocía la lengua de los segundos, es importante señalar que sus tratados no son descripciones *históricas* o *antropológicas* de estas comunidades, como podrían considerarse las obras de autores como Sahagún o Durán.

Uno de los puntos que más enfatiza Veracruz a lo largo de su obra es que los indios americanos tenían legítimo dominio –entendido como propiedad– sobre sus bienes, ya fueran privados o comunes; y que sus gobernantes tenían legítimo dominio –entendido como poder político y jurisdicción– sobre sus súbditos.<sup>222</sup> Así pues, para Veracruz, a pesar de las grandes diferencias que había entre los pueblos americanos y los europeos, las formas de vida y de organización política de los indios se desprendían de una legítima interpretación de la ley natural. Para el agustino, los pueblos y señoríos indígenas estaban organizados conforme a la razón natural y sus autoridades sustentadas por el consentimiento de la comunidad.<sup>223</sup> Por lo tanto, era válido su gobierno y el dominio que sobre sus bienes y tierras poseían. Pero, para Veracruz, los pueblos americanos no solo poseían un legítimo dominio sino que sus sociedades habían alcanzado, *a su manera*, un nivel muy desarrollado de vida política.<sup>224</sup> Respondiendo a aquellos que señalaban como

---

<sup>222</sup> Cabe en este punto recordar que la bula *Sublimis deus* de 1537 había reconocido la libertad de los indios y el legítimo dominio que estos tenían sobre sus propiedades, aunque no la legitimidad de su poder político. El gran aporte de la defensa de Veracruz, en comparación con la bula de Paulo III, es precisamente su apología del dominio político de los pueblos indígenas. Por otro lado, es importante remarcar que Veracruz, aunque dé por sentado y defienda abiertamente la libertad de los indios como individuos (es decir, la facultad de tener el dominio sobre sí mismos), no insiste en este tema a la hora de establecer su defensa de los pueblos indígenas, como lo hizo, por ejemplo, Las Casas.

<sup>223</sup> Dice Veracruz al respecto: “En el tiempo de su infidelidad había dominio justo y legítimo entre estos naturales, cuyos señores eran designados por la ciudad, ya fueran señores por sucesión hereditaria, ya fueran señores por elección del rey, ya por elección de algunos miembros de su consejo, que se nombraban para este propósito”, DDI, p. 54.

<sup>224</sup> El que Veracruz utilice la expresión *a su manera* no debe interpretarse en un sentido despectivo, al contrario, nos habla de la idea del agustino antes mencionada sobre la legitimidad de las distintas interpretaciones que del derecho natural podían hacerse, adaptando la racionalidad de los individuos y los pueblos a las circunstancias. Sobre la apertura de Veracruz hacia otras formas de organización política y valores culturales en general, ver Velasco, “Republicanismo novohispano”, *op. cit.*

una causa de legitimación del dominio español sobre los indios el que estos tuvieran una capacidad intelectual inferior,<sup>225</sup> señalaba que:

Estos habitantes del Nuevo Mundo no solo no son niños ni amentes, sino que a su manera son destacados, y hay entre ellos a lo menos algunos que a su manera son destacadísimos. Esto es manifiesto: porque, antes de la llegada de los españoles, y ahora lo vemos con nuestros propios ojos, había entre ellos magistraturas y gobiernos y ordenanzas muy pertinentes; y tenían organización política y régimen de gobierno, no solo monárquico, sino también aristocrático; y tenían leyes, y castigaban a los malhechores, y así también premiaban a los beneméritos de la república.<sup>226</sup>

Veracruz afirmaba esto a partir de su experiencia directa y de los testimonios que recogía de los indios. En el *De dominio* pone el ejemplo de la organización del gobierno entre los tarascos y la forma en que eran elegidos los señores secundarios, con el fin de mostrar cómo los indios tenían sociedades políticas avanzadas y legítimamente constituidas. El agustino describe como en Michoacán, junto al rey o señor supremo, había una serie de nobles de toda la provincia que permanecían en torno a él y entre ellos cuatro que sobresalían principalmente por su prudencia. Señala después que cuando moría el señor de un pueblo, llamado *carachaca pati*, rápidamente se llevaba la noticia al rey, el cual ordenaba a su consejo de nobles que discutieran y nombraran a un nuevo señor. Este grupo de nobles tomaba la decisión atendiendo a la condición del pueblo en

---

<sup>225</sup> Esta fue la principal causa establecida por Juan Ginés de Sepúlveda para justificar el dominio español en América en su famosa polémica con Bartolomé de las Casas; para Sepúlveda, era evidente que los indios eran seres inferiores por naturaleza y por lo tanto de condición servil. Incluso el mismo Vitoria, en su elección sobre los indios, aceptó como parcialmente legítima esta causa, pues aunque no la consideraba como un título incuestionable, concedía que, en caso de que los indios tuvieran una capacidad racional inferior (cosa que ni negaba ni afirmaba), por su propio bien era conveniente un gobierno de tipo tutelar por parte de los reyes españoles, ver Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, *op. cit.*, pp. 248-50.

<sup>226</sup> DDI, p. 148.

cuestión y llevaba su nombramiento a los cuatro señores principales, quienes volvían a discutir lo acordado y, una vez tomada la decisión pertinente, llevaban su resolución ante el monarca. Así, finalmente se instituía a la persona que ocuparía el lugar del señor fallecido y se establecían los tributos correspondientes que podría cobrar. Concluye Veracruz esta descripción señalando: “por lo anterior consta clarísimamente que entre estos naturales había un régimen encaminado al bien de la república, y que sus señores eran verdaderos señores”, sin importar que la organización política de dicho pueblo fuera distinta de las naciones europeas.<sup>227</sup>

A la par del tema de la legitimidad del dominio de los pueblos indígenas americanos, Veracruz aborda en su tratado el asunto del dominio español sobre el Nuevo Mundo y junto con esto, como el título lo indica, el problema de la justicia de la conquista de América. El tema de la guerra justa es discutido en las dos últimas cuestiones del tratado, en las que el agustino se preocupa por analizar si existían causas que legitimaran la guerra hecha a los indios y el dominio político de los españoles sobre éstos. Para el momento en el que Veracruz redactó su tratado existían distintas posiciones sobre el tema y diversos pensadores habían presentado una serie de causas mediante las cuales, según cada uno de ellos, se podía o no justificar la guerra hecha a los indios del Nuevo Mundo.<sup>228</sup> Lo que hizo Veracruz fue distinguir entre dichas causas las que, en principio,

---

<sup>227</sup> DDI, p. 58. Esta postura contrasta con la de Vasco de Quiroga quien, en su *Información en derecho*, sostenía que los métodos de designación de autoridades entre los indios carecía de legitimidad por ser electivos y no de sucesión, como a su juicio lo dictaba el derecho natural. Sobre las diferencias entre estos dos personajes se puede consultar mi artículo "Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Dos posturas ante el gobierno indígena en Michoacán, en Ambrosio Velasco (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, UNAM-Plaza y Valdés, 2008, pp. 273-85.

<sup>228</sup> Entre los diversos autores que habían tratado el tema se puede destacar a Palacios Rubios, Vitoria, Las Casas, Sepúlveda, Soto y Vasco de Quiroga. Un buen estudio en torno a la idea de guerra justa en el siglo XVI

eran injustas y no se sostenían de ninguna forma, de las que podrían ser justas; para después analizar si las segundas aplicaban a las condiciones específicas de la conquista de América.

Los títulos que Veracruz consideraba insostenibles por sí mismos se pueden resumir en el siguiente cuadro:

	<b>Causa</b>	<b>Explicación de por qué no se sostiene<sup>229</sup></b>
1.	La infidelidad de los indios.	El dominio, tanto como propiedad como poder político, no está fundado en la fe.
2.	La potestad del emperador sobre los indios y sus propiedades.	El emperador no tiene dicha potestad, ya que los indios nunca fueron, ni de hecho ni de derecho, sus súbditos, ni estuvieron sujetos al Imperio Romano.
3.	Las injurias cometidas por los indios a los españoles.	Nunca existió ninguna injuria, al contrario, fueron los españoles los que hicieron daño a los indios. En este sentido, la guerra de defensa llevada a cabo por los indios fue completamente justa.
4.	La oposición de los indios a la predicación pacífica. <sup>230</sup>	No se presentó una predicación pacífica previa a la presencia militar; por otro lado, los indios siempre recibieron pacíficamente a los predicadores que no les causaban daños.
5.	La negativa de los indios a recibir la fe.	No se puede obligar mediante la fuerza a creer, si quien obliga no es el legítimo gobernante.
6.	Los pecados de los indios contra la ley natural.	El dominio no se funda en la gracia ni se pierde por el pecado. Si así fuera, entre los europeos habría

---

novohispano es el de Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca*, México, El Colegio de Michoacán - El Colegio de San Luis, 2000.

<sup>229</sup>Como se puede observar, los títulos 1, 2, 5, 6 y 8 resultan, para fray Alonso, insostenibles por sí mismos, mientras que el 3, 4 y 7, aunque pudieran ser legítimos en otras circunstancias, no eran aplicables en caso indiano, puesto que no cumplían los supuestos normativos, es decir, que dichos títulos son desechados por el agustino por su relación con la realidad histórica y no por una inconsistencia teológica o jurídica. En este sentido, como veremos enseguida, las causas 3, 4 y 7 encajarían mejor en lista de los títulos justos.

<sup>230</sup>Sin hacer un análisis profundo del problema, Domingo de Soto, en su selección *De dominio*, menciona a ésta como la única causa que, en principio, podría aceptarse como legítima para declarar la guerra a los indios, aunque aclara que de ser así, no daría el derecho a privar a los indios de su legítimo dominio, en *De dominio*, op. cit., p. 177.

		guerras continuas por causa de adulterio o embriaguez, lo cual no es justificante.
7.	La limitación racional o amencia de los indios.	Los indios no solo no eran como niños o amentes, sino completamente capaces de tener sociedades políticas desarrolladas. <sup>231</sup>
8.	La guerra por mandato divino.	En ningún lugar consta de que Dios eligió a los españoles para llevarla a cabo

Entre aquellas que podrían considerarse como causas de guerra justa, pero que no eran válidas para el caso americano; o bien, que podrían aplicar para legitimar una intervención armada en las Indias, más no para deponer a los indios de su legítimo dominio, están las siguientes:

	<b>Causa</b>	<b>Relación con las circunstancias de América</b>
1.	Si después de predicar pacíficamente la fe a los indios estos no quieren convertirse, el legítimo gobernante puede usar la fuerza para que lo hagan, siempre y cuando no vaya contra el bien común.	No aplica, porque el emperador, cuando hizo la guerra, no era el legítimo gobernante; y, por otro lado, los indios nunca se opusieron a recibir el cristianismo.
2.	Deponer a un gobernante tirano, si el pueblo gobernado así lo consiente. <sup>232</sup>	No aplica, pues no consta que fueran tiranos, sino al contrario, eran gobernantes prudentes; además de que no consta que el pueblo lo consintiera.
3.	Erradicar la antropofagia y los sacrificios humanos.	Justifica intervención armada, pero solo con el objetivo de terminar esta práctica y liberar a los inocentes. Una vez hecho esto, no se justifica por esta causa la presencia de los españoles y el

<sup>231</sup> Como señalé anteriormente, Vitoria había aceptado parcialmente como válido este título, en el sentido de que si los indios realmente eran como niños (es decir con capacidad racional limitada), entonces sería válido un dominio de tipo tutelar por parte de los españoles.

<sup>232</sup> En cuanto al problema sobre quién tiene autoridad para declarar guerra para remover a un tirano, Veracruz dirá que, en primer, todos los ciudadanos que viven bajo el gobierno del tirano; en segundo, aquel a quien le incumbe el cuidado de la república, es decir, los otros gobernantes; en el mismo sentido, también el emperador y el papa, y cualquier otro rey, pueden hacerlo, siempre y cuando su única intención sea liberar al oprimido.

		despojar a los indios de su legítimo dominio. La antropofagia y los sacrificios humanos, señala Veracruz, ya habían sido erradicados, por lo cual, el dominio español sobre los indios no se justificaba mediante este título.
4.	Liberar a un pueblo oprimido, con su previo consentimiento.	Aplica si constara que un pueblo indígena verdaderamente tiranizaba a otro, lo cual para él no era evidente; pero incluso si así fuera, no justificaría el deponer a quienes tiranizaban del legítimo dominio sobre su propio pueblo; y mucho menos a los señores del pueblo tiranizado. <sup>233</sup>
5.	Dada una sumisión libre y voluntaria por parte de los indios.	Para ser válida, dicha sumisión no podía estar precedida de la coacción o el miedo; como sucedió con los indios americanos.
6.	Como resultado de la oposición de los indios al libre tránsito y comercio de los españoles; o a la explotación de recursos sin dueño o del subsuelo por parte de los españoles y sin perjuicio a los indios. <sup>234</sup>	No es válida, pues los españoles llegaron haciendo guerra y dañaron a los indios al transitar por sus tierras, por lo cual los indios justamente opusieron resistencia.

Como vemos, Veracruz no justifica mediante ninguna causa la conquista de América, ya que si bien algunos títulos podían ser legítimos para una intervención armada por parte de los españoles, ninguno de ellos justificaba la deposición de los gobernantes indígenas de su dominio político. Sin embargo, en el mismo tratado, termina por aceptar

<sup>233</sup> Aquí la referencia es concretamente al caso de los tlaxcaltecas.

<sup>234</sup> Se trata aquí sobre los principios del *ius communicationis* y el *ius peregrinandi*, que suponían que cualquier hombre tenía el derecho de viajar y hacer negocios por el mundo sin ser molestado; así como de explotar los recursos naturales que no tuvieran dueño particular, es decir, que siguieran siendo comunes a todos los hombres, bajo el principio del primer ocupante contenido en el derecho romano. Los metales del subsuelo (que permanecían sin ser explotados) eran normalmente considerados dentro del grupo de bienes comunes a la humanidad, razón por la cual para autores como Vitoria y Veracruz, cualquier hombre, y en el caso de América los españoles, tenía el derecho de explotarlos siempre y cuando no causara perjuicio a los habitantes de la región; DDI, 191-6.

la legitimidad del dominio del emperador Carlos V sobre las Indias. Veracruz distingue que:

Una cosa es tratar del inicio de la guerra para lograr la posesión, y otra cosa es tratar de la justicia que hay en la retención del reino adquirido por medio de la guerra. En efecto, pudo suceder que al principio hubiese injusticia de parte de quien hacía la guerra, pero que después, alcanzada la victoria, haya justicia en la retención.<sup>235</sup>

Podemos suponer que el hecho de escribir a más de treinta años de la caída de Tenochtitlan, en un momento en el que el dominio español sobre América resultaba difícil de revertir, contribuyó a que Veracruz considerara finalmente como legítimo el señorío de Carlos V sobre estas tierras y sus habitantes, a pesar de la injusticia de la guerra llevada a cabo por los conquistadores. Pero más allá del argumento del dominio fáctico, para Veracruz la legitimidad de la autoridad de Carlos V sobre las Indias debía estar fundada en los mismos principios que cualquier otro gobierno político, es decir, que fuera el resultado de un sometimiento libre y voluntario de la comunidad, respetara los principios del derecho natural y estuviera encaminada al bien común de la república. En este sentido, era necesario que la sociedad novohispana, compuesta ya por españoles e indios, e incluyendo entre estos últimos a sus legítimos gobernantes, reconocieran el dominio superior del emperador y le otorgaran la legítima potestad.<sup>236</sup> De ser así, Veracruz veía incluso positivo que a la cabeza del gobierno del Nuevo Mundo se ubicara el emperador

---

<sup>235</sup> DDI, p. 157; sobre el mismo tema en p. 170 (aquí habla de la injusticia de la guerra tanto en el modo como en la intención); p. 189 y 196.

<sup>236</sup> En el "Parecer razonado..." escrito al rey de España lo señalaba claramente: "El título que Su Majestad tiene es solo este: que los indios todos, o la mayor parte, de su voluntad quieren ser sus vasallos y se tienen por honrados; y de esta manera S.M. es rey natural dellos tambien como de los españoles", en Burrus, *op. cit.* v I, p. 87.

católico, pues de esta manera resultaría más fácil la conversión de los infieles al cristianismo y con ello, para el agustino, su salvación.<sup>237</sup> Siguiendo este orden de ideas, Veracruz incluso llega a reconocer la legitimidad de la encomienda, siempre y cuando existiera el legítimo dominio en manos del emperador, estuviera establecida para la evangelización de los indios -cesando su validez una vez que se consiguiera- y se utilizaran los tributos dados al emperador para pagar a los encomenderos. Para Veracruz, en la práctica no se cumplían dichos presupuestos, por lo que a lo largo de su tratado *De dominio* critica la forma en que funcionaba dicha institución en el Nuevo Mundo.<sup>238</sup>

El hecho de que Veracruz finalmente dé por válida la potestad del emperador sobre América no significa que su discusión en torno a la injusticia de la conquista fuera un ocioso ejercicio escolástico. Siguiendo los principios del derecho de gentes, al declarar ilegítimas las guerras llevadas a cabo, se anulaba una serie de derechos que podrían haber sido reclamados por los conquistadores. En caso de haber sido justas las conquistas, los españoles habrían podido quitar legítimamente las propiedades a los indios para restituir lo gastado en las guerras e, incluso, tomar prisioneros indígenas y convertirlos en esclavos. Dado que no existían justificantes de dichas guerras, no existían tampoco tales derechos entre los conquistadores.

---

<sup>237</sup> En este sentido Veracruz reconocía como válida la Bula de Alejandro VI mediante la cual delegaba al rey de España la responsabilidad de predicar la fe católica entre los indios americanos. El rey español tenía entonces no solo la autoridad, sino el deber moral, de llevar a cabo la evangelización del Nuevo Mundo y de procurar que los neófitos no regresaran a sus antiguas creencias. Sin embargo, la bula por sí misma no justificaba la guerra de conquista ni la privación de los señores indígenas de su legítimo dominio DDI, p. 13 y 189-90.

<sup>238</sup> El problema de la encomienda aparece analizado principalmente en las dudas 1 a 4 del tratado *De dominio infidelium*. También se puede consultar el " Parecer razonado...", en el cual apunta Veracruz que una vez evangelizados los indios cesaba la causa de las encomiendas, ver *op. cit.*, v. I, p. 87.

Por otro lado, en tanto el dominio español no se justificaba a partir de una guerra justa, el agustino estableció una serie de condicionantes específicos para su legitimación, más allá de los principios generales que todo gobierno debía de cumplir. Si el emperador y los españoles que habitaban en el Nuevo Mundo no respetaban estos requisitos cesaría la justicia y legitimidad de su autoridad y pecarían en conciencia sin la posibilidad de ser absueltos. Primero, respetar la propiedad común de los pueblos indígenas y la propiedad particular de sus habitantes, tanto de la nobleza como del pueblo, y restituir todas aquellas propiedades que injustamente habían sido robadas o arrebatadas a los indios.<sup>239</sup> Segundo, que los tributos impuestos a los indios fueran mucho menores que aquellos que pagaban antes de la llegada de los españoles, para que constara que el dominio del emperador era para el bien común.<sup>240</sup> Y, finalmente, la condición más importante, que se respetara el legítimo dominio político de los reyes y señores indígenas sobre sus respectivos pueblos:

Debe considerarse que tal donación, si se hiciera, solo debería atenderse a la voluntad del que dona y transfiere el dominio, y solo habría derecho y legítimo dominio de acuerdo con tal donación, y no más. Por eso, si un rey de este Nuevo Mundo se entregara y se sometiera libremente al emperador, y de manera semejante lo hiciera la república, de tal suerte que lo reconociera como superior, del mismo modo en que muchos otros reyes y príncipes se someten al emperador; aunque debería pagarse algo al emperador por razón de la sujeción, sin embargo, no por eso el rey que se somete habría perdido el reino y el justo dominio; de igual modo sucede con otros reyes legítimos que están bajo la autoridad del emperador.<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> DDI, p. 8, 70 y 190, entre otras.

<sup>240</sup> DDI, pp. 45 y 189-90, entre otras.

<sup>241</sup> DDI, p. 190. La misma idea la expresa Veracruz en las pp. 52, 54-55, 171, 196-7 del mismo tratado, entre otros lugares.

Encontramos, pues, en el pensamiento de Veracruz una defensa de la potestad de los señores indígenas de Nueva España. El que el emperador estuviera a la cabeza de esos territorios, no implicaba que quedaran anulados los derechos de gobierno que tenían las autoridades indígenas. Mientras los gobernantes se hallaran respaldados por la voluntad de los pobladores, respetaran los primeros principios del derecho natural y obraran en pro del bien común, estos debían de ser respetados. Pareciera que Veracruz tenía en mente un proyecto en el que la América española estuviera conformada por una pluralidad de comunidades políticas, unidas bajo la figura de la Corona, en la que se respetaran los gobiernos indígenas locales y regionales, a la par de los de las nuevas poblaciones establecidas por los españoles.

#### IV. Bartolomé de las Casas: la libertad de los pueblos indígenas

"Desde los comienzos del género humano todos los hombres, todas las tierras y todas las cosas fueron libres y alodiales, esto es, francas y no sujetas a servidumbre, por derecho natural y de gentes. Esto, referido a los seres humanos, se demuestra porque nacen libres como consecuencia de su naturaleza racional. Como todos tienen la misma naturaleza, Dios no hace a uno siervo del otro, sino que concede a todos el mismo libre albedrío. Y la razón de ello es, según S. Tomás, que la naturaleza racional, como es per se, no está ordenada a otra que sea su fin, como tampoco un hombre está ordenado a otro, porque la libertad es un derecho ínsito en el hombre por necesidad y per se, como consecuencia de la naturaleza racional y, por ello, es de derecho natural"

Bartolomé de Las Casas, *De regia potestate*

#### ***Teólogo, jurista y polemista***

Bartolomé de las Casas es uno de los autores más conocidos en la historia del pensamiento político hispanoamericano. El carácter polémico de sus obras y la forma en que desafió a distintos autores y grupos sociales de su época, aunado a su cercanía con los altos círculos del poder de la Monarquía, lo convirtieron en un personaje protagónico de su tiempo. Por sus denuncias a la conquista y a la forma en que se presentó el dominio español sobre América, Las Casas continuó siendo protagonista durante los siglos siguientes a su muerte; principalmente su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* fue utilizada como forma de crítica al colonialismo español, dentro y fuera del mundo hispánico.<sup>242</sup> Esto provocó una reacción entre los prohispanistas, quienes le

---

<sup>242</sup> Rómulo D. Cabria presenta una relación de los autores que del siglo XVI al XX utilizaron la *Apologética* como una forma de crítica a la Monarquía española. Pese a que su trabajo tiene como objetivo la

atribuyeron la culpa del surgimiento de la llamada *leyenda negra*. El debate ideológico entre *anti* y *pro* hispanistas, en el que Las Casas fue más un pretexto que un objeto de estudio, se presentó particularmente durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX.<sup>243</sup> Dentro de este contexto, hacia mediados del siglo pasado, los estudios sobre Las Casas tomaron un aire fresco gracias a los aportes de las investigaciones de Lewis Hanke, Agustín Millares Carlo, Manuel Giménez Fernández y Juan Pérez de Tudela. Estos autores, desde posturas políticas diversas, contribuyeron a un mejor conocimiento del polémico personaje mediante estudios biográficos, publicación de documentos, edición de obras y análisis de su pensamiento. En la misma línea contribuyeron los trabajos de Ángel Losada, Kenneth Pennington, Helen-Rand Parish o Marcel Bataillon, entre otros.<sup>244</sup> La bibliografía lascasiana es inmensa y sigue aumentando con los años. La figura de Las

---

reivindicación del hispanismo desde una postura claramente conservadora y poco crítica, resulta de utilidad para identificar a los autores que usaron a Las Casas en el debate sobre la conquista de América. Ver Cabria, *Historia de la leyenda negra hispano-americana*, Buenos Aires, Orientación Española, 1943.

<sup>243</sup> En el siglo XIX hubo reacciones dentro de la Real Academia de Historia española contra el proyecto de publicación de las obras de Las Casas, sobre esta ver Nair, *Contra imperio: el discurso de derecho natural y la autonomía de los indios americanos*, *op. cit.*, pp. 11-3. El término de *Leyenda negra* fue acuñado a principios del siglo XX por Julián Juderías, *La leyenda negra y la verdad histórica*, Madrid, Tip. de la "Rev. de Arch., Bibl. y Museos, 1914, quien acusó al dominico de ser uno de los responsables del surgimiento de la "propaganda anti-hispánica". Esta idea fue sostenida también por los historiadores conservadores Rómulo D. Carbia, *op. cit.* y Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas y la leyenda negra*, Madrid, CSIC, 1962, entre otros.

<sup>244</sup> Millares Carlo preparó las ediciones de la *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951; y de los *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, este último junto con Pérez de Tudela, quien publicó a su vez los *Opúsculos, cartas y memoriales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958. Ángel Losada, por su parte, editó *Los tesoros del Perú*, Madrid, CSIC - Institutos 'Gonzalo F. de Oviedo' y 'Francisco de Vitoria', 1958; y la *Apología*, vol. 9 de las *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1988. Entre las obras de los otros autores referidos están: Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas, 1474-1566; bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954; Lewis Hanke, "Las Casas, historiador", en Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1951, pp. ix-lxxxvi; Helen-Rand Parish, *Las Casas as a bishop: A new interpretation based on his holograph petition in the Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts*, Biblioteca del Congreso, Washington, 1980; Kenneth Pennington, "Bartholomé de Las Casas and the tradition of Medieval Law", en *Church History*, vol. 39, no. 2, Junio, American Society Of Church History, 1970, pp. 149-61; Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, trad. de J. Coderch y J.A. Martínez Schrem, Barcelona, Ediciones Península, 1976.

Casas, como lo apunta Harikrishnan Nair, sigue debatiéndose entre el vituperio y la admiración, aunque ciertamente la tendencia de las últimas décadas ha inclinado la balanza hacia la segunda, y se ha recuperado, principalmente, para establecer una crítica a los colonialismos.<sup>245</sup>

Las Casas nació en Sevilla, España, alrededor del año de 1484.<sup>246</sup> Su padre, un mercader menor, participó en el segundo viaje de Colón y estableció residencia en las Indias. Las Casas permaneció en Sevilla durante su niñez y juventud, en donde probablemente realizó estudios de latín. En 1502 siguió el rumbo de su padre y se embarcó a las Antillas para establecerse en La Española. Durante varios años vivió en las Indias como un típico colono de la época: entre su llegada y 1514, a excepción de un pequeño periodo en el que volvió a Europa (1506-1508), se dedicó a extraer oro, participó en dos expediciones de conquista por las que obtuvo una encomienda y un repartimiento, y montó una estancia agrícola con mano de obra indígena. No se sabe con certeza cuándo recibió la ordenación sacerdotal, pero para 1512 lo encontramos ya como clérigo.

Retrospectivamente y con la intención de explicar el proceso de conformación del pensamiento político de Las Casas y del proyecto que buscó instaurar en Indias, es posible identificar algunas etapas en su biografía. El primer momento que podemos distinguir es lo que ha sido llamado por algunos como su “conversión”. Durante la primera mitad de la

---

<sup>245</sup> Para un análisis más amplio sobre los estudios lascasianos, ver Nair, *op. cit.*, pp. 11-30.

<sup>246</sup> Murió en Madrid en julio de 1566. Las Casas ha sido un personaje ampliamente estudiado por la historiografía y son numerosos sus estudios biográficos. Para esta semblanza, además de las continuas referencias autobiográficas que el mismo Las Casas presenta en sus textos, he consultado principalmente las siguientes obras: Álvaro Huerta, “Vida y obras” en Bartolomé de las Casas, *Obras completas 1. Vida y obras*, Alianza, 1998; Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas, 1474-1566, op. cit.*; Lewis Hanke, “Las Casas, historiador”, *op. cit.*, pp. ix-lxxxvi; Helen-Rand Parish, *Las Casas as a bishop, op cit*; Helen-Rand Parish y Harold Weidmann *Las Casas en México, op cit.*

década de 1510 Las Casas comenzaría a cambiar su actitud ante la realidad Indiana y el dominio de los españoles sobre los pueblos antillanos. Seguramente influyó en este cambio el que entrara en contacto con los dominicos, quienes habían arribado a las islas en 1510. Desde su llegada, varios frailes habían denunciado los abusos e injusticias cometidos por los colonos europeos, acusándolos de vivir en pecado mortal e, incluso, algunos de ellos se habían negado a dar la confesión a los españoles que tuvieran indios en encomienda. Son famosos, en este sentido, los dos sermones que fray Antón de Montesinos predicó a nombre de sus compañeros en diciembre de 1511.<sup>247</sup> Muchas de las ideas expuestas en estas fechas por dominicos como Montesinos o Pedro de Córdova serían después retomadas y defendidas por Las Casas a lo largo de su vida. Para 1514 el sevillano renunció a su encomienda y comenzó a desplegar la actividad que marcaría el resto de sus días: la crítica al dominio español y la defensa de los pueblos indígenas.

Durante los siguientes años, Las Casas regresaría dos veces a España (1515-1516 y 1517-1520), y entraría en contacto con personajes como Fernando el Católico, el cardenal Cisneros y Carlos V; así como con importantes teólogos y juristas preocupados por el problema indiano, como Juan López de Palacios Rubios o Matías de Paz. En este periodo Las Casas redactaría el primero de muchos memoriales dirigidos a la Corona para remediar el problema de las Indias. El proyecto contenido en este texto estaba basado en la supresión absoluta del sistema de encomiendas y repartimientos y en el establecimiento

---

<sup>247</sup> Las Casas, en el libro III, capítulos IV y V de su *Historia de las Indias* presenta un resumen de estos sermones. Los textos y un estudio sobre el personaje se pueden consultar en Miguel León-Portilla "Los sermones de fray Antón de Montesinos en la transcripción resumida y comentada que hizo fray Bartolomé de las Casas" y "Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía" y, en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982, pp. 11-27.

de comunidades mixtas de colonos españoles e indios libres. Las Casas regresó nuevamente a las Indias, a fines de 1520, con la intención de echar a andar su proyecto de colonización. Sería en la costa de Venezuela, en la provincia de Cumaná, donde intentaría desarrollar su empresa de población pacífica. Sin embargo, como es bien sabido, los problemas existentes en la región desprendidos del enfrentamiento entre los conquistadores españoles y los indígenas llevaron a su rotundo fracaso.

La siguiente etapa que podemos distinguir corresponde al periodo en que Las Casas sentó las bases de su formación intelectual. En 1522 decidió ingresar a la orden de Santo Domingo, haciendo su noviciado y profesión en el convento de La Española. El sevillano tenía cerca de cuarenta años al momento que tomó los hábitos y, aunque acarrea ya una vasta experiencia derivada de empresas, lecturas, viajes y relaciones personales, nunca había tenido el tiempo ni las facilidades institucionales para dedicarse al estudio de manera profunda y sistemática; el ingreso a la orden de Santo Domingo brindó a Las Casas la posibilidad de hacerlo.<sup>248</sup> Salta a la vista que se tengan muy pocas noticias de un hombre tan activo como Las Casas durante los primeros cinco años que vistió el hábito dominico (1522-1527) y nos permite suponer que buena parte de este tiempo lo dedicó a su formación intelectual. Tanto por las características de los estudios dominicos de aquel tiempo como por los escritos que Las Casas redactó hacia fines de la década de 1520 y los años subsecuentes, podemos suponer que durante el periodo se acercó principalmente a las tradiciones aristotélica y tomista. Las dos grandes obras que

---

<sup>248</sup> Desde 1518 el convento de Santo Domingo de La Española albergaba un Estudio Solemne que poco tiempo después fue elevado a General, ver Águeda Rodríguez Cruz, "Proyección de la Universidad Complutense en universidades americanas", en Luis Giménez Moreno (coord.), *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 90-1.

Las Casas comenzó a redactar en estos años sus trabajos históricos, tanto la *Historia de las Indias* como la *Apologética historia sumaria*. Si bien es cierto que Las Casas continuaría trabajando en ambas obras hasta mediados del siglo XVI, gran parte de ellas fueron escritas a fines de la década de 1520 y durante los primeros años de la década de 1530. Basta comparar las fuentes utilizadas por Las Casas en estas obras con los trabajos que publicaría en la segunda mitad del XVI para darse cuenta de la preponderancia que en las historias tienen Aristóteles y Santo Tomás, a diferencia de los textos posteriores en donde los dos autores compiten en importancia con los textos del derecho romano y canónico y sus respectivos comentaristas. Tanto en la *Historia* como en la *Apologética* textos como el *Código*, el *Digesto* o las *Decretales* y juristas tan importantes como Baldo o Bartolo son escasamente referidos o ni siquiera mencionados, completamente opuesto a lo que sucedería en sus trabajos posteriores, en cambio, el número de referencias a Aristóteles y Santo Tomás es muy abundante.

Entre 1536 y 1540 el dominico vuelve a aparecer activamente fuera del claustro al echar a andar, junto con otros frailes, un proyecto de evangelización pacífica en una región a la que darían el nombre de Verapaz. Este proyecto no era ya el que había buscado desarrollar en Cumaná, basado en la introducción de labradores españoles, sino estaba más cercano al que dominicos como Pedro de Córdoba habían propuesto para las Antillas: la evangelización de los indios sin presencia de colonos europeos y la incorporación pacífica de éstos al servicio y sujeción de rey bajo el presupuesto de que eran hombres libres. En estos años Las Casas redactaría su tratado *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* en el que desarrollaría y defendería los

principios del proyecto desarrollado en Verapaz, el cual, como el nombre de manuscrito lo indica, era para el dominico la única forma legítima de llevar a cabo la evangelización de los pueblos americanos.

El siguiente momento importante para la conformación del pensamiento político de Las Casas es el periodo en el que volvió a establecerse en España entre 1540 y 1544 y el breve y último lapso que vivió en Indias entre 1544 y 1547. Dos elementos se pueden destacar de la vida del dominico en estos años: su participación en la discusión y elaboración de las llamadas *Leyes nuevas* de 1542 y su designación y desempeño como obispo de Chiapas. En cuanto a lo primero, sabemos que Las Casas participó como informante en algunas de las reuniones realizadas en el marco de la elaboración de las *Leyes nuevas* y, sin duda, existió una influencia de las ideas del sevillano y de otros dominicos con experiencia en las Indias en la legislación. El objetivo de las leyes de 1542 fue cambiar la administración indiana en favor los indios y la Corona, y su *remedio* más importante fue buscar quitar a los indígenas del control de los encomenderos para hacerlos vasallos directos del rey, propuesta, que como bien es sabido, fue después parcialmente revocada.<sup>249</sup> La participación en esta discusión jurídica y el interés específico de influir en la creación de leyes, acercó al sevillano al ámbito del derecho civil, en particular a los textos del derecho señorial hispano y del naciente derecho indiano. Por otro lado, su designación como obispo de Chiapas y el breve periodo que ocupó dicha mitra lo pusieron en contacto, como nunca antes, con la tradición del derecho canónico. Como obispo, Las Casas utilizó las herramientas que tenía a su mano para continuar con

---

<sup>249</sup> Sobre la encomienda y las *leyes nuevas* ver Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973.

su proyecto de transformar la relación de dominio entre españoles e indígenas, sobre todo tras la frustración que causó en él la revocación de la prohibición de la encomienda, promulgada en 1545. En particular, aplicó de manera radical una estrategia antes usada por los dominicos en las Antillas: el negar la absolución a cualquier persona que tuviera encomienda y que no restituyera la libertad y propiedades injustamente arrebatadas a los indios.<sup>250</sup> La radicalidad con la que Las Casas intentó aplicar esta política ocasionó grandes conflictos en su obispado que llevaron a la intervención de la autoridad civil, a través de la Audiencia de los Confines. Ante esta situación, Las Casas reaccionaría defendiendo abiertamente la inmunidad del clero y la superioridad de la jurisdicción eclesiástica sobre la secular. En el fondo, lo que el dominico estaba haciendo era incorporar un nuevo arsenal para su lucha en favor de los indios americanos.<sup>251</sup>

En 1547 Las Casas regresó a España y nunca más volvería a Las Indias. En total, el dominico vivió treinta y cinco años en América, de los cuales veintisiete los pasó en las Antillas y ocho en la Nueva España, principalmente en Nicaragua, Guatemala y Chiapas, y durante algunos meses en la Ciudad de México. Las Casas, pues, vivió la mayor parte de sus años en el Nuevo Mundo entre los indios del mar Caribe y su contacto con las

---

<sup>250</sup> De esta situación se desprendió el famoso *Confesionario* que unos años después publicaría en Sevilla. En realidad, la idea de negar la absolución a conquistadores y encomenderos, que tantos problemas le causó a Las Casas con autoridades civiles y eclesiásticas, no era tan original como a veces se plantea. Como ya se mencionó, había sido aplicada por algunos frailes en las Antillas y el mismo Veracruz la planteó en su tratado *De dominio*. Sin embargo, la gran diferencia era que Las Casas ocupaba el cargo de obispo y desde éste buscó aplicar dicha idea estrictamente como una norma general para toda su diócesis.

<sup>251</sup> Muchos de los argumentos sostenidos por Las Casas en torno a estos principios aparecerían posteriormente redactados en su tratado *Questio theologalis*, publicado en sus *Obras completas*. 12. *De regia potestate. Quaestio theologalis*, Madrid, Alianza, 1990. Sobre la importancia de la tradición del derecho canónico en el pensamiento de Las Casas ver Pennington, "Bartholomé de Las Casas and the tradition of Medieval Law", en *Church History*, vol. 39, no. 2, Junio, American Society Of Church History, 1970, pp. 149-61; y Nair, *op cit.* pp. 86-101.

sociedades indígenas más complejas del área mesoamericana fue más limitado. Por otro lado, Las Casas nunca llegó a dominar alguna lengua indígena ni profundizó en el estudio de su historia y costumbres, por lo menos no de la forma en que lo hicieron otros frailes de su época. No obstante, sí mostró un interés por conocer y explicar algunos aspectos de las culturas indígenas, sobre todo aquellos que le permitían argumentar en favor de la idea de que eran pueblos civilizados. Este interés y este conocimiento se hacen patentes principalmente en su *Apologética historia sumaria* y en sus tratados *Doce dudas* y *De thesauris*.

Si la década de 1520 puede ser considerada como el periodo de la formación intelectual de Las Casas, los años que corren entre 1547 y 1552 son los de su consolidación. Durante este periodo, Las Casas entró en contacto con algunos de los más destacados teólogos y juristas españoles de la época, como Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza y Juan Ginés de Sepúlveda; sostuvo importantes discusiones, la más destacada fue la llamada *Controversia de Valladolid*, en la cual debatió con Sepúlveda sobre la legitimidad del dominio español sobre los indios; y preparó una serie de tratados que serían publicados en Sevilla en 1552-1553, siendo los únicos textos impresos durante su vida.<sup>252</sup> Todo esto supuso un ejercicio intelectual que implicó un esfuerzo para ordenar y exponer su pensamiento político, enfocado a la resolución de problemas concretos. Asimismo, en este periodo tomará una importancia medular la tradición del derecho romano en su pensamiento. Seguramente, el que Las Casas enfrentara en ésta época

---

<sup>252</sup> Se trata en total de nueve tratados breves que fueron publicados de manera suelta sin licencia real, razón por la cual fue prohibida su circulación. Sobre este periodo, ver los "Prólogos" de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, en Bartolomé de Las Casas, *Tratados I*, México, FCE, 1965, pp. xi-lxxxvii.

discusiones eminentemente jurídicas y la necesidad que tuvo, como se verá más adelante, de desafiar la idea aristotélica de la servidumbre natural, lo llevaron a acercarse a las fuentes del derecho romano y sus comentaristas.

Durante los siguientes años, y prácticamente hasta su muerte en 1566, Las Casas continuaría redactando tratados y presentando memoriales en favor de los pueblos indígenas ante el Consejo de Indias y en las cortes de Carlos V y Felipe II. Si continuamos con el afán de periodizar la biografía intelectual lascasiana, podríamos considerar a los años que corren entre 1561 y 1566 como la etapa de su madurez intelectual. De este periodo son sus últimos grandes tratados: el *De thesauris*, las *Doce dudas* y el *De regia potestate*. Dichas obras representan una especie de recapitulación y síntesis del pensamiento político de Las Casas y en ellas me centraré, junto con los *Principia quaedam*, para hacer el análisis desarrollado en las siguientes partes de este capítulo. Los tratados *De thesauris* y *Doce dudas*, el primero escrito en latín y el segundo en español, fueron considerados por el mismo Las Casas como su legado espiritual.<sup>253</sup> En ellos analiza nuevamente, ahora a partir del problema del despojo de las propiedades indígenas hecho por los conquistadores, el tema del dominio de los españoles sobre el Nuevo Mundo, la libertad de los pueblos indígenas y la necesidad de restitución por parte de los europeos.<sup>254</sup> Por su parte, el *De regia potestate* es un análisis, más bien teórico, sobre la

---

<sup>253</sup> Al primero lo denominó su *testamento* y al segundo su *codicilo*. Estos dos tratados fueron escritos por Las Casas para ser leídos ante el Consejo de Indias. Debido a que se encontraba enfermo, Las Casas no pudo acudir a la sesión del Consejo celebrada en 1566 y encargó a sus amigos Alonso de Maldonado, Hernando de Barrionuevo y Alonso de la Veracruz que presentaran sus tratados.

<sup>254</sup> El tratado *De thesauris* o *Los tesoros del Perú* fue redactado alrededor de 1563 y se mantuvo inédito hasta 1958, cuando fue publicado por primera vez por Ángel Losada. Posteriormente el mismo Losada prepararía la edición para las Obras Completas, que es la que se cita en este trabajo. Se sabe de la existencia de cuatro copias manuscritas de este tratado, una de ellas escrita por Alonso de la Veracruz con valiosas

potestad real y los límites de la autoridad, centrando su atención en la organización interna de una sociedad y no tanto, como en sus otros tratados, en la relación entre una nación y otra. El libro fue publicado en Frankfurt, de manera póstuma, en 1571 y hasta la fecha existen dudas sobre la autoría de Las Casas. Más allá de la posibilidad de que el tratado fuera apócrifamente publicado bajo el nombre del dominico me parece que, por las ideas contenidas en él, puede aceptarse como de su pluma *hasta que se demuestre lo contrario*, pues si bien es cierto que resulta extraño el que no existan referencias directas al Nuevo Mundo, los principios políticos mediante los cuales Las Casas establece la defensa de los indios en tratados como *De thesauris* o *Principia quaedam* son los mismos que los que se desarrollan de manera teórica y normativa en la obra *De regia potestate*.<sup>255</sup>

### ***La jurisdicción y el derecho natural, divino y de gentes***

Las Casas puede ser considerado como un autor ecléctico, cuando menos en relación al pensamiento político. El impacto determinante y equiparable de las tradiciones aristotélico-tomista, neo-romana y del derecho canónico sobre sus ideas políticas hace

---

notas marginales. Por su parte, *Las Doce dudas* las escribió Las Casas hacia 1564, como respuesta a un *Memorial de agravios* redactado por el también dominico Bartolomé de Vega. Existen dos versiones del tratado y varias copias manuscritas de cada una de ellas. El tratado fue publicado por Alianza en las Obras Completas, la edición corrió a cargo de J.P. Lassegue y J. Denglos.

<sup>255</sup> Existen muchas similitudes en el contenido y las teorías políticas del *De regia potestate* con otros tratados de Las Casas, especialmente en *Principia quaedam*, el *De thesauris* y el *Doce dudas*. Incluso, la primera de estas obras y el *De regia* comparten un pasaje idéntico al tratar sobre un tema medular en la teoría lascasiana, el asunto de la libertad. El pasaje es el siguiente: Et quidem, quantum ad homines, probatur quoniam ab origine naturae rationalis liberi nascebantur, ut l. manumisiones, De iust. et iur. Quia in natura pari Deus non facit unum alterius servum, sed par omnibus concessit arbitrium. Cuius ratio est secundum Thomam (2 sent. dist. 44, q. 1, art. 3), quia natura «rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad alium, ut homo ad hominem.» Nam libertas est ius insitum hominibus de necessitate et per se ab exordio rationalis naturae, et sic de iure naturali (ut 1. dist. c. ius naturale, ibi : Omnium una libertas) ; RP, p. 34 y 36 ; PQ 1248 y 1250.

posible calificarlo de esa manera. En sus distintos textos, particularmente en aquellos escritos a partir de mediados del siglo XVI, se puede rastrear claramente la influencia de autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Cicerón y de los cuerpos del Derecho Romano y Canónico, con sus glosadores y comentaristas. Las Casas no dudó en seguir a estas autoridades cuando resultaron útiles para argumentar a favor de su proyecto político, así como en rechazarlas por completo cuando sus ideas se oponían a ellas. Ahora bien, es importante señalar que esta práctica, más que una excepción del método argumentativo de Las Casas, era una regla de la tradición escolástica. Por otro lado, al calificar al pensamiento político de Las Casas como ecléctico no quiero dar a entender que se trata de un pensamiento inconsistente. Como veremos en seguida, el dominico desarrolló teorías sólidas y bien argumentadas en torno a diversos problemas políticos.<sup>256</sup>

Uno de los puntos en donde mejor se puede ver la postura ecléctica de Las Casas es en su teoría sobre el origen y legitimidad del poder. Para el dominico, el poder político estaba

---

<sup>256</sup> En uno de sus artículos, Kenneth Pennington señalaba que existían dos grandes posturas para explicar el pensamiento lascasiano, una que era esencialmente tomista y otra que era ecléctico e incoherente. Ante esta dicotomía, el estadounidense proponía una tercera explicación: era esencialmente jurista. En este punto discrepo con los planteamientos de Pennington pues, como intentaré mostrarlo más adelante, tanto por las fuentes utilizadas como por los argumentos desarrollados, Las Casas integra las tradiciones aristotélico-tomistas y del derecho común -romano y canónico- dándoles la misma importancia y el hecho que haga esto no implica que por ello deba ser visto como incoherente o falto de consistencia; ver Kenneth Pennington, *op. cit.*, 149-61. Asimismo, Harikrishnan Nair, destacando la gran importancia que los cuerpos del derecho romano y canónico tienen en el pensamiento de Las Casas, llega a afirmar que el dominico desafió el paradigma aristotélico y que esto es uno de los puntos que lo distinguen de los autores de la Escuela de Salamanca. Estoy completamente de acuerdo con Nair en lo primero y su trabajo aporta significativamente a demostrar cómo muchos planteamientos de Las Casas fueron posibles gracias a su acercamiento a ambos derechos; sin embargo, no por ello se debe considerar al obispo de Chiapas como anti-aristotélico. Como el mismo Nair lo reconoce, Las Casas utiliza no pocas categorías y postulados del estagirita para desarrollar su filosofía política y si bien rechaza de manera contundente la teoría aristotélica de la servidumbre natural, debemos recordar que esto fue una postura general de los autores de la Segunda escolástica. De hecho, como veremos en seguida, si comparamos la postura de Las Casas con la de Veracruz en torno a su explicación del origen del poder político, el que desafía el paradigma aristotélico es el agustino. Ver Nair, *op. cit.*, pp. 129-36.

fundamentado tanto en el derecho natural como en el de gentes y estaba confirmado por el derecho divino.<sup>257</sup> Siguiendo los planteamientos de Aristóteles, sostenía que el poder político o jurisdicción era de derecho natural, es decir, no era una creación de los hombres y existía como tal en la naturaleza.<sup>258</sup> Para el dominico, como lo argumentaba Aristóteles, el hombre era un animal social que requería necesariamente vivir en comunidad para sobrevivir; y la comunidad, a su vez, necesitaba de alguien que la rigiera y gobernara políticamente:

Por lo tanto todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre, como el que haya quien presida y rija toda la sociedad, porque sin un jefe o gobernante aquélla no puede subsistir [...] Conviene, pues, que en toda multitud haya naturalmente algo directivo, y es por lo tanto natural que cualquier sociedad humana o vida social tenga un jefe que solicite y procure el bien común.<sup>259</sup>

Si bien, para Las Casas, el poder político tenía su origen en el derecho natural, éste estaba perfeccionado y confirmado por el derecho de gentes, ya que habían sido los hombres quienes desde un principio acordaron y pactaron mutuamente elegir a los gobernantes que por naturaleza necesitaban. Las Casas, siguiendo a la tradición jurista, concebía al derecho de gentes como los acuerdos o pactos comunes, desprendidos de la razón natural, que la comunidad de los hombres había establecido.<sup>260</sup> Así pues, aunque el

---

<sup>257</sup> PQ, p. 1241; DD, pp. 36-7; DT, p. 74-7.

<sup>258</sup> En algunas partes, Las Casas sostiene que existieron comunidades de hombres que vivían sin gobernantes, por ejemplo en PQ, p. 1253 o en RP, p. 63-5. No obstante, en sus tratados, la explicación más común del origen del poder político sigue las ideas arriba mencionadas.

<sup>259</sup> PQ, p. 1241-3; la misma idea en DD, p. 36.

<sup>260</sup> PQ, p. 1239. En los mismos *Principia quaedam* Las Casas distinguía entre los primeros y segundos principios del derecho de gentes. Esta distinción la retomaba el dominico de los juristas, quienes identificaban al derecho de gentes primario como los principios obtenidos directamente de la razón natural -

poder político existiera por naturaleza, no era por esta causa que los gobernantes lo ejercían justamente, sino solo porque el pueblo decidía libremente otorgarles la jurisdicción para que promovieran el bien común.<sup>261</sup> La misma idea aparece expresada con categorías aristotélicas cuando señala que “el pueblo fue la causa eficiente y final de los reyes y príncipes”, pues éstos tuvieron su origen en la elección libre por parte de la comunidad y existían para el bien de la misma y para la utilidad común.<sup>262</sup>

Finalmente, para Las Casas, el poder político o jurisdicción estaba aprobado y confirmado por el derecho divino. No solo porque al existir como tal en el orden natural se entendía que se derivaba originalmente de la razón de Dios, sino también porque estaba confirmado por el derecho divino revelado, tanto por la ley antigua como por la evangélica. Las Casas hace referencia a varios pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento para mostrar cómo en la Biblia se reconocía el poder político de los hombres, incluyendo entre éstos a los infieles.<sup>263</sup> En éste último punto Las Casas es igual de enfático que Alonso

---

similar a lo que Veracruz entendía como derecho natural- y al secundario como los principios derivados de los primarios y aprobados por la comunidad de los hombres, de los segundos era que habían surgido la esclavitud, la propiedad privada y la jurisdicción, ver PQ, pp. 1253-5. Sobre las distintas interpretaciones del derecho de gentes, incluyendo la de los juristas ver Brett, *Changes of State, op. cit.*, pp. 77-8.

<sup>261</sup> PQ, p. 1245; DD, p. 37; Las Casas utiliza como autoridad para argumentar en este punto los textos del *Digesto* y sus comentaristas, especialmente Baldo.

<sup>262</sup> RP, p. 81 y 63.

<sup>263</sup> DT, p. 74-88. El que Las Casas señale que el poder político estaba confirmado por el derecho divino no significaba que el poder espiritual y el temporal no pertenecieran a dos esferas distintas y claramente separadas. Al igual que lo sostenía la tradición tomista, Las Casas defendía la separación de las potestades, reconociendo la superioridad de la espiritual y, por lo mismo, la posibilidad de intervención indirecta de ésta sobre la temporal, únicamente en aquellos asuntos relacionados con los fines espirituales. El tema de la relación entre el poder civil y el espiritual es ampliamente discutido por Las Casas en muchos de sus tratados, pero especialmente en *Quaestio teologalis*.

Por otro lado, al igual que Alonso de la Veracruz, Las Casas lidia con el problema de los reyes que en el Antiguo Testamento aparecían como instituidos directamente por Dios, señalándolos como casos válidos pero excepcionales. No obstante, los argumentos desarrollados por Las Casas en este punto van más allá de los del agustino, pues sostiene que “En el nombramiento y en la ordenación de un príncipe desde el principio, aunque se trate de un príncipe designado y elegido por Dios, debe intervenir el consentimiento libre y la autoridad o sea la aceptación del pueblo; de lo contrario, incluso la institución del príncipe

de la Veracruz y los otros autores de la Segunda escolástica al señalar que la infidelidad no anula los derechos de propiedad y de gobierno, ni tampoco lo hace el pecado. Que el poder político estuviera confirmado por el derecho divino revelado no significaba que aquellos que no lo conocieran, o no siguieran sus preceptos, perdían el derecho a ejercer un legítimo gobierno. Al contrario, el derecho divino justamente validaba la legitimidad del derecho de los infieles al dominio y la jurisdicción. De manera tajante sostenía el dominico:

Todos los infieles, de cualquier secta o religión que sean, o por cualesquiera pecados que tengan cuanto al derecho natural y divino y al que llaman derecho de las gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas que sin perjuicio de otro adquirieron. Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos.<sup>264</sup>

Es importante hacer notar que, a diferencia de la mayor parte de los teólogos escolásticos de la primera mitad del XVI, Las Casas prefería utilizar el término *jurisdicción* sobre el de *dominio* para referirse al poder político. Esto, como lo ha señalado Nair, supone un distanciamiento entre el lenguaje político empleado por Las Casas y aquél de los teólogos de la Escuela de Salamanca. El término *jurisdicción* no era desconocido ni ajeno a autores como Vitoria, Soto o Veracruz, no obstante, estos preferían usar el concepto teológico *dominio* de la escolástica medieval. Las Casas, en cambio, optaba por

---

supremo por Dios, no sufre efecto”; continúa Las Casas señalando que en dichos casos, al instituir al gobernante, se presentan dos procesos jurídicos, el primero es la designación del rey por parte de la providencia; el segundo “por parte del pueblo, o sea que es el pueblo quien ratifica y recibe voluntariamente a aquél elegido por Dios y es el pueblo quien lo ratifica libremente y quien le entrega la posesión del reino”; DD, p. 69-71.

<sup>264</sup> DD, p. 35.

utilizar el término *iurisdictio*, sobre todo en sus últimos tratados.<sup>265</sup> El hecho de que exista en Las Casas este desplazamiento nos habla, por un lado, de la fuerte influencia de la tradición del derecho romano sobre su pensamiento, que se fue haciendo más importante conforme alcanzaba su madurez intelectual, pero también del interés del dominico por marcar de manera explícita la diferencia entre la idea de *dominio* como propiedad y la de *jurisdicción* como poder político, y los distintos alcances, derechos y obligaciones que de cada una se derivaban, evitando con ello posibles confusiones.

En cuanto al *dominio* como derecho de propiedad, el uso apropiado del término según Las Casas, el dominico señalaba que éste existía en el derecho natural únicamente como el derecho que Dios había dado al hombre de poseer en común todas las cosas de la Tierra.<sup>266</sup> La propiedad privada era, entonces, una creación de los hombres basada en el derecho de gentes, pues éstos, con la concesión divina, habían introducido y aprobado que las tierras y las cosas se dividieran y repartieran.<sup>267</sup> Esta forma de dominio daba a los dueños el derecho de usar a su antojo y discreción los bienes que legítimamente poseían. Por su parte, Las Casas definía a la jurisdicción como “la potestad civil y criminal con mero

---

<sup>265</sup> Todavía en los *Principia quaedam* Las Casas hace un uso indistinto de los términos dominio y jurisdicción. Sin embargo, en sus últimos tratados, sobre todo en el *De regia potestate*, los distingue claramente, llegando a señalar que impropriamente se utiliza término el concepto *dominio* para referirse a la jurisdicción; RP, p. 67.

<sup>266</sup> PQ, p. 1235-7. Este argumento, como vimos, era el mismo defendido por la tradición de la Segunda escolástica y recibía influencia de los textos del derecho romano. En el de *Regia Potestate* Las Casas utiliza un argumento un poco diferente al señalar que todas las cosas inanimadas fueron libres en un principio y, antes de ser ocupadas, no pertenecían a nadie más que a Dios. No obstante, señala, todo lo que Dios creó lo hizo para el servicio de las gentes, por lo tanto, por concesión divina, las cosas en un principio también eran comunes; RP, p. 41-43.

<sup>267</sup> PQ, p. 1237.

y mixto imperio”,<sup>268</sup> y para él, ésta era “la sustancia y el fundamento de todo cuanto el rey, rector o cualquier juez hace en toda la república”.<sup>269</sup> Como ya se mencionó, para el dominico, la jurisdicción era ejercida por los gobernantes como resultado de la delegación que de ella hacía la comunidad, la causa eficiente y final de éstos. Al igual que lo sostenía Veracruz, Las Casas apuntaba que esta potestad no pertenecía al gobernante:

La jurisdicción es en cierto modo una cosa ajena al rey porque no recibe la jurisdicción como dueño de la misma y el pueblo no se la dio para que abusase de ella, sino para que usase de ella por sí y por sus jueces y magistrados, hombres buenos, para proteger al pueblo.<sup>270</sup>

Así pues, el verdadero dueño del poder político, para Las Casas, era el pueblo en su conjunto; y los gobernantes podían hacer uso de él solo porque la comunidad libremente se los concedía, con el único fin de promover la paz, la multiplicación y sucesión de la población, la virtud de los ciudadanos y la defensa ante enemigos internos y extranjeros o, en resumidas cuentas, para buscar el bien común.<sup>271</sup> Precisamente en este punto es donde se aprecia la relevancia de la distinción que Las Casas establecía entre dominio y jurisdicción. El rey y todos los gobernantes no eran dueños (*domini*) de sus reinos ni de sus súbditos, sino solamente, en cuanto a la jurisdicción, rectores, prepósitos y administradores de las repúblicas.<sup>272</sup>

---

<sup>268</sup> RP, p. 101. En cuanto a los términos “mero y mixto imperio”, la tradición del derecho romano los distinguía de la siguiente manera: el mero imperio era la autoridad del juez o el gobernante de juzgar en los casos criminales; mientras que el mixto imperio era el poder de resolver en materia de propiedad; ver Nair, *op. cit.*, p. 38.

<sup>269</sup> DT, p. 371.

<sup>270</sup> RP, p. 111.

<sup>271</sup> DD, p. 93; RP p. 83.

<sup>272</sup> DD, p. 209; RP, p. 69.

### ***Los límites de la autoridad: la voluntad del pueblo y el derecho natural***

De la misma forma en que el origen y la legitimidad del poder político estaban fundamentados en el derecho natural y en la voluntad de la comunidad, los límites que los gobernantes tenían a la hora de ejercerlo estaban definidos por estos elementos. En cuanto al primero de ellos, siguiendo las ideas del iusnaturalismo tomista, Las Casas señalaba que todos los príncipes y reyes debían gobernar de acuerdo a los principios del derecho natural, los cuales habían sido creados por Dios y eran accesibles a los hombres mediante la razón.<sup>273</sup> Estos principios obligaban a las autoridades moral y jurídicamente, y establecían los límites para administrar la república, dictar justicia y legislar. En caso de que un gobernante no siguiera dichos preceptos, cualquier súbdito podía legítimamente resistir a su mandato, incluso con la fuerza.<sup>274</sup> Así pues, el derecho natural era el primer regulador de la actividad política y a ningún gobernante le estaba permitido hacer nada contra él.<sup>275</sup> Uno de los puntos en donde se manifestaba claramente la importancia que para Las Casas debía tener el derecho natural en el gobierno de una república era en el proceso de legislación. Las leyes positivas existentes de los distintos reinos y comunidades políticas, para que fueran justas, debían estar en concordancia con los principios del derecho natural y, de ser así, eran un elemento que garantizaba que los ciudadanos vivieran bajo un gobierno justo y no bajo el poder de un tirano.<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> RP, p. 85-7; DT, 88-93.

<sup>274</sup> DT p. 127. Al sostener esta idea, Las Casas cita varios pasajes de los cuerpos del derecho canónico y civil, con sus respectivos comentaristas.

<sup>275</sup> RP, p. 111.

<sup>276</sup> RP, p. 85.

El otro gran límite de la autoridad era la voluntad libre del pueblo. En tanto que era la comunidad la que voluntariamente decidía sujetarse a la autoridad de uno o varios gobernantes, ésta poseía la facultad de establecer las condiciones del gobierno:

Porque la razón natural dicta y enseña que cualquiera pueblo o gente libre que se determinase de sujetar al gobierno, jurisdicción y principado de alguno o algunos, y de libre hacerse sujeto obligando sus personas a la dicha fidelidad que según los juristas es una especie de servidumbre, y a cumplir los otros derechos y cargas que a la tal sujeción se siguen, que pueden pedir e asentar las condiciones que quisiere, con que no sean contra la razón natural, mayormente si fueren favorables al bien público.<sup>277</sup>

Ahora bien, para el dominico, el derecho de la comunidad de intervenir en el gobierno de la república no se limitaba al establecimiento de condiciones generales a la hora de designar a la autoridad, sino que lo mantenía en todo momento. Como se señaló anteriormente, Las Casas consideraba que la jurisdicción no era una posesión del gobernante sino de la comunidad, lo que resultaba en que los primeros necesitaran del consentimiento del pueblo para llevar a cabo las acciones de gobierno. Las Casas resume su argumento retomando la máxima jurídica *quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*, es decir, lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos.<sup>278</sup> En distintas partes de su obra, pero principalmente en el tratado *De regia potestate*, aparecen claramente establecidos los actos o negocios en los cuales el gobernante necesitaba tener el consentimiento de la comunidad para llevarlos a cabo o que, en su defecto, éste pecaría

---

<sup>277</sup> DD, p. 79, nótese nuevamente la condicionante establecida por el derecho natural como límite de lo que se puede hacer.

<sup>278</sup> DT, pp. 198-9. Esta máxima está contenida como principio del derecho privado tanto en el *Codex* como en el *Digesto*. Posteriormente fue retomada en la Edad Media dentro del contexto del derecho canónico, en particular en las *Decretales*. Es precisamente una compilación hecha por el papa Bonifacio VIII la que cita Las Casas para retomar dicho principio. No obstante, la aplicación y el uso Las Casas de él está completamente insertado en el ámbito del gobierno civil.

y la acción no tendría valor jurídico. Entre los elementos señalados por Las Casas están la enajenación, venta o permuta de la jurisdicción o el dominio de ciudades, villas o cualquier tipo de población en otro señor;<sup>279</sup> la enajenación de bienes públicos, comunes o privados, a excepción de los bienes patrimoniales del gobernante;<sup>280</sup> el establecimiento de leyes que pudieran afectar los intereses de la comunidad;<sup>281</sup> y la imposición, modificación o enajenación de cualquier tipo de tributo o impuesto.<sup>282</sup> Asimismo, en cuanto al nombramiento de oficiales y otras autoridades de la república, Las Casas establecía que, al pertenecer dichos oficios al pueblo y no al gobernante, la designación

---

<sup>279</sup> RP, p. 99.

<sup>280</sup> RP, p. 101-3.

<sup>281</sup> RP, p. 81.

<sup>282</sup> Me tomo la libertad de transcribir esta larguísima cita pues me parece que no tiene desperdicio. En ella no solo se aprecia la postura de Las Casas ante el problema de los impuestos, sino varios de los principios de su teoría política que se mencionaron anteriormente: "Nunca se impuso sujeción ni servidumbre alguna ni carga sin que el pueblo que las iba a soportar consintiese voluntariamente en dicha imposición. El pueblo mismo lo estableció así con los príncipes, como lo demuestra el que inicialmente toda cosa, todo pueblo, fueron libres, de modo que si se hacían coacciones contra la voluntad del pueblo o del dominio privado de una cosa, fue por la fuerza impidiendo al pueblo usar de la libertad que le pertenecía por derecho natural. No hay nada más contrario al derecho natural que privar de una cosa a su legítimo dueño, contra su voluntad, que no quiere desprenderse de lo que es suyo propio, o entregarla al dominio ajeno de cualquier modo ilícito. Además, en origen, toda la autoridad, potestad y jurisdicción de los reyes, príncipes o cualesquiera supremos magistrados que imponen censos y tributos proceden del pueblo libre [...]"

Por tanto, si el pueblo fue la causa efectiva o eficiente y final de los reyes y los príncipes, puesto que tuvieron origen en el pueblo mediante una elección libre, no pudieron imponer al pueblo nunca más que los servicios y tributos que fuesen gratos al mismo pueblo y con cuya imposición consintiese libremente el pueblo.

De donde se deduce claramente que al elegir al príncipe o rey el pueblo no renunció a su libertad ni le entregó o concedió la potestad de gravarle o violentarle o de hacer o legislar cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o de la comunidad.

No fue necesario explicar esto cuando elegían al rey, porque lo que está implícito ni se argumenta ni se disminuye aunque no se diga expresa y declaradamente. Así, pues, se hizo necesario el consentimiento del pueblo para impedir que fuese gravado, privado de su libertad o la comunidad fuese violentada. [...]

Además, lo que tiene que aprovechar a todos o a todos puede perjudicar ha de hacerse con consentimiento de todos, por lo que se requiere el consentimiento de todos los hombres libres, es decir, de todo el pueblo, en asunto de esa clase; y como no había otros bienes (para el mantenimiento de los reyes) que los pertenecientes a la comunidad, el pueblo estableció dichos derechos", en RP, p. 61-5.

debía hacerse gratuitamente y considerando exclusivamente el bien y el interés de la comunidad.<sup>283</sup>

Las Casas nos da una pista de la forma mediante la cual la voluntad de la república debía ser conocida por las autoridades. Tratando sobre el asunto del cobro de impuestos, Las Casas sostenía que siempre que un pueblo libre es obligado a pagar una carga, “conviene que se convoque a cuantos el negocio atañe y que se obtenga su libre consentimiento, de lo contrario, lo actuado no tendrá valor alguno”. Así pues, decía Las Casas, si el rey de España quisiera legítimamente cobrar tributos a los indios, se requería que “todos los reyes y la universalidad de los pueblos de aquellas naciones sean convocados y que sea demandado y conseguido judicialmente de parte de ellos, su libre consenso.”<sup>284</sup>

Como vemos, Las Casas sincretiza en su postura ante los límites de la autoridad las tradiciones del iusnaturalismo tomista, al otorgarle gran importancia al derecho natural como un referente objetivo para determinar la justicia de las acciones de gobierno, y de la tradición republicana o neo-romana, al considerar el consentimiento de la comunidad como un elemento necesario para validar las acciones políticas. Como vimos en el capítulo anterior, Veracruz mantenía una postura similar, sin embargo, la diferencia entre los dos autores es que, mientras el agustino, pese a la gran importancia que le daba a la voluntad de la comunidad dentro del gobierno de la república, consideraba que los principios del

---

<sup>283</sup> RP, 101, 121 y 139.

<sup>284</sup> DD, p. 69; el mismo principio en DT, pp. 197-201 y 211-3. El hecho de que Las Casas señale la necesidad de contar con el consentimiento judicial de los reyes y comunidades indígenas nos habla de que, para el dominico, el mecanismo para validar una acción del gobernante mediante el consenso de la comunidad era más riguroso que el planteado por la mayor parte de los autores de la Segunda escolástica, para quienes la opinión del pueblo jugaba un papel más bien consultivo.

derecho natural se encontraban por encima de ésta y eran el último referente para legitimar la acción de un gobernante, el dominico situaba en el mismo nivel ambos elementos: tan necesario era que la acción política respetara los principios de la razón natural como que contara con el libre consentimiento del pueblo en su conjunto. Un punto en el que claramente se ve esta diferencia es en la postura de ambos ante el problema del cobro de impuestos justos y moderados a los indios, o cuando menos de comida y sustento, a cambio de la evangelización y los servicios religiosos una vez que hubieran abrazado la fe católica. Ambos autores consideraban que el cobro de esos impuestos, o por lo menos de aquello “necesario para la vida”, estaba legítimamente sustentado por el derecho natural pues, para los dos, era evidente que el beneficio obtenido de aquellos resultaba directamente en favor del bien de los indios y, por otro lado, era un principio del derecho natural que quien trabajaba justamente por el bien común debía recibir una retribución. Ante esta situación, Veracruz sostenía que si los indios se negaran a pagar dicho impuesto estarían actuando de manera irracional y contra el derecho natural, por lo que podrían ser compelidos por la legítima autoridad para pagarlo, siempre y cuando dicha acción no atentara contra el bien común.<sup>285</sup> Las Casas, por su parte, señalaba que por más que los indios ya convertidos se opusieran irracional y avaramente a ofrecer comida u otra retribución a los predicadores fuera contra los

---

<sup>285</sup> No se debe confundir estos tributos con el diezmo, a cuyo cobro a los indios ambos autores se opusieron rotundamente. Estos tributos consistían en el pago moderado de bienes o trabajo que los indios debían ofrecer a cambio de la predicación, y que debía estar incluido en la cantidad que el rey legítimamente cobraba a los indios. Veracruz expone las razones por las que no se debe cobrar diezmo a los indios a lo largo de su tratado *De decimis*, mientras que Las Casas lo hace, entre otros lugares, en la segunda parte del quinto principio de las *Doce dudas*.

principios del derecho natural y un pecado que merecía el castigo de Dios, no por ello daba derecho a la autoridad a obligar a los indios a hacerlo si se oponían a ello.<sup>286</sup>

### ***La libertad como derecho***

Como se vio anteriormente, los autores de la primera etapa de la Segunda escolástica estaban familiarizados con los usos objetivistas y subjetivistas del concepto *ius*, aunque ciertamente era más común que lo utilizaran de una forma objetiva. En el pensamiento de Las Casas se da también una integración de estas dos posturas, pero en él se presenta de una manera más equilibrada. Tan importante es en su filosofía moral el uso del derecho como un elemento objetivo, es decir, como un comando de la acción que se encuentra fuera del individuo, como el pensar al derecho como un elemento subjetivo, es decir, como un poder o facultad que posee el agente en sí.<sup>287</sup>

En la forma en que concibe Las Casas al derecho natural es donde encontramos, de manera más clara, su postura objetiva ante el derecho. Para Las Casas, el derecho natural era una serie de preceptos universales, y sus conclusiones inmediatas, obtenidos a través de la razón natural, mediante los cuales los hombres debían ordenar su vida moral, es decir su relación con Dios y los otros seres humanos.<sup>288</sup> Para el dominico, el principio más

---

<sup>286</sup> DD, pp. 61-3.

<sup>287</sup> Sobre el uso del derecho de forma objetiva y subjetiva en el pensamiento político de la Modernidad Temprana nuevamente recomiendo la obra de Brett, *Liberty, Right and Nature*, *op. cit.*

<sup>288</sup> Dice Las Casas en las *Doce dudas* que el dictamen de la razón y la ley natural “enseña al hombre cómo se debe de haber con sus obras prácticas, para con Dios y para con los hombres, como sea luz que asombra la conciencia y le hace conocer los primeros principios o preceptos y sus inmediatas conclusiones de las cosas agibles y morales como son: «El bien se ha de proseguir. E así a Dios se ha de obedecer, honrar los

básico del derecho natural era buscar el bien y evitar el mal con el fin de la conservación de la vida misma y de este precepto se desprendían todos los demás.<sup>289</sup> Estos principios contenían “el derecho necesario en todos los casos”, por lo que bastaba la simple razón natural para dictaminar la justicia y la equidad de cualquier acción.<sup>290</sup> En términos generales, esta es la postura que adoptaba Las Casas ante el derecho natural, sobre todo en sus últimos tratados.<sup>291</sup> No obstante, a diferencia de gran parte de los teólogos de la Segunda escolástica, Las Casas no se detuvo mucho a tratar sobre este asunto y, comparado por ejemplo con la filosofía política de Veracruz, el dominico puso poca atención a temas como el de la variabilidad del derecho natural. Si bien Las Casas citaba en el *De thesauris* los postulados tomistas sobre los primeros y segundos preceptos del derecho natural, lo hacía para señalar que los gobernantes estaban obligados a cumplir unos y otros; y no, como lo había hecho Veracruz, para defender la posibilidad de la variabilidad en los principios secundarios.<sup>292</sup> Por el contrario, Las Casas apuntaba en otro lugar de la misma obra, siguiendo al jurista Baldo, que los principios derivados de la razón natural eran inmutables.<sup>293</sup> No obstante esta afirmación, Las Casas sostenía que los indios

---

padres, hacer bien a todos, y el mal se ha de huir, evitar; y así contra Dios no se ha de decir ni hacer cosa que no le convenga, e a ninguno se debe hacer injuria, no matar, no hurtar, etc...» Y estos principios o preceptos y conclusiones inmediatas, por sí misma la razón natural de cualquiera hombre juzga que debe proseguir o no proseguir. Y ésta es la ley o derecho natural que ordena a los hombres como deben de haberse convenientemente, para con Dios y para con sus prójimos.” DD, p. 112.

<sup>289</sup> AHS, vol. I, p. 212-3.

<sup>290</sup> *Contienis ius necessarium in omnibus casibus*, nótese la manera completamente objetiva del uso del término *ius*, DT, p. 99.

<sup>291</sup> En los *Principia quaedam* y en algún momento en el *De regia potestate* Las Casas se apega a la concepción del derecho natural más común entre los juristas, al equipararlo con el orden general de la naturaleza según la razón divina. No obstante, en sus tratados *Doce dudas* y *De thesauris*, así como en su *Apologética Historia Sumaria* presenta la definición más apegada al ámbito moral, propio de la tradición tomista, que se acaba de describir.

<sup>292</sup> DT, p. 131.

<sup>293</sup> DT, p. 99. Esta afirmación la hace en el contexto de la discusión sobre la ley positiva y cómo debe respetar al derecho divino y natural y, en caso de no ser así, justamente puede ser rechazada.

vivían y organizaban sus sociedades siguiendo los principios del derecho natural, por lo que, dadas las grandes diferencias entre las naciones europeas y las americanas, la postura adoptada por el dominico ante éste problema no debió de haber sido demasiado rígida. Ahora bien, pese a que Las Casas no se detiene a analizar el derecho natural profundamente, el papel que juega en su teoría política es fundamental. Como se mencionó anteriormente, este derecho era uno de los grandes límites que tenía la autoridad, tanto para administrar los bienes de la república como para crear leyes e impartir la justicia. En opinión del dominico, el derecho natural constituía un verdadero orden jurídico (*ordo iuris*) diferente y superior al introducido por el derecho civil y positivo. Siguiendo nuevamente la opinión de juristas y canonistas, sostenía que cuando este orden jurídico no era tenido en cuenta por la autoridad, el *derecho* concedía facultad a cualquier persona para defenderse.<sup>294</sup>

A la par de esta postura objetiva ante el derecho, sin ser opuesta o excluyente, Las Casas usa el concepto de una manera completamente subjetivista. En sus distintos tratados, el dominico utiliza el término *ius* no solo para designar un orden jurídico sino también para referirse a algún tipo de facultad o poder perteneciente a un individuo o una comunidad. Una de las formas en que concibe el derecho, en este sentido, es como la facultad que una persona tiene para disponer de alguna cosa. Las Casas no utiliza solamente el término *dominium* para referirse a esta relación, como lo hace Veracruz, sino que incorpora también el de *ius*. Este cambio, aparentemente sutil, le permite al dominico hablar de la relación de propiedad o dominio no solo en términos meramente descriptivos

---

<sup>294</sup> DT, p. 127.

(A ejerce dominio sobre B, sea legítimo o no); sino también en términos de las facultades morales o jurídicas de ejercer ese dominio (a A le pertenece el derecho a ejercer el dominio sobre B). Al introducir este cambio, Las Casas puede distinguir la importante diferencia entre tener el derecho sobre algo (*ius in re*) y el tener el derecho a algo (*ius ad rem*), la cual, como se verá más adelante, sería fundamental al hablar del dominio de la Corona española sobre América.<sup>295</sup> Además de utilizar el concepto de manera subjetiva para referirse a una relación de dominio, Las Casas lo aplica para designar facultades que una persona o comunidad tienen para realizar alguna acción. Estos derechos, en plural, podían existir por haber sido creados por la república, un ejemplo en este caso serían los derechos que tenían los gobernantes para pedir tributos,<sup>296</sup> o bien ser derechos naturales en el hombre, como el derecho a la auto preservación y la defensa propia.<sup>297</sup>

La libertad es, para Las Casas, otro de los derechos que el hombre posee por naturaleza y el concebirlo así es uno de los elementos más significativos y novedosos de su filosofía moral. Las Casas retoma del *Digesto* la definición clásica de libertad, al referirse a ella como “la facultad natural, esto es, la posibilidad de hacer aquello que a cualquiera le

---

<sup>295</sup> Dice Las Casas “se dice que alguien tiene «derecho a la cosa» [*ius ad rem*] y no «sobre la cosa» [*ius in re*] cuando le falta tener u obtener algún derecho para obtener plenamente «el derecho sobre dicha cosa». Así «derecho a la cosa» vale tanto como decir que no se ha obtenido el derecho pleno sobre aquella cosa. Un ejemplo lo tenemos en la elección de una persona para un beneficio o dignidad. Por dicha elección se adquiere simplemente el «derecho a la cosa», no «sobre la cosa». Por la confirmación o colación de este cargo, se adquiere el «derecho a la cosa.» DT, p. 317. Como se puede ver en el ejemplo, Las Casas retoma estos conceptos del derecho canónico. Es importante hacer notar que el concepto *dominium* no permitía hacer esta distinción en tanto no tiene sentido hablar del “dominio a la cosa”.

<sup>296</sup> Dice Las Casas que el pueblo “tuvo que dedicar parte de los bienes públicos al mantenimiento de los reyes; por eso fue el pueblo quien creó o estableció *los derechos de los reyes*”, RP, p.65.

<sup>297</sup> Ver, por ejemplo, la argumentación que hace Las Casas a favor de la justa guerra de defensa movida por los indios contra los españoles, DD, pp. 123-5.

agrada hacer, salvo que la fuerza o el derecho se lo prohíba”.<sup>298</sup> Como se puede ver, en su definición Las Casas no describe a la libertad como un derecho sino como una facultad, forma en la que era concebida tanto por las tradiciones aristotélica y romana, como por la escolástica medieval. Sin embargo, en otros lugares de su obra, Las Casas señala explícitamente que “la libertad es un derecho ínsito en el hombre por necesidad y «per se», como consecuencia de la naturaleza racional y, por ello, es de derecho natural”.<sup>299</sup> Para Las Casas, entonces, la libertad es tanto la facultad que posee el hombre para disponer de su persona, como el derecho que este tiene para hacer uso de esa facultad.<sup>300</sup> Esta diferencia en la forma de tratar el concepto supone un cambio fundamental en el lenguaje político empleado por el dominico y nos habla de una cierta ruptura que en torno a la idea de libertad tiene con las tradiciones mencionadas.

Las Casas se oponía a la idea aristotélica de la servidumbre natural al sostener que la libertad, como facultad, era dada por naturaleza a todos los hombres. Retomando principios del derecho romano, sostenía que desde su origen todos los hombres eran libres, pues, por su condición racional, todos tenían la facultad de disponer sobre sí mismos, y no existía en la naturaleza la subordinación de una persona a otra.<sup>301</sup> No

---

<sup>298</sup> DT, p. 193; la misma definición aparece en DD, p. 65 y RP., p. 39.

<sup>299</sup> El texto latino dice “libertas est ius insitum hominibus de necessitate et per se ab exordio rationalis naturae, et sic de iure naturali”, exactamente de la misma manera aparece en PQ, p. 1250 y RP, p. 34-6.

<sup>300</sup> Como veremos más adelante, Las Casas incorpora un tercer uso del concepto, al considerarla también como un estado. En este sentido, el ser libre era el estado en el cual una persona no se encontraba bajo el dominio de alguien más.

<sup>301</sup> “Esto – sostenía Las Casas – se demuestra porque nacen libres como consecuencia de su naturaleza racional. Como todos tienen la misma naturaleza, Dios no hace a uno siervo del otro, sino que concede a todos el mismo libre albedrío. Y la razón de ello es, según S. Tomás, que la naturaleza racional, como es «per se», no está ordenada a otra que sea su fin, como tampoco un hombre está ordenado a otro” RP, p. 35; exactamente el mismo pasaje en PQ, p. 1251. Como se vio en el capítulo anterior, esta misma idea, que

obstante, siguiendo las ideas de los juristas, reconocía que el ser humano había instituido mediante el derecho de gentes la esclavitud y la servidumbre, razón por la cual existían en el mundo hombres libres y siervos.<sup>302</sup> Así, mientras la esclavitud era una institución jurídica creada por el hombre, un estado accidental que existía solo como resultado de una serie de condiciones establecidas previamente por los pueblos, la libertad era natural, en el sentido de intrínseca al ser humano y por ello no podía ser arrebatada por ninguna autoridad o persona particular. De esta manera, para Las Casas, la libertad no era solo una facultad que el hombre podía o no ejercer, dependiendo de su estado, sino un derecho natural que, en principio, toda creatura racional poseía *per se*. Es por esta razón que el dominico sostenía que, “hay que suponer que el hombre es libre, si no se prueba lo contrario”.<sup>303</sup>

Un elemento que se ha podido observar, pero que resulta importante resaltar, es que siempre que Las Casas trata sobre el concepto de libertad lo hace en contraposición de la idea de esclavitud o servidumbre. En este punto también podemos apreciar la influencia del derecho romano, pues así era la forma en que el problema de la libertad era

---

suponía una crítica al principio aristotélico de la servidumbre natural, fue retomada por Alonso de la Veracruz y, en general, los autores de la Segunda escolástica.

<sup>302</sup> Para Las Casas, tanto la esclavitud o servidumbre como el derecho de vasallaje –“el juramento de fidelidad de unos hombres para con otros”- eran artificiales, en el sentido de que habían sido instituidas por los hombres y no existían por derecho natural, PQ, p. 1253; RP, p. 37.

<sup>303</sup> PQ, p. 1251; RP, p. 37. Un asunto comúnmente destacado por los críticos de Las Casas es el hecho de que, mientras vivía en las Antillas, solicitó la introducción de esclavos negros para sustituir la mano de obra indígena y con ello, en su entender, remediar la devastación de los habitantes de las islas. Este pasaje es verdadero y el mismo Las Casas lo reconoce en su *Historia*, como reconoce también el haber estado equivocado al sostenerlo: "Deste aviso que dio el clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vido y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trujesen negros para que se libertasen los indios..." Tras señalar esto, el dominico denuncia la forma en que los portugueses cautivaban a los africanos de Guinea y comerciaban con ellos; *Historia de las Indias, op. cit.*, t. III, p. 275-6. Este pasaje, más que una inconsistencia en el pensamiento político del dominico, nos muestra la transformación de este a lo largo de su vida, en particular ante el problema de la libertad.

tratado en el *Digesto*. Este asunto resulta relevante no solo porque, como se mencionó, a partir de este principio Las Casas se oponía a las ideas aristotélicas de la servidumbre natural, sino, sobre todo, por las implicaciones que la oposición libertad-servidumbre tenía en la teoría política lascasiana. Ciertamente, el sevillano no distingue explícitamente en sus tratados la diferencia entre la “libertad natural” y la “libertad política” o “de los súbditos”, como sería denominada en el siglo XVII. No obstante, es claro que Las Casas atiende de manera directa el problema de la libertad en el contexto político como algo distinto al ámbito meramente natural.<sup>304</sup> Al reflexionar en torno a la libertad como lo contrario a la servidumbre en la esfera de lo político, Las Casas realiza el mismo movimiento que los autores republicanos del Renacimiento y llega a la misma conclusión: el hombre es libre, ante todo, cuando no vive en un estado de servidumbre, es decir, cuando no está bajo el dominio arbitrario de alguien más; por lo tanto, solo puede existir la libertad en una sociedad, cuando los gobernantes no ejercen la autoridad de manera discrecional.<sup>305</sup>

Dentro de la teoría lascasiana, dos puntos son fundamentales para evitar la pérdida de la libertad en el ámbito político. El primero es el limitar las acciones del gobernante mediante la ley y el segundo el que esta ley y la constitución de la república

---

<sup>304</sup> Así, por ejemplo, apuntaba Las Casas tras dar las definiciones de libertad y esclavitud que “a la libertad, le compete ante todo consentir o disentir, respecto a un Rey o Señor”. DD, p. 65.

<sup>305</sup> La concepción de Las Casas de la libertad como ausencia de servidumbre aparece a lo largo de sus obras, pero quizá donde se manifiesta de manera más clara es en este pasaje del *De thesauris*: “servidumbre consiste en someterse alguien al dominio ajeno contra la naturaleza (*Digesto, Instituciones y Graciano*). En esto, pues, se diferencia el siervo del libre: en que mediante la servidumbre se priva a un hombre de aquello que, en otro caso le correspondería; esto es, el obrar libremente y el poder disponer, según su arbitrio de su persona y de sus cosas.”, DT, p. 191-3.

–es decir, su forma de organización– representen los intereses de la comunidad. Estos principios aparecen claramente explicados en el *De regia potestate*:

Ningún rector, rey o príncipe, de ningún reino o comunidad, por más alto que sea, tiene libertad o potestad de mandar a sus súbditos como quiera y al arbitrio de su voluntad, sino solo según las leyes.

Ahora bien, las leyes deben estar redactadas para el bien común de todos y no en perjuicio de la república, sino ajustadas a la república y al bien público, y no la república a las leyes.<sup>306</sup>

Asimismo, en el *De thesauris* se extiende en la explicación del principio por el cual el gobernante está obligado a atender a la voluntad del pueblo libre, aceptando sus leyes y condiciones:

Si cualquier hombre libre, al hacer entrega a otro de su propiedad, puede imponer a éste la ley y condición que quiera, con tal de que éstas sean razonables, y la otra persona está obligada, por derecho natural, a cumplirlas (*Decretales, Graciano, Digesto, Codex*), con mucho mayor motivo un pueblo libre, al hacer entrega de sí a un rey o a un rector, a cuyo gobierno voluntariamente se confía, para su propio bien y, por ello, se obliga a reverenciarle, obedecerle y servirle, guardarle perpetua fidelidad, pagarle tributos y toda clase de cargas y derechos reales; con mucho mayor motivo, digo, tal pueblo libre podría justa y razonablemente imponer la ley o condición que quisiera; y el citado rey o rector, así elegido por el pueblo, quedaría obligado por derecho natural a cumplir tal ley o condición.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> RP, p. 85. La misma idea aparece redactada en otra parte del tratado: “Quien manda tiene sobre sus súbditos una potestad no suya sino de la ley, que está subordinada al bien común, por lo que los súbditos no están bajo la potestad de quien manda, sino de la ley, ya que no están debajo de un hombre, sino de la ley justa. De lo que se deduce que, aunque los reyes tengan ciudadanos y súbditos, éstos no son plena y propiamente posesiones suyas. [y concluye tras citar a Séneca y Aristóteles] De ello se deduce que el dominio (como impropriamente se llama) que reciben los reyes sobre sus reinos no implica ningún perjuicio a la libertad”, RP, p. 67.

<sup>307</sup> DT pp. 307-9.

Estos preceptos, como lo ha estudiado Quentin Skinner, son elementos fundamentales de la teoría republicana o neo-romana de la libertad.<sup>308</sup> Las Casas desarrolló en el contexto hispano postulados similares a los que desde algún tiempo atrás venían sosteniendo los defensores de las repúblicas italianas del Renacimiento.<sup>309</sup> Al igual que los autores del llamado republicanismo cívico, el dominico ubicó en el centro de su filosofía política a la libertad, al grado de considerarla “más preciosa e inestimable que todas las riquezas que pueda tener un pueblo libre”<sup>310</sup> y describió al tirano no solo como el que gobernaba contra los principios del derecho natural sino, sobre todo, como aquél que atentaba contra la libertad de la comunidad.<sup>311</sup> No obstante, el sevillano no echó mano de esta teoría para establecer una crítica a la monarquía como forma de gobierno o para demandar mecanismos de participación del pueblo en el gobierno mediante asambleas o senados, sino para argumentar en contra de la conquista y el dominio español sobre las Indias. En este sentido, en la mayor parte de sus obras, Las Casas puso más énfasis al desarrollar su teoría de la libertad en la importancia que ésta tenía a la hora de tratar sobre las relaciones entre pueblos, dejando en un plano secundario el problema de la organización interna de una sociedad.<sup>312</sup> Si en el terreno político, un individuo era libre

---

<sup>308</sup> Ver Quentin Skinner, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University, 1998.

<sup>309</sup> Las ideas que comparte Las Casas con esta tradición incluyen, además de los dos principios básicos antes mencionados, otros elementos como la defensa de la rotación temporal de cargos y oficios dentro de la república, ver RP, p. 139.

<sup>310</sup> RP, p. 834. Asimismo, siguiendo a dos de los autores preferidos por la tradición republicana del Renacimiento, las Casas señalaba que «Cicerón dice de la servidumbre (*Phlippicis* 2) que es «el último de los males, que debe rechazarse no solo con la guerra sino con la muerte». Y Salustio (*Cathilinario*) «Nadie que sea bueno perderá la libertad, sino es junto con su vida»”, DT, p. 193.

<sup>311</sup> RP, p. 193.

<sup>312</sup> Esto no aplica para el caso del *De regia potestate*, pues en esta obra el interés del dominico es precisamente analizar la relación entre el gobernante y los súbditos. Es importante resaltar que ambas preocupaciones en torno al principio de libertad fueron atendidas por la tradición del humanismo cívico, así, estos autores defendieron la libertad tanto como el fundamento de las relaciones de ciudadanos y

al no vivir bajo el dominio arbitrario de otra persona –o lo que es lo mismo, en un estado de dependencia– al tratar sobre las relaciones entre naciones, para el dominico un pueblo era libre cuando no estaba sometido al dominio arbitrario de alguien más,<sup>313</sup> sin que fuera necesario que dicho dominio se ejerciera en contra del pueblo o que mediante él se impidiera a sus ciudadanos a actuar de alguna manera u otra. La simple existencia de un príncipe que no fuera sustentado por la voluntad de los gobernados, suponía una pérdida de libertad.

Esto implicaba, como lo sostenía claramente en los *Principia quaedam*, que todas las naciones o pueblos asentados en un territorio y organizados políticamente eran libres y, por lo tanto, no reconocían fuera de sí a ningún superior.<sup>314</sup> Al igual que sucedía con el ser humano, la libertad de los pueblos no solo era una facultad que éstos podían ejercer o no, era también un derecho que no podía ser arrebatado. Por esta razón, ninguna nación o persona extranjera, ni el mismo emperador o el papa, podían actuar contra ella, es decir, no se podía ejercer ningún tipo de dominio –incluyendo la jurisdicción– si no existía la voluntad del pueblo en cuestión.

Como se puede ver, a diferencia de lo que sucedía con Alonso de la Veracruz, para Las Casas la libertad no era solamente la facultad del hombre sobre la que se constituía el

---

gobnantes, como de las repúblicas entre sí. No obstante, hasta donde llega mi conocimiento, ninguno de los autores del republicanismo cívico italiano o del norte de Europa, se preocupó por aplicar este principio a problemas de conquista o expansión hacia pueblos no europeos.

<sup>313</sup> Al postular esta idea, Las Casas está siguiendo la ley *Non dubito* contenida en el título *De captivis et postliminio* del *Digesto* PQ, p. 1257.

<sup>314</sup> Dice Las Casas “Cualesquier naciones y pueblos, por infieles que sean, poseedores de tierras y de reinos independientes, en los que habitaron desde un principio, son pueblos libres y no reconocen fuera de sí ningún superior, excepto los suyos propios, y este superior o estos superiores tienen la misma plenísima potestad y los mismos derechos del príncipe supremo en sus reinos, que los que ahora posee el emperador en su imperio”, PQ, p. 1255.

poder político, era también un derecho subjetivo, el más valioso de todos. El concebirlo como tal le daba a Las Casas argumentos para, por un lado, defender de manera más enfática la necesidad de atender a la voluntad de la comunidad en materia de gobierno; y, por otro, para atacar contundentemente a quienes sostenían que dentro de un marco objetivo del derecho una nación podía intervenir militarmente y dominar a otra. Como veremos en seguida, la apología que Las Casas estableció de los pueblos americanos y la crítica a la conquista y colonización de las Indias estuvo basada, en gran medida, en su teoría de la libertad.

### ***Nueva España: la libertad como derecho de los indios***

Al igual que lo hicieran algunos autores de su tiempo, Las Casas puso en el centro de su reflexión política y moral al indio americano y su relación con los europeos y, al hacerlo, participó de lleno en la controversia indiana. Para argumentar dentro de ésta, el dominico siguió dos grandes rutas: por un lado, la descripción de la realidad de la que fue testigo, de los pueblos indígenas y sus culturas y de los procesos de exploración, conquista y colonización por parte de los españoles; y por otro, el despliegue de una serie de postulados normativos sobre la organización del gobierno indiano y, en general, sobre cómo debía presentarse la relación entre indios y europeos. Fue precisamente en estas dos rutas de argumentación, la del ser y la del deber ser, en las que Las Casas desarrolló y utilizó las teorías y los conceptos sobre el origen del poder político, los límites de la autoridad, el derecho y la libertad que hemos revisado. En este apartado pretendo

presentar un análisis de la forma en que Las Casas aplicó estas teorías y conceptos al problema del Nuevo Mundo. Para ello, trataré primero de manera muy general sobre su concepción de los indios, tanto como seres humanos como a las sociedades que estos constituyeron; después me centraré en su postura ante la conquista y la legitimidad del dominio español; y, finalmente, analizaré el proyecto que defendió como el único válido para integrar a los pueblos indígenas a la Monarquía hispánica.

Con relación a su concepción del indio, el primer punto que hay que señalar es que, para Las Casas, los habitantes del Nuevo Mundo no diferían en naturaleza de los europeos. Para el dominico, los indios habían sido creados por Dios con las mismas capacidades que los habitantes del resto del orbe y destacaba el hecho de que, como ellos, poseían la facultad de la razón. Es la *Apologética historia* la obra en que Las Casas trata con mayor detenimiento este asunto y, de hecho, como él mismo lo apunta al principio del tratado, el fin de dicha historia es precisamente probar, mediante argumentos *a priori* y ejemplos concretos, la naturaleza racional de los indios americanos.<sup>315</sup> Al defender la racionalidad de los habitantes del Nuevo Mundo, Las Casas aseguraba también la posibilidad de que conocieran los principios de la ley natural, vivieran de acuerdo a las virtudes y pudieran establecer sociedades encaminadas al bien común, es decir, los acomodaba dentro del esquema aristotélico de la naturaleza – política– humana. Con esto, Las Casas repelía contundentemente el argumento sostenido por Sepúlveda y otros autores de la época, de que los indios eran seres inferiores de racionalidad limitada que debían ser conducidos por pueblos prudentes y civilizados.

---

<sup>315</sup> Las Casas utiliza los términos de “causas naturales” y “causas accidentales”, AHS, p. 3-5.

Las Casas no solo reconocía en la naturaleza humana del indio su capacidad racional como una facultad en potencia para formar sociedades civilizadas, sino también, desde el plano histórico, moral y político, concebía a muchos de los pueblos indígenas como naciones ampliamente desarrolladas.<sup>316</sup> Para llegar a esta conclusión, Las Casas seguía nuevamente las ideas de Aristóteles y describía cómo, entre los pueblos indígenas, se presentaban las características que el estagirita reconocía como las propias de una sociedad temporal perfecta. En primer lugar, poseían la virtud más importante: la prudencia; y mediante ésta dirigían sus vidas tanto en el régimen personal, el familiar y el político.<sup>317</sup> Asimismo, sus sociedades tenían todos los tipos de ciudadanos que Aristóteles había identificado como los necesarios para la organización de la polis: labradores, artesanos, guerreros, comerciantes, sacerdotes, jueces y gobernantes. Y, finalmente, las personas designadas por las comunidades para gobernar dirigían sus acciones al bien común, es decir, a la conservación de la paz y a la defensa de la ciudad; a la multiplicación y sucesión de la población; y a la promoción de la virtud entre los habitantes.<sup>318</sup>

Las Casas, pues, reconocía los elementos en común que, como pueblos civilizados, compartían los indios con las naciones europeas, sin embargo, salvo casos muy puntuales,

---

<sup>316</sup> El concebir a los indios como potencialmente civilizables era la postura de autores como Motolinia o Vasco de Quiroga, quienes veían en los indios facultades y características naturales ideales para construir una sociedad perfecta, siempre y cuando se lograra erradicar sus costumbres y formas de organización, para lo cual era necesario que se sometieran a la tutela de los europeos. Ciertamente Las Casas reconoce que algunos grupos de indígenas no vivían en ciudades sino desparramados por los montes, entre otros señala a los habitantes de algunas islas del Caribe y de Norte América. Para el dominico, estos indígenas podían fácilmente ser introducidos en la vida política. Pero, a diferencia de autores como Quiroga y Motolinia, esto no era una regla general para todos los habitantes del Nuevo Mundo, para el dominico, la mayoría ya había constituido sociedades políticas legítimamente organizadas.

<sup>317</sup> Los términos usados por Las Casas en su *Apologética* son prudencia monástica, económica y política, ver capítulos xl-xlv.

<sup>318</sup> AHS, 237-241. Sobre el bien común en general, PQ, p. 1257; DD, p. 93.

como la existencia de sacrificios humanos, el sevillano no se detuvo a explicar de manera profunda la razón de las diferencias políticas y culturales que existían entre unos y otros. En el caso mencionado, Las Casas señalaba que los sacrificios eran manifestaciones de la necesidad espiritual de los indios y del conocimiento indirecto de la divinidad que tenían mediante el uso de su razón natural; y que, incluso, en términos exclusivos de dicha razón natural, el hecho de que hicieran este tipo de sacrificios era una prueba de su prudencia, pues significaba que los indios honraban a la divinidad con lo más preciado que poseían.<sup>319</sup> Pero más allá de este tipo de explicaciones, Las Casas no desarrolla una teoría para atender el problema de las diferencias entre los pueblos de la tierra, como vimos que lo hizo Veracruz. No obstante, resulta evidente que, al considerar como sociedades legítimamente constituidas y políticamente desarrolladas a los pueblos del continente americano, el dominico reconocía la legitimidad y validez de diferentes interpretaciones o variantes de las categorías políticas aristotélicas y, en general, de la ley natural.<sup>320</sup>

Ahora bien, la forma en que Las Casas valoraba natural y culturalmente al indio le permitía llegar a la conclusión más importante de su crítica a la conquista: los indios eran hombres libres. En realidad, la conclusión por sí misma no era muy novedosa. La discusión sobre la libertad de los infieles se había presentado desde la Edad Media y diversos autores la habían defendido. En el caso concreto de las Indias, durante el reinado de los Reyes Católicos se había reconocido la libertad de sus habitantes y en 1537 había sido

---

<sup>319</sup> AHS, II, p. 242-6.

<sup>320</sup> Las Casas describe en su *Apologética* como prudentes, ingeniosos y políticamente organizados a los indios de las provincias de México, Michoacán, Mextitlán, Pánuco, Oaxaca, Tehuantepec, Soconusco, Guatemala, Yucatán, Honduras, Nicaragua, Florida, Cumaná, Venezuela, Quito, Perú, Cuzco y Tiahuanaco, entre otras.

resuelto de manera “oficial” dicho problema al establecerse en la bula *Sublimis deus* que los indios “aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor.”<sup>321</sup> Sin embargo, el gran movimiento que hizo Las Casas, en el contexto de la polémica indiana, fue reconocer la libertad de los indios no solo en el plano individual, es decir la facultad que como seres racionales tenían para disponer sobre sí mismos y sus propiedades, sino también en el plano político, al defender el derecho de libertad de cada uno de los pueblos y las naciones del Nuevo Mundo. Para Las Casas, los indígenas habían constituido legítimamente sus repúblicas, convirtiéndose en pueblos libres que no reconocían ningún superior más allá de los que habían sido designados por ellos mismos. En su tratado *Doce dudas* señala categóricamente:

Los reinos y pueblos de aquel mundo son o eran libres por derecho natural y de gentes, en aquel tiempo cuando los descubrimos. Tenían sus reyes y príncipes que no reconocían a nadie superior suyo, ni de derecho ni de hecho. Gozaban de justo y mero imperio, de potestad y jurisdicción omnímoda, igual que cualquier rey del mundo [...]

Por lo tanto, sin consenso y beneplácito de aquellos reyes y pueblos, no se les puede imponer otro rey. De lo contrario, se les haría violencia y causaría injusticia gravísima y daño enorme, contra naturaleza y razón, sujetando los reyes y señores naturales junto con sus súbditos libres.<sup>322</sup>

---

<sup>321</sup> El mismo Las Casas transcribe este fragmento de la bula en su tratado *Doce dudas*, DD p. 49.

<sup>322</sup> DD, p. 67. La misma idea la plasma con otras palabras en el *Principia quaedam*: “todas estas naciones y pueblos son libres y también las tierras que habitan, como que no reconocen fuera de sí ningún señor ni superior, así de sus personas como de sus tierras y cosas particulares. Lo cual se evidencia, habida cuenta de que cincuenta y tres años atrás no se tenía ninguna noticia de ellos en el mundo. Tienen igualmente regiones y reinos independientes, y en estos se ejercen desde tiempo inmemorial dominio y jurisdicción libres y derechos de mando; y las tales regiones las ocuparon y las habitaron por autorización y concesión divinas, desde un principio, por haberlas encontrado vacantes y sin que formaran parte de los bienes y posesiones de nadie”, p. 1271.

Las Casas, pues, ponía el acento de la defensa de los indios en la libertad que poseían como pueblos, un derecho que, como vimos, era entendido por el dominico como la ausencia de dependencia o dominación. En este sentido, si los pueblos indígenas eran libres, no podían ser sometidos al dominio de un príncipe o pueblo extranjero sin que existiera el consentimiento explícito de sus gobernantes y pobladores, sin importar cuán virtuoso y cristiano fuera este príncipe –y con mucha mayor razón si los españoles que vivían en América eran hombres crueles y "enemigos públicos del linaje humano". Para Las Casas, era evidente que el dominio de la Corona española sobre las indias no estaba fundado en la libre voluntad de los pueblos indígenas, por lo tanto, era ilegítimo y tiránico.

El argumento de la libertad de los pueblos indígenas se bastaba por sí mismo para probar la injusticia de su sujeción al gobierno español, sin embargo, Las Casas, inmerso en una de las grandes discusiones de su época, analiza y replica las causas particulares de justificación de la guerra indiana y del dominio español defendidas por otros autores. En su polémica con Sepúlveda y en todos sus tratados –con excepción del *De regia potestate*– Las Casas examina y rechaza los distintos argumentos usados para justificar la privación del dominio de los indios, entre los cuales se pueden destacar los siguientes:

	<b>Causa</b>	<b>Explicación de por qué no se sostiene</b>
1.	Los indios son siervos por naturaleza que deben ser regidos por una nación prudente.	No existe la servidumbre por naturaleza. Por otro lado, los indios son hombres racionales y libres, y tienen sociedades legítimamente constituidas, por lo cual no pueden ser reducidos al dominio de otra nación sin su consentimiento. <sup>323</sup>

---

<sup>323</sup> Esta es la tesis central de la AHS; ver también PQ, p. 1249-1257 y DD, p. 67, entre otros.

2.	Barbarie de los indios.	Los indios son bárbaros solo en tanto que hablaban idiomas diferentes a los europeos y son infieles. Ninguna de estas clases de barbaries justifica una guerra. <sup>324</sup>
3.	Infidelidad de los indios.	La infidelidad no priva a los gobernantes y dueños infieles de sus estados, dignidades, bienes u otros derechos, ni del dominio que ejercen. <sup>325</sup>
4.	Prácticas como la antropofagia, sacrificios humanos y asesinatos de inocentes.	Se podría justificar una intervención armada si dichas prácticas persisten tras intentar por todos los medios pacíficos de terminar con ellas, pero dicha intervención solo puede tener el fin de la defensa de las personas privadas, por lo que los gobernantes no pueden ser privados de su jurisdicción. Por otro lado, se debe evaluar si el daño causado por la guerra es mayor que el que se causa originalmente por estas prácticas, pues en dado caso la guerra no sería justa. <sup>326</sup>
5.	Oposición a escuchar a los predicadores.	Si bien el oponerse a la predicación pacífica es un pecado que será castigado por Dios, no da causa de guerra justa, pues Cristo nunca otorgó el derecho a usar la fuerza a los predicadores. <sup>327</sup> Por otro lado, nadie puede ser forzado a recibir ninguna religión o doctrina, ni tampoco ser compelido a oír su predicación. <sup>328</sup>
6.	Petición de auxilio de un pueblo a un príncipe extranjero para ser liberado de un tirano.	El extranjero podría intervenir para auxiliar al pueblo oprimido, pero nunca juzgar al tirano ni obtener la jurisdicción del pueblo. Las Casas no ve entre los indios gobiernos tiránicos y, si acaso pudiera aplicar esta causa, señala de manera irónica, sería para que las naciones indígenas fueran liberadas de la tiranía española por otra nación, como los turcos. <sup>329</sup>
7.	Otorgamiento libre y voluntario de la jurisdicción por parte de un pueblo y sus gobernantes a un príncipe extranjero.	A excepción de lo acontecido en la provincia de Verapaz, no existe en las Indias un caso de este tipo. Las Casas, por otro lado, rechaza la validez de sucesos como la supuesta donación de Moctezuma, pues señala que la sumisión del príncipe mexica estuvo precedida por el miedo y la coacción, además de no haber existido claridad en las

<sup>324</sup> AHS, pp. 637-54, entre otros.

<sup>325</sup> DT, pp. 75-89.

<sup>326</sup> DT, pp. 435-9.

<sup>327</sup> DD, p. 61;

<sup>328</sup> Este argumento lo presentó Las Casas en su polémica con Sepúlveda, ver Tratados, I, p. 273.

<sup>329</sup> 12D, p. 9-10

		intenciones de los españoles y en las condiciones de dicho sometimiento. <sup>330</sup>
8.	La oposición de los indios al libre tránsito y comercio de los españoles.	Cualquier gobernante puede legítimamente impedir que extranjeros ingresen a su reino o república para viajar o comerciar, por temor, duda o cualquier otra causa; por lo menos hasta que se percate de que la entrada de tales personas no es una amenaza para la patria. <sup>331</sup>
9.	EL derecho de los españoles a explotar recursos no utilizados, principalmente del subsuelo.	Todos los recursos, incluso los del subsuelo que no son utilizados, tienen un dueño: a saber, los gobernantes o los pueblos que ocuparon los territorios donde se encuentran por primera vez, por lo tanto, para explotarlos es necesario tener el consentimiento de éstos. <sup>332</sup>

Como vemos, ninguno de estos argumentos, normalmente utilizados por los apologistas del dominio español sobre América, legitimaba las conquistas llevadas a cabo en las Indias. Para Las Casas existían cuatro grandes causas que justificaban la guerra: la defensa propia, la resistencia contra quienes quieren hacer daño sin haber sido antes ofendidos, el buscar recuperar lo que injustamente fue robado y el punir y castigar los daños injustamente recibidos.<sup>333</sup> Tomando en cuenta estas razones, los indios eran los únicos que podían ejercer el derecho a la guerra justa; y lo podían hacer por todas las causas mencionadas. Las Casas concebía el derecho a hacer la guerra como un derecho subjetivo que poseían no solo las autoridades legítimamente establecidas o la comunidad

---

<sup>330</sup> DT, pp. 332-55.

<sup>331</sup> DT, pp. 146-159.

<sup>332</sup> DT, p. 405-9.

<sup>333</sup> DD, p. 125; Las Casas sigue en este punto tanto a fuentes del derecho romano y sus comentaristas como a Santo Tomás.

en su conjunto, sino también cada uno de los individuos en particular, razón por la cual, cualquier indio podía matar justamente a los españoles que los tiranizaban.<sup>334</sup>

Si comparamos la postura de Las Casas ante la injusticia de la guerra indiana con la de Alonso de la Veracruz, que analizamos en el capítulo anterior, podemos observar que ambos autores mantenían una posición similar en su crítica a las conquistas de los pueblos americanos. No obstante, en algunos argumentos encontramos diferencias importantes entre las ideas de uno y otro, las cuales se desprenden de sus posturas en torno a los temas políticos que hemos estado tratando. Una de las diferencias tiene que ver con la posibilidad de usar la fuerza en caso de que los indios se opusieran a escuchar la predicación pacífica. Para Veracruz, si bien los indios no podían ser obligados a creer, sí podían mediante la fuerza ser compelidos en caso de que rechazaran y atacaran a quienes predicaran pacíficamente, siempre y cuando no hubiera existido antes ataque o amenaza alguna contra los indígenas. Esto era válido, en principio, tanto porque el resultado de dicha prédica era en directo beneficio de los indígenas como porque, por derecho de gentes, cualquier hombre podía predicar en una nación extranjera, mientras no causara daño a sus habitantes. Para Veracruz esta causa de guerra no aplicaba para el caso indiano

---

<sup>334</sup> Refiriéndose al caso particular de Perú, señala el dominico que: “no solamente los señores, convocando gentes y ayuntando ejército y haciendo guerra pública, y los mismos pueblos adunándose para hacerla, pueden justísimamente a los españoles matar y anihilar sin que dejen memoria de ellos, pero cualquiera indio particular justísimamente lo puede hacer por la misma autoridad, durmiendo o velando, por detrás o por delante, o como quiera que se le ofrezca, como da oportunidad, como queda probado; y la causa general, porque cualquiera del pueblo o comunidad o reino puede matar por las dichas maneras al tirano o tiranos, porque ya son desafiados por toda la república, o tácita o expresamente”, DD, p. 132; idea similar en DT, pp. 379-81. Como ya se ha señalado, la teoría del tiranicidio fue defendida por diversos autores de la tradición escolástica, no obstante, en general, se aceptaba que solo la comunidad en su conjunto o sus representantes podían ejercerlo de manera justa. Para Las Casas, en cambio, los individuos en particular poseían también este derecho y lo podían ejercer siempre que un tirano actuara en contra del bien de la república. Esto nos habla nuevamente de la importancia que el derecho como elemento subjetivo, en este caso la resistencia al tirano, tenía en el pensamiento político de lascasiano. Sobre el tiranicidio, ver Höpfl, *op cit.* pp. 314-338; Skinner, *Los fundamentos... op. cit.*, vol II, pp. 327-47.

porque previo a la predicación se había causado daño a los indios y porque éstos nunca se habían mostrado hostiles ante los predicadores cuando venían en son de paz. No obstante, Las Casas se oponía a esta causa, no por la falta de cumplimiento de supuestos normativos, sino por el argumento en sí mismo, por el hecho de que por más irracional, pecaminoso o en contra del propio bien fuera el oponerse a la predicación pacífica, antes que estos problemas se encontraba la libertad de los indios a disentir de escuchar a los evangelizadores y el deber de los españoles a respetar esta libertad.

La otra diferencia en sus posturas tenía que ver con el derecho de los hombres para viajar, comerciar y explotar recursos por el mundo sin ser molestados, los llamados en la época *ius comunicandi* y *ius peregrinandi*. Como vimos en el capítulo anterior, Veracruz, al igual que Vitoria, defendía la validez de estos derechos siempre y cuando no se causara ningún daño a los habitantes de las regiones en cuestión; y si este derecho no aplicaba para los españoles que habían ido a las Indias era precisamente por no cumplirse este último requisito. Sin embargo, ante tal situación Las Casas –de manera similar a Domingo de Soto– mantuvo una postura muy diferente. Por un lado, para Las Casas, cualquier pueblo y sus gobernantes podían oponerse al tránsito y comercio de extranjeros que consideraran como posibles amenazas, incluso sin haber evidencia de ello. Es decir que el derecho mismo a trasladarse por un territorio y hacer negocios en él era dado por el pueblo receptor o sus gobernantes y bastaba con el simple temor para que este fuera rechazado.<sup>335</sup> Si esto era así, con mayor razón era necesario tener el permiso de un pueblo

---

<sup>335</sup> El principio es completamente opuesto al de Veracruz y Vitoria, pues para ellos, hasta que el extranjero causara un daño, el derecho permitía a la nación receptora reaccionar hostilmente; mientras que

y de sus gobernantes para explotar los recursos no utilizados de las regiones donde habitaran, así como los minerales y tesoros del subsuelo, concebidos por otras tradiciones como propiedades sin un dueño particular o, lo que es lo mismo, poseídas en común por la humanidad. Para autores como Vitoria o Veracruz, estos bienes no habían sido repartidos con el dominio de los territorios hecho por los distintos pueblos de la tierra, por lo que se podía aplicar en ellos el principio del primer ocupante. Las Casas en cambio, siguiendo principios esbozados en el *Digesto*, explicaba que cuando se hizo la división del dominio del mundo entre las distintas naciones, éstas obtuvieron también el derecho al dominio sobre los recursos ubicados en ellas, incluidos los del subsuelo y, sin importar que fueran o no utilizados por sus habitantes, era necesario que existiera su expreso consentimiento para que un extranjero los pudiera explotar. Las Casas, pues, apelaba al derecho que los pueblos indígenas y sus gobiernos tenían para ejercer el dominio sobre sus territorios y para repeler a los extranjeros que quisieran transitar, comerciar o utilizaran recursos sin su consentimiento, sin importar que les estuvieran o no causando daño.<sup>336</sup> Las Casas no utilizó nunca el concepto de soberanía, no obstante, al defender el derecho de las naciones indígenas y sus gobernantes a cerrar sus fronteras a los españoles y al negarles el derecho al uso de los recursos contenidos en ellas, en contra de los postulados sostenidos por otras tradiciones bajo los preceptos del *ius comunicandi* y el *ius*

---

para Las Casas era necesario el permiso previo de la nación, más allá de que existiera o no intención de hacer daño.

<sup>336</sup> En la diferencia ante estas cuestiones entre Veracruz y Las Casas, se aprecia el mayor peso que la concepción de derecho subjetivo tiene en el segundo, en comparación con Veracruz. Mientras que para el agustino, era el derecho de gentes como marco regulador de las relaciones entre pueblos, el que determinaba la justicia en el acto de transitar libremente por el mundo o de aprovecharse de recursos no utilizados, para Las Casas, cada nación poseía de regular el tránsito de extranjeros y sobre el uso de sus recursos, más allá de que no fueran explotados.

*peregrinandi*, el dominico se acercaba a principios que posteriormente serían desarrollados en dicho concepto, lo cual no sucedería sino hasta el siglo XVII.<sup>337</sup>

Para Las Casas, pues, ninguno de los argumentos hasta aquí mencionados resultaba causa legítima de las conquistas o del dominio español sobre el Nuevo Mundo. Sin embargo, sí existía un título parcialmente válido para justificar la presencia de los españoles y la legitimidad del gobierno del emperador sobre las Indias: la donación que el papa Alejandro VI había hecho en favor de los reyes españoles. Las Casas, al igual que la mayoría de los autores de la tradición tomista, seguía la teoría de la subordinación indirecta del poder temporal al eclesiástico en los casos relacionados con fines espirituales.<sup>338</sup> Bajo estos principios, el papa podía encargar a una nación o a un príncipe en particular que llevara a cabo la evangelización de un pueblo infiel, dándoles el derecho y la obligación de realizar dicha tarea e, incluso, de cumplirse ciertas condiciones, la posibilidad de ejercer el poder político. Sin embargo, dicho encargo o donación, de ninguna manera podía atentar contra la libertad de los infieles, en este caso de los pueblos indígenas, ni privar de su legítimo dominio a sus gobernantes. El derecho que el papa otorgaba a los reyes españoles se limitaba a un “derecho a la cosa” y no era de ninguna manera un “derecho sobre la cosa” o, en términos canónicos, era una jurisdicción en hábito y no en acto. Dicho en otras palabras, las bulas alejandrinas otorgaban a los

---

<sup>337</sup> Esta serie de ideas presentes, en cierto sentido, desde mediados del XVI en el pensamiento de Las Casas y Domingo de Soto, fueron retomadas y desarrolladas a fines del siglo XVI y principios del XVII por pensadores como Suárez y Molina. A Jean Bodin se le atribuye la creación del concepto, presente en sus *Seis libros de la república* de 1576. Ya en el siglo XVII, autores como Grocio y Hobbes serían fundamentales para la conformación del concepto de soberanía; sobre este tema ver Brett, *Changes of state, op. cit.*

<sup>338</sup> Señala Las Casas: “Cualquier poder temporal debe subordinarse al espiritual en lo que al fin espiritual se refiera, y conviene que aquél tome de éste las leyes y normas por medio de las cuales ordene su régimen de modo que concurra al logro de ese objetivo espiritual y a sortear cualquier escollo que pueda impedir su consecución”, PQ, p. 1267.

reyes españoles un título en potencia mediante el cual podían ejercer la jurisdicción política general sobre América, pero para que este título tuviera validez jurídica y moral, era necesario contar con algo más. Si volvemos la mirada a las ideas del dominico ante los problemas del origen y legitimidad del poder político, los límites de la autoridad y la libertad, resulta evidente qué es ese “algo más” era el libre consentimiento de los indios que conformaban las diversas naciones americanas y los gobernantes que éstos habían puesto al frente de ellas.<sup>339</sup> Al tratarse de pueblos libres, con gobernantes libres que no reconocían superior alguno, era necesario que estos consintieran someterse al dominio de alguien más, pues de no ser así, perderían su libertad convirtiéndose en esclavos y el nuevo gobernante no sería más que un tirano.<sup>340</sup>

Esta era la situación que, de hecho, según Las Casas, imperaba en el Nuevo Mundo. Salvo el caso de la provincia de Verapaz, en Guatemala, en donde los indios habían aceptado voluntariamente someterse al dominio del emperador sin que hubiera habido ninguna coacción previa, todos los pueblos indígenas habían sido víctimas de la usurpación, el robo y la rapiña por parte de los conquistadores y colonos españoles.<sup>341</sup> Las Casas no consideraba mal en sí mismo que la jurisdicción superior de las Indias recayera en manos del emperador, al contrario, al igual que lo sostenía Veracruz, para el obispo de

---

<sup>339</sup> Señala Las Casas: “Para que con legitimidad, vale decir considerando los derechos y las debidas circunstancias, nuestros ínclitos Reyes alcancen la justa posesión del señorío supremo sobre las Indias, es requisito necesario que intervenga el consenso de los reyes y pueblos de aquel mundo, o sea que éstos den su consentimiento a la institución o donación otorgada a nuestros Reyes por la Sede Apostólica”, DD, p. 65. Ver también PQ, pp. 1271-2; DD, pp. 174-5; DT, pp. 141-7 y 317. Me parece que el reconocimiento de la parcial validez de la donación papal para el dominico funcionaba con partida doble. Por un lado, para defender la libertad de pueblos indios y la necesidad de tener su consentimiento, pero también, al hablar del *ius ad rem* de los Españoles, para defender el derecho de estos, sobre las otras naciones europeas, para llevar a cabo la evangelización y para tener la potencial jurisdicción legítima sobre América.

<sup>340</sup> DT, pp. 197-213; DD, p. 53.

<sup>341</sup> DT, pp. 353-5.

Chiapas era positivo pues de esta manera resultaría más fácil la evangelización de los indígenas. No obstante, como se mencionó, para que este dominio fuera legítimo, era imprescindible contar con el libre y expreso consentimiento de todos y cada uno de los indios;<sup>342</sup> y, asimismo, que se elaborara conjuntamente “un tratado con un pacto sobre el modo de reinar y sobre los tributos y servicios que aquellos pueblos deben prestar a nuestros Reyes, con el pronunciamiento por ambas partes de un juramento sobre el cumplimiento de la convención, el pacto y los compromisos similares”.<sup>343</sup> Además de este punto, Las Casas postulaba una serie de requisitos necesarios para que el gobierno del emperador sobre el Nuevo Mundo fuera legítimo, entre los que se puede destacar: el respeto a los bienes de los pueblos indígenas, tanto comunes, como de gobernantes y de habitantes en particular y la restitución total de todos aquellos que habían sido robados;<sup>344</sup> la supresión inmediata y definitiva de la encomienda;<sup>345</sup> o la restricción al máximo de la fundación de poblaciones y ciudades de españoles.<sup>346</sup> Otro punto fundamental dentro del proyecto lascasiano, y quizá el más interesante de acuerdo al tema de este trabajo, era la condición indispensable de respetar la jurisdicción que los reyes y señores indígenas tenían dentro de sus comunidades y de restituir a aquellos a quienes había sido injustamente despojada o a sus descendientes en el caso de que ya

---

<sup>342</sup> Dice Las Casas: “todos, tanto grandes como pequeños, tanto los pueblos enteros como las personas individuales, deben ser convocados y de todos ellos deberá solicitarse y lograrse la presentación del libre consentimiento”, en DT, p. 213.

<sup>343</sup> DT, p. 143. El mismo principio en DD, p. 78. Es realmente destacable el alto grado de constitucionalismo presente en esta idea.

<sup>344</sup> DD, pp. 116-9.

<sup>345</sup> DD, pp. 86-90.

<sup>346</sup> DD, p. 201;

hubieran muerto.<sup>347</sup> Para Las Casas, teniendo en mente la organización del antiguo Imperio Romano, el hecho de que el emperador pudiera tener el dominio o la jurisdicción universal en América no implicaba que los legítimos gobernantes de los indios tuvieran que perder sus derechos dentro de sus repúblicas. Al ser los únicos títulos para fincar el dominio del emperador sobre las Indias la donación pontificia y el libre reconocimiento de los indígenas, su poder estaba limitado a una jurisdicción general para defender los estados y la libertad de los pueblos que lo reconocían como tal y, principalmente, para promover la evangelización y el mantenimiento de la fe. Más allá de esto, decía Las Casas:

Cuanto al inmediato gobierno y jurisdicción sobre sus propios súbditos o vasallos y todos sus antiguos derechos reales [los señores indígenas] no se pueden decir súbditos de los Reyes de Castilla porque les pertenecen de derecho de las gentes y de ley natural, ni los Reyes de Castilla se pueden intitular propiamente cuanto a estos Señores de los pueblos y gentes de ellos ni de lo que poseen los reyes y los súbditos, porque si lo que la objeción pretende se hubiese de entender y ejecutar, es manifiesto que con efecto era privar los reyes de sus estados y vasallos y a los unos y a los otros de sus bienes y libertad, lo cual queda arriba reprobado, y como injusto y tiránico, abominado.<sup>348</sup>

Es impresionante el grado de autonomía que en el proyecto de Las Casas debían tener las comunidades indígenas, como un derecho fundamental que se desprendía de su concepción de libertad como ausencia de dependencia. Si a esto le añadimos las consideraciones que vimos al tratar sobre las ideas que tenía Las Casas en torno al origen del poder político y los límites de la autoridad, mediante las cuales defendía que los gobernantes, en todos niveles, obtenían el poder del pueblo y debían seguir la voluntad

---

<sup>347</sup> DD, p. 55, 205-13 y 194-9.

<sup>348</sup> DD, p. 210.

de éste a la hora de gobernar, nos encontramos con un modelo político completamente invertido en cuanto a jerarquía y organización, en comparación con el postulado por las tradiciones absolutistas.

## V. Juan Zapata y Sandoval: los derechos del Nuevo Mundo

"Quien procura un beneficio o un oficio nunca ha tenido dominio o posesión de él o de otra cosa equivalente que haya dado a cambio de otra. Pero si la persona es digna, tiene cierto derecho a tal cosa, pues de conformidad con una cierta equidad se ha de conceder a ella antes que a otra, dado que entre los miembros de esa comunidad posee una mayor disposición en relación con tal cosa que otras personas"

Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia distributiva*

### ***Un criollo postridentino***

Juan Zapata y Sandoval es el autor menos estudiado de los tres que abordo en este trabajo. Por haber sido obispo de las diócesis de Chiapas y Guatemala su nombre es mencionado de manera tangencial por algunos cronistas coloniales,<sup>349</sup> pero al no vivir la "época dorada" de la evangelización novohispana quedó fuera de las grandes crónicas de sus contemporáneos y, por consiguiente, de gran parte de los estudios de los nuestros. Su tratado *De iustitia distributiva*, como se menciona más adelante, fue reconocido y utilizado por autores de su época. La obra formó parte del espacio controversial en torno al problema de las Indias tan estudiado por la historiografía del pensamiento político hispanoamericano, sin embargo, al no centrarse en el asunto de la legitimidad de la guerra de conquista, el tema que más ha llamado la atención a quienes estudian dicha controversia, no ha recibido mucha atención por parte de los investigadores contemporáneos. Los aportes más importantes de las últimas décadas para el

---

<sup>349</sup> Principalmente por Antonio de Remesal y Esteban García.

conocimiento y comprensión de este autor son las dos ediciones de su tratado hechas en México y España, y los estudios introductorios que las acompañan.<sup>350</sup> Fuera de ellos, y de algunos artículos muy breves publicados por Ramírez Trejo, prácticamente no hay trabajos que se centren en la figura de Zapata y Sandoval.<sup>351</sup> No obstante, el autor es mencionado con frecuencia en obras sobre Nueva España por haber sostenido que los indígenas debían ser preferidos en lugar de los españoles para ocupar obispados y otros puestos en igualdad de circunstancias, en particular al tratar sobre temas relacionados con los indios y la iglesia, el pensamiento novohispano o la orden de San Agustín, pero normalmente se hace sin profundizar en el sentido general de su obra y pensamiento.

Zapata y Sandoval nació en la ciudad de México alrededor de 1570.<sup>352</sup> Era nieto del oidor de la audiencia Luis de Villanueva, según consta en su presentación para el obispado

---

<sup>350</sup> Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia disbutiva et acceptione personarum ei opposita discrepatio*, ed. de C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto, Madrid, CSIC, 2004; *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Primera parte. Sobre la justicia en sí misma*, ed. y traducción de Arturo Ramírez Trejo y Paula López, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994; *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte: En que cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes*, ed. y traducción de Mauricio Beuchot y Paula López, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995; *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera parte de aquellos que injustamente distribuyen*, ed. y traducción de Arturo Ramírez Trejo y Paula López, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Filológicas, 1999.

Entre los estudios introductorios, los de Arturo Ramírez Trejo y Jesús María García Añoveros presentan descripciones generales del tratado y algunas referencias biográficas. El de Mauricio Beuchot ayuda a comprender desde la teología tomista el pensamiento del agustino; y el de Ana María Barrero García aporta un poco más al hacer una lectura del trabajo a partir del contexto en el que fue producido y el posible impacto inmediato del mismo.

<sup>351</sup> Arturo Ramírez Trejo, "Juan Zapata y Sandoval: Impuestos, tributos y enriquecimiento ilícito", en *Pensamiento novohispano no. 7*, Toluca, UAEM, julio 2006, pp. 1-6; "Juan Zapata y Sandoval. Doctrina sobre el regio patronato en la Nueva España", *Pensamiento Novohispano 3*, Toluca, UAEM, 2002, pp. 79-83; "Juan Zapata y Sandoval. Su concepto de justicia y su opinión acerca de *De bellandis Indis*", *Saber Novohispano 1*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1994, pp. 331-6.

<sup>352</sup> Murió en Guatemala en 1630. El mismo Zapata se presenta en su obra como originario de la ciudad de México. En cuanto a su fecha de nacimiento existen discusiones en la historiografía, debidas, en gran medida, a que hubo otro agustino de nombre Juan Zapata (tío del que aquí analizamos) nacido varias décadas atrás. Yo me inclino a fijarla alrededor de 1570 basándome en una diligencia informativa para

de Venezuela, y de uno de los primeros conquistadores de Nueva España, un tal P. de Sandoval.<sup>353</sup> Más allá del plano anecdótico, el dato es importante pues ubica a Zapata como perteneciente a la élite criolla vinculada con los círculos de poder del virreinato y heredera de las "glorias" de los primeros conquistadores y colonos que, justo hacia el último tercio del siglo XVI, estaba constituyéndose como un grupo con una identidad

---

probatoria de nobleza de un Nicolás de Velasco Altamirano, hecha en 1612, en la que Zapata se presenta como Regente del Colegio de San Gabriel de Valladolid, originario de México, de 42 años de edad, ver Guillermo Lohmann Villena, *Los americanos en las órdenes nobiliarias*, Madrid, CSIC, 1993, T 1, p. 440. Asimismo, Gil González Dávila, en su *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, Madrid, Diego Díaz de la Carreda, 1649, señala que al ser nombrado obispo de Chiapas, en 1613, tenía 42 años (t. 1, p. 164). Finalmente, el mismo Zapata, en su tratado *De iustitia distributiva* publicado en 1609, al hablar de los tributos de los indios señala que es "testigo ocular con experiencia de cuarenta años"; ciertamente el autor no aclara que la experiencia es de vida, pero al cotejarlo con las otras fuentes nos permite entenderlo de esa manera, en Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia disbutiva et acceptione personarum ei opposita discrepatio*, Madrid, CSIC, 2004, pp. 359. Esta es la edición que utilizo para el análisis y de aquí en adelante será citada con las letras DID.

Al ser Zapata un personaje poco estudiado, el conocimiento que se tiene de su vida es muy limitado. Entre los primeros autores que dan información sobre el personaje están Antonio de Remesal, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala* [1619], México, Porrúa, 1988, t. II, pp. 514-7; Gil González Dávila, citado arriba; y el cronista agustino Esteban García, en su *Crónica Agustiniense de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús. Libro Quinto* [manuscrito de c. 1565], edición de Roberto Jaramillo, México, OAL, 1998. Vicente de P. Andrade, en su *Ensayo bibliográfico del siglo XVII*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899, recoge información sobre la vida del personaje de los autores arriba expuestos y otros cronistas de la época virreinal (pp. 150-6). Gregorio Santiago Vela retoma y trata de dar cierto orden a los distintos datos biográficos del personaje y presenta el esbozo biográfico más acabo en su *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, Vol. VII, San Lorenzo de El Escorial, Monasterio del Escorial, 1925, pp. 287-292. Entre los autores contemporáneos, sin duda, Arturo Ramírez Trejo es quien más se ha dedicado al estudio de su biografía, aunque poco había aportado más allá de los autores arriba citados hasta que publicó en un artículo un documento de 1610 en el que se presenta a Zapata para el obispado de Venezuela, el cual aporta nuevos elementos para su biografía, El documento, con signatura AGI-AG, indif. gral. 162 (15-10-1610), aparece en "Juan Zapata y Sandoval: Impuestos, tributos y enriquecimiento ilícito", en *Pensamiento novohispano no. 7*, Toluca, UAEM, julio 2006, p. 1. En el esbozo biográfico he recogido información de dichas fuentes y la he cruzado con otras para corroborar o agregar datos, así como resolver algunas dudas. En esta pequeña introducción biográfica me interesa rescatar sobre todo aquellos factores que conformaron su pensamiento político, por lo que centro mi atención en el contexto social e intelectual que le tocó vivir. Queda pendiente, para quienes nos interesa el personaje, la elaboración de una biografía extensa y bien documentada.

<sup>353</sup> Otro de los puntos que los biógrafos del personaje discuten es si Zapata era nieto o hijo del oidor, no obstante, el documento de presentación para el obispado de Venezuela mencionado en la nota anterior resuelve dicha duda. No he podido ubicar a quién se refiere el conquistador P. de Sandoval. El más famoso de los conquistadores Sandoval es Gonzalo, pero no se trata de él. Por otro lado, hay un conquistador del Perú de nombre Pedro Ortiz de Sandoval, aunque tampoco creo que se trate de este personaje.

definida.<sup>354</sup> Zapata nació y creció entre estos criollos durante las últimas décadas del XVI y los cambios que la sociedad colonial vivió en el periodo tuvieron una importante repercusión en su pensamiento político.<sup>355</sup>

Una característica a destacar de los criollos novohispanos, y de las Indias en general, es el sentimiento de pertenencia a la tierra que en distintos niveles generaron. Desde temprano, los descendientes americanos de españoles tendieron a exaltar a las ciudades como sus patrias y, al mismo tiempo, a establecer identidades regionales a partir de elementos diversos, como entornos geográficos, devociones a santos o vírgenes o la pertenencia a alguna diócesis o provincia religiosa. Esto, a su vez, contribuyó a que surgieran vínculos de unidad dentro de los reinos americanos y, con el paso del tiempo, al contraponerse con los europeos, se generó un sentimiento de pertenencia al Nuevo Mundo en su conjunto.<sup>356</sup> En Zapata se manifiesta claramente este fenómeno. En sus dedicatorias del tratado *De iustitia distributiva* se hace patente el fuerte vínculo de Zapata con la tierra que lo vio nacer, entendiendo a ésta, en primer lugar, a la ciudad de México,

---

<sup>354</sup> Este tema será abordado a lo largo del capítulo. Basta por ahora hacer referencia a estudios fundamentales sobre la temática, como los trabajos de Antonio Rubial, especialmente su reciente obra *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, UNAM-FCE, 2010; los de Solange Alberro, como *El águila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla*, México, FCE-Colmex, 1999 o *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, Colmex, 2002; la obra de David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1991, particularmente la segunda parte; el estudio de Chocano Mena, *La fortaleza docta, op. cit.*; y la primera parte del estudio de Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, FCE, 2005, en particular las pp. 86-115.

<sup>355</sup> Principalmente las transformaciones que afectaron directamente a las oligarquías locales, como la desaparición de la encomienda o la política de la corona de mantener a los criollos al margen de los altos puestos burocráticos; sobre estos temas se tratará con más detenimiento en la última sección de este capítulo.

<sup>356</sup> Lo expuesto aquí es el resultado de procesos complejos en los que intervinieron factores políticos, y un conjunto de elementos simbólicos, tanto míticos como religiosos. Estos son analizados y descritos en Rubial, *El paraíso de los elegidos, op. cit.*, pp. 63-72, 122-130, 199-209, 239-250 y especialmente en el "Epílogo", pp. 465-71.

pero también al reino de Nueva España y a las Indias en general. Más allá de que en algún momento el autor se considera al mismo tiempo mexicano y español, todo el sentido de los prólogos va encaminado a la exaltación y defensa de su terruño.<sup>357</sup>

La retórica del amor a la patria como una forma de reivindicación de los americanos frente los europeos, que durante el XVII sería un lugar común entre los autores indianos, se hace presente en los escritos de Zapata. Dicha retórica tendía a exaltar las bondades del Nuevo Mundo, a la par de denunciar las injusticias y el olvido de parte de la Corona con relación a sus habitantes, especialmente los descendientes de aquellos que habían conseguido dichas tierras para la Monarquía.<sup>358</sup> Al mismo tiempo, al contraponerse como algo distinto a lo europeo, se presentaba en sus discursos una visión orgánica de la sociedad indiana. Ciertamente, para los criollos de la época, la primera y verdadera patria era la ciudad en la que se nacía, de ahí que Zapata se considerara a sí mismo mexicano y no novohispano.<sup>359</sup> No obstante, al buscar la reivindicación de los suyos, y al enaltecer las bondades de su tierra, Zapata y los apologistas criollos pasaban sin hacer reparos de la ciudad al reino y del reino al Nuevo Mundo, considerando a todos

---

<sup>357</sup> Dice Zapata en la famosa cita: "Disculpa cualesquiera otros defectos que encuentres (que ni serán pocos ni pequeños), como mexicano que eres, pues estás oyendo a un mexicano y, desde tu trono y desde el altísimo y seguro refugio de tu propia y querida patria, estás viendo a uno que lucha por ti. Y perdona, como español que eres, porque estás leyendo a un español, a quien como lector y maestro por testimonio público de muchas y gran provecho de los discípulos, hace ya muchos años que ésta tu España ha recibido benévolamente y has remunerado con muchos y eximios dones a un alma agradecida y ganada por tus atenciones." DID, p. 59. Resulta interesante que le término español, normalmente utilizado para designar una casta, sea empleado aquí por Zapata como un gentilicio, como se hace patente al señalar que ha sido el "español" quien lo ha recibido en *su España (tua Hispania)*.

<sup>358</sup> DID, p. 51-59.

<sup>359</sup> Zapata, en algún momento de su tratado, habla de la *mexicana republica aliaque illius Orbis hispanorum civitates*, lo cual muestra claramente que México era para él una de otras ciudades o repúblicas españolas del Nuevo Mundo, DID, p. 369. Es probable también que el arzobispado de México fuera también un factor que contribuyera a concebir una unidad bajo el nombre de *México*.

como uno.<sup>360</sup> Dentro de esta idea de unidad se incorporaba también a los pueblos indígenas, aunque con grandes variantes en las explicaciones del lugar que debían ocupar en ella. Este grupo de criollos de fines del XVI y principios del XVII puso, pues, en el centro de sus preocupaciones políticas a un *verdadero Nuevo Mundo*, a la sociedad indiana y a sus relaciones con la Corona, y el autor que ahora analizamos es un buen representante de ello.

Es importante destacar que, si bien los criollos representaban en una visión orgánica al Nuevo Mundo, esto no implicaba que la unidad existiera de facto. Los criollos, en el día a día, compitieron entre ellos por privilegios dentro de la Monarquía, y a lo largo de la historia del virreinato se presentaron pleitos y conflictos entre ciudades y dentro de ellas, entre órdenes y dentro de ellas, entre cabildos civiles y catedralicios y dentro de ellos. En este sentido, como lo han destacado Alejandro Cañeque y Enrique González, en la práctica resultaban más importantes o determinantes las redes clientelares y familiares que la identidad generada en torno al ser criollo.<sup>361</sup> No obstante, en el discurso, las pugnas entre los distintos grupos que constituían las oligarquías criollas del virreinato no se hacen

---

<sup>360</sup> Antes de presentarse como mexicano Zapata señala en la dedicatoria al Conde de Lemos "Pero como me he percatado de que las causas de mi patria se discuten al amparo de señor tan benigno y justo y del inviolable Consejo de los sacerdotes de la justicia, al tomar la defensa (deber el más dingo de un hijo) de este pobrecillo y tambaleante reino..." DID, p. 53. En este sentido, resulta por demás interesante que al hablar sobre sí mismo, presente el autor el binomio mexicano-español (*mexicanus-hispanus*) y no novohispano-castellano o mexicano-vallisoletano. No sé hasta qué punto sea correcta esta interpretación, pues Zapata no profundiza en su idea de patria, pero pareciera se presenta, al mismo tiempo, la idea de la ciudad y del reino como patria (esto último claramente lo hace al hablar de España), y en esto podría verse como un manifestación temprana del movimiento metonímico que finalmente se haría entre México y Nueva España. Rubial ubica éste último proceso en una época más tardía, ya entrado el siglo XVIII, y no tengo elementos para sostener si existe una continuidad entre la aparente metonimia de Zapata y el movimiento simbólico de los criollos del periodo virreinal tardío, ver Rubial, *El paraíso de los elegidos*, op cit, pp. 467-9.

<sup>361</sup> Cañeque, *The kings living image*, .op. cit., pp. 160-75; González, "Nostalgia de la encomienda...", op. cit.

patentes de forma explícita, y se presenta a los americanos descendientes de españoles como un grupo compacto, igualmente desfavorecido y urgido de ser reivindicado. En el análisis del pensamiento de Zapata me interesa abordar esta unidad simbólica, que incluso incorporaba de cierta forma a los pueblos indígenas, y que encubría intencionalmente la fragmentación fáctica al demandar en conjunto sus privilegios a la Corona.

Tratando en específico sobre la formación intelectual de Zapata y Sandoval, el primer punto a destacar es que, como la mayor parte de quienes optaban por dedicarse a las letras en aquel tiempo, el personaje tomó el camino de la Iglesia, e ingresó a la orden de San Agustín a mediados de 1590.<sup>362</sup> Vela señala que estudió en el colegio agustino de San Pablo, entre 1590 y 1596, pero no menciona específicamente lo que cursó, aunque probablemente realizó por estos años estudios en artes y teología.<sup>363</sup> El colegio había sido fundado con la intención de que los estudiantes agustinos tuvieran un lugar separado del

---

<sup>362</sup> En la ya citada presentación al obispado de Venezuela de 1610 se señala que Zapata tenía 25 años de haber tomado el hábito agustino. La fecha de su profesión la fija Santiago Vela el 13 de julio de 1590, Vela, *op cit.*, p. 288. Siguiendo la idea expuesta en el párrafo anterior del texto, es importante recalcar que los agustinos, como lo ha estudiado Rubial, fueron los primeros entre las órdenes religiosas en sufrir el llamado proceso de criollización, y que fue justo en las últimas décadas del XVI cuando comenzó a tomar fuerza. Este fenómeno partía en gran medida de la competencia por cargos dentro de la orden entre los agustinos nacidos en Nueva España y los venidos de la península. Zapata no era el único de su familia en vestir el hábito agustino, tenía un tío con el mismo nombre, como ya se mencionó, y dos hermanos, fray Luis de Villanueva y fray Pedro de Sandoval. No está de más señalar que su tío fue uno de los promotores de la separación de la provincia novohispana de la de Castilla; se conocen cartas que escribió al rey sobre el asunto, quejándose de los abusos de los provinciales castellanos, ver Rubial, *El convento agustino...*, *op. cit.*, capítulo 3. pp. 65-107. Sobre este tema, también ver Rubial, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)*, México, Conaculta, 1990.

<sup>363</sup> Vela, *op. cit.*, p. 288. En su presentación para el obispado de Venezuela, se describe al agustino como "maestro en artes y theulugia por la universidad de Siguença", título que obtuvo probablemente revalidando sus estudios en dicha institución, ver Trejo, "Juan Zapata y Sandoval: Impuestos..." *op. cit.*, p.1. Existe un registro de que obtuvo el grado en la Universidad de Sigüenza en 1605, ver Francisco Javier Casado Arboniés, *et. al.*, *Diccionario de universitarios en la administración americana: arzobispos y obispos de Nueva España, 1517-1700*, Madrid, Diputación provincial Guadalajara, 1989, p. 135.

enorme Convento de México para dedicarse a los estudios de ambas facultades. Además de ser residencia y centro de estudios, el colegio tenía como objetivo la enseñanza del náhuatl. Con el fin de que los estudiantes practicaran dicha lengua se había anexo la parroquia de indios del barrio de San Pablo a la institución.<sup>364</sup> Sabemos, nuevamente por la presentación de 1610, que Zapata hablaba una lengua indígena, seguramente se trataba del náhuatl y lo había aprendido en el colegio de San Pablo.<sup>365</sup> Apunta Vela que en el capítulo de la orden de 1596 se le nombró lector de artes para el convento de San Agustín de México y en 1599 fue nombrado de teología para el colegio de San Pablo.<sup>366</sup> Asimismo, en el documento de presentación de 1610 se señala que el agustino leyó "la cátedra de Prima de la Universidad de México por sustitución dos años", lo que probablemente

---

<sup>364</sup> El Colegio de San Pablo había sido fundado en agosto de 1575 por Alonso de la Veracruz, tras haber obtenido aprobación del rey en una cédula del 23 de diciembre de 1574 (AGI, México, 1090, registros de oficio y partes, lib. 7, f. 323v-324). Durante los primeros años, el colegio enfrentó problemas para su establecimiento por falta de recursos y por la oposición del obispo Moya de Contreras a que se fundara en el barrio indio de San Pablo. Tras estas vicisitudes, el colegio comenzó a operar en 1577 con una capacidad de alojamiento de 20 estudiantes. Sobre el Colegio de San Pablo ver Juan de Grijalba, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín*, *op. cit.*, pp. 326-35, en las pp. 327-31 se transcriben las constituciones; Rafael Lazcano, *Fray Alonso de Veracruz*, *op. cit.* pp. 91-4; Alipio Zavala Ruiz recupera documentos e información de distintos cronistas en su *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México*, México, Porrúa, 1984, pp. 409-13; y Rubial brinda algunos datos en *El convento agustino*, *op. cit.* p. 128.

<sup>365</sup> Dice el documento: "Y save la lengua de los indios, y así se tiene della satisfacción", en Trejo, "Juan Zapata y Sandoval: Impuestos..." *op. cit.*, p.1.

<sup>366</sup> Vela, *op. cit.*, p. 288. Vela sigue seguramente los datos brindados por Esteban García, quien en su crónica suele confundir a Zapata y Sandoval con su tío del mismo nombre. Señala García que el sobrino de Zapata (que en realidad se trata de Zapata y Sandoval) "leyó artes en San Agustín de México, siendo nominado lector en el Capítulo de [1]596, y en el siguiente de [1]599 fue nombrado de teología de San Pablo, y en el de [1]602 lector del convento de México. Profesó en manos del santo obispo Agurto, prior, fue su maestro Fr. Juan Castellanos. Profesó a 13 de junio de 1590. Llamose el libro que imprimió *De justicia distributiva*, siendo lector de prima de teología y regente de los estudios del colegio de San Gabriel de Valladolid en Castilla", en García, *op. cit.*, p. 333-4. Además de los mencionado por García y Vela, en la presentación al obispado de Venezuela se dice, de manera general, que "leyó artes y teología" en México, Trejo, "Juan Zapata y Sandoval: Impuestos..." *op. cit.*, p.1. En la hagiografía de Diego de Basalenque escrita por fray Pedro Salguero en el siglo XVIII, se señala que Zapata fue su maestro en el colegio de San Pablo, por estos años, dato que también presenta Andrade en su bibliografía al tratar de Basalenque, retomándolo de un agustino de nombre Martínez, Pedro Salguero, *Vida del venerable padre y exemplarissimo varon el maestro Diego Basalenque*, Roma, Herederos de Barbielini, 1761; Andrade, *op. cit.*, p. 387.

sucediera en 1600 y 1601.<sup>367</sup> En 1602 pasó a España y fincó su residencia en Valladolid. Desde su llegada se le otorgó la cátedra de prima de Teología en el Colegio agustino de San Gabriel, la cual mantendría por 11 años, hasta su designación como obispo de Chiapas y su consecuente regreso a Nueva España en 1613.<sup>368</sup> Durante este periodo, que comprende sus estudios en México y su actividad docente en dicha ciudad y en Valladolid, Zapata se formó y consolidó como un teólogo escolástico de tradición tomista.<sup>369</sup>

---

<sup>367</sup> Trejo, "Juan Zapata y Sandoval: Impuestos..." *op. cit.*, p.1. El mismo Zapata, en su tratado *De iustitia distributiva* señala que dictó un curso en México de la primera parte de la Suma en 1601, DID, p. 113. García señala en su crónica que leyó cátedra en la Real Universidad por el año de 1600, García, *op. cit.*, p. 334. Durante esos años la cátedra era propiedad del presbítero Dr. Alonso Muñoz, quien la tuvo entre 1598 y 1613. Como amablemente me explicó Enrique González, el título de "sustituto" podía designar distintas cosas. En primer lugar, podía ser simplemente que el susodicho hubiera impartido algunas clases, lo cual dudo por el hecho de que Zapata señaló haber dado un curso sobre Santo Tomás. También podía ser que se tratara de un concursante para suplir a un profesor jubilado, más este no era el caso de Alonso Muñoz, el titular de la cátedra. Las otras dos opciones, eran que se tratara de un sustituto de San Juan -profesor que leía desde junio a finales del curso- o que supliera al titular que por ese tiempo se encontraba ausente. Cualquiera que fuera el caso, lo que sabemos es que Zapata leyó un curso en la universidad y que su paso por ella fue efímero.

<sup>368</sup> La presentación de 1610 señala: "Después vino a España y fue recibido en la Provincia de Castilla y estimándole por persona docta y de buenas letras y de lucido yngenio le dieron la cathedra de Prima de Theulugia del Colegio de San Gabriel de Valladolid la que a leydo y lee ocho años a, es maestro regente de los estudios de su religión y examinadore general de predicadores e profesores y letores Della". Los mismos datos se corroboran en la portada y las aprobaciones de su tratado *De iustitia* DID, ver apéndices IV y V.

El Colegio agustino de San Gabriel había sido fundado en un primer momento en 1540, como residencia y centro de estudios para ocho religiosos. No obstante, fue hasta 1576 cuando la institución contó con una organización y estatutos definidos. En su "segunda fundación" se estableció que dicho colegio quedaría bajo la administración del Convento de San Agustín y sería centro de enseñanza de Artes y Teología. Las constituciones y estatutos se hicieron a semejanza de las del colegio dominico de San Gabriel. La comunidad estaba compuesta de dieciséis colegiales. Sobre el Colegio de San Gabriel y, en general, sobre la vida académica y universitaria de Valladolid en la edad moderna ver Jesús María Palomares Ibañez (coord.) *Historia de la Universidad de Valladolid. Vol. I*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 1989.

<sup>369</sup> Zapata escribió unos comentarios a Santo Tomás, como él mismo lo apunta en su dedicatoria al Conde de Lemos, DID, p. 53. Beristain los registra como *Commentaria in Primam Partem Divi Thomae Aquinatis*, Valladolid, 1611. Hasta donde sé no hay conocimiento de la obra y Santiago Vela pone en duda su existencia. José Mariano Beristain de Souza, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1883, vol. V, pp. 187-8; Vela, *op. cit.*, p. 291.

Por otro lado, Zapata enseñó en varios cursos la doctrina de Aquino, como lo apunta en su tratado: "Y yo he considerado muy verdadero esto mismo en todas mis lecciones, y muchas veces lo he enseñado públicamente a mis discípulos en uno y otro Orbe. [De la *Suma teológica* de Santo Tomás], I parte, c. 21, a. 1 y la I-II, c. 114, a. 1, en México, el año 16[0]1. Y en Valladolid, en España, la III parte, c. 1, d. 4 *De satisfactione Christi Domini*, el año 1605, y la II-II, c. 61, a. 4, el año 1607", DID, p. 112-3.

En 1609, en Valladolid, publicó su tratado *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*.<sup>370</sup> El que se encontrara en dicha ciudad al momento de la publicación del tratado y llevara residiendo en ella durante siete años resulta relevante, pues Valladolid era un importante centro de estudios en la península, lo que permitió al autor tener acceso a una buena cantidad de fuentes de distintas tradiciones y la posibilidad de discutir con otros letrados. Asimismo, Valladolid era un centro fundamental dentro de la administración política de la Monarquía, tanto históricamente como para los años en los que el agustino vivió ahí. Recordemos que en ella se encontraba el máximo tribunal de justicia del reino de Castilla, la Audiencia y Chancillería de Valladolid; asimismo, fue sede de la corte y el poder real durante los reinados de Carlos V y Felipe II, quien finalmente la trasladó a Madrid. No obstante, entre 1601 y 1606 la corte se volvió a instalar en Valladolid. Este hecho nos brinda elementos para explicar la relación de Zapata con un personaje que por estos años comenzó a figurar como una pieza central de la administración de la Monarquía, me refiero a Pedro Fernández de Castro, Conde de Lemos.<sup>371</sup> El tratado *De iustitia distributiva* le fue dedicado a él, y a lo largo del texto se presenta como el principal lector e interlocutor. El hecho de que el agustino dedicara su obra a quien para ese momento fuera el presidente del Consejo de Indias no

---

<sup>370</sup> El tratado fue impreso en el taller de Cristóbal Laso Vaca. No se conocen reediciones de la época, pero existen dos ediciones recientes, ambas bilingües, una publicada por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, en tres volúmenes (correspondientes a las tres partes de la obra), el primero y tercero fueron traducidos y editados por Arturo Ramírez Trejo y Paula López Cruz y publicados en México en 1994 y 1999 respectivamente, mientras que la edición del segundo corrió a cargo de Mauricio Beuchot y fue publicado en México en 1995, este último solo comprende los primeros 11 capítulos de los 21 de la segunda parte de la obra. La otra edición, ya mencionada, fue publicada en Madrid por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en el 2004, preparada por C. Barreiro; A. M. Barrero, J.M. García Añoveros y J.M. Soto.

<sup>371</sup> (1576-1622) Yerno del valido de Felipe III. Además de presidente del Consejo de Indias (1603-1609) fue virrey de Nápoles y presidente del Consejo Supremo de Italia. Sobre este personaje ver Eduardo Pardo de Guevara y Valdés, *Don Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos (1576-1622). Estudio Histórico*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997.

necesariamente significa que estos dos personajes mantuvieran una relación personal.<sup>372</sup>

No obstante, los datos que brinda Zapata en la dedicatoria y en otras partes del tratado nos permiten suponer que dicha relación existió y que, incluso, el texto mismo fue elaborado y publicado a petición del Conde. Explica Zapata en la dedicatoria que había ofrecido su manuscrito al presidente del Consejo de Indias "en secreta reserva para que sus ojos la leyesen" y que, posteriormente, por mandato suyo y con el visto bueno del Consejo fue publicada.<sup>373</sup> Asimismo, en el capítulo XVII, en el que se analiza el problema del pecado de acepción de personas con relación al nombramiento de oficios civiles, Zapata se dirige nuevamente al Conde de Lemos recordando una discusión privada que sobre dicho tema tuvieron antes de la impresión del tratado.<sup>374</sup>

Es importante tener presente a la hora de analizar el tratado esta relación entre el autor y quien fuera en ese entonces la máxima autoridad de la Corona con relación a los asuntos de Indias, solo por debajo del rey, pues, por un lado, nos advierte sobre el cuidado que Zapata debió haber puesto en las formas y contenidos de dicho texto, no solo por haber tenido en mente a dicho personaje como principal lector sino porque sabemos que éste revisó el tratado manuscrito antes de su impresión e hizo comentarios que el

---

<sup>372</sup> Como lo señala Ana María Barrero en su estudio introductorio al *De iustitia distributiva*, esta era una práctica común y otros autores habían dedicado al mismo Conde de Lemos sus obras, incluido el mismísimo Miguel de Cervantes, quien en 1615 hizo lo propio con la segunda parte del Quijote. Ana María Barrero "Una lectura contextual", en DID, p. 35.

<sup>373</sup> DID, p. 53. Asimismo, como señala Barreno, se sabe que el Conde de Lemos, en su función de presidente del Consejo de Indias se preocupó por recabar información sobre distintos temas relacionados con su gobierno, pidiéndolos expresamente a personas específicas, Barrero, *op cit.*, p. 36.

<sup>374</sup> Dice el texto: "En el tratado manuscrito que te presenté, informadísimo Señor, hice una brevísima exposición de este tema [Hace un resumen de su postura que aquí no transcribo] Pero cuando trataste conmigo este tema y disputaste con la agudeza de tu ingenio y me opusiste en privado razones nada ligeras que eran muy dignas de que salieran a la luz pública, de que todos los escolásticos y letrados admirasen tu agudeza y erudición que pareciera propia de un jurisconsulto o un teólogo más que de un Señor secular y a mí me pareció como bajada del cielo, afirmabas que ello era difícil de entender", tras lo cual el agustino desarrolla la explicación de su postura ante el tema; DID, p. 317.

autor incorporó en su versión final. Por otro lado, el que el Conde de Lemos fuera el interlocutor de Zapata debe ser tenido en cuenta al valorar lo que estaba haciendo el agustino con su texto: exigir a la Corona, mediante una teoría con bases republicanas o constitucionalistas, el cumplimiento de una serie de deberes y obligaciones correspondientes a los derechos de sus súbditos americanos.<sup>375</sup>

El tratado *De iustitia distributiva* consiste, en términos generales, en un análisis de las responsabilidades del poder eclesiástico y civil a partir de la noción de justicia. Comparado con los textos de Veracruz y Las Casas que se analizaron anteriormente, el de Zapata es el menos *secular* en cuanto a su contenido. Si bien el agustino se interesa por temas fundamentales del gobierno civil, como la cuestión de los tributos, la encomienda y la designación de oficios, gran parte del tratado se centra en problemas eclesiásticos, particularmente en el asunto de distribución de cargos, prebendas y beneficios.<sup>376</sup> Por esta razón, en la obra es mucho más frecuente la alusión a textos de derecho canónico.<sup>377</sup> Zapata, como se verá más adelante, distingue claramente en su tratado las esferas del poder civil y eclesiástico, no obstante, la teoría sobre la justicia distributiva y la acepción de personas que desarrolla, no solo en términos generales sino también en elementos

---

<sup>375</sup> Zapata llegó a mantener una buena relación con el Conde de Lemos y con el Consejo de Indias en general. Resultado de esto es que fue propuesto para distintos obispados: en 1608 para la sede de Cáceres, en 1610 para Venezuela, 1613 Chiapas y, finalmente, en 1621 Guatemala. Zapata obtuvo el cargo de obispo en las últimas dos sedes.

<sup>376</sup> Es importante recordar que al existir un patronato de la corona sobre la Iglesia indiana, que tenía como una de sus principales funciones la presentación de candidatos para ocupar cargos y beneficios eclesiásticos, los interlocutores de Zapata eran los mismos tanto para el gobierno seglar como para el eclesiástico.

<sup>377</sup> Las citas al cuerpo del derecho canónico, principalmente al *Decreto* y a las *Decretales*, pasan la centena, sin contar entre ellas las referencias a diversos concilios; mientras que las referencias a los distintos textos del derecho romano y a algunos otros códigos de derecho civil, como las *Siete partidas*, no llegan a veinte. Ciertamente Zapata incluye entre sus fuentes a comentaristas de ambos derechos, pero la superioridad cuantitativa de las referencias del canónico es aplastante.

puntuales, parte en gran medida de principios del derecho canónico que el agustino seculariza y adapta al ámbito civil.<sup>378</sup> El uso indistinto de ambos derechos -conocidos en su conjunto como derecho común- era una práctica generalizada en el pensamiento político medieval y de la Modernidad Temprana. Como se mencionó, varias discusiones gestadas en torno al derecho canónico y al gobierno de la Iglesia tuvieron importantes contribuciones al desarrollo de la teoría política al secularizarse y adaptarse sus principios al gobierno civil.

A la par de la fuerte presencia del cuerpo de derecho canónico, cuyas referencias en el texto solo son comparables en número con las de la Biblia, Zapata utiliza un amplio número de autoridades para argumentar a lo largo de su tratado.<sup>379</sup> Estas fuentes, que en su inmensa mayoría pertenecen a juristas, canonistas y teólogos de la tradición escolástica, y entre éstos últimos principalmente tomistas, constituían un cuerpo sólido y bien definido, aunque limitado en su diversidad.<sup>380</sup> Los autores más usados por Zapata son Tomás de Aquino, Domingo de Soto, Leonardo Lessio, Fernando Rebello, Diego de Covarrubias, Luis de Molina, Gregorio de Valencia, Tomás de Vío Cayetano y Francisco de

---

<sup>378</sup> Ver por ejemplo DID, p. 301. Es importante recalcar que en ningún momento Zapata está equiparando las dos potestades, de hecho, cuando retoma un principio eclesiástico para aplicarlo al civil deja clara las diferencias que deben existir desprendidas precisamente de la profunda diferencia entre ambas esferas.

<sup>379</sup> Zapata hace referencia a más de 160 autores o autoridades distintas y a alrededor de 195 obras o textos.

<sup>380</sup> Si excluimos las dedicatorias y un par de referencias aisladas, fuera de Aristóteles no hay presencia de autores de la antigüedad clásica. En torno a la patrística, Zapata cita a San Ambrosio y San Agustín, más no los utiliza con frecuencia. Por otro lado, al igual que la mayoría de los autores escolásticos de la época, no atiende a los autores de la tradición de la filosofía política del Renacimiento, por ejemplo Maquiavelo, Guicciardini, Moro o Erasmo, prohibidos por el índice inquisitorial, aunque sí echan mano de muchos escolásticos coetáneos. En cuanto a su postura ante la teología, encontramos en Zapata una clara preferencia por Santo Tomás y los autores de la tradición tomista, pues si bien se cita en algunos pasajes a autores como Duns Scoto, Gabriel Biel o Durando de San Portiano (este último para criticarlo), si se compara con las referencias al mismo Aquino o a autores como Soto y Molina, resultan de poco peso.

Toledo; todos ellos de la escolástica tomista.<sup>381</sup> Cabe resaltar que, a excepción de Aquino y Cayetano, dichos autores publicaron sus obras entre mediados del XVI y el momento en que Zapata imprimió su tratado; y de ellos, salvo Soto y Covarrubias, los demás son teólogos jesuitas. Por último, destaca también el que la mayoría de los autores sean originarios de la península ibérica.

Tanto por las fuentes y autoridades utilizadas, como por los fundamentos de su teología y pensamiento político, a Zapata lo podemos ubicar dentro de la tradición de la Segunda escolástica. Como se mencionó, el tomismo hispánico presentó importantes cambios durante el siglo XVI y, cuando menos, podemos distinguir dos periodos, el primero vinculado a los dominicos de Salamanca, entre la década de 1520 y la de 1560; y el segundo, ligado a un grupo de teólogos jesuitas que publicaron sus obras entre 1570 y 1620. Tanto cronológicamente, como por las características de su pensamiento, a Zapata lo podemos ubicar dentro del segundo periodo.<sup>382</sup> El contexto intelectual desde el cual escribía el agustino resultaba de los cambios ocurridos en el último tercio del XVI, muchos de ellos vinculados con la irrupción de los jesuitas en mundo letrado de la época, a través de la enseñanza y la producción de tratados. La sistematización y matización de la teología

---

<sup>381</sup> Además de la Biblia y el *Corpus Iuris Canonici*, estos son los autores que superan la veintena de referencias.

<sup>382</sup> Pese a no pertenecer a la Compañía de Jesús ni haberse formado en sus colegios, tiene mayor influencia del pensamiento teológico y político de los jesuitas de fines del XVI y principios del XVII, lo que nos lleva a suponer que dicha afinidad la recibió a partir de la lectura de sus tratados. Además de los jesuitas referidos entre los autores más citados por Zapata - Lessio, Rebello, Molina, Valencia, y Toledo - en el tratado aparecen también referencias a las obras de Francisco Suárez, Roberto Bellarmino, Gabriel Vázquez, Juan de Salas, Juan Azor y José de Acosta. Esto, evidentemente, no quiere decir que Zapata desprecie las obras de autores no jesuitas, ya mencionamos los casos de Soto, Cayetano o Covarrubias, pero autores como Vitoria, que -por el peso que le ha dado la historiografía- uno esperaría encontrar en mayor número de referencias, es citado apenas en cinco ocasiones, pocas en comparación con las treinta y ocho de Leonardo Lessio, por ejemplo.

tomista y de sus conceptos y problemas específicos desarrollada principalmente por dominicos y jesuitas ya había tenido lugar y Zapata pudo hacer uso de las obras en las que éstos la llevaron a cabo.

Un elemento muy importante en la transformación del contexto ideológico de la *República de las letras*, como se mencionó, fue el hecho de que los jesuitas pusieran en el centro de su filosofía política al concepto de autoridad y a la idea de obediencia, esenciales en la conformación y organización de la Compañía de Jesús, compartiendo el lugar que ocupaba el derecho natural y de gentes en la explicación política de las sociedades. Por otra parte, las consecuencias del Concilio de Trento, específicamente con relación al uso de autoridades en materia de teología y la exclusión de autores y obras que habían enriquecido el pensamiento político hispánico de la primera mitad del XVI, principalmente de tradición nominalista, se hacen patentes en la utilización de fuentes y las ideas del agustino.<sup>383</sup> Todo esto llevó a que el pensamiento de Zapata se distinguiera en puntos importantes al de los autores del primer periodo de la Segunda escolástica, incluyendo a Veracruz y de manera indirecta a Las Casas. No obstante, la continuidad de una serie de elementos característicos de los autores de esta tradición, como la explicación del poder político a partir de postulados iusnaturalistas y constitucionalistas, el uso de una serie de fuentes fundamentales -Aquino, Aristóteles, el derecho canónico y civil- y el interés por debatir sobre elementos prácticos y, en particular sobre el Nuevo Mundo, nos permite considerarlo como parte de la misma.

---

<sup>383</sup> El proceso de limitación de fuentes dentro de la teología, acompañado de un uso más extendido y sistemático de la obra de Tomás de Aquino, que se manifiesta en la obra Zapata -comparada, por ejemplo, con la de Veracruz-, se hace patente también en un par de bibliotecas teológicas del siglo XVI, estudiadas por Enrique González, ver: "Dos teólogos, dos bibliotecas teológicas en la Valencia del Quinientos...", *op. cit.*

En el *De iustitia distributiva* la trascendencia del tema analizado rebasaba los límites del círculo letrado. Al ser un tratado que a partir de principios teológicos y jurídicos justificaba una serie de derechos de los nacidos en Indias que buscaban reivindicarse en esa época, tanto en el ámbito eclesiástico como en el civil, el texto seguramente fue bien recibido. Un dato relevante con relación a la trascendencia de la obra de Zapata es que su tratado es citado en numerosas ocasiones por Solórzano y Pereira en su *Política indiana*, probablemente el autor más reconocido del siglo XVII en relación a temas jurídicos y políticos de las Indias. Solórzano cita a Zapata como autoridad en prácticamente todos los temas que trata el agustino en su obra: regío patronato, nombramiento de cargos civiles y eclesiásticos, reivindicación de derechos políticos de criollos, indios y mestizos, tributos indígenas, repartimiento y encomiendas.<sup>384</sup> Fray Esteban García apunta en su crónica que los informes fundados en derecho realizados por Zapata fueron de gran utilidad para la promoción de religiosos adecuados para las doctrinas de indios y, en general, que su tratado debía ser tomado en cuenta por quienes estaban encargados de elegir a las personas idóneas para los oficios y dignidades de las Indias.<sup>385</sup> Asimismo, poco después de la publicación del *De iustitia distributiva* comenzaron a ser utilizados por criollos de distintas partes de las Indias los argumentos esgrimidos por el agustino para la defensa de

---

<sup>384</sup> En la edición de Madrid, Gabriel Ramírez, 1739, las citas se encuentran en Tomo 1: pp. 156, 157, 161, 165, 185, 186, 216, 220, 232, 237, 268, 271, 405, 426, 429 y 432; Tomo 2: 10, 14, 41, 168, 389, 589 y 627. Como se señaló, además de Solórzano, Zapata es utilizado en varias ocasiones por el jesuita Diego de Avendaño en su *Thesaurus Indicus* de 1668. Existe una edición moderna del tratado, hecha en Pamplona, Universidad de Navarra, 2001.

<sup>385</sup> García, *op cit.*, p 12, sobre doctrinas. Sobre el tratado en general, dice García en la p. 334: "imprimió el libro *De Justicia*, en el volumen pequeño, mas de mucho valor y estimación a la verdad y doctrina, para el modo con que se han de distribuir los oficios y dignidades en las Indias y reinos nuevamente descubiertos, y unidos a la real corona de Castilla, que si con el aplauso que los doctos le estiman, cumpliesen su doctrina los jueces y consejeros, serían más acertadas y calificadas sus elecciones y provinciales, mas uno enseña y edifica y muchos yerran y destruyen."

sus derechos. Un ejemplo de esto son los cuatro panfletos que imprimió el arbitrista Juan Ortiz de Cervantes en nombre de los encomenderos de Cuzco, en Madrid entre 1617 y 1621.<sup>386</sup> En estos textos, especialmente en los dos últimos, Ortiz de Cervantes usaba el argumento de la justicia distributiva para exigir a la Corona la protección de los indios, la retribución a los herederos de los conquistadores con encomiendas y la preferencia que debía de haber hacia los nacidos en las Indias para ocupar los cargos de gobierno civil y eclesiástico en sus tierras.<sup>387</sup>

### ***La potestad civil y la representación de la república***

Zapata, pues, al igual que Veracruz, es un autor que puede ser clasificado dentro de la Segunda escolástica. Su filosofía política, con base eminentemente tomista y con una fuerte influencia de los derechos romano y canónico, presenta las características iusnaturalistas y constitucionalistas de esta tradición. No obstante, como se mencionó, para el momento en que Zapata publicó su tratado *De iustitia distributiva*, el pensamiento escolástico hispano había sufrido una serie de cambios que se hacen patentes en sus ideas

---

<sup>386</sup> *Memorial que trata de la perpetuidad de los encomenderos de indios del Perú, con jurisdicción en sus pueblos, medio eficaz para que este reino se restaure, conserve y aumente* (1617); *Memorial... sobre pedir remedio del daño y disminución de los indios, y propone ser medio eficaz la perpetuidad de las encomiendas* (1619); *Información en favor del derecho que tienen los nacidos en las Indias a ser preferidos en las prelacías, dignidades, canonjías, y otros beneficios eclesiásticos y oficios seculares de ellas* (1620); *Parabien al Rey D. Felipe III Nuestro Señor que da la cabeça del reyno del Peru en su nombre el licenciado Juan Ortiz de Cervantes su Procurador General en la Corte* (1620 o 1621).

<sup>387</sup> Cabe destacar que poco tiempo después de la publicación de sus textos, Ortiz de Cervantes fue promovido para oidor de la Audiencia de Bogotá. Se puede consultar la reseña de Carlos Gálvez-Peña, "May I remind Your Majesty... On the Rights of Creole Subjects", en la sección *I Found It at the JCB* de la John Carter Brown Library, septiembre 2010, en [www.brown.edu/Facilities/John Carter\\_Brown\\_Library/](http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/) (última consulta 20/11/12).

y que lo distinguen del otro agustino y de los dominicos del "primer periodo" de la llamada Escuela de Salamanca.

Uno de los primeros elementos que saltan a la vista al acercarse al *De iustitia distributiva* es que Zapata abandona por completo el uso del término teológico dominio para referirse al poder político y utiliza en cambio los conceptos de *potestas civilis* y *auctoritas*. Al hacer esto, deja de lado la discusión en torno a las diferencias entre el dominio como derecho de posesión y el dominio como jurisdicción y poder político que, como vimos, había sido fundamental para los autores de la primera mitad del XVI.<sup>388</sup> Zapata utilizaba el concepto *dominium* exclusivamente en su primera acepción, es decir, como el derecho subjetivo sobre una cosa que se usa o posee y en ningún momento de su tratado lo aplica para referirse al poder de un gobernante.<sup>389</sup> Las discusiones de los autores que precedieron a Zapata en torno a los conceptos utilizados para designar el poder, en las que tomaron parte Veracruz y Las Casas, permitieron que, para principios del siglo XVII, la escolástica hispanoamericana contara con un lenguaje más preciso para analizar y normativizar la realidad política.

Tratando en concreto sobre la forma en que Zapata concebía al poder político, en cuanto a su origen y legitimación, lo primero que habría que apuntar es que el tema no es analizado de manera profunda por el agustino en su tratado *De iustitia distributiva*. No

---

<sup>388</sup> Como se vio en los capítulos anteriores, Veracruz usa el término dominio de manera indistinta, consciente de sus distintas acepciones. Las Casas, por su parte, lo usa indistintamente en sus primeros tratados, pero en los últimos prefiere utilizar el concepto de jurisdicción. Zapata, finalmente, abandona el término dominio para referirse al poder político y, más que el de jurisdicción, se inclina por el uso de *potestas* y *auctoritas*.

<sup>389</sup> Su concepción de dominio como derecho subjetivo aparece en DID, p.95. Sobre esto se tratará más adelante.

obstante, en el texto aparecen suficientes elementos para conocer su postura al respecto.

Al analizar si el Regio patronato estaba fundamentado en el derecho civil o el eclesiástico,

Zapata establece claramente una distinción:

El poder eclesiástico es distinto del laico y superior a él, instituido inmediatamente por Cristo el Señor y transmitido en Pedro, en los Apóstoles, en los discípulos mismos y sus sucesores. En cambio, el poder laico o civil tiene su origen en Dios a través de la república y se extiende solamente a los asuntos naturales.<sup>390</sup>

Además de este claro planteamiento, Zapata expresa en el mismo lugar su completa predilección y simpatía por las ideas de Luis de Molina con respecto a dicho problema.<sup>391</sup> A partir de esto podemos acercarnos al análisis de la postura de Zapata ante el tema del origen del poder político. En primer lugar, como lo expresa en su tratado, para el agustino la potestad civil tenía su origen en Dios pero existía exclusivamente a través de la república. Siguiendo a Tomás de Aquino, y al igual que la mayor parte de los autores de la Segunda escolástica, Zapata reconocía el origen divino del poder político, en el sentido de que no era una creación del hombre. Este tipo de poder existía, pues, por naturaleza, aunque los príncipes y gobernantes no lo usaban por una concesión de Dios sino solo porque la comunidad, la depositaria de esta potestad, decidía otorgarles la autoridad de ejercerlo. Si Zapata seguía de cerca las ideas de Molina en torno a este asunto, podemos suponer que para el agustino los hombres, que requerían vivir en comunidad para

---

<sup>390</sup> DID, p. 285.

<sup>391</sup> Señala Zapata: "No sería de poca importancia ni fácil al presente discutir sobre el poder laico y el eclesiástico y de su origen y diferencia; ni sería inútil que se comprendiese claramente con ello la distinción entre uno y otro. Sobre este tema encuentro a uno entre los demás que no digo que se discurre con palabra humana, sino que diserta con lenguaje divino y supremo, a quien haría injuria si no digo siquiera una palabra. Me refiero al benemérito Maestro Luis de Molina de la Compañía de Jesús (tom. 1, *De iustitia et iure tract. 2, disput. 21 et deinceps.*)", DID, p. 285.

sobrevivir, habían establecido desde un principio sociedades o cuerpos políticos con una cabeza o autoridad claramente identificable. No obstante, el poder político ejercido por estas autoridades, con todas las características de la *auctoritas* o *potestas civilis* -en particular el poder coercitivo- no resultaba de la naturaleza social del hombre sino de su condición pecadora, es decir, este poder existía como algo necesario y natural al hombre solo tras la caída y como consecuencia de esta.<sup>392</sup> Para Zapata, al igual que para Molina y otros jesuitas de fines del XVI, el hombre, por su naturaleza pecadora, tendía a buscar el bien individual sobre el de la comunidad y por esta razón era necesaria la existencia de una autoridad que, mediante premios y castigos, dirigiera las acciones de los individuos hacia el bien común:

Los hombres tienen una destacada propensión a conservar sus propios bienes; sin embargo, no se sienten de la misma manera propensos a conservar, como es debido y congruente, el bien común. Con frecuencia se descuida lo que es el bien común por atender al bien particular y propio de cada uno. Por eso conviene que en la República se dé una virtud que atienda de manera específica al bien común y de tal manera administre, dirija y controle las acciones de cada una de las partes, que se ordenen sin dificultad y gustosamente al bien común.<sup>393</sup>

Hay que recordar que el tratado de Zapata es un análisis del poder desde la justicia. En este sentido, Zapata justificaba la existencia de la autoridad política por la necesidad que existía en toda sociedad de un tipo específico de justicia, a la que llama, siguiendo a Aristóteles y Santo Tomás, legal o universal. Esta justicia tenía como objetivo regular las relaciones de las partes con el todo o, lo que es lo mismo, de los ciudadanos

---

<sup>392</sup> Molina trata sobre esto en su *De iustitia et iure*, trac. II, disp. XII. Sobre este tema, ver Höpfl, *op. cit.*, p 227-31.

<sup>393</sup> DID, p. 91.

con la república.<sup>394</sup> La justicia universal, a la que Zapata identifica como una virtud en el pasaje recién citado, fundamentaba la existencia de una relación necesaria de autoridad-obediencia mediante la cual las partes aceptaban ser ordenadas por quien poseía la legítima potestad para alcanzar el bien común, en ocasiones incluso en contra de su interés particular. Es importante destacar que, para Zapata, la manera en que las acciones de los individuos debían ser ordenadas era mediante la ley, de ahí que a esta justicia también se le denominara legal.<sup>395</sup>

Ahora bien, a diferencia de Valencia, Molina o Suárez, Zapata no profundiza en su tratado sobre la forma y las condiciones en que la legítima potestad civil era adquirida por el príncipe o, dicho de otro modo, la manera en que se establecía esta relación necesaria de autoridad-obediencia. No obstante, resulta claro que para el agustino, al igual que los jesuitas y en general la tradición tomista, era la comunidad en su conjunto la que transfería la legítima autoridad a sus gobernantes.<sup>396</sup> Asimismo, la transferencia del poder político de la república al príncipe se presentaba casi de manera total, aunque en ningún momento el gobernante lo ejercía por sí mismo, sino siempre por autoridad de la

---

<sup>394</sup> DID, p. 89-91.

<sup>395</sup> Señala Zapata: "La primera ordenación es la de las partes al todo. Y como los individuos están ordenados mediante la ley a la totalidad de la República -puesto que la ley es la ordenación de la razón al bien común-, por esto la justicia legal es imprescindible para esta ordenación; su misión es establecer, de acuerdo con las leyes, la rectitud en las acciones de los hombres en orden a la totalidad de la República, y por eso se llama legal", DID, p. 89.

<sup>396</sup> Si bien esta idea viene de Santo Tomás, fueron los escolásticos españoles del XVI y principalmente los jesuitas de fines de dicho siglo y principios del XVII los que desarrollaron una teoría acabada al respecto. Para estos autores, la comunidad en su conjunto, actuando como una persona o cuerpo místico, transfería el poder político a sus gobernantes (como auctoritas, potestas o imperium). Es importante señalar que para los escolásticos no eran los individuos en particular quienes hacían esta transferencia. Esta sería una de las grandes diferencias con otras teorías de la transferencia de poder desarrolladas posteriormente, como la de Hobbes, para quien la idea de una multitud de hombres con voluntad era inaceptable, ver Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. de Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, en especial los capítulos 16 y 17.

república y en su nombre y representación.<sup>397</sup> Esto lo plantea Zapata específicamente al tratar sobre la repartición que el gobernante podía hacer de bienes y oficios públicos. El autor señala claramente que quien distribuye los bienes lo hace "en el lugar de toda la comunidad"; más adelante apunta que los príncipes confieren los oficios "por autoridad de la república"; y, finalmente, en otro lugar sostiene que los superiores distribuyen los bienes porque "representan a la persona de toda la comunidad".<sup>398</sup>

Zapata no usa en su tratado la palabra latina *repraesentatio*, vinculada más con una idea de representación visual, pero en su texto aparece claramente el sentido jurídico que dicho término en castellano tenía para denotar cuando alguien actuaba en el lugar o el nombre de otra persona que, dicho sea de paso, sí utiliza en otros escritos.<sup>399</sup> Más allá de la palabra empleada, lo importante es que aparece en Zapata la idea de que la república se constituye como persona y el gobernante puede actuar en su nombre y lugar, jurídicamente, como si se tratara de la persona misma. Esto implica un cambio importante en la filosofía política del agustino, que lo distingue de autores como Veracruz y Las Casas. La idea de representación, que se convertiría en un elemento fundamental dentro de la

---

<sup>397</sup> DID, p. 309. La idea de la transferencia total del poder recuerda al concepto de *alienatio* desarrollado por Suárez al hablar de la monarquía, sobre esto ver Höpf, *op. cit.*, p. 248-9; y Brett, *Changes of State, op.cit.*, 126-128.

<sup>398</sup> DID, p. 107, 323 y 149. El último ejemplo lo menciona Zapata al tratar de la distribución de beneficios eclesiásticos, no obstante, poco después, señala que lo apuntado para los cargos eclesiásticos aplica igual para los oficios civiles. Sobre el asunto de la repartición de bienes de la comunidad se tratará más adelante.

<sup>399</sup> Al ser designado obispo de Guatemala, Zapata debía presentar su profesión de fe y el juramento de fidelidad ante el arzobispo de México o el obispo de Tlaxcala. Zapata, que se encontraba ya en Guatemala, se excusó de no poder ir y en su lugar mandó al oidor de la Audiencia de México, Juan de Ybarra, que en ese momento se desempeñaba como visitador de Guatemala. El obispo electo envió con Ybarra un poder para que realizara la profesión y el juramento "en nombre de su Señoría y representando su propia persona", y explicaba que "la voluntad de su Señoría ilustrísima es, que el dicho señor licenciado Iuan de Ybarra haga en este caso, todo lo que su Señoría puede y deve hazer, y hiziera si estuviera presente", *Testimonio de la profesion de la fe, y ivramento de fidelidad hecho por el señor licenciado Iuan de Ybarra ... en nombre y con poder del Reverendisimo señor Obispo de Guatemala*, impreso sin lugar y fecha, una copia del texto se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, bajo la signatura VE/13 28-13, ff. 21a y 21v.

teoría política moderna, fue desarrollada dentro de la escolástica por jesuitas como Suárez y Molina; y es, seguramente, influido por estos autores que Zapata la retoma en su tratado. En el fondo, el concepto se insertaba una teoría general que sostenía que una comunidad de hombres se convertía en un cuerpo político en el momento en que decidían dirigir sus acciones hacia un mismo fin, en este caso el bien común, y al hacer esto podía comportarse como una persona con voluntad, Suárez la llamaría una *persona ficta*.<sup>400</sup> Sin embargo, para que esto fuera posible, era necesario que existiera una persona natural que representara a la comunidad de los hombres, que actuara en su nombre para dirigir las acciones de la colectividad hacia el fin común. Es importante insistir en que, para Zapata y los autores jesuitas de la segunda escolástica, los gobernantes no representaban los intereses de cada uno de los miembros que constituían al cuerpo político, sino el de la comunidad en su conjunto. Es decir, su objetivo era garantizar la justicia de las partes hacia el todo y, solo por ello, se justificaba el que tuvieran la potestad. Así pues, el gobernante, como representante de la república, contaba con el poder para que, a través de la ley, orientara las acciones de los individuos hacia el bien común.

---

<sup>400</sup> La idea aparece principalmente en su tratado *Defensio fidei*, III.1.5; el pasaje se puede consultar en Francisco Suárez, *Principatus politicus*, ed. de Eleuterio Elorduy, Madrid, CSIC, 1965, pp. 9-10. Asimismo, lo toca en el capítulo III del libro tercero del tratado *Sobre las leyes*, *op. cit.*, t. III, pp. 26-33. También se puede consultar Höpfl, *op. cit.*, p. 225. Sobre el problema de la *persona* en la Modernidad Temprana, ver introducción y primera parte de Udo Thiel, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 1-150.

## ***La justicia y los límites de la autoridad***

Si comparamos las ideas de Zapata ante el problema de los límites de la autoridad con las de Veracruz y, más aún, con las de Las Casas, encontramos que para el primero el ejercicio del poder por parte de los gobernantes se encontraba menos restringido, cuando menos en cuanto a su relación con la voluntad de la comunidad. Mientras que para Veracruz y Las Casas la república mantenía para sí cierto grado de potestad que le permitía acotar la autoridad del príncipe, obligándolo a contar con el consentimiento de la comunidad para tomar decisiones que concernieran a todos, para Zapata, ésta transfería *todo su poder* al gobernante para que en su representación la dirigiera hacia el bien común.<sup>401</sup> Por esta razón, el concepto de voluntad del pueblo, central en la teoría política de Veracruz y Las Casas, prácticamente no aparece en el tratado *De iustitia distributiva*.<sup>402</sup> No obstante, para Zapata, como para todos los autores de la Segunda escolástica, cualquier poder legítimo era necesariamente un poder limitado y los reyes o príncipes, pese a no conocer superiores en asuntos temporales, no podían gobernar a su arbitrio o de manera discrecional.<sup>403</sup>

¿Qué elementos, entonces, limitaban el poder de la autoridad civil en la teoría política de Zapata? En primer lugar, como fácilmente se puede anticipar, el derecho natural. Al igual que sucedía con los demás autores de esta tradición, para Zapata existía

---

<sup>401</sup> DID, p. 305 y 309.

<sup>402</sup> Como se verá más adelante, la idea de voluntad de la comunidad como bien común aparece implícita a lo largo del tratado, no obstante, la única mención explícita que detecté, es cuando Zapata señala que se presume menos la voluntad de la república civil (*voluntas saecularis reipublicae*) a conceder los oficios civiles a quienes son más dignos, que la voluntad de la Iglesia (*voluntas ecclesiae*), DID, p. 300.

<sup>403</sup> DID, p. 309; sobre que no conocen superior en asuntos temporales, p. 329.

un orden moral superior creado por Dios y asequible al hombre a través de la razón.<sup>404</sup> Este orden superior, el derecho natural, contenía principios como la equidad, la proporción y la justicia, los cuales debían estar presentes en toda acción llevada a cabo por el gobernante. En su tratado, Zapata utiliza principalmente el concepto de justicia para abordar el problema de los límites del poder político; y dentro de éste, dos especies particulares: la justicia distributiva y la conmutativa.

Si la relación de las partes con el todo estaba fundamentada en la justicia legal o universal, mediante la cual se justificaba el que los ciudadanos se sujetaran a la autoridad del príncipe, la relación del todo con las partes, o de la república con los ciudadanos, estaba regulada por la justicia distributiva y, por lo tanto, ésta limitaba la acción de aquellos que actuaban en representación del todo, es decir, de los gobernantes. Este tipo de justicia operaba particularmente a la hora de establecer la repartición de los bienes comunes, lo cual, como vimos, era una de las principales razones por las que se había instituido la autoridad política. Señala Zapata:

Para ello [la ordenación del todo hacia las partes] es imprescindible la justicia distributiva, por la que se distribuyen los bienes comunes de la República entre los individuos. Su cometido es establecer en este tipo de distribuciones una norma de rectitud y salvaguardar la igualdad, de suerte que la distribución del bien común entre muchos guarde proporción entre el bien que se confiere a una determinada persona y el que se confiere a otra.<sup>405</sup>

---

<sup>404</sup> Si bien Zapata usa el término a lo largo de su tratado y, evidentemente, está presente implícitamente en su teoría política, no profundiza en el análisis del derecho natural como un tema en sí mismo.

<sup>405</sup> DID, p. 91.

Por otro lado, la justicia conmutativa existía para la ordenación de las partes o los ciudadanos entre sí. Este tipo de justicia tenía como objetivo establecer la igualdad y rectitud de cualquier negocio o relación entre dos particulares y era responsabilidad de la autoridad, en particular de los jueces, observar que se guardara, así como y castigar y restituir cuando no sucedía.<sup>406</sup> A la hora de administrar justicia entre particulares, especialmente al establecer la forma de restitución para reparar un daño, la autoridad no podía actuar de manera discrecional, sino que tenía que guardar los principios establecidos por la justicia conmutativa, mediante los cuales cada uno recibía lo que le correspondía conforme a su propio derecho. De esta manera, al administrar los bienes de la comunidad y al guardar la justa relación entre las partes, responsabilidades fundamentales de la autoridad civil, los gobernantes estaban limitados por el derecho natural en su particular expresión de la justicia. Es importante señalar que, si bien es cierto que el derecho natural obligaba moralmente al príncipe y el actuar en contra de éste suponía ante todo un pecado, para Zapata, si una autoridad actuaba contra la justicia, su acción no tenía validez jurídica y estaba además obligado a restituir el daño que resultara de ella.<sup>407</sup>

Ahora bien, si la justicia se valía a sí misma por ser parte del derecho natural y era ésta la principal reguladora de la acción de los gobernantes, cabe preguntarse sobre el lugar que, para Zapata, ocupaba la comunidad en el gobierno y las implicaciones de su concepción popular del origen y la legitimidad de la autoridad civil. El primer elemento a señalar es que, para él, la comunidad no tenía un papel activo en el gobierno de la

---

<sup>406</sup> DID, p. 91 y 389-91.

<sup>407</sup> DID, p. 295.

república, al menos no de la manera en que era considerado por autores como Veracruz y Las Casas. Como se mencionó, la idea de voluntad o consenso del pueblo prácticamente no se menciona en su tratado. Es probable que para Zapata, al igual que en autores como Suárez, al existir desde el pacto original en una república el lazo de obediencia entre la comunidad de los súbditos y los gobernantes, autorizado por la primera, no era necesario que las acciones de quien legítimamente ostentaba la potestad civil fueran ratificadas o validadas por la república, bastaba con que hubiera existido la autorización primigenia y que los actos del gobernante siguieran los principios del derecho natural.<sup>408</sup> De esta manera, una vez que el príncipe era instituido con la legítima potestad el pueblo desempeñaba un papel pasivo, marcado por un principio necesario de subordinación. No obstante, el hecho de que fuera la república y el bien común el origen y la razón de la legítima autoridad suponía un presupuesto fundamental que limitaba la acción del gobernante: la autorización que la comunidad daba al príncipe no era para que tomara decisiones a su arbitrio, sino para que lo hiciera en nombre y representación de la comunidad misma. En este sentido, el príncipe a la hora de legislar, juzgar o repartir bienes públicos, no actuaba como individuo o "persona natural", sino como cabeza de un cuerpo místico, su voluntad se debía entender como el bien común, es decir, la voluntad de la comunidad, de quien era representante.<sup>409</sup>

---

<sup>408</sup> Para Suárez esto era válido siempre y cuando no se tratara de un régimen democrático, pues en él, el pueblo no alienaba todo el poder en sus gobernantes. Sin embargo, para las otras formas de gobierno, la aceptación o el consentimiento del pueblo no era necesario para validar las acciones del gobernante, ver *Tratado sobre las leyes y Dios legislador, op. cit.*, Libro 3, capítulo XIX, (t. III, pp. 258-270). También se puede consultar Höpfl, *op. cit.*, pp. 306-13.

<sup>409</sup> La idea de voluntad de la república como el bien común se acerca al concepto de "voluntad interpretativa" desarrollado por Veracruz en su tratado.

Lo anterior se hace manifiesto concretamente en la postura de Zapata ante la repartición de bienes comunes realizada por el gobernante, un tema central, como hemos visto, del tratado *De iustitia distributiva*. Zapata consideraba como parte de estos bienes comunes tanto los recursos materiales como los cargos y oficios públicos. Para el agustino, los gobernantes tenían el derecho y la obligación de repartir estos bienes entre los individuos que formaban parte de la comunidad siguiendo los principios marcados por la justicia distributiva. Pero también, esta repartición debía realizarse siempre bajo el presupuesto de que el gobernante distribuía los bienes de la comunidad, no como propios, sino en nombre de toda la comunidad y para el bien de la misma.<sup>410</sup> Al tratar en concreto sobre la distribución de cargos públicos, aclara Zapata que "los príncipes no son los dueños de tales oficios, sino que ellos los confieren por autoridad de la república como administradores, a los miembros de la república".<sup>411</sup> Asimismo, sostiene este principio fundamental:

La república, cualquiera que sea su forma de gobierno, no puede ir por buen camino, si no concede los oficios y dignidades con el debido orden prefiriendo los más dignos a los menos dignos. Por eso, aunque la república haya transferido todo su poder al rey, no puede el rey proveer estos oficios a su arbitrio, sino de acuerdo con el modo que exige de suyo una república bien ordenada.<sup>412</sup>

Así pues, la elección del mejor candidato para ocupar un oficio público no era solamente un principio de la justicia distributiva sino también, como lo apunta Zapata, era la

---

<sup>410</sup> DID, p. 107.

<sup>411</sup> DID, p. 323.

<sup>412</sup> DID, p. 309; misma idea en p. 305.

voluntad de la república civil.<sup>413</sup> Por esta razón, cuando un gobernante otorgaba un oficio a una persona no digna -o menos digna que otra- no solo cometía el pecado de acepción de personas, sino que delinquía contra la fidelidad que debía a la comunidad.<sup>414</sup>

Otro caso en el que se manifiesta la postura de Zapata ante los límites de la autoridad es en el problema de la tasación y cobro de impuestos. Para el agustino, en tanto que los miembros de una república participaban de los bienes comunes estaban obligados al pago de impuestos para su propio bien, razón por la que reyes y gobernantes podían lícitamente imponer cargas de trabajo, servicios o rentas. Para que estos impuestos fueran justos se debían de cumplir tres requisitos: en primer lugar, que fueran establecidos por un gobernante con la autoridad para hacerlo; en segundo, que existieran por razón del bien común; y, finalmente, que las cargas se impusieran proporcionalmente a las posibilidades de cada persona.<sup>415</sup> A diferencia de otros autores, como Veracruz, Las Casas o los jesuitas Molina y Mariana,<sup>416</sup> para Zapata no era necesario contar con el consenso del pueblo para el establecimiento de estas cargas tributarias, ni siquiera si se trataba de nuevos impuestos; y los requisitos para establecer su justicia, sobre todo el segundo y el tercero, estaban condicionados por principios del derecho natural. No obstante, al tratar sobre este asunto, aparece nuevamente el presupuesto básico de que

---

<sup>413</sup> La idea de voluntad está implícita en la idea misma de autoridad o en el verbo exigir; también, por ejemplo, al señalar en otro pasaje que cuando se elige a un digno para un cargo "se le ha dado satisfacción a las expectativas de la república", p.379.

<sup>414</sup> El concepto de acepción de personas, también presente en Santo Tomás, lo utiliza Zapata para "indicar la preferencia humana y desordenada con que se distribuye un bien común no por razón de méritos y dignidad de las personas, sino por razón de favor y afecto, cuando tendría que hacerse de acuerdo con la igualdad de la justicia", DID, p. 101. Sobre el delinquir contra la fidelidad de la comunidad, DID, p. 323.

<sup>415</sup> Zapata analiza los asuntos sobre tributos aquí descritos en el capítulo XIX de DID, pp. 336-47.

<sup>416</sup> Sobre la postura de Molina y Mariana, ver Höpfl, *op. cit.*, pp. 306-13; y Marcano, "Del republicanismo clásico al republicanismo moderno...", *op. cit.*

el príncipe ejerce la autoridad por concesión de la república. Siguiendo este principio, señala Zapata que a los gobernantes se les ha concedido el poder de eximir a algunos ciudadanos del pago de impuestos, pero no se les ha dado para que lo usen *libremente* sino solo por una causa que promueva el bien común, mediante la cual quede compensada la parte que el ciudadano eximido hubiera tenido que pagar.<sup>417</sup> Lo importante de este asunto es que Zapata señala claramente que no es por derecho natural que los gobernantes pueden hacer o no uso de este poder, sino porque la comunidad se lo ha concedido.

Queda claro que, para Zapata, la autoridad política estaba limitada tanto por derecho natural como por el hecho de que los gobernantes actuaban en nombre y representación de la república. Asimismo, el agustino explica cómo los gobernantes estaban obligados a no transgredir dichos límites, principalmente en el terreno moral y de conciencia, pues el hacerlo significaba ante todo un pecado que solo podía ser absuelto mediante la restitución. No obstante, también la justicia legal y la conmutativa obligaban a la autoridad a respetar las leyes positivas y a actuar por el bien de la comunidad, como lo señala Zapata al hablar de los jueces y sus sentencias.<sup>418</sup> Asimismo, como se verá más adelante al tratar sobre el problema de la encomienda, para el agustino el gobernante estaba obligado a cumplir los pactos y contratos que hubiera establecido con la comunidad o con personas en particular y no tenía el poder para romperlos cuando así lo deseara.

---

<sup>417</sup> DID, p. 351.

<sup>418</sup> DID, p. 389.

Lo que no resulta evidente en el tratado *De iustitia distributiva* es cómo podía la república resistir a la autoridad del príncipe cuando éste actuaba en contra del derecho natural, el bien común o los pactos establecidos con la república; y, más aún, si alguien -más allá de Dios- podía castigarlo o coaccionarlo cuando sucediera. Zapata otorga a la comunidad un derecho de resistir ciertos mandatos de la autoridad que podríamos considerar como pasivo. Esto resulta claro en el tema de los impuestos. Como vimos anteriormente, el agustino sostenía que existía una serie de condiciones necesarias que un impuesto debía cumplir para que fuera justo, y de no cumplirse no existía obligación de pagarlo.<sup>419</sup> De esta manera, si un tributo era injusto, la república podía lícitamente resistir al mandato de una autoridad al dejar de pagarlo. Pero Zapata, al final de su tratado, menciona otro caso que va más allá de esta resistencia pasiva. El problema analizado refiere a un gobernante, incluido el rey en una monarquía, que se reusa a otorgar o pretende despojar a un miembro de la república de algo que ha adquirido por "un derecho propio y riguroso", sobre lo que tiene "una verdadera y estricta dimensión de propiedad", sin causa justa o con ella pero sin compensarlo con otro bien equivalente.<sup>420</sup> Ante esta situación, señala el agustino, mediante el derecho que posee la persona afectada podría *coercer* al rey o a la república a darle justa satisfacción y a exigir aquello que es suyo, ante lo cual, tanto el rey como la república estarían obligados a dárselo.<sup>421</sup> Ciertamente, no podemos hacer un análisis extenso de la postura de Zapata ante este

---

<sup>419</sup> DID, p. 341.

<sup>420</sup> DID, pp. 415-9, Zapata plantea este argumento en el contexto de la defensa de la encomienda, tema que se analizará más adelante.

<sup>421</sup> DID, p. 415. Zapata utiliza en el pasaje latino el término *coercēre*, que dentro de la tradición jurista y escolástica tenía claramente una connotación de uso de fuerza. Como autoridades que apoyaban esta idea se presentan a los juristas Baldo de Ubaldis, Melchor Peláez de Mieres, Guillermo d' Auvergne, Andrés Tiraqueau, Pedro Núñez de Avendaño y Jorge Cabedo.

problema a partir de un ejemplo que menciona y que no lleva hasta sus últimas consecuencias. No obstante, al usar el término *coercer* al tratar sobre la relación de particulares con la república y sus representantes, Zapata se suma al uso de un argumento comúnmente aceptado por los autores de la Segunda escolástica, que defendía la legitimidad de usar la fuerza para repeler una agresión injusta -en este caso el despojo de una propiedad- sin importar que ésta viniera de otro ciudadano o de un gobernante.<sup>422</sup>

Sin embargo, insisto, Zapata no ahonda sobre el tema del uso de la fuerza contra un gobernante ni toca cuestiones como las condiciones necesarias para que exista justicia en ello o los actores que pueden ejercerlo de manera legítima.<sup>423</sup> Tampoco analiza en el *De iustitia distributiva* -ni tenía por qué hacerlo- un tema común dentro de la filosofía política de la segunda escolástica: el tiranicidio.<sup>424</sup> Pero si consideramos las fuentes y las autoridades en las que apoya su teoría política, podemos suponer que compartía los principios básicos que sostenían el argumento tiranicida, los cuales estaban presentes desde la obra de Aquino y aparecen repetidos en autores como Vitoria, Soto, Veracruz, Molina y Suárez, solo por mencionar algunos ejemplos. Este argumento estaba basado,

---

<sup>422</sup> Höpfl, *op. cit.*, pp. 293-6.

<sup>423</sup> Es posible que tuviera en mente los mecanismos con los que, en la práctica, las diversas corporaciones que componían la Monarquía se enfrentaban a mandatos de la Corona que perjudicaban sus intereses: presencia de procuradores en Corte, pleitos con abogados, fórmulas como el "acátese pero no se cumpla", etc. Sin embargo, como mencioné, Zapata no las explicita en su tratado.

<sup>424</sup> Si bien no analiza el tema, sí utiliza el concepto de tirano para referirse a la relación de los españoles -no los criollos- que gobernaban a los indios de Nueva España: "*Apacienta las ovejas de matadero, esas que sus compradores matan. Ovejas éstas (vergüenza me da hablar así y me duele que sea verdad lo que hablo) que compraban los españoles crueles y como tiranos [tyranni] que, siendo o debiendo ser pastores y gobernantes de ellos, en modo alguno miraban por su salvación y conservación, sino que más bien los mataban. Esto es, se aprovechaban de sus bienes para sus propios usos y ganancias, pensando solo en enriquecerse. Constituidos para gobernar al pueblo y guiarlo en justicia, los tiranizaron [dominati] como si fueran ovejas de matadero. Y tienen por enemigo público a aquél que desaprueba este cruel gobierno [gubernatio] (por no decir tiranía [dominatio]).*" DID, p. 167. En este pasaje se aprecia el cambio de lenguaje al que nos referíamos anteriormente, pues Zapata utiliza el concepto *dominium* como sinónimo de gobierno tiránico, como lo entendieron los traductores.

por un lado, en la idea de que el tirano no era un gobernante legítimo, por lo que la obligación de fidelidad no existía hacia él y, por otro lado, en el principio de que la fuerza ejercida por el tirano podía ser justamente repelida con la fuerza cuando estaba en juego la vida o la propiedad de una comunidad -considerada como un cuerpo o persona- o parte de ella.<sup>425</sup> Más allá de estas especulaciones en torno a la postura de Zapata ante el tiranicidio, lo que es importante resaltar aquí es que para el agustino, si bien la autoridad legítima necesariamente debía estar limitada, la comunidad ejercía un papel pasivo en su teoría política -sobre todo en comparación con la de Las Casas o Veracruz- y mantenía el derecho a intervenir de manera activa en el ámbito político solo en situaciones extraordinarias.

### ***Justicia: derechos, deberes y personas***

Como sucede con gran parte de la literatura de la Segunda escolástica, los conceptos de justicia y derecho ocupan un lugar primordial en el tratado de Zapata. De hecho, el título del mismo refiere al primero de ellos en una de sus especies particulares: la justicia distributiva. Como se mencionó, uno de los temas centrales que analiza el autor es la forma en que los gobernantes debían distribuir los bienes de la república, basándose en el principio de la dignidad de las personas. Me gustaría ahora abordar dicho problema, es decir, el del merecimiento que el más digno tenía para obtener un bien público y su estrecha relación con la justicia y el derecho. Pero antes de entrar en materia, me gustaría

---

<sup>425</sup> Sobre el tiranicidio, ver Höpfl, *op cit.* pp. 314-338; Skinner, *Los fundamentos... op. cit.*, vol II, pp. 327-47; Centenera, *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana, op. cit.*

ahondar un poco más en la visión que tenía el agustino de estos conceptos, los cuales aparecen a lo largo y ancho del tratado y son examinados detenidamente.

El primer concepto que Zapata analiza en su obra es el de justicia. El tratado abre respondiendo a la pregunta *¿Qué es la justicia en sí misma?* Señala el agustino:

Según opinión generalizada, justicia es la voluntad que considera al derecho como su objeto y toda ella se ocupa de establecer la igualdad entre el derecho de una persona y el deber de otra. Incluye, por lo tanto, dos actos con los que establece dicha igualdad. El primero es el de conceder a cada uno su propio derecho, según Ulpiano y Santo Tomás; o lo que es lo mismo, preservar ileso el derecho de cada cual. El segundo es el de reparar lo que se ha lesionado y reconducirlo a su primitivo estado, como dijo Ulpiano. Y así definen los doctores con todo rigor la justicia por sus actos diciendo que es la voluntad firme y permanente que concede a cada uno su propio derecho.<sup>426</sup>

Para Zapata, pues, la justicia era un acto de la voluntad cuyo objetivo era guardar la igualdad entre el derecho y el deber de dos o más personas, dando a cada uno lo que le correspondía y reparando el daño en caso de haber existido lesión.<sup>427</sup> Para que hubiera un acto justo, por lo tanto, era necesaria la existencia de cuando menos tres elementos: una persona con un deber, otra con un derecho y un elemento objetivo mediante el cual se estableciera la relación de igualdad entre las partes. La autoridad no era condición necesaria para la existencia de la justicia, los principios del derecho natural bastaban como instrumento mediador. No obstante, como vimos, dada la condición pecadora del

---

<sup>426</sup> DID, p. 69. En esta definición se da una integración de las tradiciones aristotélica y del derecho romano, integración que había sido hecha desde el tiempo de Tomás de Aquino. Entre los doctores que siguen esta definición, apunta Zapata, están Pedro de Aragón, Marcos Salón de Paz, Francisco Suárez, Leonardo Lessio, Fernando Rebello y Antonio de Valencia.

<sup>427</sup> Asimismo, al tratarse de una "voluntad firme y permanente", es decir que se extendía como un hábito, para Zapata la justicia podía ser concebida también como virtud, DID, pp. 71 y 75-9.

ser humano, el poder político había sido instituido - y con él jueces y magistrados - precisamente para hacer valer la justicia, usando legítimamente la coerción en caso de ser necesario.

Ahora bien, la justicia como voluntad de dar a cada cual lo que le corresponde, estaba necesariamente dispuesta en relación a otra persona. Tratando específicamente de su ordenación en una república, el agustino distinguía tres especies distintas: la universal o legal, de los individuos a la república; la conmutativa, de los individuos entre sí; y la distributiva, de la república a los individuos.<sup>428</sup> Como se puede observar, cuando Zapata hablaba de personas con derechos y deberes no se refería únicamente a individuos en particular - *singularium hominum* o *personas físicas* diríamos nosotros - sino incluía también a la república en su conjunto.<sup>429</sup> Zapata, pues, consideraba a la república como una persona y a los gobernantes como a aquellos que actuaban en su nombre y representación. Esta distinción era fundamental, ya que, como veremos más adelante, al considerar a la república como persona en sí misma le otorgaba una serie de derechos y deberes para la ordenación de la justicia hacia los individuos en particular - y viceversa - los cuales no eran propiamente los derechos y obligaciones del gobernante, aunque sí le correspondían y lo obligaban en tanto que era su representante.<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> DID, p. 89.

<sup>429</sup> Recordemos que la teoría política de la Segunda escolástica partía del supuesto que una comunidad podía constituirse en una unidad y actuar como un cuerpo místico. Suárez incluso hacía la distinción entre *persona vera* y *persona ficta*, usando el primer término para denominar a un individuo y el segundo para un cuerpo político con una unidad moral -una ciudad o un reino, por ejemplo- ver Suárez, *Principatus politicus*, *op. cit.* pp. 9-10.

<sup>430</sup> Más sobre el concepto de justicia en Zapata se puede encontrar en Mauricio Beuchot, "Introducción", en Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre Justicia distributiva... Segunda parte*, *op. cit.*, pp. XII-XXXV.

El concepto de justicia estaba estrechamente relacionado con el de derecho, pues el agustino consideraba al segundo como el objeto de ésta. Por esta razón, Zapata dedica el segundo capítulo de su tratado a analizar el problema del derecho. Las discusiones en torno al concepto de *ius* que tuvieron lugar dentro de la escolástica y los múltiples trabajos que se escribieron sobre este tema durante el siglo XVI permitieron que, para principios del XVII, existiera mayor consenso y claridad en torno a sus distintos usos y acepciones. Zapata mismo reconoce que el término derecho admite múltiples significados, dependiendo de la forma en que es utilizado. El autor comienza analizando los usos de *ius* al considerarlo como el objeto de la justicia, es decir, como un elemento objetivo. En términos generales, para Zapata, en estos usos se concibe al derecho como todo aquello que es justo y equitativo. Tras distinguir una serie de matices,<sup>431</sup> el agustino termina por decantarse ante una definición, acorde a su propia concepción de la justicia:

Se toma estrictamente el derecho por lo justo y proporcionado, que es el objeto de la justicia particular en la que interviene una diversidad de personas, una obligación de deber y una perfecta igualdad de uno respecto del otro, esto es, entre el derecho de uno y el deber del otro.<sup>432</sup>

El derecho visto de esta manera era el elemento objetivo de la justicia. No obstante, en la misma definición aparecía otra forma de concebir al derecho, ya no como lo justo y proporcionado, sino como algo que posee una persona con relación a otra, como

---

<sup>431</sup> Estas diferencias dependían de la forma en que se concebía a la justicia, de la que el derecho era objeto. Por ejemplo, señala Zapata, si se considera a la justicia como una virtud general presente en todas las virtudes, el derecho será "lo que siempre es bueno y equitativo", "cualquier obra lícita y santa, equitativa y acorde con la realidad"; pero si se toma el derecho como el objeto de la justicia legal o universal, este se define como "toda obra hecha con esmero, en tanto que dice relación al bien común", DID. pp. 75-7.

<sup>432</sup> DID, 79-81. En el mismo lugar el agustino señala que también se llama derecho (*ius*) a la ley, al ser esta una especie, norma o concepto del derecho; así como a la ciencia de las leyes, la jurisprudencia.

se hace evidente cuando habla del *derecho* de uno y el deber del otro. Zapata no repara en esta parte ante este uso subjetivista del concepto y no es sino hasta el siguiente capítulo, cuando trata sobre las diferencias de los derechos y deberes de las personas entre la justicia conmutativa y la distributiva, donde analiza el problema. Con relación a estas dos especies de justicia, Zapata distinguía dos tipos de derecho subjetivo, ambos entendidos como poder o facultad de una persona con relación a alguna cosa. El primero de ellos era el derecho como propiedad, disfrute o usufructo, al cual correspondía el deber de satisfacer al dueño, poseedor o usuario mediante la justicia conmutativa. Estos derechos otorgaban un poder casi total de disposición sobre la cosa, el cual era normalmente instituido mediante alguna forma de dominio o por un contrato. A esta forma de derecho correspondía el uso de un bien privado, el goce de un salario, la retribución por una venta, etc. Por otro lado, existía otro tipo de derecho subjetivo, diferente al recién descrito - *más tenue* dice el autor - basado en "una cierta dignidad o condición de la persona por el hecho de formar parte de una comunidad a la que pertenece un bien que se distribuye".<sup>433</sup> La justicia distributiva precisamente se ocupaba de este derecho de las personas, basado no en un dominio fáctico o algún tipo de contrato, sino en el mérito y la dignidad, y como consecuencia de este derecho la república tenía el deber de distribuir ciertos bienes comunes entre los más dignos. Uno de los principales puntos que distinguía a los dos tipos de derechos subjetivos era que el primero otorgaba un derecho sobre la cosa - *ius in re* - mientras que el segundo era más

---

<sup>433</sup> DID, p. 97.

bien un derecho a la cosa - *ius ad rem*.<sup>434</sup> No obstante esta diferencia y a su *tenuidad* con relación al derecho como dominio, el derecho por dignidad constituía un verdadero derecho de la persona al cual correspondía un verdadero deber por parte de la república representada en los gobernantes.<sup>435</sup>

En gran medida, la base de la argumentación del tratado *De iustitia* residía en lo que he intentado describir en los párrafos anteriores. Partiendo de estas concepciones de justicia, persona y derecho -tanto en su acepción objetiva como subjetiva- Zapata desarrolla su teoría sobre la forma en que debían ser repartidos los bienes en una república por parte de la autoridad. La clave de todo esto radica en su idea de que la justicia debía ocuparse de establecer la igualdad entre el derecho de una persona y el deber de otra. En los casos en los que operaba la justicia conmutativa, es decir aquellos en los que se establecía un contrato entre dos personas mediante el cual se asignaban claramente los derechos y deberes de cada una de ellas, no existía mayor problemática o discusión: dicho contrato debía seguirse en sus formas, siempre y cuando fuera justo y

---

<sup>434</sup> DID, pp. 95-9 y 383. Zapata utiliza esta diferenciación tanto para explicar el derecho de una persona con relación a la comunidad, como para tratar sobre el derecho de los elegidos para un beneficio eclesiástico. Recordemos que Las Casas también había echado mano de esta distinción, originalmente propia de la tradición canónica, para tratar el problema del derecho de los españoles sobre América.

<sup>435</sup> La cita completa donde Zapata analiza esto dice así: "Hay un doble aspecto del derecho y del deber que de él proviene. El primero es el del derecho que es dominio o atañe a él; por ejemplo, el derecho de uso, el derecho de disfrute, el derecho de posesión. De él habla el Maestro Luis de Molina. A este derecho responde el deber de satisfacer al dueño o al usuario o al usufructuario o al poseedor. A esta modalidad de deber se reduce lo que se debe en concepto de contrato o de delito cometido contra el derecho de otro que tiene el poder, ya sea de dominio o de uso o de disfrute o de posesión.

El segundo aspecto del derecho es no como el que se tiene por dominio o contrato, sino el fundado de una manera más tenue en una cierta dignidad o condición de la persona por el hecho de formar parte de la comunidad a la que pertenece el bien que se distribuye. Pues por ese mismo hecho tiene algún derecho a que, si ese bien se distribuye y se da en él título para distribución, se le confiera alguna parte de dicho bien de acuerdo con la índole del título que tiene. Porque si no tuviera título alguno, no sería aquella distribución un acto de justicia, la cual tiene como cometido imprescindiblemente ocuparse, como dije, del derecho"; DID, p. 95-7.

guardara la debida proporción. Así, por ejemplo, si la Corona hacía un contrato con un particular para llevar a cabo una acción, estaba obligada por la justicia conmutativa a cumplir dicho contrato y retribuir aquello con lo que se había comprometido. El problema surgía con el segundo tipo de derecho subjetivo, aquel que Zapata consideraba como *más tenue* y que estaba basado en la dignidad de las personas. De él, como se vio, se ocupaba la justicia distributiva y operaba en la repartición de mercedes y en la designación de cargos y oficios públicos. En este caso no existía un contrato que señalara explícitamente los derechos y deberes de las personas involucradas o que otorgara un dominio concreto al digno sobre la cosa pública. De tal problemática surgían cuando menos dos grandes preguntas: ¿Qué hacía digno al digno, con relación a la comunidad? Y, ¿en qué estaba fundado el derecho que tenía a ciertos bienes de la república y el deber de ésta de otorgárselos?

Con relación a la primera cuestión, Zapata destacaba entre los elementos que hacían digna a una persona el conocimiento, la virtud y el trabajo realizado en favor de la comunidad, principalmente aquél que hubiera significado un sacrificio personal.<sup>436</sup> En cuanto al conocimiento, además del adquirido por el estudio y las letras, Zapata

---

<sup>436</sup> Señala Zapata: "Dicha dignidad se apoya en la ciencia, en la piedad, etc. Tal es el caso del ciudadano de un reino o de una comunidad que haya adquirido ciencia con su diligencia, esfuerzo, viajes y otras incomodidades que se soportan en tierras extranjeras, donde se ponen a prueba en todos aspectos lo bueno y lo malo; un ciudadano que con sus continuos esfuerzos y asiduas lecturas haya adquirido fama en las letras, que en opinión de todos haya practicado la religión, la piedad, el respeto. Por el hecho mismo de ser el bien de la parte, por exigencia natural, bien del todo y conducir al bienestar e interés de él, quien distribuye los bienes de aquel reino o de aquella comunidad está obligado, por exigencia natural, a recompensar la dignidad de aquella parte prefiriéndola a otras de otra o la misma comunidad, si no fueren tan dignas.

O si alguien a expensas propias, con su esfuerzo y laboriosidad ha puesto al servicio de la comunidad su propia elevada posición o alguna parte de su autoridad y poder y le ha proporcionado con ello grandeza, bienestar o provecho y se ha mantenido constante en su protección y defensa. DID, pp. 107-9.

acentuaba la importancia del que se tenía sobre la realidad y las características de la república que otorgaba el bien. Esto último tenía relevancia particularmente en el asunto de los cargos y oficios públicos, pues una persona era más digna y con mayor mérito para obtener un cargo, cuanto más conociera el contexto de la comunidad en la que lo desempeñaría. Con relación a las virtudes, el agustino recupera de la literatura bíblica y escolástica una serie de principios que debía tener el gobernante civil, no sin antes advertir que para éstos no se requería una conducta moral tan estricta como para quienes ocuparan oficios eclesiásticos.<sup>437</sup> Entre las virtudes, Zapata resalta la prudencia, el temor a Dios, la sinceridad y la aversión a la avaricia. Además, destaca una serie de cualidades que debían ser consideradas en la elección para los oficios civiles: competencia militar, perfecto conocimiento de las funciones que se han de desempeñar, civilidad, preocupación por la república y destreza en la dirección de los asuntos públicos, ciencia, moderación, nobleza, fortaleza y justicia. En suma, al designar a alguien para ocupar un cargo público, el mayor honor que podía recibir un ciudadano, se debían buscar "aquellas condiciones que hacen posible que el elegido pueda promover el bien común temporal de la república; y promoverlo de tal modo, que contribuya también a la consecución de la felicidad eterna".<sup>438</sup>

---

<sup>437</sup> DID, p. 313. Al destacar esto, lo que Zapata buscaba insistir era que, si bien se debía de atender a la "integridad de vida" de quien ocupaba un cargo civil, era más importante que se presentaran una serie de virtudes relacionadas con el bien común, más que con la vida privada de la persona en cuestión.

Por otro lado, el que el agustino no eche mano de textos o autores romanos y humanistas, ni de la tan arraigada tradición en el mundo hispánico de los *Espejos de príncipes*, para describir las virtudes necesarias en un gobernante, nos habla de lo delimitado que estaban sus fuentes. Los autores que enumera entre los estudiosos de este problema se encuentran únicamente teólogos, juristas y canonistas escolásticos: Soto, Aquino, Covarrubias, Gregorio López, Cayetano, Aragón, Salón de Paz, Pérez de Lara, Molina y Valencia.

<sup>438</sup> Las condiciones que se han de exigir para las personas electas para oficios civiles son tratadas en el capítulo XVI, pp. 311-5.

Ahora bien, para Zapata, la elección del más digno para la repartición de bienes públicos no era una cuestión de conveniencia, era una obligación que tenía la autoridad, en representación de la república, fundada en el derecho natural. Al no elegir a quien tenía más méritos se cometía el pecado de acepción de personas, el cual, como se vio, no representaba únicamente una carga en el foro de la conciencia sino que llegaba a invalidar la acción jurídicamente y obligaba a restituir.<sup>439</sup> Por otro lado, si el otorgar una merced o un oficio a quien más méritos tuviera podía ser visto como un premio a la persona, mediante el cual el gobernante estimulaba a los hombres a la práctica de la virtud, en el fondo, el derecho de la persona digna a los bienes de la comunidad no estaba basado en una obligación de recompensa ni partía de la liberalidad de un gobernante y su reconocimiento a los hombres virtuosos, sino se fundaba en el bienestar de la república misma.<sup>440</sup> Dicho de otra forma, el derecho subjetivo más importante, en este caso, era el de la república, como persona, a tener los ministros idóneos que la encaminaran al bien común, razón por la cual cuando se repartía un oficio que pertenecía a la república, no se hacía para satisfacer el derecho de una persona particular, sino para que la república tuviera los gobernantes que le convenían. Por lo tanto, el oficio no pasaba a ser propiedad de quien lo ejercía, sino una concesión de la comunidad.<sup>441</sup>

---

<sup>439</sup> Zapata discute distintos niveles de gravedad en la acepción de personas, los cuales, a su juicio, tenían distintas consecuencias. Por ejemplo, no era lo mismo elegir al indigno sobre el digno, que al menos digno sobre el más digno; asimismo, no implicaba la misma gravedad elegir a un menos digno para un cargo secundario que elegirlo para uno principal o para uno con responsabilidades de juzgar. Sobre todas estas distinciones, DID, capítulo XV, pp. 295-309; asimismo, se puede consultar Beuchot, "Introducción", *op. cit.*, pp. XXVII-XXX.

<sup>440</sup> DID, p. 403 y 413.

<sup>441</sup> DID, p. 391 y 423.

## ***Nueva España: los derechos de sus habitantes***

Zapata escribió su tratado *De iustitia* alrededor de cincuenta años después de que Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas redactaran los suyos. Durante este periodo, la situación social y política de Nueva España y su relación con la metrópoli había sufrido importantes transformaciones.<sup>442</sup> Las grandes conquistas y empresas de expansión habían terminado varias décadas atrás, dando lugar a un proceso de centralización administrativa impulsado por la Corona. Para ello, se buscó establecer una mayor presencia de funcionarios reales, manteniéndose la política de nombrar preferentemente a peninsulares para los puestos más importantes, tanto en el gobierno civil como en el eclesiástico. Por otro lado, como parte de este proceso, y afectado por las crisis demográficas de la población indígena, el aparato fiscal y tributario se vio reestructurado con la intención de incrementar la recaudación de la Corona.<sup>443</sup> Esto llevó a que muchos de los particulares que habían gozado de licencias o privilegios para recaudar tributos de la población india, principalmente los encomenderos -también algunos señores indígenas- perdieron tales derechos y sus antiguos tributarios se convirtieron en contribuyentes directos del rey. La segunda mitad del siglo XVI se caracterizó, pues, por el continuo declive del grupo de encomenderos y descendientes de conquistadores. El beneficio de la mano de obra indígena, la principal riqueza para los residentes de Nueva España, fue un

---

<sup>442</sup> Aquí describo solo algunos de los grandes cambios de esta época, sobre todo aquellos que tuvieron impacto directo en el giro de las discusiones políticas hacia el momento que Zapata redactó su tratado. Para más información sobre las transformaciones de la segunda mitad del XVI y principios del XVII ver: María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, FCE-UNAM, 1999.

<sup>443</sup> Sobre este proceso, ver Carlos Sempat Assadourian, "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial", en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, No. XXVIII, 3, 1989, pp. 419-53.

tema ampliamente discutido en la época, y las polémicas al respecto se presentaron dentro y fuera del círculo letrado.<sup>444</sup> Como consecuencia de esto, las terceras y cuartas generaciones de los descendientes de los *primeros colonos* conformaron un grupo con una identidad claramente definida que, entre otros elementos, se caracterizó por el sentimiento generalizado de haber sido injustamente despojadas de sus privilegios y desplazadas dentro del orden político de la Monarquía.<sup>445</sup>

Todo esto, evidentemente, vino de la mano de cambios importantes en el ámbito intelectual, sobre todo porque la mayor parte de la élite letrada de Nueva España, y de las Indias en general, era de origen criollo.<sup>446</sup> Las polémicas y controversias de la filosofía política con relación al Nuevo Mundo desarrolladas por teólogos y juristas de la generación de Zapata y Sandoval se centraron, principalmente, en las problemáticas del grupo al que pertenecían, con el afán de reivindicar y proteger los intereses de los criollos. Entre los personajes que escribieron sobre ellas se pueden destacar, además de Zapata, memoriales, relaciones y crónicas de autores como Juan Ortiz de Cervantes, Juan Suárez de Peralta, Alonso de Solórzano y Velasco, Pedro Bolívar y de la Redonda, Gonzalo Gómez de Cervantes, Baltasar Dorantes de Carranza, Agustín Dávila Padilla, Francisco de Terrazas y Antonio de Saavedra Guzmán, entre otros. Si la conquista y la forma de incorporar a los indios al nuevo orden había sido el meollo de las discusiones políticas de mediados del

---

<sup>444</sup> Ver González, "El deán de México, defensor de la encomienda" y "Nostalgia de la encomienda..." *op. cit.*; y Zavala, *La encomienda indiana, op. cit.*, 1973.

<sup>445</sup> Como se apuntó anteriormente, la unidad que dicho sentimiento de identidad generó se presentó más bien en el plano discursivo, pues en la práctica imperó, más que la cuestión del origen étnico, la lógica de redes clientelares y familiares en la búsqueda de defensa de intereses privados, sobre este tema ver Cañeque, *The kings living image, op. cit.* pp. 160-75; y González, "Nostalgia de la encomienda..." *op. cit.*

<sup>446</sup> Ver Chocano, *op. cit.*

siglo XVI y de la literatura de ellas desprendida, la administración y el gobierno de los reinos indianos y su relación con los españoles nacidos en América ocuparían el lugar central de la reflexión de los autores mencionados.<sup>447</sup> Esto no quiere decir que los temas de la justicia del dominio español sobre el Nuevo Mundo y del lugar que los indios debían ocupar en la Monarquía hispánica fueran del todo olvidados. Recordemos que, para mediados del XVII, Solórzano Pereira dedicó una parte importante de su *Política indiana*, probablemente la obra de filosofía política sobre América más importante de ese siglo, para analizar dichos problemas. Asimismo, Zapata atendió el problema indígena en su tratado y dio su opinión con respecto a la conquista, aunque a diferencia de los textos de Las Casas y Veracruz, ya no fueron estos temas el centro de su disertación. Cuando el debate político de la élite letrada de Nueva España terminó siendo dominado por una perspectiva criolla, los descendientes de conquistadores y *primeros pobladores* ocuparon el lugar que los indios -como sujetos- habían tenido dentro de los discursos y tratados que tocaban temas jurídicos, políticos y morales.

El *De iustitia distributiva* fue elaborado en el momento en que la perspectiva criolla se afianzaba como la dominante en el debate político novohispano. El tema central de la disertación, como se ha mencionado en repetidas ocasiones, es la forma en que debían ser repartidos los bienes y oficios públicos entre los habitantes de las Indias y, en particular, de Nueva España. No obstante lo delimitado del problema, Zapata desarrolla un tratado escolástico bastante teórico y es solo en las dedicatorias y tres de los treinta y

---

<sup>447</sup> Sobre estos temas ver Enrique González, "Nostalgia de la encomienda" *op. cit.*; David Brading, *Orbe indiano, de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 2003, particularmente el capítulo XIV "Los patriotas criollos", pp. 323-344.

dos capítulos de la obra en los que aborda directamente el problema desde el contexto novohispano.<sup>448</sup> En los apartados anteriores he intentado analizar lo que podríamos llamar los aspectos *teóricos* de la filosofía política de Zapata, los contenidos en los veintiocho capítulos restantes, en este último me centraré en la forma en que el agustino pone en *práctica* dichos postulados. Comenzaré por analizar su opinión con respecto a la conquista y los indios, para después tratar sobre su crítica a la Corona en su defensa de los habitantes nacidos en Nueva España.

Lo primero a destacar con respecto a la postura de Zapata ante la conquista del Nuevo Mundo es que en ningún momento pone en duda su legitimidad, ni atiende a las críticas sostenidas por otros autores con respecto a su falta de causas justificantes. No solo eso, el agustino considera a la conquista, además de "muy justa guerra", como milagrosa y admirable.<sup>449</sup> Sin problematizar el asunto, justifica el dominio español en América principalmente por dos vías: por un lado, por la necesidad de erradicar algunas prácticas de barbarie y de introducir buenas costumbres entre los indios y, por el otro, por el deber de llevar a estos pueblos a la "verdadera fe".<sup>450</sup> Con tintes proféticos, Zapata hace referencia a un pasaje de Isaías en el que identifica a los indios como los últimos invitados al banquete celestial y a los españoles como los encargados de llamarlos, llegando incluso a legitimar el uso de la fuerza para llevar a cabo dicha acción:

---

<sup>448</sup> Se trata de los capítulos XI y XXI de la segunda parte y del V de la tercera.

<sup>449</sup> DID, p. 365.

<sup>450</sup> Zapata toca el problema de la justicia de la conquista en el capítulo XXI de la segunda parte. En él, identifica a los indios con "*gente temible* por sus costumbres incivilizadas y salvajes [que] solían alimentarse con carne humana, antes de llegar los nuestros, y sacrificaban a los ídolos con sangre humana"; asimismo, considera a los pueblos de las Indias como los últimos de la tierra que no habían escuchado la palabra de Dios; DID, p. 363.

Así, los que tras la llamada a judíos y gentiles quedaban por llamar en tercer lugar, eran éstos que en los últimos tiempos del mundo al margen del Mundo Romano incitados a entrar en la Iglesia por medio al mismo tiempo de la fuerza y de la instrucción, después de abandonar sus costumbres feroces y salvajes y el culto vanísimo de los dioses, se irían poco a poco amansando y adaptando a un sistema de vida más humano hasta hacerse finalmente partícipes del banquete celestial.<sup>451</sup>

Poco más añade el agustino con relación al tema de la conquista y al de la legitimidad en el uso de fuerza para introducir a los indios en la Iglesia. El haber profundizado en su análisis o en la justificación de ello hubiera significado una problemática en el marco de su filosofía política constitucionalista y con relación a la postura general que guardó ante los pueblos indígenas, a quienes reconocía como sociedades políticas legítimamente constituidas. Lo que podría presentarse como una aparente contradicción se explica por las características del espacio controversial en el que se ubica la obra: a diferencia de Veracruz o Las Casas, el problema del dominio español y de la forma en que debían ser insertados los indígenas en la Monarquía hispánica no es el objeto que busca discutir Zapata, sino el lugar a ocupar de los criollos en un orden político legítimo en sus fundamentos, pero mal administrado.

Precisamente, uno de los puntos en los que, para Zapata, se evidenciaba el mal gobierno de los reinos americanos era el maltrato que las autoridades peninsulares daban a los indígenas. Así, el autor, a la vez que justificaba y enaltecía la conquista, criticaba y denunciaba el abuso y explotación que los europeos hacían a los indios y las desgracia que para estos últimos había significado el dominio español sobre el Nuevo Mundo. Haciendo

---

<sup>451</sup> DID, p. 363.

referencia a la misma profecía de Isaías con la que justificaba la conquista y a algunos pasajes del libro de Job, describía la "miserrísima situación" de los naturales y "el salvajismo de sus opresores y su feroz crueldad contra ellos". Para el autor, las injusticias del sistema de repartimiento y de los excesivos tributos cobrados habían llevado a la opresión, humillación y desgracia de los indios y a la ruina de todo el reino, convirtiendo a los españoles en verdaderos tiranos.<sup>452</sup>

El hecho de que los pueblos indígenas cometieran, antes de la llegada de los europeos, pecados contra el derecho natural -como los sacrificios humanos y la antropofagia- no justificaba el despojo y la opresión. En realidad, la valoración moral y política que hacía Zapata sobre los indios era positiva. Al tratar sobre la forma en que los indígenas de Nueva España debían ser juzgados en cuanto a su dignidad, considerando sus cualidades morales, el autor advertía el problema de comparar personas de culturas distintas, pues señalaba que "la índole y costumbres de todos y cada uno de los hombres, de cualquier región que sean, son diversas, y sería muy temerario dar una regla general

---

<sup>452</sup> Señala Zapata, dirigiéndose a los obispos en general: "guía y gobierna con tu consejo a aquellos hombres, me refiero a los indios, destinados a una muerte cierta por las injusticias continuas de los hombres, por las acerbísimas afrentas que reciben de los españoles [peninsulares]; destinados a la muerte, a extraer metales bajo las entrañas de la tierra, a cultivar tierras como cautivos desterrados (lo que allí en español llaman repartidos), a llevar cargas insoportables incluso para los caballos, a pagar tributos desproporcionados a sus haberes. ¡Destinados a la muerte! *Apacienta las ovejas de matadero, esas que sus compradores matan*. Ovejas éstas (vergüenza me da hablar así y me duele que sea verdad lo que hablo) que compraban los españoles crueles y tiranos, por decirlo así, que, siendo o debiendo ser pastores y gobernantes de ellos, en modo alguno miraban por su salvación y conservación, sino que más bien los mataban. Esto es, se aprovechaban de sus bienes para sus propios usos y ganancias, pensando solo en enriquecerse. Constituidos para gobernar al pueblo y guiarlo en justicia, los tiranizaron como si fueran ovejas de matadero. Y tienen por enemigo público a aquel que desapruueba este cruel gobierno (por no decir tiranía)", DID, p. 167. Sobre lo mismo, en particular pasaje de Isaías y Job arriba mencionado, DID, pp. 365-71.

para todas las naciones de todo el reino".<sup>453</sup> Zapata, pues, reconocía que la condición y las costumbres de los pueblos indígenas variaban entre sí y con relación a la de los españoles; y que, salvo prácticas puntuales como el canibalismo, no podían ser valoradas a rajatabla, sin considerar sus circunstancias específicas.

El argumento de Zapata es similar al que sostenía Veracruz al tratar de las diferencias morales de los pueblos indígenas con relación a los europeos, con la salvedad de que el autor del *De iustitia distributiva* no se detiene a explicar sus bases *teóricas* o *teológicas*. No basta la lectura del tratado para saber hasta qué punto Zapata compartía la postura de Veracruz con respecto a la variabilidad del derecho natural, no obstante, al destacar como costumbres salvajes únicamente aquellas que iban en contra de los primeros principios del *ius naturale*, como la antropofagia y los sacrificios humanos, al advertir lo arriesgado de juzgar sobre costumbres y cualidades morales a partir de una regla general y al considerar como dignos a los indios para ocupar cargos civiles y eclesiásticos, el agustino se presentaba como un autor abierto a respetar las diferencias culturales de los pueblos indígenas.<sup>454</sup>

---

<sup>453</sup> DID, p. 265. En particular está tratando sobre como valorar la dignidad de los indios para ocupar cargos eclesiásticos.

<sup>454</sup> Antonio de Remesal transcribe en su crónica un pasaje de una carta escrita por Zapata al rey en 1615, siendo obispo de Chiapas, en la que destacaba las cualidades de los indios de la región, particularmente los Zoques. Sobre ellos, decía el agustino que eran todos lúcidos y ricos, que habían recibido gustosos la nueva fe, que eran respetuosos, generosos y hospitalarios, por lo que le pedía a su majestad que hiciera caso omiso de quienes le mal informaban sobre la forma de ser de estos naturales, refiriéndose, aunque no los señala Remesal, al valenciano fray Tomás Blanes, el anterior obispo de Chiapas, ver Remesal, *op cit.*, p. 515-6; lo mismo en García, *op. cit.*, pp. 336-8. En cuanto a una posible influencia de Veracruz, hay que señalar que si bien Zapata no cita ningún tratado en específico, reconoce el legado de su hermano de orden y lo describe como "padre de todo el mundo de las Indias, común Maestro de primer orden en virtudes y letras", DID, p. 289.

Esto tenía una consecuencia importante en la concepción política que el autor tenía de dichas comunidades. Para él, los reinos y señoríos que existían antes de la llegada de los españoles eran sociedades legítimamente organizadas que poseían con justicia sus dominios y jurisdicciones, no eran, pues, pueblos incivilizados que debían ser regidos por un extranjero. Por esta razón, las comunidades indígenas de su tiempo debían ser respetadas en sus derechos políticos, antes y después de su conversión y de que formaran parte de la Monarquía hispánica:

En efecto, como aquellos reinos y posesiones pertenecieron a sus mayores, no perdieron por el hecho de la conversión el poder político y el derecho de gobernarse a sí mismos y de administrar justicia, pues son ciudadanos de aquellas tierras.<sup>455</sup>

La defensa del derecho de autogobierno de los pueblos indígenas sostenida por Zapata tenía ciertas similitudes, en cuanto a sus alcances y justificación, con la que habían postulado Veracruz y Las Casas décadas atrás. No obstante, el contexto desde el cual lanzaba esta defensa había cambiado drásticamente. La política de repoblamiento y reorganización de las repúblicas de indios, impulsada desde mediados del XVI y con mayor ahínco a fines de dicho siglo, había logrado concretizar la transición de la organización de dichas comunidades de un sistema de señoríos a uno de ayuntamientos con cabildos indígenas, más acorde a la estructura de gobierno de la Monarquía. El derecho de los indígenas a gobernarse a sí mismos que Zapata defendía ya no era el de la preservación de las jurisdicciones de los antiguos señores, sino el derecho a ocupar los cargos civiles y eclesiásticos de sus propias repúblicas.

---

<sup>455</sup> DID, p. 263.

La reivindicación no la exigía Zapata exclusivamente para los indios sino, en general, para todos los habitantes nacidos en el Nuevo Mundo. Recordemos que la visión del agustino sobre la Nueva España era mucho más orgánica que la de los autores analizados anteriormente. Para él, la Nueva España se presentaba como un reino constituido por comunidades de indios, criollos y mestizos -"hijos de español e india"- todos ellos *ciudadanos con privilegios y prerrogativas de ciudadanía*.<sup>456</sup> Por esta razón, la Corona española, a cuya suprema autoridad se sometía la Nueva España, estaba obligada por la justicia distributiva a conceder a todos ellos lo que por derecho les correspondía.

Zapata pone en el centro de su tratado esta reivindicación con el fin de rebatir a quienes consideraban a los habitantes de las Indias poco capaces de gobernarse a sí mismo - en lo civil y en lo espiritual - y de reprochar a la Corona el que se repartieran las mercedes y los oficios más importantes entre extranjeros.<sup>457</sup> Gran parte de su argumentación sobre la justicia distributiva estaba encaminada a sostener que, por

---

<sup>456</sup> Zapata utiliza explícitamente el término *cives y civitatis privilegiis et praerogativis*, DID, p. 262. Resulta interesante que Zapata incluyera entre los grupos a reivindicar a los mestizos, normalmente marginados de las discusiones políticas de la época. De hecho, el pasaje donde habla de los derechos y prerrogativas de los ciudadanos se refiere en particular a los indios y mestizos: "Y al igual que el nacido en aquellos territorios de español e india es ciudadano y no se le pueden negar los privilegios y prerrogativas de ciudadanía, como afirma Francisco de Vitoria, así también y con mayor razón no se les ha de defraudar a estos mismos indios en sus derechos por haber admitido a los españoles...". Es también importante resaltar, y resulta relevante en cuanto a la visión que se tenía sobre la sociedad y su composición, que Zapata no mencione a negros (libres, pues los esclavos por definición no podían gozar de estos privilegios) ni a las llamadas "castas".

<sup>457</sup> Señala Zapata: "Hay quienes por desenfrenada pasión e intransigente envidia, no solo pretenden llamar incapaces para ser admitidos a los que son indios y descendientes de indios, sino que hasta han querido marcar con la misma nota de incapacidad, que ellos mismos han fingido entre sueños e intrigas, a aquellos que únicamente han nacido entre estos indios, pero que son de padres españoles. Y sin temor de Dios ni el debido amor a los hombres se han atrevido a increparlos de palabra y por escrito. Pero personas doctísimas y padres de profunda religiosidad, magistrados y cancilleres justísimos, obispos de acendrada piedad, que trabajan en la Iglesia de Dios con la energía de los primitivos soldados, prueban y demuestran con toda claridad cuán errados andan en sus sueños (por no decir en sus intrigantes fantasías). Los ha producido aquel Nuevo Mundo como frutos fecundísimos, los ha procreado como a hijos hasta llevarlos a un estado de madurez en edad y virtud, los ha instruido en letras, los ha ataviado con la integridad de costumbres, para que su propia patria benévolamente los vuelva a coger y abrazar hechos ya pastores, jueces y padres." DID, p. 265.

obligación, la Corona debía de nombrar para los cargos civiles y eclesiásticos de Nueva España a los nacidos en ella, pues eran más dignos y tenían mayor derecho para ocuparlos que los foráneos. Los indios, como se mencionó, no solo habían probado tener las cualidades necesarias para obtener mercedes y gobernarse a sí mismos, sino que, por el hecho de haber tenido regímenes legítimos antes de la llegada de los europeos, debían incluso ser preferidos sobre los españoles en igualdad de circunstancias.<sup>458</sup> Por su parte, los criollos habían demostrado el interés y celo que tenían por la Nueva España, tanto ellos como sus antecesores, con los esfuerzos, fatigas y hacienda que habían puesto para su adquisición y conservación.<sup>459</sup> Estos elementos hacían que los nacidos en el Nuevo Mundo tuvieran más méritos para obtener mercedes que los venidos de fuera. Pero como se vio, para Zapata la justicia distributiva tenía como último fin el bienestar de la república, así que las principales razones por las que se sostenía el deber de la Corona a preferir a los locales sobre los extranjeros se fundaban en las ventajas que el hacerlo traería al bien común. Un argumento central, en este sentido, era que, mediante la elección de las personas más dignas para los cargos de gobierno de una república, se promovía la virtud entre los habitantes y se evitaban querellas públicas y escándalos, revueltas y alteraciones, que surgían, en este caso, cuando todos los ciudadanos de un pueblo, por motivos desconocidos, eran relegados de los oficios de mayor dignidad. Pero la razón más importante era que los nacidos en la Nueva España resultaban más dignos

---

<sup>458</sup> DID, p. 263.

<sup>459</sup> DID, p. 301.

que los de fuera por el conocimiento que tenían de la realidad y por el amor hacia su reino y patria.<sup>460</sup>

El otro gran debate novohispano al que se suma Zapata en su tratado es el de la encomienda. La polémica en torno a ella fue una de las que más hojas aportaron a la literatura política indiana durante el siglo XVI, sobre todo en crónicas y otros tratados en romance. Los autores analizados en este trabajo no fueron ajenos a la discusión y, aunque los tres fueron críticos de la forma en que funcionaba la encomienda, su postura ante ella difirió de manera importante. Veracruz, como se vio, consideraba a la encomienda, en principio, jurídicamente legítima y la justificaba desde una perspectiva del derecho como elemento objetivo: en tanto la institución existiera para el bien común, en este caso para el cuidado y evangelización de los indios encomendados, y los tributos exigidos guardaran elementos básicos de justicia y proporción, podría considerarse justa.<sup>461</sup> Por su parte Las Casas, si bien reconocía que las razones expuestas por autores como Veracruz podían ser parcialmente válidas, postulaba un elemento completamente indispensable para que dicha institución pudiera ser considerada justa: el libre consentimiento de los indios. Las Casas, entonces, ponía en el centro del debate ya no al derecho como elemento objetivo, sino a los derechos subjetivos de los indios americanos. Finalmente, como se verá ahora,

---

<sup>460</sup> Dice Zapata: "¿Más qué decir, cuando se relega eternamente al olvido a los ciudadanos todos de un pueblo por motivos que ellos desconocen, por más dignos que se presenten tanto por su excelente preparación cultural como por su conducta moral, su nobleza de sangre y por el mayor interés que tienen por su pueblo, para que nunca o muy rara vez accedan a oficios civiles de mayor dignidad y honor, como oidores, presidentes, etc.? Y si se les compara con otros de fuera enviados allá (no me atrevo a decir otra cosa), resultan ser al menos iguales. Pero si son iguales, ellos deben ser preferidos en su propio reino y patria a otros extranjeros. En igualdad de circunstancias son más dignos que los otros por el conocimiento de la realidad y el amor a su república". DID, p. 301.

<sup>461</sup> Recordemos que para Veracruz estos puntos rara vez se cumplían, por lo que señalaba que dicha institución, tal y como operaba en Nueva España, carecía de legitimación.

Zapata abordó el problema también desde la perspectiva del derecho como elemento subjetivo, pero, a diferencia de Las Casas, el sujeto en cuestión no era el indio sino el criollo.

Las aparentes contradicciones que surgen en el *De iustitia distributiva* a la hora de tratar la conquista y el derecho de los pueblos indígenas vuelven a manifestarse en el último capítulo donde se analiza el problema de la encomienda. Si a la hora de tratar sobre las mercedes y elección de oficios hechos por la Corona el agustino presenta una visión orgánica de Nueva España, cuyo bien común era el bien de las comunidades criollas, indias y mestizas que la conformaban, cuando aborda el problema de la encomienda se presenta el bien de la república esencialmente como el bien de los descendientes de conquistadores y primeros colonos.<sup>462</sup> A pesar de todas las críticas hacia de los abusos y explotación cometidos a los indios y de reivindicación que hace de sus derechos políticos, al establecer su defensa de la encomienda, el autor concibe la mano de obra indígena como un bien del reino que podía ser repartido.

Zapata analiza el asunto, como todo en su tratado, a partir del concepto de justicia. El argumento central del agustino es que las encomiendas y otras mercedes como los *entretenimientos*<sup>463</sup> se debían a los conquistadores y sus descendientes, principalmente, por justicia conmutativa y, de manera secundaria, por distributiva. Para el autor, resultaba claro para que las encomiendas y entretenimientos eran sueldos y pagos que el rey estaba

---

<sup>462</sup> DID, pp. 109 y 413-17.

<sup>463</sup> Los entretenimientos eran concesiones o ayudas que se otorgaban a quienes esperaban alguna merced definitiva, como un oficio o una encomienda. Cabe destacar aquí el grave error que comenten los traductores del *De iustitia distributiva* de la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas al identificar y traducir en la obra los entretenimientos como repartimientos, pues, mientras que Zapata defendía el primer tipo de institución, fue un tremendo crítico del segundo.

obligada a conceder por las fatigas y gastos de los conquistadores que habían adquirido tantas tierras para la Corona. En este sentido, las encomiendas se debían por una especie de contrato, tácito o explícito, entre la Corona y los conquistadores. Al tratarse de un bien obtenido mediante la justicia conmutativa, como se vio en el apartado anterior, los beneficiados obtenían un derecho de dominio sobre la cosa, una verdadera propiedad (un *ius in re* para usar los términos empleados por el autor), por lo que éste no podía ser limitado por el tiempo ni justamente privado mientras no se compensara con otro bien similar. De esta manera, Zapata defendía no solo la justicia de la encomienda, sino su perpetuidad.<sup>464</sup> El argumento desarrollado por el agustino mediante la justicia conmutativa era mucho más sólido que el de otros apologistas de la institución que consideraban a la encomienda como un premio que se les debía a los conquistadores o como un castigo a los indios por sus pecados e idolatría, pues mientras que un premio o un castigo podía o no ser dado, un derecho fundado en la justicia conmutativa obligaba a la otra parte a otorgarlo y reconocerlo rigurosamente como propiedad.

Pero también Zapata defiende el derecho de los conquistadores a recibir las encomiendas y otras mercedes mediante la justicia distributiva. Esto lo hace, nuevamente, con el fin de criticar la práctica de conceder beneficios a los que no eran novohispanos o

---

<sup>464</sup> Dice Zapata: "Estas llamadas encomiendas y los entretenimientos como son para remunerar las fatigas que soportaron y los gastos que con prodigalidad hicieron aquellos primeros capitanes y conquistadores por el primer descubrimiento, adquisición y conquista de aquellos reinos, no dudaría en afirmar que se les debe por justicia conmutativa. Son de hecho el sueldo por las fatigas, el pago por los gastos, la remuneración precisamente por las tierras y los reinos una vez adquiridos, orecidos de buen grado y otorgados fiel y libremente a su rey.

Tales instituciones atañen a la justicia conmutativa y deberían por consiguiente ser perpetuas y nunca limitadas por el tiempo. En efecto lo que se confiera a uno por justicia conmutativa, se le confiere como algo que se le debe y a lo que tiene riguroso derecho. ¿Y quién podrá poner condiciones de tiempo y señalar una medida al derecho de otro, si es de su propiedad?", DID, p. 413.

descendientes de conquistadores, pero le sirve al mismo tiempo para justificar la institución en sí misma. Para el autor, el que hombres tan importantes y virtuosos vivieran en la pobreza y a merced de otros significaba un daño grave hacia la república, no solo porque se cometía injusticia al no compensar mediante bienes comunes su categoría y mérito, sino porque los servicios y atenciones que habían presentado sus padres y que ellos mismos seguían presentando - o podrían presentar - a los reyes y a la república, obligaba por razón natural al gobernante y a la comunidad en su conjunto a satisfacer sus necesidades de manera justa y proporcionada.<sup>465</sup> En este sentido, por sus méritos y dignidad, los criollos y descendientes de conquistadores tenían un *ius ad rem*, un derecho a ser compensados con mercedes como la encomienda.

Para Zapata, pues, la encomienda era una institución justa y legítima que debía ser concedida y respetada por la Corona como una propiedad heredable y perpetua. Al considerarla de esta manera, estaba concibiendo los tributos pagados por los indios como un bien común del reino cuyo dominio podía ser dado a un particular. Ciertamente, el agustino criticaba la institución del repartimiento y denunciaba la injusticia y crueldad en el acto de obligar a los indios a trabajar contra su voluntad y fuera de su lugar de residencia, "como cautivos desterrados (lo que allí en español llaman *repartidos*)" decía el autor.<sup>466</sup> No obstante, pese a justificar el dominio a perpetuidad sobre cierta forma de trabajo que implicaba la encomienda, no veía en ella la reducción de los indios a un estado de servilismo, como lo hacía Las Casas, sino un tributo más que, como tal, resultaba justo mientras guardara la debida forma y proporción. Esto resultaba posible al abordar el

---

<sup>465</sup> DID, p. 109.

<sup>466</sup> DID, p. 167; la misma idea en 365-7.

problema a partir de los derechos subjetivos de los criollos, sin considerar, como lo hacía el dominico, los de los pueblos indígenas.<sup>467</sup>

En su defensa de la encomienda Zapata desplazó a los indios del centro de sus reivindicaciones y puso en su lugar a los criollos. Si bien es cierto que, a la hora de defender el derecho de los nacidos en Indias a ocupar cargos y oficios civiles y eclesiásticos, daba a los indios especial preferencia, lo que estaba haciendo el autor en su tratado era acoger las demandas del grupo al que pertenecía y, mediante una teoría política constitucionalista, argumentar sobre la obligación del rey a respetar sus derechos. Zapata se convertía así en un puente dentro de la tradición republicana de Nueva España, mediante el cual se daba la transición del uso de esta teoría política como crítica a la conquista y al dominio sobre los pueblos indígenas a su utilización para la reivindicación de los derechos de un nuevo grupo que se sentía desplazado en el orden de la Monarquía y que buscaba ocupar en él un lugar protagónico.

---

<sup>467</sup> Resulta interesante que Zapata no aborde en su tratado el problema de la libertad, tan atendido por Las Casas y en menor medida por Veracruz. Pese a oponerse a la idea de servilismo o esclavitud que yacía dentro de la institución misma del repartimiento, el agustino no ahonda en su crítica a este asunto. De haberlo hecho, hubiera probablemente tenido que analizar el problema de la libertad - o del dominio sobre uno mismo- lo cual, a su vez, le hubiera traído complicaciones a su legitimación del establecimiento de contratos, que operaran mediante la justicia conmutativa, en los que uno de los derechos correspondía a la mano de obra perpetua de hombres libres.

## VI. Recapitulación y conclusiones

El Mundo hispánico de la Modernidad Temprana se caracterizó por su diversidad, presente en su composición étnica, territorial, institucional, intelectual. La entidad histórico-cultural, conformada inicialmente por una península ibérica de por sí diversa, a lo largo del siglo XVI se volvió más compleja con la anexión de territorios y pueblos de Europa y de las Indias occidentales y orientales. El sentido de unidad estaba fundado en la Monarquía -con sus atributos civiles y religiosos- que proveía una autoridad común a las múltiples naciones y repúblicas. En la escena política, la historia del ámbito hispánico de los siglos XVI y XVII es la historia de las relaciones entre los distintos cuerpos que conformaban a la Monarquía: la Corona y sus reinos, las ciudades y pueblos constituidos en cabildos, la Iglesia organizada en obispados y provincias religiosas. La búsqueda por defender intereses comunes y específicos de cada una de sus partes, llevó a que la vida política de la Monarquía estuviera marcada por el conflicto y la cooperación.

En el terreno del pensamiento político se manifestó también la diversidad de la Monarquía y la permanente negociación entre las partes que la constituían. Pese al control ideológico que buscó ejercer la Corona -con el apoyo de la Iglesia, a través de la Inquisición- existió una pluralidad de lenguajes y tradiciones políticas que se desarrollaron en las diversas regiones del Mundo hispánico durante dicho periodo. Ciertas vertientes del humanismo cívico, el género de los *espejos de príncipes* y el arbitrista fueron algunos de los lenguajes que tomaron parte en la escena del debate político. Pero las tradiciones que mayor presencia e impacto tuvieron en este ámbito intelectual fueron, por un lado, los

tratados sobre el gobierno y la razón de Estado y, por el otro, la escolástica, enfocada en el derecho y la teología. Cada una ellas respondió a controversias, intereses y audiencias particulares, echó mano de diferentes fuentes y autoridades, y desarrolló sus propios conceptos y teorías. Así, por ejemplo, la escolástica centró su atención en el análisis del derecho y la ley, la justicia y el dominio, y la manera en que dichas categorías mediaban la relación entre la república y los gobernantes. Los autores que escribieron tratados sobre razón de Estado se preocuparon en describir las características del poder soberano e indicar a quienes lo ostentaban la forma en que debían conducirse para conservar la asociación política que los vinculaba con sus súbditos. El humanismo cívico, por el contrario, desarrolló su pensamiento en torno a la idea de la participación de los ciudadanos en la vida pública y la limitación de la autoridad, ambas como condiciones necesarias de la libertad y el ejercicio de las virtudes. Por su parte, los *espejos de príncipe* buscaron presentar ideales de gobernantes que funcionaran como manuales para la educación de los príncipes y como cartillas morales a las cuales se debían ceñir para ser respetados por la república. Finalmente, el arbitrista surgió como una respuesta a la crisis de la Monarquía de principios del siglo XVII y, como tal, los autores de esta tradición ofrecieron a los gobernantes propuestas concretas de gobierno y administración, exigiendo en cierta forma su cumplimiento.

Pese a las diferencias en sus intereses, objetivos y lenguajes, al tratar temas relacionados con el gobierno de la república, estas tradiciones fijaron su posición ante algunos problemas comunes y centrales en la reflexión política de la época, como el origen del poder o los límites de la autoridad. A partir de la postura que asumieron en

torno a ellos es posible distinguir dos tendencias: por un lado quienes buscaron defender los derechos de la Corona frente a la república, excluyendo a la comunidad de sus explicaciones sobre el origen y la legitimación del dominio político, así como descartando la posibilidad que mediante su voluntad pudieran imponer límites al ejercicio del poder; y, por el otro, quienes reivindicaron los derechos de las repúblicas frente a la Corona, y pusieron en el centro de sus teorías sobre la conformación del poder y su forma de proceder a la comunidad de los hombres constituidos como cuerpo político. Dentro del primer grupo se podrían ubicar los tratadistas del gobierno y la razón de Estado, los escritores de *espejos de príncipes* y un sector de los juristas y canonistas escolásticos; mientras que el humanismo cívico, los teólogos de la Segunda escolástica y, en cierto sentido, los arbitristas podrían ser colocados entre los segundos.

Si tuviéramos que describir en términos generales el desarrollo de estas dos tendencias, podríamos señalar que conforme avanzaron las décadas hacia el siglo XVII la vertiente absolutista cobró más fuerza en el panorama intelectual hispánico, mientras que la republicana o constitucionalista, o bien prácticamente desapareció del mapa, como en el caso del humanismo cívico, o se moderó en sus argumentos, como sucedió con la Segunda escolástica. Esto fue resultado, por un lado, del surgimiento de nuevas dinámicas sociales y políticas que acompañaron a la formación del Estado moderno, basado en la pretensión de la Corona de centralizar y monopolizar facultades jurídicas y políticas que se mantenían repartidas entre las distintas corporaciones que componían a la Monarquía, y en las necesidades de argumentación y justificación teórica de dicha pretensión. Pero también, el pensamiento político hispánico se vio afectado por un proceso sistemático de

limitación de fuentes y tradiciones que fueron consideradas heterodoxas en el contexto de la Contrarreforma, muchas de ellas importantes para la argumentación constitucionalista o republicana. Esto contribuyó a que las respuestas en el ámbito hispánico a las pretensiones centralizadoras y absolutistas de la Corona y a la argumentación que en favor de ellas se hizo en el terreno intelectual, se presentaran tímidas o moderadas en comparación a como se habían desarrollado durante los dos primeros dos tercios del siglo XVI o a como se presentó en otras regiones de Europa durante el siglo XVII.

Uno de los espacios controversiales en donde se manifestaron varios de los lenguajes arriba mencionados, así como el desarrollo histórico de las tendencias absolutistas y constitucionalistas, fue el de los debates y polémicas en torno al dominio español sobre las Indias. Dentro de las tradiciones que intervinieron, la escolástica en sus vertientes teológica y jurídica fue, sin duda, la que más contribuyó a la discusión de los problemas americanos. Mientras que desde el derecho se presentaron las defensas más sólidas del dominio colonialista de la Corona sobre las Indias, un grupo de teólogos escolásticos presentó teorías republicanas y constitucionalistas para defender los derechos de las repúblicas indianas dentro de la Monarquía. Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas y Juan Zapata y Sandoval son, a mi entender, las expresiones más significativas del segundo grupo vinculadas al contexto novohispano. Al responder a circunstancias específicas en su formación y contexto social, el pensamiento político de cada uno de ellos presentó una serie de singularidades que hacen relevante estudiarlos en su especificidad.

Alonso de la Veracruz se formó con los pensadores más destacados de la primera etapa de la Segunda escolástica y su pensamiento refleja el carácter esencialmente aristotélico y tomista de ella. El agustino desarrolló su pensamiento a partir del lenguaje tomista de la ley natural y de conceptos como el de dominio y justicia, vinculados a una concepción esencialmente objetiva del derecho. No obstante, recibió también una influencia del nominalismo que se hace patente en su explicación sobre el origen del poder. A diferencia de los otros autores de la Segunda escolástica -y del mismo Bartolomé de las Casas- Veracruz consideraba que era la comunidad de los hombres la que instituyó el poder político, por lo que éste no existía por derecho natural o divino. Sin embargo, el elemento más significativo de su pensamiento político está en la postura que asumió ante el problema de la variabilidad del derecho natural. Rescatando elementos de la tradición tomista, Veracruz desarrolló una teoría mediante la cual justificaba la legitimidad de diferentes interpretaciones del derecho natural, en sus segundos principios, a través de una racionalidad adaptada a las circunstancias.

Ambas singularidades de su pensamiento, que debatían en el ámbito teórico con posturas de autores dentro de su misma tradición, surgieron en función de lo que el autor estaba haciendo con sus tratados dentro de la controversia indiana. Veracruz fue testigo del temprano proceso de incorporación de los señoríos indígenas a la Monarquía hispánica, que tuvo lugar durante las primeras tres o cuatro décadas de la vida política del virreinato. Asimismo, presencié el desplazamiento de los antiguos señores indígenas y sus linajes en el orden político, basado en la limitación de sus privilegios tributarios y jurisdiccionales, que comenzó a ocurrir a mediados del siglo XVI y que culminó con la

introducción generalizada del cabildo indígena como forma de gobierno. En este largo proceso, Veracruz estuvo del lado de los señores indígenas, y lo que estableció en sus tratados fue, precisamente, una defensa de la continuidad de sus gobiernos, del poder para disponer de sus propiedades y cobrar impuestos, de mantener sus dominios. Para el agustino, las repúblicas y señoríos indígenas habían sido instituidos por los diversos pueblos americanos, quienes no solo habían transferido la potestad de dominio a sus gobernantes sino eran los creadores de sus propias jurisdicciones. La legitimidad de los príncipes y señores indígenas residía en la voluntad de las comunidades que los habían instituido, y por lo tanto no podían ser removidos sin su autorización. Por otro lado, a partir de su teoría sobre la variabilidad del derecho natural rechazó los argumentos de quienes veían barbarie en las prácticas políticas y culturales de los pueblos indígenas. Para él, a pesar de las diferencias con relación a las europeas, las formas de gobierno, los usos y costumbres de dichas sociedades eran legítimas en tanto estaban encaminadas al mantenimiento de la vida y al bien común. Por todo esto, para que la Corona española pudiera ejercer el gobierno supremo sobre las Indias, era necesario que respetara el dominio -como propiedad y como jurisdicción- de los indígenas y sus legítimos señores.

Por su parte, Bartolomé de Las Casas desarrolló una filosofía en la que integró elementos de las tradiciones aristotélico-tomista y neoromana, sobre todo al alcanzar su madurez intelectual. El despliegue de su pensamiento político estuvo más vinculado a los altos círculos del poder civil y eclesiástico que al ámbito universitario, razón por la cual sus tratados estuvieron dirigidos más hacia el cambio de las instituciones y prácticas políticas que al debate de temas como la ley, el derecho, la justicia o el dominio. Es probable que

esto haya influido en que Las Casas integrara de manera más ecléctica conceptos y lenguajes de tradiciones diversas, al compararlo con otros teólogos escolásticos de su tiempo.

Al igual que Veracruz, Las Casas desarrolló un pensamiento constitucionalista basado en el principio de que los gobernantes ejercían el poder político únicamente porque la república había decidido transferirles la potestad. Si bien no sostenía que dicho poder había sido creado por los hombres, como lo hacía Veracruz, sí otorgaba un mayor peso a la voluntad de la comunidad como límite de la autoridad, equiparándola en importancia con el derecho natural y el bien común. Siguiendo un principio eminentemente republicano, defendía la idea de que la comunidad mantenía el dominio sobre sí misma una vez establecida la autoridad, lo cual convertía a los gobernantes en rectores y administradores de ella y no en príncipes soberanos como los concebía la tradición de la razón de Estado.

No obstante, el elemento más significativo del pensamiento lascasiano fue, en mi opinión, el uso que hizo de la teoría neoromana o republicana de la libertad dentro de la controversia indiana. Al igual que lo hacía la tradición del humanismo cívico, para el dominico la libertad en un contexto político era, ante todo, la ausencia de dependencia, el no estar sujeto a la voluntad arbitraria de alguien más. Integrando en su pensamiento el lenguaje de los derechos subjetivos consideró a dicha libertad como un derecho ínsito del hombre y de las sociedades que constituía. Para Las Casas, este argumento bastaba para contradecir cualquier pretensión de dominio de la Corona española sobre América que no estuviese basado en la libre aceptación de los pueblos indígenas. Los indios y sus

repúblicas eran libres por un derecho irrenunciable y solamente se podía ejercer un legítimo dominio jurisdiccional sobre ellos si voluntariamente lo aprobaban, un dominio que, por otro lado, debía estar limitado a las condiciones establecidas entre la Corona y las repúblicas indianas.

Finalmente, Juan Zapata y Sandoval perteneció a los autores tardíos de la Segunda escolástica. La influencia del pensamiento político desarrollado por los teólogos jesuitas del último tercio del siglo XVI y principios del siglo XVII fue determinante en su filosofía. Gracias a ella encontramos en Zapata un lenguaje más preciso y especializado, con conceptos claramente definidos y diferenciados en sus usos, en comparación con los autores de la primera etapa la tradición mencionada. El único tratado que conocemos de Zapata se centra en el análisis de la justicia y en particular de una de sus formas: la distributiva. A partir de este concepto abordó problemas relacionados con el gobierno civil y eclesiástico, concretamente el de la repartición de los bienes de la república entre sus miembros y el derecho que éstos tenían a acceder a ellos.

Al igual que los otros dos autores, Zapata consideraba que la potestad civil residía originariamente en la comunidad y era ésta quien lo transfería a los gobernantes. No obstante, en su postura ante los límites de la autoridad, el carácter constitucionalista y republicano de su teoría política perdía fuerza ante la defensa de un poder político con menores restricciones, el cual, si bien estaba acotado por el derecho natural, el bien común y la justicia en sus diversas formas, no se encontraba limitado en su ejercicio por la voluntad del pueblo. Existe un cambio significativo en la teoría política de Zapata, del que se desprende en cierta medida su postura ante una autoridad con mayores facultades. A

diferencia de Las Casas, por ejemplo, quien consideraba que el gobernante era un rector al que se le delegaban las funciones de administrar la justicia y los bienes de la república, pero que no por ello perdía el pueblo el dominio sobre sí mismo, para Zapata, el príncipe recibía la potestad de la comunidad en su conjunto mediante un acto de autorización, para que actuara en su nombre y representación, en un sentido jurídico. Es decir, se le instituía para que las acciones que realizara, encaminadas a la preservación de la justicia, fueran hechas en lugar de la república, como si ambos fueran la misma persona. Así, para el agustino, una vez establecida la transferencia de la potestad civil en el gobernante, se identificaba plenamente la voluntad del príncipe con la voluntad del pueblo y el bien común. Esto implicaba que quien detentaba la legítima autoridad no necesitaba contar con el consentimiento de los gobernados para tomar decisiones específicas, por ejemplo en materia legislativa o fiscal, y bastaba con que guardaran las formas de la justicia conmutativa y distributiva y estuvieran encaminadas al bien común, para que tuvieran validez y obligatoriedad.

No obstante, la idea del príncipe actuando en nombre de la república suponía principios constitucionalistas en su filosofía política. Para Zapata, el poder del gobernante para decidir sobre asuntos públicos no le pertenecía por derecho propio, sino solo porque había sido autorizado por la comunidad. Esto significaba que ninguna decisión podía ser tomada de manera arbitraria, y era la búsqueda del bien común y la preservación de la justicia -los fines por los que había sido instituido- los últimos referentes para legitimar la acción de un gobernante. Al abordar este asunto, Zapata introdujo en el centro de su análisis el lenguaje de los derechos subjetivos. La justicia era, para él, un acto de la

voluntad cuyo fin era establecer la igualdad entre el derecho de una persona y el deber de otra. Trasladado al ámbito político, la justicia conmutativa y distributiva obligaban a la autoridad a preservar los derechos de la república como persona y de los miembros que la constituían. Al designar a los funcionarios de la república y al administrar los bienes comunes, los temas que más preocupan a Zapata en su tratado, los gobernantes tenían el deber de conservar el derecho de la comunidad a tener al frente de ella a las personas más dignas, así como de retribuir a quienes por derecho propio lo merecían. Esto último toma relevancia en la intervención de Zapata en el espacio controversial indiano. El tratado *De iustitia distributiva* es una defensa de los derechos de los nacidos en el Nuevo Mundo a gobernarse a sí mismos y a ser los primeros beneficiados de los bienes del reino, y para el agustino, son los españoles americanos los principales poseedores de tales derechos.

El estudio de cada uno de estos autores resulta en sí mismo relevante, pues, como intenté resumirlo en los párrafos anteriores, muestra expresiones concretas de tradiciones intelectuales ubicadas en contextos polémicos específicos. Pero también, al analizarlos en conjunto, saltan a la vista elementos que permiten establecer interpretaciones más generales sobre el desarrollo histórico del pensamiento político de la Nueva España. Ciertamente, los casos en los que centro este estudio no son una muestra representativa del ámbito intelectual novohispano. No obstante, considero que se tratan de las manifestaciones más acabadas del pensamiento constitucionalista y republicano vinculados a Nueva España, por lo que el análisis comparativo de los tratados políticos de Veracruz, Las Casas y Zapata puede llevarnos a algunas reflexiones significativas en torno

al desarrollo de la filosofía novohispana, de las tendencias mencionadas en particular y de su impacto en otras áreas de la vida del virreinato.

En primer lugar, cabe resaltar nuevamente un asunto relacionado a los aspectos teóricos de la filosofía política de los autores en cuestión. Al analizar su postura ante el problema de los límites de la autoridad, se hace patente en ellos el proceso de moderación de los argumentos constitucionalistas y republicanos arriba descrito para el ámbito hispánico en general. Mientras que en Veracruz y Las Casas existe un peso fundamental de la voluntad de la república en el proceso de supervisión y validación de las acciones del gobernante, Zapata cede ante el reforzamiento de la autoridad del príncipe. Las principales influencias que recibieron los dos primeros para desarrollar sus argumentos constitucionalistas, el nominalismo y autores vinculados a la tradición neoromana respectivamente, se vieron limitados dentro de la Monarquía hispánica hacia fines del siglo XVI, en donde imperó dentro de la teología un tomismo ortodoxo. Esto provocó que, si bien Zapata hace un uso de conceptos y teorías más sistemático y especializado, haya un claro empobrecimiento de los lenguajes presentes en su disertación. A la larga, el cambio que resulta evidente al analizar el pensamiento de los tres autores, insertado en un proceso generalizado, contribuyó a la decadencia de la reflexión política de la escolástica hispanoamericana, que pasó de ser una de las tradiciones más importantes del mundo occidental durante el siglo XVI, a ocupar un lugar marginado con relación a otras desarrolladas en Europa para mediados del siglo XVII.

Otro tema que aparece frecuentemente mencionado en el trabajo y que me gustaría recuperar aquí es el del uso de la teoría de los derechos subjetivos. El surgimiento

en el lenguaje político de la idea que los seres humanos -y otras entidades- son sujetos de derechos, que poseen poderes, libertades o facultades que intrínsecamente les pertenecen, es un asunto trascendental en el desarrollo de la filosofía occidental, que permitió, entre otras cosas, el posterior surgimiento de la idea de derechos humanos. Si bien el origen de la teoría de los derechos subjetivos puede ser ubicado en ciertas polémicas de la escolástica medieval, fue durante el siglo XVI y en su transición al XVII cuando se cristalizó, y los autores de la Segunda escolástica jugaron un papel central en ello. Veracruz, Las Casas y Zapata fueron partícipes de este proceso e incorporaron a sus tratados el lenguaje de los derechos subjetivos. Mientras que en los textos de Veracruz aparece de manera sutil, en los de los otros dos ocupa un lugar central de su argumentación. Las Casas lo utilizó para postular a la libertad como un derecho ínsito de los indios y sus repúblicas, atribuyéndola probablemente por primera vez a pueblos no europeos, mientras que Zapata lo hizo para defender la prioridad en los derechos de los americanos sobre los europeos para acceder a puestos de gobierno y disfrutar de los bienes de sus repúblicas. La integración del término *ius* como elemento subjetivo al discurso de ambos autores representa una manifestación temprana del uso de un concepto que se volvería clave en la filosofía moral y política de Nueva España y del resto del mundo occidental.

Tratando en concreto sobre la controversia indiana, al observar la forma en que los tres autores echaron mano de las teorías republicanas y constitucionalistas para argumentar dentro de ella, se hace evidente un cambio fundamental entre el pensamiento de Las Casas y Veracruz, y el de Zapata y Sandoval. El cambio, mencionado

en varias ocasiones, fue el desplazamiento del sujeto a reivindicar dentro de la Monarquía: los indios, para los primeros dos; los nacidos en América, particularmente los criollos, para el último. Las posturas que asumieron estaban fundadas en su concepción sobre cómo estaban constituidas políticamente las Indias, sobre quiénes componían, en esencia, sus repúblicas. Para Las Casas y Veracruz, eran los indígenas quienes poseían el legítimo dominio sobre sí mismos y sobre la tierra que habitaban, a ellos pertenecía el Orbe Indiano. Los europeos habían arribado a un mundo previamente conformado, con sus propias repúblicas y organización política. Si querían formar parte de él y, sobre todo, si se pretendía incorporarlo a la Monarquía hispánica, debían respetar la base de su constitución y contar con el consentimiento de sus legítimos señores. Zapata, en cambio, tenía en mente un Nuevo Mundo, cuyas repúblicas, sujetas ya a la autoridad de la Corona, las componían los nacidos en él, los descendientes de los *antiguos* habitantes indígenas y de los conquistadores y *primeros* pobladores.

Zapata puede ser visto como un puente entre dos tradiciones discursivas que dotaron de sentido al Nuevo Mundo y a sus actores políticos, entre quienes consideraron a los pueblos indígenas como la parte constitutiva de las Indias y entre quienes ubicaron a los criollos en dicho lugar. El agustino reconocía que en algún momento los indios fueron los únicos señores de estas tierras y que tuvieron repúblicas legítimamente instituidas. Asimismo, incluía en su discurso a los indios novohispanos, a los que vivían en el nuevo orden. Como una excepción dentro del grupo de criollos que pidieron a la Corona un cambio en la forma de administrar los territorios americanos, Zapata no se valió de la denuncia al maltrato de los pueblos indígenas como un mero argumento para demostrar

el mal gobierno de las autoridades españolas, sino que incluyó entre sus demandas derechos de los indios, en particular el acceso a los cargos civiles y eclesiásticos. En esta construcción intelectual, la sociedad indiana se presentaba orgánicamente integrada por criollos, indios y los descendientes de ambos; y era la pertenencia a la tierra lo que definía su lugar en el orden político. El bien común, por el cual se justificaba la existencia del poder político, era el bien de todos en su conjunto. Esta postura la asumía Zapata al ubicar a las comunidades indianas en su relación con la Corona y con los españoles peninsulares, pero al tratar sobre las repúblicas en sí mismas, sobre la relación entre quienes las conformaban, el bienestar de los criollos y sus derechos se superponían al del resto de la población; el bien común ya no era el de toda la república sino el de una de sus partes.

Así pues, si en su postura ante la constitución política del Nuevo Orbe consideramos a Zapata como un puente, en un extremo se ubicaría la tradición de autores como Veracruz y Las Casas, y en el otro la que finalmente se volvería hegemónica en el discurso político de la élite criolla: aquella que ubicaba al indio vivo como una entidad pasiva dentro de la república y, en cierto sentido, ajena a ella; como un objeto que requería del cuidado y protección de los gobernantes, pero que al mismo tiempo representaba un bien común que podía ser aprovechado por quienes tuvieran el derecho sobre él. De esta manera, los indígenas novohispanos no solo fueron desplazados del centro de la vida pública del virreinato, también fueron marginados del discurso político. En los siglos XVII y XVIII, algunos autores criollos recuperarían la figura del indígena *antiguo*, con el fin de construir una historia propia de las tierras americanas, de la que se sentían herederos, y con ello defender su posición dentro de la Monarquía. Pero el indio

vivo no volvió a ocupar un lugar central en las reivindicaciones de los pensadores novohispanos, al menos no como lo había hecho en los tratados de Las Casas y Veracruz.

Cabe preguntarse, finalmente, qué consecuencias tuvieron las demandas constitucionalistas y republicanas de los autores que, como Zapata, Veracruz y Las Casas, defendieron los derechos de las repúblicas de Indias dentro de la Monarquía, o si hubo una relación entre éstas y el desarrollo de la vida política de Nueva España. Para responder a las interrogantes sería necesario elaborar otro trabajo centrado en el análisis de los discursos y prácticas de los grupos que constituyeron a la sociedad novohispana y de las instituciones en torno a las cuales se organizaron para buscar resguardar sus intereses, por ejemplo los cabildos de pueblos indígenas y españoles. A reservas de ello, me gustaría presentar un par de reflexiones al respecto, a manera de hipótesis.

La primera tiene que ver con el problema del gobierno de los pueblos indígenas y el lugar que ocuparon dentro de la Monarquía. A pesar del fracaso del proyecto de continuidad y autonomía de los antiguos señoríos, planteado por Veracruz y Las Casas, el debate en torno a la justicia de la conquista y a la organización política de las Indias contribuyó a que se le otorgara un espacio en el orden político a las comunidades indígenas, que se aprecia sobre todo al comparar el proceso de colonización de Hispanoamérica con otros llevados a cabo por otras naciones europeas. Ciertamente, dicho lugar fue marginal, pero al dotar de identidad jurídica a los pueblos indígenas, al concebirlos como sujetos de derechos, permitió que se abrieran paso en el escenario de la vida política del virreinato. Probablemente la consecuencia más importante, en este sentido, fue el establecimiento de los cabildos en las repúblicas de indios. Dichas

instituciones permitieron que, hasta cierto punto, se ejerciera el auto-gobierno, dejando en los indígenas la capacidad de elegir a sus gobernantes, impartir justicia, administrar los bienes comunales y legislar, siempre y cuando las leyes y sus acciones no fueran en contra de los intereses de la Corona y los principios del catolicismo y el derecho natural. A diferencia de lo que buena parte de la historiografía tiende a presentar, las diversas comunidades indígenas de Nueva España -y quienes las componían- no fueron entidades pasivas dentro del orden político, sino agentes históricos que supieron aprovechar las concesiones otorgadas por la Corona para defender sus intereses.

Por su parte, los criollos, el otro grupo cuyos derechos fueron reivindicados desde discursos republicanos y constitucionalistas, generaron identidades a partir de la denuncia del lugar secundario que ocupaban en la Monarquía y de la demanda de un papel protagónico en la vida política y económica del virreinato. En el terreno de las prácticas e instituciones, nuevamente los cabildos fueron un espacio central donde encontraron las élites urbanas un lugar de representación. Las demandas establecidas por los miembros de los ayuntamientos, presentes en las actas de cabildos y en las instrucciones dadas a los procuradores, se identifican plenamente con los postulados de las obras de autores como Zapata y Sandoval. A finales del siglo XVI y principios del XVII, la idea de que los criollos, especialmente los descendientes de conquistadores y primeros colonos, eran la parte constitutiva de las repúblicas de Indias y que, por lo tanto, debían tener el privilegio para ocupar los cargos civiles y eclesiásticos, así como gozar del beneficio de la tierra y la mano de obra indígena, era un lugar común en los discursos de la élite intelectual y de las oligarquías criollas de las ciudades novohispanas. Estas manifestaciones tempranas de

identidad política y de reivindicación de las repúblicas criollas dentro de la Monarquía, podrían considerarse como un antecedente del proceso que desembocó, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, en la cristalización de la idea de una nueva Nación.

## Transcripción de citas latinas

Salvo que se indique lo contrario, las citas latinas son tomadas del mismo lugar que sus traducciones referidas en las citas a lo largo de la tesis.

### *Capítulo Alonso de la Veracruz*

p. 97. Epígrafe.

"Et verba non naturaliter significant, sed ad placitum ex hominum impositione, quia non idem apud omnes, ergo in illo sensu debent capi, in quo sumuntur a communiter loquentibus"

p. 110. n. 169.

"dominium populi primo et principaliter est in ipso populo; non enim per legem naturalem neque per divinam aliquis est qui sit dominus verus in temporalibus...

Oportet ergo quod, si qui iustum dominum habeant, hoc sit per voluntatem ipsius communitatis transferentis dominium in alios, ut est in principatu aristocratico vel democratico, vel in un solum, ut contingit in monarchico principatur...

Et sic potest unum eligere ex multis vel paucos ex eisdem, qui praesint. Et tunc tales talem ax tantam habent potestatem quentam respública conferet ad bonum ipsius communitatis."

p. 112. n. 173.

"sique consensus est tanquam finalis sententia ontellectus et voluntatis, qui non potest esse in brutis: quia non habent suorum actuum dominium. Et non possunt appetitum applicare quo voluerint, sed solum est hominis, quia proposito fine, consultat, vel consiliatur de medis de quibus iudicat, applicat consensus."

"Potestas corporis hominis liberi, non transferetur in alium sine eius consensus"

p. 112-3. n. 174.

"dominum rerum mobilium et immobilium sit iure divino et naturali et iure gentium. Iure divino, quia Gen 1, 28, dictum est: "Repelete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris", et Ps 8, 8: "Omnia subiecisti sub pedibus eius, etc." Et cum dicere Dei sit facere, sequitur iure divino, ut patet in Ps 113B, 16, "caelum caeli Domino, terram autem <dedit filiis hominum>". Iure naturae, quia secundum primam rerum institutionem sunt de iure naturae. Et, cum omnia a principio propter hominem, sequitur possessionem esse de iure naturae; et sic Aristoteles, primo *Politicorum*. De iure gentium, quia applicatio facta est ex beneplacito hominum".

"quia, licet olim in principio essent omnia communia et primo occupanti concederentur, post tamen occupationem factam et hanc divisionem, non licet".

p. 113. n. 177.

"quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio *Metaphys.*; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert [...]Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune." Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 96 a. 4. Tomada de [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)

p. 114. n. 178.

"Nam licet, durante illo statu, esset ius paternum et uxorium, et qui praestantiores essent sapientia et prudentia alios possent ducere et agere, non tamen modus iste dominandi et exigendi tributa esset, neque iure divino institutum est a principio, sed solum iure gentium per spontaneam voluntatem transferendi potestatem gubernandi in unum, ut convenientior gubernatio"

p. 116. n. 185.

"Tertio modo aliquid dicitur esse de iure naturae quod quidem derivatur a lege naturae, non tamen immediate sed mediate valde. Et non est lege determinatum naturali sed vel humana vel consuetudine approbata, ut lex naturae dictat quod poena sit mulctandus malefactor, sed, tamen, lex naturae non dictat an fur qui est malefactor sit verberandus vel exilio damnandus an suspendendus sed lex humana determinat ut suspendio adficiatur. Ecce quomodo hoc spectat ad ius naturae, licet sit determinandum per legem humanam", tomado de Ernest J. Burrus, *The writings of Alonso de la Vera Cruz: IV. Defense of the Indians: their Privileges*, Roma, Jesuit Historical Institute, 1976, p. 146.

p. 99. n. 117.

"dominium, siquidem iure humano introductum est, quod ex naturali ratione emanat, et fides de iure divino est, quod non tollit ius naturae; non ergo ob solam infidelitatem quis dominio est privatus."

p. 120. nn. 191-3.

"Et tunc tales talem ac tantam habent potestate, quantam respublica conferet ad bonum ipsius communitatis."

"Totum ius quod habet rex in gubernanda republica, ab ipsa habet. Ergo non se poterit extendere eius potestas ultra"

"Sed dominium est legitimum et apud regem et republicam."

p. 122. n. 196.

"populus est qui vim obligandi dat legi et condit eam, quia seclusa voluntate populi non posset magistratus. Et ipse populus, vel non acceptando legem vel post acceptationem per contrariam consuetudinem revocat, et tollit virtualiter potestatem datam legislatori; et sic ille qui condit tollit. Et, sicut ipse legislator non posset legem iustam latam tollere, populo contradicente, potest populus tollere legem legislatore contradicente, quia semper potestas apud populum etsi ipsa communitas non habet potestatem condendi legem" Tomada de: Burrus, *The writings... IV, op cit.*, p. 244.

p. 123. n. 199.

"rex propter rempublicam, sic ut tota legitimi domini apud regem a republica emanent. Non ergo habet aliud ius aut legitimum dominium nisi gubernare ad bonum reipublicae."

pp. 125-6. n. 206.

"Nam, licet per naturam aliqui liberi, alii dictantur servi, teste Aristotele, hoc tamen verum eo quod aliqui sunt qui pollent virtute et prudentia, qui aliis possunt merito praeesse, qui et possunt alios ducere et agere. Alii sunt natura servi, id est, sic habent servilem condicionem, ut potius debeant aliis obtemperare et ab aliis regi, quam quod ipsi aliis imperent vel alios regant. Tales tamen qui natura liberi, non habent, eo quod prudentiores, actu dominium super alios, etiam quantumcumque alii sint servilis condicionis."

pp. 127. n. 207.

"per consensum nil aliud intelligimus, quam applicationem appetitus ad aliquid agendum, sicut dicit Sanctus Thomas. Consensus importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, ut sit cognoscitivus praesentium. Et ex hoc tractum est hoc nomen consensus. Est enim applicatio sensus ad rem, secundum quod ei inhaeret, quasi experientiam quandam sumens de ea, in quantum complacet sibi in ea. Et hoc contingit quando appraehenso fine, et desiderato, consultamus de mediis, et per consilium iudicat hoc vel illud medium esse conueniens: et consentit illi medio, sicque consensus est tanquam finalis sententia intellectus et voluntatis, qui non potest esse in brutis: quia non habent suorum actuum dominium. Et non possunt appetitum applicare quo voluerint, sed solum est hominis, quia proposito fine, consultat, vel consiliatur de mediis de quibus iudicat, applicat consensum"

p. 127-8. n. 209.

"semper bonum commune praefertur bono particulari, et bonum totius, bono partis. Nec dicitur aliquid fieri male, et contra naturam, licet fiat contra naturam, id est, contra propriam inclinationem particularem. Si tamen fiat ad bonum totius conservandum, quemadmodum naturale est aquae descendere, et propter bonum totius, ne detur vacuum, faceret contra illam naturalem inclinationem ascendendo, in quo conservat aliam naturalem aqua ageret ex electione illud, non peccat: licet faceret contra naturam"

p. 128. n. 210.

"maxime distant et ad invicem separata sunt iurisdictio et proprietas, ut consta, quia habet magistratus iurisditionem circa homines, non tamen habet proprietatem, quia non sunt servi"

p. 130. n. 213.

"lex naturae sit, qua homo dirigitur ad consequendum suum finem per operationem conuenientem fini"

p. 130-1. n. 214.

"Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo homini inclinatio ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus subsatantiis, in quantum quaelibet substantia appetit conseruationem sui ipsius,

et secundum hanc pertinent ad legem naturae ea, per quae uita hominis conseruatur; contrarium autem impeditur."

p. 131-2. n. 217.

"Natura humana non est immobilis sicut diuina, ut Aristoteles dicit. Et ob id, aliqua quae sunt homini conuenientia secundum naturam ratiuaem, non reperiuntur eadem apud omnes cum non sint prima principia iuris naturae: sicut, Quod tibi non vis, alteri non facias, et similia. Ob id in his quae ex istis principiis deducuntur (quae est matrimonii vinculum indissolubile) potest contingere variatio, secundum diuersa tempora, vel circa diuersas nationes, quod in primis ipsis principiis per se notis, non potest contingere."

p. 134. n. 223.

"Tempore infidelitatis iustum et legitimum dominium erat apud istos qui erant oppidatim deputati, sive essent domini per successionem hereditariam, sive domini essent per electionem regis, sive per electionem aliquorum de suo consilio qui ad hoc erant deputati."

p. 135. n. 226.

"tales huius Orbis incolae non solum non sunt pueri aut amentes, sed suo modo praestantes, et saltem ex ipsis aliqui qui suo modo praestantissimi sunt. Hoc patet: quia ante aduentum Hispanorum, et modo oculis nostris videmus, sunt magistratus, gubernationes et ordinationes congruentissimae in ipsis; et habebant suam politiam et regimen, non solum monarchicum, sed aristocraticum; et erant leges inter ipsos, et puniebant malefactores, sicut praemiabant optime meritos de republica."

pp. 136. n. 227.

"Ex istis constat apertissime inter eos fuisse regimen ad bonum republicae, et quod veri erant domini"

pp. 140 n. 235.

"Pro decisione quavis considerandum quod de iustitia belli loquentes, aliud est de initio belli ad possidendum, aliud est de iustitia quae est in retentione regni adepti per bellum, siquidem potuit esse quod a principio esset iniustitia ex parte inderentis bellum et quod post, adpta victoria, sit iustitia in retentione."

p. 142. n. 241.

"Etiam considerandum videtur quod in tali donatione, si fieret, solum ad voluntatem donantis et transferentis esset attendendum, et solum esset ius et legitimum dominium secundum talem donationem, et non amplius. Ob id, si rex istius Novi Orbis daret et submitteret se imperatori libere, et rempublicam similiter, ut cognosceret superiorem eo modo quo multi alii reges et principes subiciuntur imperatori, quamvis ratione subiectionis aliquid impendendum imperatori, sed non tamen ob id esset regnum et dominium iustum perditum ex parte regis se subicientis, sicut in aliis regibus legitimis qui sub imperatore."

### ***Capítulo Bartolomé de Las Casas***

p. 144. Epígrafe.

"A principio generis humani, omnis homo et omnis terra et omnis res, de iure naturali et gentium primaveo fuit libera et allodalis, id est, franca, nulli subiecta servituti. Et quidem, quantum ad homines, probatur quoniam ab origine naturae rationalis liberi nascebantur. Quia in natura pari Deus non facit unum alterius servum, sed par omnibus concessit arbitrium. Cuius est secundum Thomam, quia natura «rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad alium, ut homo ad hominem»."

p. 156. n. 259.

"Ergo ea, sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem est habere aliquem, qui presideat et regat totam societatem, quia sine regente vel gubernante societas humana conservari non potest. [...] Oportet igitur, propter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod moveat ad bonum commune multorum."

p. 157. n. 262.

"populus fuit causa efficiens et finalis regum et principum"

p. 160. n. 268.

"Iurisdictio principis, id est, potestas civilis et criminalis comprehendens merum et mixtum imperium"

p. 160. n. 269.

"Iurisdictio enim est substantia et fundamentum omnium que Rex uel rector aut quilibet iudex in tota republica facit"

p. 160. n. 270.

"Iurisdictio est quippiam alienum, in quantum huiusmodi non recipit iurisdictionem aut dominus illius est, nec populus eam in eum transtulit ad abutendum illa, sed ut ea uteretur per se et per suos iudices et magistratus, viros quidem probos ad protegendum"

p. 163. n. 282.

"Nulla subiectio, nulla servitus, nullum onus unquam impositum fuit, nisi populus qui subiturus illa onera erat, impositioni eiusmodi voluntarie consentiret. Immo a principio idem populus ea constituit cum ipso principe.

Probatur. Ab initio omnis res, omnis populus fuit liber; si contra populi vel privati domini alicuius rei voluntatem imponerentur, forent absque dubio violenta, et sic prohiberetur populus uti sua libertate, quae de iure naturali competeat.

Nihil enim tam disconueniens naturali aequitati quam contra voluntatem domini nolentis rem suam vel propriam amittere aut ea carere, sive alieno domino subici quocumque modo illicito. Praeterea originaliter ab ipso populo libero reges et principes, ac quilibet supremi magistratus per quos census et tributa imposita sunt, omnis eorum auctoritas, potestas et iurisdictio, per liberam voluntatem processerunt. [...]

Ergo si populus fuit causa effectiva seu efficiens et finalis regum et principum, ut a populo per liberam electionem originem duxerunt, non potuerunt imponere populo a principio nisi tributa et servitia quae ipsi populo grata essent, et quorum impositioni libenter populus consensisset.

Patet consequens: populus eligendo principem seu regem, libertatem suam non amisit, nec potestatem commisit aut concessit gravandi se, sibi violentiam inferendi aut aliquid aliud in praeiudicium totius populi sive communitatis faciendi aut constituendi.

Neque oportuit hoc explicari eo tempore quo regem eligebant, quoniam quae insunt, etsi non dicantur expressa et dicta, non mutant vel addunt. Ergo ad hoc quod populus non gravaretur, nec eius libertati derogaretur, toti communitati violenta inferretur, et sic necesse erat consensum populi intervenire [...]

Item, id quod est omnibus profuturum, et potest esse nocivum, de consensu omnium est agendum. Propter quod requirendus est omnium hominum liberorum consensus in omni

tali negotio. Ergo totus vocandus erat. Sed non erat aliud unde assignarentur, nisi ea quae totius universitatis erant. Ergo ipse populus ea decrevit."

p. 169. n. 295.

"Dictur autem quis habere ius ad rem et non ius in re, quotiens aliquod ius ei restat habendum vel obtinendum ad hoc quod sit ei ius quesitum illius rei, et sic ius ad rem est nondum esse ius questium plene alicui, sicut in electo ad aliquod beneficium vel dignitatem. Nam per electionem, acquiritur tantum ius ad rem, non in re. Per confirmationem autem vel collationem, acquiruntur ius in re."

p. 169. n. 296.

"Sed populus tenebatur exhibere de publico aliqua ex quibus rex sustentari possit. Ergo populus praedicta iura regalia fecit vel decrevit"

p. 169-70. n. 298.

"diffinitio libertatis est: naturalis facultas, id est, possibilitas eius quod cuique facere libet, nisi quod ui aut iure prohibetur"

p. 170-1. n. 301.

"Et quidem, quantum ad homines, probatur quoniam ab origine naturae rationalis liberi nascebantur. Quia in natura pari Deus non facit unum alterius servum, sed par omnibus concessit arbitrium. Cuius est secundum Thomam, quia natura «rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad alium, ut homo ad hominem»."

p. 171. n. 302.

"Pretera servitus vel obligatio tam rerum quam hominum, aut fidelitatis iuramentum hominis ad hominem, introducta fuerunt ex iure gentium secundario."

p. 171. n. 303.

"presumendum est quod homo sit liber, nisi probetur contrarium"

p. 172. n. 305.

"Seruitus est qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur; ut in L. *libertas*, *Digest.*, *De statu hominum*; et *Institut. De iure personarum*, cap. *seruitus* et dist 1, c. *ius gentium*. Nam in hoc differt seruus a libero: quia per seruitutem adimitur quod alias ei competebat, scilicet, libere agere ac de sua persona et suis posse ad libitum disponere."

p. 163. n. 308.

"quilibet rector, rex vel princeps, cuiuscumque regni vel communitatis, quantumcumque sit supremus, non habet libertatem aut potestatem imperandi civibus prout vult et secundum libitum suae voluntatis, sed solum secundum leges politicas. At leges debent esse conscriptae ad comunem omnium utilitatem, et non in praeiudicium reipublicae, quin potius accomodandae sunt ad rempublicam et publicum bonum; non e contra respublica ad leges."

p. 173. n. 306.

"Habet enim super eos potestatem non suam, sed legis, subiectam bono communi, ideo non sunt illi sub potestate sua, sed sub potestate legis, quia non sunt sub homine, sed sub recta lege. Unde constat quod, quamvis reges possideant cives sive subditos, non tamen sunt eorum totalis et propriae possessionis."

p. 173. n. 307.

"Si quilibet homo liber, in traditione rei suae, potest ponere legem et conditionem quam vult dummodo sit rationalis et alter naturali iure tenetur seruare; longe potius liber populus, in traditione sui ad regem vel rectorem, cui se voluntarie gubernandum committi, ad bonum suis ipsius, et propter hoc se obligat ad eum reuerendum, obediendum et seruiendum ei fidelitatemque perpetuo seruandam, tributa et alia onera et iura regia soluenda, poterat iuste ac rationaliter legem ponere atque conditionem que sibi placuerat; et tenebatur et nunc tenetur rex vel rector, sic a populo electus, obseruare naturali iure."

p. 174. n. 310.

"Ex extremum malorum omnium omnium non solum bello sed morte repellendum est, secundum Tullium in *Phlippicis* 2. Et Sallustius in *Cathilinario*: «libertatem nemo bonus nisi cum anima simul amitti»"

p. 175. n. 315.

"quecumque nationes et populi, quantumcumque infideles, habentes terras et regna separata, que a principio illa incoluerunt seu habitaverunt, sunt populi liberi, nullum de iure extra se preter suos recognoscentes superiorem, et eorum superior vel superiores habent plenissimam potestatem et iura supremi principis in regnis suis, que videlicet nunc habet imperio imperator."

p. 180. n. 322.

"omnes iste nationes et populi sunt liberi, terras inhabitantes liberas, utpote nullum recognoscentes extra se dominium vel superiorem tam sui ipsorum quam terrarum suarum et rerum particularium. Quod patet, quia abhinc quinquaginta et tres annos retro nulla notitia erat in mundo de eis. Item regiones et regna separata amplissima habent et in eis dominium et iurisdictionem liberam et iura imperii a tempore cuius non exstat memoria exercentes, que, autoritate et concessione divina ac iuris naturalis et gentium, a principio preoccupaverunt et incoluerunt, inuenientes illa vacantia et in nullius bonis vel possessione existentia."

p. 187. n. 338.

"Potestas quecumque temporalis subdi debet potestati spirituali in his que ad spiritualem finem pertinent, et illam ab ista oportet sumere leges et regulas, quibus regimen suum temporale ordinet, quatenus fini spirituali conveniat et, tendentibus ad illum, impedimentum non existat."

p. 189. n. 341.

"Omnes, tan magni quam pauci, uniuersi populi et personae singulares, sunt uocandi, et ab eis omnibus consensus liber exquirendus et obtinendus."

p. 189. n. 343.

"Postremo, habito ipsorum consensu libero et eiusmodi papali de Regibus nostris Institutione uoluntarie acceptata, tractatus cum pacto de modo regnandi, de tributis et de seruitiis Regibus nostris exhibendis, cum prestatione iuramenti utriusque partis de conuentione et pactis seruandis et similia."

## **Capítulo Juan Zapata y Sandoval**

p. 192. Epígrafe.

"Nam qui beneficium aut officium procurat, nunquam dominium vel eius possessionem obtinuit vel alterius aequivalentis rei, quam pro altera dederit. Habet tamen, si sit digna persona, ius quoddam ad talem rem, quia, secundum quandam aequitatem ei potius quam alteri tribuenda est, eo quod inter partes huius communitatis maiorem habet cum tali re proportionem quam aliae personae."

p. 196. n. 357.

"Aliis quibusque defectibus, si eos agnoveris, qui nec pauci nec parvi futuri, parcas si mexicanus, quia mexicanum audis et pro te dimicantem, a tuis sedibus altissimoque et securo tuae propriae et amicae patriae refugio conspicias. Et dimittas si hispanus, quia hispanum legis, quem legentem et publico multorum testimonio et magno discipulorum proventu edocentem, multis abhinc annis tua haec Hispania benigne suscepit, multisque et eximiis mueribus et beneficiis gratum animum et tuis devinctum officiis cumulasti."

p. 197. n. 360.

"Verum quoniam illius causas sub clementissimo, aequissimoque principe et inviolabili iustitiae sacerdotum senatu discuti animadverti, misselli labentisque regni partes (dignissimum filii munus) actorus."

p. 200. n. 369.

"Et ego idem verissimum in omnibus meis praelectionibus existimavi et discipulis multoties in utroque orbe publice dictavi (I p., q. 21, ar. 1 et I II, q. 114, ar. 1) Mexici, anno 1601 et Vallisoleti in Hispania (III p., q. 1, dispu. 4 *De satisfactione Christi Domini*), anno 1605 et (II II q. 61, art. 4) anno 1607."

p. 202. n. 374.

"In tractatu quem tibi manu scriptum obtuleram, Princeps consultissime, brevissimam de hac re institueram resolutionem [...] Sed tamen dum de hac re mecum ageres ed subtilis tui ingenni acumine disputares, argumenta non levia mihi secreto opponeres quae dignissima erant ut in publicum educerentur, ut viri scholastici et litterati tuam admirarentur subtilitatem et eruditionem, quae iurisconsulti aut theologi magis quam

Principis saecularis propria viderentur et mihi visa est quasi e coelo elapsa, intellectu difficile asserebas."

p. 210. n. 390.

"potestas ecclesiastica distincta est a layca et ea superior, a Christo Domino immediate instituta et in Petro, Apostolis et discipulis ipsis eorumque successoribus tradita. Potestas vero layca seu civilis ortum habet a Deo per rempublicam solumque se extendit ad naturalia."

p. 210. n. 391.

"De layca et ecclesiastica potestate deque utriusque origine et differentia non leve esset nec facile in praesentiarum discutere; neque inutile foret ut inde utriusque iuris distinctio apprehenderetur aperte. De hoc autem unum inter alios invenio non humano eloquio disputatem, sed divino supremoque discursu disserentem, cui iniuriam facerem si aut unum verbum proferre tentaverim. Hic est Magister Molina de Societate Iesu benemeritus (tom. 1, *De iustitia et iure* tract. 2, disput. 21 et deinceps.)"

p. 211. n. 393.

"Prima est, quia cum homines sufficientem habeant propensionem ad proprii boni conservationem, non tamen ad communis boni debitam et convenientem conservationem ita propense ferantur, frequenter negligitur id quod commune est, ad bonum particulare et cuique proprium attendendo, oportet in republica dari virtutem quae proprie curet bonum commune, et ita actus singularium partium dispenset, dirigat et imperet, ut ad commune bonum facile et delectabiliter ordinentur."

p. 212. n. 395.

"Primus ordo est partium ad totum. Et quia singulares homines per legem ad totam Rempublicam ordinatur, quia lex est ordinatio rationis in bonum commune, ideo ad hunc ordinem necessaria est iustitia legalis, cuius munus est rectitudinem, secundum leges, in actionibus hominum in ordine ad totam Rempublicam constituere, et ideo legalis nuncupatur."

p. 216. n. 405.

"Tertius ordo est totius ad partes, scilicet, totius Reipublicae ad singulares homines, qui sunt eius partes, ad quem est necessaria iustitia distributiva, qua bona communia Reipublicae distributionibus rectitudinem constituere et aequalitatem servare secundum proportionem, ita ut distributio boni communis inter plures sit cum proportione inter bonum quod conferetur uni personae et quod conferetur alteri."

p. 219. n. 411.

"tum quia principes non sunt domini eiusmodi munerum, sed ea ex auctoritate reipublicae tanquam dispensatores membrorum reipublicae conferunt"

p. 219. n. 412.

"Rempublicam, quacumque via gubernetur, non posse recte procedere, nisi officia et dignitates ordinate et proportionate conferat digniores minus dignis praeferendo. Et ita quamvis omnem suam potestatem respublica in regem transtulerit, non potest rex ad libitum haec officia distribuere sed secundum modum per se requisitum in bene ordinata republica."

p. 220. n. 413.

"Tunc enim Reipublicae expectationi satisfactum fuisse putandum est"

p. 220. n. 414.

"Quantum ad nomen attinet, usurpatur acceptio vel acceptatio personarum pro humano et inordinato respectu quo bonum commune distribuitur, non secundum merita aut dignitatem personarum, sed secundum favorem et gratiam, cum fieri deberet ex aequalitate iustitiae."

p. 223. n. 424.

"Pecora occisuris pasce, quae qui possederant occidebant. Haec pecora possidebant hispani (vereor ita loqui et doleo hoc esse verum quod loquor) credeles et quasi tyranni, qui cum essent vel esse deberent, eorum pastores et gubernatores, minime eorum salutem et custodiam invigilabant, sed potius *occidebant*, hoc est, eorum bona in suos usus et emolumentum convertebant, de suis tantum divitiis cogitantes, qui constituti ad

gubernandum populum iustitiaque dirigendum, ipsi dominati sunt in eos quasi oves occisionis. Et iis publicus est inimicus, cui haec inmanis gubernatio (ne dixerim dominatio) displicet."

p. 225. n. 426.

"Iustitiam esse virtutem, quae respicit ius tanquam obiectum totamque versari in constituenda aequalitate inter unius personae ius et alterius debitum, communis sententia est. Quare duos habet actus, quibus hanc aequalitatem constituit. Primus est ius suum unicuique tribuendi, ex Ulpiano et S. Thoma; seu, quod idem est, ius suum unicuique illaesum servandi. Secundus est reparandi id quod laesum est et ad pristinum statum reducendi, ut dixit Ulpianus illa lege praedicta. Et sic iustitia per actus propriissime a doctoribus definitur: *Quod est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens.*"

p. 227. n. 431.

"quod semper aequum et bonum est"; "quodcumque opus licitum et sanctum, aequum et consentaneum rei"; "quodcumque etiam studiosum opus, quatenus ad commune bonum habet respectum."

p. 227. n. 432.

"quae stricte sumitur ius pro iuste et commensurato, quod est obiectum iustitiae particularis, in qua intercedit personarum diversitas, obligatio debiti et perfecta aequalitas unius cum altero, hoc est, inter unius ius et alterius debitum."

p. 228. n. 433.

"Secunda ratio iuris est, non ut habetur ex dominio aut ex contractu, sed magis tenet in quadam dignitate seu conditione personae fundata, eo quod est pars communitatis, cuius est bonum quod distribuitur."

p. 229. n. 435.

"At duplex est ratio iuris debiti ex eo provenientis. Prima est iuris, quod est dominium vel ad illud spectat, ut ius utendi, ius fruendi, ius possidendi, de quo Magister Molina. Et isti iuri respondet debitum solvendi dominio aut usuario aut usufructuario aut possessori; et ad hunc modum debiti reducitur quod ex contractu debetur vel ex delicto commisso contra ius alterius, qui habet potestatem aut dominandi aut utendi aut fruendi vel possidendi."

Secunda ratio iuris est, non ut habetur ex dominio aut ex contractu, sed magis tenue in quadam dignitate seu conditione personae fundata, eo quod est pars communitatis, cuius est bonum quod distribuitur. Nam eo ipso habet aliquod ius, ut si bonum illud distribuatur et in eo titulus talis distributionis existat, sibi conferatur pars aliqua illius boni pro ratione tituli quam habet. Nam si aliquod ius non haberet, illa distributio non esset actus iustitiae, quae necessario, ut dixi, circa ius versari tenetur."

p. 230. n. 436.

"Quae quidem consistit in doctrina, pietate, etc. Ut si aliquis alicuius regni vel communitatis civis industria, labore, peregrinatione aliisque incommodis, quae in alienigenarum terris perferuntur, ubi bona et mala in omnibus tentantur, doctrinam acquisierit, litterarum praestantiam et continuis laboribus et assiduis lectionibus obtinuerit, religionem, pietatem, observantiam in omnium opinione coluerit, eo ipso quod bonum partis ex natura rei est bonum totius et in eius conducit utilitatem et commodum, qui bona illius regni et communitatis distribuit, ea distribuere tenetur, ex natura rei, in compensationem dignitatis illius partis, ut illa aliis alterius communitatis vel eiusdem, si non ita dignae fuerint, praeferatur.

Vel si aliquis propriis sumptibus, labore, industria et propriam dignitatem et communitati aliquam sui imperii et domini partem addiderit, et ex eo ei maiestatem, utilitatem commodumve praestiterit perpetuoque in eius custodia et defensione perseveraverit."

p. 236. n. 450.

"Ad populum terribilem: ob incultos atque ferinos more. Nam et humanis carnibus vesci soliti erant antequam nostri ad eos accederent et idolis humano sanguine sacrificabant."

p. 237. n. 451.

"Ita qui post iudaeorum et gentium vocationem vocandi supererant tertio, ii fuerant qui ultimo mundi tempore extra Orbem Romanum, partim vi partim doctrina, intrare compulsi in Ecclesiam, feritate et immanitate cultuque idolorum vanissimo relicto, ad mansuetudinem paulatim et ad vitae magis humanae cultum emollirentur ac denique caelestis convivii participes efficerentur."

p. 238. n. 452.

"rege et gubernata consilio tuo homines illos, indos, scilicet, certo interitui destinatos ob iniurias continuas hominum, acerbissimas ab hispanis contumelias acceptas, interitui

destinatos, ad metalla sub terrarum cavernis effodienda, ad terras ut captivos divisos elaborandas (quod hispane, ibi, repartidos), ad onera equis ipsis intollerabilia portanda, ad tributa suis facultatibus imparia tribuenda, interitui destinatos. Pecora occisinis pasce, quae qui possederant occidebant. Haec pecora possidebant hispani (vereor ita loqui et doleo hoc esse verum quod loquor) credeles et quasi tyranni, qui cum essent vel esse deberent, eorum pastores et gubernatores, minime eorum saluti et custodiae invigilabant, sed potius *occidebant*, hoc est, eorum bona in suos usus et emolumentum convertebant, de suis tantum divitiis cogitantes, qui constituti ad gubernandum populum iustitiaque dirigendum, ipsi dominati sunt in eos quasi oves occisionis. Et iis publicus est inimicus, cui haec inmanis gubernatio (ne dixerim dominatio) displicet."

p. 238-9. n. 453.

"De idoneitate tamen eorum deque conditione et morum qualitate gravissimum esset discutere, cum variae sint omnium hominum, cuiuscunque sint regionis, conditiones et mores, et valde temerarium circa universam totius Regni gentem regulam generalem inferre."

p. 239. n. 454.

"Pater scilicet Ildephonsus de la Veracruz cognomento doctissimus Divi Patris Augustini alumnus, totius Indiarum Orbis parens, virtutum et litterarum primus praecipuus"

p. 240. n. 455.

"Nam cum regna illa et possessiones ipsorum maiorum fuerint, per conversionem dominium et ius se ipsos gubernandi et iustitiam administrandi non amiserunt; sunt enim cives illarum regionum"

p. 241. n. 456.

"Et sicut natus in illis partibus ex hispano et india civis est nec a civitatis privilegiis et praerogativis prohiberi potest, ut ait Vitoria, eodem modo et a fortiori ipsimet indi suis privilegiis defraudandi non sunt ob admissionem hispanorum."

p. 241. n. 457.

"At eo tendi effrenata cupido et dura aliquorum emulatio, ut non solum, qui indi et ex indis oriuntur, incapaces ut admittantur appellent, sed eos etiam, qui ex hispanis

parentibus inter indos solummodo nati fuerint, eadem incapacitatis nota quam ipsi, somniantes et ambientes, finxere inurere voluerint. Et absque Dei timore et hominum debita caritate ausi sunt in eos et verbo et scripto invehere. Sed quantum eos sua somnia (ne dixerim ambientium suggestus) fecerint, et viri doctissimi et patres religiosissimi, consules et cancellarii iustissimi, episcopi piissimi, qui in Ecclesia Dei laborantes ac si primitivi milites essent, manifestissime probant et ostendunt. Quos Novus ille Orbis, ut fructus uberrimos fecundissime protulit et ut filios usque ad perfectum aetatis et virtutis statum procreavit, litteris instruxit, morum compositione honestavit, ut eos in pastores, iudices et patres eorum propria et amica patria suscipiat iterum et amplectetur."

p. 243. n. 460.

"Sed quid dicendum, si omnes alicuius reipublicae ob ignotas sibi causas, etsi dignissimi extiterint et litterarum praestantia et morum compositione, sanguinis nobilitate et suae reipublicae maiori zelo succensi praestantissimi inveniantur, aeternae oblivioni tradantur, ne ad officia saecularia maioris dignitatis et honoris, qualia sunt senatoria, praesidentia, etc. unquam aut rarissime assumantur? Qui si cum aliis aliunde eo missis comparentur (veritus sum aliter asseverare) aequales saltem invenirentur. Si tamen aequales, ipsi debent in suo regno et patria aliis extraneis praeferrari. Qui caeteris paribus eo sunt aliis dignioribus et rerum notitia et amore reipublicae."

p. 245. n. 464.

"Et quamvis haec, quae *encomiendas* discuntur et *entretenimientos*, quia in remunerationem laborum quos passi suorumque sumptuum quos elargiti sunt primi illi duces et conquistatores pro prima illorum regnorum inventionem, acquisitionem et debellationem, eis ex iustitia commutativa deberi dicere non dubitarim; quatenus sunt pro laboribus stipendium, pro sumptibus solutio, pro terris et regnis ipsis semel partis suoque regi ultro oblatis fideliterque et liberaliter elargitis remuneratio.

Quae ad commutativam pertinent, ac per consequens perpetua esse deberent et nullo unquam tempore terminari. Quia quod ex iustitia commutativa confertur, tanquam ei cui debetur et ei qui ius habet rigorose confertur. Et quis poterit pro alieno iure, si proprium sit, temporis conditionem statuere et aliquam assignare mensuram?"

## Bibliografía

### **Archivos**

AGI Archivo General de Indias

AGN Archivo Histórico de la Nación

AHCP Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro

### **Bibliografía**

#### **Fuentes primarias**

Agurto, Pedro de, *Tractado de que se deben administrar los sacramentos de la sancta Eucaristía y Extremaunction a los Indios de esta Nueva España*, México, Antonio Espinoza, 1573.

Álamos de Barrientos, Baltasar, *Tácito español, ilustrado con aforismos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614.

Alfonso X “el Sabio”, *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio. Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia* (facsimilar de la edición de 1807), Madrid, Ediciones Atlas, 1972.

Anónimo, *Memorial de un aragonés fiel vasallo de su majestad para remediar el empobrecimiento y despoblación del reino* (1677), publicado en José María Sánchez Molledo (ed.), *Arbitristas aragoneses de los siglos XVI y XVII. Textos*, Zaragoza, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Institución Fernando el Católico, 2009

Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, ed. bilingüe de Francisco Barbado Viejo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos - Editorial Católica, 1964.

\_\_\_\_\_, *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, disponible en línea en [biblioteca.campusdominicano.org](http://biblioteca.campusdominicano.org)

\_\_\_\_\_, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 2004.

Avendaño, Diego, *Thesaurus Indicus*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001-2012.

Barbosa Homem, Pedro, *Discurso de iurídica y verdadera razón de Estado*, Coimbra, Nicolao Carvalho, 1629.

Basalenque, Diego, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N.P.S. Agustín*, México, JUS, 1963.

Bautista, Juan, *Advertencia para los confesores de los naturales*, México, M. Ocharte, 1600.

Castrillo, Jerónimo, *Tractado de república*, Burgos, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958.

Castillo de Bobadilla, Jerónimo, *Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempos de paz y de guerra*, Madrid, Luis Sánchez, 1597.

Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554 y túmulo imperial*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1963.

*Corpus Iuris Civilis, Instituta - Digesto*, ed. bilingüe de Idelfonso García del Corral, Barcelona, Jaime Molinas, 1889.

Eguira y Eguren, Juan José de, *Biblioteca mexicana*, México, UNAM – Coordinación de Humanidades, 1986.

Fernández de Medrano, Juan, *República mixta*, Madrid, Imprenta Real, 1602.

Furió Ceriol, Fadrique, *El concejo i concejeros del príncipe*, Amberes, Viuda de Martín Nucio, 1559.

García, Esteban, *Crónica Agustiniense de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús. Libro Quinto*, edición de Roberto Jaramillo, México, OAL, 1998. [manuscrito de c. 1565]

Gómez de Cervantes, Gonzalo, *La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI*, Alberto María Carreño (ed.), México, Librería Robledo José Porrúa e hijos, 1944.

González de Cellorigo, Martín, *Memorial de la política necesaria y útil restauración de España y estados de ella, y desempeño universal de estos reinos*, Valladolid, Juan Bostillo, 1600.

González Dávila, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, Madrid, Diego Díaz de la Carreda, 1649.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985.

Hobbes, Thomas, *Leviathan* [1651], ed. de Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Las Casas, Bartolomé de, *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*, 2 vols., prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducción de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, FCE, 1977.

\_\_\_\_\_, *Historia de las Indias*, edición de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1951.

\_\_\_\_\_, *Opúsculos, cartas y memoriales, tomo V de las obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, ed. de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958.

\_\_\_\_\_, *Apologética historia sumaria*, ed. de Edmundo O'Gorman, UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.

\_\_\_\_\_, *Los tesoros del Perú*, trad. y anotación de Ángel Losada, Madrid, CSIC - Institutos 'Gonzalo F. de Oviedo' y 'Francisco de Vitoria', 1958.

\_\_\_\_\_, *Apología*, vol. 9 de las *Obras completas*, ed. de Ángel Losada, Madrid, Alianza, 1988.

\_\_\_\_\_, *De thesauris*, vol. 11.1 de las *Obras completas*, ed. de Ángel Losada, Madrid, Alianza, 1992.

López de Palacios Rubios, Juan, *De las islas del mar océano. Del dominio de los Reyes sobre los indios*, ed. de Silvio Zavala, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

López Madera, Gregorio, *Excelencias de la monarquía y reyno de España*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1597.

Matías de Escobar, *Americana Thebaida*, México, Imprenta Victoria, 1924.

Mariana, Juan de, *Del rey, y de la institución de la dignidad real*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845.

\_\_\_\_\_, *De rege et regis institutione*, Toledo, Pedro Rodríguez, 1605.

Medina Plaza, Juan de, *Diálogo sobre la naturaleza*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.

Mendo, Andrés, *De las órdenes militares*, Madrid, Juan García Infançon, 1681.

Millares Carlo, Agustín y Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre el derecho de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

- Ockham, Guillermo de *Obra Política I*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Paz, Matías de, *De las islas del mar océano. Del dominio de los Reyes sobre los indios*, ed. de Silvio Zavala, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Quiroga, Vasco de, *Información en derecho*, en *La utopía en América*, edición de Paz Serrano Gassent, Madrid, Dastin, 2003.
- Remesal, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, México, Porrúa, 1988.
- Ribadeneyra, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar sus Estados*, Madrid, P. Madrigal, 1595.
- Salguero, Pedro, *Vida del venerable padre y exemplarissimo varon el maestro Diego Basalenque*, Roma, Herederos de Barbielini, 1761.
- Santa María, Juan de, *Tratado de república y política christiana*, Valencia, 1619.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, edición de Ángel Losada, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Francisco de Vitoria, 1984.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Theatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: Advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio. Alboroto y motín de los indios de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Miguel Ángel Porrúa, 1986.
- Soto, Domingo de, *Relecciones y opúsculos. I Introducción general. De dominio. Sumario. Fragmento: An liceat*, Salamanca, San Esteban, 1995.
- \_\_\_\_\_, *De iustitia et iure*, Salamanca, Andreas Portonariis, 1553.
- Solórzano y Pereira, Juan, *Política indiana*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Política indiana*, Madrid, Gabriel Ramírez, 1739.
- \_\_\_\_\_, *De indiarum iure*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001
- Suárez, Francisco, *Tratado de las leyes y del Dios legislador*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Principatus politicus*, ed. de Eleuterio Elorduy, Madrid, CSIS, 1965.
- Suárez de Peralta, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista de 1589*, editado en México, Consejo Superior para la Cultura y las Artes, 1990.

Veracruz, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, ed. y traducción de Roberto Heredia, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007.

\_\_\_\_\_, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, ed. de Roberto Heredia, traducción de Roberto Heredia y Paula López, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

\_\_\_\_\_, *De iusto bello contra indos*, ed. de C. Baciero, L. Baciero, F. Moseda y L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

\_\_\_\_\_, *Sobre los diezmos*, ed. de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994.

\_\_\_\_\_, *Espejo de los cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana*, ed. de Carolina Ponce Hernández, México, Novohispania, 2007.

\_\_\_\_\_, *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio y familia*, ed. de Luciano Barp Fontana, México, Universidad La Salle – Universidad Nacional Autónoma de México – Dirección General de Asuntos de Personal Académico – Facultad de Filosofía y Letras, 2009.

\_\_\_\_\_, *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, ed. Ernest J. Burrus, Roma / San Louis Mo., Jesuit Historical Institute – St. Louis University, 1968-1976.

Vitoria, Francisco de, *Political writings*, Cambridge, ed. y traducción de Anthony Padgen y Jeremy Lawrence, Cambridge University, 2001.

\_\_\_\_\_, *Relecciones del Estado, de los indios y del de guerra*, edición de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1974.

\_\_\_\_\_, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007.

Zapata y Sandoval, *De iustitia disbutiva et acceptione personarum ei opposita discrepatio*, ed. de C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto, Madrid, CSIC, 2004.

\_\_\_\_\_, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Primera parte. Sobre la justicia en sí misma*, ed. y traducción de Arturo Ramírez Trejo y Paula López, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994.

\_\_\_\_\_, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte: En que cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes*, ed. y traducción de Mauricio Beuchot y Paula López, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.

\_\_\_\_\_, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera parte de aquellos que injustamente distribuyen*, ed. y traducción de Arturo Ramírez Trejo y Paula López, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Filológicas, 1999.

\_\_\_\_\_, *Testimonio de la profesion de la fe, y ivramento de fidelidad hecho por el señor licenciado Iuan de Ybarra ... en nombre y con poder del Reverendisimo señor Obispo de Guatemala, s/l, s/f.*

### **Fuentes secundarias**

Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, Colmex, 2002.

\_\_\_\_\_, *El águila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla*, México, FCE-Colmex, 1999.

Andrade, Vicente de P., *Ensayo bibliográfico del siglo XVII*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899.

Annino, Antonio y Rafael Rojas, *La independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Amadori, Arrigo, "Que se dé diferente modo al gobierno de las Indias, que se van perdiendo muy a prisa. Arbitrismo y administración a principios del siglo XVII" en *Anuario de Estudios Americanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, V. 66, No. 2, julio-diciembre, 147-179.

Amezúa Amezúa, "El poder soberano en el Estado moderno: consideraciones sobre los límites al poder absoluto", en Javier Peña, *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 13-34.

Aranda Pérez, Francisco José, *La declinación de la Monarquía hispánica en el siglo XVII. Actas de la VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Cuenca, Universidad Castilla - La Mancha, 2004.

\_\_\_\_\_, "Los lenguajes de la declinación. Pensamiento y discurso político en la España del Barroco", en *La declinación de la Monarquía hispánica en el siglo XVII. Actas de la VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Cuenca, Universidad Castilla - La Mancha, 2004, pp. 811-42.

Aranda Pérez, Francisco José y José Damilão Rodrigues (coords.), *De re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex, 2008.

\_\_\_\_\_, "Claves, fundamentos y debates para una política hispánica", en *De re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex, 2008.

Asch, Ronald, y Heinz Duchhardt (eds.), *El absolutismo. ¿Un mito?*, traducción y selección de textos de Fernando Sánchez Marcos, Barcelona Idea Books, 2000.

Aspe, Virginia, "Del Viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción de domino y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, no. 17, 2010, pp. 143-55.

Barrero García, Ana M., "Una lectura contextual", en Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia disbutiva et acceptione personarum ei opposita discrepatio*, ed. de C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto, Madrid, CSIC, 2004, pp. 34-48.

Barrientos García, José, "La teología, siglos XVI-XVII", en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coord.) *Historia de la Universidad de Salamanca. III.1 Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 203-250

Bataillon, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, trad. de J. Coderch y J.A. Martínez Schrem, Barcelona, Ediciones Península, 1976.

Belda Plans, Juan, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

Beristain de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1883.

Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica de Occidente* [1983], México, FCE, 1993.

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1992.

\_\_\_\_\_, *La querrela de la Conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1997.

\_\_\_\_\_ y Redmond, Walter, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

\_\_\_\_\_, "Introducción", en Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte: En que cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes*, ed. y traducción de Mauricio Beuchot y Paula López, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.

\_\_\_\_\_, *El problema de los universales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

\_\_\_\_\_, *et al, Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

\_\_\_\_\_, *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992.

Bireley, Robert, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellism or Catholic statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990.

Bolaño e Isla, Amancio, *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947.

Brading, David, *Orbe indiano, de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* [1991], México, FCE, 2003.

Brett, Annabel, *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton, Princeton University – Kindle Edition, 2011.

\_\_\_\_\_, *Liberty Right and Nature. Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Burke, Peter, "Tacitism, scepticism and reason of state" en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

Burrus, Ernest J. (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma / San Louis Mo., Jesuit Historical Institute – St. Louis University, 1968-1976.

Cabria, Rómulo D., *Historia de la leyenda negra hispano-americana*, Buenos Aires, Orientación Española, 1943.

Campos y Fernández de Sevilla, F. Javier, "Bibliografía de y sobre fray Alonso de la Veracruz, OSA" en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009, pp. 307-57.

Cañeque, Alejandro, *The King's living image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Nueva York, Routledge, 2004.

Carpintero, Francisco, "«Mos italicus», «mos gallicus» y el Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica", en *Ius Comune*, Frankfurt, Marx Planck Instituts, no. VI, 1977, pp. 108-71.

Cardim, Pedro, "La jurisdicción real y su afirmación en la Corona portuguesa y sus territorios ultramarinos (siglos XVI-XVIII)", en *De re Publica Hispaniae. Una vindicación de*

*la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex, 2008, pp. 349-388.

Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la guerra chichimeca*, México, El Colegio de Michoacán - El Colegio de San Luis, 2000.

Casado Arboniés, Francisco Javier, et. al., *Diccionario de universitarios en la administración americana: arzobispos y obispos de Nueva España, 1517-1700*, Madrid, Diputación provincial Guadalajara, 1989.

Castañeda, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM - IJ, 1996.

\_\_\_\_\_, "La condición miserable del indio y sus privilegios", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, 1971, pp.245-335.

Castillo Durán, Fernando de, *Las crónicas de Indias*, Madrid, Intervención Cultural, 2004.

Castro Corona, Saraí y Anna María Garza Caligaris, *Matrimonio y poligamia en el Speculum Coniugiorum de fray Alonso de la Veracruz*, tesis para obtener el grado de licenciado en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México, México, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.

Castro, Felipe, *Los tarascos y el Imperio Español*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.

Centenera Sánchez-Seco, Fernando, *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*, Madrid, Dykinson, 2009.

Cerda Farías, Igor, *En el pueblo de Tiripetío, en la Provincia de Michoacán. La edad dorada... El siglo XVI*, Morelia, UMSNH – Exconvento de Tiripetío, 2005.

Cerezo de Diego, Prometeo, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.

Chocano Mena, Magdalena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 1999.

Cid Vázquez, Teresa, *Tacitismo y razón de estado en los "comentarios políticos" de Juan Alfonso de Lancina*, Madrid, Memorial para optar al grado de doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid, 2001.

De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Denlos, J., "Estudio preliminar", en Bartolomé de las Casas, *Obras completas. 11.2 Doce dudas*, Madrid, Alianza, 1992, pp. III-XLVIII.

Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

Dios, Salustio de, "El papel de los juristas castellanos en la conformación del poder político (1480-1650)", en *De re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex, 2008, pp. 127-148.

Elliot, John H., "Engaño y desengaño: España y las Indias", en *España, Europa y el Mundo de Ultramar [1500-1800]*, México, Taurus, 2009, pp. 179-200.

Ennis, Arthur, *Fray Alonso de la Veracruz, O.S.A. (1507-1584): A Study of his life and his Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico*, Lovaina, Agustiniana, 1955-7, vol. V-VII.

Esteve Barba, Francisco, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1992.

Fernández-Santamaría, José A., *The state, war and peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

\_\_\_\_\_, *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

Forte, Juan Manuel y Pablo López Álvarez (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

Gálvez-Peña, Carlos, "May I remind Your Majesty... On the Rights of Creole Subjects", en [www.brown.edu/Facilities/John\\_Carter\\_Brown\\_Library/](http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/), John Carter Brown Library, septiembre 2010.

García Añoveros, Jesús María, "Los derechos de los nacidos en el Nuevo Mundo a los cargos y oficios eclesiásticos y civiles", en Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia disbutiva et acceptione personarum ei opposita discrepatio*, ed. de C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto, Madrid, CSIC, 2004, pp. 20-31.

García, Eloy, "Estudio preliminar. Una propuesta de relectura del pensamiento político: John Pocock y el discurso republicano cívico", en John Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 9-73.

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Gaos, José, *Notas sobre historiografía*, en *Historia Mexicana*, Vol. IX, No. 4 (abril-junio 1960), p. 481-508.

Giannakopoulos, Georgios y Francisco Quijano, " On Politics and History: A Discussion with Quentin Skinner", en *Journal of Intellectual History and Political Thought*, www.historyofpoliticalthought.net, No. 1.1, Octubre 2012, pp. 7-31.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.

Gil Puyol, Xavier, *Tiempos de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2006.

\_\_\_\_\_, "Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions", en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (ed.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. I, pp. 263-88.

\_\_\_\_\_, "Del Estado a los lenguajes políticos, del centro a la periferia: dos décadas de historia política sobre la España de los siglos XVI y XVII", en *Tiempos de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2006, pp. 267-323.

\_\_\_\_\_, *Las claves del Absolutismo y el Parlamentarismo, 1603-1715*, Barcelona, Planeta, 1991.

\_\_\_\_\_, "La razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política", en *Anales de la Real Sociedad Económica de Amigos del País*, 1999-2000, pp. 355-7.

Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de Las Casas*, vol. 1, *Delgado de Cisneros para la reformación de las Indias, 1516-1517*; v. 2, 1960, *Capellan de S.M. Carlos I poblador de Cumana, 1517-1523*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953.

Giménez Moreno, Luis (coord.), *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Complutense, 1996.

Giustiniani, Vito R., "Homo, humanus, and the meanings of 'humanism'", en *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 46, No. 2, Apr. - Jun., 1985, pp. 167-95.

Gómez Robledo, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984.

\_\_\_\_\_, "El problema de la conquista en Alonso de la Veracruz", en *Historia Mexicana*, XXIII, México, El Colegio de México, 1974.

González González, Enrique, "Nostalgia de la encomienda. Releer el *Tratado del descubrimiento* de Juan Suárez de Peralta (1589)", en *Mapocho*, no. 68, segundo semestre 2010, Chile, Dirección de bibliotecas, archivos y museos, pp. 165-205.

\_\_\_\_\_, *Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)*, 2 tomos, tesis doctoral inédita, Universidad de Valencia, 1990.

\_\_\_\_\_, *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación - Plaza y Valdés, 2007.

\_\_\_\_\_, "El deán de México, defensor de la encomienda. "Parecer" del doctor Alonso Chico de Molina (1562)", en *Derecho, historia y universidades. Estudios dedicados a Mariano Peset.*, Valencia, Universitat de València, 2007.

\_\_\_\_\_, "Dos teólogos, dos bibliotecas teológicas en la Valencia del Quinientos: el Doctor Juan de Celaya y el Patriarca Juan de Ribera ", en Emilio Callado Estela (ed.), *El Patriarca Ribera y su tiempo. Religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim - Diputació de València, 2012, pp. 323-44.

\_\_\_\_\_, "Hacia una definición del término humanismo", en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 15, (Universitat de València), 1989, p. 45-66.

Hanke, Lewis, "Bartolomé de Las Casas, Historiador", estudio preliminar de *Historia de las Indias por fray Bartolomé de Las Casas*, edición de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1951.

\_\_\_\_\_, *Bartolomé de Las Casas: Letrado y propagandista*, trans. Andrés Pardo Tovar, Bogotá Ediciones Tercer Mundo, 1965.

\_\_\_\_\_, *All mankind is one: A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians*, De Kalb, Northern Illinois University Press, 1974.

\_\_\_\_\_, *La humanidad es una: Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, trad., por Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de Baranda, México, FCE, 1985.

\_\_\_\_\_ y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas 1474-1566: Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuaciones y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*, Santiago de Chila, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954.

Henshall, Nicholas, *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, London, Longman, 1992.

Heredia Correa, Roberto, "Introducción", en Fray Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007.

\_\_\_\_\_, "Fray Alonso de la Veracruz: augurios de una nueva nación", en Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, edición de Roberto Heredia, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

Hernández Luna, Juan, "Fray Alonso de la Veracruz en Tiripetío", en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992.

Herrero Jáuregui, Miguel, "La recepción de la *Política* de Aristóteles en la España del Renacimiento", en *De re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex, 2008, pp. 211-226.

Höpfl, Harro, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c.1540-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Huerta, Álvaro, "Vida y obras" en Bartolomé de las Casas, *Obras completas 1. Vida y obras*, Alianza, 1998.

Iñurritegui Rodríguez, José María, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe cristiano de Pedro de Ribadeneira*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.

Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, FCE, 2005.

Jiménez, Nora, "Príncipe indígena y latino. Una compra de libros de Antonio Huitziméngari (1559)", en *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, vol. 23, no. 91, pp. 133-162.

Juderías, Julián, *La leyenda negra y la verdad histórica*, Madrid, Tip. de la "Rev. de Arch., Bibl. y Museos", 1914.

Kantarowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

Kelly, Donald, "Civil science in the Renaissance: the problem of interpretation", en Anthony Pagden (ed), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 57-78.

Kenny, Anthony, *A New History of Western Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Koselleck, Reinhart, *The practice of conceptual history. Timing history, spacing concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

Lazcano, Rafael, *Fray Alonso de Veracruz (1507-1584). Misionero del saber y protector de indios*, Madrid, Revista Agustiniiana, 2007.

La Torre, Massimo, "Constitucionalismo de los Antiguos y de los Modernos. Constitución y «estado de excepción»", en *Res publica*, no. 23, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, pp. 17-35.

León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*, México, UNAM - El Colegio Nacional, 1999.

\_\_\_\_\_, *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*, Madrid, Historia 16, 1985.

\_\_\_\_\_, *Pueblos originarios y globalización*, México, Instituto Indigenista Interamericano - El Colegio Nacional, 1997.

\_\_\_\_\_, "Los sermones de fray Antón de Montesinos en la transcripción resumida y comentada que hizo fray Bartolomé de las Casas" y "Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía" y, en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982, pp. 11-27.

Levin, Danna, y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco - Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 2007

Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

Lohmann Villena, Guillermo, *Los ameriacnos en las ordénenos nobiliarias*, Madrid, CSIC, 1993.

Maravall, José Antonio, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979.

Marcano, Enrique, "Del republicanismo clásico al republicanismo moderno. Juan de Mariana y la tradición republicana", en Javier Peña, *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 127-165.

Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580*, México, FCE – Conaculta – INAH, 2005.

Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, UNAM-FCE, 2008.

\_\_\_\_\_, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.

\_\_\_\_\_, y Ernesto de la Torre Villar (coords.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

Menéndez Pidal, Ramón, *El padre Las Casas y la leyenda negra*, Madrid, CSIC, 1962.

Miranda, José, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas. Primera parte. 1521-1820*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.

Monçon, Francisco de, *Espejo del príncipe christiano*, Lisboa, Luis Rodrigues, 1544.

Moulakis, Anastasios, "Civic Humanism", en en *Standford Encycolpedia of Philosophy*, Standford, Standford University, 2012.

Muñoz García, Ángel, "Introducción. I Los Indios: naturalmente miserables", en Diego de Avendaño, *Mineros de Indias y protectores de Indios. Thesaurus Indicus, vol I, Tít. X-XI y complementos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2009, pp. 15-44.

Murphy, Marm, "Theological voluntarism", en *Standford Encycolpedia of Philosophy*, Standford, Standford University, 2012.

Nair, Harikrishnan, *Contra imperio: el discurso de derecho natural y la autonomía de los indios americanos*, México, Tesis Doctorado UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

Navarro Aznar, Fernando, "El *topos* de la razón de Estado en su desarrollo ideológico", en *Anales de derecho. Universidad de Murcia*, No. 10, 1987-1990, pp. 103-28.

Navarro, Bernabé, *Filosofía y cultura novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998.

\_\_\_\_\_, "La filosofía natural o cosmovisión aristotélica en Fray Alonso de la Veracruz", en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992.

Nietzsche, Friedrich, *Genealogy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Nogales Rincón, David, "Los Espejos de príncipes en Castilla (siglos xiii-xv): un modelo literario de la realeza bajomedieval", en *Medievalismo*, Sociedad Española de Estudios Medievales, No. 16, 2006, pp. 9-39.

Nudler, Oscar (ed.), *Controversy Spaces. A model of scientific and philosophical change*, John Benjamins Publishing Company, 2011.

O'Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972.

\_\_\_\_\_, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

Ortega y Medina, *Reforma y Modernidad*, edición y presentación de Alicia Mayer, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1999.

Ovejero, Félix, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004.

Pagden, Antony, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

\_\_\_\_\_, (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Palomares Ibañez, Jesús María (coord. gral.) *Historia de la Universidad de Valladolid*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 1989.

Parish, Helen-Rand, *Las Casas as a bishop: A new interpretation based on his holograph petition in the Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts*, Biblioteca del Congreso, Washington, 1980.

\_\_\_\_\_ y Harold Weidmann, *Las Casas en México: Historia y obra desconocidas*, FCE, México, 1992.

Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo, *Don Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos (1576-1622). Estudio Histórico*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997.

Pastor, María Alba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, FCE-UNAM, 1999.

Pena González, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, BAC, 2009.

Pennington, Kenneth, "Bartholomé de Las Casas and the tradition of Medieval Law", en *Church History*, vol. 39, no. 2, Junio, American Society Of Church History, 1970, pp. 149-61.

Peña Echeverría, Francisco Javier, *La razón de Estado en España, siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Madrid, Tecnos, 1998.

Peña, Javier (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 2000.

\_\_\_\_\_, "Prólogo", en *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 7-12.

\_\_\_\_\_, "Soberanía de Dios y poder del príncipe en Suárez", en Javier Peña (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en las España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 185-203.

Pereña, Luciano, *Carta magna de los indios. Fuentes constitucionales 1534-1609*, Madrid, CSIC, 1988.

\_\_\_\_\_, "La economía de la solidaridad", en Alonso de la Veracruz, *De iusto bello contra indos*, ed. de C. Baciero, L. Baciero, F. Moseda y L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pp. 19-62.

Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Pineda, Victor, "La tradición del *exemplum* en el discurso historiográfico y político de la España Imperial", en *Revista de Literatura*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. LXVII, No. 133, 2005, pp. 31-48.

Pocock, John G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

\_\_\_\_\_, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana Atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.

\_\_\_\_\_, *Polithical Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_, "The concept of a language and the *metier d'historien* some considerations on practice", en Anthony Pagden (ed), *The Languages of Political Theory in Erly-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 19-38.

Pompkin, Richard H. (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999.

Ponce, Carolina (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM - Facultad Filosofía y Letras, 2007.

\_\_\_\_\_, "La libertad en el *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Veracruz", en Ambrosio Velasco (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009, pp. 155-71.

Puigdomènech, Helena, "Maquiavelo y maquiavelismo en España. Siglos XVI y XVII", pp. 41-60.

Quijano Velasco, Francisco, *Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Dos proyectos de sociedad americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras, 2007 (tesis de licenciatura inédita).

\_\_\_\_\_, "Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Dos posturas ante el gobierno indígena en Michoacán", en Ambrosio Velasco (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, UNAM-Plaza y Valdés, 2008, pp. 273-85.

Ramírez, Clara Inés, "Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: Entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo", en *Salamanticencis* 54, 2007.

Ramírez Trejo, Arturo, "Juan Zapata y Sandoval: Impuestos, tributos y enriquecimiento ilícito", en *Pensamiento novohispano* no. 7, Toluca, UAEM, julio 2006, pp. 1-6.

\_\_\_\_\_, "Introducción", en Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Primera parte. Sobre la justicia en sí misma*, ed. y traducción de Arturo Ramírez Trejo y Paula López, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994, pp. V-XLIII.

\_\_\_\_\_, "Juan Zapata y Sandoval. Su concepto de justicia y su opinión acerca de *De bellandis Indis*", *Saber Novohispano* 1, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1994, pp. 331-6.

\_\_\_\_\_, "Juan Zapata y Sandoval. Doctrina sobre el regio patronato en la Nueva España", *Pensamiento Novohispano* 3, , Toluca, UAEM, 2002, pp. 79-83.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Rodríguez Cruz, Águeda, "Proyección de la Universidad Complutense en universidades americanas", en Luis Giménez Moreno (coord.), *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 85-105.

Romero Cora, Miguel Ángel, *El problema de los universales en el libro primero de la Dialectica Resolutio de fray Alonso de la Veracruz: Preliminares y cuestiones primera a cuarta del tratado de los predicables. Introducción, traducción, transcripción y notas. Tesis para obtener el título de Licenciado en Letras Clásicas*, México, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras, 2009.

Romero Galvan, José Ruben, (coord.), *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

Rubial, Antonio, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, UNAM-FCE, 2010.

\_\_\_\_\_, "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica", en *Signos Históricas*, enero-junio, no. 7, UAM Iztapalapa, México, 2002.

\_\_\_\_\_, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)*, México, Conaculta, 1990.

\_\_\_\_\_, *El convento agustino u la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

- \_\_\_\_\_, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Conaculta, 2002.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1946.
- Salas, Alberto M., *Tres cronistas de Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Sánchez Molledo (ed.), José María, *Arbitristas aragoneses de los siglos XVI y XVII. Textos*, Zaragoza, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Institución Fernando el Católico, 2009.
- Santiago Vela, Gregorio *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, San Lorenzo de El Escorial, Monasterio del Escorial, 1925.
- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, 1993.
- \_\_\_\_\_, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Vision in Politics II. Renaissance virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_, "Meaning and understanding in the history of ideas", en *Vision of Politics. Volume I Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 57-89.
- \_\_\_\_\_, "Una genealogía del estado moderno", en *Estudios públicos*, Santiago, Centro de Estudios Públicos, no. 118, otoño 2010, 5-56.
- Schmidt, Peer, "Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)", en Kohut, Karl y Sonia Rose (eds.). *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1997, pp. 181-204.
- Sempat Assadourian, Carlos, "Fray Bartolomé de las Casas Obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545", en *Historia Mexicana*, Vol. 40, No. 3, Enero-Marzo, 1991, pp. 387-451.
- \_\_\_\_\_, "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial", en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, No. XXVIII, 3, 1989, pp. 419-53.
- Suárez Quevedo, Diego, "De *Espejos de Príncipes* y afines, 1516-1658. Arte, literatura y monarquía en el ámbito hispano", *Anales de Historia del Arte*, Universidad Complutense de Madrid, No. 19, 2009, pp. 117-156.

Tierney, Brian, *Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Tierno Galván, Enrique, "El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español", en *Anales de la Universidad de Murcia*, Murcia, No. 1947-48, pp. 895-988.

Thiel, Udo, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Thompson, Irving A. A., "La monarquía de España: la invención de un concepto" en Francisco Javier Guillamón Álvarez et al, *Entre Clío y Casandra. Poder y sociedad en la monarquía hispánica durante la Edad Moderna*, Murcia, Universidad de Murcia, 2005, pp. 31-56.

Torre Rangel, José Antonio de la, *Alonso de la Veracruz: amparo de indios. Su teoría y práctica jurídica*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.

\_\_\_\_\_, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.

Trinkhaus, Charles, "Renaissance humanism, its formation and development", en *The scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983, pp. 3-31.

Utrera García, Juan Carlos, "Introducción" al libro editado por él, *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I. Los orígenes del pensamiento constitucionalista*, Barcelona, Marcial Pons, 2005.

Van Gelderen, Martin y Quentin Skinner, *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume I. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Velasco, Ambrosio (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Plaza y Valdés, 2008.

\_\_\_\_\_, *Teoría política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995; y *Republicanism y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.

\_\_\_\_\_, (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009.

\_\_\_\_\_, "Fray Alonso de la Veracruz: humanista, crítico del Estado imperial y del poder de la Iglesia", en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009, pp. 291-303.

\_\_\_\_\_, "Las ideas republicanas para una nación multicultural", en Carolina Ponce (coord.) *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM - Facultad Filosofía y Letras, 2007.

\_\_\_\_\_, *Republicanism and multiculturalism*, México, Siglo XXI, 2006.

\_\_\_\_\_, Elizabetta Di Castro y María Julia Bertomeu (coord.) *La vigencia del republicanismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

\_\_\_\_\_, "El espacio controversial de la filosofía de las ciencias sociales: su refocalización ética y política" en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, No. 31, Madrid, Trota - CSIC, 2010, pp. 373-394.

Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

Zambrano, María, en *Hora de España*, Valencia, IV, 1937, pp. 23-7.

Zavala, Silvio, *Fray Alonso de la Veracruz. Primer maestro de derecho agrario en la incipiente universidad de México 1553-1555*, México, Condumex, 1981.

\_\_\_\_\_, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973.

\_\_\_\_\_, *La filosofía política de la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Zavala Ruiz, Alipio, *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México*, México, Porrúa, 1984.