



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

**ENTRE EL REPUBLICANISMO Y EL LIBERALISMO. TRADICIONES  
FILOSÓFICO POLÍTICAS MEXICANAS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO  
XIX**

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:  
**ROBERTO ISRAEL RODRÍGUEZ SORIANO**

TUTORA PRINCIPAL

DRA. MA. DEL CARMEN ROVIRA GASPAR  
Facultad de Filosofía y Letras

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA  
Centro de Investigaciones sobre America Latina y el Caribe

MÉXICO, D. F. ENERO DE 2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



a Emilia  
con todo mi cariño



Mi más profundo agradecimiento para la Dra. María del Carmen Rovira con quien tengo una deuda infinita. A lo largo ya de muchos años su guía, generosa erudita y paciente, y su ejemplo de entereza moral e intelectual han sido determinantes en mi formación personal y profesional.

Mi total agradecimiento al Dr. Ambrosio Velasco y al Dr. Mario Magallón quienes me han dado las pistas para pensar y a hacer filosofía con una mirada diferente. Una mirada desde acá.

Mi agradecimiento a la Dra. Virginia Aspe y a la Dra. Xochitl López por haber revisado y comentado este trabajo.

Agradezco al CONACYT por el apoyo económico que contribuyó enormemente para que cursara y terminara, con el presente trabajo, el programa de doctorado en Filosofía.

Finalmente quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México, a quienes conforman esta generosa institución, por haberme acobijado a lo largo de en mi formación académica.



## Índice

<b>Introducción</b>	I
<b>Capítulo 1. Contexto ideológico de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX</b>	
El contexto europeo	1
El contexto novohispano	18
Consideraciones	33
<b>Capítulo 2. El nacionalismo criollo</b>	
Etnicidad y nación	35
El problema criollo y la idea de nación	40
José Eguiara y Eguren: la Biblioteca Mexicana	52
Las demandas políticas del Ayuntamiento de México (1771)	58
Los jesuitas y el nacionalismo criollo	61
Consideraciones	84
<b>Capítulo 3. Premisas filosóficas liberales en las juntas novohispanas de 1808</b>	
Tradición política hispánica e hispanoamericana y el orden político novohispano	
Poder político	88
Organización política de la Nueva España	
Audiencias	98
Cabildo	100
República de españoles y república de Indios	103
Premisas filosóficas políticas en las juntas novohispanas	118
Ley natural	120
Pacto social	124
Voluntad general y Representatividad	134
Consideraciones	151
<b>Capítulo 4. Las premisas filosófico políticas en Hidalgo y Morelos</b>	
La rebeldía intelectual: <i>La Disertación sobre el verdadero método de estudiar la teología escolástica</i>	163
La rebeldía armada: los fundamentos político filosóficos del movimiento de Independencia	178
Libertad	180
Igualdad	183



El mal gobierno y la guerra justa	186
Religión y rebelión	191
Fernando VII y el gobierno independiente	194
La soberanía y el proyecto de nación	200
La Constitución de Apatzingán y el acta de independencia	229
Consideraciones	233
<b>Capítulo 5. La filosofía política de Fray Servando Teresa de Mier</b>	
La Virgen de Guadalupe y el apóstol Tomás	238
La independencia de la Nueva España	252
De una Constitución histórica a una Constitución liberal	280
La necesidad de un Congreso	283
Los Estados Unidos y el republicanismo	287
La federación	291
Consideraciones	298
<b>Capítulo 6, Las premisas filosófico políticas posindependentistas</b>	
Orden, leyes y derechos de naturaleza	306
Libertad	314
Igualdad	324
El Contrato de Asociación	330
La configuración del gobierno y del Estado	337
Estado, educación y religión	354
Plan para la conformación del sistema económico nacional	359
Confederación de las Repúblicas Americanas	365
Consideraciones	367
<b>Conclusiones</b>	369
<b>Bibliografía</b>	





## Introducción

Comienzo planteando dos preguntas: ¿para qué hacer historia de la filosofía?, o planteada de manera particular ¿por qué hacer historia de la filosofía mexicana?, y, la otra, ¿bajo qué principios teórico-metodológicos hacerla?

Las respuestas a ambas preguntas resulta de suma importancia y exigen, para sus respuesta, un acto en sí mismo filosófico. La primera pregunta, se refiere al acto de fundamentación que requiere todo ejercicio filosófico y la segunda a los principios teórico-metodológicos que posibilitarían tal ejercicio constructivo-deconstructivo histórico-filosófico del propio pensamiento.

Sobre el primer aspecto. La filosofía consiste en una actividad humana que implica poner en acto y acción las facultades del pensamiento a partir de las cuales se valoran y se conocen los diferentes fenómenos que acontecen en el mundo circundante. Sin embargo, esto no es una característica exclusiva de la filosofía. Lo es también de otras formas del pensamiento humano. Lo que resultaría específico de la filosofía es la forma particular de poner en acción al pensamiento. El pensamiento se piensa a sí mismo y, a través de esta particularidad, realiza una actividad crítica que permite hacer una valoración, un análisis y un diagnóstico sobre la forma de cómo éste realiza sus procesos cognitivos; de cómo actúa y transforma ese “mundo circundante”; de cómo el pensamiento, en su ejercicio discursivo, genera contradicciones en su interior; de cómo genera condiciones económicas, políticas, culturales y sociales; de cómo produce determinadas formas de concebir y entender el tiempo y el espacio(historia y memoria).

En otras palabras, la particularidad del pensamiento filosófico es su posibilidad dialéctica que permite hacer una crítica a sí mismo, y al pensamiento en general y develar sus propias contradicciones surgidas en sus momentos afirmativos o propositivos.

Ahora bien, toda forma de pensamiento, incluyendo el filosófico, es efectuado en circunstancias materiales por la sencilla razón de que es realizado por seres humanos, los cuales no pueden sustraerse de esa condición de materialidad. Esa materialidad refiere a su historicidad. El pensamiento es esencialmente histórico. Esto quiere decir que éste se realiza en momentos temporales específicos para resolver problemáticas diversas que resultan importantes o que exigen una solución en contextos históricos específicos.

Una implicación de aceptar la premisa anterior es asumir las motivaciones e intencionalidades

ideológicas, económicas y políticas de las producciones filosóficas. Examinar estos aspectos de la producción intelectual conlleva la implicación de hacer una reconfiguración de los procesos históricos en los cuales los conceptos se generan, encontrando las dinámicas de las fuerzas sociales en contradicción. Esto posibilitaría dar una comprensión y una interpretación filosófica de las ideas desde su sustrato material.

No obstante de esta inherente cualidad histórica del pensamiento, de su cualidad material, en ocasiones, éste tiene pretensiones de universalidad y de transhistoricidad. Esto lo posibilita la cualidad de abstracción que le es propia al pensamiento mismo, olvidando y desligando la historicidad del pensamiento. Esta circunstancia se presenta como peligro ya que éste, al asumirse como suprahistórico, adquiere una forma totalizadora y totalitaria que oculta su circunstancialismo, y si los contextos y dinámicas sociales lo permiten, se pueden asumir como banderas ideológicas que producen y fundamentan situaciones sociales y políticas totalitarias; realidades sociales de dominación de injusticia y de explotación.

Entonces, uno de las labores del pensamiento filosófico es develar esas pretensiones volcando el pensamiento sobre sí mismo en un ejercicio crítico que permita evidenciar las contradicciones e inconsistencias que se generan al interior y al exterior del mismo pensamiento, así como develar cómo el pensamiento, ignorando esas inconsistencias y contradicciones, genera “realidades” y cómo justifica esas realidades.

La filosofía, al ser también una manifestación del pensamiento, se encuentra expuesta al mismo peligro. La forma que encuentra para evitar este peligro latente es un constante e interminable ejercicio de fundamentación que parte de la cualidad dialéctica crítica (negativa) del pensamiento. Esto implica pensar en las condiciones históricas, políticas y sociales en que se genera el pensamiento. La primera premisa es asumir la historicidad y materialidad que posibilita el pensamiento.

Dice el filósofo Mario Magallón, muy atinadamente desde mi opinión, que la filosofía es un tránsito procesual y dialéctico, y por esta razón es esencialmente antidogmática.<sup>1</sup> Es antidogmática porque tiene la pretensión de ser un ejercicio racionalmente crítico. Señala Magallón que la filosofía critica y cuestiona sus propios supuestos; argumenta y contra argumenta

---

<sup>1</sup> Mario Magallón Anaya: *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, p. 13

desde una realidad que, no obstante, tiene un origen extra filosófico y demanda respuestas filosóficas sobre la existencia humana, el mundo y la cultura.<sup>2</sup>

José Gaos, quien en su transtierro marcó los aspectos iniciales de la discusión en torno al estudio de la filosofía mexicana como un ejercicio filosófico riguroso, desde su personal historicismo (perspectivismo y circunstancialismo) postuló una filosofía hecha desde la circunstancia hispanoamericana. Comprendió, a partir de su experiencia en España, que de cierta manera quedaba excluida de occidente, y de su conocimiento directo de América, que los países hispanoamericanos eran pueblos marginados en todos los sentidos por el proyecto ilustrado totalizador. Vio la necesidad de éstos para encontrar un camino para explicarse y fundamentar su propia forma de pensar como acto de emancipación.<sup>3</sup>

Su fundamentación comenzó por una premisa básica: la historicidad de la existencia humana. Una historicidad que marca la circunstancia específica de la vida humana, a la que el mismo humano hace frente a través de funciones generales que adquieren la forma de “especializaciones”. Una de esas especializaciones es el *pensamiento* (pensamiento, filosofía y ciencia). De manera que el “pensamiento” se ocuparía de problemas inherentes a las circunstancias, en espacios y tiempos específicos, y que requieren soluciones urgentes. El pensamiento que adquiere formas diferentes determinadas por las mismas circunstancias.

Ahora bien, el “pensamiento” está indisociado de la lengua. La lengua también es una especialización de la vida humana y ésta refiere a las agrupaciones humanas, dentro de las que figuran las agrupaciones nacionales. De manera que pensamiento y lengua se especializan en pensamientos y lenguas nacionales. Esta forma de especialización contribuye a la formación de nacionalidades. Sostiene Gaos que las naciones que participan de una sola lengua tienen cierta unidad en su pensamiento.<sup>4</sup> Esto es porque comparten circunstancias históricas particulares.

Entonces, el “pensamiento”, como una necesidad humana vital, al atender a necesidades y problemáticas concretas de la vida humana, problemáticas situadas y circunstanciadas, no puede estar determinado a través de una caracterización totalizadora. La circunstancialidad humana, su característica existencial, marcaría las dinámicas y características del pensamiento, o, más bien, de

---

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> Guillermo Hernández Flores: *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM-CCYDEL, 2004, p. 95

<sup>4</sup> José Gaos: “El pensamiento hispanoamericano”, en: *Filosofía de la filosofía*, México, FCE, 2008, p. 95

las múltiples formas del pensamiento; y también múltiples formas de filosofía que implica el desarrollo del pensamiento; varias formas específicas del pensar.

Bajo esta premisa, Gaos hace una caracterización del “pensamiento de lengua española” con elementos específicos desarrollados por su historicidad. Para él, el pensamiento filosófico hispanoamericano tendría como características lo estético y lo ideológico, tendiente a lo político y a lo pedagógico.<sup>5</sup> Esta caracterización que propone Gaos puede cuestionarse. Sin embargo, inició un debate riguroso, serio e hiper-crítico sobre la particularidad de las formas de pensar filosóficamente en “lengua española”.

Gaos denunciaba que en un acto de dominación y exclusión a este “pensamiento Hispano-Americano” se le niega la naturaleza y el valor de filosofía y se le designa despectivamente como literatura. Señala que se considerará filosofía “eminente”, las “obras maestras” concordantes con ciertas características de fondo y forma (carácter metafísico, metódico y sistemático): “obras de Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel”. De manera que la forma en que se presenta el pensamiento hispanoamericano no puede ser filosofía: “Esta serie de desordenados, arbitrarios, subjetivos, capítulos-ensayos sobre el sentimiento trágico de la vida; este profuso voleo de “folletones” sobre todas las cosas y algunas más, menos las que las que constituyen precisamente los “grandes temas de la metafísica”...”<sup>6</sup>

Entonces, retóricamente se formula la pregunta ¿qué tienen que ver con las “obras maestras de la filosofía” las obras del “pensamiento hispano-americano”? La respuesta dentro de esta lógica es que “nada”. De manera que “La Filosofía es lo propio de las obras maestras de la filosofía” y no del pensamiento “hispanoamericano”.

Para cuestionar esta idea, Gaos refiere la *Historia de la filosofía* de Dilthey en la que este último señala que a lo largo de la historia de la filosofía ha habido alternancia periódica de filosofías metafísicas, sistemáticas y metódicas, en filosofías aplicadas a la moral y a los demás sectores de la cultura, frecuentemente ametafísicas o antimetafísicas, asistemáticas y ametódicas. Este ritmo de alternancia, para Gaos, no es casual, sino que representaría el “ritmo respiratorio, vital, de la filosófica vida humana”. De manera que esto mostraría que no hay sólo una forma de filosofía.

---

<sup>5</sup> José Gaos: “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, en *Obras completas VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, México, UNAM, 1990, p. 88

A la filosofía hispanoamericana, como a toda filosofía, las circunstancias, la circunstancialidad, le impone su particularidad. El humano *está en* su circunstancia con una perspectiva particular. Esto marcaría la particularidad y especificidad de cada filosofar.

El acto de considerar sólo como filosofía, “eminente”, las “obras maestras” de la filosofía, concordantes con las características de sistematicidad y metodicidad no es más que una posición histórica, propia y oriunda de las filosofías metafísicas y sistemáticas, auspiciadas por factores políticos y económicos. En otras palabras, parten de un proceso de autolegitimación.

El “pensamiento hispano-americano es filosofía. Sus obras no se parecen a las llamadas obras maestras de la filosofía”, pero, no tendría por qué. De igual manera, asumir que el pensamiento “hispanoamericano” es filosofía responde también a una posición histórica,<sup>7</sup> que requiere de una reflexión y fundamentación crítica.

Sin embargo, si se asumen las premisas gaussianas y se aplican con la radicalidad que se requiere, no existirían las filosofías “metafísicas” en el sentido que él supone. La filosofía nace de la experiencia vivencial del filósofo en su contexto histórico preciso. Esto implicaría que la cualidad de abstracción sigue respondiendo a motivaciones concretas. De manera que los grandes sistemas filosóficos “metafísicos” responden a abstracciones de problemáticas concretas.<sup>8</sup>

Ahora bien, lo que permite la reflexión de la historia de la filosofía es mostrar que los pensamientos filosóficos tienen particularidades, es decir, que existen diferentes formas de pensar y hacer filosofía; muestra las ideas que esta misma tiene sobre la **realidad** y sobre la **verdad**. Las

---

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 91

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 95

<sup>8</sup> Inclusive las teorías metafísicas y ontológicas que se elaboran con la pretensión de ser universales, provienen de situaciones históricas contingentes y concretas. Al respecto se puede referir a Gianni Vattimo, quien señala: “Es cierto de todas las filosofías que, en alguna medida, ellas, si no son explícitas «ontologías de la actualidad» (lo que es cierto al menos para las filosofías posteriores a Hegel, como ha dicho también Habermas), son siempre respuestas a preguntas contingentes. Así, por ejemplo, la misma filosofía trascendental kantiana nació de para responder, por una parte, a una exigencias de fundamentación de la validez universal del saber que había madurado en el curso de la revolución científica moderna, y por otra, a una exigencia de defensa de las «razones del alma», también profundamente ligada a esa misma revolución científica. Aún más: los orígenes de la hermenéutica, como lo ha mostrado Dilthey, están profundamente ligados a los problemas religiosos, sociales y políticos surgidos con la Reforma protestante. En fin, el existencialismo del presente siglo [siglo XX], y antes que él la crisis del neokantismo, no son pensables fuera del marco histórico caracterizado por las primeras muestras de la sociedad de masas que son perceptibles en el Nietzsche de la segunda Consideración intempestiva, pero aún antes en el individualismo kierkegaardiano, por el nacimiento de la antropología cultural y por la crisis de los fundamentos de la ciencia”. (Gianni Vattimo: *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, I.C.E. de la Universidad



configuraciones de estas verdades y realidades, como hipótesis explicativas, se construyen en un proceso hermenéutico (reconstrucción y deconstrucciones de tradiciones filosóficas<sup>9</sup>) cuya referencia debe ser lo factual.

Dice Gaos sobre la verdad, que tradicionalmente se asume que sólo existe una “verdad”. Se “quiere decir que no puede haber más que una proposición o un cuerpo de proposiciones conforme con una realidad”, lo que implica asumir que sólo existe una realidad. Sin embargo, sostiene Gaos que “Sin menoscabo de esta unidad de la verdad, hay muchas verdades – proposiciones o cuerpos de proposiciones– referentes a distintas realidades”.<sup>10</sup>

Para Gaos la filosofía tiene que pensarse a través de la historia de la circunstancialidad: lo que implica una filosofía de la filosofía. La filosofía de la filosofía surge cuando el hombre concreto reflexiona sobre la circunstancia, la existencia, la historia propia. La multiplicidad de puntos de vista que se pueden determinar a través del estudio y reflexión de la historia de la filosofía muestran que ningún pensamiento filosófico posee toda la verdad, y que cada uno de estos acerca a la verdad pero desde su circunstancialidad respectiva. De manera que la filosofía supone

---

Autónoma de Barcelona, 1995, pags. 47-48)

<sup>9</sup> Cuando me refiero al ejercicio de *deconstrucciones*, tengo en mente a Jacques Derrida. Este filósofo señalaba que el *discurso* filosófico es también, como todo *discurso*, un texto determinado, inscrito en un texto general, encerrado en la representación de su propio margen. (Jacques Derrida: “Tímpano”, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008, p. 30). Esto implica tener en cuenta la lógica de estos márgenes y, a su vez, recordar que “sin duda más allá del texto filosófico, no hay un margen vacío, un tejido de diferencia de fuerzas sin ningún centro de referencia presente (todo eso de lo que decía «la historia», la «política», la «economía», la «sexualidad», etc.- que no estaba escrito en libros: esta coa manida con la cual no se ha terminado, parece, de ir marcha atrás, en las argumentaciones más regresivas y en lugares aparentemente imprevisibles); pero también que el texto de la filosofía (...) desborda y hacer reventar su sentido”. (*Id.*) Esto implicaría que el texto filosófico se convierte en margen de un margen que desborda y hace reventar el sentido del texto rompiendo con su pretensión de rigidez unívoca o de la polisemia regulada. No obstante, la filosofía se encuentra inmersa en la dinámica inherente a todo texto. Ésta tiene sus márgenes: “*dentro* porque el discurso filosófico entiende que conoce y domina su margen, que define la línea, que encuadra la página, que la envuelve en su volumen. *Fuera* porque el margen, *su* margen, *su* fuera están vacíos están fuera: negativo con el que no habría nada que hacer, negativo sin efecto en el texto o negativo que trabaja al servicio del sentido, margen relevada (*aufgehobene*) en la dialéctica del libro”. (*Ibid.* p. 31) De esta manera, al asumir que la filosofía, el discurso filosófico, está, de origen como discurso, inserto en las dinámicas propias del discurso y del lenguaje, en las complejas dinámicas (interrelaciones, exclusiones, afirmaciones, negaciones, referencias y autoreferencias) semióticas y simbólicas del lenguaje, tendría que determinar y hacer visibles, en la medida de lo posible, o por lo menos dar cuenta, de una manera negativa, sus márgenes internos y externos asumiendo su “naturaleza” como lenguaje. De esta manera, la actitud deconstructiva implicaría el acto de interrogar los supuestos, los márgenes mismos del discurso filosófico y no encontrar un sentido, sino construir un sentido teniendo como premisa los márgenes mismos de la filosofía como discurso.

múltiples filosofías.

El estudio de la historia de la filosofía implica un ejercicio de autognosis; conocer la posibilidad del propio filosofar.

Dice Ortega y Gasset

hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento en las cuales nos hallamos tan sumergidos que son para nosotros la realidad misma, y no las reconocemos como particulares tendencias o ensayos de la mente humana que no son los únicos posibles. Sólo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones, que son como nuestro subsuelo intelectual, si las sabemos bien, en sus más decisivos secretos, poniendo al descubierto sus más «evidentes supuestos».<sup>11</sup>

Siguiendo a Ortega y Gasset, se puede asumir que pensar es dialogar con las circunstancias, con la propia historicidad, con la propia tradición.<sup>12</sup> La Razón, el *logos*, sólo existe real e históricamente. Siempre está referido a lo dado sobre lo que se ejerce.

La *tradicción* no es la limitación del filosofar, es su posibilidad. Pensar dentro de una tradición filosófica no implica la inadecuada idea de que sólo se puede reflexionar problemas locales. Se deben pensar los problemas universales, problemas que competen a todos los humanos. Pero la única vía, por razones epistemológicas anteriormente expuestas, es a través de la particularidad que implica la propia tradición. Insisto, tener y asumir una tradición filosófica no significa hacer únicamente planteamientos filosóficos particulares, ni utilizar sólo conceptos filosóficos locales. Significa una adopción y apertura a marcos teóricos-conceptuales de pensamiento de distintas *tradiciones* desde la propia tradición. Esto sólo se puede hacer si estos marcos teóricos y conceptuales adquieren sentido y significación en la tradición propia.

Ahora bien, ¿qué representa la historia de la filosofía? Señalaba muy atinadamente Arturo Andrés Roig que después de Hegel hacer historia de la filosofía es en sí mismo hacer filosofía, y que la filosofía consiste en una praxis.<sup>13</sup> Roig está de acuerdo con Hegel cuando propone que la

---

<sup>10</sup> José Gaos: *Filosofía de la filosofía*, *Op. cit.*, 56

<sup>11</sup> José Ortega y Gasset: *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calipe, S.A., Madrid, 1971, p. 112

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 95

<sup>13</sup> Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, p. 86; Para Hegel la filosofía es un sistema en evolución, y esta evolución estaba sustentada en la historia misma de la filosofía. La filosofía es una marcha *progresista* a través de una serie de fases y momentos de evolución que

filosofía es un *faciendum* (haciendo, construyendo) y no un *factum* (un hecho). Sin embargo, con lo que no está de acuerdo el filósofo argentino con la perspectiva de la filosofía de la historia de Hegel es el rechazo de este último a la contingencia, es decir con la afirmación de que hay un único sistema posible que funciona como *a priori* absoluto que se encuentra contenida en el Espíritu Absoluto,<sup>14</sup> Lo que implicaría que sólo existe una sola filosofía. Y lo que resulta de esta visión, es la supeditación de la historia de la filosofía a un esquema de una lógica en la que se cree poder someter toda forma de pensamiento a una necesidad silogística.<sup>15</sup> Desde esta perspectiva la subjetividad, y lo que llama Roig “*a priori* antropológico”, quedan anulados y absorbidos. Roig llama “*a priori* antropológico” a la voluntad de un sujeto de *ponerse* a sí mismo como sujeto. El *ponerse* implica el rescate de la cotidianidad.<sup>16</sup> Y, precisamente, éste es el principio de todo filosofar y de cualquier reflexión sobre la historia de la filosofía. Dice Roig al respecto: “El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”.<sup>17</sup> Como sujeto empírico es contingente y determinado, viviente, volitivo e intencionado. Como he señalado más arriba, es un sujeto circunstancial. Estos señalamientos son de suma importancia para poder precisar el concepto de tradición filosófica y su aplicación a la historia de la filosofía.

Sobre el punto de la historia de la filosofía decía José Gaos que al ejercicio filosófico, el ejercicio de la Razón, se le impone la tarea de estudiar la vida propia pero con su radical historicismo de la misma filosofía.<sup>18</sup> Estudiar la filosofía con su historia, la historia que es la realidad de la historicidad humana.<sup>19</sup> Y si se acepta esta premisa, el ejercicio filosófico tiene que reflexionar sobre la situación histórica concreta del lugar y del tiempo desde donde se filosofa. Es decir, se hace una historia de la filosofía.

---

se encaminaban teleológicamente. Por lo tanto, hacer historia de la filosofía era hacer filosofía, en ese reconocimiento de la evolución de la *idea* hacia el Saber Absoluto que supone la misma filosofía. De esta forma sentencia Hegel en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*: “el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma y no podía ser de otro modo”. (G. W. F Hegel: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 1, México, FCE, 2002, p. 34)

<sup>14</sup> Arturo Andrés Roig: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, *Op. cit.* p. 98

<sup>15</sup> *Id.*

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 12

<sup>17</sup> *Id.*

<sup>18</sup> Gaos, José, “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, en *Obras completas VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, México, UNAM, 1990, p.33

<sup>19</sup> *Id.*

Ahora bien, enfoco la reflexión sobre la segunda pregunta que planteaba al comienzo de esta introducción: ¿bajo qué criterios teórico-metodológicos llevar a cabo hacer la historia de la filosofía? La escritura de la historia de la filosofía si pretende ser un ejercicio filosófico requiere de una teoría interpretativa que permita llevar a cabo el ejercicio constructivo (deconstructivo) y asumir la *contingencia* de la historicidad en su doble momentos: en el momento propositivo y en el momento constructivo.

Una teoría *interpretativa* permitiría el esclarecimiento y guiaría las operaciones que permiten entender e interpretar los textos o documentos.<sup>20</sup>

Dice Paul Ricoeur que el filósofo, para filosofar, intenta comprenderse a través de su memoria histórica.<sup>21</sup> Por tanto, hacer historia de la filosofía es en sí mismo un acto de filosofía. En este ejercicio propiamente filosófico se intenta determinar y esclarecer cuál es la relación entre una época y una obra filosófica. Esta relación se expresa de forma última en el estatuto del *lenguaje* en el mundo.<sup>22</sup> Es un *lenguaje* que pretende ser universal, y en esta pretensión revela que ha salido de la estrechez de su propia situación como palabra, como discurso social. Expresa una realidad nueva que tiene su propia historia, la historia del discurso, y que por esta razón exige su propia comprensión.<sup>23</sup> En otras palabras, la respuesta a una pregunta filosófica se enuncia dentro de su singularidad histórica, pero es a la vez una respuesta que pretende la universalidad y en esta pretensión sobrepasa su singularidad y adquiere sentido y relevancia filosófica. De allí la importancia y la necesidad de hacer historia de la filosofía.

Uno de los conceptos teóricos hermenéuticos en la interpretación constructiva (deconstructiva) de la historia de la filosofía que se vuelven de suma relevancia es el de *tradición*. En el caso específico de esta investigación, el de *tradición política*, dentro de una historia de la filosofía política.

La reconstrucción de tradiciones de pensamiento político parte de dos supuestos. El primero es que las tradiciones pueden transmitirse a través de procesos que no implican una reflexión y una conceptualización crítica. Es decir, se transmiten a través del lenguaje, la escolarización, los

---

<sup>20</sup> Mauricio, Beuchot: *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Editorial Herder, 1996, p. 14.

<sup>21</sup> Paul Ricoeur: "Historia de la filosofía e historicidad", en: *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 65

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 68

<sup>23</sup> *Id.*

procedimientos rituales, la propaganda política, los medios masivos de comunicación. No obstante esto, las tradiciones pueden ser transmitidas a través de procedimientos críticos y reflexivos. Es decir, pueden ser objeto de un proceso de racionalización.<sup>24</sup>

Por otro lado, las formas de organización política, especialmente los estados nacionales, adquieren su identidad, en buena medida a través de la adopción de tradiciones que presentan determinada axiología.<sup>25</sup>

Los principios anteriores resultan de suma relevancia ya que, si bien, las tradiciones, reconstruidas a partir de una teoría política y hermenéutica determinada son resultado de un proceso de racionalización, no están exentas de marcos ideológicos que determinan ciertos criterios axiológicos en la interpretación. Esto supone que si no se cuenta con las herramientas teórico-interpretativas (hermenéuticas) adecuadas, el proceso mismo de reflexión puede caer atrapado y perder el potencial crítico que supondría un análisis filosófico de la historia de un pensamiento político. De manera que, a juicio personal, e insistiendo, el proceso interpretativo de las tradiciones debe suponer herramientas teóricas que posibiliten un ejercicio de

---

<sup>24</sup> Ambrosio Velasco Gómez: *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, p. 35

<sup>25</sup> Esta idea del Dr. Velasco resulta sumamente interesante en la medida en que remarca el carácter político y pragmático de las tradiciones como constructos que sirven para configurar identidades nacionales. Por su parte el historiador Eric Hobsbawm desarrolla el concepto de “tradiciones inventadas” y pone énfasis en la construcción de éstas en el contexto de las formaciones y desarrollos de los Estados Nacionales. Éstas se referirían a un “grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado”. (Eric Hobsbawm: “Introducción: la invención de la tradición”, en: *La invención de la tradición*, Eric Hobsbawm y Terrence Ranger (eds.), Barcelona, Crítica, 2012, pags. 8-9) Hobsbawm tiene el cuidado de distinguir “costumbre” de “tradición”. Señala, en esta distinción, que lo objetivo y las características de las “tradiciones”, incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición. En cambio, las “costumbres” en las sociedades tradicionales tienen la función de motor y de engranaje. Es decir, no descartan la innovación y el cambio en un momento determinado, a pesar de que parezcan incompatibles con sus predecesoras. Otra acotación que hace Hobsbawm es que las “tradiciones” deben distinguirse de las convenciones y rutinas que no tienen un significado ritual o una función simbólica como tal. Toda sociedad necesariamente requiere de prácticas repetitivas que pueden formalizarse de facto o de iure, con el objetivo de enseñar la práctica a los nuevos aprendices. (*Ibid.* p. 9). De lo planteado por Hobsbawm, que me resulta más sugerente, es la idea de que la construcción de tradiciones tienen intencionalidades materiales precisas que requieren configuraciones simbólicas o conceptuales y éstas, de manera recurrente, precisan de elaboraciones intelectuales que puedan darle cierta coherencia, transitoria, a las mismas. La filosofía, la historia de la filosofía, no escapa a dinámica. De manera que el ejercicio hermenéutico tendría que tener herramientas deconstructivas que permita ver las discontinuidades y las incoherencias estructurales dentro de las

*deconstrucciones.*<sup>26</sup>

De esta manera se hace necesario que en el análisis de las “tradiciones políticas” se haga un análisis paralelo de los proyectos, instituciones e ideologías políticas, religiosas, sociales, así como de los procesos histórico-económicos. Si no se corre el riesgo, como lo ha señalado Ambrosio Velasco, de reducir el análisis de tradiciones intelectuales y políticas a menores esquemas conceptuales, desarraigados de los procesos sociales y político en los que son producidos y en los que juegan sus funciones determinadas.<sup>27</sup>

A mi juicio, uno de los grandes peligros en el proceso de interpretación de tradiciones (políticas) dentro de una perspectiva de la historia de las ideas, es asumir a las mismas como construcciones conceptuales enteramente racionales. Otro de los grandes peligros, derivado del anterior, es suponer que la *reconstrucción*, a través de un proceso interpretativo, puede ser encuadrada en una racionalidad. Es decir, suponer la existencia de continuidad y coherencia interna en las propias creaciones conceptuales que se asumen como pertenecientes a una tradición filosófica o política determinada.

El filósofo Alasdair MacIntyre asume la defensa, contra lo que él llama posiciones relativistas y perspectivistas, de la idea de la racionalidad presupuesta e implícita en las prácticas de las

---

pretendidas tradiciones filosóficas.

<sup>26</sup> Estoy consciente que existen diferencias teóricas entre las estrategias *deconstructivas* y *hermenéuticas*. En términos generales, la *hermenéutica* tendría el supuesto de la verdad, entendida como un sentido último del texto. Aspecto difícilmente conjugable con la lógica de la deconstrucción derridiana. La hermenéutica, en su búsqueda del sentido perdido del texto o la búsqueda del querer decir del autor en el texto implica la intención de una comprensión del pasado. El sentido dejaría una serie de huellas que constituyen la trama de la historia. Para la deconstrucción, en cambio, la historia carecería de origen primigenio y de sentido teleológico. (Cfr. Andrés Ortiz Osés y Patxi Lanceros (coords.): *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001, p. 146). Para la *deconstrucción* la historia es entendida como efecto de una huella, que excluye la continuidad y la linealidad del fluir temporal. Por otro lado, la búsqueda de sentido del texto, que busca la hermenéutica, implicaría una especie de “perfección anticipada” de texto en que el interprete confía. El intérprete dentro de una posición hermenéutica tendría la finalidad de asimilar el sentido, que ya está ahí del texto y que requiere hacerse presente. Por su parte, la *deconstrucción* requiere un análisis de los márgenes, fisuras y deslizamientos a fin de producir, de forma activa y transformadora la estructura signifiante del texto. Es decir, no su verdad o su sentido, sino su fondo de ilegibilidad, y, a la vez, el suplemento de escritura o de lectura para poder describir su modo de funcionamiento y de organización, abriendo así la lectura y exponiendo el texto mismo a la “indecibilidad” de su lógica doble, plural y carente de centro. Esto impediría que se agote de una manera plena y definitiva. (Cfr. Id.) No obstante, ejercicio hermenéutico, como una teoría interpretativa, podría asumir una perspectiva deconstructiva bajo el supuesto de que se busca una creación de sentido a través de las fisuras e inconsistencias la significación de los textos.

<sup>27</sup> Ambrosio Velasco: *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado*

tradiciones de investigación. Para él, la racionalidad de una investigación constituida y constituyente de una tradición es una cuestión del tipo de progreso que alcanza a lo largo de un número de tipos de estados bien definidos.<sup>28</sup> Es decir, la investigación se supone una racionalidad o un intento de dar una racionalidad a una tradición determinada.

No obstante, el autor acepta que cada forma de investigación comienza en y desde una condición de contingencia histórica: desde las creencias, las instituciones y las prácticas de una comunidad particular (primer estado).<sup>29</sup> Estas contingencias pueden, en un segundo momento (estado), representar el inicio de un proceso de racionalización de lo que constituye una tradición al identificar inadecuaciones, las cuales no se “remedian” aún. Un tercer momento (estado) implicaría, en el proceso de la conformación de una tradición, la respuesta de inadecuaciones que conforman un conjunto de reformulaciones, revaloraciones y nuevas formas diseñadas para remediar las limitaciones.<sup>30</sup>

De acuerdo con MacIntyre, cuando el tercer estado de desarrollo se alcanza se puede lograr una comparación con las creencias más antiguas (o no sometidas a un proceso de racionalización). Esto generaría una discrepancia radical entre la forma en que se concebía el mundo anteriormente y en cómo se concibe en el nuevo momento. Se hace una valoración de lo que se juzgaba y creía y la realidad tal como se percibe en el nuevo momento. Se asume que los antiguos eran falsos.

Señala el filósofo referido que habría una especie de desfase entre lo que se racionaliza y la *realidad*. Los procesos mentales son activos, es decir, hay una relación dinámica entre los procesos mentales y el “mundo natural y social” por medio de actividades como la identificación, la re-identificación, la recolección, la separación, la clasificación, y el acto de nombrar; todo esto a través de los procesos perceptivos primarios de la aprehensión, del análisis, de la síntesis, de la pregunta, de la respuesta, etc.<sup>31</sup>

Dice MacIntyre que la mente, al adquirir forma como resultado de su relación con los objetos, está constituida por imágenes que son o no adecuadas en cuanto a *representaciones*.<sup>32</sup>

---

en México, México, UNAM, 2009, p. 24

<sup>28</sup> Alasdair MacIntyre: “La racionalidad de las tradiciones”, en: *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, Ambrosio Velasco (compilador), México, UNAM-IIF, 1999, p. 352

<sup>29</sup> *Id.*

<sup>30</sup> Cfr. p. 353

<sup>31</sup> Cfr. p. 355

<sup>32</sup> Cfr. *Id.*

Retomando las ideas anteriores, se podría asumir que el pensamiento (que conceptúa a sí mismo en tradiciones específicas) surge necesariamente como una re-activo en el que se intenta conceptualizar la *realidad* (en su compleja dinámica). De esta manera, el pensamiento y la reflexión que, posteriormente, éste hace sobre sí mismo, surge en un desfase inherente a sí mismo con respecto de la *realidad* de la que tiene intención de conceptualizar. De esta manera, el pensamiento, incluido el filosófico, se realiza *a-posteriori* a la realidad. El momento *activo* del pensamiento filosófico vendría en el proceso interpretativo que asume esta característica del pensamiento y que se filosofa sobre el mismo a partir de esta misma característica. Esto permitiría asumir y detectar (en la medida de lo posible) las dinámicas internas, fracturas, inconsistencias e incoherencias, continuidades y discontinuidades que el pensamiento (y el mismo pensamiento filosófico) genera en su relación con la realidad y su vía de *re-presentación*, el lenguaje. Esto no para subsanar inconsistencias, sino para debelarlas en su propio sentido epistemológico y en sus supuestos metafísicos-ontológicos que trata de superar (esconder) el ejercicio racional reconstructivo filosófico y asumir que la misma herramienta filosófica con que se piensa es en sí misma lenguaje (historicidad y contingencia).

Ahora bien, pensar filosóficamente el pensamiento filosófico, hacer una filosofía de la filosofía, en el contexto específico de los países latinoamericanos hace necesario pensar en su historia particular. El suceso histórico que ha marcado hondamente la historia y la vida de las naciones latinoamericanas es el colonialismo europeo iniciado en el siglo XVI y terminado, al menos formalmente, en el siglo XIX. El colonialismo español exigió al pensamiento filosófico la necesidad imperante de reflexionar la cuestión política e identitaria que el mismo fenómeno colonialista presenta. De manera que la impronta mayor del pensamiento filosófico latinoamericano fue, en su desarrollo argumentativo, en una relación dialéctica desigual, la respuesta a los procesos de dominación que el colonialismo implica (culturales, políticos, sociales y económicos). Es necesario señalar que existieron diferentes respuestas, diferentes desarrollos y propuestas filosóficas enmarcadas y producidas desde diferentes posicionamientos particulares en las dinámicas económicas y sociales. Esto hace que las filosofías latinoamericanas adquieran características particulares que deben ser estudiadas en sus especificidades para lograr una comprensión de las mismas y de las posibilidades (direcciones y limitaciones) conceptuales del ejercicio filosófico que realizamos dentro de las dinámicas internas del pensamiento situado.



Con una intención de contribuir a pensar, desde una perspectiva filosófica, a la producción filosófica mexicana, se expone en este trabajo una propuesta de análisis e interpretación de algunas de las ideas filosófico-políticas desarrolladas en un momento de inflexión en la historia de México (las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX).

En el contexto colonial, los diferentes grupos sociales desarrollaron una dinámica social *conflictiva* en la que cada uno de estos busca mantener y aumentar privilegios de diverso índole. Uno de estos sectores era el criollo. Los criollos, hijos de españoles nacidos en América, se encontraban en una situación menos privilegiada que los españoles europeos. Los cargos políticos más altos y las oportunidades económicas estaban restringidas para ellos. Esto originó que los criollos, en esta pugna social, comenzaran a desarrollar una identidad cultural que les permitiera justificar el por qué ellos eran, legítimamente, quienes debían ser el grupo privilegiado de la Nueva España. Este largo proceso (alrededor de tres siglos) permitió que este movimiento identitario (nacionalista) se concretara en una estructura política en la primera mitad del siglo XIX.

En el capítulo primero se hace una descripción de los contextos históricos que se presentaron en la Nueva España a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX con exponer cuáles fueron las condiciones concretas en las cuales los sujetos concretos produjeron el pensamiento filosófico-político que fundamentaría el proceso independentista novohispano.

En el segundo capítulo se hace un análisis genealógico de los elementos identitarios que formaron los grupos criollos a lo largo de tres siglos y que sirvieron para consolidar una idea nacional americana que sirvió como telón de fondo en el que se montó el discurso filosófico político independentista y que sirvió también como estructura identitaria para el proyecto político de Estado Nación mexicano.

En el tercer capítulo ofrezco un análisis interpretativo de las argumentaciones político-filosóficas que expusieron los criollos a favor de la independencia en las juntas convocadas por el virrey Iturrigaray ante los acontecimientos en España en 1808 (el aprisionamiento del rey y la invasión napoleónica a España).

En el capítulo cuarto expongo las ideas políticas (filosóficas) que guiaron a los dos personajes más emblemáticos del movimiento armado de independencia (fueron líderes supremos del movimiento insurgente): Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos y Pavón.

El capítulo cinco está enfocado en el análisis y la interpretación del pensamiento político

filosófico de Servando Teresa de Mier. La vida y la obra de este personaje atravesó tres momentos históricos que marcaron el periodo de estudio: la preindependencia, el movimiento independentista y el periodo postindependentista. La particularidad biográfica de este autor permite hacer un seguimiento, en la propuesta particular del autor, de la confluencia de las distintas ideas filosóficas que estaban presentes en el debate de la época.

Cierra la exposición el capítulo sexto en el que se hace un análisis e interpretación del pensamiento político-filosófico de dos pensadores (Manuel María Gorriño y Arduengo y Francisco Severo Maldonado) cuyas obras más importantes en cuanto a la propuesta política las realizan una vez consumada la independencia y tienen la finalidad de sentar las bases teóricas del Estado moderno liberal.



## Capítulo 1. Contexto ideológico de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX

Este capítulo tiene como fin mostrar los diferentes contextos ideológicos, históricos y culturales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Europa y en la Nueva España. Esto con la intencionalidad de enfatizar que las ideas político-filosóficas que se desarrollan en ambos lugares se originan en diferentes contextos, lo que implicaría que, a pesar de las posibles similitudes, responden a problemáticas sociales, culturales e históricas diferentes. Lo expuesto en este capítulo servirá para ubicar, de manera general, cuáles fueron las circunstancias en que se desarrollaron las ideas filosófico políticas en la primera mitad del siglo XIX.

### El contexto europeo

La ideología liberal en Europa nació y se desarrolló como un conjunto de creencias que buscaban eminentemente una transformación política. Nació y se transformó en la bandera de la burguesía que comenzaba a consolidarse como una clase social revolucionaria. Comenzó a estructurarse, en su calidad de ideología, en una doctrina. Es decir, en un conjunto de “enseñanzas” basadas en creencias que logran, en cierto sentido, adquirir cierta consistencia teórica. Así, el liberalismo, lentamente, se conformó como una doctrina política.

El liberalismo se inició cuando una cierta clase social utilizó y adoptó contra sus “adversarios” un cierto repertorio de convicciones políticas, cuyos orígenes se disuelven en la memoria histórica, y que a su vez, éstas se articularon con principios surgidos de procesos novedosos e inmediatos. Así, en el liberalismo se entrecruzan y articulan ideas provenientes de diversos orígenes teóricos y filosóficos.

La burguesía naciente en el siglo XVI desarrolló una ideología que poco a poco le dio las herramientas para desechar una mentalidad que por siglos había instaurado, a través de un canon, una forma de pensamiento que ya resultaba insuficiente para alcanzar sus pretensiones.

El problema central del liberalismo es la libertad. Decía Montesquieu, uno de los principales filósofos liberales: “La libertad, este bien que hace gozar de otros bienes”.<sup>33</sup> En este enunciado se afirma el principio central del liberalismo: la libertad es un bien en sí mismo, y es el bien más grande. Pero, la pregunta inmediata sería a qué se refiere con la “libertad”. ¿Una libertad política?

---

<sup>33</sup> Citado por Lucien Jaume: *La libertad y la ley. Los orígenes del liberalismo filosófico*, Buenos Aires, Del Signo, 2008, p. 69

Seguramente la doctrina política del liberalismo lo piensa así. Pero habría que reflexionar sobre si la libertad política no requiere otro fundamento. En este sentido, Montesquieu hablaba de una libertad que requiere de un fundamento antropológico que es el que condiciona los “otros bienes”. Precisamente, la filosofía liberal en la búsqueda del fundamento de la libertad política llegó a plantearse el problema antropológico.

La libertad antes de ser un estado civil o político es un estado antropológico. La filosofía liberal encontró que sólo en la libertad humana, en la libertad antropológica, como facultad inalienable, podía fundarse cualquier otra forma de la libertad. En este sentido se puede decir que la doctrina política liberal presupone necesariamente una filosofía antropológica.

Debe insistirse en que la filosofía liberal no nace ni se origina como un cuerpo de argumentos homogéneos, ni sistematizados. La palabra *liberal* surge dentro de la tradición política española. En las Cortes de Cádiz se encontraban en pugna dos partidos. Estos dos grupos antagónicos se conformaron al discutirse el proyecto de ley que regulaba la libertad de imprenta. Por un lado se encontraban los que estaban a favor de dicha libertad, y por el otro, los que estaban en contra. Los demócratas se llamarón a sí mismos “liberales”, llamando a sus rivales “serviles”. Así nació la palabra “liberal” que se difundió prontamente por todo el mundo.<sup>34</sup> De esta forma, la primera acepción de la palabra “liberalismo”, se refería a aquellos que profesaban ideas “liberales”, ideas que pugnaban por la libertad.

Se puede ver que el término *liberal* nace con un sentido ambiguo. En un primer momento se designa “liberales” a aquellos que presentan o defienden ideas políticas diferentes a las convencionales. Éste es, como se verá más adelante, uno de los primeros sentidos en que se usa esta denominación para ciertas personas en la Nueva España.

La preocupación central del liberalismo fue desde su gestación la defensa de la libertad individual contra cualquier tipo de injerencia de las autoridades que contravenga dicha libertad, o de otro particular que quiera o intente transgredir la libertad individual.

De acuerdo con Jean Sirol el liberalismo europeo, en su origen, se alimenta de cuatro corrientes:<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup>José Miranda: “El liberalismo español hasta mediados del siglo XIX. Orígenes, desarrollo y realizaciones”, en: *El liberalismo y la reforma en México*, México, FCE, UNAM,-Escuela Nacional de Economía, 1957, p. 191

<sup>35</sup>Jean Sirol: “Las ideas liberales en Francia”, en: *El liberalismo y el reforma en México*, México, FCE, UNAM,-Escuela Nacional de Economía, 1957, pags. 100-101

- a) La corriente católica. Esta corriente tiene una fuerte influencia de Tomás de Aquino. Contra el poder feudal y real afirma que el individuo tiene derechos anteriores y superiores a lo sociales. Utiliza el “derecho natural” como forma de contraponerse al dominio del Estado y a cualquier forma de institución política.
- b) Una fuente anticatólica que se constituye a través de la Reforma. Su tesis principal es que no hay ningún poder que tenga derecho de anteponerse al individuo, ya sea el poder del rey o el del Papa. El protestantismo sustituye el poder del Papa y éste es sustituido por el libre examen. Los dogmas con sus obligaciones desaparecen. El protestantismo se erige como factor de progreso económico. Dios no pide el abandono de las riquezas en esta tierra como lo sostiene la Iglesia católica. La riqueza es para los individuos en esta tierra. Para el protestantismo, el Paraíso no está antes que nosotros. No está en el pasado, está delante de nosotros.
- c) Una tercera fuente pagana que viene del Renacimiento. Esta fuente fue alimentada por los grandes descubrimientos geográficos del siglo XVI. Para llevar a cabo estos, se necesitó de hombres fuertes y valientes. Es así que durante el Renacimiento toma vigor la imagen del héroe antiguo, el individuo como ser aislado, como centro de potencia. De acuerdo con Sirol, el Renacimiento fue, antes que la Revolución Francesa de 1789, la gran rebelión intelectual hecha en nombre de la libertad del pensamiento laico contra la autoridad y la tradición.<sup>36</sup> Durante la Edad Media el individuo era protegido por la Iglesia, que lo defiende contra el señor feudal. Con el Renacimiento el individuo es liberado de todos los lazos con el Papa. Tiene que conquistar él mismo su fuerza en su propia libertad.
- d) *La cuarta fuente del liberalismo es filosófica y tiene su origen en Francia.* En el siglo XVII la nación francesa se constituye en torno al rey y la Iglesia. Jacques Bénigne Bossuet sería el arquitecto de esta estructura con su teoría del absolutismo y del derecho divino. La tesis central es que la voluntad de príncipe es la ley. En este siglo aparecerán los escritores políticos y filósofos que pugnarán contra esta concepción. Defienden la tesis de que los derechos del individuo están antes que los derechos del Rey.

Por su parte, Harold Laski destaca que la Reforma Protestante fue un elemento importantísimo en la conformación de la doctrina liberal. De acuerdo con él, la secularización que

implicó la Reforma Protestante invocó a la razón como su arma. Este movimiento comenzó a fracturar los cimientos del dogma religioso. La teología recibió un duro golpe y comenzó a perder confianza en sí misma. No obstante, ésta trató de insistir que los descubrimientos de la Razón estaban de su parte. Pero el golpe estaba dado. Por un lado, el afianzamiento de la Razón, aún utilizada como instrumento de la religión, implicaba un llamado al juicio individual y por otro, el cuestionamiento del dogma. De esta manera, el Protestantismo significó que el humano podía examinar y cuestionar el título de la Iglesia.<sup>37</sup>

Poco a poco el conocimiento a través de la la razón de un mundo tangible y visible llegó a ser la única justificación. Esta actitud se fue aliando con el espíritu naciente de la empresa comercial. En otras palabras, los adelantos tecnológicos y científicos desarrollados directamente por esta nueva concepción del mundo, incidieron directamente en las formas económicas. El estímulo de los descubrimiento geográficos a la navegación, y por ello mismo a la astronomía y a la física; la importancia de los nuevos métodos de guerra; la manera en que la revolución agrícola produjo el arado ligero, y de allí, por la apropiación de la tierra comunal a nuevos métodos y máquinas tejedoras, entre otras relaciones, fueron muestras de una conexión íntima entre el trabajo científico y la revolución industrial.

De acuerdo con el Laski, para inicios del siglo XVII, se está ya en un mundo moral nuevo. Lo que estaba en el fondo de este nuevo mundo era el sentido de una riqueza al alcance de la mano de quien quisiera tomarla. Lo que nació de esa nueva riqueza era una actitud de crítica hacia la tradición.<sup>38</sup> La humanidad emprende una nueva aventura, en la que ya no había cabida para lo antiguo.

La idea de una felicidad en el “más allá” no podía corresponder a las expectativas de la burguesía. No podía creer que se tuviese que esperar hasta después de la muerte para alcanzar la felicidad. La felicidad humana, bajo la nueva óptica de la nueva sociedad, debía ser resultado del trabajo y del esfuerzo propio en este mundo.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 161

<sup>37</sup> Harold J. Laski: *El liberalismo europeo*, FCE, México, 2003, pags. 59 y ss.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 70

<sup>39</sup> De acuerdo con Weber el movimiento Protestante formuló una nueva concepción del “trabajo”. Se tomó la idea de la “profesión” como una misión impuesta por Dios, proveniente del pensamiento escolástico. Sin embargo, pronto se olvidaron estos principios y se creó una idea diferente. Santo Tomas consideraba que el trabajo en el mundo, por voluntad de Dios, era propio del orden de la materia, siendo la base para la vida

Es así que la burguesía emprendió una crítica contra el viejo régimen teológico y jurídico para levantar uno propio que se adecuara a sus nuevas necesidades. Fue consolidando poco a poco los fundamentos para una nueva concepción del mundo, para crear una nueva teoría metafísica. De igual manera, tuvo que crear las bases para la construcción de una nueva teoría antropológica y una nueva teoría del Estado.

En la perspectiva anterior el ataque de la Reforma Protestante contra Roma representa un ataque contra un modo de vivir. La Iglesia tenía un poder soberano tanto en esta vida y en este mundo, como en el venidero. Por su parte el secularismo esbozaba un mundo presente e inmediato.

Por otro lado, el Estado se afianzó como la institución rectora que regiría la paz y el orden. El Estado era un conjunto de individuos que en un momento dado ejercían el poder coercitivo supremo de un modo determinado. El objetivo que defenderá esta agrupación era la paz y el poder material. El Estado sería más poderoso en la medida en que mayor fuera la riqueza que la

---

religiosa, incapaz de una valoración ética. Sin embargo, con el paso del tiempo se fue afianzando la idea de la *sola fides* con todas sus implicaciones, y la oposición a los “consejos evangélicos” del catolicismo monacal, “dictados por el diablo”, fue acrecentándose. La idea de “profesión” fijó con más precisión su fisonomía. Señala Weber que de acuerdo con Lutero la vida monacal, además de faltarle valor para justificarse ante Dios, le sujeta un desamor egoísta que la desobliga del cumplimiento de los deberes en su paso por el mundo. Como contraste, aparece la idea del “trabajo profesional” en calidad de evidente amor al prójimo. La tesis de que la observación de los propios deberes en el mundo es la sola manera de complacer a Dios, y que a él solamente le agrada eso y sólo eso, y que, en consecuencia, cualquier profesión lícita tiene ante Dios un valor absoluto por igual, va consolidándose. La “actividad profesional” va cargándose de un valor ético. El ejercicio de una profesión específica se convierte en una especie de mandato que Dios destina a cada quien, exigiéndole continuar en el estado en que se encuentra situado por disposición de la Divina Providencia. Esto implicaría una resignación con el lugar en que cada uno se encuentra colocado en el mundo. El hecho de que las profesiones con especialidades proporcionen al trabajador la habilidad, va originando un ascenso, tanto cuantitativo como cualitativo del trabajo. De esta forma, para decidir hasta dónde una profesión es provechosa o complaciente para Dios habría que tomar en cuenta, primero, los criterios éticos; en segundo lugar, los beneficios que representa para la comunidad que de ella emanan; y en tercer lugar, el beneficio económico que reditúa al hombre. De esta forma, el cristiano creyente no tiene otra disyuntiva que dar oídos al llamamiento y beneficiarse con él. Dentro de esta concepción se está permitido trabajar para enriquecerse, pero no utilizar estas riquezas para satisfacer la sensibilidad y el pecado. Se tiene que glorificar a Dios con ésta. La opulencia es únicamente condenable cuando induce a la holgazanería corrupta y al placer sensual de la vida, y al afán de enriquecerse. Sin embargo, en calidad de práctica del deber profesional constituye un mandato prescrito. La máxima es a mayor riqueza, tanto más recio es el sentido de la responsabilidad por su mantenimiento intacto *ad gloriam Dei* y la intención de acrecentarla mediante el trabajo continuo. (Cfr. Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia Editorial, 1979)



burguesía lograra alcanzar.<sup>40</sup>

El pensamiento filosófico del siglo XVII muestra que la mente humana se había liberado en gran medida de la autoridad teológica. El fundamento de su pensamiento es racional y secular. Propone una nueva explicación mecánica de la naturaleza y desarrolla una metafísica de esa explicación. No obstante, la idea de Dios está presente en esta reflexión, pero tiene poca conexión con la concepción dogmática del eclesiastismo ortodoxo.

La tradición antigua había desarrollado una concepción del mundo natural, una teoría política, una ética y una filosofía social sustentada por la religión, en específico, el catolicismo. Entonces, una de las primeras tareas que debía llevar a cabo la nueva clase, sería la de desarticular ese sistema de ideas sobre el mundo. Este grupo social en ascenso comprendió que el camino necesario para llevar a cabo esta tarea era desprender el mundo de los fenómenos naturales del terreno de lo sobrenatural. Una consecuencia de esto fue el apoderamiento de la naturaleza. El mundo material, inmediato y directamente accesible, era el que le interesaba. Éste era el mundo

---

<sup>40</sup> Norbert Elias expone el proceso a partir del cual la burguesía irrumpió en la vida política como agente activo durante los siglos XVI y XVII; la nobleza se desarrolló como centro y poder de decisión, la nobleza cortesana centrada en torno al rey. La figura del rey generó una serie de mecanismos a partir de los cuales podía consolidar su poder sustentándose sobre la sociedad cortesana conformada por la nobleza. El rey se encontraba dentro de la corte en una situación única. Los que formaban su corte estaban expuestos a presión de abajo, de los lados y de arriba. Sólo el rey estaba libre de tales presiones. Precisamente, el dominio efectivo del rey sobre su corte estaba basada en dicha presión. La corte estaba en una interminable competencia interna. Los individuos competían entre sí, al igual que los diversos grupos que formaban la corte. En la corte se vinculaban mutuamente hombres de diversos grupos y rangos. El rey debía vigilar que las tendencias de los cortesanos que se oponen se desarrollaran según su deseo.

Señala Elias que en el siglo XVIII se dio un fenómeno que incidió directamente en la reconfiguración de la dinámica política que creó una nueva forma gubernamental. En este siglo, la afluencia de metales nobles procedentes de tierras de Ultramar y el correspondiente aumento de moneda circundante funcionó como catalizador de un cambio del sistema económico. Con este fenómeno, el poder adquisitivo del dinero se hundió, lo que trajo como consecuencia para la nobleza, además de a otros estratos sociales, la destrucción de la base económica. El rey fue el único noble cuyo poder y base económica no se vio afectada. El poder económico de la nobleza aristocrática quedó casi destruido. Sin embargo, el rey seguía teniendo necesidad de la nobleza. De tal manera que emprendió lo que posteriormente se llamó "racionalización" o "reforma ilustrada". Rompió con la tradición e inició una transformación de la nobleza según convenía a sus intereses. Poco a poco los miembros de otro estamento social comenzaron a ser útiles para ejercer funciones que habían estado reservadas para la nobleza. Señala Elias que por ejemplo en Francia, al finalizar el siglo XVI, la mayor parte de la jurisprudencia, de la administración y hasta de las funciones magisteriales estaban en manos de la plebe, de la burguesía. De esta manera, la corte del rey comenzó a incorporar grupos de diferente estrato social, lo que trajo como consecuencia que se intensificaran los conflictos. Ésta se constituyó a partir de burgueses propietarios de considerables cargos civiles y la nobleza de "toga", así como parte del clero. Esto tuvo como consecuencia la transformación paulatina del sistema de político monárquico y la configuración estatal. (Cfr. Norbert Elias: *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982)

que debía de arrebatarse a la religión.

La filosofía de los siglos XVII y XVIII irá proponiendo un mundo llenó de leyes, un universo que funciona a través de un modelo legaliforme. Así, poco a poco, todo el poder de la reflexión filosófica recaerá en la libertad. La filosofía se asumió como un ejercicio intelectual liberador.<sup>41</sup>

La filosofía de este periodo representa un esfuerzo continuo de emancipación del individuo de la todo tipo de obligaciones que lo habían limitado. La filosofía le da, al individuo, las herramientas para interpretar nuevamente al universo en todas sus dimensiones. La reflexión filosófica, sostenida por la razón, inclusive dio elementos al cristianismo mismo. El racionalismo de esta época atacó la posición central de la Iglesia; atacó su testimonio histórico del dogma que le daba validez. La fe, podía tener una base racional y depender solamente del individuo.

La filosofía sirvió para que se fuera desarrollando un individualismo hostil a la intervención de cualquier autoridad. Esto, tanto en lo intelectual como en lo material. Es de esta forma que se va desarrollando un individualismo económico. La filosofía fue separando la economía de la ética, ya que esta unión significaba una traba para el “éxito” individual. El individualismo intelectual y el individualismo económico hacen pareja. Para uno el fin es la riqueza, para el otro el saber. Pero el que busca el saber más que estar motivado por una aguda curiosidad, está motivado por la

---

<sup>41</sup> De acuerdo con Ernst Cassirer es en estos siglos que se va desarrollando una concepción en la que el conocimiento de la naturaleza no sólo conduce al mundo de los objetos, sino que se convierte para el “espíritu” en el medio dentro del cual lleva a cabo su propio conocimiento. De esta manera, se inició un proceso que llevará al renacimiento de las ciencias de la naturaleza. De acuerdo con Cassirer, se quiebra la forma fija de la imagen antigua y medieval del mundo. El Cosmos deja de ser un orden accesible directamente a la contemplación, susceptible de ser abarcado en su conjunto. El espacio y el tiempo se ensanchan hasta el infinito y no es posible abarcarlos con los perfiles fijos que representan en la cosmología antigua. Así, la fuerza de la razón es la única que puede abrir la entrada a ese infinito. Es ésta la que asegura y enseña a ponerle medida y límite, no limitándolo en su ámbito, pero si conduciendo su ley, que todo lo abraza y penetra. La legalidad del universo, descubierta por la razón, comienza a constituir el correlato de su inconmensurabilidad. Se crea un nuevo concepto de la naturaleza que se caracteriza antes que nada por la nueva relación que se establece entre sensibilidad y entendimiento, entre experiencia y pensamiento. Con el nombre de naturaleza se comprende todo, pues significa el engarzamiento de las partes en la totalidad una y omnicomprensiva de la acción y de la vida, lo que es pura subordinación, porque la parte no sólo está en el todo, sino que se forma también frente a él constituyendo una peculiaridad y una necesidad específica. La ley a que obedecen los seres singulares no les ha sido prescrita por un legislador extraño, sino que radica en su propio ser.

Bajo este principio la filosofía natural transita hacia la ciencia natural matemática. La ciencia se construye sobre la idea fundamental de ley. Lo que se busca ahora es que la ley de la acción en que consiste la naturaleza de las cosas, no sólo se acepte y vislumbre, sino que se conozca de manera clara y distinta. La meta consiste en descubrir en la legalidad de la naturaleza las huellas de su divinidad. (Cfr. Ernst Cassirer: *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997)

convicción de que el saber es poder.<sup>42</sup>

Va surgiendo poco a poco el capitalismo. No obstante, éste no se configura como un cuerpo coherente de doctrinas sino hasta el siglo XIX. La burguesía naciente va adaptando a sus intereses la religión y la cultura. No buscará la libertad como fin universal, sino como un medio para el disfrute de riquezas. En este sentido va adoptando y conquistando espacios sociales y económicos de poder, principalmente en el Estado. Éste se va convirtiendo en el principal aliado del capitalismo y del sistema laboral. A través de la conquista del Estado logrará la consolidación de su poder y de su libertad.

El Estado naciente moderno logra consolidar su poder y controlar el comercio exterior e interior, la producción y las condiciones de trabajo. El Estado se convierte en el celoso defensor de la propiedad. El axioma será que la propiedad privada existe por “ley natural”.

De acuerdo con López Cámara la burguesía inglesa fue la primera y la que más audazmente emprendió las tareas anteriormente descritas.<sup>43</sup> Propone que no sería aventurado afirmar que fue en Inglaterra donde la conciencia secularizante del capitalismo operó con mayor vigor.<sup>44</sup>

Precisamente fue el filósofo inglés John Locke, a finales del siglo XVII, quien comenzó a asentar y a fundamentar filosóficamente las inquietudes ideológicas del liberalismo burgués. Locke trazaría y desarrollaría los problemas fundamentales de la filosofía liberal europea. Por un lado, Locke intenta refutar la teoría de Robert Filmer sobre el poder absoluto. Por otro lado, completa su ataque al absolutismo del siglo XVII a través de su crítica al pensamiento de Thomas Hobbes.

En la filosofía política de Locke se puede rastrear la tradición filosófico-política medieval a través de Richard Hooker. Asimismo, recibió la influencia de las ideas constitucionales seguidas en el arreglo de 1688. Estas, sostenían que el gobierno, específicamente el rey, es responsable ante el pueblo o la comunidad. Su poder está limitado, a la vez, por la moral y por las tradiciones y convenciones constitucionales inherentes a la historia del reino.<sup>45</sup> El gobierno es indispensable y su derecho es, en un cierto sentido, inviolable, pero es también derivado, ya que existe para el

---

<sup>42</sup> Harold J. Laski: *El liberalismo europeo*, Op. cit., p. 115

<sup>43</sup> Francisco López Cámara: “El Pensamiento Liberal en Inglaterra”, en: *El liberalismo y el reforma en México*, México, FCE, UNAM,-Escuela Nacional de Economía, 1957, p. 50

<sup>44</sup> *Id.*

<sup>45</sup> George H. Sabine: *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2006, p. 403

bienestar de la sociedad.<sup>46</sup>

Locke también recibió influencia de Thomas Hobbes. Este último había concluido que en toda forma de gobierno es inevitable la sujeción y que ideas como las del contrato, de la representación, carecen de sentido, a menos que estén respaldadas por el poder soberano. De esta manera, el gobierno se erige como regulador supremo en las relaciones entre los individuos de una sociedad. Los individuos trabajan para la utilidad de la sociedad, y ese trabajo está regulado por el gobierno para bien de todos. El gobierno construye un cuerpo jurídico para que la sociedad pueda desarrollarse adecuadamente.

Por otro lado, Hobbes concibe a la sociedad como un compuesto de personas que se mueven por motivos egoístas que buscan en el gobierno y en el derecho la seguridad contra sus semejantes que son igualmente egoístas y tratan de conseguir el mayor bien privado que sea compatible con el mantenimiento de la paz.<sup>47</sup>

Locke incluye gran parte de las premisas de Hobbes en su teoría política. De acuerdo con George Sabine, la teoría individualista era, en los días de Locke, algo necesario. De acuerdo con el mismo autor, toda la teoría iusnaturalista seguía esa dirección. En este sentido Locke interpretaba el derecho natural como una pretensión a unos derechos innatos inviolables inherentes a todo individuo. Tanto el gobierno, como la sociedad existen para mantener los derechos del individuo y de esta forma la inviolabilidad de tales derechos es la limitación de la autoridad de ambos.

---

<sup>46</sup> Con respecto a esta tesis, proveniente de la tradición política medieval, se puede mencionar el principio del poder político según Francisco Suárez (1548-1617). De acuerdo con Suárez el poder político viene inmediatamente de Dios. Sin embargo, no ha puesto en su lugar a ningún hombre o grupo de hombres en particular, mediante acción directa, clara y visible. Y como por otra parte la naturaleza tampoco ha dotado a quienes han de ser príncipes o gobernantes, con superioridad nativa sobre el resto de los mortales. De esta manera, no hay emperador o Pontífice que, teniendo bajo su dominio temporal la universalidad de todo el orbe, pueda repartir investiduras de talante. Por tanto, es el mismo cuerpo social quien deberá considerarse como investido de una manera inmediata de la autoridad venida de Dios, para reglamentar el ejercicio de ese poder supremo. A la comunidad le correspondería instituir un gobierno político que respondiera a las exigencias razonables del cuerpo social entero. Así, en los casos en que la colectividad organizada no conservara un régimen democrático puro por el cual se rigiera, el pueblo verificaría una trasmisión del poder al gobernante que fuese (rey, audiencia, presidente o senado). De esta manera, el rector de la comunidad quedaría investido de poder, en virtud del consentimiento del pueblo, en lo que sería un pacto a través del cual la comunidad aliena en manos del gobernante el poder recibido de Dios. Robledo cita a Suárez en su *Defensio Fidei*: “ningún rey o monarca (por regla general) tiene o ha tenido el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad e institución humana”. (Cfr. Ignacio Gómez Robledo: *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, FCE, Universidad de Guadalajara, 1998)

<sup>47</sup> George H. Sabine: *Historia de la teoría...*, *Op. cit.*, p. 403

John Locke parte de la idea de un *Estado de Naturaleza*, de un estado anterior a la sociedad y al gobierno. Señala Locke que para comprender verdaderamente el poder político es necesario comprender el estado en que todos los humanos se hallan anteriormente a éste. Los humanos se encuentran en absoluta libertad, lo que significa que pueden hacer lo que quieran y disponer de sus personas y bienes según les parezca, con la única restricción que les impone los límites de la ley natural.<sup>48</sup> Esta ley coincide con la razón que mostraría a todos los humanos que quieren consultarla que al ser todos iguales e independientes, nadie le debe causar daño a otro en cuanto a su vida, salud, libertad o posesiones. Entonces, el individuo vive acorde con la ley natural:

Más aunque éste sea un estado de libertad, no es sin embargo, un estado de licencia. Pues aunque, en un estado así, el hombre tiene una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en los caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación.<sup>49</sup>

Los humanos viven entre sí, conforme a la razón, sin un jefe común. Este es precisamente el Estado de Naturaleza. La Ley Natural también impone a los humanos: “no (...) destruirse a sí mismos, ni de hacer ningún daño a persona alguna, o turbar en la posesión de lo que goza: debe hacer de su libertad el mejor y más notable uso que exige de él su propia consideración”.<sup>50</sup> De esta manera, la ley de la naturaleza, la razón, enseñará a todos los humanos que “siendo todos iguales e independientes”, no debe perjudicar uno al otro en cuanto a su vida o salud, en su libertad o sus bienes “porque los hombres, siendo todos obra de un Artífice infinitamente sabio y poderoso, y lo servidores de un Dueño soberano, colocados en el mundo por él, y para lo que guste, le pertenecen en toda propiedad, y su obra debe durar tanto como quiera, no cuanto desee cualquier otro”.<sup>51</sup>

Debe destacarse que para Locke el Estado de Naturaleza no es el mismo que el Estado de Guerra. Este último se caracterizaría por una situación de guerra, de enemistad y de destrucción. Se ocasiona cuando, estando en el Estado de Naturaleza, un individuo agrede y atenta contra la

---

<sup>48</sup> John Locke: *Tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Claridad, 2005, p. 11

<sup>49</sup> John Locke: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pags. 37-38

<sup>50</sup> John Locke: *Tratado sobre el gobierno civil*, *Op. cit.* pags. 12-13

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 13

vida de otro. En este caso, el agredido puede destruir al agresor, ya que está de por medio su vida, “del mismo modo que yo puedo matar a un león o un lobo porque no se someten a las leyes de la razón, y no observan reglas que las de la fuerza y de la violencia. Se puede, pues, tratar como fieras a estas gentes peligrosas que no dejarían de perdernos y destruirnos si cayéramos en su poder”.<sup>52</sup> La persona que agrede está desobedeciendo al “ley natural”, la ley de la razón, por esto debe ser tratado como un animal.

A Locke le interesa señalar que existe una diferencia entre el Estado de Naturaleza y el Estado de guerra. Él juzga un error confundir estos dos “estados” diferentes. Señala que cuando los hombres viven de acuerdo con la razón, viven en paz. Pero cuando se transgrede la ley natural, se hace necesario el uso de la violencia “justa”, porque está en peligro la vida misma.

Una vez que cesa la violencia, cesa el “Estado de guerra” entre los que son miembros de una sociedad. Así, estarían todos obligados nuevamente a someterse a la determinación de las leyes, ya que estas tienen el medio de apelación contra ultrajes pasados, y son el medio para prevenir daños venideros.

Sin embargo, aquí no hay tribunales, ni jueces, ni “leyes positivas”. Esto abriría la posibilidad de que se continuara indefinidamente un “Estado de guerra”. Para terminar con esta situación, los humanos forman sociedades, terminando con el “Estado de naturaleza”. Esta acción supondría la constitución de un poder superior al que se podría apelar en una situación de violencia.

El estado opuesto al Estado de Naturaleza es la *Sociedad Civil*. Dice Locke: “Habiendo Dios hecho al hombre una cierta criatura, a quien, según el juicio de este sabio Creador no convenía estar solo, lo ha puesto en la obligación y necesidad que le ha inspirado, con el deseo de unirse en sociedad”.<sup>53</sup> Los humanos nacen en una “igualdad primaria”, y con el derecho de disfrutar tranquilamente y sin control, de la naturaleza. Se tiene el derecho de conservar sus bienes propios como son su vida, su libertad y riqueza, contra cualquier tipo de ultraje que pueda oponérsele. También se tiene el derecho de juzgar y castigar a los que violan las leyes naturales. E inclusive se puede castigar con la pena de muerte contra quien cometa un crimen mayor.

La comunidad política surge para poder conservar lo que le pertenece a cada quien, castigando los delitos de los miembros de la sociedad que infrinjan estos derechos. Al formar una

---

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 20

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 63

comunidad política, los miembros de ésta, se despojan de su poder natural, entregándoselo a la misma, con el fin de que disponga del poder de la comunidad política para garantizar sus derechos. De esta forma, la comunidad política se vuelve soberana. La comunidad establece ciertas leyes, ejerce su poder legislativo, y autoriza a ciertos hombres de la comunidad para hacer ejecutarlas, haciendo uso de su poder ejecutivo. Éstos son los encargados de terminar con todas las disputas posibles entre los miembros de la comunidad, y por lo tanto de aplicar los castigos respectivos estipulados para la violación de leyes respectivas.

Entonces, en cualquier lugar donde se encuentren reunidas las personas en sociedad, y que éstas hayan renunciado al poder ejecutivo que recibieron de la naturaleza, y lo hayan entregado al público, estarán conformando una sociedad política.

El objetivo de la Sociedad Política es: asegurar de la manera más cabal la vida del individuo miembro de la comunidad y todo lo que se necesite para conservarla. En otras palabras, el objetivo es conservar la igualdad y la libertad que se tenía en el Estado de Naturaleza, cediendo sus privilegios naturales. El poder de la Sociedad Política se reduce a asegurar y conservar las propiedades de cada miembro de la sociedad. A la persona que se le encarga el poder legislativo o el poder ejecutivo está obligado a gobernar según las leyes establecidas y conocidas por el pueblo, y no por decretos arbitrarios. Debe utilizarse la fuerza de la comunidad en lo interior sólo para la ejecución de las leyes y exteriormente para prevenir y repeler injurias extranjeras, para cubrir a la comunidad contra invasiones. Todo esto para asegurar la tranquilidad, seguridad y felicidad del pueblo.<sup>54</sup>

Locke pone como uno de los derechos que da la ley natural a la *propiedad*. Como ya se ha señalado, para él, los humanos desde que nacen tienen el derecho de su autoconservación, lo que implica que tienen derecho a comer, beber y de beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia. En su argumentación Locke utiliza referencias bíblicas: “si nos atenemos a la revelación, la cual nos da cuenta de los dones mundanales que Dios otorgó a Adán, a Noé y a sus hijos, es sobremanera evidente que Dios, como dice el Rey David (...), ha dado la tierra a los hijos de los hombres, es decir, que se la ha dado a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella”.<sup>55</sup> De acuerdo con lo anterior, Dios ha dado a los humanos lo que hay

---

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 98

<sup>55</sup> John Locke: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, *Op. cit.* p. 55

en la tierra para su subsistencia. Pero aquí, Locke acota el sentido anterior de la propiedad.

Cada humano tiene una propiedad que le “pertenece”, valga la redundancia, a cada persona. Y a esa propiedad *nadie* tiene derecho, más que la persona a la que le pertenece. En este sentido, el trabajo que su cuerpo realice le pertenece sólo a él, ya que ha sido producido con sus propias manos, con su propia energía. Así, todas las cosas que toma de la naturaleza, que las saca del estado en que la naturaleza “la produjo y la dejó”, que la modifica a través de su labor y le añade algo, por consiguiente, le pertenecen. Esto se justificaría ya que al sacarla del estado en que la “produjo” la naturaleza, agregó algo a ella y, de acuerdo con Locke, esto haría que le perteneciera.<sup>56</sup> Dice el mismo autor: “este trabajo, al ser indudablemente propiedad del

---

<sup>56</sup> Gérard Mairet señala que desde el siglo XIII en Europa se fue desarrollando lentamente lo que posteriormente se consolidó en una “ética burguesa cambista” y que estuvo ligada a una ideología de las relaciones sociales. Señala que el “mercader”.

De acuerdo con Mairet la *colectividad* medieval nació de una voluntad codificada, e introdujo en el individuo físico una conciencia comunitaria. La pertenencia a la *universitas* entraña en el individuo el goce de derechos y la observancia de deberes que amaban directamente de la colectividad. El hombre es un ser social. Su medio natural es la ciudad. Señala Mairet que la noción de *lazo social* no fue, a pesar de todo, solamente aristotélica, se encuentra en Cicerón y Séneca y en ella buscaron inspiración los medievales. Señala que dentro de esta concepción, la alianza de individuos físicos en una colectividad definida por su personalidad moral y jurídica posibilitó asignarles a la vida social una finalidad ética. Toda comunidad merecedora de este nombre existía en vistas de justicia. Lo que llevó a generar una ideología de la *justicia civil*. De aquí se desprende la idea del “bien común”. Los individuos realizan un “juramento mutuo”. A partir de su participación, que se desprende del juramento mutuo, cada individuo participa en el bien de todo y forma parte de la sociedad civil. Señala Mairet que el juramento tuvo un doble efecto: por un lado funda verdaderamente la existencia de una personalidad colectiva y, por el otro, un sentimiento de identidad. Esta identidad no se le impone al individuo, sino que él la desea y la quiere. Es una identidad que se basa en la libertad.

De acuerdo con Mairet, sobre estas ideas se desarrolló la teoría política moderna, que ya desde el siglo XIII comienza a gestarse. Uno de sus conceptos claves será el de “propiedad”. Los filósofos harán de ésta una “cualidad personal”. En la antigua concepción, la *voluntad* que caracterizaba a la *universitas* era una voluntad colectiva. La noción de persona moral sólo se remitía a la comunidad, ya que los individuos sólo participan sobre ella. Por tanto, sólo podía formarse una concepción de “propiedad colectiva”. Mairet señala que el súbdito de derecho que definirá el “voluntarismo” a partir del siglo XIV no hará más que expresar esto, pero teniendo en consideración al individuo. Sin embargo, resultará capital este reconocimiento del “individuo” ya que la primera forma de propiedad moderna, parte de la una equivalencia entre el estatuto de la persona moral y propietario colectivo. Dice Mairet que la ideología de la personalidad moral y jurídica produce con su doctrina de la propiedad las condiciones de su propia superación.

De acuerdo con este autor, todos los temas de la modernidad social y política, con excepción de la soberanía, están presentes en la ideología de la *universitas* medieval. Tal es el caso de la propiedad. Los hombres se asocian para vivir la vida de forma suficiente y de procurarse las cosas necesarias de la vida presente. El comercio es, entonces, generador de la sociedad porque sólo a partir de éste los individuos podrán lograr tal objetivo. Así, en esta nueva concepción, proteger el intercambio y favorecerlo será el horizonte del pensamiento social y político. (Cfr. Gérard Mairet: “Capítulo III. La ideología y la ética de los negocios”, en: *Historia de las ideologías. Tomo II De la iglesia al Estado (Del siglo IX al XVII)*, Francois



trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga el derecho a lo que ha sido a la cosa en cuestión, al menos cuando queda todavía suficientes bienes comunes para los demás”.<sup>57</sup>

Una vez establecido el carácter de la propiedad, Locke señalará que la propiedad individual, en lugar de disminuir la propiedad común, la hará mayor. Esto se explicaría ya que el trabajo estaría produciendo algo nuevo, mayor y mejor, o más adecuado para la vida humana. A su vez, esto va introduciendo diferente valor a las cosas. El trabajo es el que le da valor a las cosas. A final de cuentas éste depende de la utilidad que tienen para la vida humana. Es necesario señalar que las leyes en la Sociedad política se encargan de proteger la propiedad individual. De que nadie quiera agenciar los objetos de la propiedad de un miembro de la sociedad, que, en primera instancia, se vuelve tales, porque él los ha trabajado, es decir, los ha transformado.

Locke se pregunta cómo es que en la sociedad civil puede asegurar la defensa de los derechos de propiedad del individuo. Primero, en el estado de naturaleza falta una ley establecida y fija que permita llevar a cabo dicha defensa. Falta también un juez público e imparcial que pueda resolver los conflictos entre los diferentes individuos. En tercer lugar, falta un poder que respalde y de fuerza a la sentencia cuando ésta sea justa. Por esta situación señala Locke que la humanidad, estando en el “Estado de naturaleza”, padece un estado de enfermedad. Por este motivo se inclina para iniciar la sociedad. Los humanos buscan seguridad y protección. Buscan dicha protección bajo las leyes de un gobierno. El gobierno es el que les puede dar esa seguridad. El deseo de seguridad es el que anima a los individuos a ceder el poder de castigar por su mano para entregárselo a una persona para que lo ejerza entre ellos. A su vez, esto es lo que obliga a conducirse según las reglas que han sido aceptadas por los mismos miembros para el fin acordado. Según Locke este es el origen de la del poder ejecutivo y legislativo, respectivamente.<sup>58</sup> Así, los individuos renuncian a la

igualdad, a la libertad, y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor. Y por eso, el

---

Châtelet (comp.), Puebla, Premio, 1990)

<sup>57</sup> Locke: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, *Op. cit.* p. 57

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 135

poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos, no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas tres deficiencias que mencionábamos más arriba y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil.<sup>59</sup>

Los poderes de hacer leyes y de ejecutarlas, son depositados en manos de una, o de varias personas. De esta manera, la forma de gobierno de una sociedad va a depender de dónde se deposita el poder legislativo. El tipo de estado dependerá de dónde se deposite el poder de legislar.

El Estado es para Locke una “comunidad independiente”. Lo entiende en el sentido de la palabra latina *civitas*, es decir, una sociedad de hombres.<sup>60</sup>

Ahora bien, ante todo, le interesa a Locke la libertad del individuo. Pero esa libertad no puede estar asegurada si los depositarios de los poderes antes mencionados no tienen un límite. Locke asume que el poder legislativo es el poder supremo del Estado. Sin embargo, éste no puede ser ejercido absoluta y arbitrariamente sobre la fortuna y vida del pueblo, ya que, al ser un poder, compartido por cada miembro de la sociedad, y entregado a la persona o asamblea legisladora, no puede llegar a ser mayor que el que esas personas tenían en el estado de naturaleza. Es decir, antes de entrar en sociedad y antes de que la comunidad les concediera dicho poder. De esta forma, Locke sentencia:

nadie puede transferir a otro más poder del que tiene, y nadie tiene un absoluto y arbitrario poder sobre sí mismo, ni un poder de destruir su propia vida ni el de quitar la vida o las propiedades a otro. Un hombre (...) no puede someterse al poder arbitrario de otro; sino sólo el que la ley de naturaleza le ha dado a fin de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad, estos es todo lo que puede entregar a la comunidad y, a través de ella, al poder legislativo.<sup>61</sup>

Entonces, el poder de los legisladores, aun en su máximo grado, está limitado a procurar el bien público de la sociedad. Los administradores del poder legislativo están obligados a administrar justicia y conocer cuáles son los derechos de los individuos.

Locke dice que el poder supremo, el poder legislativo, tiene como principal finalidad la

---

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 136

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 139

preservación de los derechos del individuo. Entre estos, se encuentra la propiedad. De acuerdo con este filósofo el fin de que el individuo entre en sociedad y constituya un gobierno es la preservación de la propiedad. Ya que los individuos que conforman una sociedad pueden ser propietarios, tienen el derecho que a los bienes que, según la ley de la comunidad, son suyos. Sin la garantía que da la ley, asegura Locke, no tendría propiedad en absoluto: “no podría yo decir que poseo algo, si otra persona tiene el derecho de quitármelo sin mi consentimiento”.<sup>62</sup>

De esta forma, el poder absoluto y arbitrario, o el gobierno sin leyes establecidas, no pueden ser compatibles con los fines de la sociedad y del gobierno. El poder que tiene todo gobierno debe de estar dirigido únicamente al bien de la sociedad. Locke establece cuatro condiciones que debe de tener por norma todo poder legislativo:

Primero: Tiene que gobernar guiándose por leyes promulgadas y establecidas, que no han de variarse en casos particulares, sino que han de aplicarse igualmente al rico y al pobre, al favorito en la corte y al campesino que empuña el arado.

Segundo. Estas leyes no pueden ser encaminadas a otro fin último que no sea el bien del pueblo.

Tercero: No podrán los gobernantes aumentar los impuestos sobre la propiedad del pueblo sin el consentimiento de éste, ya venga dado por el pueblo mismo o por sus diputados. Esta condición es únicamente aplicable a aquellos gobiernos en los que la legislatura existe de manera permanente, o allí donde el pueblo no ha reservado una parte del poder legislativo para entregársela a sus diputados, los cuales son elegidos periódicamente por el pueblo mismo.

Cuatro: La Legislatura no deberá ni podrá transferir a nadie el poder de hacer leyes, ni depositarlo en lugar diferente de aquél en el que el pueblo lo ha depositado.<sup>63</sup>

Locke ha dejado sentado que el poder del gobierno debe tener un límite. El límite son las leyes establecidas y promulgadas para el bien de la sociedad. En otras palabras, el poder del gobierno tiene como fin y como límite del ejercicio de ese poder, la preservación de toda la sociedad. Asegura Locke que cuando el poder pasa a manos del magistrado, éste debe de tener como finalidad, y a su vez, como límite de su poder, la preservación de los miembros de la sociedad en todo lo referente a sus vidas, sus libertades y sus posesiones.<sup>64</sup>

La pregunta que surge de lo anterior es qué pasa cuando el depositario del poder sobrepasa

---

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 142

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 146

<sup>63</sup> *Ibid.* pags. 148-149

los límites anteriormente establecidos y no cumple con las funciones para las cuales le fue concedido el poder. A esto le sucede la disolución del gobierno. Ya se ha dicho que una sociedad política se conforma cuando cada individuo establece un acuerdo con los demás. Establece Locke que la circunstancia más común por la que se puede disolver el gobierno es la intromisión de fuerzas extranjeras que llegue a imponerse sobre los miembros de la comunidad. Al disolverse la sociedad, y por lo tanto el gobierno, los miembros vuelven al estado de naturaleza. Los individuos recobran su libertad de valerse por sí mismos y procurar su seguridad.

Existen causas internas que hacen que los gobiernos se disuelvan: la primera se da cuando el poder legislativo se descompone. La construcción del poder legislativo es el primer y fundamental acto de sociedad. Mediante este acto se asegura la continuidad de la unión de sus miembros bajo la dirección de ciertas personas. Las leyes son hechas con el consentimiento del pueblo. Por esto, cuando alguien a quien el pueblo no ha designado para ello, asume la función de hacer leyes, las hará sin autoridad. Sin este fundamento, los individuos no estarán obligados a obedecerlas. Antes esta situación, los individuos pueden constituir un nuevo poder legislativo.

Entonces, cada quien puede actuar bajo su propia voluntad cuando los que tenían la misión de declarar la voluntad pública excluyen a los mismos miembros de la sociedad. Esta situación puede darse independientemente de en quién resida el poder legislativo: en un individuo que bajo un carácter hereditario tiene permanentemente este poder; una asamblea conformada por una nobleza hereditaria; o una asamblea de representantes elegidos por un tiempo por el pueblo.

Locke expone otra forma más en la que se puede disolver el gobierno. Esta otra situación se origina cuando el que tiene el poder supremo ejecutivo descuida y abandona ese cargo, de modo que las leyes que ya se habían establecido dejan de tenerse en ejecución. Cuando la ejecución de las leyes dejan de llevarse a cabo, el gobierno también desaparece. De manera que donde no hay administración de justicia para asegurar los derechos de los individuos, y donde tampoco queda un poder dentro de la comunidad para dirigir la fuerza de ésta, tampoco hay gobierno alguno.

Bien, como ya se había señalado, la teoría política de Locke toca los puntos centrales que constituyen lo que puede considerarse la teoría política liberal clásica europea. En este punto es necesario insistir que el liberalismo europeo surge de una multiplicidad de posturas y corrientes

---

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 174

políticas y filosóficas. En un primer momento no puede hablarse de una corriente unificada, más bien, tiene que concebirse como una teoría en proceso de conformación, cuyos diferentes desarrollos comparten una serie de problemáticas y fundamentos que, precisamente, permiten denominarlas como liberales.

Una vez señalado lo anterior parece pertinente recapitular cuáles son esos problemas centrales que compartirán los diferentes liberalismos europeos que se encuentran en la teoría política de Locke:

- 1) El problema central del liberalismo es la libertad individual contra cualquier forma de autoridad absoluta.
- 2) Esa defensa de la libertad se fundamentara a partir de la teoría del derecho natural o iusnaturalismo. Esta es una teoría que ha tenido un largo desarrollo que puede remontarse a la Grecia antigua, pasando por los pensadores latinos, la edad media, de los que el liberalismo es heredero. A grandes rasgos esta teoría postula la existencia de una serie de derechos que son inherentes a todo los humanos por el simple hecho de ser humanos. Es decir, los humanos nacemos con una serie de derechos que son anteriores a cualquier otro tipo de derechos. Estos derechos representan el límite de cualquier ley establecida socialmente.
- 3) El liberalismo supone que la sociedad política está fundamentada en un contrato o pacto que establecen los individuos con el fin de garantizar su seguridad. En este pacto el individuo cede el derecho de ejercer la fuerza que busca su supervivencia por propia mano. Al momento de llevar a cabo el pacto se delega el poder a la comunidad o sociedad, la cual, como organización, delega el poder generado por la misma sociedad a un representante o a una serie de representantes. Éste tendrá la obligación de preservar, a partir del poder soberano, la seguridad de todos los miembros de la comunidad política. Para este fin, tendrá o tendrán que atender los tres poderes que conforman la soberanía de la comunidad política: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial. Es así que se genera un organismo central que constituirá el gobierno de la comunidad política.

### **El contexto novohispano**

Se ha tratado de mostrar en el apartado anterior que el liberalismo moderno europeo surgió de la

confluencia de teorías políticas y sociales que circulaban en el siglo XVII y XVIII. Por un lado se encontraban ideas pertenecientes a la teología medieval y por otro lado las nuevas ideas en desarrollo de la Ilustración. Se debe insistir en que el origen y desarrollo de las tradiciones filosófico-políticas novohispanas se desarrollan en una problemática histórica, económica enteramente diferente del liberalismo mexicano.

En la Nueva España la ideología libertaria va surgiendo como una corriente ideológica que busca y desarrolla su fundamento filosófico y teórico. Una de sus raíces fue un sentimiento elemental, no intelectual que se formó con “odio y amor”.<sup>65</sup> Odio a la opresión hacia el antiguo régimen. Amor a la libertad y a un porvenir esperanzador de los individuos y sociedades.

En el proceso de conformación y consolidación del proceso libertario en México se encontraron diferentes fuerzas sociales con diferentes ideologías que lo enriquecieron y le dieron su especificidad. El espíritu de la Ilustración europea, moderada y selectivamente, así como la situación concreta de la Nueva España, van consolidando una conciencia “liberal”. Por un lado, la libertad de comercio e industria que comienzan a abrirse paso; el latitudinarismo religiosos que comienza a aflorar de maneras diferentes; la Inquisición va perdiendo gran parte de su autoridad y en vano busca controlar la circulación de libros prohibidos; la “nueva” antropología que exalta la libertad y la igualdad; los avances científicos; la cada vez mayor adhesión a las teorías políticas revolucionaria y las practicas de relaciones económicas y de mercado de un capitalismo naciente en que se da la libre competencia y el libre mercado.

Por otro lado, el nacimiento y la consolidación de una conciencia criolla. Los criollos, serán los que formularan y desarrollarán, en su lucha social por el acenso al poder, las ideas nacionalistas e independentistas en la Nueva España. El corpus teórico de esta época no solamente se nutre de ciertas ideas políticas y filosóficas, sino que se nutre, sobre todo, de la dinámica social de un amplio movimiento que trató de transformar las raíces de la estructura cultura y social de la época Colonial.<sup>66</sup> En los capítulos siguientes se expondrá extensamente el proceso de conformación de la ideología criolla con tintes liberales, republicanos y libertarios que posibilitaron un proyecto de nación independiente. Se mostrará también cómo ese proyecto se transformó y adquirió características y fundamentos diferentes y se conformó un proyecto político que repercutió

---

<sup>65</sup> José Miranda: “El liberalismo mexicano y el liberalismo europeo”, en: *Historia Mexicana*, vol. VIII, abril-junio, México, COLMEX, 1959, p. 514

hondamente en la conformación del proyecto dominante de nación vigente.

Un elemento imprescindible para poder explicar el liberalismo mexicano de la segunda mitad del siglo XIX es, en el sentido anteriormente expuesto, la negación de tajo de la raíz colonial de la Nueva España. La “nueva sociedad”, la “nueva cultura”, pretendió despojarse de todas las cadenas del colonialismo español. El régimen colonial fue visto como el origen de todo mal en la Nueva España. Una de las consecuencias de esta acción fue la negación de la tradición intelectual novohispana, y, específicamente, la negación de la tradición filosófica escolástica. Esto ha sido visto, por algunos autores, como el origen del *fracaso* de la filosofía liberal mexicana.

La aversión de la “conciencia criolla” por el Régimen Colonial desarrollada en este momento histórico no permitió que ésta pudiera diferenciar entre la tradición filosófica escolástica en plena decadencia de la tradición filosófica escolástica “innovadora”. Esta última, una tradición filosófica ecléctica abierta a la filosofía moderna. Debe señalarse que el proyecto político independentista surge y se fundamenta básicamente en la tradición política medieval hispánica y de las tradiciones política y cultural novohispanas que se desarrollan a lo largo de varios siglos. Estos temas serán motivo de los próximos capítulos. Sin embargo, me gustaría dejar algunos señalamientos al respecto.

Como representantes de la vertiente escolástica “innovadora” puede mencionarse en primer lugar a fray Benito Díaz de Gamarra de la orden del Oratorio. Es un importante introductor de la filosofía moderna en México. Para Bernabé Navarro la obra de Juan Benito Díaz de Gamarra *Elementos de filosofía moderna*, en el campo de la filosofía y de la ciencia no tiene paralelo en ninguna obra anterior o posterior a ella, tanto por los aspectos sistemáticos y metódicos, como por el de la estructura y concepción, por el avance de la doctrina y desapego de la tradición.<sup>67</sup> Según el mismo Navarro la dirección filosófica de Gamarra se suscribe en tres: *eclecticismo*, *modernidad* y *escolástica*.<sup>68</sup> La actitud *ecléctica*, a grandes rasgos, se refiere a una proceso selectivo, es decir, tomar elementos selectos para construir una filosofía propia. Elementos del *pensamiento moderno y escolástico*, aunque Gamarra no reconoció explícitamente estos últimos.<sup>69</sup> Esto debido, explica Navarro, a dos motivos: el primero es que en forma directa quería destacar lo

---

<sup>66</sup> Cfr. Francisco López Cámara: *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1969, p.12

<sup>67</sup> Benabé Navarro: *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983, p. 135

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 141

<sup>69</sup> Cfr. Benabé Navarro: *Filosofía y cultura novohispanas*, México, UNAM, 1998, p. 215

específico y característico de su pensamiento, que era *moderno*, y no lo general, que era lo *escolástico*. El segundo es que esto mismo lo tomó de la “*nueva escolástica*”, es decir, de los autores europeos que ensayaban construir una “*nueva filosofía*” incorporando a la *escolástica* todas las ideas, conocimientos y descubrimientos de los filósofos y científicos *modernos*.<sup>70</sup>

Por otro lado, otro fuerte impulso de esta filosofía escolástica “innovadora” estuvo representada por los jesuitas criollos. Entre estos se pueden mencionar a Clavijero, Alegre, Abad, Castro, Maneiro, Fabri, Campoy, Márquez, Guevara y Besozábal. Estos jesuitas desarrollaron en su pensamiento una dirección humanista y política en dirección con la autoafirmación de lo mexicano.<sup>71</sup> La Dra. Carmen Rovira expone algunas de las características de estos filósofos:

a) una crítica al método tradicional empleado en la enseñanza; b) una inquietud en torno a la filosofía y ciencia moderna y en cierto modo una apertura a ellas; c) una defensa de la mexicanidad ante las críticas de algunos intelectuales europeos, lo que conduce a respuestas inteligentes y eruditas d) un sentimiento de nacionalidad en el que predomina, como expresión del mismo, un lirismo religioso y poético; e) una importante posición humanista.<sup>72</sup>

La filosofía escolástica “tradicional”, practicada y defendida por el mayor número de filósofos en la Nueva España se cerró ante cualquier intento de innovación en cuanto a contenidos y métodos. De hecho, debe señalarse que los defensores de la escolástica tradicional se esforzaron por borrar cualquier rasgo o evidencia de innovación propugnada por los escolásticos “modernos”. Aspecto que influyó en la pretensión de los ideólogos y filósofos liberales de cortar con la tradición escolástica y colonial.

Una vez expuesto lo anterior, elemento importante para comprender la conformación de las tradiciones político filosóficas liberales y libertarias mexicanas, retomó la idea de que éstas se gestan principalmente en una ideología que busca un cambio social. Los filósofos que formularon las primeras ideas liberales, en la todavía Nueva España, en el Ayuntamiento de México en 1808, manejan conceptos como “soberanía popular”, “voluntad general”, “representación nacional” y

---

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> María del Carmen Rovira: “Discurso liberal. Introducción”, en: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, María del Carmen Rovira (coord.), México, UNAM, p. 144

<sup>72</sup> María del Carmen Rovira: “Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos”, en: *Revista de hispanismo filosófico*, no. 14, Madrid, Asociación de Hispanismo Filosófico, 2009, p. 11



algunos otros que probablemente habían leído en los autores franceses, ingleses y norteamericanos. Sin embargo, los orígenes de la conciencia liberal y libertaria se ubican, no en 1808, sino en toda una serie de fuerzas políticas y sociales desarrolladas en un largo proceso temporal, especialmente una criolla, que buscaban un cambio para que todo siguiera igual, pero con la pequeña variación de concentrar el poder político, económico, social y cultural.

López Cámara sostiene que el liberalismo mexicano se gesta desde una conmoción estructural en las entrañas mismas del Régimen Colonial. Esta conmoción traería como una revolución armada que buscaría, más allá de los distintos conflictos de intereses, la conformación de una diferente organización social y política.<sup>73</sup>

Para finales del siglo XVIII la Nueva España estaba compuesta por una población muy heterogénea. La estructura jerárquica social estaba polarizada en dos grandes grupos: españoles y criollos por un lado; por otro, indios y castas. El primer criterio en que se basaba esta división era el color de la piel. El siguiente criterio, subordinado al anterior, era el nivel económico de los habitantes.

En el lugar más alto de la escala social se encontraban la población blanca, es decir, peninsulares y criollos. Debajo de éstos, por un gran rango de separación en cuanto privilegios, se encontraban los mestizos y las castas, individuos procedentes del mestizaje entre españoles, indios y negros. Éstos últimos incluían múltiples derivaciones: lobos, zambos, castizos, moriscos, albinos, etc. Al final de la escala social se encontraban los indígenas los cuales constituían el grueso de la población.

A grosso modo, cada uno de estos grandes grupos étnicos tenía un estatus legal, obligaciones fiscales, derechos civiles, prerrogativas sociales y económicas distintas. El grupo de peninsulares constituía una elite administrativa que ocupaban los cargos gubernamentales y militares más altos. Esta élite controlaba el gobierno, el ejército, la Iglesia y la mayor parte del comercio exterior, así como la producción vinícola y la textil del país.<sup>74</sup>

El grupo criollo estaba conformado en su mayor parte por mineros, comerciantes y propietarios agrarios. Algunos de ellos tenían nobiliarios españoles, pero aún así quedaban excluidos de la participación plena en el poder político. Un grupo de criollos más reducido estaba

---

<sup>73</sup> *Ibid.* p. 14

<sup>74</sup> Timothy Anna: "La independencia de México y América Central", en: *Historia de México*, Barcelona,

conformado por abogados y criollos con estudios que ocupaban los cargos gubernamentales y eclesiásticos inferiores.<sup>75</sup>

Las castas y los indios estaban excluidos por ley de los cargos públicos y eclesiásticos. Los indígenas y los mestizos estaban sujetos al pago de un tributo y a códigos legislativos especiales.<sup>76</sup>

La población blanca comprendía el 18% del total de la Nueva España. No todos eran propietarios y muchos de sus grupos disputaban el papel de clase dirigente. El conflicto principal se desarrollaba entre las clases altas criollas que pretendían para sí el manejo del gobierno y la población peninsular que detentaba el poder. Por otro lado, había conflictos menores entre hacendados, mineros y negociantes.<sup>77</sup> Los peninsulares, el 13 % de la población blanca y el 2% del total de la población novohispana, se encontraban condicionados por las variaciones del flujo migratorio. A finales del siglo XVII la ciudad de México concentraba a un grupo no muy numerosos de peninsulares dedicados al comercio (864), a la administración real (124) y a las profesiones artesanales (72). Para 1792 casi la mitad de su población (43%), con la que contaba, de 113, 240 habitantes, era de procedencia española. El comercio y la minería actuaron como factor de atracción.<sup>78</sup>

La población criolla representaba el 86.5% del total de la población blanca, y el 17.8% del total de la población. Dentro de este segmento de la población se encontraba una minoría aristócrata, la cual tenía acceso a la tierras, minas y al comercio, actividades clave de la economía novohispana. Los flujos y variaciones de las corrientes migratorias españolas los hicieron sentirse invadidos, ya que la los inmigrantes se incorporaban a las intendencias, en posiciones de la jerarquía burócrata, militar y eclesiástica.<sup>79</sup> El segmento criollo se componía de grupos sociales de diferentes rangos (alto, medio y bajo), donde las relaciones entre familias fueron apoyos básicos para su ascenso en la escala social.<sup>80</sup>

---

Crítica, 2001, p. 11

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 12

<sup>76</sup> *Ibid.* pags. 12-13

<sup>77</sup> Masae Sugawara: "Reformas borbónicas y luchas sociales (1763-1810)", en: *México un pueblo en la historia*, Vol. 1, Puebla, Universidad de Puebla, Editorial Nueva Imagen, 1987, p. 365

<sup>78</sup> Germán Rueda Hernández: *Españoles emigrantes en América (Siglos XVI-XX)*, Madrid, Arco Libros, 2000, p. 43

<sup>79</sup> Masae Sugawara: "Reformas borbónicas y luchas sociales (1763-1810)", en: *Op. cit.*, p. 366

<sup>80</sup> Alicia Hernández Chávez: *México. Breve historia contemporánea*, México, FCE, 2000, p. 122

Dentro de este grupo de la población, peninsular y criollo, se encontraban los títulos de nobleza. En 1775 habitaban en el virreinato de la Nueva España cuarenta y siete familias con títulos de nobleza por servicios prestados al rey. Para 1790 vivían cuarenta y cuatro familias en la ciudad de México, cinco en Guanajuato y una en Durango. Para la primera década del siglo XIX cincuenta y unos nobles eran criollos y únicamente doce europeos.<sup>81</sup>

En la tradición hispánica la base de la nobleza eran los hidalgos, señores sin título que habían participado como luchadores cristianos. De esta base, se derivaban dos tipos de nobles con título. Los grandes de España, los cuales eran la elite, hereditarios de magnates visigodos, hechos por nombramiento divino y temporal. Poseedores de títulos mobiliarios. Por otro lado se encontraba el grupo medio, los cuales tenían títulos jerárquicos de duque, marqués o conde.<sup>82</sup> Este modelo fue aplicado a la Nueva España.

Las personas con estos títulos tenían una serie de derechos y obligaciones especiales. La nobleza con título debía pagar impuestos especiales en vez de servicio militar feudal y *medias anatas*. Estaban exentos de la tortura y de la horca. Únicamente ellos podían encabezar procesiones públicas para celebrar una ocasión religiosa. Solamente los miembros de este grupo podían participar como alabarderos en la guardia de honor del virrey, familiares de Inquisición, alcaldes en el Ayuntamiento o Consejo Municipal o caballeros en las Órdenes de Caballería. Hasta 1820 únicamente los hidalgos podían entrar en escuelas “secundarias” o ser candidatos a oficiales.<sup>83</sup>

Como oligarcas, los nobles tenían que compartir el poder con individuos provenientes de muchos sectores de la sociedad. Este sector de la población representaba una pequeña porción de la oligarquía. Estaban sujetos a limitaciones por la presencia de privilegios de corporaciones con independencia y estatutos jurídicos propios.<sup>84</sup>

La población mestiza y las castas conformaban el 22% de la población. Las leyes los integraban a la “gente de razón”, separándola de la población indígena. Tenían libertad de movimiento y acceso a la propiedad privada; no pagaban tributo. No podían ascender a maestros de gremio.

---

<sup>81</sup> Doris Ladd: *La nobleza mexicana en la época de la independencia. 1780-1826*, México, FCE, 1984, p. 11

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 12

<sup>83</sup> *Id.*

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 15

Mestizos y castas constituían la mayoría de la población trabajadora de las ciudades, las minas y los transportes.<sup>85</sup>

La población india se encontraba dividida en indios bravos del norte y comunidades de indios. Los primeros eran seminómadas y los segundos sedentarios. Las comunidades de indios representaron aproximadamente el 60% de la población total de la Nueva España. Había una legislación específica para ellos. Se les exentaba del diezmo y la alcabala, del servicio militar y la vigilancia de la Inquisición, lo que los segregaba del desarrollo social y económico de la Nueva España. No participaban en el proceso industrial, ni en el comercio, debido a la organización gremial existente y a sus escasos recursos. Su actividad artesanal era puramente familiar, para el consumo doméstico y local. Su comercio era el trueque y en él adquirían el mayor provecho los regatones e intermediarios que los explotaban. El tributo gravaba más aún su deplorable situación económica y los fondos que sus comunidades habían podido reunir, custodiados por la Real Hacienda, eran objeto de saqueos continuos que, a título de préstamos para subvenir sus necesidades, les hacía el gobierno colonial.<sup>86</sup> De esta manera, el tributo les impedía radicarse con libertad, poseer privadamente la tierra, incurrir en deudas de más de cinco pesos, vestirse como españoles, montar caballo y portar armas. Su lucha dentro del sistema social novohispano se enfocaba a lucha por la tierra, a la reducción a mano de obra agrícola a diversos propietarios, movilización de la mano de obra para las minas y los obrajes, así como al trabajo forzado.<sup>87</sup>

En el último tercio del siglo XVIII y los primeros años del XIX hubo una expansión de la economía novohispana y del desarrollo del mercado interno. Esto se debió a la ruptura del intercambio colonial entre España y sus colonias. España imponía una serie de restricciones sobre el comercio de la Nueva España. Entre las más importantes se encontraba la prohibición de comerciar con puertos extranjeros, la existencia de monopolios reales sobre el tabaco, la pólvora, el mercurio, el papel sellado, así como la obligación de pagar grandes cantidades de impuestos, tanto para exportar productos, como para importar productos.<sup>88</sup> La ruptura del intercambio comercial se debió, a su vez, a las constantes guerra marítimas; a la guerra de independencia y

---

<sup>85</sup> Masae Sugawara: "Reformas borbónicas y luchas sociales (1763-1810)", en: *México un pueblo en la historia*, Vol. 1, Puebla, Universidad de Puebla, Editorial Nueva Imagen, 1987, p. 365

<sup>86</sup> Ernesto de la Torre Villar: *La independencia de México*, México, FCE, 1994, p. 47

<sup>87</sup> Masae Sugawara: "Reformas borbónicas y luchas sociales (1763-1810)", en: *Op. cit.* p. 364

<sup>88</sup> Timothy Anna: "La independencia de México y América Central", en: *Op. cit.*, p. 11

revolución democrático-burguesa de España; a la política seguida por el gobierno español en materia comercial, y al aumento de la presión fiscal y el enorme volumen de la deuda pública, entre otras causas.<sup>89</sup>

A finales del siglo XVIII y principios del XIX la agricultura y la ganadería ocupaban aproximadamente el 80% de la fuerza total que producía cerca del 39% de la riqueza nacional. La manufactura y la industria doméstica rural aportaba cerca del 23% de la producción total; el comercio el 17%, la minería el 10% y el restante 11% procedía de los transportes. Entre el 9 y 10% de la producción total de la nueva España (cerca de 24 millones de pesos) ingresaban en el tesoro real o en las arcas eclesiásticas, y de éste cerca de la mitad (12 millones de pesos) se destinaba a la Corona Española.<sup>90</sup>

La expansión de la economía novohispana trajo consigo nuevas formas de división del trabajo, así como el surgimiento de nuevas clases sociales. La diferenciación étnica y las corporaciones jugaron un papel importante, empero, subordinado a la lucha de clases. La burguesía se comenzaba a constituir como clase social, débil, heterogénea y dividida.<sup>91</sup>

De esta manera, a la oligarquía novohispana se sumaron las clases medias, en su mayoría criollos; dueños de talleres, medianas explotaciones mineras, pequeños y medianos comercios y parcelas. En la dinámica social se estableció una pugna entre estos últimos y el sector que representaba a la burocracia virreinal y a la Iglesia, en su mayoría peninsulares. Estos últimos crearon restricciones de tipo feudal-colonial trabando el desarrollo de las clases medias (insipiente burguesía), y su acceso a los órganos de gobierno limitándolos a los puestos inferiores. La clase media estuvo formada por empresario mineros medianos, rescatadores y refinadores de metales preciosos, artesanos, comerciantes ambulantes y arrieros acomodados.<sup>92</sup>

Los trabajadores agrícolas, artesanos y primeros proletarios conformaron las clases más bajas y explotadas de la Nueva España (mestizos, castas e indígenas). La mayoría de los trabajadores (indígenas) se concentraron en la producción agrícola. Muchos de estos trabajadores del campo fueron sometidos a la exacción del tributo, al trabajo forzado, a la pérdida de sus tierras y a la reducción a mano de obra agrícola de la hacienda, o a la condición de jornaleros arrendatarios y

---

<sup>89</sup> Masae Sugawara: "Reformas borbónicas y luchas sociales (1763-1810)", en: *Op. cit.* p. 361

<sup>90</sup> Timothy Anna: "La independencia de México y América Central", en: *Op. cit.* p. 9

<sup>91</sup> Masae Sugawara: "Reformas borbónicas y luchas sociales (1763-1810)", en: *Op. cit.* p. 362

<sup>92</sup> *Ibid.* p. 362

aparceros. El terrateniente apoyaba su dominio sobre los trabajadores por medio del párroco, la tienda de raya y la administración de la justicia. La mayoría de los esclavos trabajaban en los ingenios, los obrajes y los servicios domésticos.<sup>93</sup>

Para finales del siglo XVIII y principios del XIX entre las elites mexicanas se desarrollaba una reacción contra los ataques borbónicos que afectaba sus privilegios y contra la imposición por parte de la Corona de grandes cargas financieras sobre los colonos para ayudar a sostener el peso de los gastos de las guerras españolas en el extranjero.<sup>94</sup>

La puesta en marcha del sistema de intendencias, como parte de las reformas españolas, rompió las formas políticas tradicionales, es decir, se le restó a la administración del virrey poder al introducir a los intendentés.

Al ir viendo reducidos sus posiciones comerciales y políticas en los cabildos y en la administración real, los criollos de mayor rango reaccionaron en contra de las políticas de la corona. Hubo un rechazo al entreverse una política antiamericana de parte de la Corona, cuando prohibió que un natural de América ejerciera oficios en su provincia de nacimiento como medio para debilitar sus redes clientelares entre amigos y familiares.<sup>95</sup>

Así, los impuestos y los derechos fueron la fuente principal del descontento en Nueva España a principios del siglo XIX.

Los criollos, marginados de las tareas gubernamentales, habían nacido y habían sido educados en la Nueva España; conocían todas las circunstancias. En cambio, los europeos, encargados de las tareas gubernamentales, aunque “capaces y sabios”, no conocían de fondo los problemas de la Nueva España. No conocían las costumbres de América ni el derecho que regía en ella.

Los criollos contaban con la *experiencia práctica*. Se consideraban a sí mismos aptos para cualquier puesto de la mayor importancia en las Indias, por su preparación, por sus costumbres, por su fidelidad a la patria, por su desinterés y su procedencia.<sup>96</sup>

Los criollos van adquiriendo una conciencia de un valor de autonomía en todos los órdenes de la vida. Se presentan a sí mismos como la vértebra fundamental del desarrollo económico, social y militar. Por esto, es justo que a ellos les toque gozar los frutos de tantas fatigas y esfuerzos.

---

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 363

<sup>94</sup> Doris Ladd: *Op. cit.* p.127

<sup>95</sup> Alicia Hernández Chávez: *Op. cit.* p. 14

<sup>96</sup> Francisco López Cámara: *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1969, p. 39

Con este trasfondo, los criollos desarrollan una conciencia de clase. Los criollos de este momento histórico sienten que ha llegado el momento de derribar todos los obstáculos que le impiden su pleno desarrollo social. Ha llegado el momento de eliminar los obstáculos económicos, sociales, políticos y culturales que el orden colonial les impone. El *derecho de gentes* establece la prioridad que tienen los naturales de cualquier país en el desempeño de los cargos públicos más importantes. No obstante lo anterior, en la Nueva España no se respetaba tal derecho. Los criollos, poco a poco, concretaron la exigencia del respeto de ese “derecho universal”.

Así pues, el nacido en América tiene el derecho “legítimo” de que se le coloque en los empleos más altos del gobierno. Un derecho que observan en los países más adelantados.<sup>97</sup> El criollo es un hombre que se considera igual al español peninsular que gobierna. Efectivamente, la Corona había segregado al americano. Segregación que se basaba en una concepción peyorativa de lo americano. Desde esa concepción, el “hombre americano”, por el hecho de haber nacido en el Nuevo Mundo padecía de una incapacidad natural en esferas propias del humano. Esta concepción antropológica se aplicaba tanto al indígena como al criollo. Ambos, en mayor o menor grado, eran seres inferiores, ineptos, decaídos y poco racionales. El criollo, es inepto, precisamente por su americanidad. Dice al respecto López Cámara:

Para la mente europea, no tienen éstos ningún valor autónomo fuera del que ha dado a los indios desde el inicio de la vida novohispana; no tienen los criollos ninguna significación particular, ninguna entidad específica; son simples “americanos”, como los demás grupos aborígenes del nuevo continente. Es precisamente eso lo que más alarma al criollo; sentirse desfigurado, desvanecido, inhumano por la pasión y la ignorancia.<sup>98</sup>

El criollo, el mestizo y el indio son descalificados y minimizados con base en un rasgo “indisoluble” de su existencia: su americanidad. En este sentido, el criollo, el que tiene las posibilidades, por razones de diferente índole, lleva a cabo su reivindicación en los mismos términos. El criollo, defenderá su *capacidad natural*, que se le muestra día a día. Dice López Cámara al respecto: “Se sabe suficiente, apto, hábil, porque ve refrendados, su suficiencia para

---

<sup>97</sup> *Ibid.* p. 20

<sup>98</sup> *Ibid.* pags. 27-28

menester de toda índole. Se siente capaz para las empresas más difíciles, justamente porque sus actividades habituales ve corroborada su capacidad”.<sup>99</sup>

En la “experiencia”, en la “práctica” cotidiana el criollo encuentra la prueba irrefutable de sus capacidades, de su igualdad con respecto al europeo. Es a partir de este *factum*, se genera la teoría. No obstante, el proceso de conformación de esa teoría va a ser gradual. Sólo hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX esta teoría se conforma ya como un corpus conceptual que puede hacer frente al peninsular.

Es así que la teoría surge con un imperativo político. La reivindicación criolla y con éste, la reivindicación de lo americano. Pero sólo una parte de lo americano. La esfera más elevada de “lo americano” que representa el criollo. El criollo necesita afirmar su propio valor y lo hace a costa de su separación con el indio. En América el indio no cuenta, no significa nada, no tiene valor propio. Así, una cosa va a ser el criollo y otra el indio. Se acentúa la tesis de que no todos los americanos son iguales. El indio tiene su propia naturaleza y el criollo la suya. La miseria en la que vive el indio ha transformado y envilecido su espíritu hasta el grado de degradar su humanidad.<sup>100</sup> El criollo representa lo contrario de “lo americano”. La superioridad del criollo radica en su linaje europeo.

El criollo asume una tarea histórica. Es el actor de la realidad presente del nuevo continente. En su ser tiene el pasado, es la presencia del presente, y el porvenir. Está llamado a fomentar el progreso de la Colonia. Así, el Nuevo Mundo depende enteramente del criollo. El europeo ya no tendrá lugar en el nuevo continente. El europeo no es inferior al criollo, no tiene una naturaleza distinta, es sólo que procede de otra realidad.

En este periodo, propiamente el siglo XVII, se comienza a conformar una concepción de un “nuevo hombre”, un “hombre” que comenzaría a adquirir conciencia de sí mismo, de su situación concreta, de sus posibilidades y facultades, y de sus derechos. Un “nuevo hombre” que disputará el poder de la colonia. Ira conformando una ideología, que se convertirá en una filosofía que justificará y fundamentará el cambio del régimen colonial. Surge

Un hombre nuevo, misterioso y lleno de envidia ha surgido a la escena americana, dispuesto a mover las profundidades volcánicas del susceptible populacho. Ese hombre no es precisamente un hombre excepcional, ni fácil de ser reconocido o individualizado; es el hombre corriente de la calla, el hombre común, el cotidiano,

---

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 42

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 54



que se recata en sus juicios ni se considera ajeno a la difícil situación social que impera en el Nuevo Mundo. Es un individuo al que no le son ya indiferentes las necesidades sociales ni los problemas políticos de su país. Habla de todo, aunque no sepa una palabra de nada y aunque con ello se extralimite de lo conveniente y lo “normal”. No le importan las prohibiciones públicas del gobierno o las admoniciones del Santo Oficio. Habla de cuestiones públicas; discute toda clase de ideas; aprueba o reprueba cuanta denominación política se tome; y con su ignorancia y sus murmullos ayuda a la propagación de las nuevas ideas que, llegada a la propagación de las nuevas ideas que, llegadas de la Europea tumultuosa, alucinan a la excitada y predispuesta sensibilidad popular.

Un torrente de proposiciones revolucionarias inunda el país, gracias a su sorda actividad. La Nueva España se ha convertido así en un peligroso hervidero de descontento, ambición, riña y polémica; y todo el Nuevo Mundo se estremece al batir de las pasiones y los antagonismos ideológicos.<sup>101</sup>

Es en este contexto que los criollos van desarrollando una ideología “liberadora”, que posteriormente requerirá fundamentos filosóficos. Desarrollan una ideología que justifique la *transformación* de la situación política, económica, social y cultural, “anacrónica”, pero que, paradójicamente, busca la conservación del orden establecido.

Para un sector de los criollos, el grupo social enemigo, en un primer momento, será el peninsular y no la Colonia en sí. La Colonia representa, precisamente, una parte fundamental de su hogar y origen; la posibilidad de realizar sus pretensiones. En otras palabras, para estos criollos el punto no era cambiar el régimen, sino de transformarlo asumiendo el liderazgo. Veían la independencia como la posibilidad de este cambio. Esto se evidencia de forma clara en las discusiones llevadas a cabo en las reuniones en el Ayuntamiento convocadas por el virrey Iturrigaray en 1808. Los postulados, con fundamentos filosóficos, de dichas reuniones se discutirán a detalle en los próximos capítulos.

Por otro lado, estaban los criollos revolucionarios, cuyo fin era, efectivamente, la destrucción del régimen colonial para obtener los privilegios ambicionados. Los criollos revolucionarios que veían en la independencia una forma de destruir a la Colonia y todo lo que representaba. Combatían al régimen político y económico porque ven en éste el fundamento de la situación al momento imperante.

Estos dos grupos de criollos, aparentemente, coincidían en que la independencia era algo

---

<sup>101</sup> *Ibid.* pags. 109-110

necesario. López Cámara sostiene que esta coincidencia era sólo aparente. Sostiene que aquello que está en juego con la independencia para los dos grupos era la consecución inmediata de los intereses propios. Pero estos intereses no pueden coincidir, ya que para unos, los criollos de clase alta, el régimen colonial era la condición que hacía posible alcanzar sus intereses. Para el otro sector, el revolucionario, el régimen no es la condición, sino el obstáculo.<sup>102</sup>

Para los criollos de la clase alta, la independencia representaba el vehículo necesario que originaría el cambio deseado. Sin embargo, para ellos el cambio debía realizarse de la forma más ordenada posible. Es decir, buscaban una independencia pacífica, sin una conmoción popular.

En cambio, para los criollos revolucionarios (clase media y demás) la solución al conflicto sólo podía darse a través de una revolución armada que representaría la destrucción y disolución de la Colonia. Estas son las dos tendencias criollas antagónicas con las que enarbolarían el movimiento de independencia.

España desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX enfrentaba una serie de problemas políticos y sociales, tanto nacionales como internacionales, los cuales venía acarreado por la guerra prolongada desde inicios de siglo XVIII. Problemas que tuvieron su punto más álgido en 1808 con la invasión francesa, y el aprisionamiento del rey Carlos IV y de su hijo Fernando VII, heredero legítimo de la corona. Este primer acontecimiento tuvo sus antecedentes desde principios del siglo XVIII, en una compleja dinámica política entre España y Francia. El segundo acontecimiento estuvo enmarcado en una disputa sucesoria, apoyada por grupos políticos interinos españoles, evidenciando una fractura política, lo que facilitó a Napoleón llevar a cabo la acción de insertar una nueva dinastía a la corona española. Acción que, junto con la invasión y el encarcelamiento del rey y de su hijo, trajo como consecuencia el levantamiento armado del pueblo español, y la necesidad de un reajuste de la organización del gobierno.

Estos acontecimientos representaron el momento culminante de un proceso ideológico que venía gestándose mucho tiempo atrás. Estos sucesos dieron pie a un proceso formal de reflexión sobre la independencia de la Nueva España. Se tuvo la necesidad de discutir los fundamentos políticos en los que se basaba la *soberanía* de la Nueva España con respecto a la Metrópoli. Específicamente, la desaparición del monarca español obligó a los *criollos* a plantearse el

---

<sup>102</sup> *Ibid.* pags. 201-202

problema del origen de la *soberanía*. Con este fin se tuvo la necesidad desarrollar los fundamentos de una teoría político-filosófica que plantearía los principios de la teoría liberal.

Para ir puntualizando: La Independencia representó para un sector social el ascenso y reconocimiento de sus derechos políticos, sociales, culturales y económicos que se les habían negado durante el régimen colonial. Para otro sector, la Independencia, se presentó igualmente como una oportunidad de alcanzar los anhelos por tiempo deseado, sin embargo, por la naturaleza de sus medios y fines, se experimentó como un proceso de toma de conciencia de la universalidad de su lucha contra el despotismo, y así el afianzamiento de la libertad humana. Una forma de liberalismo. De esta última tendencia se configura una ideología *verdaderamente revolucionaria*.

En un primer momento el liberal era concebido, y así denominado, por la fuerza contraria como un *libertino* que quería difundir pensamiento *depravado*, de *filósofos libertinos*, contrario a las ideas cristianas, contra la autoridad de Dios con el pretexto de buscar la felicidad y libertad de la nación. Dentro del ambiente de esta época, la ideología dominante designaba con el término liberal, con un sentido peyorativo, a aquellos que comulgaban con ideas contrarias al régimen colonial. Más específicamente, a aquellos que se vinculaban con ideas contrarias a la sociedad, a la religión, a la moral, a la economía, y a la vida pacífica. Se vincula el término liberal con las ideas de la revolución francesa.

Ninguna, ninguna de tantas y tantas grandes desgracias (quien podrá ni siquiera dudarlo) se hubiera experimentado es este cristiano, fiel y dichoso reyno, si todos sus hijos hubieran firmemente creído las verdades católicas, que os he dicho, y las hubieran seguido con fidelidad cristiana; antes bien hubieran seguido con fidelidad cristiana; antes bien hubiera sido mucho mas feliz, que los había sido los tres siglos que habia gozado una paz dichosa. Pero los malos, oyentes armados, los malos son enemigos declarados de la paz, y buen órden de los reynos, y de la propiedad de la iglesia, por que no ignoran que en un reyno cristiano bien ordenado han de ser castigados por el príncipe, que para ello ciñe la espada, como dice S. Pablo, y que la iglesia santa ha de anatematizar sus maldades. Este ha sido el origen por que los hereges beguardos, husitas, wiclefitas, luteranos, calvinistas, como otros muchos no han cesado de inventar mil capciosas opiniones contra la potestad y gobierno de los obispos, y contra el buen órden y tranquilidad de los reynos. Y este es tambien el motivo por que en nuestros desgraciados tiempos se procuran esparcir por todas partes los impíos y depravados pensamientos de Volter, de Ruso y de los impíos y libertinos filosofos contra la religión cristiana, contra la autoridad de la iglesia de Dios en sus obispos y tribunales, y contra el buen órden y estabilidad de los reyes católicos,

encubriendo su moral y sacrilego veneno con los engañosos prestos de buscar la felicidad de la nación, la gloria de la nación, la libertad de la nación, y sacudir el yugo de la tiranía, con que han logrado malos apartar innumerables pueblos del seno de la iglesia, y de la obediencia de sus príncipes y pastores trastornando casi todo el mundo, y causando en las almas y en los reynos los inmensos males que estamos llorando.<sup>103</sup>

Poco a poco los ideólogos, con base en conjunto de fundamentaciones racionales, llevarán a cabo una reivindicación de su designación como liberal en contra de la designación peyorativa que le hacía la tradición colonial.

### **Consideraciones**

En este capítulo se han tratado dos puntos básicos para la reflexión sobre la filosofía política novohispana de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Se han expuesto los contextos de conformación de la filosofía liberal europea y de la filosofía política novohispana, respectivamente. La intención de desarrollar estos dos puntos es hacer hincapié en que la filosofía política novohispana tiene su propio origen y desarrollo. Nace de circunstancias particulares y específicas que casi en nada tienen que ver con la conformación de la filosofía liberal europea. Este primer señalamiento será una de los puntos de insistencia a lo largo de este trabajo, que se irá ampliando y argumentando con mayor precisión a lo largo de la exposición.

En el próximo capítulo se analizará con detenimiento y amplitud el concepto de nación criollo que se fue desarrollando a lo largo del régimen colonial, pero que adquirió su mayor desarrollo en el siglo XVIII. Se parte de la hipótesis de que este concepto de nación fue nodal para la argumentación filosófico-política independentista libertaria republicana liberal, y para el proyecto de nación que ésta impulso.

---

<sup>103</sup> Cfr. Ximeno, José: *La verdadera felicidad, libertad e independencia de las naciones. Discursos sacro-políticos-morales por el Fr...*, México, 1813, Casa de Arizpe, pags. 7-8. Versión digital en: [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020000237/1020000237\\_002.pdf](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020000237/1020000237_002.pdf)



## Capítulo 2. El nacionalismo criollo

El nacionalismo que construyeron y desarrollaron los criollos novohispanos a lo largo de siglos tuvo repercusión e influencia directas en la fundamentación filosófico política que asumieron éstos en el siglo XIX al hablar de la independencia política. Conceptos políticos clave utilizados en su argumentación independentista, como los de *soberanía*, de *igualdad* y de *libertad*, estuvieron estrechamente vinculados a la idea de *nación* que asumieron en el proceso de conformación de su identidad en interrelación con los demás grupos culturales que convivían en la Nueva España: españoles, indios, mestizos, mulatos y demás *castas*.

La estructuración de esta identidad, que desembocaría en un movimiento político y en la conformación de un estado moderno, conceptualizó toda una serie de elementos y características culturales y sociales que marcaron pautas que regirían las dinámicas identitarias (sociales, políticas y económicas) del estado nación moderno mexicano.

Para aproximarme a las ideas de *nación* y *nacionalismo* en primer lugar expondré algunos conceptos teóricos que permitirían reflexionar sobre el caso concreto del nacionalismo criollo novohispano.

### Etnicidad y nación

La antropología hasta mediados de los años setenta del siglo pasado concebía a las *etnias* como grupos humanos con un conjunto de rasgos *objetivos* esenciales. En otras palabras, se suponía que los miembros que conformaban un grupo étnico compartían una serie de rasgos objetivos (culturales) con los que se identificaban y que dichos rasgos permanecían inmutables a lo largo del tiempo. Se utilizaba el término de *sincretismo cultural* y de *aculturación* para poder explicar variaciones formales de los rasgos, pero a final de cuentas estos rasgos seguían inmutables en cuanto a sus contenidos. Estos elementos eran: lengua, raza (rasgos fisiológicos), religión y territorio, por mencionar algunos.

En las últimas dos décadas del siglo XX el paradigma antropológico comenzó a cambiar. La perspectiva de los estudios se dirigió hacia el análisis del *cambio cultural*. El concepto de *etnogénesis* se propuso como alternativa a los de *sincretismo* y *aculturación*. Éste enfatizaba los procesos de cambio cultural y suponía como premisa central que los grupos étnicos no tienen

elementos identitarios *esenciales*. Estos son variables y dispensables.

La etnogénesis supone un proceso a través del cual aparecen y desaparecen rasgos caracterizadores que identifican o diferencian a un grupo social.<sup>104</sup> De manera que este concepto supone la creación o invención de la etnicidad.<sup>105</sup>

Los grupos humanos son biológica y culturalmente heterogéneos. Se trazan fronteras de distinción al interior y exterior de los mismos grupos. Las fronteras que los dividen se construyen históricamente de manera dinámica, en el que inciden las relaciones interétnicas y de dominación.<sup>106</sup>

Los miembros de grupos étnicos construyen y utilizan elementos identitarios que les permiten reconocerse pertenecientes a esos grupos. Así, conforman una *identidad étnica*. Es importante señalar que esas identidades pueden tener marcadores que se juzgan como *objetivos* como por ejemplo la lengua, el vestido, la religión o el territorio. Sin embargo, estos rasgos nunca bastan para explicar cabalmente la identificación de los miembros de una *etnia*. Varios de los elementos identitarios objetivos sólo adquieren sentido como símbolos de identidad a través de creencias y motivaciones subjetivas. Estas creencias, sentimientos y motivaciones pueden ser difusos, poco firmes, o bien, pueden consistir en valores arraigados compartidos por la comunidad y estructurados en forma de propuestas sistemáticas, es decir, pueden constituirse como “ideologías étnicas”.<sup>107</sup> Con frecuencia estas “ideologías” se transmiten de generación en generación, llegando a volverse mitos y leyendas. En ocasiones se codifican en libros, leyes y plataformas partidistas, y guían, justifican y legitiman los propósitos que el grupo declara tener en la lucha en que participan. En general, estos elementos, subjetivos, se utilizan como estandartes en conflictos entre grupos sociales, configurándose así en términos de *conflictos étnicos*.

Los elementos subjetivos en la *identidad étnica* siempre son el resultado de una interacción entre la evolución individual y el grupo en el que nace o en el que se cría. En este sentido, la *identidad étnica* se refiere a la conciencia que tiene una persona de pertenecer al grupo del que forma parte, y de identificación con éste durante el proceso de su desarrollo.

---

<sup>104</sup> G. Pereira Menaut: “Aproximación crítica al estudio de etnogénesis: la experiencia de Callaacia”, en *Complutum. Paleontología de la Península Ibérica*, vol 2/3, 1993, Universidad Complutense de Madrid, p. 35

<sup>105</sup> Federico Navarrete Linares: “La construcción histórica de la discriminación étnica”, en: *Justicia, desigualdad y exclusión*, Elisabetta Di Castro (cooorda.), México, UNAM, 2009, p. 246

<sup>106</sup> *Ibid.* pags. 242-243

Los grupos sociales étnicamente diferenciados utilizan contenidos culturales (representaciones simbólicas y prácticas cotidianas y rituales) para trazar fronteras. Estas fronteras varían de acuerdo a los contextos y a las necesidades históricas. A través de estos procesos se configuran identidades étnicas basadas en elementos culturales. Estas identidades son siempre relacionales.

El politólogo Paul Brass ha señalado que la *identidad étnica* en las sociedades multiétnicas está siempre en un estado de flujo. Los conflictos sociales son detonados por la lucha de las elites por el control sobre recursos económicos y políticos. Esta interacción de lucha tiene dos dimensiones: la interacción/competencia con grupos externos, y la lucha interna por el control al interior de un grupo. Como formas de resolver estos conflictos surgen dinámicas de negociación y adaptación. Sostiene que en estos casos la *identidad étnica* está fomentada por ciertas élites con fines políticos o económicos. A este proceso le llama *etnicidad*.<sup>108</sup> La define, siguiendo a Jean De Vos, como “el conjunto de elementos culturales utilizados subjetiva, simbólica o emblemáticamente por un grupo de gentes, con el fin de crear una cohesión interna y diferenciarse de otros grupos”.<sup>109</sup> La *etnicidad* o la *identidad étnica* incluyen también, aparte de la autoconciencia subjetiva, una demanda por estatus y reconocimiento por un grupo superior o por un grupo igual. Esta demanda puede centrarse en un solo símbolo central, como el lenguaje, la religión, el territorio, o el color de la piel. Los procesos de etnicidad muchas de las veces tienen como objetivo final la consolidación de un *nacionalismo* (o la idea de una nación).

Benedict Anderson entiende a la *nación* como una “comunidad política imaginada (...), inherentemente limitada y soberana”.<sup>110</sup> En otras palabras, la comunidad nacional en cuestión está subjetivamente imaginada de un modo que pueden o no tener que ver con la historia objetiva o con atributos reales y que se constituye a través de un ejercicio de construcción histórica y a través de procesos identitarios.

El nacionalismo, cuando se define étnicamente, establece fronteras adscritas de quién sí y quién no es miembro de una nación política. Después puede definir derechos más o menos amplios para los que los son miembros de esa comunidad nacional. Los grupos étnicos pueden

---

<sup>107</sup> Rodolfo Stavenhagen: *Conflicto étnico*, México, Siglo XXI, 2000, p. 87

<sup>108</sup> Paul Brass: *Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1991, pags. 18-19

<sup>109</sup> *Ibid.* p. 19

<sup>110</sup> Benedict Anderson: *Imagined communities*, Londres, Verso, 1993, p. 6



consolidarse como naciones. En este sentido una nación estaría determinada por la convivencia común de un grupo humano (un grupo étnico), que construye un discurso histórico con base en un pasado común (real o mítico) a través de determinados símbolos o elementos culturales. Estos actos de creación de identidad conforman los nacionalismos. Las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres:

Una simple categoría de individuos (por ejemplo, los ocupantes de un territorio determinado o los hablantes de un lenguaje dado) llegan a ser una nación (...) cuando los miembros de las categorías (...) reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros. Es ese reconocimiento del prójimo como individuo de su clase lo que los convierte en nación, y no los demás atributos comunes, cualesquiera que puedan ser, que distinguen a esa categoría de los no miembros de ella.<sup>111</sup>

Las naciones pueden ser creadas por la transformación de un grupo étnico, en un estado multiétnico, en una entidad política consciente de sí misma, o por la fusión de diversos grupos y la formación de un conjunto interétnico compuesto por una cultura nacional. En grupos sociales pluriétnicos, las identidades pueden adoptar como eje de constitución una identidad común, una identidad cultural nacional que produciría una unificación. Entre las relaciones de poder y entre los juegos políticos de los diferentes grupos, elementos identitarios culturales pertenecientes a los grupos más poderosos (o que logran el sometimiento de los demás) pueden dominar y formar el núcleo de referencia a partir del cual se configura una identidad compartida. De la misma forma, los grupos étnicos dominados pueden configurar una identidad cultural con referencia y como forma de resistencia de la cultura nacional.

Precisamente, el Estado nación moderno se constituye con base en elementos culturales (que pueden provenir de la imposición del grupo étnico más poderoso) para crear y consolidar una identidad más o menos homogénea.

El antropólogo Fredrik Barth ha señalado que en organizaciones sociales pluriétnicas, que podrían constituirse como naciones pluriétnicas, puede haber una interdependencia mutua. Esta interdependencia depende de la complementariedad que tengan entre sí los distintos grupos étnicos. Ésta puede originar una interdependencia o una simbiosis. En su interacción, las

---

<sup>111</sup> Ernst Gellner: *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, México, 2001, p. 20

identidades étnicas respectivas, determinan y restringen a las personas pertenecientes en la variedad de estatus y de funciones que pueden asumir en la sociedad.

Asimismo, los sistemas pluriétnicos implican la existencia de diferencias de valor y de restricciones en los procesos de participación social que marcarían las diferencias determinadas al interior de la comunidad. Esas diferencias deben estar estandarizadas dentro de cada grupo étnico y las características culturales de cada grupo deben ser estables de manera que las diferencias complementarias en que se fundan los sistemas puedan persistir en caso de contacto interétnico.<sup>112</sup>

Antes de terminar con este apartado me gustaría insistir que las *naciones*, formadas a través de procesos de conformación de identidad étnica (etnogénesis), no siempre están ligadas a Estados. En este sentido, Luis Villoro ha señalado que las naciones “tradicionales” (que se conformarían a través de varios de los procesos anteriormente descritos), incluyen alguna forma de organización política que haga la vida posible en común. Alguna forma que no necesariamente tiene la forma estatal. Es decir, una forma de gobierno que está organizado por un poder político y administrativo unificado, que se ejerce sobre un territorio limitado y que se reserva en éste el monopolio de la violencia legítima.<sup>113</sup>

Señala el mismo autor que la identificación del Estado con la nación es una invención moderna. Ambas instancias, la nación y el Estado, responderían a necesidades básicas diferentes. Por un lado, la nación respondería al anhelo de todo humano de pertenecer a una comunidad y a la necesidad básica y primaria de tener una identidad (que en el sentido de la exposición anterior podría entenderse como el proceso de etnicidad). Por otro lado, el Estado respondería a la necesidad de la seguridad y de orden.<sup>114</sup>

El Estado nación, en la teoría política “moderna” es concebido como una asociación de individuos que se unen libremente a través de un contrato. De manera que la sociedad ya no es vista como un conjunto de grupos con identidades diferenciadas; como un conglomerado de etnicidades diferentes. Sino como la unión homogénea de individuos que convienen, de manera libre y voluntaria, conformar un gobierno soberano. A través de éste se forman leyes que rigen a todos sin distinciones. De manera que el Estado-nación descansaría en dos principios: está

---

<sup>112</sup> Fredrik Barth: “Introducción”, en : *Los grupo étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, p. 22

<sup>113</sup> Cfr. Luis Villoro: *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, UNAM-FFYL, México, 1999, p. 17

formado por individuos *iguales* entre sí y se rigen por leyes comunes.<sup>115</sup>

Me parece que los elementos planteados en este apartado me permitirán pensar el proceso de conformación del nacionalismo criollo novohispano.

### **El problema criollo y la idea de nación**

Durante el régimen colonial los diferentes grupos socio-culturales que convivían experimentaron constantes procesos de construcción identitaria. Los criollos y las castas tuvieron que definir nuevas identidades que combinaron elementos indígenas con elementos europeos y africanos.

Es importante señalar que los gobernantes españoles no intentaron suprimir las diferencias entre los grupos étnicos, sino que los utilizaron para cimentar su poder.<sup>116</sup> Esto tuvo enorme peso en los procesos de conformación del nacionalismo novohispano. La Corona pactaba individualmente con cada grupo socio-cultural de los que gobernaba y a cada uno les daba un trato diferenciado. Según las concepciones políticas europeas de la época, toda sociedad humana debía estar dividida jerárquicamente. El lugar de cada grupo en esa escala jerárquica se determinaba por la pureza de la sangre, la antigüedad de su cristianismo, su forma de vestir y su color de la piel. En la cima de esta jerarquía se encontraban los españoles y en la parte más baja los indios y los negros.

Los criollos, descendientes de españoles nacidos en América ocupaban un lugar privilegiado en la jerarquía social. Se encontraban inmediatamente debajo de los españoles. Sin embargo, la Corona española les impedía ejercer los cargos más altos del gobierno virreinal y otras actividades productivas lucrativas.

De acuerdo con David Brading, a finales del siglo XVII dos ramas provenientes de la nación española residían en la Nueva España; dos ramas que desarrollaron dos identidades diferentes. Por un lado se encontraban los españoles-europeos que promovían su estatus de élite por sus “logros” y a través de su arrogancia, que provenía de su convencimiento de superioridad biológica con respecto a la “masa de color”. Esta pretendida superioridad era confirmada por ellos a través de su dominio en las actividades económicas que conducían a su éxito financiero. Por el otro lado se encontraban los españoles-americanos que habían nacido en América con sangre española y

---

<sup>114</sup> Cfr. *Ibid.* p. 18

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid.* p. 25

demostraban su estatus de superioridad, principalmente, a través de este hecho. Sin embargo, estos últimos estaban atrapados en una dinámica que los mantenía permanentemente debajo de los otros españoles (peninsulares) en la escala económica. Eran conscientes de que sus descendientes estaban condenados a perder cada vez más su rango en la sociedad. Esta situación era el origen de una especie de “amargura”.<sup>117</sup>

Para contrarrestar esta circunstancia, los criollos, alrededor de una movilización política, comenzaron un proceso de conformación de identidad propia. Para diferenciarse de los españoles, no podían usar la lengua ni la religión, ni muchos otros elementos culturales ya que eran los mismos y éstos les servían para diferenciarse de los demás grupos étnicos de la Nueva España. De esta manera, para construirse su identidad tuvieron que recurrir a un “origen” histórico, a un pasado diferente del de los españoles,<sup>118</sup> así como a la reivindicación de la tierra de su nacimiento.

En su construcción identitaria, los criollos adoptaron la pretendida superioridad de los españoles sobre los indios. En un principio, esa superioridad se basaba en la “verdad absoluta” de la religión católica. Después, en el siglo XVIII y XIX se añadió a esto la certidumbre que daba la *razón*. Misma de la que eran portadores los españoles y los mismos criollos sobre los indios.<sup>119</sup>

La exaltación de su tierra se basaba en presupuestos naturalistas, como su apego al país; al lugar de nacimiento; un amoroso reconocimiento de los recursos minerales, de las particularidades climáticas, de la fauna y la flora locales.<sup>120</sup> Inclusive, señala Antonello Gerbi que la reivindicación de sus dotes intelectuales, de sus virtudes religiosas, de sus capacidades científicas, de su derecho a gobernarse, tuvo a menudo su punto de arranque en la exaltación de la opulencia del Nuevo Mundo en materiales preciosos. La profusión de oro y plata parecían argumentos irrefutables de la benignidad de la tierra y el seguro auspicio de su copiosa fecundidad en toda índole y calidad de ingenios, de talentos y de firmezas heroicas, promesas en el campo del espíritu.<sup>121</sup> A esto también se sumó la benignidad del clima americano como factor para el desarrollo intelectual y espiritual humano.

---

<sup>116</sup> Federico Navarrete: *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2008, pags. 60 y ss

<sup>117</sup> David Brading : “Government and Elite in Late Colonial Mexico” en: *The Hispanic American Historical Review*, vol. 53, no. 3, Dike University Press, 1973, p. 397

<sup>118</sup> Federico Navarrete: *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2008, p. 65

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 66

<sup>120</sup> Antonello Gerbi: *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, FCE, 1993, p. 229

En este sentido, como propulsor de estas ideas vale la pena referir la obra de Henrico Martínez quien nació en Hamburgo entre 1559 y 1560. Llegó a la Nueva España en 1606. Fue Cosmógrafo Real e Intérprete del Santo Oficio. Proyectó y comenzó la magna obra del desagüe del Valle de México. Escribió la obra *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España* que fue publicada en 1606 en México. En ésta expresó algunos juicios muy positivos sobre los nacidos en la Nueva España y en general de sus pobladores. Trató de resolver las antinomias de Viejo Mundo con el Nuevo. La relevancia de esta obra para el tema de conformación del nacionalismo criollo es que fue leída por autores del siglo XVII como Fray Agustín de Vetancurt y Carlos Sigüenza y Góngora, así como por Francisco Javier Clavijero y por José Ignacio Bartolache en el siglo XVIII.<sup>122</sup>

En el tratado tercero, Martínez hace una valoración sobre las tierras de la Nueva España:

La providencia de Dios nuestro Señor en el gobierno de este mundo es tan admirable, que cuando más se considera más admira. Proveyó su Divina Majestad las cosas naturales con tal armonía, con tan misterioso orden y concierto, que aunque el hombre se fatiga de escudriñarlas le es imposible entender bien la mínima parte de ellas: porque es el talento humano tan corto y limitado que aun de muchas cosas de las que trae entre manos y ve suceder cada día no alcanza enteramente la razón por qué suceden.<sup>123</sup>

Y su valoración sobre la influencia del clima y lo alimentos novohispanos en el entendimiento:

Parece que algunos filósofos que de las personas de una nación semejante en edad y complexión sean generalmente más sabios que aquellos que son criados o habitan regiones y tierras más calientes que frías, porque así como la frialdad entorpece y amortigua las potencias sensitivas del cerebro, así el calor las activa y despierta. Y esto parece que confirma Aristóteles en la sentencia quince del libro catorce de sus *Problemas*, donde dice que los que viven en tierras frías, por razones de la frialdad del lugar, se hacen intenso calor interior mayor del que por naturaleza tienen, el cual encerrado en las parte interiores del cuerpo, echa al cerebro humano y vapores gruesos que le ofuscan e impiden la acción del entendimiento, por disponer mal los

---

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 230

<sup>122</sup> Francisco de la Maza: "Estudio introductorio", en: *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, Henrico Martínez, México, CONACULTA, 1991, p. 14

<sup>123</sup> Henrico Martínez: *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, México, CONACULTA, 1991, pags. 273-274

órganos de que se aprovecha para sus operaciones (...)

También los alimentos en esta Nueva España son de menos sustento y más fáciles de digerir que en Europa, que como sustento y más fáciles de digerir que en Europa, que como ahonda poco las raíces de las plantas y mieses en esta tierra, participan los frutos y bastimentos menos de la sustancia terrestre, según se dijo en el capítulo décimo de este tratado. Son, pues (según parece médico), los alimentos leves y de poca grasa muy acomodados al buen ingenio y los que menos perturban el entendimiento, pero por la misma razón ayudan poco a las fuerzas corporales.

De aquí viene que los que vienen de España y de otros reinos de Europa a estas partes reciban algunas mudanzas, según el temperamento e influencia celeste de este clima, y según el temperamento e influencia celeste de este clima, y según la calidad de los nuevos alimentos crían nueva sangres, y la nueva sangre produce nuevo humor, y el nuevo humor nueva habilidad y condición. Y siendo las causas de todo esto, según queda referido, favorables y apropiadas para producir buenos entendimientos, está claro que se avivarán los ingenios a las personas que gozaren de ellas, y así se ve por experiencia que en este reino las buenas habilidades forasteras se mejoran y las no tales se reparan.<sup>124</sup>

En las palabras de Henrico Martínez se puede apreciar una descripción generosa de las tierras americanas y la influencia de sus benéficos climas en la inteligencia y desarrollo humano. Como lo he mencionado más arriba, los criollos asumirán, en su proceso identitario frente a los españoles y demás europeos, como uno de sus argumentos fuertes de reivindicación, la riqueza de las tierras en que han nacido.

Como otra referencia al respecto se puede señalar al cronista franciscano, criollo, Agustín de Vetancurt quien en 1698 publicó su obra titulada *Teatro mexicano*. Éste cita a Henrico Martínez y desarrolla las mismas ideas sobre las bondades de los americanos y de sus tierras.

Para la viveza de ingenio concurren cuatro cosas, porque en estas partes se halle mas desembarazada cualquiera entendimiento, que son: temperamento de la tierra, alimentos de la vida humana, abundancia en lo necesario, y ejercicio en las obras. Los que viven en tierras frías, por razones de la frialdad del lugar, se hace de más inmenso calor del que por naturaleza gozan el cual, encerrado en las partes interiores del cuerpo envía al cerebro humos y vapores gruesos que le ofuscan las operaciones del discurso, porque con ellos se entorpecen los órganos de que se aprovechó para sus obras. Y así, es cosa cierta que mientras hubiera mucho calor en el estómago, le falta al cerebro el temperamento necesario para el buen discurso (...) Siendo, pues, el temperamento de la Nueva España más caliente que frío, será á propósito para que no se embarace con vapores por esta parte el ingenio y estén con más prontitud las

---

<sup>124</sup> *Ibid.* pags. 282-283

obras del discurso. En España es en extremo el temperamento frío; pero á los que vienen á estas partes, con el temperamento de la tierra, se les aviva con muchas más ventajas el entendimiento, y á este paso se minoran las fuerzas corporales; porque allá (...)

La segunda causa, y no ménos principal, es el alimento, que por ser de ménos sustancia, más leve y de poca grasa, en más digestible y perturbab ménos los órganos para el discurso, y por la misma razon ocasiona más viveza y prontitud de ingenio, y disminúyense las fuerzas corporales. (...)

La tercera es la abundancia y fertilidad del reino, porque, fuera de la razon que se experimenta en los humos que levanta la plata y oro, pues con la riqueza y abundancia algunos se hacen cortesanos y elocuentes, y con ella renuevan las antiguas honras olvidadas y las preeminencias de su ilustre prosapia y descendencia.<sup>125</sup>

Otra referencia con respecto al ambiente novohispano y su influencia en la inteligencia criolla puede hallarse en la *Descripción de la Nueva España* (1624) del carmelita Fray Antonio Vázquez de Espinosa. Éste señalaba que la Real y Pontificia Universidad de México podría “competir con las mejores del mundo, con gran concurso de doctores, maestros y estudiantes... con gran lustre y aprovechamiento de los estudiantes hijos de aquel reino, donde parece que influye el cielo en la agudeza y viveza de ingenio”.<sup>126</sup>

Ahora bien, además de la exaltación de la riqueza y abundancia del territorio novohispano (después de todo era su lugar natal), los criollos basaron su identidad étnica, en relación con los españoles y los indios, en un pasado indígena prehispánico, y en el culto de figuras religiosas católicas autóctonas (en especial la Virgen de Guadalupe).

En 1532 tuvo lugar la aparición de la Virgen María en la Nueva España. Esta aparición representó un fundamento espiritual autónomo para la Iglesia mexicana. De esta manera, la cristiandad americana se originaba, más allá de los esfuerzos de los misioneros, en intervención directa y el madrinazgo de la madre de Dios. Tanto criollos como indios se unieron a su veneración, de manera que surgió un mito nacional “mucho más poderosos, porque tras él se hallaba la devoción natural de las masas indígenas y la exaltación teológica del clero criollo”.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> Agustín de Vetancurt: *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, hitóricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, Tom. 1, México, Imprenta de I. Escalante y C., 1970, p. 26-28

<sup>126</sup> Antonio Vázquez de Espinosa: *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, México, Porrúa, 1944, p. 127

<sup>127</sup> David Brading: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 2009, p. 27

En una carta fechada el 23 de septiembre de 1575, el virrey de la Nueva España, Martín Henríquez, envió una carta al rey de España, Felipe II, donde le comunicaba sobre el culto que se rendía a la Virgen de Guadalupe. Éste fue uno de los primeros testimonios documentales del conocimiento de los españoles de la virgen. Como lo ha señalado Edmundo O’Gorman, este testimonio sería importante en dos puntos: 1) la fecha de la presencia de la imagen de la Virgen en la ermita y 2) el hecho de que se hable de la curación concedida, no a un indio, por la Virgen.<sup>128</sup> El testimonio es el siguiente:

el principio que tuuo la fundacion de la iglesia que aora está en la Iglesia, y que vn ganadero, lo que comúnmente se entiende es que el año 55 o 56 esatua allí vna hermitilla, en la qual estaua la imagen que ahora está en la iglesia, que vn ganadero, que por allí andaua, publicó auer cobrado salud yendo aquella hermita, y empeço á crecer la deuçion de la gente, y pusieron nombre á la imagen Nuestra Srñora de Guadalupe, por decir que se pareçia á la de Guadalupe d’España; y de allí se fundó vna cofradía, en la qual dizen aurá quatroçientos cofrades, y de las lismosnas se labró la iglesia y el edifficio todo que se a hecho, y se a comprado alguna renta<sup>129</sup>

De acuerdo con O’Gorman, la noticia de una curación obrada por la imagen fue el disparadero de la devoción que le cobraron los españoles, de manera que fue el comienzo del proceso de transfiguración de la imagen de Santa María-Tonantzín de los indios, en la imagen Guadalupana.<sup>130</sup>

Un segundo testimonio español de la aparición de la Virgen corresponde a un sermón antiguadalupano que Fray Francisco de Bustamante dio el 8 de septiembre de 1556 en México.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Cfr. Edmundo O’Gorman: *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1991, p. 31

<sup>129</sup> Martín Henríquez: “Carta del virrey de la Nueva España, Don Martín Enríquez, al Rey Don Felipe II, dándole cuenta del estado de varios asuntos, de la solución que había dado á otros é informando sobre algunos puntos que se le consultaba.- México, 23 de setiembre de 1575”, en: “*Cartas de Indias*”, Madrid, Ministerio de Fomento, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877, p. 310

<sup>130</sup> Cfr. Edmundo O’Gorman: *Destierro de sombras...*, *Op. cit.* p. 31

<sup>131</sup> El documento donde se encuentra este sermón corresponde a una serie de polémicas que tuvieron lugar en la Nueva España a partir del 8 de septiembre de 1556. La Arquidiócesis de México estaba bajo la dirección de Fray Alonso de Mustúfar que es reconocido como uno de los principales impulsores del culto guadalupeño. En este sermón, del 6 de septiembre, se declaró satisfecho por la devoción de los indios a la virgen de Guadalupe porque representaba un acercamiento a la Virgen María. Por su parte, el predicador Fray Francisco de Bustamante en un sermón del 8 de septiembre de 1556 en donde se declaró nocivo para la religión y se enfrentó al arzobispo Montúfar en la idea de que la Virgen de Guadalupe era tomada por los indios por una diosa.



Este fraile denunció lo nocivo de del culto de la Virgen de Guadalupe argumentando que éste había sido un inventado reciente y que la imagen había sido pintada por un indio:

la devoción que esta ciudad ha tomado en una ermita e casa de(uest)ra Señora, que han intitulado de Guadalupe, (es) en gran perjuicio de los naturales porque les daban a entender que hacia milagros aquella imagen que pintó un indio, e así que era dios y contra lo que ellos avian predicado e dioles a entender, dende que vinieron a esta tierra, que no avian de adorar aquellas imágenes, sino lo que representaban, que está en el cielo; demás que allí se hacían algunas ofensas a Dios nuestro Señor, según que era informado, e la limosna que se dava, fuera mejor darla a pobres vergonzantes que hay en la ciudad;<sup>132</sup>

En el mismo documento se dio testimonio del sermón de Francisco de Bustamante; de su contenido antigudalupano y su recriminación al arzobispo por fomentar el culto:

Preguntado si este t(estig)o ayer martes, dia de la Natividad de n(uestr)a Sra, que se contaron ocho dias deste presente mes de (tiembr)e, estuvo en misa, en el monasterio de Sanct Francisco, desta cibdad de Méx(ic)o y, en ella, oyó misa mayor y el sermón que el dicho fray Francisco de bustamante predicó; Dixo (...) que oyó el dicho sermón y en el oyó al dicho fray fran(cis)co de bustamante dezir, en lo tocante a la deboción que se avia tomado a n(uestr)a Sra de Guadalupe, questá junto a esta cibdad, que no sabia a que efecto se tenia la dicha deboción, porque era dar a entender a los yndios na(tura)les desta tierra, al contrario de lo que él y otros religiosos, con mucho sudor, les avian predicado; porque les daban a entender que aquella ymagen de n(uestr)a Sra de Guadalupe hazía milagros; y, como algunos yndios coxos ciegos o mancos yban a ella con a(que)l propósito y no tomaban sanos antes peores con el cansancio del camino, lo tenian por burla; y que seria mejor que se procurase de quitar a(que)lla deboción, por el scándalo de los na(tura)les, y que tenia entendido que en la romeria que a la dicha igl(esi)a se hazia, se cometían ofensas a dios nuestro S(eñ)or y que se maravillaba mucho de que el S(eñ)or arzobispo ubiese predicado, en los púlpitos y afirmado los milagros, que se dezia que a dicha ymagen avia hecho, siendo prohibido, como el dicho S(eñ)or Arz(obis)po lo habia predicado tres dias antes; y que las limosnas que alli se daban, seria mejor convertirlas en pro de los hospitales desta cibdad, mayor(men)te el de las bubas, por averle quitado la mayor parte de la renta que él tenia; y que las dichas limosnas que se daban a la hermita de Guadalupe, no sabia en qué se gastaban ni consumían y que para remedio desto, y pa(ra) que no fuese adelante, el remedio dello tocaba al S(eñ)or bisorrey y toda la audiencia, que estaba presente, siempre protestando que a los devotos de

---

<sup>132</sup> “Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe”, Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet, Folio 2r, en: [http://www.proyectoguadalupe.com/PDF/infor\\_1556.pdf](http://www.proyectoguadalupe.com/PDF/infor_1556.pdf)

n(uestr)a Sra no fuese él parte para quitarle su deboción.<sup>133</sup>

A partir de mediados de 1550 la ermita de la Virgen de Guadalupe comenzó a ser frecuentado por indios y españoles de la Ciudad de México para hacer penitencia y ser curados de enfermedades.

Señala O’Gorman que la imagen del Tepeyac no tenía otro nombre que el de “Madre de Dios” antes de ser bautizada con el nombre de Guadalupe.<sup>134</sup> Se le daba el nombre genérico de *Virgen María*, es decir, sin una especial advocación. De manera que, sostiene O’Gorman, no hubo necesidad de darle un nombre hasta que se convirtió en símbolo de devoción de los españoles. El mismo autor señala que al imponerle el nombre, la individualizaron como una imagen diferente a la de los indios; la incorporaron a la comunidad o “república” de los españoles reclamándola como propia; la dotaron de un nuevo ser protector convirtiéndola en un numen peculiar de su “república”.<sup>135</sup>

El nombre de Guadalupe respondería a la pretensión española de dotarla del prestigio de la imagen española homónima a la que era devoto Cortés y otros conquistadores, lo que indicaría que fue un tanto contingente.<sup>136</sup>

Señala el mismo O’Gorman que para 1556 la devoción que se tenía a la imagen por parte de los españoles, ya con el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe, ya estaba formalizado litúrgicamente en una ermita.<sup>137</sup>

David Brading señala que una vez que fue publicado el primer relato en 1648 de la aparición de la Virgen pronto se convirtió en tema de extasiados sermones y disquisiciones. Pronto se encendió la devoción pública por toda la Colonia.<sup>138</sup> Esta primera descripción corresponde a la obra del bachiller criollo Miguel Sánchez titulada *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*.<sup>139</sup>

---

<sup>133</sup> *Ibid.* pags. 10r-10v

<sup>134</sup> Cfr. Edmundo O’Gorman: *Destierro de sombras...*, *Op. cit.* p. 33

<sup>135</sup> Cfr. *Ibid.* p. 35

<sup>136</sup> Cfr. *Ibid.* p. 36

<sup>137</sup> Cfr. *Ibid.* p. 39

<sup>138</sup> David Brading: *Los orígenes del nacionalismo...* *Op. cit.*, p. 27

<sup>139</sup> En este libro se identificaba a la mujer del Apocalipsis, Santa Juana, con la Virgen de Guadalupe, convirtiendo ese libro del Nuevo Testamento en una profecía mexicana. Como conclusión vincula la Conquista española como medio para que apareciera la Virgen María en México. Señala también que ella era originaria de este país y era la primera mujer criolla. (Cfr. Roberto Heredia Correa: “La ascensión del

En 1724 el criollo José Antonio de Villerías y Roelas escribió un poema en latín de más de 1700 hexámetros en honor a la Virgen de Guadalupe. Este poema está dividido en cuatro partes o libros. La primera parte, después de la canónica invocación a la musa y al Dios cristiano, marca el inicio de la conquista de México. Ésta, en el poema, se justifica en la extensión de la fe cristiana. Se hace un elogio de Cortés y de sus capitanes, y también exalta el valor de los indios.<sup>140</sup>

En el poema, una vez consumada la conquista, Plutón, señor del infierno, ve amenazado su reino y va en busca de su hija Tonantzin. Ambos se proponen sublevar a todos los pueblos americanos. Mientras tanto los habitantes del cielo contemplan el destino de los hombres del Nuevo Mundo. Se compadecen de los indios, sumidos estos en sus “abominables” ritos y deciden tomarlos bajo su protección. María inicia la tarea y escoge a Juan Diego como instrumento. El poema, en su primera parte, narra la primera aparición de la Virgen a Juan Diego y explica la encomienda que ella le hace para que solicite al Obispo de México la construcción de un templo en el Tepeyac. Plutón y Tonantzin, al ver esta situación, infunden desconfianza en el obispo. Éste, al no creerle, manda de regreso a su pueblo a Juan Diego. Este último se lo cuenta a la Virgen y le pide que regrese con el obispo al día siguiente.<sup>141</sup>

El segundo libro comienza cuando Plutón y Tonantzin acude a la morada del Viejo Atlante (desterrado de Tarteso por su padre Oceáno, reside en la laguna de México) para pedir consejo. Éste los desengaña de sus esfuerzos y les predice los reinados del tiempo de la Virgen. Los introduce en una gruta en donde les muestra el pasado y el futuro del pueblo mexicano. Plutón y Tonantzin al ver lo inminente, lamentan su propia ruina.<sup>142</sup>

Tonantzin menosprecia los designios divinos y decide combatir. Pide a Atlante que le muestre lo que está sucediendo y mira como el obispo pide a Juan Diego pruebas. Éste parte en busca de ellas. Tonantzin y Plutón salen de la morada del Atlante y pierden la pista de Juan Diego. Lo buscan afanosamente. Mientras tanto Juan Diego ve a la Virgen y le comunica la petición del obispo. Ella promete darle la prueba que le exigen.

---

pasado indígena por los criollos novohispanos”, en: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, No. 35, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Enero-junio, 2002, pags. 30-31)

<sup>140</sup> Antonio Roberto Heredia Correa: “Guadalupe, un poema épico latino del siglo XVIII”, en: *Paréntesis*, II 15 (abril), México, 2002, pags. 54-55

<sup>141</sup> Cfr. *Ibid.* p. 55

<sup>142</sup> Cfr. *Ibid.* p. 55

Como Plutón y Tonantzin no pueden encontrar a Juan Diego, ya que ésta estaba protegida por poderes divinos, deciden ensañarse con su tío Juan Bernardino. Por atenderlo, Juan Diego desatiende su cita con la Virgen. Éste parte a buscar a un sacerdote pero, para no encontrar a la Virgen, va por otro lado. Ésta al ver la buena intención de Juan Diego decide aparecerse en el camino. La Virgen le dice que el tío ha sanado y le manda que suba al monte y recoja las flores que debe llevar como prueba al obispo.<sup>143</sup>

El cuarto libro comienza con el último intento de Plutón y Tonantzin de detener a Juan Diego. Estos, aconsejan a los criados de que arrebatan las flores a Juan Diego. Éste defiende su carga. Cuando los criados intentan agarrar las flores, éstas se estampan el ayate de Juan Diego. Admirados, introducen a Juan Diego con el obispo. Ve la señal y caen las flores. La imagen de la Virgen queda estampada en el ayate:

Entra, al fin, de la Reina, gozoso, el intérprete a la presencia del príncipe; y, sereno su rostro, pudorosa su frente, y, en un honor tan grande, modesto comienza: “Oh decoro de la silla de México. Que algún día has de ser inmortal; sostén de una sede que nunca caerá. Zumárraga, memorable por siglo; sabes cómo hace poco, enviado por la Virgen augusta, la que sola, el dragón del tártaro holló con su planta, había prometido, dudoso, traerte unos signos que fueran valiosos para afianzar con razón persuasiva la verdad de un suceso tan grande. Estas respuestas de la Diosa Feliz y estos dones traje....

Ea, pues, Obispo, de la Señorea recibe las prendas que envía, las cuales, ya mostrada, mi palabra confirman; y de María, aparecida, tomo la prueba admirable”.<sup>144</sup>

El poema recoge varios de los elementos “clásicos” de la aparición de la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, añade una visión glorificante de la historia prehispánica. Se refiere simplemente al imperio mexica, no como una nación idolatra y con reprochables costumbres sacrificiales, sino como un pueblo que atraviesa penosas situaciones y hace esfuerzos heroicos para asentarse en la laguna de México.<sup>145</sup> El pasado se asume con una grandeza que anuncia el destino glorioso de la nación criolla. No presenta la historia prehispánica como un pasado vergonzoso que refiere solo a los vencidos cuyos descendientes eran los marginados de la vida social y relegada a los oficios más bajos de la sociedad. Es un pasado que concierne a todo americano. Esta historia se asume con

---

<sup>143</sup> Cfr. *Ibid.* p. 57

<sup>144</sup> Cita tomada de: *Ibid.* p. 58

<sup>145</sup> Cfr. *Ibid.* p. 59

orgullo, pues para Villerías era el horizonte histórico de la gentilidad.<sup>146</sup> Se señala que este pueblo supero en magnificencia y riquezas a la Europa antigua. Por ejemplo, se dice lo siguiente con respecto del Templo Mayor de Tenochtitlan: “Ahí está aquel templo fabricado con sus riquezas, cual ni Egipto construyó ni produjo Grecia mendaz; ni Ammón poseyó en las comarcas de Libia”.<sup>147</sup> Compara a Moctezuma Xocoyotzin con Crespo, con Midas y con Alejandro, los cuales no lo superaron: “Nadie a él en riquezas, ni el ávido Crespo o el insano Midas, ni a la que él del orbe alzó en otro tiempo, superó la gloria opulenta del Magno Alejandro”.<sup>148</sup>

Roberto Heredia ha señalado que la intención de Villerías de hacer un rescate de la historia antigua de México en el poema, fue la de ofrecer una imagen de la Virgen como protectora de las tierras americanas, así como el de legitimar el reinado de ésta. La Virgen asume la maternidad de todos los naturales. Los naturales son tanto los indios como los criollos. En la interpretación de Heredia esto significó el hermaneo de indios y criollos como mexicanos.<sup>149</sup>

Ahora bien, el otro elemento en la conformación del nacionalismo criollo fue la construcción de su pasado histórico que estuvo acompañado de una reivindicación y exaltación de la “cultura mexicana” o “americana”. Este pasado fue remitido a la época prehispánica. Ellos se asumieron como herederos de las “grandes” civilizaciones mesoamericanas, especialmente de los mexicas:

A través de esta curiosa operación, los descendientes de los conquistadores españoles se convirtieron en herederos de los mexicas vencidos y así pudieron tener su propio pasado, su antigüedad particular, que los diferenciaba pero los equiparaba a los españoles. (...) los criollos se inventaron un asado indígena, pero un pasado que había sido derrotado y subyugado por ellos mismos, lo que servía para justificar su superioridad sobre los indígenas contemporáneos. (...) En suma, la identidad con el pasado indígena no implicaba una identificación con los indígenas del presente, sino que servía para marcar una diferencia con los españoles.<sup>150</sup>

En este proceso fue importante el italiano Lorenzo Boturini. Éste, en 1746, en su *Idea de una nueva América septentrional* se propuso escribir una historia de México antiguo. De esta obra destacan, con relevancia para motivos de la construcción del nacionalismo criollo, la idea de

---

<sup>146</sup> Cfr. Ignacio Osorio Romero: *El sueño criollo. José Antonio de Villerías y Roelas (1695-1728)*, México, UNAM, 1991, p. 208

<sup>147</sup> Cita tomada de: Ignacio Osorio Romero: *El sueño criollo...*, *Op. cit.* p. 208

<sup>148</sup> Cita tomada de: *Id.*

<sup>149</sup> Cfr. Antonio Roberto Heredia Correa: “Guadalupe, un poema...”, en: *Op. cit.* p. 39

identificación de Quetzalcóatl con Santo Tomás<sup>151</sup> y la amplia reunión de material con respecto a la Virgen de Guadalupe, así como esquema de la historia antigua de México. De acuerdo con David Brading, el esquema que planteó Boturini marcó el inicio de una vertiente en el desarrollo del pensamiento criollo.<sup>152</sup>

Boturini establece un esquema de la historia de la *América septentrional* en tres edades:

La primera, la de los Dioses: la segunda, la de los Heroes: La tercera, la de los Hombres, para bajar por grados sucesivos hasta quando nosotros Indios se hallaron constituidos en sus Gobiernos Humanos, y dilataron en la America sus Imperios, Reynos, y Señorios, y por fin conquistados por las Armas Españolas, se apartaron de sus antiguas Idolatrias, abrazando la Fè Catholica, en la que viven con tantess, baxo el juyto, y suave dominio de V. Mag. Y de esta fuerte determinè tratar de sus cosas en dichos tres tiempo, Divino, Heroico, y Humano, que es lo mismo, que el sociosimo Varron explica en otros tres, Obcuro, Fabuloso, è Historico.<sup>153</sup>

Este esquema, de acuerdo con Brading, libró de manera efectiva a muchos intelectuales mexicanos de la obra de Torquemada.<sup>154</sup> La concepción de Boturini guió la *Historia antigua de*

---

<sup>150</sup> Brading: *Los orígenes del nacionalismo...*, Op. cit., p. 27

<sup>151</sup> El mito de Quetzalcóatl fue uno de los elementos centrales en la conformación de la identidad y nacionalismo criollo. Después de la Conquista, la profecía del regreso de Quetzalcóatl quedó difundida en la mayoría de las poblaciones indígenas. Este mito fue un tema de reflexión constante para los misioneros. En algunas de estas interpretaciones se vio a éste como un evangelizador. Quetzalcóatl, a los indígenas, se les apareció como el profeta de la Conquista, lo que fue un lazo entre el presente y el pasado. Para los españoles era visto como el sello de Dios sobre las tierras americanas. De manera que por una especie de acuerdo tácito, los ánimos de unos y otros reclamaron la leyenda de Quetzalcóatl. De acuerdo con las tradiciones mesoamericanas, la figura de Quetzalcóatl había introducido nuevos preceptos morales en dicha sociedades, tales como la prohibición del sacrificio humano. Este apóstol fue identificado con Santo Tomás, apóstol que había predicado el Evangelio en la India. Habría llegado a América y recorrido todo el continente llevando la palabra de Dios. Poco a poco el problema del evangelizador Santo Tomás se volvió el caballo de batalla de los criollos americanos en su reivindicación de dignidad e igualdad con los europeos. Para esa época surgió el culto de la Virgen. Las huellas del apóstol Santo Tomás era la señal que Dios les hacía a los criollos americanos. Para ellos, era vital arraigar su presente de neófitos cristianos con la tradición heredada de sus antepasados. (Cfr. Jacques Lafaye: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México, FCE, 2002, p. 212 y ss.)

<sup>152</sup> David Brading: *Los orígenes del nacionalismo...*, Op. cit., p. 28

<sup>153</sup> Lorenzo Boturini Benaduci: *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, Madrid, Imprenta de Juan Zuñiga, 1746, p. 7

<sup>154</sup> Torquemada en su *Monarquía Indiana* señaló que los nativos prehispánicos realizaban cultos diabólicos y que sus deidades eran demonios con la intención de desacreditar a dichas sociedades. Por ejemplo, habla de que Quetzalcóatl, a quienes los criollos trataban de reivindicar, era un demonio: "Acabo se este Año la Caía, que llamaron Tzompantli, y a su dedicacion, y estrena se hizo vna grande Fiesta, y en ella fueron muertos Cuetlactecas, de que no poco quedaria alegre el Demonio Quetzalcohuatl (si alegría cabe en él) con tanta cohecha...". (Juan de Torquemada: *Primera parte de los veinte i un libros rituales Monarchia Indiana*,

México que escribió el criollo educado en España Mariano Veytia, además de que éste utilizó los documentos que el mismo Boturini había recopilado.<sup>155</sup>

### **José Eguiara y Eguren: la Biblioteca Mexicana**

Ahora bien, a lo largo del siglo XVIII hubo un proceso de reivindicación cultural llevado a cabo por varios intelectuales criollos. Un caso tiene especial importancia. Por los años en que llegó Boturini a la Nueva España (1736), el criollo José de Eguiara y Eguren leía con indignación las doce *Epístolas* del deán de la iglesia de Alicante, Manuel Martí, en las que éste se expresaba de manera despectiva de las tierras y pobladores americanos.<sup>156</sup> Eguiara y Eguren es un personaje central en el proceso de construcción del nacionalismo criollo. Comenzó a utilizar ya los conceptos de nación, cultura y patria mexicana y americana en un proceso de construcción identitaria.

Con motivo de su disgusto ante los juicios de Martí, Eguiara y Eguren se dedicó a escribir su magna obra *Bibliotheca Mexicana* donde hace una reivindicación de la “cultura mexicana” a través de la producción intelectual escrita hasta su época.

Acusa a Martí de hablar sin conocimiento:

---

Madrid, Oficina de Nicolás Rodríguez Franco, 1723, p. 162)

<sup>155</sup> Mariano Veytia: *Historia Antigua de Mejico*, 3 toms., México, Imprenta a cargo de Juan Ojeda, 1936; Veytia escribió una elogiosa obra sobre cuatro imágenes de la Virgen de Guadalupe. (Mariano Veytia: *Baluartes de México: Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal, é imperial ciudad de México capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales, en sus extramuros y de sus magníficos santuarios con otras particularidades*, México, Imprenta de A. Valdés, 1820)

<sup>156</sup> Martí escribió en 1718 a Antonio Carrillo tratándolo de disuadir de que desista de su intención de viajar al “Nuevo Mundo”. En dicha carta se expresaba de la siguiente manera: “¿Qué objeto tiene, me digo, esta nefasta navegación, tantos esfuerzos agotadores, tantos peligros que afrontar? [...] ¿Acaso deseas estas cosas intrascendentes e inútiles —antes las que está la gloria y el brillo de la riqueza—, para vivir opulentamente, sumirle en lujos, marchitarte en medio de una inactividad enervante, entre borracheras y festines? Sin duda te propones esto. (...) Los instinto de la naturaleza se manifiesta y discurren espontáneamente. Entremos en razones. ¿Cómo es que vas a residir entre los indios, en un desierto de cultura tan vasto? ¿A quiénes acudirás, no diré ya a un maestro, con cuyos, consejos puedas instruirte, sino simplemente a alguien que te escuche?: no diré a un sabio, sino a alguien deseoso de saber. Te lo diré más claro; alguien que no aborrezca las letras. ¿Qué libros consultarás? ¿Qué bibliotecas frecuentarás? Intentaras conseguir tan inútilmente con el que se esquila a un burro o el que ordeña a un cabrón. ¡Ea! Retrátate de estas simplezas y regresa acá, donde cultivar tu espíritu, encontrar un modo honesto de vida y hacerte acreedor de nuevos honores. A lo que tú responderás: ¿En qué lugar podemos conseguir esto En Roma, te añado. Este es lugar más adecuado a tu talento, tu ingenio y tu plan de vida...”. (Cita tomada de: José Carlos Rovira: “Para una revisión de la polémica mexicana dieciochesca con Manuel Martí, Deán de Alicante”, en: *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, no. 10-11, Universidad de Alicante, 1993-1994, pags. 611-612)

Hasta qué extremo se engaña el sabio deán y cuán grande es su desconocimiento de las antigüedades mexicanas, lo pone sobradamente de manifiesto la misma afectación de sus discursos. Si hubiese atinentemente examinado los monumentos de nuestros mayores y ojeado las crónicas escritas así por españoles como por extranjeros, de seguro que no hubiera graduado de ignorantes a los indios mexicanos.<sup>157</sup>

De acuerdo con la argumentación de Eguiara, las culturas “mexicanas” prehispánicas estuvieron a la altura de las más grandes civilizaciones:

¿Qué otra cosa, como no sea cultura e inteligencia, revelan las leyes que para el buen orden de su república fueron promulgadas por los emperadores mexicanos, con consejo de personas sabias y experimentadas? Tan conforme a la razón encontramos las concernientes al gobierno político y doméstico, que de haber ido unidas a las normas de la verdadera religión, nada hubiera faltado para la consecución de una duradera y completa felicidad de imperio tan extenso.<sup>158</sup>

La reivindicación que hace Eguiara es de tipo intelectual. Esta reivindicación no parte de una idea política, ni crítica a la administración española. Por un lado, Eguiara manifiesta un sentimiento de proximidad con la *cultura* española. Pero, por otro lado, diferencia la cultura española de la cultura mexicana. Específicamente está haciendo una reivindicación de la identidad criolla. Al respecto dice lo siguiente:

El lector no deberá extrañarse de ver calificados de mexicanos en nuestra obra a algunos escritores que otras bibliotecas registran como hispanos. Ambos criterios son igualmente exactos: son españoles, en efecto, si se atiende a su raza y sangre, pues lo fueron sus padres, y mexicanos, por haber nacido en suelo de México o de la América mexicana.<sup>159</sup>

Eguiara diferencia a la “nación mexicana” de la “nación española”. Los mexicanos gracias a su inteligencia y labor, pudieron formar un espíritu nacional, una herencia común, una conciencia compartida. De acuerdo con Ernesto de la Torre Villar, para Eguiara la cultura mexicana se forma de la fusión de dos grandes corrientes civilizadoras, la indígena y la española.<sup>160</sup> Sin embargo,

---

<sup>157</sup> Juan José de Eguiara y Eguren: *Biblioteca Mexicana*, Vol. 1, México, UNAM, p. 55

<sup>158</sup> *Ibid.* p. 78

<sup>159</sup> *Ibid.* pags. 175-176

<sup>160</sup> Cfr. Ernesto de la Torre Villar: “Estudio Preliminar”, en: *Biblioteca Mexicana*, Vol. 1, Juan José Eguiara y



Eguiara aclara que los españoles engendrados en América tienen su origen y estirpe europea. Con ésta adquirieron la universalidad, la fe y la piedad, así como los estudios literarios.<sup>161</sup>

En la argumentación de Eguiara, el concepto de “nación mexicana” es central. Utiliza también la expresión “nuestros compatriotas”<sup>162</sup> que refiere al de *patria*. También utiliza la denominación de “nuestra América”. Cabría la pregunta de a quiénes se está refiriendo con “compatriotas” o quiénes forman parte de la patria. Quienes formaban la patria “mexicana” son los *españoles* (criollos y peninsulares radicados en la Nueva España) junto con los indios. En el Prólogo XX Eguiara hace una afirmación reveladora al respecto de la denominación “nación mexicana”:

Entiéndase que los que llamamos de nación mexicanos (*Mexicanos natione*), son los españoles nacidos en América, a menos que expresamente digamos haber sido hijos de padres indios, por lo que el lector no deberá extrañarse de ver calificados de mexicanos en nuestra obra a algunos escritores que otras bibliotecas registran como hispanos. Ambos criterios son igualmente exactos: son españoles, en efecto, si se atienden a su raza y sangre (*sigenus spectes et sanguinem*), pues lo fueron sus padres, y mexicanos, por haber nacido en suelo de México o de la América Mexicana.<sup>163</sup>

Aquí Eguiara está distinguiendo a los criollos de los peninsulares. En esta cita, la intención de Eguiara es hacer, precisamente, la distinción entre peninsulares y criollos, y no con respecto de los indios. Pero en su perspectiva, los indios forman parte de la nación mexicana como ya lo había adelantado en líneas anteriores. Sin embargo, Eguiara está consciente de la distinción entre indios y criollos, y de ninguna manera quiere reducirla con la idea de la nación mexicana. Sin embargo, son dos partes de la nación que la conforman y ambas tienen sus respectivas cualidades. Dice en el Prólogo II:

Consagrando por entero don Manuel Martín a la exhumación de los vetustos monumentos del Viejo Mundo y de las antigüedades e inscripciones romanas, parece haber mirado con desdén las del Nuevo Orbe, e ignorado en absoluto las antigüedades que por acá existen, muy dignas de ser conocidas. Si ellas hubiese tenido alguna vez noticia, habría escrito con pluma y tinta más templadas, no ya acerca de los españoles que en tierras de México han nacido o viven, sino de los

---

Eguren, México, UNAM, p. CCCV

<sup>161</sup> Juan José Eguiara y Eguren: *Biblioteca Mexicana*, Vol. 1, México, UNAM, p. CCL

<sup>162</sup> *Ibid.* p. 183

<sup>163</sup> Cita tomada de Roberto Heredia Correa: “La ascunción del pasado indígena...”, *Op. cit.*, p. 16; Cfr. José Eguiara y Eguren: *Biblioteca Mexicana*, Vol. 1, México, UNAM, p. 175

indios mismos. “¿A dónde volveras los ojos –dice– en medio de tan grande soledad de studios literarios entre los indios?””<sup>164</sup>

En el Prólogo XIX de su *Biblioteca Mexicana*, Eguiara define que en esta obra también contemplará las producciones de cultura indígena porque también forman parte de “nuestra América”:

Después de haber tratado de los españoles nacidos en nuestra América o avecindados en ella, réstamos fijar nuestra atención en los indios y decir algunas cosas de sus trabajos y del oficio y lugar que ocuparon en el templo de Minerva. Ganados para nuestra religión a raíz de la conquista de México, y no acostumbrados aún a las letras hispanas, usaban diestramente de sus caracteres ancestrales, lo mismo para conservar la memoria de lo acaecido en tiempos de su gentilidad, que lo concerniente a sus nuevas creencias y al gobierno cristiano.<sup>165</sup>

Dice en otra parte: “los indios mexicanos sobresalen por su ingenio y aventajan a los demás de la América meridional”.<sup>166</sup> Para argumentar su posición, aduce los casos de Diego de Valadés, José de Acosta, fray Julián Garcés, Juan Díaz de Arce y fray Agustín de Ventancourt, alabando la capacidad intelectual de los indios.<sup>167</sup> Por ejemplo, de este último dice lo siguiente:

Rigió nuestro biografiado esta parroquia por cuarenta años enteros, cuidadosamente, vigilando la catequesis, a predicación y la administración de las demás cosas sagrada, siguiendo con caridad paterna al pueblo a él encomendado... Entre todos estos negocios y no pocos cuidados se echó a cuestras otro menor, el de escribir ciertos libros, diversos en el argumento y en el idioma; pues escribió en latín, en castellano no otros, y no pocos en náhuatl.<sup>168</sup>

Líneas más abajo señala Eguiara que Vetancourt, en su obra ya referida *Teatro Mexicano*, mostró la riqueza cultural histórica de “su patria”. Puso al descubierto los “tesoros”, recientes y antiguos, de la “América nuestra”. Asimismo, hizo la descripción de las adecuadas instituciones

---

<sup>164</sup> Juan José Eguiara y Eguren: *Biblioteca Mexicana*, Vol. 1, México, UNAM, p. 54

<sup>165</sup> *Ibid.* 163

<sup>166</sup> *Ibid.* p. 168

<sup>167</sup> Ana de Zaballa Beascochea: “Eguiara y Eguren y el nacionalismo historiográfico mexicano”, en: *Qué es la historia de la Iglesia: XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra de Teología de la Universidad de Navarra*, Josep-Ignasi Saranyana (ed.), Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, p. 792

<sup>168</sup> José Eguiara y Eguren: *Biblioteca Mexicana*, Vol. II, México, UNAM, p. 536

políticas y militares de los “indios”. Sin embargo, en lo referente a la religión estaban seducidos por el demonio, pero que después, señala Eguiara, Vetancourt presentó a la “América ya otorgada al nombre del Evangelio y de la católica, apostólica y romana fe, que cotidianamente se acrecienta, todo ello con el mejor discurso”.<sup>169</sup> Esto último es importante en la argumentación de Eguiara ya que él *conceptualizaba* a la nación a través de la cultura, como lo hemos visto, pero también a través de su calidad moral y espiritual.<sup>170</sup>

Sobre este último punto, la religión para Eguiara fue un elemento diferenciador de los americanos con respecto a Europa. La evangelización y los nuevos cristianos, así como la aparición de la Virgen de Guadalupe le conferían esa característica diferenciadora. De manera que para Eguiara, dentro de la religión el guadalupanismo sería el factor más decisivo, distintivo y de mayor fuerza para la configuración de la mexicanidad.<sup>171</sup>

Sin duda, Eguiara y Eguren fue una piedra angular para la formación de la identidad y el nacionalismo criollos. En este sentido quiero señalar que Francisco Xavier Clavijero, otro personaje que aportará al nacionalismo criollo, reconoció en su *Historia Antigua de México* el trabajo de Eguiara a favor de la “patria”:

El Dr. Eguiara digno de perpetua memoria por su índole amabilísima, por su incomparable modestia, por su vasta literatura, y por el celo con que trabajó hasta su muerte en servicio de su patria... publicó en Megico un tomo en folio de su Biblioteca Megicana, para la cual, además de la inmensa fatiga de recoger, ordenar, y perfeccionar los materiales, mandó llevar de París una gran imprenta, provista de caracteres Romanos, Griegos, y Hebreos. Su muerte, ocurrida en 1763, no nos permitió ver terminada aquella obra, que hubiera hecho mucho honor a su patria.<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> *Ibid.* p. 537

<sup>170</sup> Cfr. Ernesto de la Torre Villar: “José de Eguiara y Eguren, teólogo novohispano”, en: *Anuario de historia de la iglesia*, No. 1, Navarra, Instituto de Historia de la Iglesia-Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1992, p. 342; Roberto Heredia ha señalado que Eguiara divide claramente a la cultura mexicana en dos periodos, de manera que no se reduciría a la cristiana o española impuesta por los conquistadores, misionero y colonos. La cultura mexicana es una que: “comprende la que floreció entre los pueblos indígenas antes de la llegada de Hernán Cortés, y la que a partir de la conquista se ha extendido por toda la Nueva España y ha ido incorporando a todos los habitantes. Porque, además, la cultura europea no fue simplemente trasplantada a un terreno desierto y entre pueblos bárbaros, sino injertada en un tronco robusto de larga y rica tradición”. (Roberto Heredia Correa: “La asunción del pasado indígena...”, en: *Op. cit.* p. 17)

<sup>171</sup> Ana de Zaballa Beascochea: “Eguiara y Eguren y el...”, en: *Op. cit.* p. 793

<sup>172</sup> F. X. Clavijero: *Historia antigua de México. Facsimilar de la edición de Ackermann 1826*, Tomo II, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 2003, p. 363

Ahora bien, Ernesto de la Torre Villar ha señalado que otra obra, que junto con la *Biblioteca Mexicana* de Eguiara, fue clave y síntesis del pensamiento novohispano fue el *Teatro Americano* de José Antonio de Villaseñor y Sánchez.<sup>173</sup> Éste, en la obra señalada, describió la geografía variada y rica, así como a la población acomodada en organizaciones civiles y eclesiásticas de la Nueva España. Describió una sociedad civilizada que estaba unida por sus raíces y regida por el derecho y su autosuficiencia económica. Describió la geografía a la que calificó rica y vasta. Decía lo siguiente:

ASí como para conocer las partes de un cuerpo, es necesario averdurrado primero, en el todo anorhómico para distinguir sus miembros, es también necesario para tratar las partes de un Reyno hacer primer cargo de la figura, y distancias del todo, y tamaño de su contenido, para discernir sus Lugares, y para que el entendimiento se satisfaga, en la inteligencia de la Poblaciones, que encierra esta parte de la America Septentrional, hemos primero de advertir, que contiene una figura varia en sus distancias, y no conocida en todos sus términos, porque de Sur à Norte, aunque es muy dilatada, no se tiene conocimiento.<sup>174</sup>

Además, habla de la aparición de la Virgen de Guadalupe calificando a este suceso como de caridad divina para las tierras americanas:

En este año de treinta, y uno, fue quando de Ana de Zaballa Beascoechea: “Eguiara y Eguren yabrochando el Altísimo el cenó de sus Misericordias, y mostrando la Soberana Emperatriz de Cielo y tierra MARIA Sñatísima Nuestra Señora, Madre universal del Reyno, quiso obtener su poderosa intercesión apareciendo se al feliz, y dicho Juan Diego, Indio de la Nacion Mexicana... dió claridad perfecta al Emisphero Indiano, que vivía opacamente triste, en que abriendo la puerta del Oriente, le nació Aurora hermosa veñida del Sol, calzada de la Luna, y no solo coronada, sino orlada de Estrellas, que conservan todos sus resplandores, aunque están inmediatos al Sol, alentando con este Hieroglyphico à la Naicion, y à los habitadores todos del Reyno...”<sup>175</sup>

Ernesto de la Torre Villar hace énfasis en que el *Theatro Americano* de Villaseñor y Sánchez y la

---

<sup>173</sup> Ernesto de la Torre Villar: “Los descubridores de la Nueva España”, en: *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana, México, UNAM, 1993, p. 152*

<sup>174</sup> Joseph Antonio de Villa-Señor y Sánchez: *Theatro americano*, México, Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hoyal, 1746, p. 20

<sup>175</sup> *Ibid.* p. 15

*Bibliotheca Mexicana* de Eguiara y Eguren son la síntesis del pensamiento mexicano y la culminación de casi dos siglos de intensa, profunda y continua labor intelectual y espiritual en el alumbramiento de una conciencia nacional. Asimismo, señala De la Torre que estas obras representan la muestra de un movimiento del espíritu, de la inteligencia y del anhelo que la sociedad novohispana había puesto en juego para construir una nación perfectamente identificable, surgida de fuertes raíces y que había llegado a la madurez, después de largas décadas de desarrollo espiritual e intelectual.<sup>176</sup>

### **Las demandas políticas criollas del Ayuntamiento de México**

Como otro antecedente en la conformación del nacionalismo criollo novohispano se puede hacer referencia a un extenso alegato que en 1771 el Ayuntamiento de México (representado en el documento por Antonio Joaquín de Rivadeneira) presentó ante la Corona española a favor de que los criollos ocuparan puestos gubernamentales.<sup>177</sup> En el documento se denuncia que se ha hecho una “guerra” “desde el descubrimiento de la América” a los mismos americanos; se desacredita en “los indios o naturales, que son nacidos, y traen su origen de ella” la facultad de la racionalidad. De igual manera se desacredita a los “que de padres europeos hemos nacido en este suelo, que apenas tenemos de razón lo bastante para ser hombres”.<sup>178</sup> Dice el documento:

La que hoy se nos hace (...) es de naturaleza, que debe excitar todos los sentimientos de este Ayuntamiento. Verase la causa de nuestra fidelidad, y en cuanto ella, en paralelo con los europeos, se da voluntariamente a estos la preferencia. En todo cederá México, por más que su moderación se bautice con el nombre de abatimiento; pero no cederá, cuando se contraviera su lealtad. Lealísimos son los españoles europeos gloriosa emulación de el resto de las naciones de el mundo antiguo; pero en nada aventajan a los del nuevo.

Tiene éste en su capital México por su mayor, más preciable timbre el título de muy

---

<sup>176</sup> Ernesto de la Torre Villar: “Los descubridores de la Nueva España”, en: *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana*, México, UNAM, 1993, p. 152

<sup>177</sup> Debe señalarse como otro antecedente en este proceso a Antonio de Ahumada con su escrito *Representación político-social*, presentado a Felipe V. En esta obra, Ahumada hace una reivindicación del derecho legítimo de los americanos criollos para empleos de gobierno. (Cfr. Francisco López Cámara: *La génesis de la conciencia libera en México*, México, UNAM, 1969, pags. 20 y ss.)

<sup>178</sup> “Representación que hizo la Ciudad de México al rey don Carlos III en 1771 sobre que los criollos deben ser preferidos a los europeos en la distribución de empleos y beneficios de estos reinos (Copia coetánea)” en: *Colección de documentos para la historia de las guerra de independencia de México*, Tomo 1, Juan E. Hernández y Dávalos. Digitalización: Virginia Gudea y Alfredo Ávila (dirs.), México, UNAM, 2007, p. 3, (<http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDI/HYDI195.pdf>)

leal, con que los gloriosos reyes predecesores de vuestra majestad calificando sus servicios, se dignaron de honrarle, y no pueden abandonar esta honra, que tanto aprecian, confesándose, respecto de otros algunos, menos leales.<sup>179</sup>

El primer argumento a favor de los criollos, y en general de los americanos, es su lealtad inquebrantable hacia los reyes españoles. En segundo lugar se aduce el “derecho de las gentes”, el cual “[t]rae su antigüedad desde antes de la ley evangélica, y el mismo Dios la reconoció altamente impresa en los corazones de su pueblo”.<sup>180</sup> El derecho de gentes establecía que los “naturales” debían tener los empleos más altos de su lugar de origen. De hecho, el documento refiere la 4ª y la 5ª ley (Tít. 3, Lib. 1) de la Recopilación de las leyes de India que establecían ese derecho. El documento del Ayuntamiento argumenta:

Más y mejor ha de servir el público de una ciudad, de un obispado, de una provincia, o reino, el que por haber nacido en él, naturalmente más le ama, que el que teniendo su patria a dos mil leguas de distancia, contemplándose desterrado en el mismo empleo, que sirve, ha de contribuir desafecto. En el primero obra el beneficio público su obligación estimulada de los naturales movimientos de la inclinación; en el segundo por el contrario es rémora a los honrados impulsos de su obligación la pesadez, que engendra el desafecto. Así han pensado siempre los hombres, para poner en los empleos sólo a los naturales; y esta misma razón influye con determinación a nuestra América, para no acomodar en ella a los europeos.<sup>181</sup>

La argumentación tiene que ver con la pertenencia a la tierra, y el amor, cariño y compromiso que el natural tiene para con ésta por encima de un *uropeo* que es *extranjero*. Señala el documento que el *uropeo* sólo quiere enriquecerse y fomentar la codicia a costa de las provincias americanas. Ni siquiera los europeos religiosos se salvan, alega el documento. En conclusión los europeos

[v]ienen a gobernar unos pueblos, que no conoce, a manejar unos derechos, que no ha estudiado; a imponerse en unas costumbres, que no ha sabido; a tratar con unas gentes que nunca ha visto; y para el acierto suele venir cercado de familia igualmente inexperta; viene lleno de máximas de la Europa inadaptables en estas parte; en las que si los españoles en nada nos distinguimos de los europeos, los miserables indios, parte por un lado más débil, y digna de atención, y otro, la que hace lo más grueso de

---

<sup>179</sup> *Id.*

<sup>180</sup> *Ibid.* p. 4

<sup>181</sup> *Ibid.* p. 7

el reino, y todo el nervio de él, y la que es objeto de los piadosos desvelos de el gobierno de vuestra majestad son sin duda de otra condición, que pide reglas diversas, de las que se prescriben para los españoles.<sup>182</sup>

De manera que los americanos son los más idóneos para gobernar las tierras americanas. Los americanos, criollos, son capaces, tienen ingenio, aplicación, la conducta apropiada, y el honor iguales a “otra alguna de las naciones de el mundo”.<sup>183</sup>

El documento es muy claro al señalar de a quién se está refiriendo la reivindicación. No a los indios, sino a los europeos americanos: “hablamos no de los indios conquistados en sus personas, o en las de sus mayores por nuestras armas; sino de los españoles, que hemos nacido en estas parte, trayendo nuestro origen puro por todas líneas, de los que han pasado en la antigua España”.<sup>184</sup> La distinción entre americanos criollos y americanos “indios” se marca bien. Los españoles americanos pertenecen a otra “raza o a “otro “linaje”, el español europeo. Los “indios”

por descendientes de una raza, o en que quisiera dar Dios ese castigo, o por individuos de una nación sojuzgada, o acaso por la poca cultura que tienen, aun después de dos siglos de conquistados nacen en la miseria, se crían en la rusticidad, (...) viven en la vergüenza, sin honor y sin esperanza; por lo que envilecidos, y caídos de ánimo tienen por carácter propio el abatimiento.<sup>185</sup>

Queda clara la diferencia entre criollos e indios, e inclusive, se acentúa más a través de la impugnación contra el “mestizaje”: “La mezcla (...) tiene también contra sí fortísimas consideraciones que no es fácil atropellar. Estas mezclas no se hacen sino por el atractivo de la hermosura, u otras prendas naturales, o por la codicia de la riqueza, o el deseo de el honor, y nada de esto ha podido arrastrar a los españoles pobladores a mezclarse con las indias”. De manera que el producto de la “mezcla” entre españoles criollos e indios sólo puede ser considerado como una degeneración y carecen absolutamente de los “honores de los españoles”.<sup>186</sup> Y lo mismo sucede con las demás “castas” de origen español.

Los planteamientos de reivindicación política y cultural criollos expuestos en el documento del

---

<sup>182</sup> *Ibid.* p. 13

<sup>183</sup> *Ibid.* p. 18

<sup>184</sup> *Ibid.* p. 27

<sup>185</sup> *Ibid.* p. 28

Ayuntamiento son claros y concisos. Ellos pertenecen al “linaje” español y por tanto sus capacidades son equiparables a la de los europeos. A esto se le aúna que son “nacidos” en América y que por esta razón conocen los problemas específicos de estas tierras. Por otro lado la diferenciación étnica con respecto a los “indios” está marcada. Los indios son “nacidos” en América, pero no tienen las capacidades de los criollos, lo que legitimaría a estos últimos a ser los adecuados conductores de los asuntos políticos.

### **Los jesuitas criollos mexicanos**

Otro fuerte impulso intelectual en la conformación del nacionalismo mexicano criollo fue el proveniente de algunos jesuitas criollos novohispanos. En 1767 la orden de los jesuitas fue expulsada de los territorios de la monarquía española. Con motivo de este decreto casi cuatrocientos clérigos mexicanos tuvieron que embarcarse hacia Italia.<sup>187</sup> Muchos de estos escribieron, en el destierro, sobre México ante las críticas, muchas veces infundadas, de pensadores europeos.

Señala David Brading que antes de la expulsión, un puñado de jóvenes sacerdotes se habían empeñado en la renovación de la enseñanza de la filosofía escolástica. Éstos postulaban la vuelta a los textos originales de Aristóteles en combinación con la discusión de los progresos científicos y los filosóficos del siglo XVII. Sin embargo, tuvieron que enfrentarse a las corrientes libertinas y escépticas que se manifestaban en la Ilustración europea.<sup>188</sup> Con la expulsión se ubicaron en el centro (geográfico) del debate europeo con respecto a América. Se enfrentaron a las corrientes de la Ilustración europea, científica, que denigraba a la naturaleza del Nuevo Mundo y a sus habitantes.

---

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 31

<sup>187</sup> David Brading: *Los orígenes del nacionalismo...*, *Op. cit.*, p. 29; Brading explica que la expulsión de los jesuitas por un cambio profundo que se operó en la política colonial de la monarquía después de la firma de la Paz de París en 1763. El gobierno de Carlos III se propuso la reconquista de la Indias. La causa inmediata de esta revolución en el gobierno fue la derrota de España en la Guerra de siete Años y la amenaza de un ataque inglés al imperio ultramarino. Con la llegada de Carlos III al trono, se lanzó un programa orientado hacia la economía y eliminar los obstáculos con el cambio. La península española experimentó su propia Ilustración, conservadora y esencialmente católica, bajo los auspicios de la Corona y estuvo concentrada en ciencias prácticas. De acuerdo con Brading, la clave de la transformación de España se hallaba en América. Ante esta situación, los criollos protestaron contra la renovada insistencia de América como colonia.

<sup>188</sup> *Ibid.* p. 32



Georges Luis Leclerc, conde de Buffon, a través de los 44 volúmenes de su *Historia Natural*, fue uno de los ilustrados europeos cuya propuesta tuvo mayor repercusión en el pensamiento europeo de su época (s. XVIII) sobre América. Este autor señalaba que la vida animal nativa americana era imperfecta y falta de desarrollo, y que la vida animal exógena que se llevaba a América entraba en un proceso de corrupción. Esto se debía a la hostilidad del clima que actuaba a nivel genético en las especies.<sup>189</sup>

Por su parte, los indígenas del Nuevo Mundo no habían podido dominar la naturaleza hostil, no habían podido vencer y sojuzgar las fuerzas naturales en su provecho, por lo que su desarrollo cultural estaba sujeto a esas mismas fuerzas naturales. Buffon extiende al “salvaje” americano el juicio negativo asignado a los animales. Sostenía que la naturaleza americana era débil porque el humano no la había dominado y no la había dominado porque tenía una naturaleza semejante a la de los animales de sangre fría (reptiles), más cercana a la naturaleza del continente, acuática y en putrefacción.<sup>190</sup>

Señala Antonello Gerbi que después de Buffon la denigración de la naturaleza americana llegó a un “insuperable extremo” con Corneille de Pauw en su obra *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*.<sup>191</sup> De Paw, señala Gerbi, fue un enciclopedista “típico” ilustrado en el sentido de que tuvo una firme y cándida fe en el Progreso con una falta de fe en la bondad natural del hombre. Esto último lo alejaría de Buffon en su idea de la amabilidad y candidez de los americanos debido a sus intrínsecas imperfección y debilidad constitutivas. De igual manera lo alejaría de la idea roussoniana del “buen salvaje”.

De Paw señaló en la obra referida que los americanos eran bestias o poco más que bestias, que odiaban las leyes de la sociedad y los frenos de la educación; que vivían cada uno por su cuenta, sin ayuda mutua, en un estado de indolencia y de completo envilecimiento.<sup>192</sup> Señaló que la naturaleza americana no era imperfecta sino decadente. En este sentido criticó a Buffon, ya que éste señaló que la organización del Nuevo Mundo era reciente y que todavía no completaba su desarrollo. Para De Paw los naturalistas “modernos” había mostrado un exceso de cariño y afecto

---

<sup>189</sup> Antonello Gerbi: *La disputa del Nuevo...*, *Op. cit.*, p. 8

<sup>190</sup> *Ibid.* pags. 11-13

<sup>191</sup> *Ibid.* p. 66

<sup>192</sup> *Cfr. Ibid.* p. 67

en su juicio con respecto a los americanos.<sup>193</sup> Para él la naturaleza americana, y con ésta los americanos, no era inmadura, ni imperfecta; estaba degenerada y en decadencia. De Paw señala, hasta el cansancio, que la naturaleza americana era débil y corrupta. Débil por estar corrompida e inferior por estar degenerada.

En la corrupción americana, los americanos eran peor que los animales. Eran enclenques, con menos humanidad, menos gusto e instinto, menos corazón y menos inteligencia; eran perezosos e incapaces del menor progreso mental.<sup>194</sup> De manera que eran incapaces de “progresar”. Los motivos de este estado tenían que ver con el clima, los factores naturales; catástrofes, inundaciones y otros desastres naturales.

De Paw no sólo denigra a los “naturales” americanos sino que también denigra a los criollos:

Finalmente, llegamos al punto de decir con valentía que los criollos de la cuarta y de quinta generación tienen menos genio, menos capacidad para la ciencia que los europeos de verdad [...] Así que el vicio y una alteración física del temperamento, en un clima ingrato y en contra de la especie humana, da el motivo de la falta de éxito que tiene el criollo enviado a los diferentes colegios del Nuevo Mundo.<sup>195</sup>

En términos generales en el siglo XVIII hubo un interés por América que fue más allá del inmediato provecho comercial o de la estrategia política. El interés estuvo directamente relacionado con el movimiento intelectual ilustrado. Es decir, por el interés del *saber*. El “mundo” occidental” tomó mayor conciencia de sí mismo, pero para su propio estudio necesitaba de comparaciones y de descripciones de otros lugares. De esta manera, las exploraciones y descripciones de los viajeros aportaron otras formas humanas diferentes al europeo. El otro era el *salvaje*, el *hombre natural*.<sup>196</sup> Lo importante era presentar un modelo diferente a la civilización europea, a partir de la cual el americano podría ser la referencia espejular.

Hélène Clastres ha señalado que en las discusiones dieciochescas, cuando se habla del salvaje, no se habla tanto de ellos, sino de “uno mismo”, del europeo. Los salvajes serán el objeto de un

---

<sup>193</sup> Cfr. *Ibid.* p. 68

<sup>194</sup> *Ibid.* p. 70

<sup>195</sup> Cita en francés tomada de: Karl Kohut: “Clavijero y las disputas sobre el Nuevo Mundo en Europa y América”, en: *Destiempos.com*, Año 3, no. 14, México, 2008, p. 59 (<http://www.destiempos.com/n14/kohut.pdf>)

<sup>196</sup> Marisa González Montero de Espinosa: *La ilustración y el hombre americano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 13

discurso que sólo los tiene en cuenta debido a que son aptos para encarnar la idea de una naturaleza universal. En estos discursos, cuando se habla de ellos se habla inmediatamente de la naturaleza: “naturaleza sabia, razón natural, opuesta al artificio y a la convención; pero también naturaleza dura, ineficacia y debilidad del derecho natural en relación con el derecho positivo”.<sup>197</sup> De manera que podría decirse que las discusiones sobre el “salvaje” más que un trasfondo puramente científico, tenían un trasfondo ideológico.

En términos generales se define al “salvaje” americano como aquel que no tiene rey, ni fe, ni religión, ni leyes. Un ser abandonado a todos sus impulsos “naturales”. Además de que se inserta a éste en una categoría de debilidad congénita propia: “Todos los instintos e inclinaciones con que la naturaleza ha provisto a los animales y a los hombres se hallan en un grado menor en América. Todo es allí más débil”.<sup>198</sup>

A estas visiones sobre la inferioridad natural de América se suman autores ilustrados europeos como François Marie Arouet Voltaire, Guillaume Thomas François Raynal y Antoine François Marmontel.<sup>199</sup>

Como he mencionado, en este contexto algunos jesuitas criollos novohispanos expulsados realizaron la defensa de las tierras americanas generando así una acabada idea identitaria de nación y de patria mexicana.

Ante las ideas infundadas de los europeos que denigraban a los americanos y a sus tierras, Francisco Xavier Clavijero hizo una puntual defensa basada en su conocimiento directo y en un proceso de crítica de fuentes. Al respecto decía lo siguiente:

---

<sup>197</sup> Hélene Clastres: “Salvajes y civilizados en el siglo XVIII”, en: *Historia de la ideologías. De los faraones a Mao*, Francois Chatelet y Gérard Mairet (eds.), Madrid, Akal, 2008, p. 548

<sup>198</sup> *Ibid.* p. 556

<sup>199</sup> Antonello Gerbi: *La disputa del Nuevo Mundo, Op. cit.*, pags. 47 y 64; Por ejemplo Voltaire expresó en su *Ensayo sobre las moralidades* la segura superioridad del europeo sobre los negros y los indios: “La naturaleza ha subordinado a este principio (el que diferencia a las especies de los hombres) los diferentes grados de genio y de carácter de estas naciones [África y América] se ve tan poca variación. Ésta hace que los negros sean esclavos de otros hombres. Se compran en las costas de África como animales, y multitudes de ellos son llevados a las colonias Americanas por un número pequeño de europeos. La experiencia ha mostrado lo que los europeos tienen superioridad sobre los americanos, a los que han derrotado con facilidad en todas partes, y los que nunca se han atrevido a rebelarse, a pesar de que los superaban en proporción de mil a uno”. (Cita en francés tomada de: Karl Kohut: “Clavijero y las disputas sobre el Nuevo Mundo en Europa y América”, en: *Destiempos.com*, Año 3, no. 14, México, 2008, p. 55) (<http://www.destiempos.com/n14/kohut.pdf>)

protesto a Paw y a toda Europa que las almas de los mexicanos en nada son tan inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias aún las más abstractas y que sí seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criaran en seminarios, bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias, en medio de una vida miserable y servil. El que contemple el estado de Grecia no podría persuadirse que en ella había habido antes aquellos grandes hombres, si no estuviera asegurado, así por sus obras inmortales como por el consentimiento de todos los siglos. Pues los obstáculos que tiene actualmente que superar los griegos para hacerse doctos, no son comparables con los que siempre han tenido y tienen todavía los americanos.<sup>200</sup>

La reivindicación que Clavijero hace frente a los escritores europeos parte del examen antropológico del americano, del “mexicano”. Más allá de la reivindicación fisiológica que hace Clavijero del “mexicano”, me parece que debe destacarse la parte del alma. Dice Clavijero que: “Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotadas de las mismas facultades”. Más adelante: “Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como la demostrado la experiencia”.<sup>201</sup> Como parte de su argumentación sobre esta tesis hace referencia a lo que describieron los españoles a su llegada; descripciones en muchos casos desbordadas de admiración para las culturas mesoamericanas. En este sentido señala el mal juicio de los europeos al cuestionar sus capacidades racionales: “Jamás han hecho honor a su razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos”.<sup>202</sup> De manera que sitúa al mexicano a la misma altura que al europeo. No sólo al mexicano prehispánico, sino al contemporáneo que representaba la prueba *empírica* de sus capacidades y posibilidades. No obstante, señala que los “mexicanos presentes no son en todo semejantes a los antiguos”, y que en “las almas de los antiguos mexicanos había más fuego y hacían mayor impresión las ideas de honor. Eran más intrépidos, más ágiles, más industriosos y más activos, pero más supersticiosos y más inhumanos”.<sup>203</sup> Indios prehispánicos y contemporáneos tenían sus propias cualidades, ambas valiosas. Clavijero pone al “mexicano” a la altura del criollo, esto, me parece, lo posibilita el núcleo humanista de su propuesta. Lo hace explícito:

---

<sup>200</sup> Francisco Xavier Clavijero: *Antología*, México, SEP, 1976, p. 87

<sup>201</sup> *Ibid.* p. 51

<sup>202</sup> *Id.*

<sup>203</sup> *Ibid.* p. 54

Si para escribir esta disertación fuésemos movidos por alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que a más de ser mucho más fácil, deberíamos más. Nosotros nacimos de padres de españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena con menos peligros de erra.<sup>204</sup>

Resulta una posición diferente de otro tipo de reivindicación criolla en la que se minimiza y se denigra al indio (baste ver el alegato de 1771 del Ayuntamiento de México anteriormente presentado). Esta última, como lo veremos en los próximos capítulos será la norma del nacionalismo criollo al respecto de este punto. Dice Clavijero:

Entre los pocos mexicanos que se han dedicado al estudio de las letras, por estar el común de la nación empleado en los trabajos públicos y privados hemos conocido hábiles geómetras, excelentes arquitectos, doctos teólogos y buenos filósofos (hablo de la filosofía arábica que se enseñaba en nuestras escuelas) que en concurso de muchos hábiles criollos llevaron el primer lugar, de los cuales aún viven algunos que podría nombrar.<sup>205</sup>

Describe otra serie de atributos del “mexicano”:

Su voluntad es sensible a las pasiones pero éstas no obran en sus almas con aquel ímpetu y furor que en otras. No se ven regularmente en los mexicanos aquellos transportes de ira, ni aquellos frenesíes del amor que son tan frecuentes en otras naciones. (...) El desinterés y la liberalidad son de los principales atributos de su carácter. El oro no tiene para ellos todos los atractivos que tiene para otros. Dan sin dificultad lo que adquieren con sumo trabajo. (...) El respeto de los hijos a los padres y de los jóvenes a los ancianos, es innato a la nación Los padres aman demasiado a sus hijos; pero el amor del marido a la mujer es mucho menor que el de la mujer al marido. (...) El valor y la cobardía en diversos sentidos se alternan de tal suerte en sus ánimos, que es difícil el determinar cuál de los dos prevalezca. (...) Su particular afecto a las prácticas exteriores de religión, degenera fácilmente en superstición, como sucede a los ignorantes de todas las naciones cristianas. Su pretendida adhesión a la idolatría es una quimera forjada en la desarreglada imaginación de algunos necios. Uno u otro ejemplar de algunos serranos no es bastante para infamar a todo el cuerpo de la nación.<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> Francisco Javier Clavigero: *Historia antigua de México*, Tomo IV, México, Porrúa, 1945, p. 220

<sup>205</sup> Francisco Xavier Clavijero: *Antología*, México, SEP, 1976, p. 52

<sup>206</sup> *Ibid.* pags. 51-52

Parecerían estas palabras una apología ingenua hacia los “mexicanos”. Sí es una apología por la intencionalidad del texto, pero no es ingenua. Clavijero asume que a final de cuentas los “mexicanos” son seres humanos con características “positivas” como “negativas”, como en todas las otras naciones: “Finalmente, en la composición de carácter de los mexicanos, como en la del carácter de las demás naciones, entra lo malo y lo bueno...”.<sup>207</sup>

Clavijero está consciente de la conformación heterogénea de “México” (en sus palabras) y de otros “países” americanos. Señala cuatro grupos (que podrían ser grupos étnicos): 1) “Los americanos propios, llamados vulgarmente indios, esto es, los que descienden de los antiguos pobladores del Nuevo Mundo y no han mezclado su sangre con la de los pueblos del Antiguo Continente”; 2) “Los europeos, asiáticos y africanos establecidos en aquellos países”; 3) “Los hijos o descendientes de éstos, llamados por los españoles criollos, aunque tal nombre se da principalmente a los hijos o descendientes de europeos, cuya sangre no se ha mezclado con la de los americanos, asiáticos o africanos; y 4) “Las razas mezcladas, llamadas por los españoles castas, esto es, aquellos que nacen o descienden de europeo y americana, o de europeo y africana, o de africano y americana, etc.”.<sup>208</sup> De acuerdo con Clavijero, estas tres clases de mexicanos fueron difamadas por De Paw quien “supone tan maligno el clima del Nuevo Mundo, que hace degenerar, no sólo a los criollos y a los americanos propio nacidos de allí, sino también a los europeos habitantes de aquellos países, a pesar de haber nacido bajo un cielo tan benigno y un clima tan favorable”.<sup>209</sup>

Clavijero se enfrenta a los juicios de De Paw, de Robertson y demás autores europeos, punto por punto. Refuta la pretendida inferioridad física, la inferioridad espiritual y la inferioridad cultural e institucional de los americanos. La argumentación de Clavijero parte del “conocimiento directo” de la situación americana y no de referencias indirectas que utilizaron los europeos. Él mismo lo dice de esta manera:

Pues si en una cuestión como ésta erró tan groseramente Robertson [refiriéndose a que por “imbecilidad” los indios fueron excluidos del sacramento], ¿qué será de otra que no puede averiguarse tan fácilmente por un autor que escribe tan lejos de

---

<sup>207</sup> *Ibid.* p. 54

<sup>208</sup> *Ibid.* p. 55

<sup>209</sup> *Id.*

aquellos países sin haberlos visto jamás?

Yo, por el contrario traté íntimamente a los americanos; viví algunos años en un seminario destinado a su instrucción; vi la erección y los progresos del real colegio de Guadalupe, fundado en México por un jesuita mexicano para la educación de niñas indias; tuve después algunos indios entre mis discípulos; trate a muchos párrocos americanos, a muchos nobles y a muchísimos artesano; observé atentamente su carácter, genio, inclinaciones y modo de pensar, y, a más de esto, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, religión, gobierno, leyes y costumbres. Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo de errar, protesto a Paw y a toda Europa...<sup>210</sup>

Luis Villoro ha señalado que Clavijero, como otros criollos, negó que el punto de vista europeo fuera el único válido. Éste vuelve sobre la misma Europa los argumentos con que ésta acotaba a América. Sin introducir nuevos juicios, sino que hace recaer sobre Europa las mismas determinaciones que ésta le replicaba, Clavijero juzga a su juez desde una lógica común a ambos, según un punto de vista que pudiera aplicarse por igual a todos. Es decir, a través del punto de vista de a la “razón universal”. De manera que es la América reconstruida conceptualmente por estos criollos con absoluta igualdad con respecto a los europeos.<sup>211</sup>

Ahora bien, los criollos jesuitas en cuestión se asumen como mexicanos, no como españoles. Algunos de ellos como Francisco Javier Clavijero y Andrés Cavo señalaron que si hubiera habido un mestizaje entre las grades culturas prehispánicas con la española, se hubiera hecho un gran avance para la consolidación de la nación mexicana. Decía Clavijero en su *Historia* con este respecto:

La nobleza mexicana era por lo común hereditaria. Conserváronse hasta la ruina del Imperio con grande esplendor muchas familias descendientes de aquellos ilustres aztecas, fundadores de México, y aún ahora existen ramas de aquellas casas antiquísimas, aunque envilecidas por la miseria y confundidas entre la plebe más oscura. *No hay duda que hubiera sido más sabia la política de los españoles, si en vez de conducir e México mujeres de Europa y esclavos de África, se hubiesen empeñado en forma de ellos mismos y de los mexicanos, una sola nación por medio de enlaces matrimoniales.* Si la naturaleza de esta obra lo permitiera, haría aquí una demostración de las ventajas que de aquella medida se hubieran seguido a las dos naciones, y de los perjuicios que del sistema opuesto han resultado.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> *Ibid.* pags. 86-87

<sup>211</sup> Luis Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, COLMEX, El Colegio Nacional, FCE, 1998, pags. 156-157

<sup>212</sup> Francisco Xavier Clavijero: “Necesidad del mestizaje”, en: *Humanista del Siglo XVIII*, Méndez Placarte

Por su parte, Cavo decía lo siguiente en sus *Anales de la ciudad de México desde la conquista española hasta el año de 1766*:

si desde la conquista los matrimonios entre ambas naciones hubieran sido promiscuos, con gran gusto de los mejicanos en el discurso de algunos años, de ambas se hubiera formado una sola nación, y tantas ciudades florecientes que en tiempo de aquellos reyes estaban sembradas por aquellas vastas regiones, se conservarían intactas, y lo que es más, los españoles no serían malquistos de los naturales, cosa aun en nuestros días la más lamentable y que tiene unas consecuencias funestas.<sup>213</sup>

Hay que notar que las dos referencias hablan a favor del mestizaje del español con el indio. Hacen también una reivindicación del indio prehispánico. Aquel que ven como generador de gran cultura. He advertido más arriba que el nacionalismo criollo se basó en una construcción histórica para sostener la existencia y la posibilidad de gran cultura en América. En este sentido, por ejemplo, Clavijero en su *Historia antigua de México* realiza un exhaustivo estudio de las culturas indígenas prehispánicas que va desde una reconstrucción histórica de su origen, pasando por sus instituciones, por sus virtudes morales, hasta sus artes. En este sentido Andrés Cavo completa el panorama histórico de México en los siglos de la vida Colonial. De estas premisas surge una reivindicación de la Colonia y la base para consolidación de una nación. Es decir, tienen la “conciencia de la patria inminente que está gestándose en las entrañas de la Nueva España”.<sup>214</sup>

Ahora bien, los jesuitas criollos, en el exilio, se llaman a sí mismos *mexicanos*. No son indios, ni son españoles, simplemente son mexicanos. En ellos la idea de México adquiere un matiz romántico que remite a *su patria*. Al respecto, los versos citados por Méndez Plancarte que el padre Juan Luis Maneiro escribió en el exilio son reveladores:

Tiene la patria no sé qué dulzura

---

(comp.), México, UNAM, 2008, p. 38

<sup>213</sup> Andrés Cavo: *Lo tres siglos de Mejico durante el gobierno español hasta la entrada del Ejército Trigarante*, Carlos María Bustamante (ed.), México, Imprenta del J.R. Navarro, 1852, p. 7

<sup>214</sup> Gabriel Méndez Plancarte: “Introducción”, en: *Humanistas del siglo XVIII. Antología*, Gabriel Méndez Plancarte (selección), México, 2008, UNAM, p. IX



que siempre gira el corazón por ella,  
sin hallar otro bien en su amargura  
ni en sus viajes ideales otra estrella...<sup>215</sup>

En los mismos términos le escribe al monarca español pidiéndole que lo deje regresar a México al menos para morir:

Sepultura, señor, en patrio suelo  
pedimos a tu trono soberano;  
quisiéramos morir bajo aquel cielo  
que influyó tanto a nuestro ser humano  
no pedimos, gran Rey, mayor consuelo;  
para nosotros todo fuera en vano,  
a golpes del trabajo consumidos,  
en las nieves de Italia encanecidos.<sup>216</sup>

En el destierro, en la “bella y culta” tierra italiana, recuerda con nostalgia su “patria” tras de sí:

Cedo toda esta Corte soberana,  
su trato culto, su gentil nobleza;  
cedo palacios, cedo la romana  
decantada sin límites grandeza<sup>217</sup>

En el mismo tono le dice a su hermana que se quejaba de la fealdad de Tacuba: “Yo cedo por Tacuba, pueblo inmundo, Roma, famosa Capital del mundo (...) no hay tan cerca de México, mal suelo, no hay Purgatorio tan vecino del Cielo”.<sup>218</sup>

La Dra Carmen Rovira ha señalado que en las obras de los jesuitas Clavijero (*Historia antigua de México*) y Pedro José Márquez (*Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*) puede encontrarse el planteamiento más serio sobre el sentimiento de identidad “mexicana” realizado en el siglo XVIII e incluso en el siglo XIX.<sup>219</sup> Sobre Clavijero ya he hecho referencia, de manera que fijaré la atención ahora en el sentido de identidad en Pedro José Márquez.

Márquez hizo un estudio sobre dos monumentos arquitectónicos mexicanos: de la ahora

---

<sup>215</sup> *Id.*

<sup>216</sup> *Id.*

<sup>217</sup> *Ibid.* p. X

<sup>218</sup> *Id.*

<sup>219</sup> María del Carmen Rovira Gaspar: “Filosofía y humanismo”, en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Legre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007, p.

conocida como Pirámide de los Nichos en la zona arqueológica del Tajín, en Veracruz, y del ahora conocido Templo de la Serpiente Emplumada en la zona arqueológica de Xochicalco, en Morelos.

Como lo he expuesto, para Clavijero la base de su construcción identitaria recae en la cultura antigua mexicana. La de Márquez es también la cultura antigua mexicana, pero específicamente su arte y, obviamente, quienes han producido ese arte. Sin embargo, para llevar a cabo el análisis plantea primero la fundamentación estética que permite aproximarse a ese arte. Esta aproximación debe partir de los supuestos mismos de la cultura en cuestión y no partir del modelo excluyente de arte (Europeo). Está consciente que los juicios estéticos parten también de procesos políticos y culturales de exclusión y sometimiento. Pero también de la ignorancia:

De tantas naciones que cubren nuestro globo, no hay ni siquiera una que no se crea mejor que las otras, así como no hay cosa más común entre los habitantes de la Tierra que el reírse el uno del otro cuando oye que éste habla en una lengua que no es la nativa suya: efecto de la ignorancia que aún se ve en muchos que se reputan doctos y discretos.<sup>220</sup>

Sin embargo, el acercamiento a los diferentes y particulares productos culturales tiene que partir de una apertura intelectual y de un juicio crítico propios de un “verdadero filósofo”:

El verdadero filósofo, del mismo modo que no admite tales opiniones, tampoco rechaza de inmediato a todos sin distinción. Es cosmopolita, tiene a todos los hombres por compatriotas, y sabe que cualquier lengua, por más exótica que parezca, en virtud de la cultura puede llegar a ser tan docta como la griega, y que cualquier pueblo, gracias a la educación, puede llegar a ser tan pulido como aquel que se crea que lo es en mayor grado.<sup>221</sup>

Ahora bien, de esta instrucción puede realizarse un adecuado examen de los productos culturales particulares.

En sus *Ejercitaciones arquitectónicas* Márquez plantea el problema de la fundamentación a partir de la categoría estética de lo bello pensada a través de la arquitectura. En el mismo sentido que los párrafos anteriores cuestiona la idea unívoca de los bellos: “donde se estudian las formas

---

50

<sup>220</sup> Pedro José Márquez: “Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana”, en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Legre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007, p. 507

bellas y el gusto depurados de los siglos de oro, allí las construcciones resultan tanto más perfectas cuanto más los artistas se aproximan a los originales de tales tiempos”.<sup>222</sup> Dentro de esta perspectiva los resultados de los estudios arquitectónicos de lo mexicano resultan evidentes por el acto de comparación: esta arquitectura es imperfecta. Antes este problema surge la pregunta por la pertinencia de la utilización de los marcos conceptuales de los modelos. Así “los bellos monumentos se miran con ojos que no captan su auténtica belleza, y con tal indiferencia que no recaban las enseñanzas de los autores”.<sup>223</sup>

Lo que Márquez pone en tela de juicio son las categorías universales para evaluar la belleza. Contra esta tendencia reivindica la pluralidad de formas en que la belleza se presenta: “Los antiguos monumentos han sido diseñados, es verdad, y se diseñan de mil modos (...) y sin embargo en nuestra manera de construir, casi nada se descubre del antiguo buen gusto...”.<sup>224</sup> La crítica referida está presente y la tarea que se impone es la siguiente:

La meditación sobre tal punto (...) [s]e refiere a lo bello en general, pero de tal modo que los principios aquí establecidos, a partir de los cuales lo bello llega a deducirse, puedan fácilmente aplicarse a los particulares sujetos no sólo de la arquitectura, sino también de cualquier otra especie, de manera que se pueda conocer, al hacer la comparación con tales principios, si éstos o aquellos objetos son bellos, y cómo o por qué lo son”.<sup>225</sup>

Márquez comienza su indagación sobre lo *bello*. Define a lo *bello* como “aquello que aporta placer al espíritu”. En el espíritu debe haber “acciones” por las cuales se perciban las impresiones que permitan tener placer. Ésta recaen en dos potencias: el entendimiento y la voluntad. Estas potencias son las que permiten constituir a los objetos como bellos. Ahora bien, lo bello implica lo bueno y lo verdadero. Un objeto para ser bello tiene que estar conforme a los principios de lo bueno y lo verdadero. Estos principios se fundamentan en la razón que hace comunicables y compartidas las valoraciones sobre estos principios. Estas tienen que ver tanto con la moral como

---

<sup>221</sup> *Ibid.* p. 507

<sup>222</sup> Pedro José Márquez: “Ejercitaciones arquitectónicas”, en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Legre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007, p. 433

<sup>223</sup> *Ibid.* p. 435

<sup>224</sup> *Ibid.* p. 435

<sup>225</sup> *Ibid.* p. 437

con la estética.

Ahora bien, la percepción de lo bello necesita de los sentidos, del ojo y del oído, pero estos sentidos tienen que tender hacia el “buen gusto”, al buen ojo y al buen oído, que procede de los respectivos principios conocidos y poseídos por quien de ellos está dotado. Sin embargo, el buen ojo y el buen oído, conformados para constituir el buen gusto, “no suelen ser universales para todas las especies de objetos, como tampoco suele serlo el buen gusto”.<sup>226</sup> Estos dependen de las aptitudes de las personas según sus hábitos y las facultades naturales, de manera que el buen gusto “será más o menos extendido en razón de la cantidad de objetos que llegue a discernir y será más o menos perfecto según la mayor o menor perspicacia con la que sepa juzgar acerca de la belleza de los mismos”.<sup>227</sup>

El buen gusto para discernir la belleza de los objetos de la naturaleza requiere de cierta persuasión. Esta puede ser externa e interna. La interna proviene de “los principios fáciles de percibir” de los objetos: “Al mirar un cielo estrellado, el nacimiento de la aurora o un prado ameno y florido, sin otras reflexiones de ninguna especie nuestro espíritu se alegra y se complace en las bellezas de estos objetos”. Por su parte, la persuasión externa es causada por los principios que son comunes a una nación. Influye también en la persuasión de lo bello “las demás ideas nacionales, las costumbres aprobadas, las tradiciones antiguas, las máximas generales y cuantos principios sean adoptados por la mayoría y por la minoría, excluidas siempre –como condición indispensable– las pasiones particulares de los individuos, o generales de todos”.<sup>228</sup> Sin embargo, lo que dice Márquez es que la percepción de lo bello no puede depender sólo de esto último. Sólo puede alcanzarse a través de la razón para que a través de ésta pueda juzgar los méritos hacia lo bello de las cosas. En sus palabras:

lo bello es objeto sólo de la razón, y sólo de los seres racionales, quienes son los púnicos que pueden comprender lo verdadero y lo bueno fundado en las máximas y principios justos de los que nacen y con los que se conforman y que han de regular nuestra vista y nuestro oído, de donde resulta el buen gusto tan necesario para el discernimiento de las bellezas, ora naturales, ora artificiales.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> *Ibid.* p. 461

<sup>227</sup> *Id.*

<sup>228</sup> *Ibid.* p. 463

La razón sería el medio por el cual las personas perciben lo bello en la naturaleza y en el arte; posibilita descubrir la conformidad con lo verdadero y lo bueno, que es lo que les da su belleza. La razón posibilita descubrir en qué medida los objetos se adecuan a las leyes “establecidas por el gobernador”. Así se podría determinar el grado de belleza en la naturaleza como en las obras artísticas. De manera que la belleza trasciende la “novedad”.

La profunda reflexión estética que hace Márquez tiene la finalidad de mostrar que la percepción de lo bello no puede depender de la arbitrariedad axiológica de cierto grupo de humanos. La percepción y calificación de lo bello depende de la *razón*. Ésta le da el punto de examen y de referencia hacia la universalidad. Lo bello no puede ser sólo lo perteneciente a lo europeo, a lo griego o a lo romano. Esta suposición representa la implantación y la imposición de juicios particulares con los que se evalúan a las otras culturas. Sin embargo, al someterse a la “luz” de la razón resultan erróneos. La argumentación de Márquez forma parte del proceso intelectual de reivindicación americana contra la discriminación europea y que, a fin de cuentas, forma parte también de la conformación identitaria mexicana y criolla.

De manera que Márquez, desde la perspectiva anterior, parte hacia el examen de la cultura de la “nación mexicana”, específicamente de lo que él juzga como un arte: la arquitectura. Su examen comienza señalando que la “nación mexicana”, la que habitó el “gran país del Anáhuac, llamado actualmente la Nueva España”, fue la más culta y bien organizada, y que, además, reunía, al igual que otras naciones semejantes, varias características virtuosas como por ejemplo, instituciones políticas equilibradas, instituciones económicas bien desarrolladas, conocimientos científicos avanzados, cualidades artesanales de muy buen acabado, etc. Después de hacer una detallada y elogiosa descripción de las ruinas arqueológicas de Xochicalco, Márquez plantea las siguientes cuestiones en las que sostiene la gran calidad estética de estas creaciones culturales arquitectónicas (a partir de estas defiende la grandeza de la cultura mexicana):

1. Respecto de su antigüedad, no se puede dudar que es muy anterior a los tiempos de la conquista de aquellos pueblos, puesto que no es verosímil que a algún indígena, después de la conquista, y mucho menos a algún español, se le hubiera ocurrido cavar con tanto esfuerzo la montaña, levantar los muros y las bóvedas, cubrir con estuco el piso y pintarlo con cinabrio ...

---

<sup>229</sup> *Ibid.* p. 467

2. Así pues, si los antiguos habitantes de aquellas tierras supieron hacer la obra descrita, ¿cómo poner en duda su habilidad? ¿Cómo poner en duda los conocimientos, que en ellos se suponen para saber romper con regulado ordenes las entrañas de un monte pedregoso; para seguir las líneas rectas, tanto horizontales como verticales, no obstante la sorprendente dureza de la materia; para consolidar con diferentes mamposterías la obra, según lo requiera la divinidad de algunos sitios; para preparar la argamasa requerida para construir los muros, que hasta hoy se conservan en medio de otros destruidos, o por las manos de quien, o por buscar los decantados tesoros, o por algún otro fin, las dependieron?
3. La estancia o salón D merece más particulares observaciones. Su cubierta no era sino una verdadera bóveda labrada en la piedra viva: los dos pilares BB se convirtieron en tales en virtud del ingenio con el que, mientras se formaba la estancia excavando y rompiendo las piedras según el diseño, iba dejando con habilidad aquel tanto de pedrisco que su forma requería. ¿No son éstas, en sustancia, dos columnas destinadas a soportar el cielo raso, o la bóveda de la estancia? Ellos, los mexicanos, no consta que hayan construido bóvedas semejantes a las nuestras, pero a fe mía que conocían la especie, porque las construyeron tanto en este salón, como por todos lados los corredores que conducen al mismo, como hasta el presente las hacen, pero pequeñas y generalmente de ladrillos crudos, para cubrir las estufas llamadas en su lengua *temascalli*, o sea cuartos para tomar baños calientes. De estos *temascalli*, hemos hablado en otra ocasión, por la semejanza que guardan con los lacónicos antiguos de Grecia y de Roma.<sup>230</sup>

Márquez, ante estos planteamientos, habla a los eruditos para que hagan una justa evaluación de la nación mexicana “prescindiendo el estado presente”, es decir, el referente a los indios contemporáneos.<sup>231</sup> Es importante destacar este último punto. Márquez ensalza la cultura indígena prehispánica y asume la condición desfavorable de los indígenas contemporáneos:

Los mexicanos de hoy están destinados a hacer en la gran comedia del mundo la representación de la plebe; pero sus antepasados estaban educados de otra manera; tenían maestros y libros; tenían otro gobierno y, en suma, eran los amos. Por lo cual, así como de la antigua Grecia se admiran las ciencias en los escritos que quedan, y las edificaciones en los restos que de ellas se encuentran, así, queriendo hacer justicia, se deberán buscar la antigua cultura de los mexicanos en los poquísimos vestigios que existen de su arquitectura y en los jeroglíficos que en pequeño número se han

---

<sup>230</sup> Pedro José Márquez: “Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana”, en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Legre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007, pags. 535-537

<sup>231</sup> *Ibid.* p. 537

salvado.<sup>232</sup>

A pesar de que Márquez plantea la diferencia entre los indígenas prehispánicos y contemporáneos, asumiendo la superioridad cultural de los primeros, admite que la “inferioridad cultural” de los primeros no es algo intrínseco a ellos. Más bien tendría que ver con su desarrollo educativo. Esta es una tesis que ya habían manejado otros criollos, por ejemplo, como le hemos visto, el mismo Clavijero.

Ahora bien, la defensa y reivindicación intelectual de “lo mexicano” que se ha presentado con respecto a los criollos se encamina hacia el tema de la cultura que fue, desde mi perspectiva, el núcleo fuerte del proceso nacionalista criollo. No obstante este proceso también tuvo la vertiente política, de suma importancia y que, precisamente, constituyó la parte de mayor peso en el proceso independentista. Desde mi interpretación esta vertiente, en la argumentación de los jesuitas criollos, parte del cuestionamiento del brutal trato de los españoles a los indios con el pretexto de la evangelización y de su civilización. Cuestionamiento que ya habían hecho religiosos españoles en el siglo XVI. Pero me parece relevante que el cuestionamiento provenga de propios americanos y como parte de un proceso identitario.

Por ejemplo, el jesuita Andrés Cavo refería la siguiente denuncia que hacían conocer los obispos de México y Tlaxcala con respecto a la petición que el presidente y los oidores hacían al rey para que les “diesen naturales” para lucrar:

se les diesen naturales para hacer granjerías, y que ya de poder absoluto se los tomaban, obligándolos a trabajar en molinos, huertas, etcétera, y así no causaban admiración que en menos de tres años hubieran perecido más de cuatrocientos mil, y que paso que iban presto acabarían con la casta de los mexicanos; que ellos a ley de protectores de éstos, les habían suplicado que les prohibiesen la bárbara costumbre de vender a sus hijos, que no los herraran, conforme al mandamiento librado años atrás; pero en todo esto cantaban a los sordos: proponerles que cumplieran con las cédulas a favor de los indios, era en vano: su respuesta ordinaria era que no convenía...<sup>233</sup>

Cavo cita la denuncia que hicieron los padres franciscanos al respecto. Recupero parte de la cita referente al pretexto que se dio a favor de los encomenderos: “proponen de enfeudar estos

---

<sup>232</sup> *Ibid.* p. 573

<sup>233</sup> Andrés Cavo: “Defensa de la libertad de los indios”, en: *Humanista del Siglo XVIII*, Méndez Placarte

pueblos para el mejor tratamiento, conversión a la fe y obediencia al rey de aquellos vecinos, no es para otra cosa que para continuar –con el pretexto de la religión y buen trato– en el modo tiránico con que hasta este día han gobernado a los mexicanos que se les encomendaron”.<sup>234</sup>

Cavo argumenta que bajo ningún principio las naciones del Nuevo Mundo pueden ser hechas esclavas para su reducción a la fe y a la obediencia del rey, “porque Dios prohíbe a los hombres toda abominación”. Refiere la solicitud que Bartolomé de la Casas con este respecto al rey.<sup>235</sup> Cavo se pronuncia contra los encomenderos y los regidores en su pretensión inhumana de explotar a los indios para sus fines.

Por otro lado, Cavo se pronuncia contra los métodos y las justificaciones que utilizaron los españoles para establecer las reducciones de indios. Dice Cavo:

Si mis conjeturas no son fallidas, en este (1589) el conde de Monterrey, precisado de los repetidos mandamientos de Felipe II y de los consejos de otros, determinó obligar a los mexicanos y otomíes que habitaban en las sierras y despoblados, a juntarse en congregaciones o pueblos. Se admirará quien leyere la historia de estos tiempos, al ver que volvía a tratar una materia que ya estaba agotada.... Pensando las causas que pudieron moverlos a volver a tomar este partido, parece que fueron ya las quejas de los recaudadores de tributos que se excusaban de exigirlos de todos los naturales, por no estar encabezados en partido alguno, o el deseo de algunos españoles ricos que habían echado el ojo a las tierras de los indios que estaban en las sierras y valles esparcidas, o para dehesas de sus ganados, o para otros fines; o ya finalmente, porque algunos para quienes en nada contaban con los que fueron dueños de aquel Nuevo Mundo, decían que el reducirlos a poblaciones era el único medio para que abandonaran sus usos y amoldaran a la vida civil.<sup>236</sup>

---

(comp.), México, UNAM, 2008, p. 91

<sup>234</sup> *Ibid.* p. 92

<sup>235</sup> Mientras Bartolomé de la Casas redactaba la *Brevísima relación de la destrucción de la Indias* fueron promulgadas las Leyes Nuevas por el emperador en Barcelona el 20 de noviembre de 1542. Leyes encaminadas a la protección de los indios. En años posteriores (1543-1546) se bloqueó su ejecución y se llegó a conseguir que el emperador revocase la sexta parte de la ley treinta que condenaba a muerte las encomiendas. A partir de 1547 el padre Las Casas acometió la empresa de conseguir todas y cada una de las Leyes Nuevas vigentes. Este empeño duró de los años 1547 a 1552 en que consiguió que todas las Leyes Nuevas de llevaran a cabo en la práctica. Dentro de este empeño, bajo la presión del padre Las Casas, el 3 de julio de 1549, el Consejo de Indias pidió al emperador la suspensión de las “conquistas”. Mismas que el emperador suspende por Real Cédula del 16 de abril de 1550. (Cfr. Isacio Pérez Fernández: “Estudio preliminar”, en: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Bartolomé de Las Casas, Madrid, Tecnos, 2008, p. XI)



Cavo refiere que el emperador había hecho gobernador y capitán general del “reino de México” a Cortés, pero que en los mismos *despachos* donde se establecía esto (de 1523), “anulaba los repartimientos que Cortés había dado a sus oficiales y veteranos, dando desde aquel día por libres de toda servidumbre a los mexicanos y demás naciones de aquel continente”. Sin embargo, cuando los *despachos* llegaron a México, los españoles se dividieron en los que estaban a favor de obedecer el mandato y los que no. Los que estaban en contra, los que fueron beneficiados con el repartimiento, presionaron a Cortés para que se pronunciara a favor de los repartimientos: “y como siempre sucede por vicio de la naturaleza humana, que mediando los intereses de particulares, éstos prevalecen al bien común...”<sup>237</sup>

El cuestionamiento al orden colonial, específicamente a la forma en que los españoles actuaban en su beneficio contra los americanos, será un argumento nodal que utilizarán los criollos a favor de la independencia política. Creo que la argumentación de Cavo, además de la argumentación humanista en contra de la esclavización, también tiene un tinte identitario americanista.

Otro jesuita criollo cuyo pensamiento filosófico puede ser considerado como promotor del nacionalismo criollo desde una perspectiva política, es Francisco Javier Alegre. Él realizó una profunda reflexión sobre los fundamentos políticos en los que recaía la forma de gobierno monárquico, estableciendo y reformulando premisas políticas que estaban en contradicción con derecho divino directamente concedido por Dios. Conceptos que serán claves en las argumentaciones independentistas de 1808 y 1810.

Alegre sostiene que la justicia se atiende a la razón de lo que se debe. Dios tiene el primer lugar ya que tiene los más excelente en la naturaleza. Él es el origen del de “nuestra vida” y del gobierno. El segundo lugar lo tienen “los padres y la patria”, ya que estos son el “principio de nuestro ser”, de nuestra educación y del gobierno. De manera que a lo que se debe honor en primer lugar es a Dios, que correspondería a la religión. En segundo lugar se debe honor a los padres y a la patria.

Alegre, al hablar del culto a la patria, se refiere al “culto de los conciudadanos y amigos” de la

---

<sup>236</sup> *Ibid.* p. 102

<sup>237</sup> *Ibid.* p. 97

misma.<sup>238</sup> Para él, la patria, el deber para con los padres, de los consanguíneos y de los conciudadanos, es un “principio de nuestra naturaleza y de nuestra sustancia”. De manera que ésta requiere una forma especial de culto y de honor diferente a la religión, a la caridad y a la justicia legal. Sin embargo, las obligaciones para con el padre implican también una responsabilidad de éste para con los hijos: alimentos, vestidos, habitación, medicamentos y educación (religiosa y civil). Por su parte, los hijos deben a Dios, a sus padres y “las personas constituidas en su dignidad” deben, respectivamente: “religión en relación con Dios, piedad en relación con los padres y observancia en relación a los hombre más preeminentes”.<sup>239</sup> Es interesante esta proposición ya que con esto último, Alegre se está refiriendo a la comunidad política, lo que incluiría al monarca. Para Alegre el honor y respeto a Dios y a los padres no puede relativizarse ya que es algo que debe ser por sí mismo. En cambio, Alegre discutirá el que el respeto y el honor a los miembros de la comunidad política deban estar sujeto a ciertos requisitos: “La preeminencia, en la que se funda la virtud de la observancia, no debe considerarse de manera absoluta, sino comparativamente en relación con aquel que ofrece sus respetos”.<sup>240</sup>

Para la observancia, dice Alegre, deben ocurrir dos cosas:

ciertamente, la excelencia de estado, y segundo, cierta potestad sobre los súbditos, de acuerdo con su mismo cargo de gobierno; en consecuencia, se les debe honor en razón de la excelencia y, en razón del gobierno, se les debe respeto, que consiste en obediencia, en tanto que obedecemos su imperio y a la vez dependemos de sus beneficios, en la medida en que podamos...<sup>241</sup>

En el caso de que el gobernante sí cumpla con estos casos, la persona debe el respeto en dos sentidos: 1) con respecto al bien común (esto se fundaría en la “piedad” que se ofrece al padre y a la patria; 2) con relación a las cosas que corresponden a la utilidad y gloria personal del príncipe (esto correspondería a la observancia propiamente).

Ahora bien, señala Alegre que el mandar significa que alguien actúe con respecto a la razón y a la voluntad. Pero el mandar no se impone donde no hay una obligación de obedecer. Bajo estas

---

<sup>238</sup> Francisco Javier Alegre: “Instituciones teológicas”, en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007, p. 309

<sup>239</sup> *Ibid.* p. 323

<sup>240</sup> *Id.*

<sup>241</sup> *Id.*

premisas, por “derecho natural y divino” los inferiores deben obedecer a los superiores. Esto debido a la suposición de Alegre de que por disposición divina los agentes racionales asumen el orden que dicta que lo inferior debe estar supeditado a lo superior.

Las preguntas que surgen son quiénes son inferiores y quiénes son superiores “¿aunque sean todos los hombres iguales por naturaleza, todos dueños de su derecho, todos libres y dejados por Dios en mano de su propio arbitrio?”. Alegre acepta que a pesar de este último argumento hay muchas desigualdades entre los humanos a causa de la naturaleza misma por lo que es necesario que unos presidan y otros se sometan.<sup>242</sup> Dice que la naturaleza nos hizo sociables, nos “dio el amor mutuo y nos hizo sociables... Tengamos en común el hecho de haber nacido. Nuestra sociedad es muy parecida a una bóveda de piedras que tendrá que caer, a no ser que recíprocamente se asegurasen, y por esto mismo se sostiene”.<sup>243</sup> Sin embargo, para que la sociedad pueda mantenerse como un “cuerpo” debe haber desigualdades. Alegre acepta que hay una igualdad natural humana, pero que hay diversos grados y condiciones entre los humanos. Una de estas desigualdades es la del ingenio. Sin embargo, la desigualdad de ingenio no justifica por sí misma el sometimiento de unos con respecto a otros. Debe de haber un consentimiento y este tiene que provenir de un acto racional. Se juzga que “los torpes y tarados son por naturaleza siervos de los sabios y talentosos”; que los griegos deben dominar a los bárbaros porque los primeros son libres por naturaleza y los segundos esclavos por naturaleza. Aquí refiere Alegre a Ginés de Sepúlveda quien, sostiene, fue refutado por Bartolomé de las Casas y Domingo de Soto. Alegre tiene en mente el caso de América y de los argumentos que se utilizaron para justificar la conquista y colonización española. De manera que Alegre también está cuestionando los fundamentos y el acto mismo de la conquista.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> Cfr. *Ibid.* p. 331

<sup>243</sup> *Id.*

<sup>244</sup> Alegre hizo en su *Historia de la Compañía de Jesús* una descripción de una rebelión de unos 500 negros en 1609 en la villa de Córdoba (actualmente en el Estado de Veracruz). Alegre hace una descripción precisa de las causas que originaron dicha rebelión. De acuerdo con el testimonio de un padre jesuita, encargado de llevar a cabo la negociación de paz entre los negros y los españoles, ellos, los negros, no estaba en contra de la religión. Tenían el “deseo de vivir como cristianos”. Se rebelaban contra el maltrato que los españoles les daban. Una de las demandas consistía, precisamente, en que éstos quedaran libres “llevándoles escritura de sus amos o libertad general en nombre del rey, de modo que en ningún tiempo, bajo pretexto ni color alguno, se pudiera legar derecho de reducir a servidumbre a ellos o a sus descendientes”. Otros de las demandas era el reconocimiento de un gobierno autónomo como “subalternos de la nación” sin intervención de los españoles. Al final, el virrey reconoció las peticiones pero con la condición de que los

Ahora bien, otra desigualdad que refiere Alegre es la física. Esta tampoco, por sí misma, justifica el sometimiento. En caso de que alguien más fuerte someta a alguien más débil sin su consentimiento, este último tiene el derecho de “intentar otras vías para derribar la fuerza y reivindicar mi libertad”.<sup>245</sup> Alegre no explica mucho más a que se refiere con “otras vías” pero por el contexto puede intuirse que se refiere a una *rebelión* contra quien domina por causas injustificadas. Ésta es una tesis que manejarán los intelectuales independentistas con el concepto de “guerra justa” como lo veremos en los siguientes capítulos.

Alegre sostiene que a la par de la existencia de la ley natural propia de la “naturaleza animal que tenemos en común con los brutos” que establece que los fuertes dominen a los débiles, los humanos están dotados de la *razón* que es la que se contrapone al dominio del más fuerte. Sin embargo, la situación de dominio puede provenir de dos maneras: “cuando los más fuertes, a causa o con el pretexto de defender a los más débiles, se arrojan para sí el imperio, como aquellos que son llamados (...) poderosos por el tener la ascendencia de algún varón famosos...”; o “porque los hombres más débiles implorando ayuda de los más fuertes contra la injurias de otros, espontáneamente se sometieron a su dominio”.<sup>246</sup> No obstante estas motivaciones, con base en la razón, nunca resulta justificado que el más fuerte actúe en perjuicio del más débil.

Entonces, serían tres casos de acuerdo con Alegre en los que las desigualdades “naturales” se tradujeron en desigualdades políticas: 1)el derecho marital, 2)el imperio paterno y el de los ancianos sobre los más jóvenes, 3)el imperio del amo sobre los esclavos y 4)el imperio del príncipe, de los optimates, o el del todo el pueblo sobre cada uno de los ciudadanos según diversas convenciones y pactos establecidos cuando los hombres se comenzaron a reunir y convivir en ciudades.

Alegre examina el origen de la esclavitud. Señala que la servidumbre se ha establecido por el derecho positivo y no por el natural. No por el derecho positivo “civil” sino por la costumbre y por el “estatuto común del derecho de gentes”. Expone los cuatro causas de esclavitud: 1)cautiverio

---

negros presentaran lealtad al rey y que le pagaran tributo. A pesar de que Alegre no hace ningún juicio sobre la legitimidad o la condena de las demandas de los negros, y del hecho de que los jesuitas participaran en las negociaciones, yo logro percibir en el escrito aprobación ante las demandas y el final del episodio.

<sup>245</sup> Francisco Javier Alegre: “Instituciones teológicas”, en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Legre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007, p. 341

<sup>246</sup> Cfr. *Ibid.* p. 341

en una guerra justa, 2)delito cometido, 3)condición de nacimiento (“quien nace de una esclava, con tal de que en el tiempo en que fue concebido y posteriormente hasta el momento del parto haya sido esclava, nace como esclavo) y 4)entrega espontánea de sí mismo a la servidumbre. El esclavo debe a su dueño el honor, la reverencia y los servicios lícitos. Sin embargo, el dueño del esclavo guarda para con éste una serie de deberes: a su salud y a su vida (“tanto de su cuerpo como de su alma”).<sup>247</sup> De manera que el dueño de un esclavo nunca tiene el derecho del perjuicio de este último.

Ahora bien, Alegre analiza la cuestión de la sociedad y del sometimiento del pueblo ante sus gobernantes. El que el hombre viva en sociedad es una natural en él. De igual forma es natural que haya alguno que gobierne sobre los demás. El que gobierne debe ser capaz de dirigir los diferentes intereses de cada persona, de lo bien individual, de manera que debe ver por el “bien común”. De manera que el gobierno puede organiza a la ciudad.

Dice Alegre que para la conservación de una sociedad civil se inventó la potestad civil:

Reunidas ya muchas familias en una sola ciudad o bien determinaron que debían ser decretadas por medio de sufragios populares aquellas cosas que entendían al bien común, y esto se llama imperio democrático; o entregaron el ciudadano del bien común a unos pocos hombres, los más dignos y prudentes, y esto se llama dominio o imperio aristocrático; o bien la administración de la república se entregó por el parecer común a uno sólo, y esto llama imperio monárquico.<sup>248</sup>

Alegre remarca algo de suma importancia: independientemente de la forma de gobierno y organización política, éstas tuvieron “su origen a partir de la asociación y pacto de los hombres”. De manera que Alegre cuestiona a aquellos que sostienen que el derecho de “imperar y también el imperio y todo reino procede de Dios”. Cuestiona directamente a los monarcas que sostiene esto: “Carlos, el emperador romano por la gracia de Dios; Felipe, rey de las Españas por la gracia de Dios; Luis, rey de Francia y Navarra por la gracia de Dios y otros de manera semejante”.<sup>249</sup>

La misión de los reyes es cooperar con Dios para la felicidad, honestidad, tranquilidad y seguridad del género humano en la tierra. Pero eso no implica necesariamente que Dios, de manera inmediata, haya elegido como rey uno y le haya conferido la jurisdicción. En la

---

<sup>247</sup> *Ibid.* p. 355

<sup>248</sup> *Ibid.* p. 357

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 361

argumentación de Alegre, esta jurisdicción fue concedida al rey por Dios pero “por medio de los hombres”.

La tesis sobre la mediación popular del poder político del monarca utilizada por Alegre constituye un cuestionamiento filosófico directo y claro que tendría implicaciones directas en la reformulación de las relaciones políticas entre la Nueva España y España. Esta reformulación teórico-política llevaba en sus consecuencias la posibilidad de la transformación del régimen político mismo. De hecho los filósofos criollos juntistas de 1808 esgrimieron esta tesis, como argumento fuerte, para abrir la posibilidad de la independencia de la Nueva España. Esto lo veremos en el próximo capítulo.

Alegre también llevó a cabo una reflexión crítica sobre el tema de la conquista y de la evangelización españolas. Para él la conquista representó un acto de tiranía. Una de las justificaciones que utilizaron los conquistadores para someter a los indios, fue la evangelización y la civilización. Sin embargo, la forma en que se llevó a cabo, a través de la violencia, resultó contradictoria con los objetivos:

El terror de las armas..., aun cuando fuese allí practicable, no hace más que una impresión muy pasajera y muy odiosa para que pueda durar largo tiempo. Se hace muy pesado el yugo que se impone con violencia y las máximas de una vida civil, política y cristiana como se pretende bien con ejemplos de tiranía.<sup>250</sup>

Sostiene Alegre que de nada sirve a un monarca que mantiene su poder a través de la “prisión y de la cadena”. Lo único que producían esos métodos era resentimiento; seres humanos esperando la ocasión para volverse contra su poseedor, como aquel tigre que se ha tenido siempre en jaula”. Lo que se necesitaría sería una labor evangélica con evangélicos comprometidos con la “luz de la doctrina”. Esto cumpliría de manera fiel la intención colonizadora y el rey tendría “unos vasallos dóciles, voluntarios, fieles, útiles, así por sus personas como por sus tierras y sus trabajos”.<sup>251</sup>

---

<sup>250</sup> Francisco Javier Alegre: “Conquista y evangelización”, en: *Humanista del Siglo XVIII*, Méndez Placarte (comp.), México, UNAM, 2008, p. 67

<sup>251</sup> *Ibid.* p. 68

## Consideraciones

He tratado de presentar un panorama general de la forma en que los criollos construyeron su identidad y con ésta una idea de nación que estaba basada en aspectos culturales. Crearon y construyeron conceptos como el de *patria, nación, mexicano, americano* bajo la experiencia propia que les daba su filiación étnica. Éste fue un proceso largo que tuvo diferentes interlocutores que se presentaron como sus antagonistas.

La conceptualización de la nación que realizaron los criollos comienza a conformarse a través de una reivindicación cultural que adopta el nombre de “mexicana”. Una denominación que los separa étnicamente de los españoles y de los indios (contemporáneos). La nación mexicana se asumía como el resultado de un proceso histórico que le daba su justificación de ser. De allí que este punto central del nacionalismo cultural criollo se basaba en el estudio del desarrollo histórico. Una revisión histórica que mostraba las capacidades y el potencial cultural de las tierras americanas en general y de la Nueva España en particular.

Ese nacionalismo cultural criollo traía en sí mismo la semilla de un nacionalismo político. La revisión histórica posibilitaba la revisión de los fundamentos de la conquista española y del colonialismo español.

En este proceso de conformación cultural-etnogénico alcanzó uno de sus grados más elaborados con algunos de los jesuitas criollos expulsados de tierras americanas (novohispanas) por decreto real.

La obra de estos jesuitas fue una obra con un espíritu ilustrado y con un sentido profundamente humanista. Una obra que recorría el espectro total del nacionalismo en gestación y consolidación: la cultura, el arte, la historia y la política.

Los textos que los jesuitas nacionalistas escribieron en el exilio circularon en la Nueva España. La investigadora María Cristina Torales Pacheco sostiene que los jesuitas exiliados se valieron de amistades, de parientes y de los mismos mecanismos burocráticos que posibilitaban la circulación de libros trasatlánticos para circular su obra en la Nueva España. Por ejemplo, Clavijero envió en 1784, a través de Lino Gómez, cura de Amecameca, cincuenta ejemplares de su *Historia Antigua de México* a la Real Universidad, acompañados de una carta en la que hizo la dedicatoria a su obra al claustro.<sup>252</sup> Entre los miembros del claustro se encontraban exalumnos y parientes de los jesuitas

---

<sup>252</sup> María Cristina Torales Pacheco: “Los jesuitas y la independencia de México: Algunas aproximaciones”, en:

expulsados.

Otro instrumento de difusión de los impresos entre el público novohispano fue la *Gaceta de México* que comenzó a editarse en 1784 por Manuel Antonio Valdés. Por ejemplo en la Gaceta del 18 de agosto de 1788 se dio noticia del arribo del poema latino del padre Abad con el nombre de *Musa Americana*.

Por su parte, José Antonio Alzate, exalumno de San Idelfonso que conoció a Clavijero, editor de la Gaceta de Literatura, hizo referencia en varios artículos a la *Historia Antigua de México* y dio noticia de que preparaba la edición en castellano de la obra.<sup>253</sup>

Asimismo, hay constancia, por las licencias que los comerciantes solicitaban a la Inquisición, que las obras de los jesuitas eran requeridas. Por ejemplo, el comerciante Gabriel Patricio de Yermo solicitó a la Real Aduana se le entregaran tres cajones que contenía las Instrucciones *Teológicas* del padre Alegre.<sup>254</sup>

La circulación de las obras de los criollos nacionalistas jesuitas, a las que se sumaban la de otros autores criollos nacionalistas como Eguiara y Eguren, por los tópicos y problemáticas desarrolladas en éstas, enfocadas en la consolidación de un nacionalismo cultural, tuvieron un considerable impacto en las argumentaciones nacionalistas políticas criollas independentistas posteriores desde la juntas de 1808 hasta las argumentaciones independentistas de Hidalgo como lo expondré en los siguientes capítulos.

---

Destiempos, Año 3, no. 14, 2008, p. 411 (<http://www.destiempos.com/n14/torales.pdf>)

<sup>253</sup> *Id.*



---

<sup>254</sup> *Id.*

### Capítulo 3. Premisas filosóficas liberales en las juntas novohispanas de 1808

En 1808 el virrey Iturrigaray convocó a una serie de juntas con el objetivo de discutir cuál sería la posición que guardarían los novohispanos con respecto a los sucesos que acontecían en España. A saber: el aprisionamiento del rey español Carlos IV y de su hijo Fernando VII, y la invasión napoleónica en España.

Ante estos sucesos se tuvo la necesidad de discutir los fundamentos políticos en los que recaía la *soberanía* de la Nueva España, y la relación política de ésta con la Metrópoli.

Estas juntas, en total cuatro, terminaron con la irrupción del ejército realista en el Ayuntamiento de la ciudad de México y el aprisionamiento del virrey y de varios de los participantes en dichas juntas.

A estas juntas les sucedieron reuniones de pequeños grupos en diferentes ciudades de la Nueva España que intentaron emular al Ayuntamiento de México. Una de estas fue la conocida como Conjura de Valladolid, Michoacán, en 1809, que terminó con el aprisionamiento de sus integrantes.<sup>255</sup>

En 1810 los españoles habían descubierto una conspiración de la misma índole, sin embargo, los participantes, al verse descubiertos, decidieron levantarse en armas en Dolores, Guanajuato, el 16 de septiembre de ese mismo año.

Este movimiento terminaría con la entrada del Ejército Trigarante a la ciudad de México y la firma del Acta de Independencia de México a finales de septiembre de 1821.

A lo largo de este proceso hubo una serie de reflexiones filosóficas y políticas sobre las circunstancias históricas que se vivían.

En la primera parte de este capítulo se expondrán algunos de los principios filosófico-políticos de la tradición hispánica e hispanoamericana que tuvieron influencia directa o indirecta en la construcción del orden colonial novohispano, ya que una de las principales hipótesis de este capítulo es que los filósofos preindependentistas recurrieron a dichas tradiciones políticas y al orden político vigente de su época, que esas mismas tradiciones habían ayudado a construir, para fundamentar filosóficamente la independencia de la Nueva España.

---

<sup>255</sup> Entre los conspiradores se encontraban: José Mariano Michelena, José María Izazaga, José Nicolás Michelena, Ruperto Mier, José María García Obeso, José María Abarca, Antonio Soto Saldaña, Manuel Villalongin, entre otros.

En la segunda parte de este capítulo se analizarán los conceptos filosóficos utilizados por los participantes en las juntas convocadas por el virrey Iturrigaray en 1808 para afirmar la Independencia de la Nueva España.

## **Tradición política hispánica e hispanoamericana y el orden político novohispano**

### **Poder político**

América estuvo directamente influida por la doctrina de juristas hispanos en lo concerniente al poder político.<sup>256</sup> En la literatura jurídica del conocido como Siglo de Oro (s. XVI y XVII), se definió el alcance del poder de la Iglesia y de los reyes. Se determinaron los derechos y obligaciones del gobernante, con lo que se dio nacimiento a la figura del Príncipe Cristiano opuesto al Príncipe Político descrito por Maquiavelo. Se estableció el origen popular del poder del rey y el doble “sistema contractual” en la conformación de la sociedad civil.<sup>257</sup>

La teoría política hispánica se desarrolló de forma paralela al pensamiento político de los países protestantes y de Francia. Los intelectuales de la monarquía española basaron sus ideas políticas en el pensamiento antiguo (principalmente en la tradición grecolatina) y en teorías católicas (principalmente en la obra de Tomás de Aquino).<sup>258</sup>

Un suceso que marcó fuertemente esta tradición hispánica fue la Rebelión de los Comuneros de Castilla entre 1518 y 1521.<sup>259</sup> De acuerdo con José Antonio Maravall, los comuneros que

---

<sup>256</sup> Héctor José Tanzi: “La doctrina de los juristas hispanos sobre el poder político y su influencia en América”, en: *Boletín Histórico*, no. 24, Septiembre, Caracas, Fundación John Boulton, 1970

<sup>257</sup> Cfr. *Ibid.* p. 328

<sup>258</sup> Jaime E. Rodríguez: “Una cultura política compartida: los orígenes del constitucionalismo y liberalismo mexicano”, en: *El imperio sublevado. Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*, Víctor Mínguez, Manuel Chust (eds.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, p. 197

<sup>259</sup> Las ciudades, comunidades y villas castellanas se rebelaron contra las políticas centralistas del Imperio, contra el mal gobierno y contra el acaparamiento de los principales cargos administrativos por lo flamencos. Los regidores de Toledo comenzaron a conformar una iniciativa de una campaña nacional contra los impuestos que se pretendían aumentar para solventar los crecientes gastos de la coronación imperial. En noviembre de 1519 se envió un escrito a las demás comunidades (ciudades) castellanas, expresando su malestar. A principios del siguiente año se hizo un llamamiento a Cortes. En febrero de 1520 Carlos I dirigió un escrito a Toledo prohibiendo concertar con otras ciudades. En ese mismo mes los conventos de Salamanca redactaron un documento que fue enviado a todas las comunidades con voz y voto en las Cortes. En dicho documento se exponía la reivindicación de Castilla y el manifiesto contra los diversos servicios que el rey planeaba implementar a favor del imperio. Se argumentó que las comunidades no debían sufragar esos gastos, que los recursos que se producían allí debían ser empelados en la misma región. A finales de febrero de 1520, Toledo se amotinó ante la convocatoria del Rey a que sus regidores acudieran

participaron en esta rebelión buscaban asumir su representación dentro del *reino*, es decir, el cuerpo político.<sup>260</sup> Las Cortes, las principales instituciones de la conformación política de esa época, tenían la función de representar a todo el “común”. Los rebeldes aplicaron la doctrina corporativa de las Cortes a la Junta extraordinaria (la “Santa Junta”). En la interpretación de Maravall, esta acción fue una actitud revolucionaria ya que las Cortes sólo podían ser realizadas por convocatoria regia. Para los comuneros, las Juntas se legitimaban a sí mismas a partir de su propia representación.<sup>261</sup> De acuerdo con el mismo autor, los comuneros, comprendieron que la justificación de su autoridad estaba basada en el reconocimiento de que ellos eran representantes de todo el pueblo en su unidad.<sup>262</sup> Para Maravall, el problema del poder político, en cuanto a su unidad, su representación y a su fundamentación, era la cuestión central que preocupó a los comuneros.<sup>263</sup> El poder político se originaba en el pueblo y sólo a través de este podía estar legitimado.

---

a la corte para dar cuenta de la actitud rebelde del consejo de dicha ciudad. Los amotinados de Toledo se apoderaron de Alcázar y expulsaron a los corregidores y constituyeron una Junta de Gobierno. El día 4 de ese mismo mes los vallisoletanos trataron fallidamente impedir que el rey saliera para las Cortes de Santiago, convocadas para obtener recursos destinados para hacerse coronar. En estas cortes se negó el acceso a los procuradores de Salamanca, absteniéndose de participar los de Toledo. En los primeros días de abril, en las Cortes de Santiago, los procuradores de León, Valladolid, Murcia, Zamora y Madrid se opusieron a votar a favor de aprobar los tributos destinados para pagar los gastos de la coronación en Alemania. Carlos I, ante esta situación suspende las Cortes, y las convoca en la Coruña. A mediados de abril se produce un levantamiento en Toledo. Las Cortes se realizaron en La Coruña, y se nombra regente al cardenal Adriano Utecht, como representante del rey, mientras éste va hacia Alemania para ser coronado.

En Castilla fue aumentando el descontento popular ante el resultado de las Cortes de la Coruña. En mayo estalló una revuelta en Segovia, en la que se ahorcaron a dos alguaciles. El procurador de esta misma comunidad, traicioneramente votó a favor del servicio del rey, y fue ahorcado en la calle. Al movimiento rebelde se le fueron uniendo otras comunidades como Toledo, Ávila, Madrid, Burgos, Zamora, Cuenca, extendiéndose por los pueblos y ciudades castellanas de las cuencas del Durero y Tajo.

Poco a poco la rebelión fue aumentando su intensidad. Los representantes de catorce ciudades con voto en las cortes, se reunieron en julio de 1520 y formaron la Santa Junta que declaraba la independencia con respecto del reino español y al Consejo Real. Ante esta situación se unieron más ciudades y villas: Palencia, Cáceres, Badajoz, Sevilla, Jaén, Ubeda y Baeza. Las hostilidades continuaron y en repetidas ocasiones desembocando en grandes masacres. Finalmente, el ejército real capturó en Villalar a los últimos líderes del movimiento quienes fueron decapitados: Juan Bravo y Juan de Padilla. Ante estos sucesos las Juntas se disolvieron en su mayoría. Sólo Toledo continuó su resistencia. En 1522, Carlos V concedió indulto a algunos líderes comuneros.

<sup>260</sup> José Antonio Maravall: *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 111

<sup>261</sup> *Id.*

<sup>262</sup> *Ibid.* p. 115

<sup>263</sup> *Ibid.* p. 142

Por otro lado, Fray Alonso de Castrillo escribió su obra *Tratado de República* bajo la impresión directa de la rebelión comunera. Esta obra fue publicada en 1521, en el momento de la derrota de dicha rebelión, por lo que fray Alonso tuvo que mostrarse en contra de la sublevación y a favor del derecho monárquico. Sin embargo, construyó una teoría de gobierno republicano con base en un esquema inspirado en la organización comunera y directamente influenciada por las circunstancias políticas.<sup>264</sup>

Fray Alonso establece que para hablar de *república* es necesario primero hablar de *ciudad* y de *ciudadano*. Sobre la primera dice que: “la cibdad es la más noble de todas las compañías”, y citando a San Agustín dice que “ninguna otra cosa es la cibdad, sino una multitud de hombres justamente allegados y ligados con algún concierto de compañía”.<sup>265</sup> La ciudad se establece debido a que las necesidades de la vida son muchas, y solamente se pueden satisfacer con ayuda de otros. Por esto, los “hombres buscaron conversación y la compañía de la vida”.<sup>266</sup> Y posteriormente, siguiendo a Aristóteles, Alonso de Castrillo define a la ciudad como: “aquella que es por sí suficiente para la vida” y que “es bien gobernada”.<sup>267</sup> Para éste, una ciudad no puede ser aquella que es “mal gobernada, lo cual comúnmente suele acaecer cuando es menor el cuidado de la gobernación que la codicia de los gobernantes, y así suelen sobrar las discordias en la gentes cuando falta la gobernación en los pueblos”.<sup>268</sup>

Sobre el ciudadano dice lo siguiente: “por ninguna otra cosa es averiguado quién sea le ciudadano, sino por la participación del poder para jugar y determinar públicamente”.<sup>269</sup> Y a este ciudadano le convendría vivir en “justo y en igual derecho con su cibdadanos, no hacerle muy vil ni hacerle soberbio, y desear en su república aquellas cosas pacíficas y honestas”.<sup>270</sup>

Así, la *república* se referiría a la reunión de ciudadanos que viven en una ciudad de una manera

---

<sup>264</sup> Mónica Quijada: “Las «dos tradiciones». Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas”, en: *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, Jaime E. Rodríguez (coord.), Madrid, Fundación Mapfre Tavera, 2005, p. 78

<sup>265</sup> Alonso de Castrilla: *Tractado de republica. Con otras Hystorias y antigüedades: intitulado al muy reverendo señor fray Diego de gayangos Maestro en sancta theologia Provincial de la Orden de la sanctissima Trinidad de la redemption de los captivos, en estos reynos de Castilla. Nuevamente compuesto por el reverendo fray Alonso de Castrillo fraile de la dicha Orden...*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958, pags. 19-20

<sup>266</sup> *Ibid.* p. 68

<sup>267</sup> *Ibid.* p. 125

<sup>268</sup> *Ibid.* p. 22

<sup>269</sup> *Ibid.* p. 24

“pacífica” y “honesta”. Dice Alonso de Castrillo que:

Cibdadanos son llamados, porque juntos en uno viven, porque la vida en común más compuesta y adornada se viva y más segura. De manera que tales cibdadanos y de semejantes pueblos se compone el nombre de la cibdad, y así se hace perfecta la definición de república que Aristóteles escribe en su primer libro de la Política diciendo: «Est autem respública eorum qui in civitate degunt institutio.» Quiere decir: la República es una cierta orden o manera de vivir instituida y escogida entre sí por los que viven en la misma cibdad.<sup>271</sup>

Una república, como se mencionó más arriba, necesita de un buen gobierno. Dice Alonso de Castrillo, examinando la “perfecta república” que conforman las abejas, que es necesario un rey, “sin el cual no hay república pacífica ni perfecta ni reino bienaventurado...”.<sup>272</sup> Sobre el poder dice Fray Alonso, que los hombres se someten a otros hombres por “juicio de Dios”. Haciendo una genealogía sobre los gobiernos de los monarcas, señala que el pueblo de Israel le pidió a Dios un Rey, lo que él concedió. Sin embargo, ese rey debe cumplir varias reglas y leyes morales: “ni el corazón del Rey será elevado con la soberbia sobre sus hermanos los de su pueblo, no se desvíe a la mano diestra ni a la siniestra, porque reina largos tiempos el Rey y los sus hijos sobre Israel...”. Y su obediencia y acatamiento se debe: “tanto parece derecho divino como humano con tal que el servicio no se convierta en tiranía, porque entonces más se llamara fuerza que servicio”.<sup>273</sup> El rey debe respetar y procurar en todo momento al pueblo.

Por otro lado, dentro de esta misma tradición hispánica se pueden destacar las ideas de Martín de Azpilcueta, el doctor Narro.<sup>274</sup> Para Narro el poder civil tiene su origen en Dios, quien lo traslada a la sociedad, e indirectamente a los gobernantes por medio de ésta. El doctor Narro dice lo

---

<sup>270</sup> *Ibid.* pagas. 25-26

<sup>271</sup> *Ibid.* p. 28

<sup>272</sup> *Ibid.* p. 43

<sup>273</sup> *Ibid.* pags. 56-58

<sup>274</sup> En 1509 inició sus estudios en filosofía y teología en la Universidad de Alcalá. Después de que se graduó cursó Derecho Canónico en la universidad de Tolouse. Posteriormente, a los 26 años obtuvo la cátedra de Cánones en esa misma universidad. Fue Catedrático en dicha universidad durante catorce años. Por órdenes del emperador Carlos V pasó a la Universidad de Coímbra en Portugal. En 1538 se le concedió la cátedra de Prima de Cánones. Participó en la vida pública portuguesa como consejero y confesor de personalidades ilustres. También asesoró diversos asuntos en los tribunales de la Inquisición. Se jubiló en 1555 y regresó a Navarra. En 1577 fue enviado por Felipe II a Roma para encargarse de la defensa de Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo y cardenal primado de España, quien había sido acusado de herejía ante el tribunal de la Inquisición. Gracias a la defensa de Martín de Azpilcueta, De Carranza fue absuelto. Posteriormente,

siguiente sobre el *poder civil*: “Es la potestad dada por Dios naturalmente de manera inmediata a la comunidad de los mortales para que se gobiernen en los asuntos temporales y vivían dichosamente, conforma a la razón natural”.<sup>275</sup> Entonces, en una forma de organización política el poder civil es concedido por Dios a un monarca, pero mediado por su deber para con la comunidad.

Para Martín de Azpilcueta la sociedad concede o delega el poder a los gobernantes por ésta elegidos, pero este poder sólo es retenido por el gobernante, y puede regresar a la sociedad cuando éste no provea los intereses de la sociedad.

De acuerdo con Héctor Tanzi, los principios políticos de Azpilcueta constituyen el punto de partida de las grandes creaciones políticas de la escuela española.<sup>276</sup>

Entre los continuadores del pensamiento de Martín de Azpilcueta se puede mencionar a Diego de Covarrubias y Leyva.<sup>277</sup> Este último estableció que la potestad temporal y civil reside en la república y sus miembros son los que eligen el gobierno para que rija la sociedad. De acuerdo con Covarrubias, la designación del gobierno sólo compete a: “la misma República, ya que Dios para ninguna sociedad civil designó inmediatamente rey o príncipe”.<sup>278</sup>

Otro representante de esta misma tradición fue el Padre Francisco Suárez.<sup>279</sup> Para él el *poder* procede del autor de la naturaleza, Dios, y no reside en una sola persona, ni en un grupo particular de aristócratas o de ciudadanos del pueblo.<sup>280</sup> El “poder público” procede de Dios y por lo tanto reside en toda la comunidad y no en una parte de ella. Entonces, éste tampoco reside en una

---

propuesto por Pio V y de Carlos Borromeo, ingresó como consultor en el Supremo Tribunal de la Penitenciaría. Falleció en Roma en 1568.

<sup>275</sup> Citado por Héctor José Tanzi: “La doctrina de los juristas hispanos sobre el poder político y su influencia en América”, en: *Op. cit.*, p. 329

<sup>276</sup> Cfr. *Id.*

<sup>277</sup> En 1527 comenzó a estudiar derecho canónico en la Universidad de Salamanca con Martín de Azpilcueta y teología Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. En 1538 obtuvo el título de bachiller en cánones y una plaza en Colegio del Salvador. El año siguiente obtuvo el grado de doctor. En 1540 obtuvo una cátedra que ocupó durante ocho años. De 1548 a 1559 ejerció el cargo de oidor en Real Chancillería de Granada. En 1560 volvió la Universidad de Salamanca donde implementó varias reformas.

<sup>278</sup> Citado por Héctor José Tanzi: *Op. cit.* p. 330

<sup>279</sup> Nació en Granada. Inició sus estudios en derecho canónico en Salamanca en 1562. Estudió también filosofía y teología. En 1564 ingresó en la orden de los jesuitas. Entre 1580 y 1585 detentó la cátedra de teología en el Colegio de la Compañía de Jesús, en Roma. Regresó a España por motivos de salud. Dio clases en Alcalá y Salamanca. Ocupó la cátedra de Prima Teología en la Universidad de Coimbra a instancias de Felipe II. Murió en 1617.

<sup>280</sup> Cfr. Francisco Suárez: “Defensio Fidei”, en: *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan

persona particular. No reside en el rey. Reside en “toda la comunidad del Estado”.<sup>281</sup>

Para Suárez, el “poder político”, por “concesión natural”, sólo reside inmediatamente en la comunidad. La “razón natural” no determina que exista una forma de gobierno particular. La forma de gobierno debe ser elegida por aquellos a quienes pertenece el “poder político”. Por lo tanto, de acuerdo con Suárez, “el poder político no ha sido conferido por Dios a una sola persona, príncipe, rey o emperador”.<sup>282</sup> El “poder político”, que por *razón natural* es propiedad natural de la comunidad política y pertenece a la totalidad de la comunidad, sólo puede ser transferido a otra una institución mediante la decisión de la comunidad. Entonces, dice Suárez que “ningún rey o monarca recibe o ha recibido el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la constitución humana”.<sup>283</sup>

Cuando la comunidad elige a un “rector”, éste queda investido de poder, sólo en virtud del consentimiento del pueblo. Este último instaura un pacto con el gobernante. De esta manera la comunidad aliena en manos del gobernante el poder recibido de Dios. El gobernante se compromete a ejercer la autoridad conforme al bien común temporal, y dentro de los límites prescritos por la ley divina y por la constitución particular de cada estado. Por su parte, el pueblo no puede recobrar el derecho enajenado y transmitido fuera de los casos en que el contrato se disuelva por violación de sus cláusulas resolutorias, por legítima exigencia del derecho natural.<sup>284</sup>

Otro representante de esta tradición, que teorizó sobre el poder político fue Vázquez de Menchaca, contemporáneo de Covarrubias. Vázquez de Menchaca sostuvo que el poder está en el pueblo que lo transfiere al gobernante, pudiendo la sociedad reservarse el derecho de legitimarlo.<sup>285</sup> Esta transferencia se realiza a través de un pacto. El consentimiento de los súbditos es necesario para legitimar el poder. Vázquez de Menchaca reseña las circunstancias en que la comunidad puede legítima y jurídicamente deponer al príncipe: cuando se transforma en tirano, cuando ya no cumple sus funciones adecuadamente y cuando abandona sus Estados.<sup>286</sup>

---

Botella, Carlos Cañeque y Eduardo Gonzalo (eds.), Madrid, Tecnos, 1994, p. 155

<sup>281</sup> *Id.*

<sup>282</sup> *Ibid.* p. 156

<sup>283</sup> *Ibid.* p. 157

<sup>284</sup> Ignacio Gómez Robledo: *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, FCE, Universidad de Guadalajara, 1998, pags. 143-144

<sup>285</sup> Cfr. Héctor José Tanzi: “La doctrina de los juristas hispanos sobre el poder político y su influencia en América”, en: *Op. cit.*, p. 332

<sup>286</sup> *Ibid.* p. 333



Quentin Skinner señala que los teólogos y juristas hispanos (Francisco de Vitoria, Diego de Covarrubias, Domingo de Soto, Luis de Molina, Juan de Marina, Francisco Suárez y Vázquez de Menchaca) ayudaron a echar los cimientos de las teorías del llamado “contrato social” del siglo XVII.<sup>287</sup>

En España, durante el siglo XVII se siguieron manejando las teorías “populistas” sobre el origen del poder político ante el engrandecimiento del poder real. De este momento se pueden destacar a los juristas Pedro González de Salcedo que escribió *De lege politica* (1642) y a Francisco Salgado de Somoza cuyo pensamiento político se resume en el *Tractus de Regia Protectione vi oppressorum appellantium a causus et Indicibus Eccessiati* (1669).<sup>288</sup>

Otro destacado pensador de esta época que reflexionó sobre los problemas referentes al gobierno político de las Indias fue Juan de Solórzano Pereira. Sus principales obras son *Disputationes De Indiarum lure sirve De iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione, et retentione. Tribus libris comprehensam* (2 toms, 1626 y 1636). Este pensador aceptó que las monarquías perfectas necesitan el consentimiento del pueblo y faculta a las principales ciudades

---

<sup>287</sup> Quentin Skinner: *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, FCE, 1991, pags. 164-166; Skinner expone que los teóricos señalados hicieron hincapié en tres rasgos de la condición natural de la humanidad: 1) abarcaría una comunidad natural; 2) sería gobernada por la ley de la naturaleza; y 3) estaría basada en reconocer la libertad natural, la igualdad de independencia de todos los miembros. Estos tres principios, señala Skinner, originaron problemáticas específicas. Si los hombres por naturaleza se encuentran en la envidiable posición de vivir una vida en libertad bajo una verdadera ley, no está claro por qué debieron convenir en la formación de sociedades políticas, y así, en la limitación de sus libertades naturales a través del derecho positivo. Refiere Skinner que este problema será planteado posteriormente por Locke en su *Segundo Tratado* cuando se pregunta por qué si el hombre en estado de naturaleza es tan libre como se ha dicho, si fue señor absoluto de su persona y sus posesiones, igual a los más grandes, y sujeto a nadie, se desharía de esta libertad. Por qué entregaría este imperio y se sometería al dominio y el control de algún poder.

Los teóricos hispanos, ante este problema, reconocieron que en realidad se planteaban dos cuestiones distintas. Una de ellas se refería a un problema directo acerca de la motivación. Si todos los hombres son por naturaleza libres y no sometidos a nadie, y sin embargo, se les encuentra sometidos por todos lados, debió haber una razón general e imperativa que les movió a abandonar sus libertades naturales. El otro problema se refiere a que el hombre nace libre, pero donde quiera está en cadenas. Entonces, el problema no consistiría tanto explicar cómo ocurre, sino cómo ocurre este cambio, y en explicar que es lo que lo hace legítimo. Este problema fue planteado, por ejemplo por Suárez al principio de su análisis sobre el poder para crear las leyes positivas de la república.

Señala Skinner, que si bien, sería excesivo afirmar que estas preguntas, que serían centrales para las teorías políticas modernas contractualistas, fueron respondidas por los teóricos hispanos, si desarrollaron un *método* para enfrentarse a estas dos dificultades. (*Ibid.* pags. 164.165)

<sup>288</sup> Cfr. Héctor José Tanzi: “La doctrina de los juristas hispanos sobre el poder político y su influencia en América”, en: *Op. cit.* p. 333

para que sus habitantes elijan, en caso de impedimento o fallecimiento de los titulares, a los regidores y alcaldes ordinarios para que les gobiernen cuando el rey tarde en hacerlo o se encuentre en lejanos lugares.<sup>289</sup>

Otro teórico de la época fue Juan de Hevia Bolaño con su obra *Curia Philipica* (1603). En esta obra Juan de Hevia trata problemas de índole práctica para el profesional del derecho. Dentro de esta temática se trata el origen del poder del gobernante que se deposita en el pueblo. Aclara que los Cabildos representan ese poder. Debido a esta razón, faltando el príncipe, no teniendo sucesión, la potestad vuelve a la comunidad del reino. Dice Hevia Bolaño:

Y muriendo el Rey, queda la potestad en el consaguineo sucesor suyo; y á falta de él, y de la sucesion, y estirpe Real, en la Universidad, y Comunidad del Reyno, en quien antes estaba, como en fuente original; y asi le pertenece de nuevo la eleccion de el Rey, como lo dice una ley de Partida, (f) haciendo esta eleccion por el Reyno los Grandes, y conformandola el Papa, segun Gregorio Lopez.

De lo dicho se sigue, que si por muerte, ausencia, ó falta de Corregidor, que no tenga Teniente, ó de otra Justicia, no la hubiera, en el inter que se provea, y la haya, puede el Pueblo, y por é los Oficiales del Cabildo, elegir persona que la administre.<sup>290</sup>

A finales del siglo XVII se desarrollaron en América ejemplos opuestos a las doctrinas del derecho español, referidas anteriormente. En estas doctrinas, que se van imponiendo en Europa, particularmente en Francia, se sostenía el origen inmediato y divino del poder real.

Entre estos ejemplos puede señalarse al jurista Juan Luis López quien escribió *Observaciones Theopolíticas* (Lima, 1689). En dicha obra, este autor sostiene que los reyes ejercen el gobierno cedido directamente por Dios. Dice Juan Luis López: “los Reyes tienen el Dominio, y Gobierno de sus Reynos inmediatamente de Dios, y no de los pueblos que los eligieron”.<sup>291</sup>

Corrieron cerca de dos siglos de reflexión filosófica política desde la controversia sobre el legítimo título de dominio hasta la sanción de la Recopilación de las leyes de Indias. Dentro de los lineamientos establecidos por las leyes y la doctrina, el rey se establece en la conformación institucional indiana como “señor natural” de sus vasallos según lo preveía la ley cuarta de las

---

<sup>289</sup> *Ibid.* p. 334

<sup>290</sup> Juan de Hevia Bolaño: *Curia Philipica, Primer, y segundo tomo*, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros del Reyno, 1783, p. 24

<sup>291</sup> Citado por Héctor José Tanzi: “La doctrina de los juristas hispanos sobre el poder político y su influencia en América”, en: *Op. cit.* p. 335

Partidas con todas las limitante del derecho divino y natural.<sup>292</sup>

Por su parte las Leyes de Indias (Lib. IV, Tit. I) establecían que el rey era la autoridad más alta del Imperio y el máximo legislador de las Indias:

Ley. i. QVE Las indias Occidentales, Islas, y Tierra-Firme del mar Oceano, descubiertas, con todos sus pueblos; sean de la Corona Real de Castilla, y Leon: y no se puedan enagenar, todas, ni parte dellas, por ningun titulo, ni causa, perpetuamente: y la enagenacion, que se hiziere, sea en si ninguna.

Ley ij. QVE La Nueva-España, no se enagenara de la Corona Real de Castilla, y Leon, perpetuamente.<sup>293</sup>

No obstante lo anterior, las partidas de Alfonso X establecían que la comunidad de las indias gozaban del privilegio de no respetar el orden jurídico establecido, si dichas leyes violan la “religión” o contravengan el derecho comunal de algunos pueblos:

---

<sup>292</sup> Dice el título XXIV de las Siete Partidas de Alonso X: “Una de las grandes obligaciones que tiene los hombres entre sí, es la naturaleza; pues como ésta los une por linage, así los hace unos mismos por el largo uso de un amor leal.

Ley 1. Por *naturaleza* se entiende la deuda ú obligación con que los hombres se aman, y quieren bien unos á otros por alguna justa causa; y se distingue de la *natura*, en que esta es una virtud por la que se mantienen todas las cosas en el estado en que Dios las ordenó.

2. Es de diez modos: la 1.<sup>a</sup> y principal es la que tienen los hombres á su Señor natural de la tierra donde nacieron, y se radicaron ellos y sus ascendientes: 2.<sup>a</sup> la que procede del vasallage: 3.<sup>a</sup> por razón de crianza: 4.<sup>a</sup> por caballeria: 5.<sup>a</sup> por casamiento: 6.<sup>a</sup> por heredamiento: 7.<sup>a</sup> por redimir de caiverio, ó de muerte ó deshonor: 8.<sup>a</sup> por dar libertad al siervo sin precio: 9.<sup>a</sup> por hacer á alguno christiano: 10.<sup>a</sup> por vivir diez años en la tierra el natural de otra.

3. Para con Dios tiene el hombre la mayor deuda y obligación natural, porque lo hizo nacer, y le mantiene la vida, para dársela por siempre en el otro mundo segun mérito: y así le debe conocer, amar, y temer en el modo y por las razones expuestas en la 2.<sup>a</sup> Partida. (...)

4. Á los Señores deben amar todos sus naturales por la deuda de naturaleza que con ellos tienen; servirlos por e bien que de ellos reciben y esperan haber; honrarlos, por el honor que les hacen; guardarlos, por su propia conservacion y la de sus cosas; acrecentar sus bienes por el aumento que resulta en los propios de cada uno; y recibir buena muerte por los mismos Señores en caso necesario, por la honra vida que tuvieron con ellos: y han de guardar todo esto con lealtad, observando lo que por derecho deben hacer unos á otros, según lo expuesto en la 2.<sup>a</sup> Partida. También para con la tierra tienen la deuda que tenga con su Señor, y tierra en que viva: una por culpa del natural; como haciendo traición á su Señor ó tierra; en cuyo caso queda privado por el mismo hecho de los bienes y honras que tenia en ella: y la otras tres por culpa del Señor; á saber; si éste procurase la muerte de aquel sin razon y derecho; si le deshonre en su mujer; y si le desherede injustamente, y no quiera admitir derecho por juicio de amigos ó de Corte”. (*Extracto de las leyes de las Siete Partidas formado para facilitar su lectura, inteligencia y la memoria de sus disposiciones*, Don Juan de la Reguera Valdemar (comp.), Madrid, Imprenta de Don José del Collado, 1808, pags. 300-301)

<sup>293</sup> Rodrigo de Aguilar y Acuña, Francisco Montemayor y Córdoba de Cuenca: *Sumarios de la Recopilación General de Leyes de las Indias Occidentales*, México, UNAM, FCE, 1994, p. 657

Si contra derecho comunal de algun pueblo ó á daño dél fueren dadas algunas cartas, non deben ser cumplidas las primeras, ca non han fuerza porque son á daño de muhos: mas débenlo mostrar al rey rogandol et pidiendol merced sobre aquello que les envía mandar en aquella carta: empero si despues el rey quisiere en todas guisas que sea, deben cumplir lo que él mandare. Et si son contra derecho de alguno señaladamente, asi como quel tomen lo suyo sin razon et sin derecho, ó quel fagan otro tuerto conoscidamente en el cuerpo ó en el haber, tales cartas non han fuerza, nin se deden cumplir festa que lo fagan saber al rey aquellos á quien fueren enviadas que les envíe decir la razon por que lo manda facer; ca todo home debe sospechar que pues que el rey enendiere el fecho qual es, non mandará cumplir la carta.<sup>294</sup>

Por otro lado, la Tercera Partida de Alfonso el Sabio (Tit. XVIII, Ley XXX) establecía que no se debían obedecer las leyes que no respetasen el derecho natural. Se establecía que la obediencia del Rey no debe estar por encima del derecho natural:

Contra derecho natural non debe dar previllejo nin carta emperador, nin rey nin otro señor, et lo dieren non deben valer: et contra derecho natural serie si diesen por previllejos las cosas de un home á otro non habiendo fecho cosa por que las debiese perder aquel cuyas eran, fueran ende si el rey las hobiese meester para facer dellas ó en ellas alguna labor, ó alguna cosa que fuese á pro comunal del regno, asi como si fuese alguna herdat en que hobiesen á facer castiello, ó torre, ó puente ó alguna otra cosa semejante destas que tornase á pro ó á amparamiento de todos ó de algunt señalado: pero esto deben facer en una destas dos manera, dandol camio por ello primeramente, ó comprándogelo segunt valiere.<sup>295</sup>

De forma directa, el sistema establecido para los reinos de las Indias fue heredero del sistema hispánico que encontraba en el pueblo el origen del poder político. Las leyes de Indias representaban una garantía en contra de un gobierno absoluto.

Afirmando esta idea, dice Ricardo Levene que la compleja estructura institucional de Indias hizo imposible el gobierno absoluto ya que ninguna autoridad detentaba todo el poder y de éste se desprendía de la fuente nominal del rey. El poder político se desplegaba en una vasta organización en las que las autoridades locales defendían celosamente sus propios privilegios.<sup>296</sup> En nombre de los Reyes de España, las diversas instituciones organizadas jurídicamente en la

---

<sup>294</sup> Alfonso el Sabio: *La Siete Partidas de del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejada con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Tomo II, Madrid, Imprenta Real, 1807, pags. 563-564

<sup>295</sup> *Ibid.* p. 564

<sup>296</sup> Cfr. Ricardo Levene: *El mundo de las ideas y la revolución hispanoamericana de 1810*, Santiago de Chile, Chile, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, 1956, p. 47

Nueva España, y en la misma metrópoli ejercían el poder político.

Sostiene Levene que la legislación dictada para América en el siglo XVI, y hasta llevarse a cabo la Recopilación de Indias de 1680, estuvo fuertemente influenciada por las propuestas políticas de los juristas y teólogos de la escuela salamantina. Dice este autor que, como hombres de leyes, afirmaron la necesidad de implantar en las provincias ultramarinas una administración ordenada y bien atendida, una dirección técnica y un gobierno jurídico y no de fuerza.<sup>297</sup>

En América, las decisiones del virrey, el representante del rey de más alta jerarquía, podían ser apeladas ante las audiencias. De esta manera, el poder del virrey podía equilibrarse a través de este tribunal de justicia que se consolidó como el control permanente de los abusos de gobernantes y funcionarios, representando la supremacía de la justicia del poder político real.

El gobierno de las Indias fue organizado, fácticamente, por organismos metropolitanos y por funcionarios locales que actuaban sujetos a un régimen en donde ambos se controlaban recíprocamente.

## **Organización política de la Nueva España**

### **Audiencias**

La Audiencia se encargaba de la administración y de la justicia de las Indias. De acuerdo con Luis Weckmann, las Reales Audiencias de las Indias fueron descendientes directas de los tribunales de apelación de Castilla y de Aragón durante la Edad Media.<sup>298</sup> Señala dicho autor que recibieron el nombre de Audiencias ya que los Reyes de Castilla daban audiencias a sus vasallos rodeados de su tribunal. Eran tribunales colegiados de jueces que se encargaban de la suprema potestad judicial del monarca. Lo que distinguía a las Audiencias de las Indias de las castellanas fue su amplitud en cuanto a sus funciones judiciales, así como su amplitud de sus facultades administrativas, políticas y militares.

Dentro de sus respectivas jurisdicciones, las audiencias coloniales tuvieron funciones casi tan importantes como el mismo Real y Supremo Consejo de las Indias.<sup>299</sup> Solórzano Pereira enumeró en la *Política Indiana* las catorce facultades de las audiencias americanas. La primera fue la

---

<sup>297</sup> Cfr. *Ibid.* p. 55

<sup>298</sup> Luis Weckmann: *La herencia medieval de México*, México, FCE, COLMEX, 1996, p. 328

<sup>299</sup> Cfr. *Ibid.* p. 330

siguiente:

Son pues estas Audiencias, i Chancillerias de las Indias, i fus Oidores, i Ministros, de la mesma potestas, i autoridad que las de España. I así se debe gobernar en todo por las leyes i ordenanças, si no es, que en las particulares que se les han dado, aya algo que sea diferente ó contrario, como expressemente ó contrario, como expressemente en ellas se dize, u lo advierten Paz, i don Francisco de Alfaro.

I aun por la gran distancia que ay de ocurrir de ellas al Rey, o á su Real Consejo de Indias, u el peligro que podria ocasionar la tardança, se les ha concedido, i conceden muchas cosas, que no se permiten á las de España, i vienen á tener casi en todas las vezes del mesmo Consejo, i pueden conocer de las causas que á el de otra fuerte eran, i son referidas...<sup>300</sup>

Entre estas atribuciones especiales se encuentran la introducción de nuevo diezmos, fijar los aranceles de los notarios y de los ministros de los tribunales eclesiásticos, y autorizar los gastos extraordinarios con cargos a las arcas reales; conocer y determinar las causas de residencia de los corregidores, nombrar jueces pesquisidores, designar ejecutores para suplir a los jueces ordinarios morosos, impedir la usurpación de la jurisdicción real y actuar como albacea de los obispos difuntos; cuidar de las enseñanzas y buen trato de los indios, conocer las causas que afectan al patronato real, retener las bulas apostólicas que se considerarán lascivas del mismo patronato, dar parecer y consejo a los gobernadores y virreyes sobre asuntos del gobierno y sobre la designación de oficiales de la Corona, efectuar visitas de la tierra encomendada por turno a los oidores y suplir al gobernador o virrey en caso de su ausencia, impedimento o muerte.<sup>301</sup>

Entre otras especificidades, las Nuevas Leyes de Indias concedieron a las audiencias facultades de gobierno relativas a los indios que tenían que ver con su buen trato, el cumplimiento de las leyes y tasación de tributos. Las audiencias podían privar de encomiendas a los que tratasen mal a

---

<sup>300</sup> Juan Pereira Solorzano: *Política indiana: sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho i gobierno municipal de las Indias Occidentales que ... escribio en la Latina ... Don Juan de Solorzano Pereira ... / por el mesmo autor ; diuidida en seis libros ... ; añadidas muchas cosas que no estan en los tomos latinos i ... el libro sexto ... ; con dos Indices ..*, Madrid, p. 763 (edición facsimilar: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3552/837/politica-indianab-sacada-en-lengua-castellana-de-los-dostomos-del-derecho-i-gouierno-municipal-de-las-indias-occidentales-que-escribio-en-la-latina-don-juan-desolorzano-pereira-c-por-el-mesmo-autor-diuidida-en-seis-libros-anadidas-muchas-cosas-que-no-estan-en-los-tomos-latinos-i-el-libro-sexto-con-dos-indices/>)

<sup>301</sup> Cfr. Juan Pereira Solorzano: *Política indiana... Op. cit. pags. 762-777*; Cfr. Luis Weckemann: *La herencia medieval en México...Op. cit. p. 330*

los naturales.<sup>302</sup>

## Cabildo

Por otro lado, los Cabildos adquirieron gran importancia en la estructura política de la Nueva España y desempeñaron un importante contrapeso ante el poder político del virrey y del rey mismo.

De acuerdo con Carlos Stoetzer, el Cabildo fue una institución que se instrumentó a partir de las teorías escolásticas.<sup>303</sup> Ésta fue la institución típica medieval española y como representante

---

<sup>302</sup> Mario Gongora: *El Estado en el derecho indiano. Época de la fundación (1492-1570)*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria S.A., 1951, p. 58

<sup>303</sup> Carlos Stoetzer: *The Scolastic Roots of the Spanish American Revolution*, Nueva York, Fordham University Press, 1979, p. 7; Sostiene este autor que en el siglo XVI España siguió el patrón del orden político europeo. El clasicismo y el cristianismo fueron las tradiciones básicas, y Aristóteles y Tomás de Aquino fueron los autores más seguidos. Dice este autor que casi todos los tratados políticos de la época fueron influenciados por la teoría política hispánica. Los principios de estas teorías fueron buscados en la *naturaleza* como el origen de la ley. Específicamente se basaron en la idea cristiana de *ley natural*, que a su vez ésta, se originó en el pensamiento griego y romano. De acuerdo con esta idea de *ley natural*, Dios gobierna al mundo a través de su *razón divina* y todas las leyes verdaderas son manifestaciones del *principio esencial* de las cosas que existe eternamente en Dios. Éste existe como razón divina que el mismo Dios emplea a través de su voluntad y providencia como ley de medida para gobernar todas las cosas. La *ley natural* sería la participación de la creatura racional en la ley eterna. De esta forma, Dios hizo al hombre a su imagen y fue sujeto a su ley pero no a través del de un mandato ciego, sino como un agente libre. Entonces, el hombre debe actuar en concordancia con su naturaleza racional. Así, la razón fue la primera regla para juzgar el contenido ético de cualquier acto. De esta manera las “leyes positivas” (leyes hechas por los humanos) debían basarse en los preceptos de la “ley natural”, que serían la proyección de la ley eterna. Esto significaría que una “ley positiva”, si no va acorde con la “ley natural”, no debe ser obedecida. Las “leyes naturales”, son eternas e inmutables.

Sostiene Stoetzer que para pensamiento político medieval en general y, para Tomás de Aquino en particular asumieron estas premisas. Por su parte, señala Stoetzer que Suárez y la escuela escolástica tardía española asumieron que la “ley natural” era absolutamente inmutable. Por lo tanto, para ellos, la forma de gobierno monárquico de debía fundar en la “ley natural”, es decir, en el “espejo” de la ley eterna. Por lo tanto, el monarca debía estar sujetos a los deberes y limitaciones.

De esta manera, Stoetzer señala que el pensamiento político español puede ser resumido en las siguientes premisas:

1. El poder en “abstracto” deriva de Dios
2. El poder en concreto debe ser ejercido con el consentimiento de la gente.
3. El rey mantiene el poder político con el objetivo del *bonum commune*, el bienestar de todos los miembros de la comunidad.
4. El rey debe gobernar justamente y en armonía con las leyes y costumbres de la nación.
5. El rey debe tener un concilio en el que los “tres estados” (nobleza, clero y los comunes) fueran representados.

De acuerdo con Stoetzer la práctica colonial española reflejó fielmente estos principios políticos en cada

del gobierno municipal estaba estrechamente ligado al surgimiento de pueblos y ciudades.

El cabildo era un ayuntamiento de personas señaladas para el gobierno de la *república*. Su función era la administración de la justicia y ordenar lo concerniente al bienestar común. Constaba de Alcaldes, Regidores y Escribanos, que eran los representantes del clero. A estos se añadieron oficios, uno de honra y otros de utilidad pública.<sup>304</sup>

La conformación ordinaria del cabildo era de dos alcaldes y un número variable de regidores (seis para lugares chicos, doce para los mayores, según la ley 2ª del título X, libro IV de la Recopilación). Sin embargo, había pueblos con cuatro Regidores. Los Alcaldes nunca pasaron de dos y algunas veces fue sólo uno.<sup>305</sup>

El cabildo se instituía por nombramiento y se perpetuaba por elección. Dice Constantino Bayle que esta elección no era popular, sino de los cesantes. Sólo una docena y media, sostiene Bayle, votaban.<sup>306</sup>

El gobernador, el fundador de un pueblo nombraba el primer cabildo. Ese poder se le dio a Colón el primer gobernador español en América. Este derecho y su práctica fue universal. Sin embargo, el mismo Hernán Cortés llegó a cuestionar la pertinencia de esta práctica, ya que era posible que los fundadores eligieran a personas que vieran por intereses particulares que por el bien de la comunidad. Dice Cortés al respecto en una de sus cartas de relación:

así digo, muy católico señor, que no conviene a su real servicio ni a la buena orden de la gobernación de estas partes que las tales elecciones se hagan por otra persona sino por el gobernador que vuestra majestad de ellas tuviere, por muchos inconvenientes y escándalos que se podrían seguir.

Y el uno es que viendo los nombramientos de las villas hechos, sucedería más a personas amigos y parientes suyos por el provecho e interés de ellos, que nobraren, no podría el gobernador, aunque otra cosa sintiese, poner personas provechosas al bien de la república; y por esta misma causa no conviene que los oficiales en ella entiendan, porque es notorio que han de tener el mismo respeto y fin; y el gobernador, como cualquiera orden y concierto que haya en los regimientos redunde en honra suya, y si por el contrario en infamia, es notorio que tendrá más especial

---

aspecto del gobierno civil y eclesiástico. Esencialmente, en la conformación de la institución del *cabildo*. (Cfr. Carlos Stoetzer: *The Scolastic Roots of the Spanish American Revolution*, Op. cit. pags. 16-18)

<sup>304</sup> Constantino Bayle: *Los cabildos seculares en la América española*, Madrid, Sapiencia, S.A. de Ediciones, 1952, p. 101

<sup>305</sup> *Id.*

<sup>306</sup> *Ibid.* p. 102



cuidado de lo que viene, pues es todo a su cargo, que no por ellos que no les compite más de aquel interés; y aún es otra cosa que se me figura de más inconveniente, que como el gobernador represente su real persona y jurisdicción, dando aquella mano a los pueblos y a otras personas parecería derogar su preeminencia real, y aun por tiempo la extendería a más, haciéndolo uso y costumbre. Así que por estos inconvenientes y otros muchos que se podrán seguir, yo pienso tener en esto la orden hasta que vuestra majestad otra cosa me envíe mandar, porque me parece a su real servicio, y que haciéndose de otra manera sería grandísimo daño; y así suplico a vuestra excelencia lo mande mirar y enviarme a mandad aquello de vuestra alteza más se sirva.<sup>307</sup>

La orden que tenía Cortés era para la ordenanza de las villas que fundó. La constitución de los cabildos, como se mencionó más arriba, debía ser de: dos Alcaldes ordinarios, cuatro Regidores, Procurador y Escribano.

Ciertamente, si los gobernantes podían determinar la composición de los cabildos, podrían controlar de forma directa el gobierno. Por esta razón se intentó buscar un término medio. Cómo lo indica Cortés: elección de los capitulares de varios nombres para cada cargo, y de ellos, señalamiento por el Gobernante o su teniente, de quien le pareciera. Se daban dos, tres y aun cuatro votos para cada oficio y únicamente uno de ellos escogía el gobernador.<sup>308</sup>

Señala Roberto Stoetzer que durante la primera mitad del siglo XVI el cabildo se convirtió en el organismo político que representaba la voz del 3<sup>er</sup> estado, los colonizadores y las instituciones a través de las cuales, los “plebeyos” (*commoners*) podían canalizar sus aspiraciones y demandas contra la interferencia real, y contra los abusos de los descubridores y sus descendientes.<sup>309</sup>

Señala este mismo autor que la institución del cabildo se fue deteriorando en cuanto a eficiencia y prestigio después de 1650. Esta situación fue un reflejo de del declive del imperio español. Sin embargo, esta institución recobró su fuerza durante la ocupación británica en la Habana en la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>310</sup> En este siglo, la institución del cabildo sufrió cambios

---

<sup>307</sup> Hernán Cortés: *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1975, p. 214

<sup>308</sup> Constantino Bayle: *Los cabildos seculares en la América española*, Op. cit. pags. 104-105

<sup>309</sup> Carlos Stoetzer: *The Scolastic Roots of the Spanish American Revolution*, Op. cit., pags. 8-9

<sup>310</sup> Este suceso ocurrió en el año de 1762, durante la Guerra de los Siete Años. Comenzó en 1756. Fue un conflicto librado entre Gran Bretaña y Francia, a quien se unió España en 1761, por el dominio de los mares, las colonias norteamericanas no españolas y la India. En 1763 Gran Bretaña había adquirido la hegemonía sobre estos territorios. Se debe señalar que, sin embargo, participaron las principales potencias europeas, en concreto Prusia, Gran Bretaña y Hannover por un lado, y Austria, Sajonia, Francia, Rusia, Suecia y España, por otro.

internos. Dice Stoetzer que hubo un incremento de la migración hacia América de vascos y castellanos del norte, muchos de éstos pertenecían a la nobleza o se consideraban parte de ella. Este proceso impregnó, de acuerdo con este autor, a las instituciones americanas de un sentimiento de demanda por derechos tradicionales, cosa que afectó directamente a los cabildos.<sup>311</sup>

Estos migrantes se incorporaron rápidamente a las carreras administrativas y comerciales ganando poder en los cabildos. Pronto formaron un segundo estrato social de aristócratas cuya influencia incidió fuertemente en los asuntos municipales.

Durante el siglo XVIII esta nueva clase reemplazó a los antiguos miembros del cabildo, dándole mayor prestigio e influencia al ayuntamiento haciendo eco a los sentimientos de la sociedad colonial contra la autoridad real.

Entonces, el cabildo nació por disposición del rey, con el objetivo de afirmar su autoridad sobre las nuevas tierras descubiertas a través de representantes directos, conquistadores y colonos. Posteriormente el cabildo fue institucionalizado por el Concilio de Indias e incorporado en la Recopilación de las Leyes de Indias.

Esta institución fue constituida por elección, no popular sino por sucesión, como ya se ha mencionado más atrás. El cabildo americano podía elegir sus propios “magistrados” y miembros para el Ayuntamiento, mandar sus delegados ante la corte para presentar sus agravios, y mantener fiscalías en varias regiones.

### **República de españoles y república de indios**

Señala Abelardo Levaggi que en los textos de la segunda mitad del siglo XVI y los del siglo XVII se dice que existen por lo menos dos repúblicas. Una de los “naturales” y otra, de los españoles. En este contexto, no siempre se utilizó la palabra *república* con el mismo significado.<sup>312</sup>

Sostiene este autor que el concepto griego de *república* estuvo presente en la América española. El concepto refería a una sociedad política dotada de los medios necesarios para gobernarse, cualquiera que fuese su forma de gobierno.<sup>313</sup>

---

<sup>311</sup> *Ibid.* p. 9

<sup>312</sup> Abelardo Levaggi: “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, en: *Revista de estudios histórico-jurídicos*, no, 23, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 2001, p. 419

<sup>313</sup> *Id.*; Platón establece en *La República* que en una ciudad ideal, en una república, se debería procurar la

Para Platón el concepto de *república* refería al “régimen o gobierno” y el ordenamiento de la *polis* (ciudad-estado).<sup>314</sup> Por su parte, Aristóteles utiliza el término de *politeia* para referir este mismo concepto: la *polis* como “comunidad” (*koinonia*) de “ciudadanos” con respecto a su constitución (su estructura de gobierno y las instituciones políticas del estado).<sup>315</sup>

Por otro lado, señala Abelardo Levaggi que en América también se tuvo presente el concepto de *república* de Cicerón.<sup>316</sup> El concepto de *república* de este último autor refiere exclusivamente a las sociedades regidas por leyes justas, conforme a la ley natural, que persigue la utilidad común y en las que el *pueblo* es el titular del poder político. Dice Cicerón sobre la *república*: “república es cosa del pueblo; pueblo no es toda reunión de hombres congregados de cualquier manera, sino sociedad formada bajo las garantías de la leyes y con objeto de utilidad común”.<sup>317</sup> En otra parte, donde analiza las formas de gobierno, señala lo siguiente: “solamente en aquellas sociedades en que el gobierno existe en el pueblo, se encuentra en libertad; la libertad que es el mejor de los bienes y que si no es igual para todos, no es libertad”.<sup>318</sup>

Para Cicerón una *república* no podía ser democrática, en el sentido en que el *pueblo* tiene el poder supremo y obra como soberano absoluto, ya que no se diferenciaría en nada de una tiranía. Dice lo siguiente en boca de Escipión y de Lelio:

ESCIPIÓN.-(...) Cuando el pueblo tiene el poder supremo y obra como soberano absoluto; cuando la multitud sentencia a muerte al que quiere; cuando persigue, despoja, reúne, disipa a su antojo, ¿podrás negar, Lelio, que existe república, puesto que todo pertenece al pueblo, y la república es, según hemos dicho, cosa del pueblo?

---

felicidad, no sólo para un número contado de personas, sino para la totalidad de la república: “Nosotros no establecernos la ciudad mirando a qué clase de gente sea específicamente feliz, sino para que lo sea el mayor grado posible de la ciudad total; porque pensábamos que en una ciudad tal encontraríamos más que en otra alguna justicia, así como la injusticia en aquella en que se vive peor...”. (Platón: *La República*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 230)

<sup>314</sup> Manuel Fernández Galiano: “Introducción”, en: *La República*, Platón, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 7

<sup>315</sup> Mogens Herman Hensen: *The Athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles and Ideology*, Oklahoma, University of Oklahoma, 1999, págs. 64-65; Dice Aristóteles en *La Política* que el fin “El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena. Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia”. (Aristóteles: *Política*, Madrid, Gredos, 1988, p. 178)

<sup>316</sup> Abelardo Levaggi: “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, en: *Op. cit.* p. 420

<sup>317</sup> Marco Tulio Cicerón: *Tratado sobre la república. Tratado de las leyes catilnarias*, México, Porrúa, 2007, p. 23

<sup>318</sup> *Ibid.* p. 28

LELIO.- A ningún Estado negaré mas terminantemente el nombre de república que a éste en que impera como soberanía la multitud; si hemos asegurado que en Siracusa no existía república, ni en Agrimento, ni en Atenas bajo la dominación de los tiranos, ni aquí [Roma] cuando mandaban los decenviros, no sé cómo puede encontrarse bajo el despotismo de la multitud; porque no llamo yo pueblo, según la excelente definición, oh Africano, sino a aquella sociedad en la que todos los miembros participan del derecho común. El imperio de la multitud no es menos tiránico que el de un hombre solo, y esta tiranía es tanto más cruel, cuanto no hay monstruo más terrible que esa fiera que toma la forma y nombre de pueblo. Y no es conveniente que cuando las leyes ponen los bienes de los insensatos bajo la tutela de los parientes, la multitud...<sup>319</sup>

Sostiene Levaggi, siguiendo a Giovanni Lobrano, que el uso de *res publica* se caracteriza por un lado, por la contraposición al *regnum* y, por otro, por su relación con las categorías griegas. La contraposición al *regnum*, señala Levaggi, se expresó en Roma en la persecución como crimen de la *adfectatio regni*, y en la diferencia establecida, por lo concerniente a los *foedera*, del tipo de la relación, según fuera la parte contrayente un *populus* o un *rex*. Con relación a la categoría griegas, una *res publica* podría ser *regalis*, *optimatum*, popular o mixta, además de sinónimo de democracia, pero sin que pueda hablarse de ésta a propósito de las formas constitucionales. De esta manera, el concepto romano de *res publica*, sostiene Levaggi, tiene que ver directamente con la democracia que se define por el contrato de sociedad y por el pueblo-*universi cives*.<sup>320</sup>

Para Cicerón el Estado puede perdurar si se basa en la conciencia de las obligaciones mutuas y del reconocimiento mutuo de los derechos que unen a sus ciudadanos entre sí, y si se reconoce y lleva a la práctica las consecuencias de esa conciencia. El Estado es una comunidad moral, es decir, un grupo de personas que poseen el estado y el derecho. Por esta razón se denomina al estado, *res publica*, “la cosa del pueblo”. La pertenencia al Estado es posesión común de todos sus ciudadanos. Éste existe para dar a sus miembros las ventajas de la ayuda mutua y su derecho con bien común del pueblo, y su poder surge del poder colectivo del pueblo. Éste último es una organización autónoma que tiene el poder requerido para conservarse.<sup>321</sup>

Por su parte Agustín de Hipona, a diferencia de Cicerón señala que es posible la existencia de

---

<sup>319</sup> *Ibid.* p. 83

<sup>320</sup> Abelardo Levaggi: “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, en: *Op. cit.*, p. 421

<sup>321</sup> Cfr. George H. Sabine: *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2006, pags. 146-147

*repúblicas imperfectas. Dice Agustín en La Ciudad de Dios:*

Si definiésemos al pueblo, no de ésta [como lo hace Cicerón], sino de otra manera, como si dijésemos: el pueblo es una conragación de muchas personas, unidas entre sí con la comunión y conformidad de los objetos que ama, sin duda para averiguar que hay un pueblo será menester considerar las cosas que ama y necesita. Pero sea lo que fuere, lo que ama, si es congregación compuesta, de muchos, no bestias, sino de criaturas racionales, y unidas entre sí con la comunión y concordia de las cosas que ama, sin inconveniente alguno se llamará pueblo, y tanto mejor cuando la concordia fuese en cosas mejores, y tanto peor cuanto en peores.

Conforme a ésta nuestra definición, el pueblo romano es pueblo, y su asunto principal sin duda alguna es la república. Pero qué sea lo que aquel pueblo haya amado en sus primero tiempos, y qué en los que fueron sucediendo y cuál su vida y costumbres, con las que llegando a las sangrientas sediciones, y de allí a las guerras sociales y civiles, rompió trastornó la misma concordia, que es en cierto moda la vida y la salud del pueblo, nos lo dice la historia (...)

Pero no por eso diré que no es pueblo, ni que su asunto primario no es la república, entre tanto que se conserve cualquiera conragación organizada y compuesta de muchas personas, unida entre sí con la comunión y concordia de las cosas que ama.

Lo que he dicho de este pueblo y de esta república, entiéndase dicho de la de los atenienses, o de otra cualquiera de los griegos, y lo mismo de la de los egipcios, y de aquella primera Babilonia de los asirios, cuando en sus repúblicas estuvieron sus imperios grandes o pequeños, y eso mismo de otra cualquiera de las demás naciones. Porque generalmente la ciudad de los impíos, donde no manda Dios y ella le obedece, de manera que no ofrezca sacrificio a otros dioses sino a él solo, y por eso el ánimo mande, con rectitud y fidelidad al cuerpo, y la razón a los vicios, carece de verdad justicia.<sup>322</sup>

Agustín de Hipona se opone a la posición de Cicerón y a otros escritores precristianos. Para éste, a una verdadera república le corresponde la tarea de realizar la justicia, y esto sólo se puede hacer a partir de las prescripciones de Dios. Este concepto supuso que ninguna forma de organización política pagana podía llevar a cabo esta tarea. En cuanto a este problema, George Sabine apunta que era una contradicción decir que un estado puede dar a cada uno lo que es suyo, mientras que su constitución niega a Dios la adoración que se le debe.<sup>323</sup>

San Agustín admite que los imperios precristianos habían sido estados. Pero para él, no podían haberlo sido en el pleno sentido de la palabra. Sólo después del cristianismo era propio hablar de

---

<sup>322</sup> San Agustín: *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2006, pags. 588-589

<sup>323</sup> George H. Sabine: *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2006, p. 165

una *república*.<sup>324</sup>

Por su parte, Tomás de Aquino utilizó el término *república* para referirse a una forma específica de gobierno. Dice este filósofo: “Si [el gobierno] lo administra una multitud de ciudadanos, se llama *república*, como por ejemplo cuando una multitud de quienes han ganado una guerra gobiernan la provincia conquistada”.<sup>325</sup> Un concepto de *república* que no coincidía directamente con el concepto ciceroniano o de San Agustín.

Por otro lado, según Jaime E. Rodríguez los intelectuales hispánicos creían en una *res publicae* o gobierno mixto. Para ellos, el término *república*, no significaba una forma de sin rey, más bien se refería a un sistema de gobierno en el cual la virtud cívica aseguraba la libertad y la estabilidad. El verdadero ciudadano republicano consideraba el bien común a la *res publicae* o a la comunidad por encima de su propio bien.<sup>326</sup>

Ahora bien, Abelardo Levaggi señala que en el vocabulario indiano, frecuentemente se utilizó el término de *república* con el significado clásico de *sociedad política* o *estado*, sin importar cuales fueran sus formas de gobierno.<sup>327</sup>

Según el *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas de la Legislación Indiana* de Altamira y Crevea, la palabra *república* en el derecho indiano admitía tres acepciones: “*Estado* (en el sentido de “cuerpo político de una nación), *Forma de gobierno representativo en que el poder reside en el pueblo* y *Municipio* en el doble sentido de vecindario, *regido por un ayuntamiento, y el propio ayuntamiento*”.<sup>328</sup>

Rafael Altamira señala que en los documentos legales de la Nueva España se utilizó el término de *Reino* para denominar el territorio en América y también, a veces, para los Virreinos. Por su parte el término de *República* expresó el concepto de *Estado* conforme su origen latino (*Respública*). De esta manera, Altamira apunta que la voz de *Reino* designaba la condición monárquica de gobierno español que comprendía las posesiones ultramarinas, lo que diferiría de

---

<sup>324</sup> *Id.*

<sup>325</sup> Tomás de Aquino: *Tratado de la ley. Tratado de la Justicia. Gobierno de los Príncipes*, Traducción de Carlos Ignacio González, México, Porrúa, 2004, p. 333

<sup>326</sup> Jaime E. Rodríguez: “Una cultura política compartida: los orígenes del constitucionalismo y liberalismo mexicano”, en: *Op. cit.* p. 197

<sup>327</sup> Abelardo Levaggi: “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, en: *Op. cit.* p. 423

<sup>328</sup> Rafael Altamira y Crevea: *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la legislación indiana*, México, UNAM-IIIJ, 1987, p. 288

la República.<sup>329</sup>

Francisco de Vitoria, miembro de la Escuela de Salamanca, empleó como sinónimos *república* y *comunidad política*. Dice Vitoria, en la *Relección II* de *De Indis posterior sive de iure belli* (1539), que una *república*

...se llama a una comunidad perfecta. Pero aun cabe dudar qué es una comunidad perfecta.

Para cuya declaración es de notar que *perfecto* es lo mismo que todo. De donde se llama imperfecto a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta. Es, por consiguiente, *república* o *comunidad perfecta* aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra *república*, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios, como son los reinos de Castilla y el de Aragón, el principado de Venecia y otros semejantes. Y no es ningún inconveniente que haya muchos principados y *repúblicas perfectas* bajo un mismo príncipe. Una *república semejante*, o su príncipe, tiene la autoridad para declarar la guerra y sólo ella.<sup>330</sup>

Sin embargo, Vitoria admite que puede existir una *república imperfecta* y por lo tanto formar

---

<sup>329</sup> *Ibid.* p. 289

<sup>330</sup> Francisco de Vitoria: "De Indis posterior", en: *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan Botella, Carlos Cañeque y Eduardo Gonzalo (eds.), Madrid, Tecnos, 1994, p. 153; Jaime Brufau Prats, en su estudio sobre la Escuela de Salamanca y el descubrimiento del Nuevo Mundo, refiere que las premisas humanistas de Vitoria originaron las ideas de la construcción de una *respublica* o *comunidad política* y de una *respublica orbis* como una realidad en la que se debía inscribir toda vida humana social del universo, la cual es omnicomprensiva de todas las agrupaciones humanas. Para Vitoria la libertad es propia de todo hombre como ser racional que es. De esta manera, nadie puede ser privado de su ejercicio ni siquiera bajo la falacia de que la fe es un superior a la libertad. Para él, la fe tiene que ser libre por lo que bajo ninguna circunstancia se puede forzar al alguien a aceptarla. Por otro lado, para Vitoria el hombre tiene un fin proporcionado a su naturaleza. Este fin lo puede alcanzar con sus fuerzas naturales, con lo cual obrar naturalmente bien y puede tener dominio sobre las cosas y ser titular de derechos. Ahora bien, para Vitoria el hombre es un ser eminentemente social. Su sociabilidad viene exigida por su misma naturaleza racional y libre. De acuerdo con Brufau, Vitoria está influenciado por la tradición aristotélico-tomista al afirmar que el hombre no es un ser acabado, sino que es perfectible y que tiene una vocación ontológica a la perfección. Por estas razones el hombre tiene que buscar los medios para lograr esta meta. Por tanto tiene la exigencia la vida social, como único camino posible para obtener los medios que necesita para su propio desarrollo perfectivo y que sólo no puede alcanzar. Pero esta vida social requiere de un orden que sólo puede venir de la ordenación intimatoria dada por la autoridad social que encuentra su justificación fundente en Dios. Así, Dios es la fuente última del poder, pero ese poder político reside en la comunidad de los hombres que constituyen el grupo políticamente organizado, La comunidad es la que le da forma y contenido concreto al poder político. De esta manera, para que los hombres puedan subvenir a sus necesidades, es preciso que los hombres vivan en sociedad y mutuamente se ayuden, pero la comunidad política no es un invento de de los hombres, no algo artificial, sino que es exigido por la misma naturaleza humana. De ahí la necesidad del poder político. (Cfr. Jaime Brufau Prats: *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989, pags. 49-56)

parte de otra.<sup>331</sup> Entonces, el concepto de *república* de Vitoria implica una perfección en cuanto a la plenitud de poder político.<sup>332</sup>

Por otro lado, al hablar del concepto de *república* dentro de la tradición hispana-novohispana sin duda debe hacerse referencia a las teorías republicanas de autores como Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Veracruz, fundadores del “republicanismo novohispano”. Estos tuvieron diferentes experiencias del movimiento comunero, de la reforma eclesiástica y del humanismo renacentista español que la mayoría de los grandes teólogos-juristas-humanistas españoles como Vitoria o Domingo de Soto, pero que sin embargo, se enfrentaron a grandes problemas filosóficos y políticos, como por ejemplo, a la barbarie de la conquista española.<sup>333</sup> Ambrosio Velasco señala que este pensamiento republicano novohispano se orientó, no tanto en establecer una determinada forma de gobierno en contra de la monarquía, sino más bien a desarrollar una teoría popular del origen y ejercicio de la soberanía, con el fin de establecer una crítica directa en contra de la guerra de conquista y la legitimidad del dominio español en América.<sup>334</sup>

Señala este investigador que el *republicanismo* novohispano se desarrolló paralelamente al

---

<sup>331</sup> *Id.*

<sup>332</sup> Cfr. Abelardo Levaggi: *República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias*, en: *Op. cit.* p. 423

<sup>333</sup> Cfr. Ambrosio Velasco Gómez: “La tradición republicana novohispana del siglo XVI”, en: *La vigencia del Republicanismo*, México, UNAM-FFYL, 2006, p. 32

<sup>334</sup> *Ibid.* p. 32; Por ejemplo, Alonso de la Veracruz dice, en la Primera Duda de su texto *Sobre el señorío de los infieles y la guerra justa*, lo siguiente de la república y el dominio del emperador y del rey sobre los pueblos indio: “Conviene pues, que si alguien tiene dominio justo, éste sea por la voluntad de la comunidad misma que transfiere el dominio a otros, como es en el principado aristocrático o democrático o a uno solo (como sucede en el principado monárquico) o puede ser por la voluntad divina; el que, como es el señor del cielo y de la tierra, puede dar esa potestad de dominar a uno o a muchos, como consta desde la elección de los reyes en Saúl y David, etc. Así pues, cuando no conste de tal divina elección, concierne recurrir a la misma república, la que puede transferir la potestad de dominar. Y así, puede elegir uno entre muchos o a pocos entre los muchos que gobiernen. Entonces, tales tienen tal y tan grande potestad, cuanta la república confiera para el bien de la propia comunidad. Y porque aquel que así gobierna para el bien común y a causa del bien común debe dirigir todas sus obras para tal cosa, se le deben establecer los tributos necesarios para su sustento congruente. (...) A partir de esta concesión de la república, el emperador tiene potestad de dominar en todo el imperio, y el rey en su reino y a través de tal potestad imperial o real o confiere también el dominio a otros bajo él; o sea porque el mismo estado elija a tales para que se constituyan en duques, marqueses, condes, y otros a los que se confía el dominio y la potestad de recibir de los pueblos tales atributos, los cuales habría sido debidos al mismo rey o emperador. Y en tal concesión es necesario que intervenga la voluntad de la república explícita o implícita”. (Fray Alonso de la Vera Cruz: *Antología sobre el hombre y la libertad*, México, UNAM, 2002, pags. 39-40) Entonces, fray Alonso de la Vera Cruz entiende el concepto de *república* como la comunidad que tiene la legitimidad de transferir su soberanía a una o a varias personas, según así lo juzgue, con el objetivo de que se persiga el *bien común*.



*republicanismo* italiano, con el que comparte fuente de autores griegos y latinos. Este *republicanismo* novohispano, sostiene Velasco, consideraba a la república como una forma opuesta a la monarquía, sino que ésta implicaba el ejercicio y supervisión del poder del soberano basado en la libertad e igualdad del pueblo.<sup>335</sup>

Por otro lado, también dentro de la tradición novohispana, el cronista Jerónimo Román y Zamora en su obra *República de Indias* sostiene que la Nueva España existían repúblicas entre las comunidades indígenas, unas “poco repúblicas” y otras “más repúblicas”. La diferencia recaería en el conocimiento de Dios. Por otro lado dice lo siguiente: “Mirando la buena gobernación de la gente, me parece que no se diferenciaba nada de una muy buena República, pues en todas las cosas tenía orden natural y en todo mostraban tener gran policía, principalmente en lo que toca a (---) permitir algunos vicios, los cuales no eran en daño de la República en común, aunque lo eran en particular de aquél o de mí”.<sup>336</sup>

Por su parte, en la *Recopilación de Indias* se entiende *república* como en el sentido de comunidad política. Los virreyes y los presidentes, de acuerdo con la *Recopilación*, tenían la obligación de recoger las ordenanzas que hubieren hecho sus antecesores para “el buen y político gobierno de las Republicas, y Comunidades de los indios, y [e informe del modo y forma con que [e han guardado y guardan, y de las que no e [tuvieren en ob [servancia...”.<sup>337</sup> Se reconocía a las

---

<sup>335</sup> Ambrosio Velasco Gómez: *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, p. 85; Este investigador, señala que las teorías republicanas hispanas y novohispanas estaban vinculadas a prácticas e instituciones de participación ciudadana. En este sentido, las cortes y las juntas ciudadanas, particularmente, eran instituciones que desde los tiempos de Alfonso el Sabio habían tenido especial relevancia. Señala Velasco que los Reye Católicos recurrieron continuamente a la consulta de las cortes para legitimar su dominación. (Cfr. *Ibid.* p. 86)

<sup>336</sup> Jerónimo Roman y Zamora: *Repúblicas de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista* ordenadas por Fr. Jerónimo Roman y Zamora Cronista de la orden de San Agustín, Tomo I, Victoriano Suárez Editor, Madrid, 1897, p. 275; En otra parte este cronista contradice a quienes dudan que los indios tengan repúblicas: “Cuando yo oigo decir á algunos que los indios eran y son bestiales, y gente de bajos entendimientos, no lo puedo llevar á paciencia, porque los que estos dicen, juzgan que si los hombres no son maliciosos, terribles y dados como dicen, al diablo, no son hombre y humanidad son virtudes y dones dados de Dios, y más conforme á ley natural que el ser cruel, (...) y terrible, esto digo porque mirando la buena gobernación de esta gente, me parece que no se diferenciaba nada de una muy buena República, pues en todas las cosas tenían orden natural y en todo mostraban tener gran policía, principalmente en lo que toca á este capítulo en el cual se trata cómo tenían como por ley permitir algunos vicios, los cuales no eran en daño de la República en común, aunque lo eran en particular de aquel ó de mí”. (*Id.*)

<sup>337</sup> *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo I, Madrid, Impresas por Ivlian de Paredes, 1681, p. 21r; edición facsimilar en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/683/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

comunidades indígenas como *repúblicas*.

En 1611, Sebastian de Covarrubias, capellán de Felipe II y lexicógrafo formado en Salamanca, en su obra *Tesoro de la lengua castellana o española* definió la palabra *república* como: “**Latine RESPUBLICA, libera civitas, status, liberae civitatis**”.<sup>338</sup> Esta definición da una idea generalizada del concepto que refería dicha palabra en la tradición política hispánica: república como *ciudad libre*, término que refiere al concepto político romano de *res publica*.

El rey Felipe II, reiterando las cédulas reales expedidas por Carlos I en 1530 y 1555, reconoce a los caciques y principales de la “nación” de Tlaxcala mercedes y, el respeto a sus instituciones dándoles el nombre de *repúblicas*.<sup>339</sup> De acuerdo con la *Recopilación de Indias*:

Los principales, y Caciques de las quatro Cabeceras de Tlaxcala nos suplicaro por merced, que se les guarda[en sus antiguas costumbres para conservación de aquella Provincia, Ciudad, y República, conforme á las ordenanças dadas por el Gobierno de la Nueva España el año de mil quinientos y quarenta y cinco, confirmadas por provisión Real. Y porque son muy justas, y convenientes, y hasta aora han estado en observancia, y mediante ellas son bien gobernadas, y la Ciudad se halla quieta, y pacífica, de nuevo las aprobamos, y confirmamos. Y mandamos, que se guarden, cumplan, y executen por nuestro Virreyes, Audiencias, y Justicias, y que no conſientan, que en todo su contenido se contravenga en ninguna forma.<sup>340</sup>

El Derecho Indiano reconoció las instituciones administrativas públicas prehispánicas con la adaptación que conlleva a los conceptos jurídicos castellanos: alcaldes, alguaciles, gobernador y regidores.

James Lockhart ha señalado que la interrelación de los españoles con las sociedades mesoamericanas, especialmente las nahuas, constituyó un proceso dinámico de identificación de sus respectivas instituciones políticas. Sostiene que este proceso supuso, por ambas partes, un funcionamiento homólogo de sus instituciones políticas.<sup>341</sup> Las instituciones, en cuanto a su

---

<sup>338</sup> Sebastián de Covarrubias Orozco: *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Editorial Castalia S. A., 1995, p. 861

<sup>339</sup> Adriana López Ledesma: “El Derecho Prehispánico en el Derecho Indiano: Causa criminal en la Nueva España por acciones indecentes y sublevación indígena”, en: *Cuadernos de historia de Derecho*, no. 13, Universidad Complutense, Madrid, 2006, p. 50

<sup>340</sup> *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo I, Madrid, Impresas por Ivlian de Paredes, 1681, p. 193r; edición facsimilar en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/683/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>)

<sup>341</sup> Cfr. James Lockhart: *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin America History*, Stanford, Stanford Press, 1999, pags. 99 y ss.

funcionamiento, convergían. Sin embargo, esa convergencia no fue idéntica.

Dice Lockhart que esta similitud ocasionó una equivocación (*Double Mistaken Identity*) en la interpretación de ambas partes. Por un lado, la organización política prehispánica estaba basada en el *altépetl*. El *altépetl* era la forma básica de organización social prehispánica. Se definía básicamente por un territorio, una cierta autonomía política y una dinastía gobernante a la que se le tenía que pagar tributo.<sup>342</sup> Estas unidades políticas podían agruparse en unidades mayores formadas por otros *altépetl*, formando unidades políticas extensas, pero cuya partes constitutivas guardaban cierta autonomía política y económica. A su vez, los *altépetl* se conformaban de unidades políticas más pequeñas relativamente autónomas llamadas *calpulli*.<sup>343</sup>

Los calpullis guardaban igual jerarquía política dentro de un *altépetl* y sus funciones con el gobernante se sucedían de forma ordenada con respecto a su posición territorial y a la alternancia espacial regida por el sentido contrario a las manecillas del reloj. Tanto el *calpulli* como el *altépetl* gozaban de una relativa autonomía económica, política y religiosa a través de la cual se insertaban en organizaciones políticas mayores de un modo celular.

---

<sup>342</sup> Según el historiador Federico Navarrete el *altépetl* se definía por una serie de características:

-Estaban integrados por un conjunto de grupos étnicos que tenían a la vez una identidad particular, producto de su desarrollo histórico y una identidad común producto de su incorporación al *altépetl*.

-Tenían un territorio específico sobre el cual pretendían haber obtenido títulos exclusivos gracias a la realización de rituales de toma de posesión, y en algunos casos gracias a la intervención de su dios patrono por medio de un portento.

-La presencia de un gobierno propio, encabezado por el *tlatoani* descendiente de un linaje nativo, y que combinaba los títulos dinásticos necesarios chichimecas y toltecas. (Cfr. Federico Navarrete Linares: *Mito, Historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*, México, UNAM, tesis, 2000)

<sup>343</sup> Los calpullis tenían las siguientes características:

1) La existencia de un sistema religioso de dioses tutelares coherente con una herencia mesoamericana:

-Un Dios tutelar particular *tribal*

2) La presencia de un linaje. De este linaje se ramificarían los linajes nobles mexicas.

3) Una organización social interna en la cual se integraban los diferentes estratos sociales determinados a través un sistema de linajes.

4) El establecimiento de límites territoriales más o menos precisos. La ubicación espacial de los calpullis estuvo estrechamente relacionada con la concepción ideológico-religiosa del tiempo y el espacio entre los nahuas.

Estas unidades territoriales estaban fundamentadas en un derecho divino de ocupación para los miembros del calpulli y la posesión de las mismas estaba legitimada por linajes. La forma de propiedad fue comunal para todos los miembros del calpulli, administrada por grupos de ancianos, probablemente pertenecientes a los linajes más antiguos de cada calpulli.

5) Las actividades económicas, políticas y religiosas se realizaban a partir de la organización al interior del propio calpulli, y de allí hacia el exterior.

De acuerdo con Lockhart estas unidades políticas guardaban analogías con las municipalidades y provincias españolas. Las municipalidades españolas se constituían como núcleos fuertemente jerarquizados que se subordinaban a una ciudad central y que conformaban una nación. A diferencia de la organización mesoamericana que su organización política, *altépetl-calpulli*, estaba regida por la simetría de sus partes constitutivas con respecto al centro, la organización política española estaba jerarquizada y centralizada.

Señala Lockhart que uno de los primeros actos realizados por los españoles para la organización de las Indias fue el conceder *encomiendas*<sup>344</sup> a los conquistadores y estos, para llevar a cabo esta función tuvieron que hacer uso de la organización política y económica preexistente. De esta forma, los poderes de los *caciques* o gobernantes indios fueron cruciales para la organización y canalización de los beneficios de la encomienda.<sup>345</sup>

Dice Lockhart que con frecuencia las unidades políticas de gran tamaño y de dinámicas más complejas tuvieron la posibilidad de no ser modificadas. Varias de las unidades políticas más grandes fueron tan indispensables para mantener el orden que nunca fueron conferidas en encomiendas o fueron encomiendas por muy pocos años después de la conquista. De esta manera, permanecieron bajo la jurisdicción directa de la Corona.<sup>346</sup>

Según el mismo autor, los títulos españoles de los funcionarios municipales del *altépetl* del centro de México se generalizaron hasta la segunda mitad del siglo XVI. Los gobernadores, alcaldes y regidores nahuas se desviaron de los modelos españoles. Uno de los ejemplos fue el número de consejeros del cabildo. Para los cabildos españoles el número de estos consejeros, como ya se ha mencionado anteriormente, iba de entre 6 y 12. Los cabildos indígenas llegaron a congregarse un número mucho mayor de estos consejeros, que hacían referencia directa a los consejos de ancianos mesoamericanos. De igual forma, los cargos de regidores eran ocupados, vitaliciamente,

---

<sup>344</sup> La *encomienda* se refería a “la merced o renta vitalicia que se daba a sobre un lugar, heredamiento o territorio; pero sería más exacto decir que esta merced o renta fue una de las especies de encomienda que hubo en la indias; que la renta indicada tenía por base los tributos que los indios daban, cedidos por el rey a los particulares, beneméritos o no y que esa cesión se hizo por una o más vidas, según los casos y tiempos: es decir, por la vida de una o de personas de la familia del primer encomendero”. (Rafael Altamira y Crevea: *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la legislación indiana*, México, UNAM-III, 1987, p. 128)

<sup>345</sup> Cfr. James Lockhart: *Los nahuas después de la Conquista*, México, FCE, 1999, p. 47

<sup>346</sup> Cfr. *Ibid.* pags. 48-49

por los *tlatoque* de los *altépetl* que conformaban un *altépetl* más grande.<sup>347</sup>

Al respecto concluye Lockhart que los nahuas igualaron, en un sentido general, la estructura y los cargos sociopolíticos de antes de la conquista con los del periodo que la siguió, y hubo supervivencia significativas de de un periodo al otro. De esta manera, el grado de continuidad, dice Lockhart, fue crucial para el establecimiento rápido y venturoso de gobiernos municipales que funcionaran independientemente en toda la región.<sup>348</sup>

Volviendo a la idea de la *república* en las Indias, Juan de Solorzano reconoce en la *Política Indiana* la existencia de dos repúblicas, una de indios y otra de españoles. En el libro II, cap. V habla de una república compuesta de españoles e indios: "... toda la República, mezclada ya, i compu[ta, como oy [e halla de E[pañoles, i Indios".<sup>349</sup> Sin embargo, en el mismo libro, cap. XV, habla de dos repúblicas: "... las dos Repúblicas, que mezcladas ya, con [tituyen E[pañoles Indios [sic)".<sup>350</sup> Sin embargo, de acuerdo con el capítulo VI del 2º libro: "las dos Republicas de los E[pañoles, i Indios, a [i enlo e [piritual, como en lo tēporal, [e hallā oy unidas, i hazēn un cuerpo en e [tas provincias".<sup>351</sup>

Un rasgo importante que establece Solórzano de las Indias y que incidió en el orden político de éstas, fue su conformación pluri-étnica,<sup>352</sup> así como la igualdad en cuanto a las condiciones

---

<sup>347</sup> Cfr. *Ibid.* pags. 59-60

<sup>348</sup> *Ibid.* p. 62

<sup>349</sup> Juan Pereira Solorzano: *Política indiana: sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho i gouierno municipal de las Indias Occidentales que ... escribio en la Latina ... Don Juan de Solorzano Pereira ... / por el mesmo autor ; diuidida en seis libros ... ; añadidas muchas cosas que no estan en los tomos latinos i ... el libro sexto ... ; con dos Indices ..*, Madrid, p. 83 (edición facsimilar: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3552/837/politica-indianab-sacada-en-lengua-castellana-de-los-dostomos-del-derecho-i-gouierno-municipal-de-las-indias-occidentales-que-escribio-en-la-latina-don-juan-desolorzano-pereira-c-por-el-mesmo-autor-diuidida-en-seis-libros-anadidas-muchas-cosas-que-no-estan-en-los-tomos-latinos-i-el-libro-sexto-con-dos-indices/>)

<sup>350</sup> *Ibid.* p. 142

<sup>351</sup> *Ibid.* p. 87

<sup>352</sup> El historiador Federico Navarrete señala que las identidades étnicas pueden definir comunidades de muy diferente tamaño y poder, desde una modesta comunidad campesina con un margen de autonomía política muy limitado, hasta un Estad-nación que se reconoce como soberano y capaz de ejercer un grado muy alto de independencia en la práctica. En este sentido, las comunidades políticas tendrían en común el hecho de que se construyen alrededor de una identidad étnica particular que define quiénes pertenecen o no a estas y establece sus fronteras de adscripción a las mismas. Asimismo, establece Navarrete que la etnicidad, es decir, la conformación y defensa de una identidad étnica, es un fenómeno común a todas las comunidades políticas. (Cfr. Federico Navarrete Linares: "La construcción histórica de la discriminación étnica", en: *Justicia, desigualdad y exclusión, 3.México*, Elisabetta Di Castro (coord.), México, UNAM, 2009, p. 244) En el caso concreto de las Indias, los españoles fueron los que demarcaron política, jurídica, cultural y

jurídicas y laborales de éstas. En el libro II, capítulo V de su Política Indiana dice lo siguiente al respecto:

¶ fiendo e[sto a[si, i q en E[paña, i mucho menos en las Provincias de las Indos, los va[llsallos E[pañoles en todo, i por todo [on libres, i ãolo reconocẽ al Rey la ãujecio, i juri[diccion, q como tales le deben reconocer, <sup>g</sup> ¶in q contra [u voluntad [ean compelidos, ni llevados a ninguno de e[stos [ervicios, aunque [e les pague qualquier competete, o aventajado jornal, o [alario, como lo vemos, i nos lo en[aña la parica, i experiencias de cada dia. Parece forço, que ayamos d decir, i admitir lo me[mo en los Indios, por la regla de lo adecuado, o parificado, la qual, quando en [i es univer[sal, [e e[tiende a todo lo mas favorable, i privileguado, aun en las materias de e[statutos, i otras, que [e llaman de e[strecho derecho, o [e pueden tener por odio[as, i extraordinarias.<sup>353</sup>

En otra parte del mismo título y capítulo:

¶ e con[idera, que la razon, o color del bien i utilidad comun, q es la que [e toma para defender [emejantes [ervicios, no debe gravar mas a los Indios, q a los E[pañoles, Negros, Me[tizos, i Mulatos, sino antes menos, [ilasco [as [e mira, i pe[an con atención. (...) Que de la mesma manera [que a los indios] [ean cõpelidos los E[pañoles de cõpelidos los E[pañoles de cõdicion [ervil, i ocio[a q huviere, i los Me[tizos, Negros, i Mulatos, i Zambahigos libres, i q no tãgan otra ocupaciõ, ni oficio, para q todos trabajne, i [e ocupen en el [ervicio de la Republica.<sup>354</sup>

Las Repùblicas de la Indias se conformaron así, como una parte constitutiva del imperio español. Quedaron subordinadas a la Corona Española.

De acuerdo con Abelardo Levaggi la unión que refiere Solórzano en la legislación indiana entre las dos repùblicas debe interpretarse no en el sentido de una unión en que hubieran desaparecido las diferencias entre ambas para formar una sola, sino que dicha unión debe interpretare en el sentido de que ambas compartían ya una religión y una misma monarquía sin detrimento de sus particularidades que se reconocían explícitamente.<sup>355</sup>

---

especialmente las categorías étnicas a través basadas, en primer lugar, en su conocimiento y aceptación o no de la religión católica. En segundo lugar, y derivado de la distinción anterior, de criterios raciales en términos biológicos a través de la denominación de *castas*.

<sup>353</sup> *Ibid.* p. 84

<sup>354</sup> *Id.*

<sup>355</sup> Abelardo Levaggi: "Repùblica de Indios y Repùblica de Españoles en los Reinos de Indias", en: *Op. cit.* p. 425

El mismo autor sostiene que la noción clásica, que se comenzó a usar en la Nueva España, cuando no se trataba de la república ideal, estuvo asociada a comunidades, ciudades o pueblos identificados con nombre propio, distinguible a otro.<sup>356</sup>

La idea de una “República de indios” implicó para los españoles la inclusión de la totalidad de las culturas indígenas en un solo denominativo. Sin embargo, debido a su naturaleza y a la variabilidad cultural estaba implícita fue difícil su reconocimiento por sí misma. Dicha identificación tuvo que hacerse con respecto a la población española quedando, de este modo, más como una creación intelectual que como una realidad observable. Éstos formaron sus propios cabildos.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> *Ibid.* p. 426

<sup>357</sup> *Id.*; Los indios fueron motivo de preocupación de la Corona española. Ésta abrió los medios legales para protegerlos y evangelizarlos. La finalidad fue la de integrarlos a la comunidad tal como la entendían los españoles para que hubiera una sola república. De acuerdo con Manuel Salvat, los juristas y teólogos, que habían convenido en la libertad del indio, estimaron darle la calidad de incapaz relativo, por lo que se le concedió la máxima protección. El indio era libre, pero su libertad traía aparejada obligaciones importantes como las de trabajar y la de pagar tributo. Estas dos obligaciones motivaron la creación de instituciones como los repartimientos y encomiendas. A cambio de ello la Corona tomó como su deber la evangelización, su defensa contra cualquier ataque.

La Corona española a través de las autoridades reales, se encargó, en teoría, de velar por los indios en todas las formas posibles, y de cumplir y hacer cumplir las leyes dictadas para su protección. Los virreyes, gobernadores, corregidores, intendentes, subdelegados y eclesiásticos tuvieron que mirar por los indios. Asimismo tuvieron la implícitamente la representación de estos.

Se establecieron los repartimientos con el objetivo de que sirvieran a los conquistadores como esclavos. Sin embargo, más tarde, con la confirmación de la libertad de los indios, el repartimiento tuvo el objetivo de servir en labores determinados a los españoles que tenían que ser pagados y éste no podía ser más de una vez por año. El resto de los indios, que no pertenecían a algún repartimiento, podían contratarse libremente, cuyo contrato lo establecían con el principal de ellos.

De forma paralela a los repartimientos estaban las encomiendas, en virtud de las cuales, la Corona cedía a un “benemérito” de las indias y a su inmediato sucesor, los tributos de cierto número de indios y en cambio se obligaba a defenderlos, por lo que debía de contar con armas y caballos. Así como procurarles lo que estuviera a su disposición para la supevivencia del grupo.

Por otro lado, se procuró que los indios dependieran de sus señores principales, los caciques. En un primer momento, éstos podían intervenir en la representación de sus subordinados en la celebración de algunos contratos de trabajo. Sin embargo, pronto se cayó en cuenta de los abusos de éstos y se implantó la dictación de normas para limitar los excesos.

Otro funcionario importante fue el “protector de indios”, que se encargaba de la defensa en juicio de los aborígenes y de enviar todos los daños y abusos que se pudieran cometer en su contra. El desempeño de estas funciones fue controlado por los jueces, eclesiásticos y jueces de visitas y residencias. Su sueldo se pagaba con una parte del tributo de los indios. El corregidor fue una figura de suma importancia en cuanto a estas funciones. Éste servía de nexo entre la república de españoles y la de los indios. Debían ser personas de buena fama, españoles forzosamente y no encomenderos. Eran designados por el rey, y su cargo duraba 5 años. Por tratarse de la autoridad real debían cumplir con las ordenanzas generales para el cargo o con las particularidades que a ellos se refirieran. Vigilaban el cumplimiento de los contratos de trabajo y estaban

Por su parte, la población española, conformaba una *república* relativamente homogénea. Éstos se vinculaban políticamente con el rey en la Nueva España a través de un *pacto* o *contrato*. Señala Carlos Díaz Rentería que la vinculación política de comunidad de españoles (conquistadores y nuevos pobladores) en América con el rey, no se basó tanto en el rey mismo, sino en la idea del contrato o pacto con el rey.<sup>358</sup> Es decir, la sujeción al rey estaba mediada por la idea un *pacto* o *contrato*.

Los naturales, por su lado, se vinculaban con el monarca a través del “libre” acatamiento y elección, que de acuerdo con Levaggi, se acercaría a la idea romana.<sup>359</sup> En este sentido, Carlos Rentería refiere que la relación de los indios con el rey se quiso hacer derivar del libre acatamiento y elección, lo que llevaría cierta impronta de pactismo.<sup>360</sup>

Las dos repúblicas compartieron la misma autoridad y el mismo Derecho Indiano, incluida la misma constitución política y el mismo orden jurídico político común. Las comunidades indígenas mantuvieron a sus caciques como los rectores de las comunidades, y, algunos, llegaron a contar con cabildos exclusivos.<sup>361</sup> Además, la Corona española, en algunos casos, reconoció la vigencia de

---

facultados para expulsar del territorio a infractores. Podían dictar bandos y tenían algunas atribuciones militares. Ejercían atribuciones tutelares con los indios, los defendían de los abusos y los protegían en la distribución de solares.

Por otro lado, a la Corona le interesó que los indios vivieran en poblaciones o reducciones cercanas a las minas o centros de labores con el propósito de que su traslado no fuera costoso. En este mismo sentido, le interesó convertir a los indios nómadas en sedentarios. En los poblados o reducciones debía existir una iglesia y un cura que diera la doctrina. No podían vivir en éstos, españoles, mestizos o negros y se le prohibía a los indios cambiar de reducción. Par la organización interna, los españoles debían designar a indios que fungieran de regidores o alguaciles de los pueblos o reducciones. (Cfr. Manuel Salvat Monguillot: “Los representantes de la república”, en: *Revista Chilena de Historia del Derecho*, no. 6, Santiago de Chile, Publicación del Seminario de Historia y Filosofía de Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, 1970, pags. 124-128

<sup>358</sup> Carlos Díaz Rentería: “La constitución de la sociedad política”, en: *Historia del Derecho Indiano*, Ismael Sánchez Bella, Alberto de la Hera, Carlos Díaz Rentería, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, p. 184

<sup>359</sup> Abelardo Levaggi: “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, en: *Op. cit.* p. 427

<sup>360</sup> Carlos Díaz Rentería: “La constitución de la sociedad política”, en: *Op. cit.* p. 184; Este mismo autor señala que hacia 1692 se dijo que los reyes pactaron con los indios gentiles que si recibían el evangelio y aceptaban su dominio se les honraría como a los demás vasallos. Pero este vasallaje implicaba libertad en cuanto al mantenimiento de la institución cacical, ancestral y de derecho consuetudinario indígena, así como una puesta en práctica de una política de reducción a pueblos, es decir, asentamientos que contaran con una parroquia de indios.(Cfr. *Id*)

<sup>361</sup> Carlos Díaz Rentería refiere que una Real Cédula de 26 de febrero de 1538 prohibía que los caciques se llamaran “señores” de sus pueblos para evitar el deterioro de la preeminencia del rey; en miras de impedir el desarrollo de un sistema señorial. (*Ibid.* p. 185)



sus buenas leyes y costumbres, anteriores y posteriores a su incorporación a ésta.<sup>362</sup>

Concluye Abelardo Levaggi que ambas repúblicas, *imperfectas*, reunidas formaban una *república perfecta* y que el sentido de palabra *república* tuvo la acepción clásica, más no romana, de Estado o sociedad política que podía o no estar sujeta a un orden racional.<sup>363</sup>

Tanto indios como españoles eran libres, y estaban obligados al trabajo así como todos los otros habitantes de América, sin embargo fue necesario reconocer que por el diferente nivel cultural, el estatuto jurídico no fue el mismo, de ahí la necesidad de conformar dos repúblicas.<sup>364</sup>

### **Premisas filosóficas políticas en las juntas novohispanas de 1808**

España desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX enfrentaba una serie de problemas políticos y sociales, tanto nacionales como internacionales, los cuales venía acarreado por la guerra prolongada desde inicios de siglo XVIII. Problemas que tuvieron su punto más álgido en 1808 con la invasión francesa, y el aprisionamiento del rey Carlos IV y de su hijo Fernando VII, heredero legítimo de la corona. Este primer acontecimiento tuvo sus antecedentes desde principios del siglo XVIII, en una compleja dinámica política entre España y Francia. El segundo acontecimiento estuvo enmarcado en una disputa sucesoria, apoyada por grupos políticos interinos españoles, evidenciando una fractura política, lo que facilitó a Napoleón llevar a cabo la acción de insertar una nueva dinastía a la corona española. Acción que, junto con la invasión y los encarcelamientos del rey y de su hijo, trajo como consecuencia el levantamiento armado del pueblo español, y la necesidad de un reajuste de la organización del gobierno.

Por su parte, en la Nueva España, estos acontecimientos dieron pie a una serie de reflexiones

---

<sup>362</sup> Manuel Salvat Monguillot: "Los representantes de la república", en *Op. cit.* pags 124-128

<sup>363</sup> Abelardo Levaggi: "República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias", en: *Op. cit.*, p. 428

<sup>364</sup> Manuel Salvat Monguillot: "Los representantes de la república", en: *Op. cit.* p. 121; José Miranda señala que los monarcas españoles fueron terminantes y claros; colocaron al mismo nivel jurídico a los indios. Según la doctrina, en cuanto a postulados teóricos, los indios eran iguales que los españoles. Y conforme a esos mismos postulados teóricos y jurídicos, quedó suprimida la esclavitud de los indígenas y los servicios personales que daban a los encomenderos. Sin embargo, señala Miranda que se reconoció una "diferencia de civilización" que operaba en sentido desfavorable contra los indios, jurídicamente iguales, pero culturalmente inferiores. Debido a estas causas, los indios fueron equiparados a una categoría especial de españoles, a la de los rústicos o miserables, y se les sometió a un régimen de tutela o protección que, por un lado, los favorecía concediéndoles ventajas, y por otro, les quitaba algunos derechos importantes. (Cfr. José Miranda: *Vida colonial y albores de la Independencia*, México, SEP/SETENTAS, 1972, pags. 43-45)

sobre los fundamentos políticos sobre la *soberanía* de la Nueva España, y su relación con la Metrópoli.

En la Nueva España se formaron dos partidos antagónicos. Por un lado estaba el Real Acuerdo, apoyado por los funcionarios y comerciantes de origen europeo. Por otro lado, el Ayuntamiento de la ciudad de México, representado por la clase media criolla.

La clase media criolla, constituida por profesionistas en general, no tenían una clase aristocrática, que defendiera los privilegios corporativos, como sucedió en España o en Francia. Esta clase no tuvo interés en defender un sistema político monárquico o absolutista. De esta manera, aún las clases criollas más conservadoras defendieron ciertas ideas liberales.<sup>365</sup>

Fue en las juntas del Ayuntamiento de la ciudad de México donde, de manera formal, se expresaron las primeras ideas independentistas. Ideas que tuvieron fundamentos filosóficos.

El 16 de julio de 1808 se publicaron en la Gaceta de México los acontecimientos sucedidos en Bayona y Aranjuez. A partir de ese momento se desató en la Nueva España confusión e inquietud.

El día 19 de ese mismo mes el Cabildo Metropolitano realizó una reunión que concluyó con la resolución de acudir con el virrey y exponerle el apoyo a Fernando VII, declarando nula su abdicación.

De esta forma, el virrey Iturrigaray convocó a una serie de juntas, en total cuatro, con el objetivo de discutir estos aspectos. La primera se llevó a cabo el 9 de agosto.

La cuarta y última junta se celebró el 9 de septiembre. Las autoridades peninsulares vieron peligrar su poder y organizaron un asalto al palacio del Ayuntamiento, el 15 de septiembre de 1808, donde fue hecho prisionero el virrey Iturrigaray, bajo el cargo de la peligrosidad de su actitud y apoyo a la idea de formar un *Congreso General de la Nueva España*. Fue juzgado y encontrado inocente, aunque, después de su fallecimiento, en 1815 en Madrid, se le declaró culpable en juicio de residencia.

En este asalto también fueron hechos prisioneros Melchor de Talamantes, Francisco Primo Verdad y Francisco Azcárate. Talamantes y Primo Verdad murieron en prisión, Azcárate fue liberado tres años después y Jacobo de Villa Urrutia no fue apresado, sin embargo se exilió tiempo después.

---

<sup>365</sup> Abelardo Villegas: "El liberalismo mexicano", en: *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1980, p. 201

A continuación haré la exposición de los problemas filosóficos centrales discutidos por estos cuatro filósofos. Como ya se ha expuesto en el capítulo anterior, la filosofía liberal se distingue de la ideología liberal en la medida en que reflexiona críticamente sobre los fundamentos en que se basan las ideas políticas que se proponen. Si bien es cierto que los filósofos liberales representan una ideología propia de un cierto sector social, a saber, el criollo, trascienden la ideología al ofrecer los fundamentos racionales de esas ideas, fundamentos propiamente filosóficos. Los personajes anteriormente referidos querían la independencia de la Nueva España, pero esa independencia tenía que ganarse a partir de principios racionales, y en este sentido pierden su sentido ideológico y ganan su sentido filosófico.

La exposición de estas ideas filosóficas se hará teniendo como base los documentos elaborados por Melchor de Talamantes, Francisco Primo Verdad, Jacobo de Villaurritia y Juan Francisco Azcárate y Lezama con motivo de las juntas del Ayuntamiento en 1808. Debe señalarse que la exposición de estos filósofos es heterogénea. Existen desacuerdos en varios de los puntos centrales de sus exposiciones. Sin embargo, me parece que hay más coincidencia que desacuerdos.

Las reflexiones filosóficas recayeron en la idea de *soberanía*. La pregunta central que se hizo fue sobre cuáles eran los fundamentos de la soberanía de la Nueva España y en qué forma ésta cimentaba la relación política con España. Sin embargo, la misma reflexión los llevó a desarrollar y exponer otros conceptos primarios que, precisamente, les posibilitarían desarrollar esta idea central.

De esta manera, el concepto de *ley natural* me parece que fue el fundamento último que encontraron los filósofos en cuestión que les permitió establecer el punto de anclaje de la teoría política.

## **Ley Natural**

El origen de toda sociedad es el instinto de autoconservación, y los medios que dispone el individuo para este fin, dice Melchor de Talamantes,<sup>366</sup> son “*la razón*” y el “*derecho natural*”.<sup>367</sup>

---

<sup>366</sup> Melchor de Talamantes Salvador y Baeza nació el 10 de enero de 1765. Después de haber hecho sus primeros estudios sacerdotales ingresó a la Real Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced en la ciudad de Lima, Perú.

En 1799 llegó a la Ciudad de México, donde se hospedó en el Convento de la Merced por orden y

Hay derechos que la naturaleza da a los humanos, “derechos primitivos” que estarían por encima de cualquier otro tipo de derecho.

Precisamente, cualquier sociedad se funda sobre estos derechos, específicamente, sobre el derecho de autoconservación, es decir, el derecho de mantener la vida propia. La sociedad se conforma a partir de un “pacto social” cuyo fin es asegurar la “autoconservación” propia de cada miembro que participa en ese pacto.

Dice Talamantes que los individuos, y las primeras agrupaciones humanas, o que podrían considerarse en “estado primitivo”, tienen la *potestad soberana*.<sup>368</sup> Es decir, están en *posesión* de sus derechos “primitivos y esenciales”.<sup>369</sup> Básicamente el derecho a mantener la vida propia a partir de los medios que le sean posibles. En otras palabras, el derecho a “autoconservarse”. Sin embargo, la mayoría de las veces no se cuenta con los medios y posibilidades necesarias. La solución a esto es la formación de una comunidad a partir de un “pacto social”. Este pacto supone el establecimiento de un gobierno. Primo Verdad<sup>370</sup> expone esta situación:

---

recomendación del virrey José Miguel de Azanza. Debido a la conducta que presentó en el Convento (escribir hasta media noche y salir a la calle después de esa hora) comenzó a causar disgustos y censuras entre sus colegas, los cuales lo hacían pasar como religioso incorrecto o desordenado. Se le acusaba de observar una conducta rebelde, desordenada e irreligiosa, así como de provocar altercados y discordias entre los habitantes del convento, pidiendo al virrey que lo hiciera marcharse a España o regresar a Perú.<sup>366</sup> Sin embargo el virrey Iturrigaray, en enero de 1807, le encomendó llevar a cabo investigaciones para dictaminar los límites de las provincias de Nuevo México, Texas y Luisiana. Esta tarea se vio truncada por los acontecimientos que tuvieron lugar en España entre abril y mayo de 1808.

A raíz de la participación de Talamantes en las Juntas Generales de 1808 fue arrestado el 16 de septiembre. Estuvo recluso en la cárcel del Arzobispado, donde comenzaron a formarle proceso las Jurisdicciones Real y Eclesiástica con motivos de sospecha y fundamentos de infidelidad al Soberano. El proceso comenzó el 19 de septiembre de 1808, el cual siguió tramitándose hasta fines de abril de 1809, y terminó con el decreto de embargo de sus bienes y papeles. Asimismo fue condenado a ser remitido a España y puesto a disposición de la Junta Central. El 10 de abril de 1809 fue enviado a San Juan de Ulúa para ser embarcado a España. Sin embargo a los pocos días de haber estado en presidio, falleció a causa de la enfermedad de vómito prieto según se dijo en ese entonces, aunque se cree que su muerte ocurrió de manera misteriosa y trágica.

<sup>367</sup> Melchor, Talamantes: “Representación Nacional...” en: Genaro García, *Op. cit.* p.389

<sup>368</sup> Cfr. Melchor, Talamantes: “Plan de la Obra Proyectada” en: Genaro García, *Op. cit.* p. 45

<sup>369</sup> *Ibid.* p. 45

<sup>370</sup> Nació en 1768 en la Hacienda de la Purísima Concepción de Ciénega del Rincón, perteneciente anteriormente a la Alcaldía Mayor de Nueva Galicia y situada hoy en Aguascalientes, México. Fue abogado de la Real Audiencia y síndico del Ayuntamiento de la Ciudad de México, en donde participó activamente durante los sucesos de 1808. Fue capturado y condenado tras el derrocamiento del virrey Iturrigaray. El 4 de octubre de 1808 fue encontrado muerto en su celda, sin esclarecerse las causas de su muerte.

En su documento *Memoria Póstuma del Síndico del Ayuntamiento de México en que, fundado el derecho de soberanía del pueblo, justifica los actos de aquel cuerpo*, del 12 de septiembre de 1808, desarrolló lúcidamente el concepto de *soberanía popular*.

El hombre tímido que se vió acosado de las fieras á quien no pudo vencer, ó de los vecinos que le acechaban sus propiedades, buscó un apoyo de su conservación, lo halló en un hombre robusto que con su fortaleza pudiese rechazar la fuerza que le oprimía, ó en un sábio que con su ingenio pudiese dirigirlo, y con su astucia librarlo de sus enemigos; entregóse á él, renunciando en sus manos por sí, sus hijos y descendientes una parte de su libertad; juróle obediencia, y quedó ligado á sus mandatos. La experiencia le hizo conocer que por muerte de este se suscitan disenciones (sic) sobre elegirlo otro igual á aquel, y para librarse de ellas se comprometió en obedecer á su hijo primogenito porque lo supo instruido en el arte de reynar aprendió en la escuela de su padre, y he aquí que él fixó la ley de la sucesión, mas este pacto social entre el soberano y el vasallo quedó roto por su muerte, ó á lo menos entredicho. ¿Qué le toca hacer en este caso? Depositar sus derechos hasta que pueda recobrase.<sup>371</sup>

Primo Verdad está siguiendo una tradición *iusnaturalista* a través de la cual, éste concibe un estado de naturaleza en el que las personas poseen un derecho máximo, el derecho de la autoconsecución, e impulsados por este derecho se ven obligados a conformar una estado social que lo proteja.<sup>372</sup> De la cita anterior destaco dos puntos. El individuo, que no tiene la fuerza y los medios necesarios para su subsistencia, busca asegurarla a través de otros medios. La forma más adecuada la encuentra en la unión con otro individuo. Un individuo que tiene la fuerza necesaria para asegurarla, ya sea intelectual o física. Entonces, estableció un “pacto”. A cambio de su protección, el primer individuo, cede una parte de su derecho natural de la libertad. Éste, se compromete a obedecer al segundo a cambio de dicha protección.

El segundo punto que destaco es que cuando el individuo protector muere, o su trabajo queda “entredicho”, es decir, queda en duda, en sospecha de acuerdo al objetivo acordado, el “pacto social” se rompe. De esta forma el individuo vuelve a recobrar sus derechos que había cedido en nombre de la supervivencia.

La filosofía preindependentista desarrollará el concepto de ley natural a partir de una fundamentación teológica. Estos filósofos sostienen que los “derechos naturales”, los “derechos primitivos”, como los llama Talamantes, los otorga Dios. En este sentido, Dios es quien da la

---

<sup>371</sup> Francisco, Primo Verdad y Ramos: “Memoria Póstuma del Sindico del Ayuntamiento de México. Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos, en que, fundado el derecho de Soberanía del Pueblo, Justifica los actos de aquel cuerpo. 12 de Septiembre de 1808”, en: María del Carmen Rovira, *Op. cit.*, pags. 148-149

<sup>372</sup> Xochitl López Molina: “Soberanía e independencia: postura criolla del movimiento de 1808”, en: *Humanismo novohispano, Independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*, Ambrosio Velasco (coord.), México, UNAM, 2009, p. 145

autorización, con base en estos “derechos primitivos”, de defenderse contra las posibles arbitrariedades resultado de algún “pacto social”. Desarrollan teorías *iusanturialistas* que refieren a la tradición hispanoamericana anteriormente referida.

Dice Primo Verdad:

Los Soberanos siempre han estado autorizados por Dios, que ha escogido al pueblo por instrumento para elegirlos, conformándolos después en su autoridad, y haciendo sacrosantas é inviolables sus personas; y aunque no les ha dado la facultad de derribar sus tronos, sí la de poner coto á sus arbitrariedades, y conservarlos en las terribles crisis que suelen verse como en los Interregnos ya ordinarios ya extraordinarios; ¿por qué ni á quien corresponderá velar por ellos y mantenerlos ilesos y en depósito, sino á los que han concurrido á su ereccion? ¿ni quienes lo harán con mas esmero, que los naturales de la tierra, que estando amargada de enemigos, unen á la defensa del trono la de su conservacion común, y la de sus hijos?<sup>373</sup>

Entonces, es Dios quien autoriza a los “soberanos” para gobernar a un pueblo a través de un pacto, precisamente para que puedan asegurar su supervivencia. Sin embargo, es Dios también el que da autorización para que el pueblo, en su calidad de “pactante”, pueda acotar las arbitrariedades del “soberano, es decir, de la persona a la que se le ceden parte de los “derechos naturales”.

Las ideas manejadas por los filósofos preindependentistas sobre los derechos naturales, del pacto, de la instauración del gobierno a través del pueblo, muestran una notable influencia de la tradición teológica-jurídica hispánica y novohispana anteriormente expuesta. Suponen que el derecho para gobernar es un derecho concedido por Dios al monarca, pero de manera mediata a través del pueblo. El pueblo es el que puede legitimar esa concesión hecha por Dios. Esta mediación es importante ya que postula que el gobierno, cualquiera que sea su forma, debe estar legitimado por los gobernados. En otras palabras, se está defendiendo la tesis de que la soberanía pertenece al pueblo, y que ésta, en ningún caso, puede ser alienada. Sólo puede ser delegada a un gobernante, pero siempre con miras para el beneficio del pueblo. Precisamente, éste será el argumento fuerte para proponer la independencia de la Nueva España.

Ahora bien, es importante hacer el siguiente señalamiento. Se debe tener cuidado cuando

---

<sup>373</sup> Francisco, Primo Verdad y Ramos: “Memoria Póstuma del Sindico del Ayuntamiento de México. Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos, en que, fundado el derecho de Soberanía del Pueblo, Justifica los actos de

estos filósofos hablan de un régimen político monárquico. Cuando se revisan sus escritos salta a la vista su constante defensa a este modelo político. Defienden esta forma de gobierno. Más que como una convicción racional, política y filosófica, debe leerse como un discurso “pragmático”. Estos filósofos debieron ser muy cuidadosos con lo que decían o escribían ya que estaban rodeados de las fuerzas monárquicas virreinales. Trataron, a toda costa, de evitar ser tachados de subversivos. Iba su vida de por medio. De hecho, a algunos de ellos les costo.<sup>374</sup> Trataron de argumentar que las colonias españolas eran dueñas de su soberanía por ser éste un derecho dado por Dios, y que podían elegir el gobierno que les convenía. Para salvar las posibles acusaciones, argumentaron retóricamente que la forma de gobierno que más le convenía a la Nueva España era, precisamente, la monarquía. Al argumentar que el pueblo elige su forma de gobierno porque éste es un derecho dado por Dios, el golpe contra la monarquía ya estaba dado. Trataré este punto más adelante.

### **Pacto social**

Regresando a los fundamentos filosófico-políticos es necesario retomar la idea del *Pacto social*. Decía Talamantes que los individuos tienen un *instinto natural de conservación*, que es una *ley natural*. En la búsqueda de su conservación y de felicidad, es decir, *derechos primitivos* de toda sociedad, esta última tiene la necesidad de realizar pactos e instaurar formas de gobierno.

El *pacto social* se origina cuando los individuos convienen con otros intercambiar seguridad por obediencia. Los pueblos en su “*estado primitivo*” tienen la *potestad soberana*, esto es antes de la institución de tener un gobierno.<sup>375</sup> Cuando es instituido el rey, o gobernante, cesa la *soberanía* del *pueblo*. Con la instauración del monarca se ha hecho un pacto “*el mas Sagrado, Solemne y respetable, por el qual el Pueblo se obliga á obedecer y el Rey á dirigir y gobernar*”.<sup>376</sup> Por este pacto el *pueblo* se “constituye inferior” y declara al rey superior. Entonces, ambas partes quedan irrevocablemente obligadas: el rey no puede disponer del gobierno de la sociedad a favor de ningún individuo o de sí mismo, y el *pueblo* no puede romper los vínculos contraídos con el

---

aquel cuerpo. 12 de Septiembre de 1808”, en: María del Carmen Rovira, *Op. cit.*, pags. 145-146

<sup>374</sup> Talamantes y Primo Verdad murieron en prisión. Azcárate fue liberado tres años después. Jacobo de Villa Urrutia no fue apresado, sin embargo se exilió tiempo después.

<sup>375</sup> Cfr. Melchor de Talamantes: “Plan de la Obra Proyectada” en: Genaro García, *Op. cit.*, p. 45

<sup>376</sup> *Id.*

monarca o gobernante. Se establece un *pacto social*, el cual está fundamentado en la *ley natural de conservación*, como ya se ha señalado anteriormente. Así, el gobierno tiene como origen la ley natural de conservación.

Dice Talamantes que con el “pacto” la sociedad pierde su *libertad*, es decir, su autonomía e independencia y delega su soberanía. Para Talamantes, la *libertad* es el mayor bien de todos y su pérdida se justifica sólo en nombre del beneficio de la sociedad misma, en nombre de la seguridad.<sup>377</sup> Los individuos se hacen *dependientes* al perder su libertad, para su beneficio: “carece desde luego de una gran parte de su libertad; pero reporta de otro lado la ventaja de gozar tranquilamente de los bienes que le son permitidas y estar á cubierto de los males que pueden amenazarles”.<sup>378</sup>

Dice Azcárate y Lezama<sup>379</sup> que la *Nación* dispuso de un bien que no puede ser enajenado “*por fuero especial de la Nación*”, es decir, su *soberanía*, confiada al rey “*para su mejor Gobierno*”.<sup>380</sup> Por esto, la *nación* le debe respeto de *vasallaje y lealtad* al Rey, así como a sus sucesores. En esta orden de ideas, para Azcárate la nación no puede permanecer “*sin Soberano, existiendo un Monarca Real y legítimo aun quando la fuerza haya muerto civilmente ó impida al Sr. Carlos quarto (...) el unirse con sus fieles vasaos, y sus amantes Pueblos, y les son debidos los respetos*

---

<sup>377</sup> Cfr. Melchor de Talamantes: “Representación Nacional de las Colonias”, en: Genaro García: *Op. cit.*, p. 385

<sup>378</sup> *Ibid.* p. 387

<sup>379</sup> Nació en 1767 en la capital de la Provincia de Corregimientos de México (en la actualidad dentro de la Ciudad de México). Estudió derecho y se recibió en 1790. Ejerció su profesión siendo nombrado fiscal. Se le otorgó el cargo honorario dentro del Ayuntamiento de la Ciudad de México.

Cuando se enteró de las noticias del motín de Aranjuez propuso al Ayuntamiento (el 8 de junio de 1808) ir con el virrey y jurar fidelidad a Fernando VII. Sin embargo se proponía presentar en una exposición redactada por él mismo y otros criollos los motivos por los cuales no se debía reconocer como *soberana* a ninguna Junta española.

Cuando el virrey Iturrigaray fue destituido, los españoles persiguieron a Azcárate y la noche siguiente fue apresado junto con el síndico del Ayuntamiento. Fue recluso en la cárcel del Arzobispado y luego a la de Betlemias, donde permaneció preso durante tres años. Fue liberado en 1811 y se retiró de los asuntos públicos. Azcarate murió en 1831.

Los principales documentos elaborados por Azcarate en 1808 fueron: el *Acta del Ayuntamiento de México en la que se declaró se tuviera por insubsistente la abdicación de Carlos IV y Fernando VII hecha en Napoleón, y el Voto del Licenciado D. Juan Francisco de Azcárate, porque no se reconozca á las Juntas instaladas en España, porque se auxilie á esta Nación y porque se convenga un Congreso Vigilante.*

<sup>380</sup> Azcarate y Lezama: “Testimonio del acta de la sesión celebrada por el Ayuntamiento de México...” en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX* México, Rovira (ed.), UNAM, 1999, p. 126



*de vasallaje y lealtad*".<sup>381</sup>

Por su parte, dice Azcárate que la *nación* confió los "bienes" al rey y a sus sucesores con el objetivo de su buen gobierno. Pero si estos faltaran o estuvieran impedidos para gobernar, se pasa al siguiente grado que está expedido. En ausencia de éstos, reside la *soberanía* en todo el reino y con más particularidad en los Tribunales superiores que gobiernan el reino y los cuerpos que llevan la voz pública. Éstos la conservarán *intacta, la defenderán y la sostendrán como un depósito sagrado*, para devolverla al mismo Carlos IV o a sus sucesores.<sup>382</sup>

Los participantes de la Juntas (Azcárate, Primo Verdad y Villa Urrutia) manejaron la idea de que la soberanía es del pueblo y regresaba a éste durante el *interregno*, y que una vez liberada la dinastía real se les volvería a delegar el ejercicio del gobierno. Por ejemplo, Azcárate sostiene que en ausencia de el rey y de sus descendientes legítimos, la soberanía en todo el reino y con más particularidad en los Tribunales superiores que gobiernan el reino y los cuerpos que llevan la voz pública. Éstos la conservarán *intacta, la defenderán y la sostendrán como un depósito sagrado*, para devolverla al mismo Carlos IV o a sus sucesores.<sup>383</sup> Para este efecto la forma de gobierno debía permanecer bajo la misma organización que la de antes. Debía continuar el virrey como gobernador y capitán general, sin la posibilidad de entregar el reino a alguna "*otra potencia, ni a la misma España, aun que reciba ordenes del Sor. Carlos 4º desde la Francia, ó dadas antes de salir de sus Estados para evitar toda subplantacion de fechas fraudes, y fierzas, ó del Sor. Emperador de los franceses*".<sup>384</sup>

Sin embargo, la idea central, encubierta debido a las posibles represalias por parte de los españoles, que estaba de fondo era que los americanos debían y podían gobernarse a sí mismos, a pesar que se manejó la idea del interregno. Es decir la independencia de la Nueva España. Una vez que el interregno terminara, se volvería a depositar el ejercicio de la soberanía en el monarca. De los participantes de estas Juntas, Melchor de Talamantes fue el más radical en este sentido, ya que se atrevió a hablar explícitamente de independencia.<sup>385</sup>

---

<sup>381</sup> *Ibid.* p. 127

<sup>382</sup> *Ibid.* p. 128

<sup>383</sup> Cfr. Azcarate y Lezama: "Testimonio del acta de la sesión celebrada por el Ayuntamiento de México..." en: Rovira María del Carmen Rovira, *Op. cit.* p. 128

<sup>384</sup> *Ibid.* p. 129

<sup>385</sup> Es importante hacer una anotación sobre dos de los documentos que escribió Talamantes y que tienen que ver con su posición con respecto a la independencia de la Nueva España. Talamantes en sus

Para Talamantes el *Pacto social*, como se mencionó más arriba, es el más “sagrado” y “solemne”. Teóricamente, en el caso de la Nueva España, este pacto se estableció entre el monarca español y los primeros pobladores españoles que vinieron a Nueva España. Este pacto se transmitió de generación en generación. Melchor de Talamantes lo recuerda:

la Ley Suprema del pacto Social q.<sup>e</sup> trajeron sobre si los primeros Españoles que poblaron las Indias; ley que se trasmitio á sus de(s)cendientes, que se ha reconocido y obcervado por muchas generaciones, que se ha autorizado por la pocesión de tres siglos y por el reconosim.<sup>to</sup> autentico de las n(a)ciones extranjeras, que se ha consolidado mas y mas por el considerable numero de Españoles que de dia en dia han venido á las Americas, sujetos todos á la misma ley. Si á ningun individuo de la Sociedad, ni á la Sociedad entera, es pues permitido quebrantar la ley del poder Social y romper los vinculos con el Monarca, las Colonias Americanas en ningun caso puede legitimam.<sup>te</sup> negarle la obediencia y constituirse independiente.<sup>386</sup>

De acuerdo con esta cita, no habría forma de que el pacto fuera deshecho. La cita anterior de Talamantes pertenece a uno de sus documentos titulado *Lo que conviene a las Américas: estar siempre bajo la dominación española*. Sin embargo, para entender el verdadero sentido de esta afirmación, debe tenerse en cuenta que este texto fue escrito por Talamantes en prisión para defenderse en el proceso de infidencia que se le estaba aplicando. No obstante, lo que interesa destacar de esta cita es la idea del pacto, y la legalidad que le da su origen como una Ley Suprema.

Exponía más arriba que para Talamantes la idea de pacto implicaba la obligación tanto del rey

---

documentos *Representación Nacional de las Colonias. Discurso filosófico y Plan de la Obra Proyectada* expuso sus principales argumentos filosófico-políticos sobre la situación que se vivía en la Nueva España. Es importante señalar que fueron escritos en este mismo orden cronológico, ya que en el primero Talamantes ofreció argumentos a favor de la independencia de la Nueva España. El segundo de ellos fue redactado por Talamantes una vez preso con el fin de explicar a los jueces el contenido de todos sus anteriores escritos. Los cuales, según, el mismo autor, no hacían referencia a ideas independentistas, sino el ataque a esas ideas. Se debe de tener en cuenta que Talamantes se vio obligado a convencer a los jueces que en ningún momento sostuvo ideas independentistas. La mayor parte de lo contenido en este documento hace referencia directa al documento *Representación Nacional de las Colonias. Discurso filosófico*. Por esta situación el contenido de ambos documentos se contradice mutuamente, o mejor dicho el primero contradice al segundo. Pero puede suponerse que las verdaderas intenciones de Talamantes con respecto a la Independencia se encuentran en su *Representación Nacional*. La importancia de esta anotación radica en que las ideas contenidas en “*Representación Nacional...*” y en todas las obras anteriores a el “*Plan de la Obra Proyectada*”, pueden ser consideradas como la posición “concreta” de Talamantes, aunque en este último hay ideas no desarrolladas en otros documentos, las cuales son importantes rescatar.

como del *pueblo* y que éste no podía ser roto. Sin embargo, Talamantes señala que había ciertas circunstancias por las que sí se podía romper el pacto. Algunas de estas son legítimas y otras no. La consecuencia del rompimiento del “pacto” es que la sociedad reasume su “independencia”, es decir su soberanía, su libertad de gerencia.

Algunas de estas razones que establece Talamantes son las siguientes: 1) si una colonia tiene dentro de sí todos los recursos y facultades para el sustento, conservación y felicidad de sus habitantes; 2) si puede encargarse de su gobierno y organizar a la sociedad entera; 3) si es lo suficientemente fuerte para repeler a sus enemigos, dicha sociedad es autosuficiente, por lo que no depende de otra. Por esta causa está autorizada por la naturaleza para separarse de su metrópoli.<sup>387</sup>

Estas razones suponen que la posesión de fuerza física posibilitaría la independencia de una colonia con respecto a una metrópoli. Sin embargo, Talamantes dice que el “*poder Phisico*”, no autoriza por sí mismo la “*libertada legal*”.<sup>388</sup> La “*libertad legal*” depende de otros principios: “*quales son las leyes, los dros., obligaciones y costumbres*” y no de la falta de *necesidad* que da el poder físico. Dice Talamantes: “si el poder Phisico fuera bastante p.<sup>a</sup> legitimar esa independencia, podria tambien servir de regla á nras. acciones morales, y el hombre podria entonces legalm.<sup>te</sup> todo lo que pudiese Pisicm.<sup>te</sup>, en cuyo caso la fuerza decidiría del dro., segun el perverso y herroneo principio de Hobbes”.<sup>389</sup>

---

<sup>386</sup> Melchor de Talamantes: “Plan de la Obra Proyectada”, en: Genaro García, *Op. cit.* p. p. 47

<sup>387</sup> Cfr. *Ibid.* p. 386

<sup>388</sup> Cfr. Melchor, Talamantes: “Plan de la Obra Proyectada” en: Genaro García, *Op. cit.* p. 49

<sup>389</sup> Cfr. *Id.*; Hobbes niega que el hombre sea social y político por naturaleza. Los motivos de su negativa se hacen evidentes en la teoría del *estado de naturaleza*, o sea la condición prepolítica en que los hombres viven sin *gobierno civil* o sin un poder común que los mantenga en el temor. Los hombres son muy iguales en facultades de cuerpo y espíritu, y la igualdad más importante es la capacidad de todos los hombres para matarse unos a otros; asimismo la preocupación más importante de los hombres es su conservación. Esto ocasiona un temor y miedo a la muerte violenta, convirtiéndose en la más poderosa de las *pasiones* humanas. La igualdad de capacidades conduce a una igualdad de expectativas y a la competencia entre todos los hombres que desean las mismas cosas. Esta enemistad natural es intensificada por la desconfianza que los hombres sin gobierno sienten unos hacia otros. Este problema se intensifica por la presencia en su naturaleza del amor a la gloria, el orgullo o la vanidad. Cada quien desea que los otros lo aprecien como él se aprecia a sí mismo, y si esto no se da se está dispuesto a destruir a quienes lo desdeñan. Así, nadie está seguro en semejante estado. Las *leyes de naturaleza*, a diferencia de los *derechos de naturaleza*, son preceptos de razón, los cuales instruyen a los hombres sobre lo que deben hacer para evitar todos los peligros para su propia conservación, que igualmente se siguen de sus *derechos naturales* y de sus deseos irracionales. Para asegurar su propia conservación, la primera *ley de la naturaleza* es buscar la paz y defenderse contra aquellos que no les dan la paz. La *sociedad civil* está constituida por el *contrato social*,

Lo que está detrás de esta afirmación, de que la fuerza física no puede romper el pacto, es la idea de la legitimidad de éste, anteriormente expuesta.

Una de las razones *legítimas* que justificarían el rompimiento del pacto se daría en caso de que los reyes fueran opresores de la nación. Esta última dispone de medios legítimos para contenerlos sin tocar “á sus personas, inviolables y Sagradas, tal es el que se practica en Ynglate(r)a de pedir la mutacion de Ministros, medio de q.<sup>e</sup> alguna ves ha usado ntra. España.”<sup>390</sup>

Otra de las situaciones en las la que sí es *legítimo* el rompimiento del “pacto” se da cuando la metrópoli se somete voluntariamente o es subyugada por otra nación. Dice Talamantes sobre el sometimiento voluntario:

*En este caso (el de sometimiento voluntario de la metrópoli), cesa la Representación nacional de la Metrópoli, formando Cuerpo con una nación extranjera; del estado de libertad y Soberanía que antes gozaba, pasa á un estado de subordinación y dependencia; su constitución política ha variado enteramente; y si se ha creído en necesidad de sufrir las Leyes de otra Potencia, no queda ella misma capaz de dictarlas.*<sup>391</sup>

En el caso de que una nación subyugue a la metrópoli:

*se halla (la Metrópoli) en estado de sufrir la Ley que le dicte el Conquistador, y no habiendo sido capaz de defenderse á sí misma y sostener su independencia, mucho menos puede estarlo para ejercer sobre sus Colonias el derecho de protección y la autoridad gubernativa.*<sup>392</sup>

Otro caso legítimo en que se puede disolver el “pacto”, y el más radical que expone Talamantes, se da cuando la voz de todos los colonos, la “voz del pueblo”, clama por la independencia con respecto de la metrópoli.

Afirma Talamantes que el “pueblo”

---

con el cual cada hombre cede o renuncia a cualquier derecho, está obligado o comprometido a no estorbar a aquellos a quienes él cedió ese derecho, en el goce y beneficio de éste. Así el pueblo no existe por naturaleza, sólo puede darle origen el *pacto social*, y si la copresencia de partes contratantes bajo la sola garantía del *estado de naturaleza* no puede poner fin al conflicto hace falta que la *ley civil* ocupe el puesto de la *ley de naturaleza* y la englobe, transformando así su trascendencia en inmanencia. (Laurence, Berns: “Tomás Hobbes”, en: Strauss Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Op. cit.*, pags. 375-83) (Philippe, Raynaus y Stéphanes Rials (eds) *Op. cit.* pags. 265-67)

<sup>390</sup> *Id.*

<sup>391</sup> Melchor de Talamantes: “Representación Nacional”, en: Genaro García, *Op. cit.*, pags. 392-93

califica el mérito de los sujetos y da el verdadero valor á las cosas; aunque carezca de los principios comunes de la ciencia y de los conocimientos de un profundidad política, posee las reglas elementales de la moralidad y justicia y mide por ellas los procedimientos y operaciones de los que lo gobiernan. Sus impulsos son desde luego agitados y violentos, pero nacen por lo comun del natural instinto que tiene todo viviente por su conservacion y del innato deseo de su propia felicidad: y como este es el objeto único de todas las Legislaciones, el clamor general del Pueblo debe mirarse como una ley de Estado.<sup>393</sup>

Decía más arriba que esta última razón es la más radical en el sentido de que parte de una motivación intrínseca de la comunidad: se puede romper el pacto por la voluntad del pueblo que así lo quiere. La legitimidad de esto radicaría en que la soberanía es un derecho inmediato del pueblo. Las otras dos razones que expone Talamantes serían extrínsecas a la comunidad porque las situaciones que se describen son originadas por razones externas. Sin embargo, la legitimidad de éstas, a final de cuentas, tienen el mismo fundamento: la soberanía pertenece al pueblo, y puede deponer al rey si éste no realiza las funciones por la cuales se le concedió el poder del gobierno.

Por su parte, Primo Verdad afirmaba que Dios autoriza a los *soberanos* para gobernar al *pueblo*. Sin embargo, Dios escoge al *pueblo* para decretar esta autorización, el cual confirma la autoridad de los *soberanos*, haciendo “*sacrosantas é inviolables sus personas*”.<sup>394</sup> Aunque Dios no le ha dado al *pueblo* la facultad de destronar a los *soberanos*, sí le ha dado la facultad de acotar sus arbitrariedades, así como de conservarlos en los momentos de crisis.

Para afirmar su posición expone los orígenes de la *monarquía*, a través de un pacto, con la siguiente serie de analogías:<sup>395</sup>

- Un hombre es acosado por fieras a quienes no puede vencer.
- Éste busca apoyo de su conservación, encontrando dicho apoyo en un hombre robusto con fortaleza suficiente para rechazar a quien lo oprima.
- De acuerdo con lo anterior el primer hombre se entrega al segundo, renunciando a *sus manos por sí*. Sus hijos y parientes a una parte de su libertad.

---

<sup>392</sup> *Ibid.* pags.393-94

<sup>393</sup> *Ibid.* p. 400

<sup>394</sup> Francisco Primo Verdad y Ramos: “Memoria Póstuma del Sindico del Ayuntamiento de México. Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos, en que, fundado el derecho de Soberanía del Pueblo, Justifica los actos de aquel cuerpo. 12 de Septiembre de 1808”, en: María del Carmen Rovira, *Op. cit.* p.146

- Le juró obediencia y quedó ligado a sus mandatos.
- Así, la experiencia le hizo conocer que a la muerte de su benefactor se suscitarían disensiones sobre elegir a otro igual. Para evitar estos problemas se comprometió a obedecer a su hijo porque los supuso instruido en el arte de reinar.
- De esta forma quedó fijada la ley de sucesión, más sin embargo este pacto social entre el soberano y el vasallo quedó roto por su muerte o al menos entredicho.
- Por todo lo anterior lo que queda en el caso de la muerte o ausencia del rey es que el vasallo recobra sus derechos hasta que pueda reponerse el rey.

Los acontecimientos históricos de 1808 plantearon una situación inédita para la Nueva España. Se cayó en un estado de *interregno*. Verdad lo caracteriza de la siguiente manera: “La crisis en la que actualmente nos hallamos es de un verdadero Interregno Extraordinario según el lenguaje de los políticos; porque estando nuestro soberanos separados de su trono, en país extranjero de su trono, en país extranjero, y sin libertad alguna, se le ha entredicho su autoridad legítima”.<sup>396</sup> En otra parte, define al interregno citando a Heineccio:

*Siendo el Interregno un Estado que se halla la república sin su Príncipe que la gobierne, y no intentando el pueblo mudar de Constitucion quedando elige otro que supla aquel, es consiguiente que en el entretanto deban nombrarse Magistrados extraordinarios, déseles el título que quiera darseles, y estos han de constituirse, ó por nueva elección, ó lo que sería mas acertado, se han de señalar los que anteriormente se hallaban gobernando, cuya potestad conviene que cese luego que se haya elegido el nuevo imperante como es fácil de entender ..*<sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> Cfr. *Ibid.* pags. 148-150

<sup>396</sup> *Ibid.* p. 144

<sup>397</sup> *Ibid.* p. 152; Heineccio en su obra *Elementos de derecho natural* maneja una teoría iusnaturalista donde el derecho a gobernar del rey le es concedido por la comunidad, la que, a su vez, recibe este derecho de Dios. Este autor distingue dos momentos “genéticos” en las sociedades. Antes y después de la institución de los gobiernos. Dice Heineccio lo siguiente: “Como los que han formado alguna república vivieron antes en el estado natural, y este es un estado de igualdad y libertad, tampoco esta sociedad está sujeta después a ningún mortal: pues de hacer libremente todo lo que estime necesario para conservar el estado en que se halla; y nadie puede turbarla en el ejercicio de sus derechos, ni obligarla á dar cuenta de sus acciones. Y como todas estas cosas reunidas se llaman MANDO SUPREMO, se sigue que este reside en la sociedad ó república. Pero como en toda sociedad o república los ciudadanos han sometido sus voluntades ó á uno, ó á muchos, ó á todo el pueblo, cualesquiera á quienes los ciudadanos han sometido sus voluntades, gozan del mando supremo; y por lo mismo nadie les puede juzgar sino Dios, y mucho menos puede el pueblo darles la muerte, ni castigarles con otras penas; y así pestilentísimo el dogma de que el pueblo es superior al rey ó

Una vez establecidos los términos anteriores, Primo Verdad se ocupa de criticar a los “*escritores malignos*”, los cuales proponen que los príncipes pueden enajenar libremente los *reinos patrimoniales* y no los usufructuarios. Uno de estos, señala Primo Verdad, es Hugo Grocio,<sup>398</sup> el cual ha postulado que es imposible que los reinos se establecieran como los

---

príncipe, y que este tiene la soberanía solamente personal y el pueblo la real. Pero como los ciudadanos en tanto solamente han sometido sus voluntades á la de los supremos imperantes, en cuanto así lo exige el fin de la sociedad civil ó república, estos es, la seguridad común, por la cual principalmente se reunieron, adulan inicuaamente á los que mandan, los que les persuaden que les es lícito todo lo que quieran No pudiendo, pues, nadie juzgar á los sumos imperantes, ni mucho menos darles á los sumos imperantes, ni mucho menos darles el pueblo la muerte, se debe *reputar* por un enorme delito la traición, la rebelión y la sedición. Y aunque se conceda como tesis que se puede hacer resistencia, como á unos tiranos, á los que manifiestan un ánimo hostil contra el pueblo, sin embargo, es ciertísimo que en una hipótesis es inútil semejante regla, porque los que *mandan* solo pueden ser juzgados por Dios, y por consiguiente, solo Dios puede decidir si verdaderamente se porta con el pueblo como enemigos ó no. Mas el príncipe indistintamente no puede violentar las conciencias de los ciudadanos, ni mandarles cosa alguna contraria á la voluntad de Dios, ni privar á ninguno de su derecho injustamente y sin razón: (...) El mando supremo lleva consigo todos los derechos sin los cuales no se puede conseguir el fin de la sociedad, es decir, la seguridad, y que todos juntos se llaman SOBERANÍA ó derechos de la soberanía”. El pueblo elige una forma de gobierno, o “imperios” como Heineccio le llama. Distingue dos tipos: Electivos y Sucesivos. La primera forma del imperio se da cuando “el pueblo en un interregno [“Ocurre el interregno, ó sea falta de jefe que gobierne un Estado”] nombra uno que mande, y le confiere el mando consintiéndolo él”. Es *sucesivo* cuando “por decreto del pueblo se elige una familia reinante, de la cual haya de presidir al imperio alguna persona, siempre que exista y pueda presidirle según las leyes del estado”. Cuando alguna de estas formas de gobierno falta, se “verifica” el interregno, que puede ser *Ordinario* cuando la persona elegida falta, y *Extraordinario* cuando la familia reinante falta. Es importante señalar que cuando el interregno *extraordinario* sucede, “está en el arbitrio del pueblo el conceder de nuevo este honor á otra dinastía, y conferirla el mando con las mismas leyes y condiciones, ó arreglar de otro modo el orden de suceder, y limitar la autoridad de los que han de mandar”. (Cfr. J. Gottlieb Heineccio: *Elementos del derecho natural y de gentes*, Madrid, Imprenta de los herederos de D. F. M. D., 1857, pags. 283-288)

<sup>398</sup> Para Hugo Grocio la sociedad renuncia a la soberanía al instituir un gobierno, traspasa voluntariamente ese poder, y no tiene derecho a recobrarlo más que si así se especifica en el “pacto”. Entonces, el pueblo no pueden hacer algo al respecto cuando el monarca abusa de él si no se ha establecido en el pacto. Grocio define al *poder supremo* como “aquel cuyos actos no están sujetos a otro derecho, de suerte que pueden anularse por el arbitrio de otra voluntad humana”. (Hugo Grocio: “Del derecho de la guerra y de la paz”, en: *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan Botella, Carlos Cañeque y Eduardo Gonzalo (comps.), Madrid, 1994, p. 164) Diferencia entre *poder común*, que constituiría el Estado, y *titular propio*, que sería el dirigente. No obstante, el poder es un derecho privado del gobernante. Dice Grocio en su obra *Del derecho de la guerra y de la paz* sobre la ubicación del poder político: “Y aquí hay que rechazar en primer lugar la opinión de los que defienden que el poder supremo está en todas partes y sin excepción en el pueblo, de suerte que le es lícito ya corregir, ya castigar, a los reyes, siempre que abusen de su mundo: la cual doctrina cuántos males haya causado, y pueda causar aún ahora aceptada de corazón perfectamente, nadie sea prudente lo dejará de ver. Nosotros la refutaremos con estos argumentos. A cualquier hombre le es lícito entregarse privadamente como esclavo a quienes quisiere, según se ve ya por la ley Hebrea y por la Romana: ¿por qué, pues, no ha de ser lícito a un pueblo libre entregarse a uno o a muchos, de manera que traspase a él enteramente el derecho de gobernante, sin quedarse con parte alguna de ese derecho? Y no digas que esto no se presupone en manera alguna: porque ya no preguntaremos qué ha de suponerse en la

*mayorazgos*, es decir, no para seguridad y prestigio de los débiles contra los poderosos, sino para la utilidad particular de los *soberanos*.

Por su parte, Azcarate ve a la Nueva España, es su relación con la Metrópoli, como una *monarquía como mayorazgo*. Es decir, la *Nación* había cedido su *soberanía* al rey, así como a los descendientes de éste, de manera que los *vasallos* no podían destituir a estos. La *Nación* dispuso de un bien que no puede ser enajenado “*por fuero especial de la Nación*”, es decir, su *soberanía*, confiada al rey “*para su mejor Gobierno*”<sup>399</sup> Por esto la *Nación* le debe respeto *de vasallaje y lealtad* al Rey, así como a sus sucesores.

Jacobo de Villa Urrutia<sup>400</sup> sostuvo que en los dominios del *Imperio Español* estaba jurada y proclamada la *soberanía* al *soberano* legítimo, Fernando VII. Entiéndase la Nueva España. Sin embargo, ante la invasión francesa fue necesario que las *Provincias* invistieran a sus Jefes, o a las Juntas gubernamentales, a las cuales nombraron con el título de *supremas*, es decir, son los

---

duda, sino qué se puede hacer conforme a derecho. En vano se aduce también los inconvenientes que de ahí se siguen, o pueden seguirse; porque cualquiera forma de gobierno que te imagines, no la hallarás nunca sin inconvenientes y peligros. (...) Más así como hay muchos modos de vivir, unos mejores que otros, y cada uno es libre entre tantos el que más le agrade; así también el pueblo puede elegir la forma de gobierno que quiera: y no se ha de limitar el derecho por la excelencia de esta o la otra forma, sobre lo cual hay muy variadas opiniones, sino por la voluntad.

Y puede haber muchas causas, porque el pueblo se despoje de todo su derecho a mandar, y lo entregue a otro, a saber, porque puesto en trance de muerte no puede encontrar por otra ley quien lo defienda; o porque apretado por la indigencia no puede alcanzar de otra manera bienes con que sustentarse”. (*Ibid.* pags. 164-165) La posición de Grocio es contraria a la que argumentarán los filósofos independentistas que sostienen que la soberanía, efectivamente pertenece esencialmente al pueblo y con la institución del gobierno le sigue perteneciendo y por lo tanto tendría los argumentos legítimos para mudar de gobierno.

<sup>399</sup> Azcarate y Lezama: “Testimonio del acta de la sesión celebrada por el Ayuntamiento de México...” en: Rovira María del Carmen Rovira, *Op. cit.*, p. 126

<sup>400</sup> Jacobo de Villa Urrutia nació en la ciudad de Santo Domingo en el año de 1757. En 1760 viajó a México, ya que su padre había sido nombrado oidor de la Audiencia de México. Cuando tenía trece años partió hacia España, en donde realizó estudios de jurisprudencia y filosofía. En ese país desempeñó el cargo de corregidor de Alcalá de Henares, cargo que ocupó durante cinco años. Posteriormente desempeñó el cargo de oidor de Guatemala de 1792 a 1804. Regresó a México, donde tomó el cargo de alcalde del Crimen y fundó en 1805 el Diario de México, primer periódico cotidiano de la Nueva España.

Participó activamente en los sucesos de 1808, por lo que tuvo que ir a Europa. Regresó a México una vez consumada la Independencia. Ocupó el cargo de presidente de la Suprema Corte de Justicia. Murió en la ciudad de México en el año de 1833.

En el documento *Voto de D. Jacobo de Villa Urrutia dado en la Junta General celebrada en 31 de agosto de 1808, sobre si se había de reconocer por soberana a la Junta Suprema de Sevilla, y otros escritos*, está contenido su posición con respecto a los sucesos de ese año, así como su reflexión en torno al concepto de *soberanía*.



organismos gubernamentales, autoritariamente más altos, quienes pueden ejercer la *soberanía*.<sup>401</sup> Todas ellas actúan a nombre de Fernando VII: todas tiene el objetivo de *sacudir el yugo, exterminar al Enemigo y recobrar la sagrada Persona del Soberano*.

Villa Urrutia establece que todos los dominios del *Imperio Español* han proclamado su *soberanía* al *soberano* legítimo, que es Fernando VII. Sin embargo, ante los sucesos en que el *soberano* está impedido de ejercer la *soberanía* se hace necesario que las *Provincias* invistan a sus Jefes, o las Juntas gubernamentales de manera que pueden ejercer la *soberanía*. Esto significa que la *soberanía* recae en el *pueblo*, organizado en *provincias*, y es éste a quien corresponde determinar quien es capaz de ejercer esa *soberanía*. Sin embargo, ninguna de ellas, ninguna Junta, por separado puede ostentar el título de *soberana* de toda la *monarquía*. Es por esto que la Nueva España no puede reconocer como *soberana* a alguna de ellas; porque la *soberanía* recae no sólo en un grupo social específico sino en todo el imperio y el representante legítimo es el rey.

### **Voluntad general y Representatividad**

Se ha expuesto en qué términos los filósofos independentistas fundamentan la idea de la *soberanía*: la *soberanía* pertenece al “pueblo” y es éste quien legitima las formas de gobierno. En el caso particular al monarca. El ejercicio de la *soberanía* por parte del monarca no está concedido directamente por Dios, sino por mediación del “pueblo”. Las sociedades se conforman por el *derecho natural*, concedido por Dios, de autoconservación. Los individuos se asocian para conjugar la fuerza necesaria para lograr su supervivencia ante los diferentes factores que pueden socavarla. Para alcanzar cabalmente este objetivo se hace necesario crear formas de gobierno particulares que puedan administrar la fuerza con el objetivo de procurar en todo sentido a la comunidad determinada.

El modo de crear una forma de gobierno es a través de un *pacto*. Los miembros de una comunidad establecen un pacto con un gobernante, el monarca. Con este pacto, tanto la comunidad como el monarca adquieren derechos y responsabilidades. Por un lado, la comunidad tiene que obedecer al gobernante y procurar su persona. Por su parte, el monarca tiene la

---

<sup>401</sup>Jacobo de Villa Urrutia: “Voto de D. Jacobo de Villa Urrutia dado en la Junta General celebrada en 31 de agosto de 1808, sobre si se había de reconocer por soberana a la Junta Suprema de Sevilla, y otros escritos”, en: María del Carmen Rovira, *Op. cit.*, p 53

responsabilidad de actuar siempre en beneficio de la comunidad que es la que legitima su poder soberano. Existen casos en que este pacto se puede romper o suspender. Los filósofos en cuestión, a excepción de Melchor de Talamantes, sostienen que el pacto sólo se suspende o se rompe por factores extrínsecos a la comunidad misma. Tal fue el caso de los acontecimientos en España en 1808. El monarca y su familia real fueron capturados, y fueron obligados a abdicar en su ejercicio de la soberanía a favor del emperador francés. De acuerdo con los estos filósofos, el monarca no podía llevar a cabo esta última acción porque sencillamente la soberanía era algo que no le pertenecía.

Melchor de Talamantes afirmó que el pacto no solamente se puede romper o suspender por factores externos, sino por el clamor del pueblo, por mandato de la misma comunidad cuando así ésta así lo juzga con el objetivo de lograr la mejor forma de vida de la misma. La soberanía es esencialmente del pueblo y puede regresar a éste cuando así le convenga. El planteamiento de la soberanía del pueblo es radical en el sentido en que éste realiza un pacto con el gobernante, pero si juzga que no conviene a sus intereses, lo puede romper y darse otra forma de gobierno que mejor le parezca.

Sin embargo, todos estos filósofos aceptarán, ante la situación histórica concreta (de que no hay monarca), que la Nueva España tiene las posibilidades, los aparatos y mecanismos políticos adecuados por ejercer su soberanía.

Talamantes sostendrá que la Nueva España tiene los elementos necesarios para hacer ejercer ese derecho de soberanía. Para argumentar esto, el mercedario hace una aproximación genealógica del origen de las naciones, ya que una nación, de acuerdo con este autor, se caracteriza por su autonomía política y por la posibilidad de ejercer directamente su soberanía.

Para Talamantes, la Nueva España tenía el estatuto de *colonia* con respecto a la metrópoli,<sup>402</sup> el Reino de España. Entiende *colonia* como “*una Población formada de los individuos ó familias desmembradas de otra nación principal ó de los descendientes de ellas, establecidas en terreno distante de su Metrópoli y dirigida por sus Leyes.*”<sup>403</sup>

---

<sup>402</sup> Talamantes entiende Metrópoli como “ *la Ciudad Capital, Corte del Reyno, residencia del Gobierno Soberano y de las primeras autoridades constituidas*”. (“Representación Nacional... en: *Documentos Históricos Mexicanos*, Tomo VII, Genaro García, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, p. 394)

<sup>403</sup> *Ibid.* pags. 374-75

Estas leyes son de dos tipos: *Leyes Coloniales* y *Leyes Regionales*. Las primeras son las que sostienen el enlace y dependencia de la colonia con la Metrópoli. Las segundas son las que se establecen para dirigir y organizar la colonia en sí misma, teniendo en cuenta el clima, los alimentos y los habitantes, tanto indígenas como colonos.<sup>404</sup>

De acuerdo con Talamantes todas las sociedades se organizaron en primer lugar como *colonias*, las cuales pertenecieron a una "*Sociedad Principal*". Con motivos del "*Diluvio*" universal se vieron reducidas a "*pequeñas sociedades*" desmembradas de la "*Sociedad Principal*".<sup>405</sup> Por un tiempo conservaron las leyes de esa primera sociedad. Sin embargo, con el tiempo (debido a circunstancias históricas y geográficas) fue necesaria la adopción de nuevas reglas de gobierno, hasta que resultaron enormes diferencias. Las colonias se hicieron independientes. De acuerdo con Talamantes, esta independencia fue autorizada y prescrita por Dios: "*Por ello es que todas esas principales Colonias q.<sup>e</sup> poblaron el Vniverso fueron de suyo independientes, y si no queremos ofender al Sagrado Texto, debemos confesar que su independencia fue autorizada y prescrita por Dios*"<sup>406</sup> Las colonias al ser justificadamente independientes, es decir, autónomas y con una legislación propia, adquirieron el rango de *nación*. Es importante recalcar que de acuerdo con lo anterior, una *colonia* se puede convertir en una nación. Una colonia puede tener una "representación nacional" y por lo tanto, convertirse en una nación.

Para Talamantes los acontecimientos históricos, en específico la abdicación de rey español a favor de Napoleón, exigían que la Nueva España se transformara en una nación. Había señalado los casos en que se podía romper legítimamente el pacto y recobrar la independencia. Los sucesos históricos presentaban fácticamente esos casos.

El concepto de *Representación Nacional* se refiere a la posibilidad de una sociedad (colonia) para dirigirse y organizarse sin el influjo, ni determinación de otra (metrópoli).<sup>407</sup> Es decir, ser independiente y constituirse como una *nación*. Talamantes define la *Representación Nacional* como: "*el derecho q.<sup>e</sup> goza una Sociedad para que se le mire como separado, libre é independiente de qualquiera otra nación. Este derecho pende de tres principios: de la naturaleza, de la fuerza y de*

---

<sup>404</sup> Cfr. *Ibid.* p.375

<sup>405</sup> *Id.*

<sup>406</sup> Cfr. *Ibid.* p. 376

<sup>407</sup> Cfr. *Ibid.* p. 380

*la política.*"<sup>408</sup>

Para Talamantes las *colonias* de la Nueva España estaban listas y autorizadas para la *Representación Nacional*. Desde el momento en que los reinos de España se cedieron a una potencia extranjera, la Nueva España tiene que resistirse a esta "*nueva y violenta dominación*". Con motivo de la sucesión, o mejor dicho, con la delegación del poder, han desaparecido para la Nueva España los "*Tribunales Supremos destinados para el arreglo y conservación de las Indias*" y "*se han roto del todo (...) los vinculos con la Metrópoli*", así como "*las Leyes Coloniales que nos creían unian á ellas y nos tenían dependientes han cesado enteramente, y no subsisten para dirigirnos sino las Leyes pram.<sup>te</sup> regionales*". Esto por el hecho de que se termina el *pacto* que se hizo con el rey. Entonces, las colonias solamente se han quedado con las leyes regionales que serían, recordando lo dicho anteriormente, las que se establecen para dirigir y organizar la colonia en sí misma, teniendo en cuenta el clima, los alimentos y los habitantes, tanto indígenas como colonos. Es decir, son leyes que remarcan la autonomía legislativa de la Nueva España. En este sentido, la Nueva España esta posibilitada para transformarse en una nación.

Por otro lado, Talamantes sostendrá que la Nueva España cuenta con los tres principios en que se basa la Representación Nacional: *la naturaleza, la fuerza y la política*.

La *naturaleza* se refiere a las diferentes características geográficas que dividen a las naciones, es decir, que tienen un territorio geográfico que separa a cada nación de las otras. La Nueva España cumple con este primer aspecto: "*las Américas tienen representación nacional, como que están naturalmente separadas de las otras naciones, mucho mas de lo q.<sup>e</sup> están entre sí los reynos de la Europa.*"<sup>409</sup>

La *fuerza* se refiere a la capacidad de las naciones de resistir a los enemigos, vencerlos, aprisionarlos y de expulsarlos de su territorio. La Nueva España cumple también con este segundo aspecto.<sup>410</sup>

La *política* se refiere al derecho cívico o cualidades de ciudadano que las leyes conceden a ciertos individuos. La *ciudadanía* es "*la facultad de concurrir activa y pasivamente á la administración pública. Se concurre activamente nombrando ó eligiendo (á) aquellos que deben gobernar, ó aprobando y confirmando (á) aquellos que se hallan en posesión; se concurre*

---

<sup>408</sup> Cfr. *Ibid.* p. 383

<sup>409</sup> *Ibid.* p.383

*pasivamente siendo elegido, nombrado, aprobado ó confirmado por los demas, para el mismo destino*".<sup>411</sup>

Jacobo de Villa Urrutia se pregunta "*¿qué corresponde que haga, ó que puede y debe hacer N.E. en este caso [en que el soberano y su heredero legitimo han sido aprisionados]?*". Él mismo contesta que una de las principales acciones que debe realizarse:

-Administrar bien la Nueva España, para que si su cautiverio dura más de lo que se espera no encuentre "*al Trono, debil, lánguida y descarnada, sino floreciente y en estado de concurrir eficaz, y poderosamente al mas brillante restablecimiento de la Metrópoli*".<sup>412</sup>

Es decir, los habitantes de la Nueva España deben hacerse cargo por sí mismos del correcto funcionamiento político, social y económico. Para él, la Nueva España tenía estas capacidades políticas como lo expondré más adelante.

Primo Verdad, utilizando la Ley 3, Tít. 15 Partid. 2ª de la Nación Española, asegura que al no haber Rey, ni sucesores, le corresponde al *pueblo* la custodia y conservación de los *dominios* para entregarlos a su legítimo soberano.<sup>413</sup>

Entonces, si la Nueva España tiene la capacidad de ejercer su soberanía ahora la pregunta central es cómo se debe organizar y ejercer ese derecho. El punto clave para dar respuesta tiene que ver con el concepto de *representación*, es decir, de cómo y quiénes se deben encargar de la tarea de gobernar.

Para estos filósofos no todos pueden, por las diferentes características de la población, ejercer directamente el derecho natural de la soberanía. Este derecho debe ser delegado a unos cuantos, que representen a otros muchos, para que funcionen adecuadamente los mecanismos políticos y cumplan la función por la que se instituyen las diferentes formas de gobierno.

Melchor de Talamantes hablará del *derecho político de ciudadanía*. Este derecho determinará

---

<sup>410</sup> *Id.*

<sup>411</sup> *Id.*

<sup>412</sup> Jacobo, de Villa Urrutia: "Voto de D. Jacobo de Villa Urrutia dado en la Junta General celebrada en 31 de agosto de 1808, sobre si se había de reconocer por soberana a la Junta Suprema de Sevilla, y otros escritos", en: María del Carmen Rovira, *Op. cit.*, p. 54

<sup>413</sup> Francisco, Primo Verdad y Ramos: "Memoria Póstuma del Sindico del Ayuntamiento de México. Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos, en que, fundado el derecho de Soberanía del Pueblo, Justifica los actos de aquel cuerpo. 12 de Septiembre de 1808", en: María del Carmen Rovira, *Op. cit.* p. 150

quiénes sí y quiénes no pueden participar en la toma de decisiones gubernamentales y llevar a cabo la representación. Talamantes descarta al “*Pueblo infimo*” como poseedor de este derecho. Afirma que “*en ninguna nación verdaderamente culta goza de este derecho de Ciudadano; porque su rusticidad, ignorancia, grosería, indigencia y la dependencia necesaria en que se halla respecto de los hombres ilustrados y poderosos, lo hacen indigno de tan excelente calidad, que exige una libertad verdadera, incompatible con la ignorancia y la mendicidad.*”<sup>414</sup> Sólo una parte de la nación goza de *derecho de Ciudadano*. En los ilustrados. En los criollos.<sup>415</sup>

Para Talamantes la *soberanía* debía estar depositada en un Congreso General que tendría que constituirse a partir de las autoridades ya establecidas. Dice Talamantes que dicho Congreso debe estar conformado por

autoridades [ya] constituidas, de un Virrey celoso y fiel al Rey y á la Nacion, de unos Magistrados integros é ilustrados, de unos Pastores exemplares, de los Magnates y primeros nobles del Reyno, de los Gefes de todos los Tribunales y Oficinas, de los Diputados de las Ciudades, de todos aquellos, en fin, en quienes debe tenerse la mayor confianza y están interesados en reunirse y auxiliarse mutuamente para la defensa común.<sup>416</sup>

Para Talamantes la soberanía no podía ser representada por todo el pueblo. Debía serlo por representantes ilustrados. Precisamente en este punto ataca al concepto de *voluntad popular* de Rousseau. El error político de Rousseau en *el Contrato Social*, dice Talamantes, fue el haber

---

<sup>414</sup>Melchor de Talamantes: “Representación Nacional...” en: *Documentos Históricos Mexicanos*, Tomo VII, Genaro García, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, p. 384

<sup>415</sup> Ya se ha señalado en el capítulo primero que a principios del siglo XIX los criollos formaban una numerosa clase media, económicamente improductiva, cuyos intereses no se adecuaban a la metrópoli. Estos no podían sumarse a ninguna de las clases productivas, ni a la propietaria. Adquirían su papel en la vida social como burocracia civil o eclesiástica. La clase media, tenía la conciencia de no poder realizar en la sociedad la función a la que su vocación la orientaba. Mientras los peninsulares acaparaban casi todos los altos puestos eclesiásticos, militares y civiles, los criollos letrados estaban obligados a disputarse puestos menores en la administración pública, canonjías y curatos de segundo orden. Así, el criollo se encontraba despojado de un puesto de trabajo y de una vida social. La falta de una función dentro del sistema social económico, obligó a la clase criolla a explorar actividades culturales. De ahí su penetración en las ideas vanguardistas, las que abrieron un horizonte de grandes posibilidades ideales, desprendida de cualquier vínculo fijo, tanto social como económico. La tentativa del criollo se presentó, ahora, como la posibilidad de negar la realidad existente para elevarla a la altura de una teoría proyectada. En 1808, ante los acontecimientos históricos, los criollos estaba preparados, intelectualmente, para tomar las riendas de la nación.

<sup>416</sup>Melchor de Talamantes: “Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España”, en Genaro Gracia: *Op. cit.*, pags. 345-355

llamado indistintamente al *pueblo* al ejercicio de la *soberanía*, aunque todo éste tenga derecho a ella.<sup>417</sup> Según Talamantes el *pueblo* por sí mismo no es capaz de sostener su soberanía. Necesita debido a su “*ignorancia e impotencia empelar la voz de sus tutores, esto es, de sus verdaderos y legítimos representantes.*”<sup>418</sup>

Señalaba más arriba que para Talamantes el “clamor del Pueblo” debía mirarse como una “Ley de Estado”. Que a través de este clamor el pueblo dicta las reglas “elementales de la moralidad” y de la justicia. Asimismo, éste es el que manda vigila y aprueba o desaprueba los procedimientos y actuación de los gobernantes. Señalaba también que, el pueblo, aunque es “rústico y grosero” y sus “impulsos son desde luego agitados y violentos”, puede, de buena manera, llevar a cabo estas tareas.

Sin embargo, Talamantes propone que el “clamor del Pueblo” en su instinto de conservación no debe dejarse llevar ciegamente por sus deseos, sino que necesita de los “*hombres ilustrados*” de las personas “*sensatas y de probidad, y de los Ciudadanos beneméritos*”.<sup>419</sup> Como ya mencioné más arriba, Talamantes critica fuertemente a Rousseau con respecto a su concepto de “voluntad popular”.<sup>420</sup> Para Talamantes la *soberanía* no debía ejercerse por todo el *pueblo*. Éste necesita

---

<sup>417</sup> Sobre este punto, es sumamente interesante la tesis que propone la Dra. Carmen Rovira sobre la influencia que tuvo el pensamiento de Francisco Suárez en la Rousseau. Dice esta autora que la idea de la necesidad imperativa de una sociedad política capaz de proteger al hombre y de reconocerle sus derechos frente a un poder absoluto, que generalmente se adjudica a Rousseau, estaba ya desarrollada en Suárez. De esta manera, la influencia de Suárez en la obra de Rousseau, sostiene Carmen Rovira, puede advertirse y comprobarse en una lectura cuidadosa y comparativa entre el Contrato Social y la obra de Suárez *De Legibus* aún cuando puedan encontrarse diferencias esenciales de base. (Cfr. *Id*). Específicamente señala la investigadora que los conceptos suarecianos de *comunidad humana* y pacto social están presentes en el texto del Contrato Social (Lib. I, cap. I, III, IV). (Cfr. *Id*.)

<sup>418</sup> *Id*.

<sup>419</sup> *Id*.

<sup>420</sup> Con este respecto se pueden señalar las críticas directas de Talamantes a la filosofía de Rousseau quien expresamente rechaza cualquier pacto o sujeción entre gobernantes y gobernados. Para Rousseau sólo existe un pacto y es el “contrato social”: “No hay más que un contrato en Estado: el de asociación y éste excluye cualquier otro. No se podría imaginar ningún contrato público que no fuese un violación del primero”. (Jean-Jacques Rousseau: *El contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 125) El “contrato social” lo define Rousseau como “una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes” (*Ibid*. p. 45)

La institución del gobierno sólo es una comisión o un empleo establecido por la ley: “Muchos han pretendido que el acto de esta institución era un contrato entre el pueblo y los jefes que ésta se da; contrato por el cual se estipulaba a mandar y la otra a obedecer. Estoy seguro de que se convendrá que ésta es una manera extraña de contratar. Pero veamos si es sostenible esta opinión. En primer lugar, la autoridad suprema no puede ni modificarse ni enajenarse: limitar la es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el

representantes. Estos son a los que él llama “*hombres ilustrados*”, los criollos ilustrados.

De esta forma, a través de la representación, ejercida por *representantes*, el *pueblo* por una “*conformidad universal*” de opiniones de diferentes principios, sentimientos y educación de un solo objeto, se mostraría como “*una especie de inspiración natural, ó como un dictamen dado á un tiempo por la naturaleza, la sabiduría y la justicia*”.<sup>421</sup>

Parece importante señalar que el derecho de ciudadanía supone una distinción entre *derechos naturales* y *derechos positivos*. Por un lado, todos los integrantes de una comunidad tienen los mismos derechos de conservación y de la búsqueda de su felicidad. Estos derechos son concedidos por Dios a todos los humanos. Pero, los individuos aislados no pueden asegurar por sí mismos su supervivencia. Por esta razón, se ven en la necesidad de juntarse con otros y de esta forma crear un cuerpo con mayor fortaleza y de esta manera asegurar la supervivencia de cada uno. De esta forma se constituye un gobierno a través de un pacto con un gobernante que pueda organizar a la sociedad. Los individuos ceden su *libertad* y ceden el derecho de hacer por su propia mano lo necesario para su supervivencia, porque el gobernante promete asegurarla. Al entrar en una organización política, a través del pacto, los individuos adquieren derechos positivos, es decir, derechos políticos, sociales y civiles.<sup>422</sup> Tal es el caso del derecho de ciudadanía.

---

soberano se dé a un superior; obligarse a obedecer a un señor es entregarse en plena libertad. Además, es evidente que este contrato del pueblo con tales o cuales personas sería un acto particular; de donde sigue que este contrato no podía ser una ley ni un acto de soberanía, y que, por consiguiente, sería ilegítimo”. (*Ibid.* P. 125)

Por otro lado, para Rousseau, a diferencia de lo que sostendrán los filósofos independentistas, la soberanía no puede ser representada: “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada; es ella misma o es otra; no hay término medio”. (*Ibid.* p. 122) El concepto de “soberanía” que maneja Talamantes es equivalente de gobierno y no a “voluntad general” como lo es para Rousseau. Dice este último: “... siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general...”. (*Ibid.* p. 55) Por tanto, para Rousseau la *soberanía* debe ser ejercida por todo el pueblo para que realmente pueda ser ésta legítima. Se refiere a un concepto amplio e incluyente de “voluntad general”. Cosa que no aceptaran ninguno de los filósofos independentistas.

<sup>421</sup> Melchor de Talamantes: “Representación Nacional”, en: Genaro García, *Op. cit.* p. 400

<sup>422</sup> Sobre la teoría *iusnaturalista* se puede destacar a Tomás de Aquino. De acuerdo con Tomás el humano tiene una *dignidad* subordinada a la de Dios, pero coordinada a la de los demás humanos y supraordinada a la de las otras cosas carentes de *espíritu*. La coordinación con los demás humanos no se refiere solamente a la búsqueda del bien de los individuos, sino que sobre todo se busca el bien común; de esta forma se da prioridad al todo por encima de las partes, a la sociedad por encima de los individuos. Sin embargo, no en todo se sujeta el individuo a la sociedad. Sus derechos individuales siempre quedan intactos, y la sociedad tan sólo es un medio para que el individuo alcance su fin. La persona es capaz de alcanzar su propio fin, como consecuencia de su autonomía y su ser completo en el plano ontológico; pero esto lo realiza con dependencia de los demás en el plano social. Depende de la sociedad para llegar a su fin. La persona es un



Azcárate dice que la representación debe llevarse a cabo por organismo político legítimos. Como ya lo he señalado más arriba, dice Azcárate que en ausencia del monarca la *soberanía* reside en todo el reino y con más particularidad en los Tribunales Superiores que gobiernan el reino y los cuerpos que llevan la voz pública. Éstos la conservarán “*intacta, la defenderán y la sostendrán como un deposito sagrado*”, para devolverla al mismo Carlos IV o a sus sucesores.<sup>423</sup> Para este efecto la forma de gobierno debe permanecer bajo la misma organización que la de antes, bajo los mismos organismos políticos. Debe continuar el virrey como gobernador y capitán general, sin la posibilidad de entregar el reino a alguna “*otra potencia, ni a la misma España, aun que reciba ordenes del Sor. Carlos 4º desde la Francia, ó dadas antes de salir de sus Estados para evitar toda subplantacion de fechas fraudes, y fuerzas, ó del Sor. Emperador de los franceses*”.<sup>424</sup> Así, el virrey gobernará provisionalmente haciendo el siguiente juramento:

*que durante su provisional mando gobernará el Rey con total arraigo á las Leyes, Reales ordenes, y cédulas que hasta ahora hán regido sin alteración alguna; y conservará á la Real Justicia, á esta Metrópoli, Ciudades y Villas en uso libre de las facultades jurisdicción y potestad. Que defenderá el Reyno de todo enemigo conservará su seguridad y sus derechos hasta sacrificar su vida, como sus bienes, y todo quanto pueda de sus arbitrios y facultades.*<sup>425</sup>

De la misma manera debe de jurar la Real Audiencia, la Real sala del Crimen, la Ciudad como Metrópoli del reino, y los demás tribunales sin reserva alguna.

Azcárate señala los motivos por los que debe haber una consulta de todo el reino de la Nueva España y no sólo asumir a la Junta General celebrada por el virrey como organismo rector. El primer argumento que ofrece es el siguiente: “*La ley recopilada de Castilla mando q.<sup>e</sup> los asuntos graves y arduos se consultara con los subditos y havitantes juntándose los tres Estados del Reyno, q.<sup>e</sup> son, el Clero, la Nobleza, y los representantes de las Ciudades*”.<sup>426</sup>

---

núcleo de relaciones perfectivas. Estas se dan en una doble vía: la subordinación al todo que es la sociedad y de coordinación a los demás individuos que convienen con él en la sociedad. (Cfr. Mauricio, Beuchot: *Los principios de la Filosofía Social de Santo Tomás*; México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1989, p.27)

<sup>423</sup> Azcarate y Lezama: “Testimonio del acta de la sesión celebrada por el Ayuntamiento de México...” en: Rovira María del Carmen Rovira, *Op. cit.* p. 128

<sup>424</sup> *Ibid.* p. 129

<sup>425</sup> *Id.*

<sup>426</sup> *Id.*

De esta manera, aunque la Junta General celebrada por el virrey tenga *mucha representación por sí sola*, no es *representativa* de todo el reino, por lo que no basta el dictamen de esta Junta. Este mismo argumento le sirve para ratificar su posición con respecto a las Junta General de Sevilla, de no reconocerla como *soberana*.<sup>427</sup>

Azcárate propone que la *representatividad* del reino de Nueva España, mencionada en el párrafo anterior, no contravendría al orden de la Corona Española por tres motivos. En primer lugar porque no fomentaría la división de las provincias, lo cual sólo daría paso a una *Anarquía*, la cual sólo *sería perjudicial a la Nación*.<sup>428</sup> En segundo lugar, no le correspondería a la Nueva España decidir cual es la Junta a la que deben reunirse las demás, así como a cada una de ellas por separado no les corresponde demandar obediencia. En tercer lugar, la Nueva España al *socorrer a las Juntas conforme a sus necesidades*, estaría cumpliendo con su principal obligación, que es la de sostener los *Derechos del Rey y los de la Nación*.<sup>429</sup>

Concluye con su voto a favor de que las Juntas erigidas en los Reinos de España que forman la Corona de Castilla convengan entre sí reconociendo a una sola como *Soberana*. Así, la Nueva España inmediatamente la reconocería también. Ésta debe mantenerse neutral, siempre dependiente de España, por lo que no reconocerá a ninguna Junta como *soberana*. Finalmente, que se consulte con el *reino* los asuntos graves y delicados convocándolo a *cortes*, ya que éste es el único que *“está autorizado por las leyes para consultar lo conveniente en materia tan ardua é interesante á la Nación, y á la misma Monarquía”*.<sup>430</sup>

Entonces, según Azcárate y Lezama nadie puede nombrarse *soberano* sin el consentimiento de todos los pueblos de la *Nación*. Todos los pueblos de la *nación* tienen que respaldar, a través de su consentimiento, a quien sea el *soberano*, o a quien quiera proclamarse como *soberano*. Una Junta, en que se tome una decisión a éste y otros problemas, celebrada sólo por las autoridades (llámese virrey Real Audiencia, la Real sala del Crimen y demás tribunales) carecería de *representatividad*, carecería de legitimidad, ya que no es representativa de todo el reino. Esta idea se articula con el concepto de *soberanía* que propone Azcarate, en el sentido de que la *soberanía* pertenece a todo

---

<sup>427</sup> *Id.*; La Justa Suprema, durante la invasión napoleónica, concentró los poderes de la soberanía. Se instituyó el 25 de septiembre de 1808. Estuvo conformada inicialmente por los representantes de las Juntas Provinciales, tuvo su cede en Aranjuez y estuvo presidida por el conde Floridablanca.

<sup>428</sup> *Ibid.* p.138

<sup>429</sup> *Id.*

el pueblo, y como tal es el único facultado para decidir sobre ella. Éste es el fundamento sobre el cual propone la necesidad de una Junta General que sea *representativa* de todo el reino, una consulta con los habitantes del reino a través de los *tres Estados*, los cuales son el Clero, la nobleza y los representantes de las ciudades.

Por su parte, Primo Verdad establece que son dos las autoridades legítimas que debe reconocer la Nueva España: el *Soberano* y los Ayuntamientos.<sup>431</sup> La primera de ellas puede faltar cuando no hay rey, falta en aquellos que la han recibido *como una fuente que mana por canales diversos*. La segunda es indefectible, ya que el *pueblo* es inmortal y por encontrarse en libertad al no haber reconocido algún otro *soberano* extranjero que oprima al pueblo por la fuerza.<sup>432</sup>

Dice que con la ausencia del monarca y de su heredero legítimo, sus *Reynos* y *Señoríos* quedaban con el riesgo de ser usurpados. Por esta razón se hacía necesaria la conformación de una autoridad pública que los resguarde.<sup>433</sup> Para determinar cómo se podría integrar esa autoridad, Primo Verdad se pregunta por la *representación*. Específicamente, Primo Verdad se pregunta a quién representan y cómo lo hacen: si al *senatorio* o al *pueblo*. Para aclarar esta cuestión, Primo Verdad refiere el caso de Moisés, el cual, al no poder administrar la justicia y problemas del pueblo, por sí mismo, tuvo que nombrar jueces a los ancianos sabios del mismo pueblo, autorizándolos competentemente a nombre de Dios. Haciendo una analogía dice:

*Por este gran modelo de gobierno han nombrado los SS. Reyes de España á los Alcaldes de casa y Corte para el despacho de las causas civiles y criminales, y al Consejo para lo gubernativo y político; y así á aquellos les fue concedida la jurisdiccion criminal, y á estos la civil en las apelaciones y súplicas.*<sup>434</sup>

Debido al establecimiento de estos tribunales se exoneraba a los *soberanos* de hacer justicia por sí mismos en los diversos asuntos gubernativos. Sin embargo, no abdicaron y establecieron su asistencia personal al Consejo al viernes de cada semana. Con el mismo objetivo, el de administrar justicia, conformaron las Audiencias y las Cancillerías, las cuales a través del tiempo adquirieron

---

<sup>430</sup> *Ibid.* p.139

<sup>431</sup> Francisco, Primo Verdad y Ramos: “Memoria Póstuma del Sindico del Ayuntamiento de México. Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos, en que, fundado el derecho de Soberanía del Pueblo, Justifica los actos de aquel cuerpo. 12 de Septiembre de 1808”, en: María del Carmen Rovira, *Op. cit.* p. 144

<sup>432</sup> *Id.*

<sup>433</sup> *Id.*

autoridad.

Primo Verdad argumenta que aunque estas últimas tienen autoridad y son *dignas de respeto para el pueblo* no son el *pueblo* mismo, ni son los *representantes* del pueblo mismo, por lo que se hace necesario buscar esta *representatividad* en otro organismo gubernamental, en “*otro cuerpo que esté autorizado por él, y de quien sea el órgano é interprete fiel de su voluntad*”.<sup>435</sup> Los reyes reconocen en cada uno de los *Regidores* personas con investiduras especiales, encargados del gobierno económico y político del pueblo. Entre sus obligaciones están “*establecer los pesos y medidas; velar sobre el aséo público, y arreglar todo lo relativo á los abastos*”.<sup>436</sup> De esta manera las proclamas de los *Soberanos* hacia sus vasallos se hacen por conducto de los *regidores*.

Sin embargo, argumenta, los regidores y su correcta función no son suficientes para el buen funcionamiento del gobierno. Por este motivo se dio al pueblo un *síndico* y un *procurador del común*. Estos son individuos a quienes el pueblo elige por medio de *Comisionarios Electores*.<sup>437</sup>

Primo Verdad expone el caso de la proclama de Sevilla. El pueblo de Sevilla, expone Primo Verdad, se reunió el 27 de mayo de 1808, y a través de todos los magistrados y autoridades, así como por las personas más respetables de todas clases, creó una Junta suprema de Gobierno, a la cual el pueblo revistió de todos sus poderes. Ante la invasión francesa mando el pueblo a la dicha Junta a defender *la religión, la patria, las leyes y al rey*.<sup>438</sup> En este ejemplo *el pueblo* creó, revistió de poderes y mandó a la Junta. Con base en lo anterior, argumenta que es una facultad del *pueblo* la de *crear, revestir y mandar*.

Una vez expuesto lo anterior Primo Verdad afirma que no se comete algún acto ilegítimo al crear un *Cabildo*, el cual confiere su mando al virrey, así como juramento de fidelidad. Aun más, ratifica que quienes componen la Junta son los empleados anteriores en la administración pública, los cuales ya habían prestado juramento<sup>439</sup>

A continuación expone las acciones que llevó a cabo la Junta de Sevilla con el objetivo de mostrar que al proponerse la conformación de una Junta similar en la Nueva España no se trata de una acción ilegítima, o una acción sospechosa. Argumenta que el pueblo de Sevilla usó sus

---

<sup>434</sup> *Id.*

<sup>435</sup> *Ibid.* p.145

<sup>436</sup> *Id.*

<sup>437</sup> *Cfr. Id.*

<sup>438</sup> *Cfr. Ibid.* p.147

derechos para exponer sus *sentimientos*. Cita a la *Gaceta de Sevilla*, numero 78, tomo 15 del sábado 13 de agosto:

*El pueblo de esta capital empezó á explicar su sentimiento, y á sus instancias se reunieron en las casas consistoriales todas las autoridades constituidas de la ciudad, y formaron la Junta suprema de gobierno á quien el pueblo trasmitió sus derechos de que en aquella circunstancia se estimó condecorado.*<sup>440</sup>

Al llevar a cabo la reunión señalada, e instaurarse la suprema Junta, había sido reconocido como legítimo rey de España y de las Indias Fernando VII. De esta manera, bajo su nombre y bajo la dirección de la suprema Junta, la cual era *fiel depositaria del poder soberano*, se organizó el cuerpo político en todos los ramos de la administración. En ese caso el *pueblo* recuperó la *soberanía*, la hace suya, *refluje naturalmente á sí, y la trasmite á las personas de su confianza para devolverla después á su señor*, es decir al rey.

Primo Verdad ha afirmado que los ayuntamientos eran los organismos políticos que podían legitimar la representación de la voluntad de la nación. Sin embargo, la propuesta de éste autor es que, sobre las bases de esta representación, debía conformarse un organismo central, una Junta central de la Nueva España, ya que los ayuntamientos por sí mismos no aseguran cabalmente dicha representación.

Con base en lo anterior, la primera acción del nuevo gobierno, gobierno provisional, sería mantener a la Nueva España unida y proclamar la imposibilidad de su enajenación, ya que está acción se basaría en una proclama del *pueblo* en el ejercicio de su *soberanía* y del pacto que estableció con el rey. Para argumentar esto Primo Verdad cita la Ley 1ª Tit. 1º Lib. 3º<sup>441</sup> de la

---

<sup>439</sup>Cfr. *Ibid.* p. 148

<sup>440</sup>*Id.*

<sup>441</sup> Dice esta ley: "Por Donacion de la Santa Sede Apoftolica, y otros juftos y lefitimos títulos, fomos Señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierrafirme del amr Occeano, defcubiertas, y por defcubrir, y eftán incorporadas en nueftra voluntad, y lo hemos prometido y jurado, que fiempre permanezca vnidas para fu mayor perpetuidad y firmeza, prohibimos la enagenacion de ellas. Y mandamos, que en ningun tiempo puedan fer feparadas de nueftra Real Corona de Caltilla, defvnidas, ni divididas en todo, ó en parte, ni fuff Ciudades, Villas, ni Poblaciones, por ningun cafo, ni a favor de ninguna fidelidad de nueftros vaffsallos, y los trabajos, que los defcubridores y pobladores paffaron en fu defcubrimiento y población, para que tengan mayor certeza y confiaça de que fiempre eftarán y permanecerán vnidas á nueftra Real Corona, prometemos,, y damos nueftra fee y palabra Real por Nos., y los reyes nuftros fucelfores, de que para fiempre jamás no ferán enagenadas, ni apartadas en todo, ó en parte, ni fus Ciudadesm ni Poblaciones por ninguna caufa, ó razon, ó a favor de ninguna perfoa ; y fi Nosa, ó nueftros fucelfores hizieremos alguna

Recopilación de Indias. De acuerdo con esta ley se ha establecido, prometido y jurado por voluntad propia que la Nueva España, permanecerá siempre unida, y que se ha prohibido la enajenación de sus partes y su separación de la *real corona de Castilla*.<sup>442</sup> Así, afirma Primo Verdad:

*los derechos de la naciones y de las gentes” establecen como axioma indisputable que “los reinos no pueden dividirse, donarse, permutarse, legarse por testamento, ni hacerse de ellos aquellas enajenaciones que los paticulares hacen de sus bienes, pues para esto se necesita el especial consentimiento del pueblo, y que este haya concedidole al principe tan absoluta é ilimitada facultad.*<sup>443</sup>

Este pacto da origen a la monarquía y establece a su vez que el pueblo no puede pasar a la dominación de alguien más, ni puede comprometer su *libertad*.

Una vez que ha establecido que la *soberanía* le pertenece al *pueblo*, el problema que le ocupa ahora a Primo Verdad es establecer quiénes serán los representantes del *pueblo* hasta que el rey se encuentre en posibilidades de poder ejercer como *soberano*. Lo que propone es la conformación de “*magistrados extraordinarios*”. Cita a Heineccio para argumentar la conformación de *magistrados extraordinarios* como representantes del pueblo sin que pueda reclamarse un nuevo orden político.<sup>444</sup> He mencionado anteriormente la situación que define Primo Verdad como *interregno*, es decir cuando la “república se halla sin su Príncipe que la gobierne”. De la misma forma se había señalado que argumenta este autor cuando se está en este estado: “elige otro que supla aquel, es consiguiente que en el entretanto debe nombrarse *Magistrados extraordinarios*”. Estos deben de elegirse “*por nueva elección, ó lo que seria mas*

---

donación, ó enagenacion contra la fufosicgo, fea nula, y por tal la declaramos”. *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo II, Madrid, Impresas por IVlian de Paredes, 1681, p. 1r; edición facsimilar en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/683/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

<sup>442</sup>Cfr. *Ibid.* p. 158

<sup>443</sup> *Ibid.* p. 159

<sup>444</sup> Dice Heineccio que durante el interregno subsiste el gobierno con la conformación de magistrados extraordinarios: “Si el interregno es el estado de una ciudad destituida de soberano, (...) y supuesto de que no conviene al pueblo que deje de haber quien lo gobierne mientras tarta de elegir un nuevo jefe, infiérese 58) que durante este tiempo debe mandar unos magistrados estraordinarios, cualquiera que sea su denominacion, y 59) que deben ser nombrados por el voto de las diferentes clases de estado, ó 60) lo *designandi*, 61) *quórum tomen cessare oportete potestatem, novo imperante electo, facile anusquisque intelligit, Quum vero hi imperantium vice funfantur ad tempus, mirum omnino est, 62) disputare viros doctos, an tempore interregi vera supersit civitas vel respública, quaeque illi forma assignanda sit*”. (Heineccio:

*acertado, se han de señalar los que anteriormente se hallaban gobernando, cuya potestad conviene que cese luego que se haya elegido el nuevo imperante como es fácil de entender...”.<sup>445</sup>*

Una vez afirmada la legitimidad de la conformación de un gobierno provisional en la Nueva España, Primo Verdad guía su argumentación hacia la composición de dicho gobierno. Reconoce al Ayuntamiento como una de las autoridades legítimas con base en dos postulados: es la primera organización política de la Nueva España y es éste el que posee el derecho legítimo a la *representación del pueblo*.<sup>446</sup> Por tanto, la conformación de un *gobierno provisional* debe tener como base al Ayuntamiento. Ahora el problema que le ocupa es saber quiénes deben integrar ese gobierno provisional. Dice lo siguiente:

*Convengo en que todos los magistrados aman este pais; pero si es cierto que el amor tiene sus grados, como el parentesco. ¿Quién amará mas á su Patria que los naturales de ella?, ¿Será comparable el afecto que tengan á estos dominios los que han nacido en otro Reyno distante, con el que naturalmente le profesan los que han nacido en ellos, y desde el uso de su razon no han visto otros objetos? Sin duda que nó, y no lo es menos la justicia con que la ley de patria exige en los guardadores este eminente qualidad que conviene á casi todos los individuos de este Ayuntamiento, y á los de los demas cabildos del Reyno.<sup>447</sup>*

Quienes han nacido en la Nueva España y tienen la preparación para ocupar cargos claves en el gobierno son los *criollos*. Primo Verdad está proponiendo que debe haber un cambio en cuanto a la forma en que se compone el Ayuntamiento, es decir, debe de abrirse la posibilidad de que los novohispáños desempeñen parte activa en la conformación de este organismos gubernamental, el cual reconocerá la autoridad del rey: *“Que por ellas sea precisa una mutación en los términos que ha propuesto el Excmo. Ayuntamiento, no es una solicitud ni opuesta á la fidelidad que guarda siempre á su Rey; la necesidad así lo exige, repito que imperiosamente, y el derecho de las Naciones lo proviene.”<sup>448</sup>*

Propone ocho requisitos que deben tener quienes integren el *gobierno provisional*: *“que teman á Dios, que amen al rey, que vengan de buen linaje, que sean sus naturales, que sean sus*

---

*Elementos de derecho natural y de gentes*, tomo II, Madrid, Imprenta de Verges, 1837, p. 109)

<sup>445</sup> Ibid. 152

<sup>446</sup> Cfr. *Ibid.* p.146

<sup>447</sup> *Ibid.* p. 152

<sup>448</sup> *Id.*

*vasallos, que sean de buen seso, que hayan buena fama, y que sean tales que non cobdicen heredar lo suyo, cuidando que han derecho en ello despues de su muerte*".<sup>449</sup> Es de notar el señalamiento a la nacionalidad de estos integrantes, el cual constituye claramente un alegato a favor de los *criollos*.

Posteriormente se ocupa de otro problema inherente al anterior, el de la *representatividad*. Argumenta que el Ayuntamiento de México es una parte de la *nación*. Es la parte más importante de la Nueva España, ya que es la *metrópoli del reino*, sin embargo su *sufragio* es insuficiente, debiendo prestar atención a las demás ciudades.<sup>450</sup> Por esto propone que para consolidar las resoluciones que incumben a todo el reino es necesario la *Junta* de él. Ésta debe estar conformada de *diputados* de todos los *cabildos seculares y eclesiásticos*, ya que conforman una parte muy importante del estado.<sup>451</sup>

En cuanto a la *representatividad* de dicha Junta argumenta que el *sufragio* del ayuntamiento de México sería insuficiente, ya que sólo representaría a una sola parte de la *nación*, por lo que deben integrarse las demás ciudades, es decir una Junta general. Ésta debe estar conformada de *diputados* de todos los *cabildos seculares y eclesiásticos*, pues conforman una parte muy importante del estado. Los indios deben de tener representatividad en la junta, puesto que forman una parte más numerosa de la población.<sup>452</sup> Con esto último Primo Verdad está proponiendo una unidad nacional que trascienda la estructura social imperante hasta ese entonces en la Nueva España. En cuanto a esto propone lo siguiente: "*¡Quánto no contribuiría esto á conservar la suspirada union de todos los amaericanos ¡y quanto no alexariamos por este medio la rivalidad y zelos de unos y otros! Entonces se olvidarian los odiosos nombres de indios, mestizos, ladinos que nos son tan funestos*".<sup>453</sup> Es muy interesante esta idea, ya que Primo Verdad es el único de los autores en cuestión (Talamantes, Villa Urrutia y Azcarate) que propone que todos los sectores del *pueblo* (particularmente el indígena) deberían tener representatividad en el gobierno "provisional". Esta idea recuerda al concepto de *representatividad* de Rousseau. De acuerdo con Rousseau la voluntad del pueblo es la única ley y el gobierno obedece a la ley. Así, cada ciudadano

---

<sup>449</sup> *Ibid.* p. 151

<sup>450</sup> Cfr. *Ibid.* p.156

<sup>451</sup> Cfr. *Id.*

<sup>452</sup> Cfr. *Ibid.* p. 157

<sup>453</sup> *Id.*



se encuentra en una relación doble con el Estado: como legislador y como sujeto a la ley. De esta manera a ningún hombre o grupo de hombres se le puede ceder el derecho de hacer leyes con su voluntad en lugar del cuerpo ciudadano en general, lo que quiere decir que el gobierno representativo es una mala forma de gobierno. Esto implica que otros quiten la responsabilidad a los ciudadanos, por lo que perdería su virtud ciudadana, así como su libertad. Cada individuo, en calidad de ciudadano, debe de participar en el gobierno.<sup>454</sup>

Me parece que en este sentido, Primo Verdad es el autor más revolucionario de los participantes en las juntas convocadas por el virrey. Está proponiendo claramente la conformación de una nueva estructura nacional integradora. Un modelo político que tenga una representación incluyente. Es el único que propone la inclusión dentro del gobierno a los grupos que habían estado marginados durante el gobierno colonial.

Ya se ha señalado que Jacobo de Villa Urrutia proponía que ante la ausencia del rey, la Nueva España se tenía que organizar para mantener el gobierno para, posteriormente, devolver el ejercicio de la soberanía. De acuerdo con este autor, el sistema legal preexistente, las Leyes de Indias, establecidas para el orden común, supone en todos los casos al soberano en el trono y gobernando los reinos, el cual es auxiliado por sus vasallos. Con respecto a esto último cita la Ley 1ª Tit. 1º part. 2ª de la Recopilación:

En todas quisas conviene que haya omes buenos é sabidores que le aconsejen é le ayuden é le sirvan de fecho en qualquier cosa que son menester para su consejo ó para facer justicia é dro. á la gente: ca el solo non podria haber nin librar todas las cosas porque á menester por fuerza ayuda de otros en quien se fie.<sup>455</sup>

También cita la 4ª ley:

E aun mostraron que se debia aconsejar el Emperador en fecho de guerra con los omes honrrados é con caballeros, é con los otros que son sabedores de ella que an meter, y las manos quando menester fuere. E debe usar de su poderio por consejo de

---

<sup>454</sup>Cfr. Allan, Bloom: "Jean Jacques Rousseau", en: *Historia de la filosofía política*, Leo Straus y Joseph Cropsey (comps.), FCE, 2004, pags. 539-41

<sup>455</sup> Jacobo de Villa Urrutia: "Voto de D. Jacobo de Villa Urrutia dado en la Junta General celebrada en 31 de agosto de 1808, sobre si se había de reconocer por soberana a la Junta Suprema de Sevilla, y otros escritos", en: María del Carmen Rovira, *Op. cit.*, p. 54-55

los abidores de dro. para toller las contiendas que nacen entre los omes.<sup>456</sup>

Con base en lo anterior, argumenta que el rey tiene asesor titular, auditorios, Junta de Hacienda, Junta de guerra técnica y económica; tiene otros cuerpos y tribunales que le ayudan en su gobierno. Así, también tiene al Real Acuerdo, el cual es quien le ayuda en las tareas más arduas. El Real Acuerdo “es el cuerpo que tiene á su favor la opinión de los mayores y mas acertados conocimientos para la carrera, experiencia y practica de negocios, de sus Individuos,, y los papeles que conserva en su Archivo”.<sup>457</sup>

Sin embargo, argumenta Villa Urrutia que a pesar de que el Real Acuerdo pueda ser visto como el mejor depositario de conocimiento, prudencia y experiencia, no tiene la infalibilidad de un “concilio general” convocado en el “Nombre del Espíritu Santo”.<sup>458</sup>

A pesar de que Villa Urrutia habla de la conformación de un Concilio General, acepta que al virrey le correspondería la libertad de quedarse con sus votos consultivos o llegar a convocar el concilio general, para llevar a cabo un mejor gobierno.

### **Consideraciones**

Se ha hablado mucho de la posible influencia europea en los filósofos independentistas novohispanos. Sin embargo, la tesis que sostengo en este capítulo es que, por lo menos, los filósofos en cuestión no recurrieron a esa tradición europea, principalmente francesa, para poder fundamentar filosóficamente la independencia de la Nueva España. La afirmación de esta tesis tiene implicaciones fuertes para el tema general de investigación.

Se ha visto que la estructura política Novohispana se constituyó con base en principios sentados por la tradición teológica-jurídica hispánica a la que contribuyeron los filósofos novohispanos.

La Nueva España se organizó a partir de unidades políticas que, hasta cierto punto, eran políticamente autónomas, porque contaban con los organismos necesarios para un gobierno representativo. Por *repúblicas*. Unidades políticas que estaban vinculadas a una unidad política central representada por la figura del monarca español en el que recaían de manera jerárquica las

---

<sup>456</sup> *Ibid.* p.55

<sup>457</sup> *Id.*

<sup>458</sup> *Ibid.*

principales decisiones políticas, económicas y jurídicas. Este último estaba representado en la Nueva España por un virrey.

Sin embargo, el poder político del monarca español no era absoluto. Estaba limitado por una legislación, las Leyes de Indias, pero, principalmente por principios jurídicos que estaban presentes en la ideología política del ambiente novohispano. Específicamente, la idea del pacto. El monarca no debe perjudicar a sus súbditos y no puede deshacer ese pacto. La potestad, el poder político, residía en la *república* que la transfiere al príncipe.

En la conformación orgánica del estado indiano, y en la ideología política de los novohispanos, estaban presentes las concepciones del poder político elaboradas por los teólogos y juristas españoles.

En la Nueva España, al momento de la invasión napoleónica, las ideas políticas del racionalismo político no eran desconocidas como lo muestran los escritos de los participantes de las Juntas convocadas por el virrey. Sin embargo, dichas ideas se vieron con mucho cuidado. Por un lado, las ideas de autores como Grocio o Pufendorf, Heineccio (que se hicieron famosos en España)<sup>459</sup>, e inclusive Hobbes, tendían a fomentar el respeto absoluto al monarca y la sumisión de los súbditos a los dictados del monarca, fortaleciendo así el poder real. Posición contraria a la larga tradición política hispánica. Por otro lado, las ideas de los revolucionarios franceses, principalmente Rousseau, tendían hacia un igualitarismo político que fomentaba a un desorden estructural.

De esta manera, los novohispanos voltearon la vista hacia las ideas políticas tradicionales que, a su vez, estaban implícitas en la legislación indiana.<sup>460</sup> Prueba de ello es que los escritores en

---

<sup>459</sup> Hector Tanzi señala que obras de Grocio, Pufendorf y Heineccio se estudiaban en la nueva materia de "Derecho Natural y de gentes". (Héctor José Tanzi: "Fuentes ideológicas de las Juntas de gobierno americanas", en: *Boletín histórico*, no. 31, Caracas, Fundación John Boulton, 1973, p. 32). No obstante lo anterior, en los escritos de los filósofos en cuestión hay contadas referencias a estos autores.

<sup>460</sup> Es importante señalar que en España, donde la invasión napoleónica generó graves problemas políticos, también se volteó hacia las ideas de su tradición política. Uno de los exponentes más distinguidos de esta renovación de la tradición política fue Gaspar Melchor de Jovellanos. Este autor sostuvo la necesidad de crear en España las juntas gobierno ante la ausencia del rey Felipe VII y se pronunció por la necesidad de la convocatoria de las Cortes del reino como la única solución legal ante las circunstancias que vivía su nación. Dice este autor en el apéndice de su *Memoria en que se rebaten las calumnias divulgadas contra individuos de la Junta Central del Reino...* lo siguiente: "... el poder de los soberanos de España, aunque amplio y cumplido en todos los atributos y regalías de la soberanía, no es absoluto, sino limitado por las leyes en su ejercicio, y allí donde ellas les señalan un límite empiezan, por decirlo así, los derechos de la nación. Se puede decir sin reparo que nuestros soberanos no son absolutos en el ejercicio *del poder ejecutivo*, pues

cuestión constantemente, en aspectos fundamentales sobre la soberanía y la relación con el rey, hacen alusión directa al código de indias.

Por su parte, la Dra. Carmen Rovira ha argumentado que el pensamiento de Francisco Suárez influyó en los procesos de independencia de América. Esta influencia, señala la autora, se dio principalmente a partir de dos de sus obras sobre política: *Defensio Fidei* (1613) y *De Legibus* (1612).<sup>461</sup>

La autora ubica que fueron dos las tesis de Suárez las más importantes en dicha influencia: 1ª la oposición del derecho divino de los reyes y a cualquier forma del absolutismo y 2ª la idea del *pacto social* entre los hombres.<sup>462</sup> Si bien no hay una referencia directa de los autores en cuestión a las obras de Suárez, esta influencia pudo haberse dado a través de la organización y funcionamiento político de la Nueva España. No obstante, la Dra. Rovira señala que las ideas de Suárez, específicamente las ideas antiimperialistas, fueron tomadas y recuperadas por los criollos mexicanos del siglo XVIII. Señala el caso específico de Francisco Javier Alegre.<sup>463</sup> Este momento

---

aunque las leyes se le atribuyen en la mayor amplitud, todavía dan a la nación el derecho de representar contra sus abusos, y que de este derecho haya usado muchas veces se ve claramente en las Cortes, las cuales más de una vez representaron al soberano, no sólo contra la mala distribución de los empleos, gracias y pensiones y otros abusos, sino aún contra la disipación y desordenes interiores de su palacio y corte, y pidieron abiertamente su reforma". En otra parte del mismo escrito dice lo siguiente: "Menos se puede decir que los monarcas de España son absolutos en el ejercicio del *poder legislativo*, pues aunque es suyo sin duda, y suyo solamente, el derecho de hacer o sancionar las leyes, es constante en las nuestras que para hacerlas, o debe aconsejarse antes con la nación, oyendo sus proposiciones o peticiones, o cuando no, promulgarlas en Cortes y ante sus representantes; lo cual substancialmente supone en ellas, de una parte, el derecho de proponerlas y de otra, el derecho de aceptarlas o representar contra ellas, del cual es notorio que han usado siempre las Cortes del reino...". Sostiene Jovellanos que ni con respecto al poder judicial los monarcas su poder es absoluto: "Por último, no es ilimitado tampoco el ejercicio de la *potestad judicial* en nuestro soberanos. Suya es toda jurisdicción, suyo el imperio. Aún hubo un tiempo en que los reyes oían y juzgaban por sí mismos las quejas de sus súbditos, ayudados por las luces de su Consejo: pero después que la monarquía tomó una forma más análoga a su extensión y al aumento y complicación de los intereses nacionales, fué ya una máxima constante y fundamental en nuestra legislación que los juicios y causas deben ser instruidos según las formas prescritas en las leyes, y juzgados por jueces y tribunales establecidos y reconocidos por la nación, a cuyas máximas deben sujetarse así los reyes como los magistrados por ellos". (Gaspar Melchor Jovellanos: "Consulta sobre convocación de las Cortes por estamentos", en: *Jovellanos*, José Loredó Aparicio (comp.), México, SEP, s/f, pags. 66-67)

<sup>461</sup> María del Carmen Rovira: *El pensamiento político de Francisco Suárez y su influencia en la ideología independentista de México*, Ponencia leída en el VII Congreso Nacional de Filosofía, Celebrado del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1993, Cuernavaca Morelos, p. 2

<sup>462</sup> *Ibid.* p. pags. 2-3

<sup>463</sup> *Ibid.* p. 7; Dice Francisco Javier Alegre en su *Intitutio Theologic* con respecto al origen de la autoridad política: "Decimos en primer lugar que los principados y reinos han sido establecidos por el derecho de gentes. Mas este derecho de gentes se basa en la natural necesidad del hombre y en la equidad natural.

filosófico es inmediatamente anterior a los sucesos de 1808, lo que indica que las ideas, no solamente de Suárez, sino de toda la tradición jurídica-teológica hispanoamericana estaban frescas.

Las ideas del *pacto*, de la *soberanía* y de *representación* de la tradición política hispanoamericana cancelaban cualquier forma de despotismo. En la base de estas ideas estaba la noción de que el “pueblo” era la fuente del poder político, que a su vez se fincaba en una teoría del derecho natural.

Los argumentos sirvieron, como ya se ha visto, para legitimar las juntas convocadas en América ante la desaparición del monarca. Como se ha señalado, uno de los argumentos para la legitimación de la conformación de juntas fue que se crearon en nombre del rey ausente, invocando al derecho hispánico.

---

Porque es natural para el hombre (...) el vivir con muchos en sociedad, y es necesario que haya entre los hombres quien gobierne y dirija a la multitud. Porque mientras cada uno provee a sus propias conveniencias, la multitud se dispersa hacia objetos diversos si no hay quien cuide del bien común, ya que las utilidades de los particulares son contrarias entre sí, y lo que a una persona o familia es útil, es dañoso o pernicioso para otras. (...) Los hombres, por su parte, reunidos al principio en hordas sin ningunos pactos o convenciones (...) causábanse mutuamente injurias y daños en una común guerra de todos contra todos, que Hobbes llamo “casi natural”. Por tal causa veíanse forzados a apartarse los unos de los otros; mas así dispersos o agrupados sólo para familias, padecían los asaltos de las fieras y se hallaban expuestos a los acontecimientos de grupos enemigos más fuertes o más numerosos. Fue, pues, necesario que vivieran reunidos en sociedad y congregados bajo una autoridad, que mantuviera a todos en el cumplimiento del deber. (...) Para la conservación, pues, de la sociedad civil se introdujo y estableció la civil autoridad. Pero al reunirse muchas familias para fundar una ciudad, o bien establecieron que todo lo referente al bien común debía ser decretado por el común sufragio de todo el pueblo, y éste es el que se llama Imperio o régimen democrático. (...) *Todo Imperio, por tanto de cualquier especie que sea, tuvo su origen en una convención o pacto entre los hombres*”. Posteriormente, en cuanto a la autoridad civil señala que ésta no viene inmediatamente de Dios a los gobernantes sino a través de la comunidad: “... el que los príncipes afirmen haber obtenido el imperio por la clemencia, favor, benignidad y gracia de Dios, es algo ciertamente dicho con gran verdad y sabiduría. Porque (...) nada hay en la tierra más agradable a Dios, soberano que rige todo este mundo, que los concejeros y asambleas de hombre jurídicamente asociados que son los estados o asambleas. (...) Nada hay, en verdad, más divino entre las cosas creadas (...) que el cooperar con Dios a la común felicidad terrestre del género humano y a su moralidad, tranquilidad e incolumidad, es sin duda lo mayor y más glorioso: y tal es la misión principal de los reyes y príncipes, así como también toda autoridad civil. Con razón, pues, reconocen tal don como recibido de Dios: porque si Él no hubiera destinado a éste o a aquél, a Carlos o a José ocupar la cima del Imperio, ni los hombres lo hubieran elegido y creado rey, ni al otro le hubiera tocado la sucesión en el reino, ni el de más allá hubiera alcanzado la victoria en la guerra. Pero para ello *no es necesario que Dios inmediatamente elija rey a éste, o le confiera la jurisdicción*, ya que bien puede conferirsela por medio de los hombres, de acuerdo con el orden natural de las cosas. ... al someterse cada uno con solemne promesa de fidelidad al imperio del soberano, cada uno trasfiere al rey el derecho que en sí mismo tenía. Y de todas estas obligaciones de los particulares resulta el derecho del rey sobre todo y cada uno de los ciudadanos”. (Francisco Xavier Alegre: “Origen de la autoridad”, en:

En la propuesta para la conformación de dichas juntas se tuvo como modelo a las españolas. Se debe recordar que la junta de Sevilla se proclamó como la “Suprema”. Ésta envió a América sus representantes para obtener reconocimiento.<sup>464</sup> De hecho uno de los problemas centrales sobre los que reflexionaron los autores novohispanos en cuestión fue si, con base en los fundamentos políticos del pacto y la soberanía, se debía reconocer a dicha junta como la soberana. La relación de la Nueva España con el monarca era directa, el pacto era directo, a pesar de que estaba la representación de éste por el virrey. Los novohispanos hicieron, en la búsqueda de los fundamentos políticos, el nexo jurídico que los unía con la metrópoli. La tradición política hispanoamericana así se los señalaba.

Jaime E. Rodríguez ha señalado que los novohispanos de principios del siglo XIX eran individuos modernos, ilustrados, que estaban preparados para hacer frente a los problemas políticos de la época. Afirma que conocían bien el pensamiento político contemporáneo, que ponía énfasis en la libertad, igualdad, los derechos civiles, el régimen de derecho y en el gobierno constitucional representativo. Asegura que “[m]uchos de ellos eran liberales antes de que el término se acuñara en las Cortes de Cádiz en 1810” y que estaban comprometidos en el proceso de transformar la Monarquía española en un estado moderno liberal.<sup>465</sup> Sin embargo, la invasión napoleónica dio una oportunidad para llevar a cabo esta empresa.

En mi opinión es correcta la propuesta de Jaime E. Rodríguez. Sin embargo, la pregunta es cuál fue la especificidad de esas ideas liberales. En primer lugar, esas ideas parten de un fundamento *iusnaturalista*. Los individuos tienen derechos naturales, prescritos por Dios. Entre estos derechos se encuentran la autoconservación y la *libertad*. Por ejemplo, Talamantes ubica a la *libertad* como el bien supremo. La libertad es un concepto central en la tradición política hispanoamericana; en las Partidas de Alfonso el Sabio, en la escuela de Salamanca, en Francisco Suárez, en Alonso de la Veracruz, en Bartolomé de las Casas, en las Leyes de Indias, y en los jesuitas novohispanos. La *libertad* basada en el derecho natural cuyo origen era el mismo Dios.

Dios era de dónde emanaban los derechos primarios, los derechos naturales, anteriores y por

---

*Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1991, págs. 43-54)

<sup>464</sup> Héctor José Tanzi: “Fuentes ideológicas de las Juntas de gobierno americanas”, en: *Op. cit.* p. 26

<sup>465</sup> Jaime E. Rodríguez O: “Una cultura política compartida: Los orígenes del constitucionalismo y liberalismo en México”, en: *El imperio sublevado. Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*, Víctor Mínguez, Manuel Chust (eds.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2004, p. 208

encima de cualquier otro tipo de derechos. La *libertad* era uno de esos derechos inalienables que cada humano tiene. Dentro de esta tradición política hispanoamericana la referencia teológica fue el punto de anclaje de dichos derechos y entre ellos el de la *libertad*. Inclusive ante las primeras ideas políticas que cuestionaban estos principios o acentuaban ideas racionalistas, ideas de autores clásicos como autores modernos, hubo una reacción afirmando los principios teológicos. Para ejemplo, se puede citar al jesuita Francisco Xavier Alegre en su *Institutionum Theologicarum*:

Muchas cosas enseñó aquí y allá en los libros de *Ética* Aristóteles, como también Plutarco y Séneca, y, entre los modernos, Pufendorf, Grocio, Montesquieu, Philanger. Sin embargo, éstos casi totalmente acerca de las leyes positivas y humanas, con algunos principios añadidos sobre la equidad natural. Como todo, éstos reprenden a los teólogos católicos, porque juntaron la luz de la razón y la filosofía aristotélica del todo con la luz de la revelación, mezclando así torpemente todas las cosas, y contaminando la jurisprudencia divina con muchos errores (...) Dejo de lado cosas similares de Budde, Juan Clericus, Heinecio, Hobbes y de teólogos de esta calaña, los cuales que no son mentirosos y calumniadores [sólo] en las palabras, sino en el mismo tratamiento de las cosas... lo que en la utilidad y necesidad de la ética o doctrina moral, lo cual recta y sabiamente fue dicho por Budde, debe estimarse con razón, así [debe] abordarse de tal modo tal que a nadie despojemos de su dignidad y prestancia, ni que tampoco atribuyamos más de lo que conviene a las fuerzas de la razón entre aquellos que con el nombre de cristianos caminan en dirección de la vida. Pues sería estólido preferir la luz menor a la mayor, esto es, la de la fe. A saber, Platón y Aristóteles, como dice Lactancio, quisieron defender ciertamente con honesta voluntad la justicia, y hubieran hecho algo si a sus buenos impulsos, si a la elocuencia, si a la fuerza del ingenio hubiera ayudado también la doctrina de las cosas divinas. Así su obra yació inane e inútil, y no pudieron persuadir a ninguno de los hombres para que por su norma viviera, porque esa disciplina no tuvo fundamento por parte del cielo. Nuestra obra ciertamente es más necesaria a los que Dios enseñó. En efecto, correctamente al que filosofa acerca del derecho aconsejó Leibniz (*Ep. ad Mol.*) que no tuviera sólo razón de la humana tranquilidad, sino que también de la amistad divina, cuya posesión nos promete una felicidad duradera... Así rectamente han sido referidos por los varones doctos entre las cosas deseadas el derecho natural y el de las gentes, enseñados según la disciplina de los cristianos —es decir, con los documentos de Cristo— *ta anótera*, esto es, las cosas sublimes y divinas de los sabios.<sup>466</sup>

Esta larga cita proviene de un documento que escribió Alegre en 1789, momento inmediato anterior a la argumentación política de los criollos participantes en las juntas de 1808. Me parece

---

<sup>466</sup> Francisco Xavier Alegre: "De las instituciones teológicas (1789)", en: *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*,

que en este mismo talante, los documentos escritos por éstos últimos, reaccionan contra los principios racionalistas de la tradición política moderna europea. La libertad y otros derechos naturales resultaban débiles si no se fundaban en Dios. Y si eran débiles abrían paso al despotismo en cualquier forma de gobierno proveniente de un pacto. El fundar estos derechos en Dios, los volvía inalienables y por encima de cualquier organización política y social. De ahí la posibilidad de romper o suprimir el pacto con el monarca y reasunción del pleno ejercicio de esos derechos naturales.

Un fundamento divino posibilitaría, con firmeza, asegurar la posesión de los derechos naturales y a la vez, posibilitaría fundar un sistema de relaciones éticas entre los individuos a través de valores como la compasión y la caridad. Mismos que no estaban basados en principios racionales netamente.

Sin embargo, los individuos por sí mismos no pueden asegurar su supervivencia ya que existen diferentes factores y circunstancias, tanto naturales como humanas, que representan un peligro latente. Por esta razón, se ven en la necesidad de juntarse con otros y de esta forma crear un cuerpo con mayor fortaleza y de esta manera asegurar la supervivencia de cada uno. De esta forma se constituye un gobierno a través de un pacto con un gobernante que pueda organizar y asegurar la supervivencia. Los individuos por un acto legitimado por el mismo Dios, en la búsqueda de la afirmación de sus derechos primitivos, de la felicidad y de la conservación, *ceden* derechos naturales. Por ejemplo, la libertad.

El *pacto social* se origina cuando los individuos convienen con otros intercambiar seguridad por obediencia. Y aceptan obedecer al gobierno y a los gobernantes. Sin embargo, debido a que los derechos son primarios y otorgados por Dios, no se pierden. Precisamente la legitimidad de un gobierno proviene del ejercicio de esos derechos. Especialmente, a través de la soberanía. La soberanía que se conforma a través de la reunión del derecho divino de cada uno de los individuos para darse una forma de gobierno.

Con el pacto surge el gobierno y se origina una *república*. Es decir, una agrupación política que tiene un gobierno y un gobernante que estaban legitimados por los mismos individuos que conforman dicha organización. De esta forma se instituye un monarca.

La conformación de un gobierno implica una representación. El gobierno que se instituye



representaba a los individuos que los conformaban. Se hizo un pacto con el monarca español, pero además, había organismo políticos que cooperaban y regulaban el ejercicio del poder político, y que eran representantes también de los gobernados.

El pacto se puede desaparecer por diferentes motivos. Uno de ellos, expuesto esencialmente por Melchor de Talamantes, se da cuando el pueblo o la comunidad política, por mutuo acuerdo así lo decide. Los otros motivos tienen que ver con un mal gobierno o porque algo le haya pasado al monarca. La pregunta es qué pasa cuando se rompe el pacto.

Se hace uso del legítimo derecho de la soberanía y se conforma otro gobierno. Un gobierno con la base de una representación. Sin embargo, no todos los integrantes pueden llevar a cabo esa representación, ni todos pueden ser representantes. De otra manera la organización política no funcionaría adecuadamente. Aquí surge el derecho positivo, político, de ciudadanía. La república necesita de un orden. Este orden sólo se puede llevar a cabo a partir de una representación que represente, valga la redundancia, los intereses de la población. Pero sólo aquellos que tuvieran determinadas cualidades morales e intelectuales podían participar en el ejercicio político. Estos eran los criollos.

La desaparición del monarca originó el rompimiento o disolución del pacto. La Nueva España tenía los organismos políticos y representativos necesarios y autosuficientes para gobernarse. Por lo tanto, la tesis central que manejaron los filósofos juntistas, fue que la organización política de la Nueva España debía en un primer momento permanecer intacta. Y con base en esa organización política se debía conformar un organismo político que asumiera la representatividad de toda la Nueva España.<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup> Luis Villoro en su obra sobre *El proceso ideológico de la Independencia* establece que ante las circunstancias históricas el grupo social criollo se dividió en dos grupos. Uno perteneciente a la clase alta y otro a la clase media.

El primer grupo, representado por propietarios ligados al sector interno de la economía colonial. Este grupo de criollos, pertenecientes a la clase social alta, veían a los reglamentos y normas que establecía la Corona española en la Nueva España como el principal obstáculo para poder lograr plenamente sus aspiraciones sociales, políticas, económicas, etc. Específicamente, veían a las “trabas legales y la política impositiva de la Corona como estorbos políticos enteramente innecesarios y articulados que obstaculizan su progreso, sin llegar a detenerlo”. (Cfr. Luis Villoro: *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1983, p. 32)

Señala Villoro que ante la situación poco favorable en que se encontraban, pugnaron por una mejor situación. Su apuesta no era por un trastorno en el régimen social y económico establecido, sino tan sólo una transformación en cuanto a la administración y legislación en cuanto a la situación económica y política existente. De hecho, Villoro señala, su asenso y mantenimiento de su posición privilegiada dependía de que

Ambrosio Velasco, apoyado en Luis Villoro<sup>468</sup> y en David Brading,<sup>469</sup> señala que en los argumentos *republicanos* que se esgrimieron en 1808 a favor de la independencia de México se retomaban la idea de que México era una nación autónoma que formaba parte de una confederación de reinos y a cuya cabeza se encontraba el rey de Castilla.<sup>470</sup> Si no había rey, la confederación se deshacía y cada reino recuperaba su independencia.

Cada unidad tenía sus propios organismos representativos que posibilitaban la organización política autónoma. Por esta razón se necesitaba un organismo político que conformara un

---

la estructura colonial no se alterara en lo fundamental. En este sentido, desarrollaron una actitud reformista: “La molestia que le causan los obstáculos político lo inclinarán a una actitud reformista, dirigida por una idea central: el acoplamiento de la estructura administrativa y legislativa a la situación económica y social”. (Cfr. *Id.*)

Por otro lado, el otro sector criollo estaba representado por la clase media. Estos estaban representados por personas dedicadas al servicio burocrático, por pequeños comerciantes y administradores, escribanos, abogados gente del clero bajo y medio. Villoro dice que este sector criollo fue el que comenzó a conformar una ideología verdaderamente revolucionaria. Estos intentarán llevar a cabo una transformación radical de la estructura colonial. Tendrán que oponer al orden social existente otro orden antagónico: “mientras el criollo privilegiado tratará de adaptar a la realidad social una teoría política inadecuada, la tentativa del criollo medio será exactamente la inversa: negar la realidad existente para elevarla a la altura de la teoría que proyecta”. (Cfr. *Ibid.* p. 35)

Entonces, señala Villoro para el sector criollo acomodado la sociedad novohispana el problema político que se presentaba era seguir los lineamientos normativos e institucionales estructurales. No se debían crear nuevas leyes ni instituciones. Se debía utilizar las ya establecidas, utilizarlas adecuadamente. Esta concepción suponía que la sociedad y su funcionamiento no necesitaba la injerencia de los miembros de la sociedad.

Para el criollo de clase media y baja, en cambio, la sociedad adquiere otro sentido. Para ellos, sostiene Villoro, lo que sucedido no representaba tampoco un cambio esencial en el orden establecido. Sin embargo, el aprisionamiento del monarca hizo pensar en posibles cambios y abrió como expectativa la necesidad de prever cualquier acontecimiento inusitado. (Cfr. *Ibid.* p. 43) Esta concepción suponía que la política no se agotaba en la administración de las instituciones y reglamentaciones. Suponía, además de lo concerniente a la administración, el descubrimiento de las medidas “desusadas” para las situaciones que las instituciones y reglamentos no podrían ser previstas por este orden.

De esta manera, para Villoro dos proyectos opuestos se presentaron ante las circunstancias históricas. Uno representado por Villaurrutia y otro por Primo Verdad. Estos proyectos representarían a intereses de distintos grupos sociales distintos. Por un lado Villaurrutia, representante de la clase alta criolla, proponía convocar un Congreso en el que habría representantes de todas las clases de la sociedad y de esta manera se conformaría el organismo representativo de la “nación”. Por otro lado, Verdad, representante de la clase media criolla, proponía que el Ayuntamiento sería el verdadero organismo representante de la “nación”. El “pueblo” sería representado por los “ilustrados”, los “criollos ilustrados”.

Sin embargo, como lo he mostrado tanto Villa Urrutia, como Primo Verdad, Talamantes y Azcárate terminan aceptando la necesidad de conformar un organismos político que sea representativo de todo la Nueva España, Ilames Junta o Congreso General.

<sup>468</sup> Luis Villoro: *El proceso ideológico de la revolución...*, *Op. cit.*

<sup>469</sup> David Brading: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 1980

<sup>470</sup> Ambrosio Velasco: *La persistencia del humanismo republicano...*, *Op. cit.* p. 74

gobierno representativo de toda la Nueva España.

En el capítulo siguiente se seguirán analizando las ideas liberales que acompañaron el proceso armado de Independencia de 1810 y el periodo inmediato posterior a la culminación de dicho conflicto.

## Capítulo 4. Las ideas filosófico políticas en Hidalgo y Morelos

En el capítulo anterior se examinaron los fundamentos político filosóficos empleados en las juntas novohispanas de 1808. Entre los conceptos centrales que se discutieron estaba el de la *soberanía*. De esta reflexión se desprendió la posibilidad, filosóficamente argumentada, de la independencia de la Nueva España.

Como se ha señalado, estas juntas terminaron con el arresto de sus integrantes por parte del ejército realista. A estas juntas de 1808 les sucedieron reuniones de pequeños grupos en diferentes ciudades de la Nueva España que intentaron emular al Ayuntamiento de México e iniciar el proceso de independencia.

En 1810 los españoles descubrieron una conspiración de esta índole. Sin embargo, los participantes, al verse descubiertos decidieron levantarse en armas en Dolores, Guanajuato, el 16 de septiembre. Uno de los iniciadores de este movimiento armado, y primer capitán de armas fue el padre Miguel Hidalgo y Costilla.

En este capítulo se analizarán las ideas filosófico-políticas que guiaron el actuar de dos pensadores que dirigieron el movimiento de independencia: Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos y Pavón.

Miguel Hidalgo y Costilla<sup>471</sup> y José María Morelos y Pavón<sup>472</sup> son las figuras más emblemáticas

---

<sup>471</sup> Miguel Gregorio Antonio Ignacio y Costilla Gallaga nació el 8 de mayo de 1753 en la Hacienda de San Diego Corralejo en Pénjamo, Guanajuato. Realizó estudios de gramática y retórica. Estudio y dominó varias lenguas, como el francés, el otomí, el tarasco y el náhuatl. Estudio teología y filosofía. Llevó el curso de retórica en el Colegio de San Francisco Javier de los P. P. Jesuitas en Valladolid.

En 1779 se ordenó de presbítero. Entre los años de 1780 a 1782 enseñó gramática latina y filosofía en el Colegio Nicolás, en Valladolid. En este colegio fue también maestro de teología.

En 1787 fue rector del Colegio de San Nicolás. En 1800 fue acusado por fray Joaquín Huesca ante la Inquisición por hablar contra la religión. En 1801 se le denunció otra vez. En el mes de octubre de 1803 tomó posesión del Curato de la Congregación de los Dolores. En 1809 fray Miguel Bringas presentó ante la Inquisición una nueva denuncia contra Hidalgo.

En 1803 Hidalgo llegó a Dolores para ocupar el Curato. En los primeros meses de 1810, Hidalgo se relacionó estrechamente con Allende y Aldama preparando el movimiento de independencia. A principios de septiembre del mismo año, en la Hacienda de Santa Bárbara, reunía armas para la insurrección. Los planes de rebelión fueron descubiertos e Hidalgo decidió reunir al pueblo e iniciar dicho movimiento el 16 de septiembre de 1810.

Hidalgo fue degradado de su carácter sacerdotal y fue fusilado por las tropas realistas en la ciudad de Chihuahua el 13 de julio de 1811. (Cfr. Ma. de Carmen Rovira Gaspar: "Miguel Hidalgo y Costilla", en: *Una aproximación a la historia de las ideas filosófica en México. Siglo XIX y principios del XX*, Ma. del Carmen Rovira (coord.), UNAM, Universidad de Guanajuato, Universidad Autónoma de Madrid, 2010)

<sup>472</sup> Nació el 3 de septiembre de 1765 en Valladolid, Michoacán. Pasó su adolescencia desempeñando labores

del movimiento armado de la independencia de la Nueva España. En momentos determinados dirigieron la rebelión como máximas autoridades. Ambos, en su participación en dicho movimiento utilizaron un bagaje conceptual de ideas político-filosóficas que les permitieron fundamentar con argumentos fuertes y firmes la lucha por la independencia.

Por su parte, Miguel Hidalgo y Costilla fue un hombre bien preparado en todos los aspectos:

---

agrícolas y ganaderas. A los 24 años de edad, en 1790 volvió a Valladolid e inició sus estudios sacerdotales. Ingresó al Colegio de San Nicolás, cuyo rector era Miguel Hidalgo y Costilla. Cursó gramática y retórica latina de marzo de 1790 a agosto de 1792. Para estudiar filosofía pasó al Tridentino y estuvo en éste desde fines de 1792 hasta mayo de 1795. Aprendió lógica, física y ética. Cursó teología moral, teología escolástica o dogmática y Sagrada Escritura. En abril de 1795 recibió en la Universidad de la capital el grado de Bachiller en Filosofía.

En 1798 se le extendió el nombramiento de párroco interino de Churumuco y la Huacana. En 1800 pasó a la parroquia de Carácuaro y Nocupétaro.

A finales de (20) octubre de 1810 en la población Charo, Michoacán, José María Morelos se presentó ante Miguel Hidalgo y Costilla para ponerse a sus órdenes. Morelos se había encontrado con Hidalgo veinte años antes, cuando este último era rector del Colegio de San Nicolás. Sin embargo, no hay constancia de que Morelos fue discípulo directo de Hidalgo.

En Charo, Hidalgo pidió a Morelos que los acompañara durante la jornada siguiente para platicar lo más posible sobre las circunstancias que los envolvían. Se detuvieron en Idaparapeo, a unos cuantos kilómetros de Charo. En este lugar, de acuerdo con la declaración que presentó Morelos ante su captor Manuel de la Concha, lo nombró su lugarteniente con la tarea de levantar en armas el sur y tomar Acapulco: *“Por el presente comisiono en toda forma a mi Lugarteniente, el Br. D. José María Morelos, Cura de Carácuaro, para que en la costa del Sur levante tropas, procediendo con arreglo a las instrucciones verbales que le he comunicado”*.

Conforme a las indicaciones de Hidalgo, Morelos emprendió una campaña militar entre las zonas litorales de Acapulco. Durante esta campaña que abarcó los últimos meses de 1810 y 1811 logró la adhesión de población costeña y obtuvo contundentes victorias militares.

Entre agosto y noviembre de 1811, Morelos había conmocionado un área que iba desde la tierra caliente de Michoacán hasta la Mixteca occidental (actualmente la Mixteca Guerrerense), incluyendo un buen trecho de la Sierra Madre del Sur y la costa Grande, desde Zacatula hasta Ometepec. Chilapa se convirtió en el centro insurgente del sur.

La segunda campaña militar de Morelos comprendió de noviembre de 1811 a mayo de 1812. En esta campaña tomó Chiautla (Puebla), Cuautla, Atlixco, Izúcar, Iguala, Taxco, Toluca, Tenango, Tecualoya, Tonicotico, Tenancingo, Cuernavaca, Amilpas, entre otros lugares de la zona centro-sur de la actual República Mexicana.

La tercera campaña militar que llevó a cabo Morelos tuvo lugar entre junio y noviembre de 1812. Durante esta campaña tuvo victorias en lugares como Tehuacán, Orizaba y Oaxaca.

La cuarta campaña, de febrero a agosto de 1813, realizó recorridos en algunos lugares del actual estado de Oaxaca como Etla, Huitzo, Nochixtlán, Yanhuotlán y Tepozcolula. Siguió por Tlaxico, Putla, Santiago Zacatepec y San Pedro Amusgos. Se desplazó por la actual Costa Chica, Cacahuatpec, Paso Real de la Sabana y Veladero. Esta campaña terminó con la ocupación de Acapulco y la preparación concerniente a la instalación del Congreso de Anáhuac, en Chilpancingo, actual estado de Guerrero. En ese congreso Morelos dio lectura a su documento más célebre Sentimientos de la Nación el 14 de septiembre de 1813. En ese mismo congreso, Morelos fue nombrado con el cargo de *Generalísimo* y *Alteza serenísima*. No obstante, no aceptó el nombramiento y pidió ser nombrado *Siervo de la Nación*. (Cfr. Ernesto Lemoine Villicaña: *Morelos*

teóricamente en teología y filosofía, y prácticamente en su profundo conocimiento de la situación social y política de la nación. De manera que su participación protagónica en el movimiento de independencia no fue el resultado de una improvisación marcada por las circunstancias cambiantes. Si bien, en ocasiones su actuar durante el movimiento estuvo determinado por la necesidad de las circunstancias, globalmente respondió a un proyecto político que se conformaba de ideas políticas pertenecientes tanto a la tradición hispana y novohispana neoescolástica, como a algunas ideas selectas de la tradición moderna europea.

Morelos, aunque no fue una figura intelectual de la talla de Hidalgo, si lo fue en cuanto a su intuición práctica y a su sentido axiológico. Morelos nutrió su ideario político de conceptos pertenecientes a la tradición teológica neoescolástica y pertenecientes a la tradición ilustrada moderna.

De acuerdo con lo anterior, en este capítulo examinaré, en primer lugar la posición de Hidalgo con respecto a la tradición teológica escolástica, con el objetivo de mostrar su espíritu profundamente crítico y dar elementos que permitan comprender con mayor cabalidad su pensamiento y actitud política.

Posteriormente examinaré los principios políticos y los conceptos clave que utilizaron Hidalgo y Morelos para fundamentar el levantamiento armado y su lucha por la independencia. En la exposición haré énfasis en las coincidencias y discordancias en cuanto a sus respectivas posturas.

### **La rebeldía intelectual: *La Disertación sobre el verdadero método de estudiar la teología escolástica***

Varios investigadores han señalado la importancia del análisis y el estudio de la *Disertación* que presentó Hidalgo en 1784 para ganar el concurso convocado por decreto de José Pérez Calama, para comprender con cabalidad el pensamiento político de Hidalgo.<sup>473</sup> Estos investigadores han

---

*su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, México, UNAM, 1963)

<sup>473</sup> Por ejemplo: Gabriel Méndez Plancarte: *Hidalgo, reformado intelectual*, México, UNAM, 2004; Juan A. Ortega: "El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo", en: *Miguel Hidalgo: Ensayos sobre el mito y el hombre (1953-2003)*, Marta Terán y Norma Páez (comps.), México, INAH. Fundación Mapfre Tavera, 2004; Rafael Moreno: *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM-FFYL, 2000; María de Carmen Rovira Gaspar: "Miguel Hidalgo y Costilla", en: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Tomo 1, Ma. del Carmen Rovira Gaspar (coord.), México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma de Madrid, UNAM, 2010; María del Carmen Rovira: "Teología positiva: su introducción en la Nueva España y proyección política", en:

mostrado que dicha disertación revela el compromiso de Hidalgo con su tiempo, con las circunstancias culturales e intelectuales de su entorno, lo que tuvo grandes repercusiones en sus ideas de transformación social y política. De manera que es imprescindible el análisis de la *Disertación* para los objetivos de esta investigación.

Bien, paso a la exposición de algunos de los contenidos de dicha obra. Hidalgo comienza su disertación enunciando la siguiente metáfora: “Es una perversa obstinación, decía Tulio, mantenerse con bellotas después de las frutas”.<sup>474</sup> Inmediatamente después de hacer esta afirmación, da la clave para entender la misma:

¿qué otra cosa es, añade el doctísimo Graveson, estarse los Teólogos entretenidos en la discusión de unas cuestiones secas, inútiles y que jamás pueden saciar el entendimiento, sino comer bellotas, después de descubiertas unas frutas tan deliciosas como las que se nos han franqueado del siglo pasado a esta parte?<sup>475</sup>

Hidalgo se está refiriendo con las “bellotas” a las teorías y métodos de la Teología Tradicional Escolástica; y con las “frutas” a las Teología Positiva o a la Teología Histórica, misma a la que Hidalgo se adhiere. Para comprender esta dicotomía en el estudio de la teología es necesario plantear algunos referentes históricos.

En la reflexión teológica entre los siglos XVI y XVII se generaron corrientes de renovación e innovación con respecto a la escolástica tradicional (tomista-aristotélica). Por un lado se desarrolló la Teología Positiva; por el otro, la Teología Social representada principalmente por la Escuela de Salamanca.

Por un lado, esta última pasó, como lo menciona Melquiades Andrés, de un teocentrismo a un particular antropocentrismo en el que el concepto cristiano de hombre, como creatura hecha a imagen y semejanza de Dios, se vuelve el centro de la renovación teológica española de las escuelas de Salamanca y de Alcalá. Se buscó a Dios en el hombre, en el centro de su ser, en la sustancia de su alma:

---

Pensamiento Novohispano, No. 3, Toluca, UAEM, 2002; Ma. del Carmen Rovira: *Presagios de Independencia en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid*, artículo presentado para su publicación en la revista *Teoría* del Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, entregada en junio de 2010

<sup>474</sup> Miguel Hidalgo y Costilla: “Disertación de el verdadero método de estudiar teología escolástica”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del siglo XX*, Ma. del Carmen Rovira (comp.), México, UNAM, 1998, p. 165

Estudian los actos humanos, los derechos humanos, los caminos de la unión con Dios. De ahí deducen la igualdad de derechos de todos los hombres, independientemente de su religión, de su situación cultural, de sus valores, defectos y pecados. En el siglo de Maquiavelo, ellos proclaman que nunca será lícito sacrificar a un hombre por razón de estado, que los inocentes tienen derechos siempre, incluso durante las guerras, que no todas las guerras son justas. Los teólogos buscan aclarar lo que pertenece al hombre como constitutivo esencial de su naturaleza o como exigencia de la misma.

Del concepto de «naturaleza» y de «natural» deducen los derechos universales del hombre, como individuo y como miembro de la sociedad política nacional e internacional.<sup>476</sup>

De acuerdo con Martin Garabmann, dentro de este impulso de renovación del pensamiento teológico, la escuela de Salamanca tuvo un lugar fundamental por la importancia que concedieron al elemento positivo en su estudio.<sup>477</sup> Como representante de esta escuela se puede señalar a Francisco de Vitoria quien a través de la teología atendió problemas acuciantes de su momento histórico, tales como la conquista española en América. De este autor ya se ha hecho referencia en el capítulo anterior y se retomará más adelante.

Esta corriente de renovación teológica fue una manera concreta de concebir la realidad humana que debía estar estrechamente ligada con la teología, como ciencia suprema. Pero una teología que nutriéndose del humanismo, se entendía como una ciencia abierta, dinámica y de actualización política, en que se conciliaba la investigación de carácter más positivo con el estudio y recuperación de las lenguas clásicas.<sup>478</sup>

Por otro lado, como lo he mencionado más arriba, la otra corriente de renovación fue la *Teología Histórica* o *Positiva*. Esta teología regresó a las fuentes, a las Sagradas Escrituras como origen del quehacer teológico.

En este impulso debe señalarse la figura de John Maior de la *Escuela nominalista de*

---

<sup>475</sup> *Id.*

<sup>476</sup> Melquiades Andrés: "La teología en el siglo XVI (1470-1580)", en: *Historia de la teología española*, Tomo 1, Melquiades Andrés (coord.), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 593

<sup>477</sup> Martin Grabmann: *Historia de la teología católica. Desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe S.A., 1940, p. 238; En el capítulo anterior de este trabajo he señalado algunos de los representantes de dicha escuela y su influencia en el pensamiento político en las juntas novohispanas de 1808.

<sup>478</sup> Enrique Battaner Arias: *Historia de la Universidad de Salamanca: Saberes y confluencias*, vol. III.1,



Monteagudo. Este teólogo fue el primero en manejar el título de *Teología Positiva* en contraposición a una teología escolástica tradicional.<sup>479</sup>

Maior (Mair) concedió a la tradición sumo valor. Sin embargo, para él la teología no debía convertirse en un psitacismo mecánico, sino que se debían perfeccionar los métodos y descubrir nuevas aplicaciones de los principios eternos.<sup>480</sup> Para él el objetivo del teólogo debía ser la comprensión y estudio de la Biblia ayudándose de todos los conocimientos para ello necesarios.<sup>481</sup>

Dice Maior en su comentario al cuarto libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo: “me esforzaré por tratar de las materias teológicas, ya según el *método positivo*, ya según el *escolástico*”.<sup>482</sup>

En su comentario al libro 4º de las *Sentencias* dice lo siguiente con respecto a la necesidad complementar a la teología con otros conocimientos:

... no es malo introducir la filosofía y las demás ciencias sin las cuáles la Teología no puede ser bien entendida... es laudable introducir las ciencias extrañas a la Teología, no solo las necesarias sino las conducentes a su decoro. Se prueba: los hechos de los padres venerables y los fundamentos de la doctrina teológica deben ser imitados; es así que el beato Jerónimo, Agustín y otros doctores introdujeron (en la Teología) los escritos de Marco Tulio, Virgilio, de los filósofos y de los poetas<sup>483</sup>

De acuerdo con Ricardo García Villoslada, Maior era un ecléctico en el que la libertad de pensar por cuenta propia, sin prejuicios de secta, requiere de un examen imparcial. De manera que ninguna escuela, ningún maestro u autoridad debe seguirse ciegamente.

El eclecticismo y el espíritu crítico de Maior se exteriorizaron en las múltiples citas pertenecientes a las más diversas corrientes. Señala García Villoslada que, aunque sus referencias sean indirectas, por sus páginas pasan casi todos los filósofos griegos, filósofos árabes, autores latinos, Padres de la Iglesia, Sumos Pontífices, canonistas y legistas.<sup>484</sup>

---

Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2006, p. 260

<sup>479</sup> Cfr. Ricardo García-Villoslada: *Santo Inácio de Loyola*, São Paulo, Edições Loyola, 1991, p. 333

<sup>480</sup> Ricardo G. Villoslada: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1938, p. 140

<sup>481</sup> *Ibid.* 139

<sup>482</sup> Citado por: Ricardo G. Villoslada: *Op. cit.*, p. 143

<sup>483</sup> Cita tomada de: María de Carmen Rovira: “Teología positiva: su introducción en la Nueva España y proyección política”, en: *Pensamiento Novohispano*, No. 3, Toluca, UAEM, 2002, p. 98

<sup>484</sup> Ricardo García Villoslada hace una puntualización de los principales aspectos de la propuesta teológica de

La Teología Positiva busco la elaboración de una metodología teológica precisa en sus diversas ramas, como la moral y la exégesis. La razón trabaja sobre el dato de la fe. Se busco esclarecer la fe con la ayuda de la razón.

El planteamiento del problema del método llevó a elaborar principios de crítica del pasado y de caminar hacia el porvenir. La misma realidad debía trazar el camino y la guía de la investigación.<sup>485</sup>

La metodología más célebre de la época, que condensó el espíritu renovador de la escuela de

---

Maior: 1) Afirma que la universalidad es obra del entendimiento; 2) Sostiene que el entendimiento humano conoce primeramente los singulares y no los universales; 3) El alma humana se conoce a sí misma intuitivamente; 4) Propone la identidad real entre la esencia y la existencia; 5) En cuanto al principio de individuación se parta de Santo Tomás y de Escoto, y defiende que cada cosa se distingue de otra cualquiera por sí misma y no por la cantidad, ni por la materia; 6) Defiende junto con Tomás de Aquino la unidad de la forma substancias, pero sostiene, que Dios puede crear materia sin forma substancial; 7) En cuanto a la intensión y remisión de las formas prefiere a Escoto, seguido después por los nominalistas de su tiempo. 8) Niega la distinción real entre el alma y sus potencias, apartándose de Tomás; 9) Primacía de la voluntad sobre el entendimiento; 10) Intrínseca bondad y malicia de los actos: se expresa con respecto a los actos buenos de manera parecida a la de los nominales; 11) Predestinación y reprobación: su doctrina puede resumirse en esta sentencia: Dios predestina a los que se han de salvar *ante praevisa merita*, pero no condena a nadie sino *post praevisa demeria*; 12) Define el libre albedrío como: “una facultad que, puestos todos los prerequisites, puede obrar y no obrar. El concurso es necesario, mas tal que no fuerce la voluntad”; 13) Gracia y naturaleza: entre dos actos humanos puesto bajo el influjo de una misma gracia, aquél será más meritorio en el que ponga el hombre mayor esfuerzo; 14) Amor de Dios natural: la pregunta que se formula ¿puede el hombre, sin la gracia, amar a Dios sobre todas las cosas? Él se inclina a la afirmativa, pero concedido casi las mismas probabilidades a la parte contraria; 15) Auxilio especial de Dios para toda obra buena; 16) Siguiendo a Escoto identifica la gracia habitual con la caridad, al cual es un accidente del alma que afecta primaria y principalmente a la voluntad; 17) Naturaleza de la justificación y del acto meritorio: la justificación, según Maior, comprende dos elementos: la remisión del pecado y la infusión de la gracia, pero en absoluto puede darse el uno sin el otro. Y consiguientemente, no repugna que alguien, sin caridad, se salve, porque Dios puede aceptar para el premio de la vida eterna aun los actos humanos naturales. En la actual providencia nadie se salva sin la gracia y la caridad infusa”. (Cfr. Ricardo G. Villoslada: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1938, pags. 147-155)

<sup>485</sup> Melquiades Andrés: “La teología en el siglo XVI (1470-1580)”, en: *Historia de la teología española*, Tomo 1, Melquiades Andrés (coord.), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 601; De acuerdo con Melquiades Andrés en el problema del método en España se enfrentan tres posiciones: 1) los teólogos y místicos, 2) los erasmistas y 3) los alumbrados y luteranos.

Los erasmistas propiciaron la vuelta a las fuentes de la revelación, además del cultivo de una teología piadosa, basada en algunos Santos Padres, especialmente alejandrinos. Para Erasmo las fuentes de la teología son las Sagradas Escrituras y algunos Santos Padres. La preparación de los teólogos, para él, debía consistir en el estudio de las lenguas sacras y en la formación humanista. La escolástica y el silogismo le resultaban estériles.

La solución que dan los místicos españoles es la aceptación de las aportaciones de la filología y estilística de la escolástica tradicional junto con una armonización con la nueva valoración del humanismo y de la naturaleza en un creciente proceso de interiorización o especialización teológica. (*Ibid.* pags. 601-602)

Salamanca, fue *De locis theologicis* de Melchor Cano.<sup>486</sup>

Cano desarrolló su método teológico en el contexto de la disputa en torno a las corrientes místicas y de la espiritualidad, agravada por la aparición de diferentes focos de protestantismo. Esta situación lo llevó a la necesidad de la revaloración de las fuentes sagradas; a la pregunta de cuáles eran realmente los textos sagrados. Cano defendió los posicionamientos del Concilio de Toledo: “Si alguien dijere o creyere que son canónicos otros escritos, parte de aquellos que la Iglesia Católica admite, sea anatema”.<sup>487</sup> Propuso que para que un libro fuere considerado como canónico, debería tener el juicio afirmativo de la Iglesia y la tradición.

También dirigió sus críticas a la escolástica medieval, en la que los debates “concluían (...) con razonamientos sofisticados y necios”.<sup>488</sup> De esta manera reconoce la necesidad de incorporar los estudios históricos, filosófico y de las demás ciencias. Todas estas, siervas de la verdadera

---

<sup>486</sup> Melchor Cano entró en los dominicos de San Estaban, donde tuvo como maestro a Francisco de Vitoria. Fue Teólogo en Trento, por designación de Carlos V, y después del concilio fue nombrado obispo de Canarias. En 1533 renunció al obispado y se retiró al convento de Piedrahita (Ávila), donde se dedicó a escribir su obra más importante, el *De locis theologicis*. Obra que se convirtió en un referente de autoridad en el campo de la metodología teológica. De acuerdo con Evangelista Vilanova, Cano hizo una recuperación de epistemología antigua. De acuerdo con esta misma estudiosa, la propuesta teológica de Cano está determinada por una mentalidad apologética. Cano quiere dogmas firmes (*dogmata firmare et errores contrarios refellere*). Es una teología de oposición al adversario. El protestante y los escolásticos decadentes son sus adversarios. De manera que su epistemología está dominada por la *autoridad* objetivamente verificable. Ni la luz interior del creyente, ni la experiencia vivida tienen papel alguno. Estas son proposiciones. De esta manera tendría lugar habría una discrepancia entre la referencia a los documentos históricos de la tradición, a los test de fidelidad objetiva y obediencial, y el hecho de que dicha tradición no se reduce a documentos, sino que incluye la vida de fe guiada por el Espíritu Santo. De manera que la fermentación interna de la fe, en la tradición vivida, y desarrollada en *intellectus fidei*, no es considerada como “lugar”. (Cfr. Evangelista Vilanova: *Historia de la teología cristiana*, Vol. II, Barcelona, Editorial Herder, 1986, pags. 611-614)

De acuerdo con Miguel Ángel Pérez *De locis theologicis* de Cano presenta su novedad ya desde su forma literaria, pues está escrita con un latín ciceroniano muy cuidado, frente al latín bárbaro y oscuro en que solía estar escrita la teología y denunciaban los humanistas. La novedad por su contenido radica en que Cano propone en su método, aparte del dialéctico escolástico, constituido por una serie de lugares (*loci*), no como comunes y ajenos sino como propios, de donde el teólogo podía extraer argumentos para confirmar sus doctrinas, así como para rechazar las opiniones de los contrarios. Para Ángel Pérez, esta obra trata de una sistematización del saber teológico que le ofrece en toda su amplitud y se fundamenta en la teología postica más documentada y completa. (Cfr. Miguel Ángel Pérez Priego: “Perfil renacentista de Melchor Cano”, en: *Melchor Cano y Luisa Sigea. Dos figuras del Renacimiento español*, Miguel Ángel Pérez Priego (coord.), Tarancón, Excmo. Ayuntamiento de Tarancón, Cuenca, 2008, pags. 12-13)

<sup>487</sup> Cita tomada de: José Luis Canet: “La Universidad en la Época de Melchor Cano”, en: *Melchor Cano y Luisa Sigea. Dos figuras del Renacimiento español*, Miguel Ángel Pérez Priego (coord.), Tarancón, Excmo. Ayuntamiento de Tarancón, Cuenca, 2008, p. 34)

<sup>488</sup> Cita tomada de: José Luis Canet: *Op. cit.* p. 37

sabiduría. Elige entre los filósofos a Aristóteles como el verdadero filósofo frente a Platón. Dice lo siguiente al respecto: “desde hace muchos años apenas lo leen [a Platón] ociosamente unos hombres por los rincones; por lo contrario, las Universidades de todo el mundo hacen resonar unánimemente el nombre de Aristóteles”.<sup>489</sup>

De acuerdo con José Luis Canet, Cano no aceptó como filósofo a Averroes. Aceptó a historiadores como Julio César, Suetonio, Cornelio Tácito, Plutarco y Plinio. Su acercamiento a la historia le sirvió para denostar a muchos de quienes escribieron historias eclesiásticas y para llevar a cabo la crítica a ciertas historias inventadas por la Iglesia y a aquellos que escribían vidas de santos.<sup>490</sup>

En cuanto a los estudios teológicos, ya no aceptará la enseñanza de Pedro Lombardo en sus “Cuatro libros de las Sentencias”, ya que los juzga como un texto confuso y desordenado.<sup>491</sup> Cabe señalar que esta obra se utilizaba como base en los cursos de teología en España y en los cursos de profesores nominales.

Antes de terminar estos breves señalamientos sobre la renovación de la teología, especialmente sobre la Teología Positiva,<sup>492</sup> es necesario mencionar a Joseph Pérez Calama como

---

<sup>489</sup> Cita tomada de: *Id.*

<sup>490</sup> José Luis Canet: *Op. cit.* p. 38

<sup>491</sup> *Id.*; Como ya lo he señalado, para Cano la teología no podía prescindir del elemento positivo. En su obra *De locis theologicis* expresó lo siguiente al respecto: “Hay que pensar que los profesores de la doctrina revisten como dos personalidades; una en común, porque todos participamos de la razón, de la cual se obtiene toda la argumentación de la naturaleza y en la cual radica la invención de los argumentos naturales; la otra es la que se asigna propiamente a los teólogos, de la cual se esperan los argumentos propios de la facultad teológica. Que deponga el teólogo, si le place, la personalidad humana al tratar de las realidades divinas; pero cuando se trata de las realidades humanas, ¿qué linaje de insensatez sería extirpar del hombre al hombre? Aunque en cualquier género de exposición se trate de cosas divinas o de cosas humanas, el dejar cualquiera de las dos formalidades será el colmo de la insensatez”. (Melchor Cano: “Sobre los lugares teológicos”, en: *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Madrid, La Editorial Católica, 1986, p. 294) En otra parte: “Finalmente, la teología no tiene consistencia si se pone a sí misma fuera de la razón. Como el hombre es racional, le es congénito el razonar, ya trate consigo mismo de algo, ya con otro; sea que quiera conocer las realidades humanas o las divinas. Por eso, en cuantas cuestiones se pongan los hombres a tratar, no deben ni pueden rechazar la razón natural, so pena de dejar de ser hombres”. (*Ibid.* p. 295) Más adelante ahonda en la argumentación: “Ahora bien, la ciencia, como demostró Aristóteles, no se obtiene más que por el silogismo. Si encima añadimos, como con toda razón se puede hacer, que casi no hay nada de lo que no se haga mención en la Sagrada Escritura —ni los ángeles, ni el alma, ni el aire, ni el fuego, ni el agua, ni el cielo, ni la tierra—, habrá que conceder de plano que es verdad que, si el teólogo quiere explicar todas esas cosas con competencia y erudición, tendrá que poseer la filosofía, es decir, el conocimiento de tales realidades. Arrebata, pues, a la teología una de sus joyas más preciadas que le quita de ella la filosofía, por la cual se cultiva la misma Escritura divina, no digamos ya la razón humana”. (*Ibid.* p. 296)

<sup>492</sup> El movimiento de renovación en la teología salamantina tuvo influencia en los pensadores novohispanos,

uno de los promotores de una nueva teología en la Nueva España en la época de Hidalgo. Como ya se ha mencionado, la *Disertación* de Hidalgo fue producto del concurso convocado por Pérez Calama. Este último envió a Hidalgo una carta para felicitarlo por sus disertación (latina y castellana) elogiando su postura con respecto a la teología.

En la carta anteriormente referida menciona Pérez Calama lo siguiente para enfatizar su aprobación sobre la forma de Hidalgo de concebir a la teología:

Con el mayor júbilo de mi corazón preveo que llegará a ser vuestra merced luz puesta en candelero, o ciudad colocada sobre un monte. Veo que vuestra merced un joven que, cual gigante sobrepaja a muchos ancianos que se llaman doctores y grandes teólogos; pero que en realidad son meros ergotistas, cuyos discursos o nociones son telas de araña, como dijo el verdadero teólogo Melchor Cano, son cañas débiles con las que los muchachos forman sus juguetes. (...)

El joven que estudie teología, como vuestra merced denota haber estudiado, y expone en su disertación, desde luego podrá decir *super senex intellexi*, porque esta preferencia está concedida al que escudriña y maneja la Sagrada Escritura y los Santos Padres.<sup>493</sup>

En la última parte de dicha carta, Calama vuelve a señalar su entusiasmo por la forma diferente de pensar la teología:

---

en autores como Fray Alonso de la Vera Cruz, discípulo de Vitoria y de Soto en Salamanca (autor de *Recognitio summularum* y *Dialectica resolutio cum texto Aristotelis...*); Tomas de Mercado, formado en la escuela de Salamanca y en Sevilla (autor de la *Suma de tratos y contratos*, y los comentarios a las *Summulae logicales* de Pedro Hispano y a la *Lógica Magna* de Aristóteles); Diego Valdés, nacido en Tlaxcala y discípulo de Pedro Lombardo (autor de *Rethorica Christiana*); y Juan Zapata y Sandoval con su obra *Disceptación Sobre Justicia Distributiva*. Además, en dicho proceso de renovación se generó la disputa escolástica entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid. (Cfr. Walter Redmond y Mauricio Beuchot: *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM-IIFL, 1987; Cfr. Silvio Zavala: "Fray Alonso de la Veracruz en la visión de Antonio Gómez Robledo", en: *Historia Mexicana*, vol. 32, no. 3, México, El Colegio de México, 1983; Arturo E. Ramírez Trejo: "La renovación de la escolástica en los escritores novohispanos entre los siglos XVI y XVII", en: *Pensamiento novohispano*, No. 2, Noé Esquivel Estrada (comp.), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001)

Por otro lado, la Dra. Carmen Rovira señala que fue quizá Sor Juana Inés de la Cruz la primera que introdujo propiamente a la Nueva España la tendencia hacia la Teología Positiva en la *Carta Atenagórica o Crisis sobre un sermón* (1690) y en la *Respuesta a la muy Ilustre Sor Filotea de la Cruz* (1691). (Cfr. Ma. del Carmen Rovira Gaspar: "Teología positiva: su introducción en la Nueva España y proyección política", en: *Pensamiento novohispano*, No. 3, Noé Esquivel Estrada (comp.), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002)

<sup>493</sup> Carlos Herrejón Peredo: *Hidalgo. Razones de la insurgencia y bibliografía documental*, México, SEP, 1986, p. 57

A imitación de las hormigas que son muy estrechas de vientre y cintura, estoy muy dispuesto a restringir todo gasto y aun comer poco, siempre que esto pueda conducir a que vuestra merced y otros jóvenes ingeniosos sean teólogos consumados, sin ollín alguno de teología espinosa y enmarañada, que con los sólidos fundamentos impugnan vuestra merced, a quien deseo toda felicidad.<sup>494</sup>

Efectivamente, Pérez Calama se inclina claramente por una nueva forma de hacer teología. Es posible que la mayor influencia que haya tenido Pérez Calama en Miguel Hidalgo fuera su entusiasmo e interés por la nueva forma de pensar la teología.

Pérez Calama fue un conocedor de la corriente de la Teología Positiva, además de la historia eclesiástica y de los concilios, de la patrística y de autores clásicos como Cicerón y Séneca. Estaba al día con los nuevos autores como Francisco Amato Pouget, a Goti, a Berti y a Droubet. También conocía y simpatizaba con las propuestas del dominicano Gravesón.\* Manejó también con habilidad las Sagradas Escrituras, tanto del Nuevo Testamento como del Antiguo.<sup>495</sup>

Pérez Calama señala en el Aviso VI de su *Política Christiana* que, de acuerdo con San Agustín, para alcanzar la verdad “son mas conducentes las conversaciones familiares” en que recíprocamente se hacen preguntas y respuesta, que los silogismos y “Argumentos de la Dialéctica”.<sup>496</sup> Con esto último se refiere al método escolástico, el cual, señala, es “inegable, que sirve de mucho para exercitar el Entendimeinto”. Sin embargo, éste debe de usarse con moderación y evitarlo para ganar discusiones de manera sofística: “Apartarse de las disputas la

---

<sup>494</sup> *Ibid.* p. 58

\* Sobre Graveson, Calama dice lo siguiente en el Aviso VI de su *Política Christiana*: “merece igualmente mucho elogio, y preferencia la Historia Eclesiástica del Erudito Graveson, Dominicano. Tiempo hubo, en que un Sabio Dominico en los principios de mi carrera, en Salamanca, me exortò á la lectura, y estudio de Obra tan exquisita. Yo, que de pies á cabeza era entonces puro *Ergo altisonante*, le contextè assi: ¿Itrae Graveson muchos, y buenos argumentos? Respondióme, como Sabio, y solido Teólogo: *Argumentos en silogismo con tres, ó quatro instancias, que es lo que Vm. anela, no se hallan en este Autor; mas hallarà Vm. en él una explicación tan nerviosa, y amena de los Dogmas, y puntos principales de Historia Eclesiastica, que le embelesarà su lectura.* El Consejo no pudo der mas util; pero el ergotismo me tenia preocupado, y sordo, hasta que el Sr. D. Roque Martia Merino, actual Obispo de Teruel (à quien de justicia debo aclamar mi *Protector y Maestro*) me abrió los ojos, quando de Lectoral de Coria fue Compositor mio à la Magistratura de Santiago, haciéndome ver en reiteradas conferencias, que mi método de estudiar tenia mucho de sofistería ¡Qué gracias serán bastantes por ilustración oportuna!” (Joseph Pérez Calama: *Op. cit.* p. 152)

<sup>495</sup> Ernesto de la Torre Villar: “Introducción”, en: *Política Christiana*, Joseph Pérez Calama, Morelia, Universidad de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1993, pags. 37-38

<sup>496</sup> Joseph Pérez Calama: *Política Christiana*, Morelia, Universidad de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1993, pags. 151-52

obstentacion pueril de sorprender, y concluir al contrario”.<sup>497</sup>

De esta manera, señala que si los teólogos se sujetaran a “arguir siempre con arreglo à los lugares Teologicos, se evitarían las cuestiones ridículas, que de Teologicas no tiene mas que el nombre”. Inmediatamente después señala a quienes aplican el “verdadero método de indagar en el recto uso del Ergo Escolastico”: “Los Sabios Españoles, Cano y Villavicencio, son la regla y norte de los Sabios Franceses, è Italianos. En el Eminenetismo Goti, y en el solido Droubet de Re Sacramentaria”.<sup>498</sup> En su *Carta sobre la verdadera teología*, reproducida en el Aviso VI de su *Política Christiana*, señala que, si bien, se considera discípulo de Tomás de Aquino, se adhiere a Berti:<sup>499</sup> “me glorio de sefiel Discipulo de mi Angelico Doctro Santo Tomas; más no por esto me he atrevido, ni atrevré à imponer nota, ò censura Teológica al sistema del citado Erudito Berti”.<sup>500</sup>

Además de su perspectiva teológica, el pensamiento de Pérez Calama tiene también un sentido social. Éste tuvo el proyecto de establecer una Sociedad de Amigos del País para fomentar en los artesanos de Valladolid varias industrias y mejorar la calidad de vida de éstos.<sup>501</sup> De manera semejante, Hidalgo, hizo funcionar, de acuerdo con Lucas Alamán, en el pueblo de Dolores, Guanajuato, un programa económico para mejorar las condiciones de la pauperizada población de dicho lugar:

[Hidalgo] Habiendo servido varios curatos (...) se le dio el del pueblo de Dolores, en la misma provincia de Guanajuato que aquel servía (...) tomó con empeño el fomento de varios ramos agrícolas è industriales en su curato, Extendió mucho el cultivo de la uva, de que hoy se hacen en todo aquel territorio considerables cosechas, y propagó el plantío de moreras para la cría de gusanos de seda, de las cuales existen todavía en Dolores ochenta y cuatro árboles plantados por él, en el sitio á que se ha dado el nombre de las moreras de Hidalgo, y se conservan los caños que hizo hacer para el riego de todo el plantío. Había además formado una fábrica de loza, otra de ladrillos, contruidos pilas para curtir pieles, é iba estableciendo talleres de diversas artes. Todo esto, y el ser no solo franco sino desperdiciado en materia de dinero, le había hecho estimar mucho de sus feligreses, especialmente de los indios cuyos idiomas conocía, y apreciar de todas las personas que, como el obispo electo de Michoacán Abad y Queipo, y el intendente de Guanajuato Riaño, se interesaban en los

---

<sup>497</sup> *Ibid.* p. 153

<sup>498</sup> *Ibid.* p. 154

<sup>499</sup> *Ibid.* p 160

<sup>500</sup> *Id.*

<sup>501</sup> Juan Hernández Luna: “Palabras iniciales”, en: *Política Christiana*, Joseph Pérez Calama, Morelia, Universidad de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1993, p. 12

verdaderos adelantos del país. (...) Había aumentado también la cría de abejas, y de estas hizo trasladar muchos enjambres á la hacienda de Jaripeo, cuando compró esta finca.<sup>502</sup>

Estas acciones podrían mostrar la influencia en otro ámbito que pudo tener Pérez Calama en Miguel Hidalgo: acciones prácticas con un sentido moral cristiano, el sentido de la caridad.<sup>503</sup>

La obra de Pérez Calama *Política Christiana* trata aspectos referentes a una moral cristiana. Dice en dicha obra: “El Christiano Politico con una misma idea (esto es como caridad fraternal) debe, tratar à todo proximo; pero no con unas mismas palabras, y expresiones. Para el acierto de esto es preciso, tener presente la multitud, y deversidad de genios y conducta, que se palpa en los Hombres”.<sup>504</sup> Precisamente en el desarrollo de esta obra examinará los diversos tipos de personas con el objetivo de “precaver toda lesion en la caridad fraternal, y buen armonía, que es el fin, à que se dirige la *Política Christiana*, que es solamente la verdadera, y solida”.<sup>505</sup>

Resulta interesante que la perspectiva política que tiene Calama. Primero, establece en el Aviso IV que “Por naturaleza es el Hombre libre, y la sugesion tiene algo de penal”.<sup>506</sup> Sin embargo, esta libertad de la que habla Calama, es una libertad en la que el hombre está subordinado a Dios. Y Dios puede mandar a los súbditos a obedecer a los señores siempre y cuando este último no les “aflixa, ni amilane su estado de servidumbre”.<sup>507</sup> Por su parte, señala Calama, a los “Padres, Gefes, y señores, dice Dios, no queráis, no intentéis jamás tratar à vuestros Hijos, y Dependientes, de modo, que lleguen à provocarse à la ira, y desesperación”.<sup>508</sup>

No obstante, Pérez Calama no justifica la acción de los súbditos contra los “señores” cuando

---

<sup>502</sup> Lucas Alamán: *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, Tom. 1, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, pags. 352-53

<sup>503</sup> Decía Calama en su *Política Christiana* con respecto a la caridad del rico y poderoso, y del eclesiástico, para con el pobre: “Si los poderosos, que tanto anelan, vivir me preguntarán, qual era la Medicina eficaz, para prolongar su vida? Les responderia que el Ilustrisimo Señor Villaroel, que: dar limosna à los Pobres. (...) Afuera Medicos: afuera Boticarios con todos sus Jaraves, y Pozimas. Entre los Pobres en su lugar, pues con apagarles el hambre, y sed, y vestirlos de limpio, se verán los. Ricos enfermos, (especialmente nosotros los Eclesiaticos, que somos depositarios de sus Bienes) libres de sus dolencias, ò á lo menos, se les harán mui llevaderas, y serán conducido en hombros de Angeles al Celestial Parayso” (*Op. cit.* pags. 114-15)

<sup>504</sup> Joseph Pérez Calama: *Política Christiana*, Morelia, Universidad de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1993, pags. 85-86

<sup>505</sup> *Ibid.* p. 90

<sup>506</sup> *Ibid.* p. 119

<sup>507</sup> *Ibid.* p. 120

<sup>508</sup> *Ibid.* p. 122



estos no los respeten. El súbdito que se encuentren en esta situación deben de clamar “à Dios, para que el Yugo de la subordinación reverencial, que debe à su Gefe, aunque malo, sea en el fixo y permanente”.<sup>509</sup> En otra parte señala que queda establecido “por regla fundamental de la fidelidad, y subordinacion, que si el Superior es bueno, y justificado, debe el Subdito amarle con elogio, y particular complacencia, y si es malo, debe amarle y reverenciarle con cristiano sufrimiento, sin hablar jamás contra el, ni en lo publico, ni en lo privado”.<sup>510</sup>

Se puede ver, de acuerdo con los señalamientos anteriores, que Calama no acepta el levantamiento del súbdito en contra del “señor” déspota. Como se verá, Hidalgo se separa de estas ideas de forma radical, mismo distanciamiento que se mostraría en los acontecimientos de 1810, y que muestran una cercanía a los postulados de la tradición neoescolástica de la Escuela de Salamanca y de Francisco Suárez. Estos aspectos se tratarán más adelante en el presente capítulo.

Una vez hechos estos señalamientos, que resultan necesarios para contextualizar la *Disertación* de Hidalgo, vuelvo a ésta.

Había referido que Hidalgo se adhiere a la Teología Positiva desestimando a la Teología Escolástica. Para Hidalgo, la teología debía ser restituida como “Reina de las ciencias”. Esto sólo se podría lograr con la consolidación de la “Teología verdadera”, de la Teología Positiva. Se debían olvidar las “escolásticas sutilezas, que sólo servían de pervertir el buen gusto y perder el tiempo”. En su diagnóstico en la teología se debería introducir “un nuevo modo de tratar las cuestiones, método sí, pero con arreglo a las Sagradas Letras, a la Tradición y a la doctrina de los Padres, amenizándolas con la Historia y adornándolas con todo género de erudición”.<sup>511</sup>

Después de hacer estas afirmaciones, Hidalgo se dirige a examinar qué es la Teología Escolástica. Dice que la Teología Escolástica puede entenderse en dos sentidos citando el quinto tomo de la obra del Abate portugués Luís Antonio Verney, *El Verdadero método de estudiar, para ser util a la Republica y la Iglesia, proporcionado al estilo, y necesidad de Portugal*:

El primero es: teología metódica acomodado [a] al uso de la Escuela, con argumentos y respuestas por el modo dialéctico; y en este sentido, sólo se distingue accidentalmente de la Positiva. Otro sentido es: Teología fundada en las opiniones de

---

<sup>509</sup> *Ibid.* p. 129

<sup>510</sup> *Ibid.* p. 134

<sup>511</sup> Miguel Hidalgo y Costilla: “Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica”, en: Ma. del Carmen Rovira: *Op. cit.*, 1998, p. 165

Aristóteles, digo, de las formas substanciales y accidentales, introduciendo mil cuestiones de posible inútiles y otras cosas semejantes, no tratando sino una u otra cuestión de Dogma, y aun éstas muy superficialmente, y empleando todo el tiempo en sofismas y metafísicas. Esta es la Escolástica común, y en este sentido es totalmente distinta de la Positiva, y todos los mejores Teólogos la condenan, con el Cardenal Goti.<sup>512</sup>

Hidalgo siguió a Verney. Lo cita.<sup>513</sup> Sigue las diferentes referencias de Verney y las cita en su

---

<sup>512</sup> Ibid. p. 166

<sup>513</sup> De acuerdo con la Dra. Carmen Rovira, Verney influyó en la mayoría de los pensadores “modernos” y “eclecticos” de América Latina, en el siglo XVIII y principios del XIX.

Señal esta autora que Verney habla con verdadero entusiasmo de la filosofía moderna y critica a la escolástica. Verney declaraba que en los países ibéricos no se sabía qué cosa era la filosofía; se entendía como una enseñanza monótona, abstracta y confusa en sus explicaciones; alejada de toda experiencia natural, convirtiéndose en un saber heredado de generación en generación con preceptos y bases considerados como indiscutibles. (Cfr. María del Carmen Rovira: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, UNAM, 1979, pags. 28-29) Verney en el segundo tomo de su *Verdadero método de estudiar* dice lo siguiente con respecto al método escolástico: “Si alguno les contradice un punto; ¡i alguno quiere tomar el trabajo de demo [traeles, que nada de aquello vale un higo, ò que Ari [toteles no habló en aquel [entido, ò que la Filo [osfia [e debe tratar de otra menra; y que a [si la tratan en aquellos Paì [es, que dàn leyes à el mundo en materias de de erudicion, y aun en Roma à las barbas de el Papa, &c. alli [e acabò todo; y [e viene el mundo abaxo con griterías. La tal propo [sicion es una heregìa, contraria ex diametro à la E [critura, à las definiciones de Concilios, y Padres, y à la co [tumbre de la Igle [ia Catolica, que canonizò las Obras de Ari [toteles; y también la doctrina de los Arabes. Galilei, De [cartes, Ga [endo, Newtòn, y otros de e [tos, que no la [iguieron, huelen à Athei [tas, ò à lo menos. e [tàn un palmo di [tantes de error. E [tas Filosofias [olo reynan en Paì [es de Hereges. Los E [trangeros, que defienden é [to, [on quatro tontos, que impuganan lo que no entienden, y no entienden lo que hablan” (Cfr. Juan Antonio Varney (Barbadiño): *Verdadero metodo de estudiar, para ser util a la republica y a la Iglesia*, Tomo 2, Madrid, Por Joachin Ibarra, 1760, pags. 236-237); Para Verney, refiere la Dra. Rovira, el principal mal de los estudios no era otro sino el abandono de la Escritura y tradición, el limitarse a cuestiones especulativas y el haber utilizado constantemente el método peripatético en sus cuestiones. (María del Carmen Rovira: Op. cit., 1979, p. 71) Dice Verney en el cuarto tomo de su *Verdadero Método* sobre la Teología Escolástica: “Lo que [e entiende por e [te nombre, es una Theologia fundada en los [upues [tos de la Filo [ofia Peripatetica; quiero decir, [obre las [ormas, [ub [tanciales, y accidentales; y [obre todas las otras galanterías de la E [cuela. De e [ta no digo con [tantemente, que no [olo es [uperflua, [ino perjudicial à los dogmas de la Religion”. (Juan Antonio Verney (Barbadiño): *Verdadero metodo de estudiar para ser util a la Republica*, Tomo IV, Madrid, Por Joachin Ibarra, 1769, p. 116) En otra parte del mismo tomo dice lo siguiente sobre la Teología como la verdadera ciencia que busca conocer a Dios: “Es la Theologia aquella ciencia, que nos mue [tra lo que es Dios en sí, explicanod [u naturaleza, y propiedades; y los que es en quanto à no [otros, explicando todo lo que hizo por re [peto, y para conducirnos à la Bienaventuranza: y como Dios es un objeto in [en [ible, y poco inteligeble; de aquí naca que no podemos con razones, y experiencias explicar què co [sa es Dios; aunque nos mu [tre la razon, que hay una Suprema cau [a; y a [si [olo podèmos [aber de Dios aquello que èl qui [o que [upie [emos, y revelò à [us e [cogidos”. (*Ibid.* p. 120) Verney refiere que las propuestas de Lutero y Calvino hicieron que los teólogos tuvieran que buscar los fundamentos de la ciencia: “Las heregias de Lutero, Calvino, y otros modernos del [iglo XVI. abrieron los ojos à e [tos Theologos, y mo [traron claramente, que los mas de ellos [e apartaron de el verdadero metodo

propio trabajo.

La Dra. Carmen Rovira se inclina a pensar que Hidalgo seguía el pensamiento filosófico-teológico de la escuela agustinense,<sup>514</sup> a la que también perteneció Verney.

Hidalgo señala como seguidores del método de la Teología Positiva de Verney a Melchor Cano, a P. Anetto, a Habbert, a Honoré Tournély, a Bartolomé de Medina, a Berti y a Graveson.

Después de hacer una referencia histórica de la consolidación del método teológico escolástico, Hidalgo cita los motivos que expuso Jean Gerson para abandonar este modelo de teología en la Universidad de París:

Primero, no sean comúnmente tratadas las doctrinas necesarias inútiles, sin fruto y sin solidez, pues que por ellas se abandonan las doctrinas necesarias y útiles para la salvación (...) Segundo, por ellas se engañan a los estudiantes, pues piensan que son principalmente Teólogos quienes a tales cosas se dedican, con desprecio de la Biblia y de los Doctores usados por los Santos Padres. Tercero, por ellas (o sea las doctrinas inútiles) son alterados los términos usados por los Santos Padres, contra aquello de Agustín: "A nosotros nos está permitido hablar hasta cierto límite", (...) "no se produce corrupción más rápida de ciencia alguna que por medio de ésta", etc. Cuarto, por ellas, los Teólogos son la burla de otras facultades, tanto que se les tilda de fantásticos y se dice de ellos que nada saben de la verdad sólida, ni de las cosas morales de la Biblia. Quinto, por ellas se abren múltiples caminos al error. Y, pues hablan y forjan para sí términos que otros Doctores y Maestros ni entienden ni se preocupan por entender, prefieren cosas increíbles y absurdas en extremo, que de sus absurdas ficciones dicen seguirse. Sexto, por ellas ni la Iglesia ni la Fe obtiene edificación ni en lo interno ni en lo exterior. Consta que dan más bien ocasión para

---

de la Teología: que hablaban mucho, pero nada sabían de Theologia. No impugnaban los Hereges las Metafísicas de la Escuela, impugnaban los fundamentos de nuestra Religion; y a éstos era necesario acudir, demostrando cuáles eran las bases en que descansaban la machina de nuestra Religion. Así muchos Theologos empezaron a explicar estos puntos, y otros a valer de ellos: de suerte, que desde el tiempo de el concilio de Trento en adelante, es quando se empezó a practicar el antiguo metodo de la Theologia Positiva, explicandola segun los principios, que hemos dicho, que son las verdaderas fuentes de toda Theologia" (*Ibid.* pags. 134-135) "Esta necesidad de examinar todas las pruebas, y respetarlas de los comentarios, nos introduzo inefablemente en las materias que tenían conexión con ellas. De aquí nació este cuerpo de doctrina, a que llamamos Theologia moderna; la qual, sin embargo de que nada exponga, que no sea antiguo; lo expone con un nuevo metodo, y bufa; lo expone con un nuevo metodo, y bufa pruebas con que confirme esta su venerable antigüedad. De suerte, que Theologia moderna, es una Theologia Dogmatica, expuesta en claro, y fácil metodo, y conforme a el estilo de la Escuela. Pero, como para descubrir la verdad, se debe exponer todo lo que de ella depende; y de la noticia de la Historia de la Dogmatica; de aquí nace, que necesariamente se deban examinar aquellas cuestiones, que pertenecen sin duda a la Theologia Positiva; y por este motivo se debe llamar Positivo-Scholastica" (*Ibid.* pags. 154-155)

<sup>514</sup> *Id.*; La Dr. Rovira hace el señalamiento de que no solamente Hidalgo seguía a la escuela agustinense, sino que también el grupo de escolásticos mexicanos que dieron el visto bueno de la *Disertación*. Entre ellos Pérez Calama. (*Id.*)

que se crea que Dios no es del todo simple o uno. Séptimo, por ellas muchos Teólogos se escandalizan tanto activa como pasivamente.<sup>515</sup>

Para Hidalgo, reiterando lo anterior, la Teología Positiva es la única ciencia que podría mostrar qué es Dios y que explica su naturaleza y sus atributos. Ésta es la que da verdaderamente noticia de la “Escritura y la Tradición donde se hallan comprendidas todas las verdades de nuestra Religión”; que da noticia de “los concilios, de la doctrina de los Santos Padres y de todas las otras ciencias que se requieren para la perfecta inteligencia”. A saber: “la Historia, la Cronología, la Geografía y la Crítica”.<sup>516</sup>

Hidalgo critica a Tomás de Aquino. Señala que los defectos que se le critican a la teología de Aquino tienen que ver con los referentes a la historia, a la crítica y a la cronología. Sin embargo, señala Hidalgo que estos errores o puntos débiles de Aquino no se le deberían atribuir directamente a él, sino a su adopción de los principios aristotélicos y esto lo hizo debido a la condición de los tiempos.<sup>517</sup> Hidalgo debió cuidar su crítica a Tomás de Aquino debido a presiones políticas y religiosas. De manera que esta crítica la debió hacer de manera velada.<sup>518</sup> Hacer una crítica directa contra el modelo teológico imperante, el escolástico aristotélico-tomista, suponía un acto de rebeldía contra la institución eclesiástica. Una crítica que a pesar de la sutileza que maneja Hidalgo está allí.

En cuanto a la relación entre el contenido de la *Disertación* y la rebeldía de Hidalgo, Rafael Moreno ve en la crítica que éste hizo al modelo teológico una actitud radical. Para él la *Disertación* y específicamente la crítica al tomismo, implicó, no solamente una afrenta contra el modelo teológico, sino que representaba una afrenta contra la vida y cultura colonial, dejándolas sin razón de ser.<sup>519</sup>

---

<sup>515</sup> Miguel Hidalgo y Costilla: “Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica”, en: Ma. del Carmen Rovira: *Op. cit.*, 1998, pags. 169-170

<sup>516</sup> *Id.* p. 172

<sup>517</sup> Cfr. Miguel Hidalgo: “Disertación sobre...”, en: *Pensamiento filosófico...*, *Op. cit.* pags. 170-171

<sup>518</sup> María de Carmen Rovira: “Teología positiva: su introducción en la Nueva España y proyección política”, en: *Pensamiento Novohispano*, No. 3, Toluca, UAEM, 2002, p. 104

<sup>519</sup> Rafael Moreno: *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM-FFYL, 2000, p. 11; De acuerdo con este autor la actitud de Hidalgo es una actitud propia de filósofos del novohispanos del siglo XVII, en que se establecía la razón moderna diciéndose salvadores de la inteligencia y del grandeza nacional. En la interpretación de Moreno, Hidalgo señala en el aristotelismo el máximo peligro de la fe y muestra cómo la salvación de aquello en que estaba fincada la nación, la religión, depende del abandono de la filosofía y la teología tradicionales, y del reconocimiento de las ideas modernas en su aplicación a la

Me parece acertada la afirmación de Moreno. La *Disertación* que escribió Hidalgo tendría implicaciones que van más allá del campo estrictamente teológico. La rebeldía (intelectual) que presenta Hidalgo en su disertación es radical y se inserta, como se ha presentado, en una corriente de renovación al interior de la misma teología. La tradición teológica escolástica tradicional en la Nueva España no sólo representaba una posición intelectual, sino que representaba una concepción del mundo (de la religión, de la política, de la cultura, de las relaciones sociales, de la economía, etc.) que tenía repercusiones directas en las diferentes esferas de la vida colonial. De manera que una rebeldía contra el método y sistema escolástico imperante no era cualquier cosa. En última instancia, era una rebeldía contra el orden de cosas establecidas del mundo colonial.

En el capítulo anterior había señalado que las propuestas de los teólogos de la Escuela de Salamanca, que representaban un movimiento de renovación, ayudaron a consolidar la estructura del régimen colonial. No obstante, la estructura colonial adquirió un orden y dinámica, práctica y teóricamente, viciados, en la que se acentuaron las diferencias sociales, jurídicas, políticas y culturales. Una estructura política y social anquilosada que se fundamentaba en una concepción teológica escolástica sobre el mundo y la realidad.

### **La rebeldía armada: los fundamentos político filosóficos del movimiento de Independencia**

Una vez hechos los señalamientos anteriores, expondré los temas concernientes a la rebeldía armada que llevaron a cabo Hidalgo y Morelos, respectivamente. Ambos conocían bien la realidad social novohispana. Una realidad conformada por una patente desigualdad social, cultural y económica entre los diferentes sectores de la nación. De manera que la crítica y la labor reformadora que llevaron a cabo durante el movimiento de Independencia estaban bien fundadas en esa realidad.

Alfonso García Ruiz señala que en el ideario de Hidalgo estuvo siempre presente la situación de desigualdad e injusticia que vivían los diferentes sectores de la población en la Nueva España:

Los indios daban la fuerza de trabajo a las haciendas, las estancias, los obrajes, los ingenios; tributaban, pagaban obenciones y mediante la venta legal o la usurpación

---

teología. En este mismo orden de ideas, señala Rafael Moreno que Hidalgo, con “rara habilidad dialéctica, superior a la de Alzáte y a la del benedictino Feijoo, conjuga los argumento de autoridad y de razón para convencer al lector, en pocas páginas, de la inutilidad y la maldad de los fundamentos teóricos de la tradición”. (Cfr. *Ibid.* p. 113)

muchos habían perdido sus tierra de comunidad, el único bien que les permitía vivir con autonomía socialmente. Los indios libres eran peones u obreros. Los mestizos tenían generalmente este mismo destino. Pocos ascendían en la escala social más allá de curas, oficinistas o administradores. Los criollos llegaron a tener verdadero poder económico y cierta consideración social, especialmente en aquellas que los españoles despreciaban por considerarlas indignas de su rango de señores, dueños de la tierra conquistada por gentes de su misma nación.<sup>520</sup>

Por su parte, Morelos conocía la situación social desde las entrañas. A diferencia de Hidalgo, vivió la injusticia del régimen colonial desde la misma marginación. Él y su familia padecieron la pobreza y la miseria que el sistema provocaba. No era criollo. No pertenecía a este estrato social que, si bien, era relegado de cierta forma, tenía prerrogativas con respecto a los demás sectores.

Ante esta situación la reforma social era necesaria. Una necesidad social que tenía que buscarse a través de un cambio político. En primer lugar, la independencia buscaba ese cambio con respecto del régimen monárquico a través de la disolución de orden legal y jurídico novohispano con miras a una nueva forma de organización social justa. Sostiene el mismo García Ruiz que resulta válido afirmar que el movimiento armado de 1810 se orientó en contra de la injusticia y del mal gobierno.<sup>521</sup> La afirmación me parece correcta y a continuación daré los argumentos respectivos.

El acercamiento al pensamiento político de Hidalgo debe hacerse a través de la unión de diversos fragmentos ya que no escribió una obra como tal. Las ideas de este pensamiento están contenidas en proclamas, decretos y manifiestos elaborados durante el movimiento armado de 16 de septiembre de 1810 al 30 de julio de 1811. Asimismo, en los documentos que dieron fe del proceso inquisitorial al que fue sometido desde 1800, y que fue reabierto después de su captura en Coahuila en 1811. También se pueden encontrar ciertas ideas en los documentos correspondientes a su proceso militar.<sup>522</sup>

De igual manera, el acercamiento a las ideas políticas de Morelos debe hacerse a través del estudio de decretos, proclamas, cartas que elaboró durante su participación en el movimiento armado de independencia de 1810 a 1815. Algunos datos se pueden obtener estudiando el

---

<sup>520</sup> Alfonso García Ruiz: *Ideario de Hidalgo*, México, CONACULTA, SEP. INAH, 1955, pags. 47-48

<sup>521</sup> *Ibid.* p. 12

<sup>522</sup> Georgina Villafranca López: "El pensamiento filosófico y político del Padre de la Patria", en: *Multidisciplin@. Revista electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, No. 5, Enero-Abril,

proceso militar e inquisitorial que se le formó después de su captura.

Hechas las referencias anteriores expondré los conceptos político clave utilizados por estos dos pensadores que guiaron sus actúes durante la guerra de independencia.

## Libertad

El concepto central de las propuestas políticas de Hidalgo y de Morelos es el de *libertad*. De acuerdo con la quinta declaración de Hidalgo en el proceso militar, el movimiento de independencia se inició debido a que el reino estaba expuesto a caer en poder de una potencia extranjera, especialmente la francesa. Según esta declaración, Hidalgo sostuvo que la “América debía seguir la suerte de España”,<sup>523</sup> es decir, debía rebelarse y asumir el gobierno de su propia nación.

De acuerdo con estas mismas declaraciones, Hidalgo asumió la responsabilidad de lo contenido en su proclama del 16 de septiembre de 1810 y en el diario el *Despertador Americano*.<sup>524</sup> Este es un dato importante y valioso para acercarse al pensamiento político de Hidalgo ya que durante en movimiento de independencia hubo divergentes y diferentes posturas

---

México, FES ACATLÁN, 2010, p. 62 (<http://www.acatlan.unam.mx/multidisciplina/80/>)

<sup>523</sup> “Declaración de Miguel Hidalgo y Costilla en el proceso militar”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1811-1813*, Vol. IV, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 228; En el mismo documento se ratifica que Hidalgo conoció los sucesos de España a través de la *Gazeta de México*, cuyo número y fecha no recuerda. Con base en esta información Hidalgo, enterado de la invasión de Napoleón Bonaparte, sostuvo que “la América debía también seguir la misma suerte” que España. La de rebelarse contra el invasor. (*Id.*)

<sup>524</sup> *Id.*; *El Despertador Americano* apareció por iniciativa de Francisco Severo Maldonado tras su encuentro con Miguel Hidalgo en Guadalajara. Se publicaron siete números en la imprenta de Mariano Valdez Téllez en Guadalajara. El primer número se imprimió el 20 de diciembre de 1810 y el último el 17 de enero de 1811, diez días antes de ser allanada la imprenta. Maldonado fue sometido a proceso y obligado, con intervención del Tribunal de la Santa Inquisición, a una retracción.

En este periódico se reflexionó y criticó la forma en que los españoles manejaron la capitulación de la monarquía. Asimismo, la repercusión de este suceso para América.

Alfonso García Ruiz señala que muchas de las ideas contenidas en los números de este periódico eran muy cercanas al pensamiento de Hidalgo. Específicamente las contenidas en los no. 1 y 4. (Cfr. Alfonso García Ruiz: *Op. cit.* p. 12)

Hidalgo, en la segunda declaración de su proceso militar, se deslindó de muchos de los escritos que se le atribuyeron a lo largo de su participación en el movimiento armado. Sin embargo acepta, en dicha declaración, haber escrito dos documentos y haber ordenado a Maldonado la publicación del *Despertador*. (“Declaraciones de Miguel Hidalgo y Costilla en el proceso militar”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. IV, México, INAH-CONACULTA, 2010, pags. 214-215). Me parece importancia esta referencia ya que de alguna manera indica que comulgó con las ideas expuestas en el *Despertador*.

de las que el mismo Hidalgo, en el proceso militar que se le siguió, se distanció.

La proclama del 16 de septiembre comienza con el tema de la libertad: “la libertad política ha sonado en nuestros oídos”.<sup>525</sup> La libertad política se referiría a

aquella que consiste en que cada individuo sea el único dueño del trabajo de sus manos y el que deba lograr lo que lícitamente adquiriera para asistir a las necesidades temporales de su casa y familia; la misma que hace que sus bienes estén seguros de las rapaces manos de los déspotas, que hasta ahora os han oprimido esquilmandonos hasta la misma sustancia con gravámenes, usuras y gabelas continuadas. La misma que ordena el que circule en vuestras manos la sangre que anima y vivifica las riquísimas venas del vasto cuerpo del continente americano; es decir, esas masas enormes de plata y oro de que a costa de mil afanes y con peligro de vuestras vidas preciosas, estáis sacando hace tres siglos, para saciar la codicia de vuestros opresores, y esto sin poderlo conseguir.<sup>526</sup>

Entonces, la libertad política consistiría en pertenecerse a sí mismo; que el producto de los actos personales pertenezca a uno mismo, y para su propio beneficio, para asistir las necesidades propias y que nadie pueda enajenar eso que no le pertenece.

Morelos reconocerá en Hidalgo y Allende el mérito de haber iniciado el movimiento armado de independencia en defensa de la libertad: “¡Ah Hidalgo! ¡Ah Allende! Si vuestro valor, fidelidad y acendrado patriotismo no os hubiera compelido a levantar la dulce voz de la libertad...”.<sup>527</sup>

Para él, coincidiendo con Hidalgo, la lucha por la independencia representaba la lucha por la libertad. El objetivo era recobrar una libertad primaria que había sido arrebatada por un mal gobierno español.

Para Morelos, la lucha por la libertad comenzaba en el mismo acto de desear la libertad. Decía Morelos en una proclama elaborada en Cuautla (8 de febrero de 1812):

... sin duda, debemos esperar que con nuestra constancia y valor, el Dios de los Ejércitos, en quien está depositado todo el poder y fuerza de las naciones, disipará como ligera nube la miserable porción de europeos reunidos en nuestro perjuicio y

---

<sup>525</sup> “Primera proclama formal de Don Miguel Hidalgo en la que se transmiten las ideas políticas, sociales y económicas que el caudillo pronunció en el atrio de la parroquia de Dolores”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 54

<sup>526</sup> *Id.*

<sup>527</sup> “1812, diciembre c. Incendiaria proclama de Morelos, dirigida a los “Hijos de Tehuantepec”, en la que explica, el poder que detentan los españoles”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 253



les dará a conocer que los pueblos esclavizados son libres en el momento mismo en que quieren serlo, sacudiendo el enorme peso que los ha oprimido.<sup>528</sup>

La libertad es un derecho que respalda el mismo Dios y por lo tanto la lucha por este derecho es una causa divina. Dice Hidalgo:

Alentáos con saber que el Dios de los ejércitos nos protege. Nuestro ánimo no es derramar, si es posible, una gota de sangre de nuestros hermanos, ni aun de los que ahora consideramos nuestros hermanos políticos. Unámonos a sostener una causa a nuestro parecer justa y santa, como lo es mantener la ilesa nuestra santa religión, la obediencia a nuestro romano pontífice, y a nuestro rey y señor natural, a quien hemos jurado obedecer, respetar su nombre y leyes, cuidar de sus intereses [y perseguir a cuantos se opongan a ello].<sup>529</sup>

Entonces, la libertad era un derecho concedido por Dios. Era un derecho primigenio con el que Dios había creado al ser humano, por lo que quien transgrede este derecho, está transgrediendo la voluntad divina.

Ateniendo la referencia anterior sobre la relación del *Despertado Americano* y el pensamiento de Hidalgo, se puede afirmar que para este último el levantamiento armado de independencia representaba la pelea “por la sagrada libertad [que] sostiene inviolablemente los derechos de la naturaleza”.<sup>530</sup> Asimismo por una “natural libertad”, aquélla que “Dios, padre común de todos los humanos, ha concedido á todas la Naciones de la tierra para su comun (sic) felicidad”.<sup>531</sup>

En una carta al intendente Juan Antonio Riaño, Hidalgo señala que el movimiento armado tenía como objetivo “recobrar derechos santos, concedidos por Dios a los mexicanos, usurpados por unos conquistadores crueles, bastardos e injustos, que auxiliados de la ignorancia de los naturales, y acumulando pretextos santos y venerables, pasaron a usurparles sus costumbres y

---

<sup>528</sup> “1812, 8 de febrero, Revolucionaria proclama expedida por Morelos en Cuautla en la que se justifica ante el pueblo mexicano la necesidad de alcanzar la independencia política por la que lucha la insurgencia”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villlicaña, México, UNAM, 1965, p. 190

<sup>529</sup> “Primera proclama formal de Don Miguel Hidalgo en la que se transmiten las ideas políticas, sociales y económicas que el caudillo pronunció en el atrio de la parroquia de Dolores”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos...*, *Op. cit.*, p. 57

<sup>530</sup> *El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 1, 29 de diciembre de 1810, (facsimil), en: <http://www.antorcha.net/index/hemeroteca/despertador/1.PDF>, p. 7

<sup>531</sup> *El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 4, 3 de enero de 181a, (facsimil), en: <http://www.antorcha.net/index/hemeroteca/despertador/4.PDF>, p. 23)

propiedad y vilmente, de hombres libres, convertirlos a la degradante condición de esclavos”.<sup>532</sup>

En uno de sus decretos para abolir la esclavitud argumenta que ésta, la carencia de libertad, es una circunstancia que va “contra los clamores de la naturaleza”.<sup>533</sup>

Entonces, la libertad es un derecho natural concedido por Dios, y nadie tiene la facultad de transgredirlo, ni siquiera el rey mismo, o algún otro gobernante. Este principio es fundamental en las prácticas e ideas políticas de Hidalgo y de Morelos.

Me parece necesario hacer el siguiente señalamiento. La libertad que buscaban estos dos revolucionarios era la libertad individual de cada uno de los habitantes de la nación. Pero esta libertad individual tenía que ver también con una libertad social (de la nación entera). Sólo en una nación libre el individuo podía ser libre, y sólo a partir de la libertad de los habitantes de la nación, la nación en sí misma podía ser libre. En este sentido, Morelos refiere la libertad de la nación en conjunto, pero para que esto sucediera, cada uno de las personas que conformaban la nación debían ser libres. Precisamente uno de los más tempranos decretos que hace Morelos (17 de noviembre de 1810), a nombre de Hidalgo, es el concerniente a la abolición de las castas, la esclavitud, el tributo, las deudas a los europeos entre otras cosas: “a todos los moradores de esta América y establecimientos, del nuevo gobierno, por el cual, a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos no otras castas, sino todos generalmente americanos”. Tampoco “habrá esclavos en los sucesivo, y todos los que los tengan serán castigados”.<sup>534</sup> Todos estos factores eran los que perpetuaban en gran medida la falta de libertad.

## **Igualdad**

Me parece importante destacar cómo de la particularidad de la demanda política, de la libertad, referida a los criollos,<sup>535</sup> Hidalgo universaliza este derecho primario de la libertad. Este derecho,

---

<sup>532</sup> “El cura advierte al intendente Riaño sobre las consecuencias del levantamiento”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 65

<sup>533</sup> José M. de la Fuente: “Anexos”, en: *Hidalgo íntimo*, México, Tipografía Económica-2ª de San Lorenzo, 1910, p. 496

<sup>534</sup> “A nombre de Hidalgo, Morelos publica supresión de castas, esclavitud, tributos, deudas a europeos, monopolio de la pólvora, etc 18010, noviembre 17, El aguacatillo. DM, I, p. 123”, en: *Morelos. Antología documental*, Carlos Herrejón (ed.), México, 1985, p. 65

<sup>535</sup> Hidalgo repetidamente dirige sus proclamas a los criollos. Asimismo, habla constantemente de los agravios contra los criollos, sin dejar de lado a los demás habitantes de la Nueva España. Pero su intención

por provenir directamente de Dios era universal, y por tanto perteneciente a todos los habitantes de la Nueva España. De aquí que una de sus principales preocupaciones fue la de abolir la esclavitud.

En uno de sus bandos, aboliendo la esclavitud (con fecha del 29 de noviembre de 1810), declara que el objetivo primordial de la lucha armada era la consecución de la libertad. Declara que es “contra los clamores de la naturaleza, el vender a los hombres”.<sup>536</sup> Me parece que es relevante el señalamiento de que la esclavitud, la privación de la libertad, es *contranatura*, porque muestra el fundamento iusnaturalista de las ideas políticas de Hidalgo.

Me parece oportuno señalar que para Hidalgo la idea de la esclavitud no tiene sólo el sentido de coerción física, sino que se refiere a coerción económica, política, cultural y religiosa. La esclavitud estaba asociada con la esclavitud física, el tributo, la expropiación legal de tierra; los monopolios en la minería, el comercio, el crédito, los estancos, las gabelas, los diezmos, la persecución de ideas, la confiscación de bienes, los destierros y muertes por cuestiones políticas.<sup>537</sup>

El derecho de igualdad también está presente en la propuesta política de Hidalgo. Como ya he hecho mención, Hidalgo elaboró varios decretos en contra de la esclavitud. La abolición de la esclavitud en su argumentación tiene que ver con la libertad. Pero la libertad tiene que ver también con la igualdad. Los miembros de una comunidad política no pueden ser libres si no son iguales. La no-igualdad justifica la esclavitud y la dominación. Para ser libres hay que ser iguales. Entendiendo esta última como el derecho natural de no prescindir de los derechos prescritos por Dios para cada humano. Esta igualdad, como derecho natural, tendría que implicar repercusiones directas para una igualdad política.

En un bando que Ignacio Antonio Rayón elaboró en nombre de Miguel Hidalgo, con fecha de 23 de octubre de 1810, se establece la idea de igualdad jurídica para los habitantes de la nación: “6—Sobre declarar como revestido de la autoridad que ejerce por proclama de la nación, declara a todos los americanos sin la distinción de castas que adoptó el fanatismo, es consecuente que

---

era que los criollos gobernarán a la nación independiente. Sostiene Alfonso García Ruíz que propuso a los criollos “la convocatoria de un congreso representativo de las provincias, y éstas y otras ideas, ampliadas mediante la conversación verbal con algunos partidos”. (Alfonso García Ruíz: *Op. cit.*, p. 28)

<sup>536</sup> “Bando del señor Hidalgo aboliendo la esclavitud; deroga las leyes relativas a tributos; etcétera”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 398

queda abolida la mísera condición de esclavo, y libre todo el que lo haya sido como cualquiera individuo de la nación”.<sup>538</sup>

Es importante destacar en esta cita la supresión de castas ya que el régimen del gobierno colonial funcionaba a base de una distinción de estratos sociales marcados por las castas. Esta distinción se mostraba en las prácticas políticas, económicas y culturales en procesos de exclusión fuertemente marcados. Y precisamente posibilitaba la existencia de la esclavitud. De esta manera la defensa de la libertad debió ser un punto central en la propuesta política de Hidalgo.

Entonces, la igualdad era una consecuencia lógica de libertad. Para alcanzar la libertad se tienen que eliminar las diferencias. Morelos lo evidencia cuando dice que “[a] consecuencia de ser libre toda la América, no debe haber esclavos, y los amos que los tengan los deben dar por libres sin exigirles dinero por su libertad (...) Y de esta igualdad en calidades y libertades es consiguiente el problema divino y natural, y es *que sólo la virtud han de distinguir al hombre y lo han de hacer útil a la Iglesia y al Estado*”.<sup>539</sup>

El postulado anterior es de suma relevancia. Por un lado, la igualdad es un hecho natural. Todos los humanos somos iguales por derecho natural y divino. Sin embargo, por otro lado, resulta obvio que somos diferentes en cuanto a aptitudes, a fisionomía, a creencias y a costumbres. Entonces, Morelos está planteando dos niveles del concepto de igualdad: 1) como una cualidad humana natural (o divina), y 2) como una cualidad humana que se adquiere de acuerdo con méritos personales, y que marca diferenciaciones y semejanza con respecto a su desempeño con la Iglesia y con el Estado. Este aspecto resulta relevante ya que será uno de los puntos nodales de las discusiones filosófico-políticas en las propuestas liberales posindependentistas bajo la dicotomía entre derechos naturales y derechos positivos. El humano tiene cierto tipo de derechos que son naturales y como tales, son inalienables y pertenecen a todo ser humano independientemente de sus características contingentes. Precisamente, el gobierno se establece para salvaguardar esos derechos. Para lograr esto, debe otorgar derechos positivos, es decir,

---

<sup>537</sup> Alfonso García Ruíz: *Op. cit.* p 23-24

<sup>538</sup> “Número 49. El doctor José Ignacio Muñiz remite un bando del señor don Ignacio Antonio Rayón sobre varias materias, en siete artículos” en: *Colección de documentos de la guerra de Independencia de México*, Tomo 1, Juan E. Hernández y Dávalos. Digitalización: Virginia Guedea y Alfredo Ávila (dirs.), México, UNAM, 2007, p. 2 (<http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDI/HYDI049.pdf>)

<sup>539</sup> “1813, 29 de enero. Elevadas disposiciones de carácter social, emitidas por Morelos desde la ciudad de Oaxaca”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*,

derechos que dependen de la comunidad política a la que se pertenezca. Morelos no lo plantea en estos términos, pero sí plantea el fundamento sobre el que se entablará esta discusión.

Morelos no deriva su idea de igualdad de los conceptos políticos modernos o ilustrados europeos. La deriva del Evangelio.<sup>540</sup> En un documento referente a medidas necesarias para frenar las guerras de castas dice lo siguiente:

...nuestros sistema sólo se encamina a que el gobierno político y militar que reside en los europeos, recaiga en los criollos, quienes guardarán mejor los derechos del Sr. Fernando VII; y en consecuencia, de que no hay distinción de cualidades, sino que todos generalmente nos nombramos *americanos*, para que mirándonos como hermanos, vivamos en la santa paz que nuestro Redentor Jesucristo nos dejó cuando hizo su triunfante subida a los Cielos, de que se sigue que todos deben conocerlo, que no hay motivo para que las que se llamaban castas quieran destruirse unos con nosotros, los blancos contra los negros, o éstos contra los naturales, pues sería el yerro mayor que podían cometer los hombres, cuyo hecho no ha tenido ejemplar en todos los siglos y naciones, y mucho menos debíamos permitirlo total perdición, espiritual y temporal.<sup>541</sup>

Entonces, Morelos recurre a las enseñanzas de Cristo en los Evangelios para fundamentar la igualdad y con ésta, la paz humana. Su concepto de igualdad no tiene un fundamento racionalista, sino más bien teológico. He mostrado a lo largo de la exposición que todos los pensadores independentistas utilizan argumentaciones teológicas para fundamentar derechos como la libertad y la igualdad, y asimismo la independencia política de la Nueva España. Este tema lo desarrollaré más adelante en este capítulo.

### **El mal gobierno y la guerra justa**

Alfonso García Ruíz sostiene que Hidalgo creía en la forma constitucional del Estado, es decir, una forma en que éste tiene leyes que defiendan las garantías individuales como límite de la faculta de los gobernantes.<sup>542</sup> En mi opinión García Ruíz está en lo correcto. La lucha armada de la

---

Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 265

<sup>540</sup> Agustín Churriga Peláez S.J.: *El pensamiento insurgente de Morelos*, México Porrúa, 1983, p. 191

<sup>541</sup> “1811, 13 de octubre. Morelos frena cualquier tipo de guerra de castas y fija las reglas que habría de normar las confiscaciones de bienes del enemigo”, en: *Morelos. Antología documental*, Carlos Herrejón (ed.), México, 1985, p. 182

<sup>542</sup> Alfonso García Ruíz: *Op. cit.*, pags. 18-20

independencia para Hidalgo tiene como objeto la defensa del derecho “divino” de la libertad. De esta forma, dicho movimiento adquiere como adversario directo el gobierno. Dice Hidalgo en su manifiesto contra el edicto de la inquisición:

Los opresores no tienen armas, ni gentes, para obligarnos con la fuerza a seguir en la horrorosa esclavitud a que nos tenían condenados [los españoles europeos]. ¿Pues qué recurso les quedaba? Valerse de toda especie de medios injustos, ilícitos y torpes que fuesen, con tal que condujeran a sostener su despotismo y la opresión de la América; abandonan hasta la última reliquia de honradez y hombría de bien, se prostituye las autoridades más recomendables, fulminan excomuniones, que nadie mejor que ellos saben, tienen fuerza alguna; procura amedrentar a los incautos y aterrorizar a los ignorantes, para que espantados con el nombre de anatema, teman donde no hay motivo de temer.

¿Quién creería, amados conciudadanos, que llegase hasta este punto el descaro y atrevimiento de los gachupines? ¿Profanar las cosas más sagradas, para asegurar su intolerable dominación? ¿Valerse de la misma religión santa para abatirla y destruirla? ¿Usar de excomuniones contra toda la mente [Los sacerdotes] de la Iglesia, fulminarlas sin que intervenga motivo de religión?

Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos; ellos no son católicos sino por política; su Dios es el dinero, y las conminaciones sólo tiene por objeto la opresión. ¿Creéis, acaso, que no puede ser verdadero católico el que no esté sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?<sup>543</sup>

El principal opresor de la Nueva España era el gobierno. Sin embargo, es necesario precisar esta afirmación. El gobierno al que recrimina Hidalgo no sólo era el representado por el rey y el virrey, sino que lo representaba todo un conjunto de individuos que personificaban el aparato burocrático español. Estos últimos pertenecían a un determinado estrato social: los españoles peninsulares.

En el capítulo anterior se habló de la estructura política de la Nueva España, de las audiencias, de los cabildos, de los ayuntamientos y de las encomiendas. Organismos políticos que, efectivamente, limitaban el poder político del rey a través de ciertos mecanismos representativos. Sin embargo, estas instituciones sólo representaban directamente a un sector específico de la población novohispana: al español peninsular, específicamente. Como ya se ha mencionado en el primer capítulo, los españoles peninsulares eran los que acaparaban los puestos más altos de los

---

<sup>543</sup> “Manifiesto del señor Hidalgo contra el edicto del tribunal de la fe”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 306

organismos políticos novohispanos. Por lo tanto, estos organismos procuraban en primer lugar sus intereses particulares. Contra esta situación los criollos levantan su voz y demandan su lugar en el sistema político novohispano: “Virtuosos Criollos! ... despertad al ruido de las cadenas que arrastrais há tres siglos: abrió los ojos á vuestros verdaderos intereses, no os acobarden los sacrificios y privaciones que forzosamente acarrea toda revolucion en su principio...”<sup>544</sup>

La Corona española estaba ligada a los intereses políticos, económicos y sociales de los españoles peninsulares. Muchos de los problemas locales en la Nueva España eran desconocidos por el rey, y de manera efectiva, éste no podría haber tenido injerencia directa en dichos problemas por cuestión de tiempo y espacio, por lo que la solución era relegada a los organismos políticos internos, conducidos por españoles peninsulares, y al virrey.

Recordando la relación del pensamiento político de Hidalgo con las ideas de *Despertador Americano*, presento la síntesis de los reclamos contra el gobierno y las instituciones españolas en dicho diario:

¿Qué otra cosa es la historia de la dominacion española entre nosotros, sino la historia de las mas inauditas crueldades? ¿qué otra cosa nos manifiesta esta historia, que una lucha tenáz y constante entre Dios, que se ha esmerado en enriquecer nuestro suelo, derramado en el con profusion las fuentes de toda la proesperidad; y entre los Gachupines siempre encarnizados contra nosotros, siempre obstinados en no dexarnos gozar los dones de nuestro Criado? Tened la vista por toda la estension de este vasto Contienente, dad una ojeada á la opulenta region en que habeis nacido. ¿Gozais vosotros de su abundancia, gustan de sus dulzuras los hijos de la Patria? Ay! que al paso que el tirano alvenedizo nada entre delicias, al hambriento y andrajoso Indiano falta todo. ¿Quiénes son dueños de las mina mas ricas, de las Betas mas abundantes y de mejor ley? los Gachupines. ¿Quiénes poseen las haciendas de campo de campo mas estensas, mas feraces, mas abastecidas de toda clase de ganados? los Gachupines. ¿Quiénes se casan con las Americanas más hermosas, y mejor dotadas? ¿Quiénes ocuparon los primeros puestos de la Magistratura, los Virreynatos, las Intendencia, las plazas de Regentes, y Oydores, las dignidades más eminentes, las rentas, más pingües de nuestras Iglesias? Los Gachupines. Si una ú otra vez guiados de su maquiavelismo confían alguno de los altos puestos al patirio, son solamente aquellos empleos que exigen un trabajo recio escogen Criollos viejos que apenas pueden con la carga de la edad ó bien prefieren á los mas ineptos é ignorantes, para insultar depues con el orpobio de la incapacidad a la Nacion entera. ¿Que manos son las dueñas del Comercio, quienes lo ha aprisionado en un solo y detestable Puerto,

---

<sup>544</sup> *El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 1, 20 de diciembre de 1810, (facsimil), en: <http://www.antorcha.net/index/hemeroteca/despertador/1.PDF>, p. 4)

quienes lo han recargado de impuestos onerosos, manteniendo el feróz monopolio, y ganando en el valor de un centenar, quinientos pesos? ¿Quiénes han impedido, y estorvado toda clase de manufacturas Americanas con el falso pretexto de no perjudicar á las Fabricas de España, como sino se sipiese que casi todo quanto se nos revende, sale de talleres extrageros? ¿Quienes has estancado la Sal, el Tabaco, el Azogue, la Nueve, el Tequexquite, los Colores, el vino *Mescal*, la Pólvora, en una palabra los ramos todos de la industria, sin dexar en que trabajar al Criollo honrado, ni con que proporcionarse una mediana subsistencia ¡Y que estos bárbaros, añadiendo el insulto á la injusticia, nos echen en cara nuestra ociosidad, y nos traten de holgazanes! ¿Quiénes recogen anualmente en esta sola América veinte millones de pesos de todas las gavelas, y axácciones que han cargado sobre el Pueblo miserable? ¿quiénes han llevado la barbarie hasta doblar el trabajo de infamia al casado Americano? Lo menos dolorosos es, que el infeliz se prive de los necesario á su precisa subsistencia, para satisfacer tanta carga. (...) Entre tanto, redobla el pobre Criollo su trabajo, riega la tierra con su sudor, y no pocas con su sangre, acorta mas y mas el alimento á su familia, y no siento esto bastante, se precisado á invocar la muerte, como único fin de su miseria.<sup>545</sup>

Esta larga cita resume y puntualiza la larga lista de recriminaciones que se le hacen al dominio español, específicamente al peninsular. De esta demanda política particular, la lucha armada adquiere la universalidad de la lucha por libertad.

Para Morelos, la guerra de independencia tenía sólo el fin de recobrar este derecho. En un discurso con motivo de la toma de Oaxaca (del 12 de diciembre de 1812) dice lo siguiente:

En efecto, si quereís usar de vuestras luces naturales y examinar la causa que defendemos, conoceréis que no puede ser más justa de lo que es; pues nuestro designio no se reduce a otra cosa que a la de defender la libertad que nos concedió el Autor de la Naturaleza, y de la cual se trata de despojarnos injustamente, según los principios mismos que asientan y que tenazmente practican nuestros antagonistas.<sup>546</sup>

La guerra de independencia estaba justificada y no iba en contra de algún designio divino. Más bien buscaba cumplir el designio divino. Para Morelos los novohispanos representaban un pueblo oprimido que indignado por la situación presente se reveló para defender sus derechos, de acuerdo a los designios divinos; un pueblo “semejante con mucho al de Israel (...) cansado de

---

<sup>545</sup> *El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 4, 3 de enero de 1810, (facsimil), en: <http://www.antorcha.net/index/hemeroteca/despertador/4.PDF>, p. 27-28

<sup>546</sup> “1812, 23 de diciembre. En vibrante discurso a los pueblos de Oaxaca, Morelos explica las justas razones que fundamentan la cruzada libertadora acaudillada por él”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 242



sufrir, elevó sus manos al cielo, hizo oír sus clamores ante el solio del Eterno y, compadeció éste de sus desgracias, abrió su boca y decretó ante la corte de los serafines, que el Anáhuac fuese libre”.<sup>547</sup>

Dice Hidalgo que lo que hace falta al “reino” para su “felicidad” es “quitar el mando y el poder de las manos de los europeos”. De acuerdo con el padre, él y los ejércitos rebeldes estaban autorizados por la “voz común de la nación y por los sentimientos que se abrigan en los corazones de todos los criollos”.<sup>548</sup> De lo anterior, me parece que es significativo que Hidalgo haga la distinción entre los criollos y el resto de la nación. Para Hidalgo, los criollos eran quienes podían llevar a cabo las tareas específicas políticas y económicas que requería la Nueva España.

Entonces, la lucha armada de independencia representaba la lucha contra el mal gobierno que coartaba los derechos elementales de los novohispanos. En este sentido, para Morelos la guerra de independencia tenía sólo el fin de recobrar este derecho. En un discurso con motivo de la toma de Oaxaca (del 12 de diciembre de 1812) dice lo siguiente:

En efecto, si queréis usar de vuestras luces naturales y examinar la causa que defendemos, conoceréis que no puede ser más justa de lo que es; pues nuestro designio no se reduce a otra cosa que a la de defender la libertad que no concedió el Autor de la Naturaleza, y de la cual se trata de despojarnos injustamente, según los principios mismos que asientan y que tenazmente practican nuestros antagonistas.<sup>549</sup>

La guerra de independencia estaba justificada y no iba en contra de algún designio divino. Más bien buscaba cumplir el designio divino. Para Morelos, al igual que para Hidalgo, los novohispanos representaban un pueblo oprimido que indignado por la situación presente se reveló para defender sus derechos, de acuerdo a los designios divinos; un pueblo “semejante con mucho al de Israel (...) cansado de sufrir, elevó sus manos al cielo, hizo oír sus clamores ante el solio del Eterno y, compadeció éste de sus desgracias, abrió su boca y decretó ante la corte de los serafines, que el

---

<sup>547</sup> “1813, 14 de septiembre. Discurso pronunciado por Morelos en la apertura del Congreso de Chilpancingo” en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 366

<sup>548</sup> “Manifiesto del señor Hidalgo expresando cuál es el motivo de la insurrección, concluyendo en nueve artículos”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 471

<sup>549</sup> “1812, 23 de diciembre. En vibrante discurso a los pueblos de Oaxaca, Morelos explica las justas razones que fundamentan la cruzada libertadora acaudillada por él”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de*

Anáhuac fuese libre”.<sup>550</sup>

Para Morelos la lucha de independencia había sido animada por el “Eterno”: “Aquel espíritu que animó la enorme masa que vagaba en el antiguo caos que le dio vida con un soplo e hizo nacer este mundo maravilloso, semejante ahora a un golpe de electricidad, sacudió espantosamente ahora nuestros corazones, quitó el vendaje de nuestro ojos, y tornó la apatía vergonzosa en que yacíamos, en un furor belicoso y terrible”.<sup>551</sup>

Para Morelos, como para Hidalgo, la rebelión no trastocaba ningún precepto divino, sino al contrario, estos justificaban el movimiento bélico. Se buscaba recobrar un orden divino; recobrar un derecho primordial que había sido violentado. El objetivo era recobrar ese derecho primordial y volver al orden establecido por Dios.

Pero ¿quiénes eran aquellos que había violentado ese derecho? ¿Quiénes eran esos que oprimían y esclavizaban a los novohispanos? Morelos va a hablar de un mal gobierno, un mal gobierno español. Pero hay que hacer varias anotaciones al respecto. El mal gobierno del que habla Morelos no solamente se refiere al monarca. Se refiere también a la burocracia, conformada principalmente por españoles, que se encargaba de la perpetuación de privilegios a costa de la explotación de los novohispanos. Se refería también a los españoles que se agenciaban las riquezas de la nación.

### **Religión y rebelión**

He tratado de argumentar que el fundamento del movimiento armado de independencia que inició Hidalgo tenía como eje la *libertad*. Una idea de libertad que tenía amplias repercusiones para la transformación política.

En primer lugar, la libertad la concibe Hidalgo como un derecho divino, un derecho natural. Por tanto, la esclavitud o la opresión, en cualquier forma que se presenten, son antinaturales y van en contra del orden de Dios. Eso implica también, que el gobierno está para cumplir una función, la de procurar a la nación. Son varias las razones que da Hidalgo sobre el mal gobierno español,

---

*sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 242

<sup>550</sup> “1813, 14 de septiembre. Discurso pronunciado por Morelos en la apertura del Congreso de Chilpancingo” en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 366

<sup>551</sup> *Id.*

entre ellas, precisamente está la opresión laboral, económica, cultural y política. Entonces para Hidalgo el levantamiento armado contra dicho gobierno, se justifica porque contraviene el derecho divino.

Se puede plantear que para Hidalgo no existía conflicto mayor entre la defensa de la libertad y la fe. Esto puede inferirse del manifiesto de Hidalgo contra el edicto del tribunal de la fe con fecha del 15 de noviembre de 1810.

Hidalgo comienza este escrito señalando que por lo que menos lo pueden culpar es por tener un comportamiento contra la religión y la fe: “Me veo en la triste necesidad de satisfacer a la gente sobre un punto que nunca creí se me pudiera tildar, ni menos declarármese sospechoso para mis compatriotas. Hablo de la cosa más interesante, más sagrada, y para mí más amable: de la religión santa, de la fe sobrenatural que recibí en el bautismo”.<sup>552</sup>

Hidalgo se esforzó por mostrar que él no se había apartado del camino de la religión al llevar a cabo sus actos. De hecho, Hidalgo se asume como el defensor de la religión porque, precisamente, a través de la religión se afirma la libertad. Se afirmaba contra el déspota español religioso: “¿Creéis, acaso, que no puede ser verdadero católico el que no esté sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?”.<sup>553</sup>

Con la defensa de la fe y de la religión viene aparejada la defensa de la libertad. Precisamente, para él la defensa de la libertad es la razón por lo que los españoles lo llaman “hereje”. Ante esta acusación Hidalgo afirma que “Todos mis delitos traen su origen del deseo de vuestra felicidad [de los americanos]”. Agrega que si este deseo no lo hubiera hecho tomar las armas, hubiera disfrutado de una vida dulce y tranquila, y que hubiera pasado como un “verdadero católico”. Aún más, afirma categóricamente que lo es y se lisonjea de serlo.<sup>554</sup>

Para Hidalgo los españoles, sus enemigos, utilizaban la religión como un instrumento político para la dominación: “ellos [dice Hidalgo] no son católicos sino por política; su Dios es el dinero, y las conminaciones sólo por tienen por objeto la opresión”.<sup>555</sup>

Para Hidalgo la religión católica autorizaba y requería la libertad y la igualdad, puesto que Dios

---

<sup>552</sup> “Manifiesto del señor Hidalgo contra el edicto del tribunal de la fe”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 304

<sup>553</sup> *Ibid.* p. 306

<sup>554</sup> *Ibid.* p. 305

<sup>555</sup> *Id.*

es la fuente de los derechos individuales, derechos más elevados que le daban sentido a la lucha. Dios concedía derechos inalienables y universales a cada humano. Esto, de acuerdo con Hidalgo, estaba fundado en los principios de la religión católica. De allí, precisamente la justificación que da Hidalgo con respecto al inicio del movimiento armado de independencia: recobrar esos derechos.

Por su parte, para Morelos uno de los motivos de la independencia tenía que ver con la religión. En una carta que envió el 24 de noviembre de 1811 al Obispo de Puebla, Manuel Ignacio del Campillo, dice que pretendía “conservar la religión con más pureza entre mis paisanos...”.<sup>556</sup> En otro documento se proclama contra los franceses quienes pretenden “corromper nuestra religión”.<sup>557</sup>

Para Morelos su movimiento insurgente era el verdadero amigo de la religión en contra de los españoles, ya que los actos de estos últimos iban precisamente en contra de la institución religiosa. La religión que hacían pasar los españoles por verdadera era sólo una forma más de sometimiento. Les decía a los habitantes de Oaxaca:

Ya habréis visto que, lejos de ser nosotros los herejes, protegemos más que a nuestros enemigos la religión santa, católica, apostólica romana; conservando y defendiendo la inmunidad eclesiástica, violando tantas veces por el gobierno español que, los degüella en un infame cadalso. Así, me parece inútil detenerme en disipar una ilusión tan grosera y advertiros la falsa política con que se ha abusado de vuestro candor y cristiandad, para hacernos creer causas de religión la que no es más que una resolución de eternizar los españoles su tiranía en estos precisos dominios, cuya opulencia tanto excita su avaricia.<sup>558</sup>

Así, la religión, tanto para Hidalgo como para Morelos, fue uno de los sustentos del levantamiento armado. Ambos utilizaron principios religiosos para fundamentar la rebelión.

---

<sup>556</sup> “1811, 24 de noviembre. Vigorosa y patriótica impugnación de Morelos al obispo de Puebla”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 184

<sup>557</sup> “1812, 23 de febrero c. Primera reconvencción dirigida por Morelos, desde Cuautla, a los criollos que militan en las filas realistas”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 195

<sup>558</sup> “1812, 23 de diciembre. En vibrante discurso a los pueblos de Oaxaca, Morelos explica las justas razones que fundamentan la cruzada liberadora acaudillada por él”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, pags. 242-243

## **Fernando VII y el gobierno independiente**

De acuerdo con algunos testimonios, la posición de Hidalgo con respecto al rey es adversa. El rey sería la representación de la tiranía y uno de los orígenes de la esclavitud. De acuerdo con un testimonio presentado por Pedro García, Hidalgo, en una proclama del día 16 de septiembre de 1810, en el inicio del movimiento de independencia, desconoció al rey. El documento dice lo siguiente:

Mis amigos y compatriotas: no existe ya para nosotros ni el rey ni los tributos. Esta gabela vergonzosa, que sólo conviene a los esclavos, la hemos sobrellevado hace tres siglos como signo de la tiranía y servidumbre; terrible mancha que sabremos lavar con nuestros esfuerzos. Llegó el momento de nuestra emancipación; ha sonado la hora de nuestra libertad; y si conocéis su gran valor, me ayudaréis a defenderla de la garra ambiciosa de los tiranos. Pocas horas me faltan para que me veáis marchar a la cabeza de los hombres que se precian de ser libres. Os invito a cumplir con este deber. De suerte que sin patria ni libertad estaremos siempre a mucha distancia de la verdadera felicidad. Preciso ha sido dar el paso que ya sabéis, y comenzar por algo ha sido necesario. La causa es santa y Dios la protegerá. Los negocios se atropellan y no tendré por lo mismo, la satisfacción de hablar más tiempo de nosotros. ¡Viva, pues, la Virgen de Guadalupe! ¡Viva la América, por la cual vamos a combatir!<sup>559</sup>

Sin embargo, de acuerdo con la parte final de otro documento de la misma fecha, en el que se exhorta la libertad política de la Nueva España, Hidalgo reconoce al rey. Dice lo siguiente: “¡Viva la religión católica! ¡Viva Fernando VII! ¡Viva la patria! Y ¡Viva y reine por siempre en este continente americano nuestra sagrada patrona, la santísima virgen de Guadalupe! ¡Muera el mal gobierno!”.<sup>560</sup>

Son dos testimonios encontrados. Uno donde se desconoce al rey y otro en el que lo proclama. Más allá de estos dos testimonios, la primera proclama de los ejércitos insurgentes señalaba que el principal objetivo del levantamiento armado fue el de dar “principio a nuestra santa libertad”. Y acusaba a los “gachupines” de tener la intención de “entregar este reino cristiano, al hereje rey de Inglaterra, con [lo] que perdíamos nuestra fe católica, perdíamos a nuestro legítimo rey don

---

<sup>559</sup> Citado por Pedro García: *Con el cura Hidalgo en la guerra de independencia*, México, Empresas Editoriales S.A., 1948, págs. 50-51

<sup>560</sup> “Primera proclama formal de Don Miguel Hidalgo en la que se transmiten las ideas políticas, sociales, y económicas que el caudillo pronunció en el atrio de la parroquia de Dolores”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p.58

Fernando Séptimo, y que estábamos en peor y más dura esclavitud”.<sup>561</sup> De acuerdo con esto último el levantamiento armado tendría tres razones de ser: la defensa de la libertad; la defensa de la religión; y la defensa del rey.

Sin embargo, hemos visto que, por lo menos Hidalgo, se manifiesta en repetidas ocasiones en contra del gobierno español en sus diferentes formas de representación. Pero es necesario señalar que estar en contra del gobierno no implicaba necesariamente estar en contra del rey.

En este momento, puede citarse una carta que Allende mandó a Hidalgo el 31 de agosto de 1810, en la que el primero proponía a Hidalgo que se hiciera creer a la “masa general” que el movimiento revolucionario tenía por objeto favorecer al rey Fernando VII. Dice la carta:

Estimado señor cura: Llegué de Querétaro (...) Se resolvió obrar encubriendo cuidadosamente nuestras miras, pues si el movimiento era francamente revolucionario, no sería secundado por la masa general del pueblo, y el alférez real don Pedro Septién robusteció sus opiniones diciendo que si se hacía inevitable la revolución, como los indígenas eran indiferentes al verbo *libertad*, era necesario creer que el levantamiento se lleva a cabo únicamente para favorecer al rey Fernando.<sup>562</sup>

---

<sup>561</sup> “Primera proclama de los ejércitos insurgentes”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 95

<sup>562</sup> “Carta de Allende a Hidalgo explicando que, por táctica, se haga creer que el movimiento revolucionario que se prepara es “únicamente para favorecer al rey Fernando””, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 33; El historiador Eric Van Young ha argumentado que el rey español no era para la mayoría de los indígenas novohispanos una figura que careciera de ambigüedad. Dice que el acto mismo de la rebelión se definía para las autoridades coloniales y para muchos de los rebeldes como de lesa majestad. Muchos grupos indígenas veían al monarca español a través de un mesianismo basado en un pensamiento religioso-escatológico que se insertaba en una concepción cíclica del tiempo. En ésta estaba presente la idea de la segunda venida de Cristo y con ésta la transformación de la situación política, social y económica en que se encontraban los pueblos indígenas. Este suceso anunciaba la recuperación de lo que tenían y perdieron los grupos oprimidos. En tiempos de crisis, sostiene Van Young, habrían predispuesto a amplios segmentos de las masas rurales de la Colonia a relacionar una figura carismática con el mesianismo. De acuerdo con este investigador la matriz de estas expectativas milenarias mesiánicas populares formaban parte de una serie de un fenómeno socio-cultural más amplio. Por un lado se había difundida una tradición protectora, patriarcal del gobierno monárquico en cuyo centro se erigía la figura del mismo rey monarca español. Por otro lado, el edificio en el que se basaba el proteccionismo real hacia los indios se estaba cayendo. A pesar de que la Corona española había implementado leyes para evitar tendencias feudales concedió a los indios una serie de privilegios legales, exenciones y protecciones que mantenían a muchos grupos indígenas en una especie de burbuja legal. Van Young destaca que estas concesiones se presentaban a nombre del rey y por orden suya. De manera que el ritual cívico y religioso constantemente insistía en el lugar del rey español entre los pueblos y su benevolencia y preocupación paternal por el bienestar de sus súbditos más vulnerables. Esto contribuyó poderosamente a la veneración popular del monarca español sobre todo entre los indios que a menudo se refugiaban bajo el manto protector del patriarca y hacía de su figura un candidato predominante para las expectativas mesiánicas. (Cfr. Eric Van Young: *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México*,

Me parece que llamar *francamente revolucionario* al movimiento le da un cariz de radicalidad que implica una transformación completa de la forma de gobierno, lo que implicaba un levantamiento contra monarca. Sin embargo, esta declaración no es de Hidalgo.

En un manifiesto que escribió Hidalgo, ya en prisión, el 18 de mayo de 1810, declara que se debe de honrar al rey porque su poder dimana de Dios: “Honrad al rey, porque su poder es dimanado de Dios; ofreced a vuestros propósitos constituidos por su soberanía, porque ellos velan sobre vosotros como quienes han de dar cuenta al Señor de vuestras operaciones”.<sup>563</sup> Me parece que se deberían tener muchas reservas con esta afirmación. Esta cita proviene de un documento de Hidalgo en prisión, lo cual hace que naturalmente, a pesar de existir una certificación,<sup>564</sup> se debe dudar de tal afirmación. Es dudosa porque vendría a contravenir las ideas que había presentado, principalmente sobre la libertad y la relación del gobierno con la sociedad. La idea de que el poder político es concedido por Dios a la comunidad y ésta lo delega a favor del monarca. De manera que el poder del rey sí es dimanado por Dios, pero mediado por la comunidad política.<sup>565</sup>

Por otro lado, he señalado que Hidalgo recrimina al gobierno español. Pero éste gobierno no sólo era representado por el rey, sino que había una serie de instituciones y organismo políticos que regulaban el ejercicio del poder. Hidalgo en la mayoría de sus documentos y proclamas habla de los españoles que conforman el gobierno novohispano. Rebelarse contra el gobierno no necesariamente implica rebelarse contra el rey. Había presentado en el capítulo pasado la forma

---

1810-1821, México, FCE, 2006, pags. 831 y ss.)

<sup>563</sup> “Manifiesto del señor Hidalgo”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. IV, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 239

<sup>564</sup> “Certificación del manifiesto que escribió en la prisión del manifiesto que escribió en la prisión el señor Don Miguel Hidalgo y Costilla”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. IV, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 259-260

<sup>565</sup> Eric Van Young ha señalado que en el concepto de independencia de la élite criolla la lealtad del pueblo natal y la “monarquía de tientes mesiánicos” ocupaban un lugar central su imaginario. En este sentido, Van Young sostiene que Hidalgo apoyaba la candidatura de Fernando VII para monarca de la Nueva España, siempre y cuando su legitimidad se demostrara incuestionable, de manera que resultaría raro que otros pensadores criollos propusieran proyectos monárquicos. (Eric Van Young: *La otra rebelión...*, *Op. cit.* p. 804) Sostiene este autor que la élite criolla tenía un sentimiento casi místico por el monarca español. Señala que la tradición ibérica de la monarquía abarcaba creencias sobre “el encubierto”, el sebastianismo y otros monarcas mitificados, que según se creía se hallaba en alguna especie de estado latente (la muerte o el exilio) esperando la oportunidad de regresar y de enderezar las cosas. (*Ibid.* p. 804)

en que se constituía el gobierno de la Nueva España: organismos semiautónomos políticamente hablando. Y como, teóricamente, cada uno estos organismos reconocían un pacto directo con el rey. Gracias a esta idea, por ejemplo los juntistas de 1808 pudieron hablar de independencia y autonomía sin transgredir el pacto con el rey.

Se puede afirmar que Hidalgo manifestó su postura contraria a la monarquía en la afirmación de que la autoridad del monarca provenía de Dios. Su postura con respecto al origen del poder político fue que éste se originaba en el pueblo, recordando las tradiciones hispánica y novohispana expuestas en el capítulo anterior. De acuerdo con la declaración de fray Manuel de Estrada en la relación de la causa seguida contra Hidalgo, De Estrada señala que tanto el presbítero Martín García como Hidalgo “censuran el Gobierno Monárquico, y desean la libertad francesa en esta América”.<sup>566</sup> Si bien, la imputación es imprecisa, tiene algo de certeza. Deseaba la libertad pero no a la manera francesa.

Por su parte, Morelos se llegó a proclamar directa y contundentemente contra del rey Fernando VII o contra cualquier otro rey. Expuse más arriba como para Hidalgo el mal gobierno no era necesariamente producido por el ejercicio del poder político del rey. De manera que para Hidalgo la forma de gobierno monárquica no era, necesariamente, sinónimo de mal gobierno. En el caso particular, para Hidalgo, el mal gobierno lo ocasionaban, básicamente, los burócratas españoles que habían corrompido las instituciones gubernamentales. Me parece que por esto, para Hidalgo era posible hablar de un movimiento de independencia sin desconocer al rey Fernando VII (a quién sí tenía, me permito afirmar, en entredicho). En cambio para Morelos, el rey y las instituciones gubernamentales novohispanas, contundentemente representaban en conjunto al mal gobierno.

Al principio de su participación en la rebelión Morelos fue cauteloso y presentó al Ejército Insurgente como salvador de los derechos del Fernando VII.<sup>567</sup> Sin embargo, tiempo después Morelos dejó ver la radicalidad de sus ideas con respecto al rey. Decía Morelos en la proclama que hizo en Cuautla en (8) febrero de 1812 con respecto a lo que se tenía que hacer en la ausencia del rey:

---

<sup>566</sup> Cita tomada de: Alfonso García Ruiz: *Op. cit.*, p. 18

<sup>567</sup> Agustín Churriga Peláez S.J.: *El pensamiento insurgente de Morelos*, México Porrúa, 1983, p. 63



Americanos. Es ya tiempo de decir la verdad conforme es en sí misma. Los gachupines son naturalmente impostores y con sus sofismas se empeñan en alucinaros para que no sigáis este partido. Nuestra causa no se dirige a otra cosa, sino a representar la América por nosotros mismos en una Junta de personas escogidas de todas las provincias, que en la ausencia y cautividad del Sr. D. Fernando VII de Borbón, depositen la soberanía, que dicten leyes suaves y acomodadas para nuestro gobierno, y que fomentando y protegiendo la religión cristiana en que vivimos, nos conserven los derechos de hombres libres, avivando las artes que socorren a la sociedad, poniéndonos a cubierto de las convulsiones interiores de los malos y liberándonos de la devastación y acechanzas de los que nos persiguen.<sup>568</sup>

Morelos llama impostores a los españoles ya que su idea es que los americanos debes gobernarse a sí mismos. Un privilegio que estaba reservado a los nacidos en América por derecho natural. Para Morelos, inclusive el matar “gachupines” era producto de un “guerra justa”: “Ya hemos matado más de la mitad de los gachupines que había en el reino. Pocos nos falta matar, pero en guerra justa; no matamos criaturas inocentes, sino gachupines de inaudita malicia”.<sup>569</sup> Desde su perspectiva los españoles estaban usurpando y violando preceptos divinos lo que justificaría la guerra.

Precisamente lo que buscaba Morelos era instaurar un gobierno propio. Un gobierno que se formara a partir de la representación de todas las “provincias” de América sin un rey. Esta representación se llevaría a cabo en la conformación de una Junta. Ésta sería la encargada de dictar las leyes que procuraran la conservación de los derechos prescritos por Dios. El postulado político está presente desde la argumentación filosófico-política de los juntistas de 1808, pasando por Hidalgo. Dicha posición tiene como fundamento la idea de soberanía. Hablaré más adelante de este tema. Por el momento regreso de nuevo a la cita. De acuerdo con ésta, Morelos plantea que

---

<sup>568</sup> “1812, 8 de febrero. Revolucionaria proclama expedida por Morelos en Cuautla, en la que justifica ante el pueblo mexicano la necesidad de alcanzar la independencia política, por la lucha la insurgencia”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 191

<sup>569</sup> “1812, 23 de febrero c. Primera reconvención dirigida por Morelos, desde Cuautla, a los criollos que militan en las filas realistas”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 196; Como referencia sobre la postura de Morelos se puede señalar una carta que envió al obispo de Puebla, Manuel Ignacio del Campillo (24 de noviembre de 1811), donde le explica que hay tres casos en los que es lícito matar. (Cfr. “1811, 24 de noviembre. Vigoroso y patriótica impugnación de Morelos al obispo de Puebla”, en: *Morelos su vida a través de sus escritos y de otros testimonios de su época*, Ernesto Lemonie Villicaña (comp.), México, UNAM, 1965, p. 184). Las tres causas son: 1) en legítima defensa; 2) la recuperación de lo propio; y 3) el castigo por un daño hecho. (Cfr. José Herrera Peña: *Morelos ante sus jueces*, México, Porrúa, 1985, p. 112)

se instaure esta forma de gobernarse ante la ausencia de Fernando VII. Sin embargo, en otro documento posterior, del 23 de febrero de 1812, Morelos se muestra de lleno la radicalidad de su posicionamiento político en cuanto al rey:

Ya no hay España, porque el francés está apoderado de ella. Ya no hay Fernando VII porque o él se quiso ir a su Casa de Borbón a Francia y entonces no estamos obligados a reconocerlo por rey, o lo llevaron a fuerza, y entonces ya no existe. Y aunque estuviera, a un reino conquistado le es lícito reconquistarse y a un reino obediente le es lícito desobedecer a su rey, cuando es gravoso en sus leyes, que se hacen insoportables, como las que de día en día nos iban recargando en este reino los malditos gachupines adbitristas.<sup>570</sup>

Aquí, Morelos está desconociendo directamente al rey. Pero este desconocimiento y desobediencia se justifica por un mal desempeño del monarca. Es preciso recordar la concepción de que el derecho de gobernar del monarca proviene de la comunidad política y no directamente de Dios. Entonces, si el rey es un tirano, el pueblo o la comunidad política puede deponerlo. Viene a la mente inmediatamente la tradición política de la Escuela de Salamanca y de Suárez quienes ya he hecho una referencia amplia en el capítulo anterior y haré nuevamente referencia más adelante.

Otro aspecto que resulta importante de la cita anterior es el que Morelos identifique al rey a todos los organismos burocráticos gubernamentales en la misma categoría, algo que no hacía Hidalgo. Para Morelos el mal gobierno incluye al mismo rey y a los organismos burocráticos coloniales. Todos ellos, a final de cuentas, son españoles.

Al Obispo de Oaxaca, Antonio Bergoza y Jordán, le explicaba en una carta, recriminándole su apoyo a las causas realistas, que el gobierno europeo era ilegítimo en sus principios y que además de esto, no quería entender las justificadas razones, con fundamento sagrado, de la guerra:

Aunque la obstinada resistencia del gobierno europeo en sus principios como tirano y bárbaro en sus providencias, no sólo ha negádose a nuestras solicitudes sino lo que parece increíble, ha cerrado los oídos a la razón, sin querer entrar en discusión sobre la justicia de nuestra santa causa y los santos principios con que nos conducimos; no

---

<sup>570</sup> “1812, 23 de febrero c. Primera reconvención dirigida por Morelos, desde Cuautla, a los criollos que militan en las filas realistas”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 196

por eso nos desentendemos lo que nos estamos a la frente de la Nación, sosteniendo los derechos sagrados de repetir y observar exactamente las justificadas causas o máximas de los de gentes y de guerra, en beneficio de la humanidad...<sup>571</sup>

Para Morelos la razón y la justicia divina asistían la causa independentista y así lo hacía saber a los religiosos de la nación. No hay sentimiento de culpa. Se actúa con pleno convencimiento racional y de fe en lo correcto de la causa rebelde. El gobierno español representaba lo irracional y lo que iba en contra del orden natural con que Dios creó a los humanos. Todos los habitantes de la nación debían ser libres. No en vano el primer punto de los *Sentimientos de la Nación*, expresión cumbre del pensamiento político de Morelos, decreta la libertad: “1º Que la América es libre e independiente de España y de toda otra nación, gobierno o monarquía, y que así se sancione dando al mundo las razones”.<sup>572</sup>

### **La soberanía y el proyecto de nación**

Para Hidalgo la soberanía dimana del pueblo. Hidalgo habla de la “voz común de la nación”. En su calidad de jefe revolucionario, él expresaría y ejecutaría la voz común de la nación. Ésta era la de establecer los órganos de un Estado soberano y un congreso constituyente.<sup>573</sup>

Se ha interpretado que Hidalgo no tenía un proyecto político claro ni definido. Por esta situación se le ha criticado. En mi opinión Hidalgo sí tenía un proyecto político a través del cual llevó a cabo el levantamiento armado, y sí tenía una idea de cómo se debía organizar la nación independiente. Me parece que ya desde la afirmación de que la soberanía emana del pueblo, se está estableciendo las bases del proyecto político y los fundamentos de la representación de una forma de gobierno. Dedico los siguientes renglones para desarrollar esta idea.

Juan Ortega y Medina afirma que la concepción de una sociedad cristiana posee una solidez y unidad funcional que no nace de sí misma.<sup>574</sup> Un orden que ya está prescrito divinamente. La

---

<sup>571</sup> “1812, 25 e3 noviembre. Acre censura de Morelos al obispo de Oaxaca por el obstinado apoyo que brinda a la causa realista”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 230

<sup>572</sup> “Sentimientos de la Nación elaborados por Morelos”, en: *Morelos. Antología documental*, Carlos Herrejón (ed.), México, 1985, p. 133

<sup>573</sup> José Herrera Peña: *Hidalgo a la luz de sus escritos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, p. 36

<sup>574</sup> Juan A. Ortega y Medina: “El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo”, en: Marta Terán y Norma Pérez (comps.), *Op. cit.*, p. 159

unidad social proyectaría la armonía universal emanada de Dios. Una unidad armoniosa, libre. Los hombres y el mundo constituyen una concepción funcional que tiene como meta esencial la realización del propósito espiritual, la trascendencia de los límites perecederos de la propia inmanencia. Y para que este propósito se realice se necesita la libertad, no la libertad física, sino la libertad social, espiritual y cristiana para alcanzar la verdad.<sup>575</sup>

Hidalgo siempre defendió la religión. Por lo tanto la defensa que hacía de la libertad estaba referida a ésta y a sus fundamentos. No es una libertad secular. Hidalgo marca un proyecto de libertad que se inserta en la misma concepción cristiana-católica del mundo y de la divinidad. El rey representaba la cabeza del cuerpo político. Pero una cabeza que encontraba su fuerza y poder en todo el cuerpo político. Tesis que se manejaba ya en la tradición política hispana y novohispana que encuentra uno de sus mayores referentes en Francisco Suárez.

Ortega y Mediana se inclina a pensar que lo que pretendía Hidalgo era restituir el orden político legítimo preexistente a su rompimiento por las autoridades españolas borbónicas. Lanza la siguiente pregunta:

no responderá mejor la insurrección pacífica de Hidalgo (pacífica hasta el drama desarrollado en Granaditas, como lo comprueban bastantes documentos) a un intento de reasumir absolutamente una soberanía tradicional que había sido violada, rota por las autoridades españolas borbónicas, que eran precisamente las encargadas de interpretarla, conservarla y ennoblecerla?"<sup>576</sup>

Para dar una solución a esta pregunta me parece que es necesario referirse y pensar en el plan político de Hidalgo.

Me parece discutible la idea de que Hidalgo no tenía un proyecto político.<sup>577</sup> En el documento que redactó contra el edicto del Tribunal de la Fe hay un planteamiento revelador:

Unámonos pues todos los que hemos nacido en este dichoso suelo, veamos desde hoy como extranjeros y enemigos de nuestras prerrogativas a todos los que no son americanos.

---

<sup>575</sup> *Ibid.* p. 160

<sup>576</sup> *Ibid.* p. 162

<sup>577</sup> Recuerdo que tanto Lorenzo de Zavala como José María Luis Mora hacen una fuerte crítica a Hidalgo por no tener un proyecto político, lo que produjo en gran medida la situación caótica en que cayó la revolución armada.

Establezcamos un congreso que se componga de representantes de todas las ciudades, villas y lugares de este reino, que teniendo por objeto principal mantener nuestra sagrada religión, dicte leyes suaves, benéficas y acomodadas a las circunstancias de cada pueblo; ellos entonces gobernarán con la dulzura de padres, nos tratarán como sus hermanos, desterrarán la pobreza, moderando la devastación del reino, y la extracción de su dinero, fomentarán las artes, se avisará la industria, haremos uso libre de las riquísimas producciones de nuestros feraces países, y a la vuelta de pocos años disfrutarán sus habitantes de todas las delicias que el Soberano Autor de la naturaleza ha derramado sobre este vasto continente.<sup>578</sup>

La cita me parece reveladora por dos motivos. El primero es que, efectivamente, muestra que Hidalgo tenía un proyecto político encaminado a la construcción de una nación independiente. El segundo es referente a la omisión del rey en dicho proyecto.

Como ya he mencionado, varios investigadores han argumentado que Hidalgo no tenía algún proyecto político, en el sentido de que no tenía un plan si llegaba a triunfar la guerra de independencia.<sup>579</sup> Sin embargo, la cita refiere el plan de un régimen político. Está refiriendo la conformación de un congreso conformado por los organismos representativos de todas las partes políticas constitutivas de la nación. Esta propuesta recuerda a la solución que daban los juntistas de 1808.

Se argumentó en el capítulo anterior que la solución que daban los juntistas novohispanos para la conformación de un gobierno independiente. Refería a la reunión de una junta nacional y de un congreso nacional sobre las bases de la misma estructura política de la Nueva España. Una conformación que se adecuaba a las teorías políticas de la tradición hispánica y novohispana: organismos políticos conformados con base a una representación interna que reconocían al rey como autoridad central, éste sin autoridad absoluta. Parece que Hidalgo tenía la misma perspectiva como programa político para la nación independiente.

Para Hidalgo el “congreso”, con base en una representación plena de la nación, nacería con el objetivo trascendente de hacer disfrutar a “sus habitantes de todas las delicias que el Soberano Autor de la naturaleza ha derramado sobre este vasto continente”. El “congreso” tendría la responsabilidad de mantener la “sagrada religión”; “dictar leyes” benéficas para cada pueblo

---

<sup>578</sup> “Manifiesto del señor Hidalgo contra el edicto del Tribunal de la Fe”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, pags. 307-308

<sup>579</sup> Cfr. Luis Villoro: “Hidalgo: violencia y libertad”, en: Marta Terán y Norma Páez (comps.), *Op. cit.* pags. 39-50; Rodrigo Martínez Baracs: “El instante de libertad negativa. Sobre las bases sociales del levantamiento de

gobernando como buenos padres y hermanos; acabar con la pobreza organizando adecuadamente la economía y las riquezas de la nación.

Como argumento a favor de la propuesta anterior podría referirse una afirmación que hizo Morelos en el Congreso de Chilpancingo donde se discutía la Constitución. De acuerdo con Morelos los elementos constitucionales, circulados por Rayón, “con poca diferencia son los mismo que conferenciamos con el señor Hidalgo”.<sup>580</sup> Como lo expondré más adelante, la Constitución de Apatzingan era un proyecto político completo de reconfiguración nacional. Si hacemos caso a la declaración de Morelos, Hidalgo tenía en mente ya un proyecto político de nación.<sup>581</sup>

Por otro lado, sobre el tema me parece importante mencionar que Hidalgo decretó la ejecución de varias acciones prácticas para la transformación económica y social de la nación, lo que, a final de cuentas, responderían a un proyecto político ya marcado.

En particular puedo hacer referencia al decreto que elaboró Hidalgo para prohibir el arrendamiento de tierras comunales. En este documento Hidalgo establecía que las tierras comunales de los naturales eran de ellos, y ellos debían ser los que gozaran de éstas a través de su trabajo de cultivo y del beneficio directo de esta actividad.<sup>582</sup>

El camino que veía Hidalgo para una transformación real y efectiva de la nación no sólo tenía que ver con el cambio de la estructura política, tenía que ver también con una transformación económica efectiva, pero una transformación encaminada a reestructurar la economía con base en derechos primarios. A esto respondía su intención de restituir las tierras comunales a los “naturales”. Parece necesario aquí pensar en el adecuado funcionamiento social a través de la correcta estructuración de los diferentes elementos componentes de acuerdo a un plan divino.

Pedro García en su obra *Memoria sobre los primeros pasos de la Independencia* señala que Hidalgo tenía el plan de fomentar la cooperación y solidaridad a través del trabajo y su remuneración equitativa:

---

Hidalgo”, en: Terán y Norma Páez (comps.), *Op. cit.* pags. 231-240

<sup>580</sup> “1812, 7 de noviembre. En carta personal a Rayón, Morelos ratifica las observaciones que hizo a los “Elementos de la Constitución”, en: *Morelos su... Op. cit.*, p. 227

<sup>581</sup> Así lo afirma categóricamente Alfonso García Ruíz: “Comparando este proyecto [la Constitución de Apatzingan], que ya había madurado en la mente de Hidalgo, con la organización que más tarde se adoptó en México y que actualmente nos rige, podremos darnos cuenta del valor histórico que sus ideas han tenido. Su trascendencia es realmente universal”. (Alfonso García Ruíz: *Ideario de Hidalgo*”, *Op. cit.* pags. 48-49)

<sup>582</sup> “Decreto de Hidalgo prohibiendo el arrendamiento de tierras comunales”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 430

Quería que toda industria fuera protegida por sociedades, que, a más de proveerla de un fondo suficiente, cada socio tomaría una o más acciones; pero muy particularmente, los oficiales o trabajadores cooperarían con el valor de su trabajo, dándoseles a buena cuenta una anticipación que los hiciera subsistir ínterin se dividía la unidad en la que todos; a proporción, había de tener su parte. Era, en fin, opuesto a la tiranía del capital.<sup>583</sup>

Inclusive antes del inicio de la guerra por la independencia, Hidalgo puso en funcionamiento talleres con el objetivo de alentar la organización productiva con un beneficio netamente social. José María de la Fuente da una imagen de Hidalgo con cariz compasivo, especialmente para con el pobre:

se hacía querer de todas las clases sociales; pero no era sólo por el cariño con que trataba al pobre por lo que rebelaba sus sentimientos de igualdad y de amor al pueblo, sino por su desprendimiento que era proverbial, para socorrer á los pobres y ayudarlos en sus necesidades, (...) no era la prodigalidad la que lo dominaba, sino sus ideas de emancipar al pobre de la férrea opresión del capitalista.<sup>584</sup>

Como medida concreta, refiere De la Fuente, se dedicó a estudiar las industrias más productivas de su época con el fin de enseñar a la población estas actividades y de esta forma procurar su subsistencia:

una vez adquiridos los conocimientos teóricos indispensables, los llevó al terreno de la práctica y estableció una curtiduría de pieles y talabartería; una alfarería en la que á fuerza de experiencias llegó a construir loza de superior clase, muy semejante á la porcelana extranjera: se dedicó á la cría del gusano de seda y para ese fin, sembró ochenta moreras en terrenos de la hacienda de la Erre y cavó allí mismo una noria para proveerlas de agua para el riego.<sup>585</sup>

En el mismo tenor, me gustaría referir el señalamiento que hace De la Fuente sobre la forma en que Hidalgo instruía a la población en Dolores para la realización de dichas actividades productivas:

---

<sup>583</sup> Cita tomada de: Alfonso García Ruíz: *Op. cit.* p. 49

<sup>584</sup> José M. de la Fuente: *Hidalgo íntimo*, México, Tipografía Económica-2ª de San Lorenzo, 1910, p. 159

<sup>585</sup> *Id.*

por las noches se reunían en el curato todos los obreros de sus fábricas y allí les leía el cuera los libros que trataban de sus fábricas que ejercían y luego les hacía explicaciones verbales de los textos; terminada aquella cátedra industrial, á la que no solo asistían sus obreros, sino todos los vecinos que querían aprender, se seguía la tertulia; reunidos los principales vecinos y sus familias, se leían los periódicos, se hablaban de los acontecimientos de España y de los del país; (...)  
Aquellas reuniones eran lo mismo que lo había sido en San Felipe, verdaderamente democráticas, pues en ellas se admitían todas las clases sociales sin distinción de nobles ni plebeyos; ni de indios ni españoles; ni de ricos y pobres, y la casa de Hidalgo, en Dolores, seguía siendo la misma FRANCIA CHIQUITA de San Felipe.<sup>586</sup>

Tal vez la imagen de Hidalgo que da De la Fuente es un tanto idealizada. Sin embargo, hay constancia histórica de los programas productivos implementados por Hidalgo durante sus diferentes curatos. Sería difícil que alguien con tal conciencia moral, económica y política no tuviera una idea de la forma en que la nación independiente pudiera haberse organizado. Todo lo anterior, en mi opinión, ofrece más elementos concretos para afirmar que Hidalgo tenía un proyecto político específico al momento de iniciar el movimiento de independencia y durante éste.

Más arriba señalaba otro elemento que me parecía importante de la cita de su documento contra el edicto de la Santa Fe: el que no haya hecho referencia al rey. Al respecto puedo hacer los siguientes señalamientos. Por un lado se debe recordar que el rey del reino de España y sus territorios transatlánticos estaba ausente. Precisamente ese era uno de los grandes problemas políticos en cuestión. La pregunta era qué debía hacerse en su ausencia; cuál era la consecuencia de esta situación e cuanto al poder político; cuál era la posición que debía de tomar el gobierno de la Nueva España.

Recuerdo la postura de los juntistas de 1808 en cuanto a la posición que debía tomar el gobierno de la Nueva España con respecto a la ausencia del rey. Estos propusieron la conformación de un organismo que concentrara la representación de todas las partes de la Nueva España; la conformación de una Junta central. Este organismo debía asumir el gobierno de manera autónoma con respecto a las justas españolas hasta la retorno del rey. Esta postura se fundaba en los principios políticos del pacto con el monarca y del origen popular del poder político que provenían de la tradición política-filosófica hispánica y novohispana. Me parece que en Hidalgo estaba proponiendo la creación de un congreso en el mismo sentido. La creación del organismo



político que aglutinara la representación de la nación no contravenía el reconocimiento del rey como representante del poder político. Sin embargo, me parece que esta postura abría la posibilidad de consolidar una forma de gobierno totalmente independiente.

No obstante la argumentación anterior debo señalar que Hidalgo en su declaración del proceso militar dijo que no tenía plan político alguno. Se dice lo siguiente en la cuarta declaración:

... Que pues entró en el partido de la insurrección sin concierto de plan alguno, cuál fue a lo menos el que adoptó sin concierto de plan alguno, cuál fue a lo menos el que adoptó para organizarla luego que se vio al frente de ella, y poner en orden todas las relaciones y ramos civiles, militares, políticos y de justicia, de que pone todo gobierno bien ordenado. Dijo: que no adoptó plan ninguno de organización en todo ni en parte, ni se hizo otra cosa más que según se iba entendiendo la insurrección dejarlos como estaban, mudando solamente los empelados, y lo que el desorden traía consigo, ni tampoco tuvo pensado el que se adoptaría concluida que fuese, y responde.

... Y cómo se figuraba concluiría felizmente la insurrección y se conciliarían los intereses, tan diferentes y encontrados de las diversas clases que componen la masa de la población de este reino y mayormente habiendo hecho entrever a los indios, según varios papeles que han circulado, que ellos son los púnicos duelos legítimos de él, y si pensaba fomentar o continuar la misma insurrección o aniquilamiento de las demás; diga si cree de buena fe, que la insurrección podía tener éxito favorable al bien de reino en ninguna suposición. Dijo: que como entró en la insurrección tan impremeditadamente, y después las circunstancias en que se halló a formar para el caso de verla concluida, y bien conoce que formado y planificado ofrecería muchas y gravísimas dificultades y responde.<sup>587</sup>

Debe tenerse en cuenta que Hidalgo realizó dichas declaraciones en una situación no cómoda ni propicia para la reflexión calmada y meditada. Hago este señalamiento ya que muchas de las cosas dichas, o transcritas, en estas declaraciones contradicen muchas de las ideas contenidas en otros documentos elaborados en plena rebelión armada. Tal vez el plan político de Hidalgo no preveía muchas cosas y situaciones, pero su actuar y pensar, vertido en los diferentes documentos, sí guarda una congruencia que implica la idea de un proyecto político. Tal vez, como él mismo lo menciona, Hidalgo quería o buscaba que el modelo político colonial y monárquico siguiera vigente, pero no de la manera como fácticamente se desarrollaba, porque en sí ese modelo político no era algo negativo y detestable, sólo que estaba corrupto. Entonces lo que se

---

<sup>586</sup> *Ibid.* p. 167-168

<sup>587</sup> "Declaraciones de Miguel Hidalgo y Costilla en el proceso militar", en: *Miguel Hidalgo y Costilla.*

buscaría sería el correcto funcionamiento del modelo, y esto implicaba un cambio radical, lo que a final de cuentas hubiera justificado el levantamiento armado. Entonces, puedo concluir que de acuerdo con lo anterior, me parece que existen bastantes elementos para afirmar que Hidalgo sí tenía un proyecto político para la nación independiente.

Sobre las ideas políticas de Hidalgo, a continuación me gustaría guiar la exposición a través de un artículo de Juan A. Ortega y Medina titulado *El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo* (1952) con el objetivo de reflexionar en qué medida y en qué forma el pensamiento político de Hidalgo pudo haber estado influenciado por las ideas europeas ilustradas o por las ideas que Ortega denomina como “espíritu-cristiano”. Me parece que el lector podría pensar que esta problemática desvía la reflexión del tema en cuestión de la soberanía y del proyecto de gobierno autónomo. Sin embargo, los temas que a continuación se tratarán tienen que ver directamente con esas cuestiones.

En el artículo referido, el autor maneja la hipótesis de que en el “espíritu cristiano” de Hidalgo se pueden ligar cinco fundamentos del “la vida auténtica cristiana” (verbigracia, doble fe, libertad y unidad funcional, concepto de ley natural y concepción económica), con algunas de las ideas ilustradas europeas a través de las cuales se constituyó la sociedad liberal del siglo XVIII.<sup>588</sup>

Primero, Ortega y Medina señala que la sociedad liberal europea se conformó de varias ideas:

la pluma [corrosiva] de Voltaire; la espada [puritana] de Cromwell; el telescopio [la revolución copernicana-cartesiana]; el misticismo [evangélico] de Lutero; la lógica [y el ascetismo intramundano] de Calvino; el optimismo [naturalista] de Rousseau y el realismo [político] Maquiavelo. Con lo dicho, naturalmente, no abarcamos ni con mucho el multifacético periodo histórico (preñado de acontecimientos, ideas y cosas) que se extienden desde la Reforma religiosa a la Revolución francesa.<sup>589</sup>

Más allá de la posible discusión que pueda originar el tema del origen del liberalismo europeo, del cual en el primer capítulo ya he dado algunas indicaciones, lo que interesa destacar, tanto en la opinión de Ortega y Medina como en la mía, es que durante el periodo en que Hidalgo se forma y dirige el movimiento de independencia, en Europa se consolida una nueva forma de concepción

---

*Documentos de su Vida 1810*, Vol. IV, México, INAH-CONACULTA, 2010, pags. 225-226

<sup>588</sup> Juan A. Ortega y Medina: “El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo”, en: Marta Terán y Norma Pérez (comps.), *Op. cit.*, p. 153

<sup>589</sup> *Ibid.* p. 155

antropológica, cultural y política de la sociedad humana conocida como liberalismo.

De dicha concepción, Hidalgo indudablemente tuvo influencia, pero el punto sería saber el peso específico de ésta en su propuesta política. Me parece que en el capítulo anterior he dejado bastante claro que la influencia de ideas europeas en el movimiento político preindependentista de 1808 fue poca. En la Nueva España se contaba con una tradición política-religiosa que por sí misma podía fundamentar la independencia, y con ésta los derechos de la libertad y la igualdad.

Ortega y Medina maneja la hipótesis de que los elementos de la sociedad liberal europea, anteriormente citados, fueron conocidas y reflexionados por Hidalgo.<sup>590</sup> Efectivamente, Hidalgo leyó a los ilustrados franceses. Sin embargo, de acuerdo con la exposición antecedente es difícil sostener que estas ideas hayan fundamentado por sí solas el movimiento libertario.

Un punto central, que tiene que ver con la enunciación anterior, y que se ha discutido

---

<sup>590</sup> El autor se apoya en las acusaciones que hizo Fr. Joseph Jimeno (ex guardián del Colegio Apostólico de la Santa Cruz) en su contestación al manifiesto de Hidalgo (Hernández y Dávalos: *Op. cit.*, v. 1, pags. 430-443) y en las acusaciones que hizo el presbítero García Carrasquedo (Hernández y Dávalos: *Op. cit.*, v. 1, pags 148-150); Roberto Ramos en su estudio *Libros que leyó Don Miguel Hidalgo y Costilla* hace un catálogo de la biblioteca de Hidalgo. En éste se encuentran obras de Graveson, de Berti, de Buffon, de Cano, de Cicerón, de Clavijero, de Demóstenes, de Descartes, de Gamarra, de Feijóo, de Gonet, de Moliere, de Peteau, de Racine, y de Verney, entre otros. Ramos señala que en dicha biblioteca no había obras de autores como Voltaire, Rousseau, Jaucourt, Helvetius, Holbach, Motesquieu, Condorcet, Daubenton, Turgot o Saint-Lambert. Sin embargo, no desestima la idea de que las haya leído. Señala este autor que: "Hidalgo por la lectura de libros y revistas francesas no ignoraba los resultados de la Revolución Francesa, pensaba en la necesidad de que estallara una revolución en México para acabar con el dominio español. Hidalgo decía frecuentemente: si Francia está gobernada por franceses e Inglaterra por ingleses, ¿por qué México no ha de estar gobernado por mexicanos? En varias conversaciones hablaba Hidalgo a favor de la libertad francesa, la deseaba en nuestros reinos y aseguraba la caída del despotismo del gobierno monárquico. El cura Hidalgo en enero de 1810 estuvo en Guanajuato y ya leía en casa del cura Labarrieta, la conspiración de Catalina; allí pidió prestado un tomo del Diccionario Universal en que estaba el artículo referente a la construcción de cañones. (...) Durante las fiestas a que asistía y organizaba Hidalgo, aprovechaba las reuniones para dar lectura a libros prohibidos, entre otros muchos el Código de Napoleón, que sería la base de las leyes que regirían los destinos de México en el periodo de la Independencia, cosa que comprueban en la causa instruida el Tribunal de la Inquisición, contra el padre Uranga, rector del Colegio de San Nicolás". (Cfr. Roberto Ramos: *Libros que leyó Don Miguel Hidalgo y Costilla*, Guanajuato, Archivo General de Gobierno de Estado de Guanajuato, 2003, pags. 11 y ss.); Me parece importante señalar que Moisés Guzmán Pérez refiere que la diócesis de Michoacán se encontraban documentos relativos a las declaraciones de derechos de varios Estados de la federación con sus respectivas constituciones, la Constitución de los Estados Unidos, algunos libros que hablaban de la tiranía de los ingleses. Señala específicamente los siguientes documentos: *Declaración de los Derechos de Annapolis (Maryland)*; *Declaración de los Derechos del Estado de Carolina Septentrional*; *Declaración de los Estados de Virginia*, *Declaración de los habitantes del Estado de Pennsylvania*, *Declaración de los Derechos de los habitantes de la República de Massachussets*, y *Declaración de los Derechos y principios fundamentales del Estado de Delaware*. (Cfr. Moisés González Pérez: "Hidalgo y los Estados Unidos", en: *Miguel Hidalgo: Ensayos sobre el mito y el hombre (1953-2003)*, *Op. cit.* p. 297) Es

enormemente, es la influencia de pensamiento de Rousseau en el de Hidalgo. Medina en su artículo referido trata el problema de la influencia de las ideas de Rousseau. No se sabe con certeza cuáles fueron las obras de Rousseau que Hidalgo pudo haber leído. Lo más probable es que leyó el *Contrato social*. Ortega se hace la siguiente pregunta:

¿es concebible que el excelente teólogo que era Hidalgo abandonase la concepción tradicional escolástica y neoescolástica de la *ley natural* (participación del hombre en la ley eterna, la proyección o reflexión de éstas en las cosas y en la leyes naturales) para adoptar el concepto mecanicista e ilustrado de dicha ley natural, desprovista, pues, de las premisas religiosas (e independiente de Dios, como le ocurría al iusnaturalismo de Grocio) y descubierta, por tanto, por la vía experimental únicamente? Puede uno imaginar a un Hidalgo pensado o manteniéndose asido a una naturaleza desprovista de su ropaje y significado espirituales y cristianos? Y en definitiva, cómo imaginarse a Hidalgo influido por Rousseau, si como se sabe el *Contrato social* no intentó ni con mucho disculpar la revolución, sino justificar la sujeción del individuo al freno de Estado.<sup>591</sup>

Desde mi perspectiva la respuesta a esta larga pregunta debe ser negativa. En primer lugar, la exposición anterior da elementos para sostener que desde la perspectiva de Hidalgo los derechos naturales se fundaban en Dios mismo y, precisamente, la rebelión armada se justificaba por esto. En segundo lugar, Hidalgo en ningún momento seculariza sus ideas políticas y la tradición teológica junto con la carga humanística que está detrás. Sin embargo, me parece que con estos dos aspectos no es posible descartar la posible influencia de Rousseau en Hidalgo. Se tendría que plantear como elemento central el de la “voluntad general”. Como se ya se ha señalado anteriormente, Hidalgo utiliza la expresión “voz común de la nación”. Decía Hidalgo en su explicación del motivo de la insurrección: “Para la felicidad del reino, es necesario quitar el mando y poder de las manos de europeos; éste es todo el objeto de nuestra empresa, para la que estamos autorizados por la voz común de la nación”.<sup>592</sup> Hidalgo utiliza la de “voz común de la nación” en un sentido análogo al de “voluntad general”.<sup>593</sup> La “voz común de la nación” es el

---

muy probable que Hidalgo haya tenido acceso a esos documentos.

<sup>591</sup> Juan A. Ortega y Medina: “El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo”, en: Marta Terán y Norma Pérez (comps.), *Op. cit.*, p. 155

<sup>592</sup> Manifiesto del señor Hidalgo expresando cuál es el motivo de la insurrección, concluyendo en nueve artículos”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 471

<sup>593</sup> Sostiene Sánchez Vázquez que es la traducción que Hidalgo le da al concepto de Rousseau. (Adolfo

medio legítimo a través del cual las diferentes voluntades individuales, de los miembros de la comunidad política, expresa un deseo común que tiene como fin el bienestar de la comunidad política, y de esta forma el bienestar de cada uno de los miembros.

Continuando con esta orden de ideas, Ortega se pregunta:

¿Cómo conciliar ... la concepción tradicional católica (vigente al menos como un deber hasta 1810) de una libertad virtuosa y una sociedad libre, voluntariamente ayuntada por un cuerpo político de ayuda y de una sociedad libre –como lo quería Suárez– con una sociedad legalmente determinada por lo que Rousseau denominó *voluntad general*? ¿Y cómo entendería Hidalgo la relación del individuo respecto a la sociedad: como una renuncia necesaria para garantizar la propiedad –como lo quería Locke– o como una plenitud o complementación personal de la libertad –según lo escribiera Suárez?<sup>594</sup>

Me parece que entre las doctrinas de Suárez y Rousseau, a quienes Ortega y Medina señala como representantes de dos tradiciones distintas, hay elementos que podrían conciliarse y no necesariamente presentarse totalmente como disímiles. Esta conciliación podría hacerse a partir de la idea de “sociedad o comunidad política”. Ésta se instituye con el fin de proteger a los miembros de dicha comunidad, de asegurar su subsistencia. De esta forma, tiene el fin del reconocimiento de los derechos de los miembros de la comunidad contra cualquier peligro. Uno de estos es el poder absoluto. El principio es común tanto en el *Tratado de las leyes y de Dios el legislador*, como en el *Contrato Social*.<sup>595</sup> Aunque habría que señalar que los principios políticos fundantes sí son opuestos. Uno es teológico y el otro es secular, lo que, desde esa perspectiva, podría marcar enormes diferencias.

La dicotomía que plantea Ortega y Medina creo que no puede ser tan firme. Se plantea una contraposición entre las ideas de la libertad virtuosa y una sociedad libre posibilitadas por un cuerpo político libremente conformado, y una sociedad legalmente determinada por la voluntad general, pero que a final de cuentas implica la necesidad de una libertad prescrita no solamente

---

Sánchez Vázquez: *Rousseau en México*, México, Itaca, 2011, p. 54

<sup>594</sup> Juan A. Ortega y Medina: “El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo”, en: Marta Terán y Norma Pérez (comps.), *Op. cit.*, p. 155

<sup>595</sup> La Dra. Carmen Rovira ya ha planteado y argumentado la tesis de que Rousseau fue influenciado por el pensamiento de Suárez (Ver capítulo 2 de este trabajo; Cfr. Ma. de Carmen Rovira: *El pensamiento político de Francisco Suárez y su influencia en la ideología independentista de México*, Ponencia leída en el VII Congreso Nacional de Filosofía. Del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1993, en Cuernavaca, Morelos)

por la voluntad general, sino también por las cualidades virtuosas. El *contrato social* se realiza en un contexto de libertad entre los contratantes. Además, el *contrato social* tiene como fin, precisamente, posibilitar la libertad (y de este modo asegurar la sobrevivencia), tanto individual como social a través de la voluntad reunida de los miembros de la asociación. Con base en ésta se establecen las leyes que deben ser respetadas por los contratantes. Para Suárez el pacto social se realiza por voluntad humana. La comunidad política acepta libremente al gobernante, y esta acción sólo refiere al derecho humano. La comunidad elige libremente, por su propia voluntad, la forma de gobierno. La “sola razón natural, en abstracto no determina como necesaria una de esas formas [de gobierno]”.<sup>596</sup> Las leyes que fundamentan al gobierno y la relación al interior de la comunidad política tienen como referencia la ley divina, pero del consentimiento de los integrantes de dicha comunidad. Para Rousseau la sociedad está también determinada por las leyes que se instauran al interior de la comunidad política.<sup>597</sup>

Por otro lado, en cuanto a la segunda pregunta que plantea Ortega y Medina con relación a Locke Y Suárez, me parece interesante. Locke piensa que el origen de la sociedad civil está relacionado primariamente con la propiedad. Pero la propiedad tiene que ver primariamente con la sobrevivencia de los hombres. Locke utiliza un concepto de *propiedad* que implica “sus vidas, sus libertades y sus posesiones”.<sup>598</sup> En otras palabras, la libertad tiene que ver con lo necesario para la supervivencia, con los “derechos naturales”. Así, el objetivo es conservar la libertad que se tenía en el Estado de Naturaleza, cediendo sus privilegios naturales. La propiedad es un medio, que adquiere la categoría de derecho, para llevar a cabo este fin.<sup>599</sup> Se ceden privilegios naturales

---

<sup>596</sup> Francisco Suárez: “Defensio Fidei”, en: *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, (Juan Botella, Carlos Cañeque, Eduardo Gonzalo (eds.), Madrid, Tecnos, 1994, p. 156

<sup>597</sup> Ignacio Gómez Robledo por su parte, se niega a reconocer en Suárez un precursor de Rousseau. Dice: “El hecho de que Rousseau haya abusado del término usado por Suárez y la escuela “«jesuítica» del siglo XVI, no da derecho a llamar a éstos precursores del rusionianismo. Como no se puede llamar a Kant continuador de Aristóteles por haber empleado uno y otro pensador, equívocamente, las categorías”. (Ignacio Gómez Robledo: *Op. cit.* p. 66) Señala que: “El contrato rusionianista tiene su primer principio en la voluntad refleja del hombre, no en la naturaleza, y de él nace un producto del arte humano, no una obra que produce de la naturaleza; presupone que *el individuo sólo es la obra de la naturaleza*. De allí se sigue que la sociedad no tiene por primer autor Dios, autor del orden natural, sino la voluntad del hombre del hombre y que la generación del derecho civil es la destrucción del derecho natural”. (*Ibid.* p. 65)

<sup>598</sup> John Locke: “Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil”, en: *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan Botella, Carlos Cañeque, Eduardo Gonzalo (eds.), Madrid, Tecnos, 2004, p. 202

<sup>599</sup> Dice Locke en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*: “Si en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande...; si él señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que

para adquirir otros y, lo que es más importante, asegurar la supervivencia y los derechos naturales. Por su parte, el principio suareciano de la poder político tendría la finalidad de asegurar los derechos concedidos por Dios. Se cede el poder político a un gobernante con el fin de dar orden y unidad a la comunidad política, asegurar los derechos concedidos por Dios y, de esta manera, alcanzar la perfección que le corresponde en el plan divino. Tal vez la contradicción que plantea Ortega y Mediana tendría que ser establecida a nivel de los fundamentos de los derechos naturales, pero no sobre la finalidad de la formación de la comunidad política. En mi opinión, me parece que no es muy probable que Hidalgo haya sido influenciado directamente por Locke, pero hay un sustrato teórico que en el contractualismo ilustrado que encuentra referencias genealógicas en los teólogos y juristas hispanos.<sup>600</sup>

---

pueda serlo el más poderoso; y si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? Contesto diciendo que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuestos constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya está unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy nombre genérico de «propiedad». (*Id.*)

<sup>600</sup> Retomo una cita empleada en el capítulo anterior que refiere a los puntos que Quentin Skinner ubica como posibles influencias de las teorías jurídicas y teológicas hispanas en las teorías contractualistas del siglo XVII: 1) abarcaría una comunidad natural; 2) sería gobernada por la ley de la naturaleza; y 3) estaría basada en reconocer la libertad natural, la igualdad de independencia de todos los miembros. Estos tres principios, señala Skinner, originaron problemáticas específicas. Si los hombres por naturaleza se encuentran en la envidiable posición de vivir una vida en libertad bajo una verdadera ley, no está claro por qué debieron convenir en la formación de sociedades políticas, y así, en la limitación de sus libertades naturales a través del derecho positivo. Refiere Skinner que este problema será planteado posteriormente por Locke en su *Segundo Tratado* cuando se pregunta por qué si el hombre en estado de naturaleza es tan libre como se ha dicho, si fue señor absoluto de su persona y sus posesiones, igual a los más grandes, y sujeto a nadie, se desharía de esta libertad. Por qué entregaría este imperio y se sometería al dominio y el control de algún poder.

Los teóricos hispanos, ante este problema, reconocieron que en realidad se planteaban dos cuestiones distintas. Una de ellas se refería a un problema directo acerca de la motivación. Si todos los hombres son por naturaleza libres y no sometidos a nadie, y sin embargo, se les encuentra sometidos por todos lados, debió haber una razón general e imperativa que les movió a abandonar sus libertades naturales. El otro problema se refiere a que el hombre nace libre, pero donde quiera está en cadenas. Entonces, el problema no consistiría tanto explicar cómo ocurre, sino cómo ocurre este cambio, y en explicar que es lo que lo hace legítimo. Este problema fue planteado, por ejemplo por Suárez al principio de su análisis sobre el poder para crear las leyes positivas de la república.

Señala Skinner, que si bien, sería excesivo afirmar que estas preguntas, que serían centrales para las teorías políticas modernas contractualistas, fueron respondidas por los teóricos hispanos, si desarrollaron un

Entonces, me parece, que no es tan fácil descartar la influencia de las ideas ilustradas europeas en Hidalgo a partir de los señalamientos que hace Ortega. Si bien, Hidalgo se adhiere a los fundamentos del derecho natural divino, hay elementos de las teorías políticas y sociales ilustradas europeas que pueden compaginarse como ya he señalado.

Bien, vuelvo a la exposición de Ortega y Medina. Después de desacreditar la idea de que las obras de Moliere y Racine hayan dado elementos claves para la conformación de la postura política de Hidalgo, Ortega y Medina hace otra interesante pregunta: “¿Y la idea de progreso que la Ilustración lleva implícita, podría ser aceptada por un teólogo, como lo fue el Padre de la Patria, que no podía ignorar, sin duda, el fondo calvinista que extraña tal idea de progreso?”.<sup>601</sup> La respuesta a esta pregunta es negativa. La concepción de la tradición teológica a la que se adscribía Hidalgo implicaba una teoría de la historia diferente a la lineal y progresiva ilustrada.

Ortega y Medina concluye que Hidalgo, efectivamente, conoció la mayoría de los elementos expuestos que conformaron la sociedad liberal. Sin embargo, señala este autor, esto difícilmente puede llevar a ver a Hidalgo como a un ilustrado-liberal europeo. Eso me parece claro, Hidalgo no era ningún ilustrado europeo. Era un ilustrado novohispano.

En la segunda parte de su trabajo, Ortega y Medina hace una interpretación de los elementos cristiano-católicos que pudieron influir en el pensamiento político de Hidalgo. Comienza señalando dos de sus principios: 1) La fe en lo trascendental (la vida futura única auténtica y verdadera) y 2) la fe institucional o mediadora entre este mundo y del otro a través de la Iglesia. La Iglesia es la que une a Dios y al hombre. La fe diviniza las cosas, las ilumina y dota de sentido. Estas tienen *vestigia* de lo divino, de manera que reflejan, de alguna forma, la perfección y conocimiento.

En el pensamiento de Hidalgo no hay dato que señale que renunció alguna vez a la fe. De hecho, en sus proclamas siempre hace referencia a defensa de la *Santa Fe* y la religión católica. Ortega hace referencia a que Hidalgo, ante su inminente ejecución, respondió a la pregunta de por qué hizo lo que hizo: “estaba persuadido de que la independencia sería algo útil para el reino”. Destaca Ortega la palabra “persuadido”. A esta palabra le atribuye una confesión de fe:

---

*método para enfrentarse a estas dos dificultades. (Cfr. Quentin Skinner: Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma, México, FCE, 1991, pags. 164-166)*

<sup>601</sup> Juan A. Ortega y Medina: “El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo”, en: Marta Terán y Norma Pérez (comps.), *Op. cit.*, p. 137



Su intención era recta, si bien no deja comprender que su *persuasión* era recta le llevó a causar muchos males. Con que Hidalgo hubiese añadido a su declaración que él se lanzó a la Independencia porque la juzgaba buena, y que por lo tanto no podía hacerse responsable de los males derivados de tal situación, no hubiera naturalmente salvado su vida; pero hubiera actuado como un hombre moderno, dispuesto siempre a acatar la decisión inmanentista elaborada en su conciencia; es decir, dispuesto siempre a no asumir ninguna responsabilidad, porque en su fuero interno no tiene ninguna seguridad ni fe en nada.<sup>602</sup>

En mi opinión el autor está en lo correcto. En las declaraciones de su proceso, Hidalgo asume directamente la responsabilidad de los actos iniciados por él. En sus declaraciones en el proceso militar se percibe un sentimiento de culpa por todos los abusos cometidos durante su participación en la rebelión. Por ejemplo, cuando en la tercera declaración se le pregunta por las consecuencias de haber utilizado la figura de la Virgen al inicio y durante el movimiento, él responde con sinceridad, me parece, que “no previó el abuso que podía hacerse y se hizo después del santo nombre de la Virgen”.<sup>603</sup> A pesar de señalar su pesar por los abusos acometidos ligados al nombre de la Virgen, actos que realmente no dependieron de él, no se deslinda de la responsabilidad. Otro ejemplo lo muestra la misma declaración. Al final de la tercera de estas declaraciones se le preguntó sobre la responsabilidad con los múltiples asesinatos de europeos y criollos sin algún proceso legal (en lugares como Valladolid y en Guadalajara). Hidalgo califica estos actos como “horrorosos crímenes” y acepta haber ordenado muchas ejecuciones. Acepta también que eran inocentes. Se le pregunta que por qué lo hizo. Responde al inicio de la cuarta declaración que “no tuvo más motivo que el de una condescendencia criminal con los deseos del ejército compuesto de los indios y de la canalla”.<sup>604</sup> En estas declaraciones siempre asume la responsabilidad de los abusos cometidos aunque en muchos de los casos no haya tenido injerencia directa. Me parece que su posición tiene el sentido de la *confesión de fe* que señala Ortega y Medina.

Bien, ahora paso a Morelos. De igual manera a como lo hice con Hidalgo, platearé algunos aspectos previos, necesarios, antes de llegar al concepto de soberanía.

Primero, me parece importante detenerse en la cuestión sobre la concepción de los derechos

---

<sup>602</sup> *Ibid.* p. 159

<sup>603</sup> “Declaraciones de Miguel Hidalgo y Costilla en el proceso militar”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. IV, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 218

<sup>604</sup> *Ibid.* p. 222

en Morelos que ya había referido. La cuestión tiene que ver directamente con las tradiciones en las que se encuentran en la escena cultural e intelectual de la época.

Como ya lo he indicado más arriba, en la época de Morelos hay una confluencia de tradiciones políticas que tuvieron pesos respectivos en la Nueva España. Por un lado, se encuentra una tradición teológica neoescolástica que tiene como pilares, en cuanto a los principios políticos, los pensamientos de Francisco Suárez y los representantes de la Escuela de Salamanca; así como el de los teólogos novohispanos como Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas. Asimismo, la corriente de renovación teológica hacia una perspectiva positiva. Por otro lado, comienzan a consolidarse ideas y principios políticos provenientes de la Ilustración europea. Ambas tradiciones influyeron en el pensamiento político de Morelos.

Así, comienzan a presentarse en la escena cultural y política novohispana las ideas de los ilustrados europeos, quienes comienzan a secularizar los fundamentos del derecho natural. El fundamento de los derechos de los hombres ya no recae en Dios. El fundamento de la ley natural se encuentra en la razón humana. La razón es la que dicta lo que se debe hacer y no hacer.

Las siguientes anotaciones servirán para precisar posibles influencias que tuvo Morelos en cuanto a su concepción de los “derechos”. Por un lado, entre los libros de Morelos que se inventariaron después de su aprehensión y fusilamiento había tres tomos de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.<sup>605</sup> Por otro lado, Morelos expresó en su la tercera audiencia que la inquisición le hizo, que “[l]os libros había leído en estos últimos tiempos han sido concisos, gacetitas, y antes leyó el Grocio, Echarri, Benjumea y otros que no se acuerdan”.<sup>606</sup>

Por su parte, en la obra de Tomás de Aquino es donde se encuentra codificado el “derecho natural” de acuerdo con la tradición escolástica.<sup>607</sup> Para Aquino la ley *natural*, de la que se deriva

---

<sup>605</sup> “El doctor Martínez Báez ha localizado inventario de las pertenencias de Morelos que incluye sus libros y que se levantó después de su aprehensión y fusilamiento. En el folio 23 del inventario y con referencia la huacal número uno, se anota, como primera obra, compañera de Morelos, la siguiente: tres tomos de a folio, en pergamino, *Summa (Theologica)*, de Santo Tomás”. Citado de: José Herrera Peña: *Morelos ante sus jueces*, México, Porrúa, 1985, p. 181; (Cfr. “Inventario de libros de Morelos recibidos en Ajuchitlán 1815, TXU-HYD. 24.5127.”, en: *Morelos. Vida preinsurgente y lecturas*, Carlos Herrejón Peredo (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984, p. 77)

<sup>606</sup> Cita tomada de: José Herrera Peña: *Morelos ante sus jueces*, México, Porrúa, 1985, p. 181; Es interesante que, a pesar de que Morelos tenía las obras de Tomás de Aquino como libros de cabecera, estas obras no las mencionó en el Tribunal del Santo Oficio.

<sup>607</sup> Ma. del Carmen Rovira Gaspar: “Derecho natural e Ilustración. La influencia del “espíritu ilustrado” en México”, en: *La Revolución Francesa doscientos años después*, Griselda Gutiérrez Castañeda (comp.),

el derecho natural, es la “participación de la ley eterna en la criatura racional”.<sup>608</sup>

Para Tomás de Aquino toda ley establecida por los hombres es derivada de la ley natural porque la primera norma de esta ley es la razón. Y los hombres se diferencian de los animales por la razón. Por eso, toda ley humana en tanto ley es aquella que se deriva de la ley natural. Si una ley se contrapone a la ley natural ya no es ley.<sup>609</sup> La ley natural se refiere a los preceptos universales que son conocidos por todos y que son inmutables en cuanto a sus principios.<sup>610</sup>

Para Aquino, la ley natural “tiene una naturaleza inmutable, y por tanto es igual siempre y en todas partes”. Sin embargo, la razón de los hombres es cambiante y puede fallar en ocasiones, por lo que su interpretación de la ley natural puede ser imperfecta, y la ley que provenga de dicha interpretación será mudable.<sup>611</sup> De acuerdo con la interpretación de la Dra. Carmen Rovira, en este punto se encuentra el problema central que la escolástica no resolvió, y es el referente a que la naturaleza humana, al ser imperfecta, puede no realizar los principios del derecho natural, por lo que los hombres sufrirán dicho defecto.<sup>612</sup>

Señala la Dra. Rovira que la corriente escolástica nominalista, al negar la realidad de los universales, abandonó la idea del derecho como ley eterna, concepción que no resolvió el problema.<sup>613</sup>

La misma autora señala que a finales del siglo XIV, Marsilio de Padua planteó la existencia de un derecho natural independiente de Dios, al hablar de la naturaleza social del hombre y de la

---

México, UNAM-FFyL, 1991, p. 122

<sup>608</sup> Tomás de Aquino: “Tratado de la ley”, en: *Tratado de la ley. Tratado de la Justicia. Gobierno de los Príncipes*, México, Porrúa, 1990, p. 9

<sup>609</sup> *Ibid.* pags. 9-10

<sup>610</sup> Cfr. *Ibid.* p. 31

<sup>611</sup> Literalmente dice Tomás: “A la primera dificultad [de que lo natural es universal pero que no hay nada de esa naturaleza en los humanos] se responde que lo natural tiene una naturaleza inmutable, y por tanto es igual siempre y en todas partes. Pero la naturaleza del hombre es mutable, y así puede fallar en algunas ocasiones. Por ejemplo, es de equidad natural el que se devuelva siempre a otro lo que ha prestado; y esto sería siempre obligatorio si la naturaleza humana fuese siempre recta. Sin embargo algunas veces dicha naturaleza se deprava, y así habrá ocasiones en que no se deba devolver lo prestado, cuando un hombre perverso quiere usarlo mal; por ejemplo, no habría que entregar su arma a un loco o a un enemigo de la república, aunque la pida”. (Tomás de Aquino: “Tratado de la justicia”, en: *Tratado de la ley. Tratado de la Justicia. Gobierno de los Príncipes*, México, Porrúa, 1990, p. 119)

<sup>612</sup> Ma. del Carmen Rovira Gaspar: “Derecho natural e Ilustración. La influencia del “espíritu ilustrado” en México”, en: *La Revolución Francesa doscientos años después*, Griselda Gutiérrez Castañeda (comp.), México, UNAM-FFyL, 1991, p. 122

<sup>613</sup> *Id.*

separación del poder de la Iglesia y del poder temporal.<sup>614</sup>

Posteriormente, autores como Fernando Vázquez de Menchaca, Grocio, Puffendorf, entre otros, comenzaron a plantear la idea de que la base y fundamento del derecho natural se encontraría en la naturaleza humana.<sup>615</sup>

Morelos había declarado que entre los “pocos libros que leyó” se encontraban *El Grosin*,\* probablemente de Hugo Grocio y obras de autores como “Echarri,\*\* Benjumena,\*\* Montenegro\*\*\*\* y otros”.<sup>616</sup>

---

<sup>614</sup> *Id.*

<sup>615</sup> *Ibid.* p. 123

\* Sobre este nombre hay una polémica entre quienes sostienen que no se refiere a *El Grosin*, sino a Grocio. El problema se origina por cuestiones de paleografía. Autores como José Herrera Peña (1995), como Alfonso Noriega Cantú, o como José Valero Silva (“Las ideas políticas de Morelos”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965) afirman que se trata de Grocio. Pero entre ellos hay otra polémica ya que Herrera Peña supone que se trata de Hugo Grocio y Noriega que se trata de Guillermo Grocio (hermano del primero) autor de *Los principios de derecho natural*. Por su parte, Carlos Herrejón Peredo y José Herrera Peña (1985) sostienen que es *El Grosin*.

El Grosin es un Prontuario de Teología Moral, prescrito en los estatutos del Seminario Tridentino de Valladolid. Herrejón Peredo, señala que esta obra fue escrita por el dominico español Francisco Lárraga y reformada por Francisco Santos y Grosin. De acuerdo con Herrejón Peredo: “Su texto alcanzó enorme difusión. Se prestaba a un fácil aprendizaje, resultaba práctico para los que tenían cura de almas y doctrinalmente sus diversas ediciones se fueron adaptando a las normas pontificias y regias”. (Carlos Herrejón Peredo (ed.): *Morelos. Vida preinsurgente y lecturas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984, p. 56)

\*\* De acuerdo con Herrejón Peredo, fue un franciscano español de finales del siglo XVIII. Escribió *Directorio Moral e Instrucción y examen de ordenados*. De acuerdo con Herrejón, Echarri había sido recomendado por uno de los más activos promotores de reformas ilustradas en el obispado de Valladolid, José Pérez Calama. (Cfr. Carlos Herrejón Peredo: *Morelos. Vida preinsurgente y lecturas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984, p. 58)

\*\*\* De acuerdo con Herrejón Peredo, Blas de Benjumena fue un franciscano español. Escribió tratados teológicos como su obra *De caritate, gratia, scientia, legibus*. Publicó unos Comentarios a la física aristotélica. Morelos cito en su proceso el tratado De matrimonio de este autor para justificar las medidas que adoptó en esa materia durante la insurgencia. (Cfr. Carlos Herrejón Peredo: *Morelos. Vida preinsurgente y lecturas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984, pags. 60-61)

\*\*\*\* De acuerdo con Herrejón Peredo, Alonso de la Peña Montenegro fue ex alumno de Salamanca, obispo de Quito y autor de Itinerario para párrocos de Indios. Su obra se encontraba en las bibliotecas del tiempo. (Cfr. Carlos Herrejón Peredo: *Op. cit.* p. 62)

<sup>616</sup> Alfonso Noriega Cantú: “Los derechos del Hombre en la constitución de 1814”, en: *Las ideas políticas en las declaraciones de derechos de las constituciones políticas de México (1814-1917)*, México, UNAM, 1984, p. 85; Noriega Cantú se inclina a pensar que el Grocio que refiere Morelos no es Hugo Grocio, sino Guillermo Grocio, autor de *Los principios de derecho natural* y hermano de Hugo. (Cfr. p. 85) Sin embargo, no da mayores argumentos a favor de su propuesta. Me parece que sería más factible que el Grocio a que se refiere Morelos era Hugo, autor que era bastante conocido en la Nueva España.

De los nombres anteriores se tendría que destacar el de Hugo Grocio debido a su posición con respecto al derecho natural. Su teoría iusnaturalista se ubica en un periodo histórico en el que la filosofía política comienza una gradual liberación de la teología. Grocio sostuvo que el derecho natural era un “dictado de la recta razón, que indica que alguna acción, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza”.<sup>617</sup>

Su concepto de derecho natural representa un punto de quiebre con respecto a las teorías teológicas iusnaturalistas ya que pone al *derecho natural* por encima de la voluntad divina. Los dictados de la recta razón serían los que ordenan lo que la naturaleza humana y la naturaleza de las cosas. Dice Grocio:

Y el derecho natural es inmutable que ni Dios lo puede cambiar. (...) así pues, como ni Dios siquiera puede hacer que dos y dos sean cuatro, así tampoco que lo que es malo intrínsecamente no lo sea. Porque así como el ser de las cosas, después que ya existen y en cuanto son, no dependen de otro, así también las cualidades que siguen necesariamente a ese ser: y tal es la malicia de ciertos actos en relación a la naturaleza que usa de razón sana.<sup>618</sup>

Grocio apelaba directamente a la *razón*, cosa que no le era ajena a las teorías antiguas iusnaturalistas. Sin embargo, en su teoría, Grocio, le dio un significado y una precisión que no había tenido antes. Intentó examinar el problema del derecho de manera como se estaban haciendo los estudios en matemáticas o en física (a ejemplo Galileo). Es decir un examen de los derechos con enfoque científico, aplicando técnicas deductivas. Decía Grocio con respecto a su método:

Me he preocupado de referir la prueba de las cosas que afectan al derecho a ciertas concepciones fundamentales que están fuera de duda, de tal modo que nadie puede negarlas sin violentarse. Pues los principios de ese derecho son manifiestos y claros con sólo dedicarles la debida atención, y son casi tan evidentes como aquellas cosas que percibimos por los sentidos externos.<sup>619</sup>

---

<sup>617</sup> Hugo Grocio: “El derecho de la guerra y de la paz”, en: *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Madrid, Editorial Tecnos, 1994, p. 163

<sup>618</sup> *Id.*

<sup>619</sup> Citado por: George H. Sabine: *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2006, p. 332; Grocio, como lo había mencionado, comparte principios con las teorías escolásticas españolas en cuanto al derecho, de las

Después de los señalamientos anteriores parece insostenible que Grocio haya influido en el pensamiento de Morelos en cuanto a su teoría iusnaturalista. La fundamentación de los *derechos naturales* para Morelos radicaba en un origen divino, y este fundamento no podría ser sobrepasado. Precisamente, los actos que justificaban la guerra por la independencia encontraban su anclaje en el origen divino de los derechos tales como el de libertad y de igualdad. Este cimiento, fundamentaba a la vez las acciones y la lucha misma. Además, puede argumentarse que el pensamiento político de Morelos no podía ser especulativo, tenía que ser práctico, por las necesidades históricas, de manera que dependía de la forma en que la realidad social se presentaba. Esa realidad dependía de la conformación jerárquica y ordenada que debelaba su origen divino. Puede ser que Morelos lo haya leído, más esto no implica que lo haya influenciado.

José Herrera Peña hace una sugestiva hipótesis que permite ligar el pensamiento de Tomás de Aquino y de Grocio. Plantea que si Morelos partió de la postura teológica de Santo Tomás y llegó a Hugo Grocio, tuvo necesariamente que atravesar varios puentes. Para él, es probable que Morelos haya leído, ya fuera directamente o a través de otros teólogos, el pensamiento de los jesuitas (específicamente Francisco Suárez y Luis de Molina). Dice este autor: “El filo de la magna obra de Santo Tomás a favor del Papado fue dirigido en su época contra el poder político del imperio. El de los jesuitas, que arranca de los mismos principios y se formuló durante el surgimiento de los Estados nacionales europeos y de las monarquías absolutas, se orientó para afirmar la supremacía del jefe de la Iglesia frente a la de los reyes”.<sup>620</sup>

En el huacal número 2 de los libros confiscados de Morelos después de su captura se encontraba una obra de Ludovico de Molina que según Herrejón Peredo se trata del jesuita Luis de

---

que estuvo influenciado. Sin embargo, dio un paso en otra dirección al hacer una distinción entre derecho divino, derecho natural y derecho positivo. Al primero lo relega, por su naturaleza, más allá de la esfera práctica de validez de la vida jurídica. Lo que le haría perder su propiedad de presencia objetiva sobre la tierra dentro del transcurso de la historia de la humanidad. Éste está revelado en la *Sagrada escritura*, pero su interpretación y revelación recaerían en el examen y en la conciencia del individuo. Las leyes de las ciudades y los pueblos procedían de las ciudades y pueblos particulares procedían de la fuente divina, pero la fuente pertenecía a otra instancia y el asunto de los humanos estaba constituido por dos jueces: la conciencia del individuo y la opinión pública de la comunidad. (Cfr. Luis Fernando Álvarez Lodoño: *Historia del derecho internacional público*, Bogotá, Estudios de Derecho Internacional, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, 2006, p. 85)

<sup>620</sup> José Herrera Peña: *Morelos ante sus jueces*, México, Porrúa, 1985, p. 187

Molina, así como una obra de Domingo de Soto.<sup>621</sup>

Por su parte, Luis de Molina estudió derecho en la Universidad de Salamanca, entró en la compañía de Jesús en Alcalá en 1553 y, posteriormente fue a estudiar a la Universidad de Coímbra, donde comenzó a dar clases. Su obra es basta. Se pueden destacar: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos* y *De iustitia et iure*.

Luis de Molina en esta última obra expone principios sobre el origen de la autoridad, la potestad política y las condiciones de una posible resistencia. Llegó a justificar el regicidio.<sup>622</sup>

Domingo de Soto fue un fraile dominico y profesor de teología en la Universidad de Salamanca. Dos de sus obras fueron *De iustitia et iure* y *Ad Sanctum Concilium Tridentinum de natura et gratia libri tres*. La figura de Domingo de Soto está íntimamente ligada a la de Francisco de Vitoria.<sup>623</sup>

---

<sup>621</sup> Carlos Herrejón Peredo: *Morelos. Vida preinsurgente y lectura*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984, p. 71

<sup>622</sup> Mario Méndez Bejarano: *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*, Madrid, Renacimiento, 1928, p. 277; En el pensamiento de Luis de Molina, la potestad política reside en toda la república, en toda la comunidad política, y de éste se distribuye a todas las partes de la misma comunidad. Enrique Gómez Arboleya señala que Molina basa este principio en un sencillo razonamiento: “quien está obligado a un fin tiene derecho a los medios necesarios para conseguirlo”. Siendo el objeto del Estado el bien común. Fin que la misma naturaleza se lo ha impuesto. En otras palabras, el derecho natural se lo prescribe. Este fin se postularía a toda la comunidad, no a cada uno de los miembros, sino al conjunto de ellos. Sólo por razones de conveniencia se transfiere a uno o a varios. Gómez Arboleya cita a Molina: “Pues, (...) la comunidad no puede ejercer, como totalidad, este poder sobre sus partes, le advierte la misma luz de la razón natural que en su arbitrio está confirmar a uno o a varios el poder de dirección sobre sí misma”. (citado por: Enrique Gómez Arboleya: “Perfil y cifra del pensamiento jurídico y político español”, en: *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, pags. 205-206) Sin embargo, para Molina es de derecho que el poder se le debe dar a alguien: “el Derecho y la luz natural manda que se le dé el poder a alguien”. (citado: *Ibid.* p. 206)

<sup>623</sup> Para Soto el humano tiene el *dominio*, la facultad sobre la *naturaleza* de la cosa, puede ser de tres clases: natural, divino y humano (derecho de gentes y derecho civil). El humano, dice Soto tiene “naturalmente” dominio no solo sobre los frutos de la tierra, sino también, en cierto modo, sobre los elementos y sobre las “regiones celestes”. Tiene dominio, por derecho humano, goza de otros tipos de dominios. Se pregunta Soto si el hombre puede tener dominio sobre otros hombres. Primero, establece que el derecho natural no puede ser derogado por ningún otro derecho. Por derecho natural todos los hombres nacen libres: “tan pronto como fue creado, fue puesto por el mismo Dios al frente de las creaturas, pero no frente al hombre”. (Domingo de Soto: “De la justicia y del derecho”, en: *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 273) Sin embargo, a pesar de la libertad natural de los hombres, dice Soto, “es tan innato en todos los vivientes el deseo y el derecho de conservar la vida, que los necesitados pueden someterse a esclavitud por ella. Porque aunque la libertad vale más que todo el oro”. (*Ibid.* p. 274) No obstante, el “señor por naturaleza” no puede disponer para su provecho propio de los que son “naturalmente siervos” como si fueran socas de su propiedad, sino que “ha de servirse de ellos como de

La presencia de obras de estos autores entre los libros de Morelos es significativa. Mostrarían que Morelos estuvo, directa o indirectamente, en contacto con las ideas políticas desarrolladas por la Escuela de Salamanca<sup>624</sup> y en general con el pensamiento teológico-político español del Siglo

---

hombres libres e independientes para provecho y utilidad de los mismos...". Por lo que ellos están obligados a servir como esclavos, sino con cierta moderación y dignidad natural. (*Ibid.* p. 277)

Para Soto la fe no contradice la razón. El hombre, dotado de razón, encuentra a través de ésta el camino de su propio conocimiento. La razón ayuda una mejor ilustración de las verdades reveladas y la fe contribuye a un mejor esclarecimiento de las cosas de la naturaleza. Distingue dos planos: el natural y el sobrenatural. El hombre tiene un fin sobrenatural que es el del perfeccionamiento de su naturaleza. Este fin es el que naturalmente se apetece. Pero, necesita un conocimiento previo del fin sobrenatural que es revelado por la fe. De esta manera, el hombre es la imagen de Dios. Tiene al Creador como fin mismo.

En el camino de su perfeccionamiento, el hombre se encuentra inmerso en su dimensión social. El hombre para Soto, al igual que para Aristóteles, es un animal político que es por naturaleza un animal civil. Dios imprimió en el hombre la tendencia a vivir en sociedad. La sociedad, para subsistir, necesita de un vínculo que lo articule y la unifique dentro de un principio de orden. Para que esto se logre, cada individuo debe ocupar el lugar que le corresponde dentro de la jerarquía dictada por la recta razón. Entonces, el derecho adquiere el carácter de producto social que regirá a la misma. Siempre habrá una ley superior a la que el hombre, individual y socialmente, estará sometido. Esta ley servirá para que el hombre pueda lograr el perfeccionamiento de cada uno de sus miembros cuyo fin personal trasciende al de la sociedad. Aunque haya una primacía del bien común sobre el bien particular, el hombre singular que vive en sociedad no vive para la sociedad, sino para alcanzar la finalidad que está dentro de su propio ser personal. De esta manera e afirma la singularidad del hombre sobre la sociedad. La vida social siempre queda centrada en la valoración de la persona humana poseedora de una finalidad propia.

De esta manera, la razón de ser de la comunidad política radica en la necesidad de que la persona humana encuentre en ella vía abierta para su desarrollo. El gobernante tiene a su cargo la salud del cuerpo social, ordenando todas las cosas, en la medida de sus posibilidades, para el desarrollo de la vida virtuosa en los súbditos. El legislador, el gobernante, debe guardar siempre las exigencias de la justicia, que son condiciones esenciales a toda norma. De manera que la ley que va contra el bien común no tiene fuerza de obligar; pierde su fuerza obligatoria si, siendo en sí justa, aplicada a circunstancias particulares pierde su ajustamiento esencia. (Cfr. Jaime Brufau Prats: *La escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Estaban, 1989, pag. 57 y ss.)

<sup>624</sup> Recuerdo algunas ideas expuestas en capítulo anterior sobre la propuesta de la Escuela de Salamanca. Los teólogos y juristas salamantinos se encontraron con el hecho histórico de la conquista americana. Estos maestros negaron la concesión pontificia a los reyes españoles sobre los nuevos territorios descubiertos. El Papa no podía conceder la propiedad, ni la soberanía sobre el Nuevo Mundo, por la razón de que éste no tenía el dominio directo sobre él. Si podía encomendar la evangelización de los territorios, pero no su dominio.

Por otro lado, negaron el dominio universal del Emperador. Ningún título podía justificarlo, ni política, ni teológicamente.

Los maestros salamantinos tampoco aceptaron la pretendida inferioridad racial de los indios americanos. Les otorgaron la condición de humanos, lo que implicaba que tenía el derecho a ser libres, de tener propiedad y construir comunidades políticas soberanas. Debido a estas razones, los españoles no podían ocupar sin más su territorio. Sólo podían ayudarles para que fueran autosuficientes para formar sus propias comunidades políticas plenamente soberanas. Asimismo, concedieron el derecho de intervención a españoles y portugueses para defender a quienes veían vejados sus derechos fundamentales. Tal era el caso de los sacrificios humanos y la antropofagia. (Cfr. Jaime Brufau Prats: *La escuela de Salamanca ante el*



de Oro. Se debe recordar las tesis de Vitoria sobre el derecho natural. Para él la libertad es propia de todo hombre como ser racional. De esta manera, nadie puede ser privado de su ejercicio, ni siquiera bajo la falacia de que la fe es un superior a la libertad. Dice Vitoria, siguiendo a Aristóteles, que el “derecho natural es inmutable”, y que lo que vaya en contra de este derecho puede ser justo.<sup>625</sup>

Para él, la fe tiene que ser libre por lo que bajo ninguna circunstancia se puede forzar al alguien a aceptarla. Por otro lado, para Vitoria el hombre tiene un fin proporcionado a su naturaleza. Este fin lo puede alcanzar con sus fuerzas naturales, con lo cual obrar naturalmente bien y puede tener dominio sobre las cosas y ser titular de derechos. Ahora bien, para Vitoria el hombre es un ser eminentemente social. Su sociabilidad viene exigida por su misma naturaleza racional y libre. Dice Vitoria:

Sólo al hombre, concediéndole [Dios] la razón y virtud, dejó frágil débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigentes, desnudo e implume (...) Para subvertir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviese en sociedad y se ayudasen mutuamente.<sup>626</sup>

De acuerdo con Brufau, Vitoria está influenciado por la tradición aristotélico-tomista al afirmar que el hombre no es un ser acabado, sino que es perfectible y que tiene una vocación ontológica a la perfección. Por estas razones el hombre tiene que buscar los medios para lograr esta meta. Por tanto tiene la exigencia la vida social, como único camino posible para obtener los medios que necesita para su propio desarrollo perfectivo y que sólo no puede alcanzar. Pero esta vida social requiere de un orden que sólo puede venir de la ordenación intimatoria dada por la autoridad social que encuentra su justificación fundente en Dios. Así, Dios es la fuente última del poder, pero ese poder político reside en la comunidad de los hombres que constituyen el grupo políticamente organizado. La comunidad es la que le da forma y contenido concreto al poder político. De esta manera, para que los hombres puedan subvenir a sus necesidades, es preciso que los hombres vivan en sociedad y mutuamente se ayuden, pero la comunidad política no es un invento de los

---

*descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Estaban, 1989, pag. 171 y ss.)

<sup>625</sup> Cfr. Francisco de Vitoria: *Relecciones. Del Estado, De los indios, y Del derecho de la guerra*, México, Porrúa, 2007, p. 8

<sup>626</sup> *Ibid.* p. 4

hombres, no algo artificial, sino que es exigido por la misma naturaleza humana. De ahí la necesidad del poder político.<sup>627</sup>

De acuerdo con lo anteriormente expuesto se puede sostener que Morelos conocía las teorías políticas y jurídicas de la Escuela de Salamanca. La influencia de estas ideas en el pensamiento político de Morelos parece innegable, específicamente es su concepción sobre el derecho natural, la idea de la soberanía y el legítimo levantamiento contra el monarca.

Es oportuno señalar a Francisco Suárez como otra de las posibles influencias importantes de Morelos. Por un lado, Suárez establece que la libertad es “derecho natural, ya que el hombre nace libre en virtud de solo derecho natural y no puede ser reducido a servidumbre sin algún título legítimo”.<sup>628</sup> El derecho natural prescribe que ningún humano puede pasar a un estado de esclavitud o de servidumbre, sin el libre consentimiento del hombre, o sin motivo o poder justo. De igual forma la comunidad política “perfecta”, de acuerdo al derecho natural, debe ser libre, por lo que no debe estar sujeta a ningún hombre fuera de ella. Ella misma, en su totalidad tiene el poder político que “es democrático, mientras no se cambie”. Entonces, la comunidad política tiene el derecho de gobernarse a sí misma de la forma en que más le convenga. Para Suárez “la razón natural sólo dice que el poder público está necesariamente en toda la comunidad, y no en una persona o senado”.<sup>629</sup>

La necesidad del hombre de la vida social le viene de su perfección. La vida social perfecciona al hombre pero no destruye nada de los que integra su ser individual:

Suponiendo que la sociedad perfecta no fuese necesaria para la defensa mutua, o por la indigencia nuestra, sería utilísima para el estudio de las ciencias a fin de que los más doctos instruyesen a los que son menos letrados. Y lo mismo respecto a la experiencia de las cosas, porque no podría cada uno compulsar todas las cosas, y así convendrá que se ayudasen mutuamente empelando también la fe humana y la tradición... Y de igual manera la tal comunicación de unos con otros sería utilísima para el auxilio de la virtud, ya que los más fervorosos podrían excitar de palabra y con el ejemplo a los menos perfectos.<sup>630</sup>

---

<sup>627</sup> Cfr. Jaime Brufau Prats: *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989, pags. 49-56

<sup>628</sup> Francisco Suárez: “Defensio Fidei”, en: *El pensamiento político en sus textos*, Op. cit. p. 157

<sup>629</sup> *Ibid.* p. 155

<sup>630</sup> Cita tomada de: Ignacio Gómez Robledo: *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, UNAM, FCE, 1998, p. 69

Los miembros de una comunidad política establecen un pacto con el gobernante, al que se le confiere la potestad propia del pueblo. La comunidad crea “e instituye la dignidad del rey, transfiriendo sobre él su potestad”. Cuando el gobernante no actúa adecuadamente, para los fines que se le instituyó como tal (dirigir hacia la consecución de la perfección de los miembros de la comunidad política), la comunidad tiene el derecho legítimo de cambiarlo:

... cuanto concedió la república al rey de potestad independiente de sí misma para lo futuro, tanto perdió para sí de la misma potestad, en cuanto al inmediato uso de ella; sin embargo, no se ha de negar que permanecen dos potestades, una en el rey y otra como habitual en la república, impedida ésta en sus actos, mientras aquella otra potestad perdure y precisamente impedida en el grado en que la concedió al rey para que use de ella en adelante, independientemente de sí. Mas abolida esa potestad, puede la república usar de la suya íntegramente. Además, aun perdurando (esa potestad regia) puede la república resistirle, si algo comete injustamente contra la república o excede los límites de la potestad a él concedida. También puede la república ejercer inmediatamente los actos de su potestad que se hubiere reservado.<sup>631</sup>

La influencia, directa o indirecta, es evidente en Morelos. Específicamente en su concepto de soberanía. Dirá Morelos en los *Sentimientos de la Nación*: “la soberanía dimana inmediatamente del pueblo, el que sólo quiere depositarla en el Supremo Congreso Nacional Americano, compuesto de representantes de las provincias en igualdad de números”.<sup>632</sup> El principio que utiliza Morelos es muy parecido al que exponen Suárez y los miembros de la Escuela de Salamanca.

Ahora bien, Alfonso Noriega Cantú señala que en el bagaje cultural de Morelos estaba asimilado el pensamiento de Tomás de Aquino, de Hugo Grocio y, además, el de Rousseau; de la filosofía ilustrada europea, los documentos constitucionales de las revoluciones francesa y norteamericana.<sup>633</sup> Estas últimas influencias se mostrarían directamente en la Constitución de Apatzingan. Si bien, éste no es un documento elaborado exclusivamente por Morelos, sí lo revisó y

---

<sup>631</sup> Cita tomada de: *Ibid.* p. 190

<sup>632</sup> “Sentimientos de la nación elaborados por Morelos”, en: *Morelos. Antología documental*, Carlos Herrejón (ed.), México, SEP, 1985, p. 133

<sup>633</sup> Alfonso Noriega Cantú: *Las ideas políticas en las declaraciones de las constituciones políticas de México*, México, UNAM, 1984, p. 87

lo aprobó.<sup>634</sup>

Ernesto de la Torre Villar señala que la Constitución de Apatzingán, promulgada en octubre de 1814, constaba de dos grandes series de elementos o principios: 1) los dogmáticos, de naturaleza teórico-política, derivados del pensamiento filosófico-político, y 2) los orgánicos que proceden de los mismos principios, de los textos legales que tratan de organizar al Estado, sus órganos, sus funcionamiento y limitaciones, y que determinan la estructura jurídico-administrativa del propio Estado.<sup>635</sup>

De acuerdo con este mismo autor, los principios dogmáticos empleados se apoyaron de fundamentos filosófico-políticos de países como Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Fundamentos que habían surgido de los principios teológico-jurídicos sostenidos por ideólogos del siglo XVI, como Las Casas, Vitoria, Soto, Cano, Alonso de la Veracruz y más tarde los iusnaturalistas, Grocio, Heineccius, Pufendorf, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Burke y Paine. Estos fundamentos evitaban los excesos del gobierno, proclamando los derechos de los hombres y la estabilidad del Estado.<sup>636</sup>

Especial interés de los autores anteriormente señalados resulta Rousseau, ya que Morelos emplea directamente conceptos roussonianos como el de “soberanía” y de “voluntad general”. Mismos conceptos que hallarán su expresión determinante en la Constitución de Apatzingán.

Morelos señalaba en los *Sentimientos de la Nación* que la soberanía dimanaba inmediatamente del pueblo. Por tanto, éste podía elegir la forma de gobierno que mejor le pareciera, y podía legítimamente elegir sus propios representantes. Proponía también en dicho documento que el pueblo quería depositar sus soberanía en el Supremo Congreso Nacional Americano, que estaría conformado por representantes de todas las partes de la nación. Ésta era una decisión libre del pueblo mexicano: “Por ausencia y cautividad del Rey D. Fernando VII, ha recaído, como debía, el gobierno, en la Nación Americana, la que instaló una Junta de individuos

---

<sup>634</sup> Rayón el 7 de noviembre de 1812, transcribió los “Elementos de la Constitución” con las enmiendas que Morelos le agregó al texto original. (Cfr. “1812, 7 de noviembre. “Elementos de la Constitución”, el clásico texto político de Rayón, transcrito con las enmiendas que a pedido de éste le agregó Morelos”, en: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 219)

<sup>635</sup> Ernesto de la Torre Villar: “Decreto Constitucional para la libertad de la América Mexicana. 1984. Marco histórico”, en: *México y sus constituciones*, Patricia Galeana (comp.), México, FCE, 2003, p. 51

<sup>636</sup> *Ibid.* p. 52

naturales del reino, en quien residiere el ejercicio de Soberanía”.<sup>637</sup> Precisamente, la legitimidad del poder de la Junta radicaba en la concesión que le hacía el pueblo. Cuando Morelos se refiere al “pueblo”, se refiere a *todos* los habitantes de la nación mexicana. Una de los primeros actos que realizó Morelos, una vez que Hidalgo le dio el rango militar, fue la supresión de las castas. Si bien, López Rayón, a nombre de Hidalgo, ya había elaborado un bando (23 de octubre de 1810) donde se eliminaban las distinciones jurídicas coloniales (castas), para Morelos era el punto clave y central de la posibilidad de conformar una nación independiente. No debe perderse de vista que, a final de cuentas, tanto Hidalgo como Rayón eran criollos aunque buscaran la libertad y querían la independencia de la Nueva España. Hidalgo logró traspasar su condición de criollo y pudo pensar en un estado de libertad y justicia plena para la nación. Sus demandas por la *libertad e igualdad* son categóricas y están fincadas en una clara concepción antropológica (¿cristiana?).

Por su parte, Rayón no pudo trascender esa condición criolla, como lo señala Mario de la Cueva.<sup>638</sup> Siempre tuvo reservas de un estado pleno de igualdad y libertad para la nación independiente.

Al respecto, Carlos María Bustamante refiere que la Junta de Zitácuaro, conformada por iniciativa de Rayón en agosto de 1811, se pronunció por Fernando VII “en el caso de que viniese á ocupar el trono de México, y se separase este continente de la dominación española”. Bustamante señala que se hubiera querido olvidar al monarca, pero la “América no tenía aun estado ni se hallaba en la madurez necesaria para hacer el pronunciamiento absoluto”.<sup>639</sup>

En una carta que Rayón dirigió al Congreso de Anáhuac en noviembre de 1813, con motivo de la declaración de independencia, expresaba lo siguiente:

Los memorables jefes, Serenísimos Sres. Hidalgo y Allende aprovechando los momentos que daban de sí las urgentes atenciones de aquella época, consagraron sus desvelos a trazar los planes de tan augusto edificio con la extensión y grandiosidad que se reclamaba. Sobrevinieron incidentes inesperados que burlaron las sus esperanzas; los pueblos, no obstante mantenidos con firmeza en medio de tantos

---

<sup>637</sup> “1813, 9 de enero. Elevadas disposiciones de carácter social emitidas por Morelos desde la ciudad de Oaxaca”, en: Morelos, *su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, p. 264

<sup>638</sup> Cfr. Mario de la Cueva: “La idea de la soberanía”, en: *Estudios sobre el decreto constitucional de Apatzingan*, México, IJ-UNAM, 1964, p. 313

<sup>639</sup> Carlos Ma. de Bustamante: *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana*, vol. 1, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, México, 1985, p. 293

vaivenes, lucharon con la arbitrariedad del gobierno que los ha oprimido; pero jamás quisieron ofender la autoridad de un Rey que ha sido sagrado aun en sus corazones. (...)

La actual situación política de nuestros negocios hace temer justamente que la abierta *Declaración de Independencia* ocasione daños irreparables.<sup>640</sup>

El contenido de las dos referencias hechas es bastante significativo. Los argumentos de Rayón de no querer separarse del rey pueden tener dos lecturas. La primera, que desde mi punto de vista es la menos adecuada, supondría que, efectivamente, Rayón y su grupo querían permanecer bajo el reinado del Fernando VII. La segunda lectura, y desde mi perspectiva la más adecuada, Rayón tenía temor a la posibilidad de que el poder político se hiciera popular, lo que hubiera significado la pérdida de directa de dominio sobre la política para su grupo en particular, y para los criollos. La voz de Rayón es la voz de los criollos que veían peligrar su privilegiada posición política, social y económica. La independencia era algo necesario, pero el gobierno independiente no debía ser popular, debía recaer en el criollo. Entonces, la revolución de independencia no buscaba la radicalidad que le imprimió Morelos.

Con respecto a la diferencia de posicionamiento señalada, pueden referirse las observaciones que Morelos, desde Tehuacán, mandó a Rayón sobre sus observaciones a su anteproyecto constitucional. El proyecto de Rayón establecía que: “5º— La soberanía dimana inmediatamente del pueblo reside en la persona del señor don Fernando 7º y su ejercicio en el Supremo Congreso Nacional Americano”.<sup>641</sup> En sus observaciones, Morelos señalaba que la proposición referente a Fernando VII era hipotética: “la posición del señor don Fernando 7º es hipotética”.<sup>642</sup> La observación es significativa. Indica que se encuentran en confrontación dos proyectos de nación.

Morelos no era criollo. Pertenece a uno de los estratos sociales en los que recaía todo el peso

---

<sup>640</sup> “1813, noviembre c. Manifiesto de Rayón, dirigido al Congreso y a la opinión pública, en el que fija su postura contaria a la Declaración formal de la Independencia”, en: Morelos, *su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, Ernesto Lamoine Villicaña, México, UNAM, 1965, pags. 431-432

<sup>641</sup> “Número 232. Elementos constitucionales circulados por el señor Rayón a los que se refiere el señor Morelos”, en: *Colección de documentos de la guerra de Independencia de México*, Tomo VI, Juan E. Hernández y Dávalos. Digitalización: Virginia Guedea y Alfredo Ávila (dirs.), México, UNAM, 2007, p. 2 (<http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDVI/HYDVI0232.pdf>)

<sup>642</sup> “Número 233. Observaciones a los elementos constitucionales por el señor Morelos”, en: *Colección de documentos de la guerra de Independencia de México*, Tomo VI, Juan E. Hernández y Dávalos. Digitalización: Virginia Guedea y Alfredo Ávila (dirs.), México, UNAM, 2007, p. 1 (<http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDVI/HYDVI0233.pdf>)

del dominio colonial español. Conocía la situación social y económica de los explotados desde las entrañas del mismo régimen.<sup>643</sup> Es esta una de las razones por las que su posición con respecto a las ideas de libertad e igualdad adquirieron un sentido pleno y “radical”.

La noción de *voluntad popular* de Morelos tiene un eco roussoniano. Para Morelos, la *voluntad popular* era la clave de la libertad con toda la radicalidad que el concepto implica, ya que ésta representa la imposibilidad de la esclavitud, tanto de la nación como del individuo. La libertad en este sentido debía de ir aparejada a la igualdad política plena. Esta última se expresaba en la *voluntad popular*.<sup>644</sup>

Lo que muestra Rousseau en *El contrato social* es la defensa de libertad individual y social a través de la soberanía. La soberanía se convierte en el concepto clave de la política.<sup>645</sup>

Sin embargo, a pesar de la influencia de Rousseau en el pensamiento de Morelos, éste se separa del primero en lo concerniente a la representación. Para Rousseau la soberanía no debía

---

<sup>643</sup> Con referencia a la pobreza de la familia de Morelos, José R. Benítez señala lo siguiente: “Fuera de toda duda está que la señora Pérez Pabón [sic] de Morelos no tenía bienes materiales que le aligeraran la vida durante el tiempo que estuvo separada de su esposo, primero, y posteriormente en su viudez” (Cfr. José R. Benítez: *Morelos. Su casta y su casa en Valladolid (Morelia)*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1964, p. 43). En otra parte dice el mismo autor: “En 1795 vivía [la madre de Morelos] dentro de la mayor pobreza al lado de su hija Antonia y sosteniendo mediante enormes esfuerzos a José María que a la sazón hacía bachillerato, habitando una casa en la primera cuadra de la calle de Mora al Llano” (*Id.* P. 43)

<sup>644</sup> Miguel Hidalgo no utiliza el concepto de “voluntad general”, pero utiliza la idea de “voz común de la nación”. Sin embargo, no adquirió tanto peso en su argumentación independentista como lo hizo en la de Morelos. (Cfr. “Manifiesto del señor Hidalgo expresando cuál es el motivo de la insurrección, concluyendo en nueve artículos”, en: *Miguel Hidalgo y Costilla. Documentos de su Vida 1810*, Vol. III, México, INAH-CONACULTA, 2010, p. 471) Como ya se ha señalado, Hidalgo pensó en la necesidad de convocar un congreso compuesto de representantes de todas las partes de la nación. Trató que a través de la libre expresión de la “voz del pueblo”, se organizara un gobierno para que éste preservara los derechos concedidos por Dios. (Cfr. Ernesto de la Torre Villar: *La constitución de Apatzingán y los creadores del estado mexicano*, México, UNAM-IIH, 2010, p. 71)

<sup>645</sup> Dice Rousseau en el *Contrato Social* que lo que “el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas complicaciones es preciso distinguir la libertad natural, que no tiene más límite que las fuerzas del individuo, de la libertad civil que está limitada por la voluntad general, y la posesión (...) Según lo que precede, se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito de la esclavitud...”. (Jean-Jacques Rousseau: *Contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 50) En otro lado dice lo siguiente con respecto a la soberanía: “la voluntad general puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común... sólo sobre el interés común debe ser gobernada la sociedad. (...) Los compromisos que nos ligan al cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos, y su naturaleza es tal, que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para sí”. (*Ibid.* pags. 55-60)

ser representada: “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada; es ella misma o es otra; no hay término medio”.<sup>646</sup> Para Rousseau la *soberanía* debe ser ejercida por todo el pueblo para que realmente pueda ser ésta legítima. Maneja un concepto amplio e incluyente “voluntad general”. Morelos, también maneja un concepto amplio e incluyente de la *voluntad popular*, pero asume la representación de la soberanía. Mario de la Cueva argumenta que esto fue necesario debido a la razón de que las fronteras y la composición real de la nación mexicana era desconocida en ese momento.<sup>647</sup> Me parece adecuado el argumento. La nación se encontraba en plena guerra y no había la posibilidad, ni las condiciones, para una práctica real de actos democráticos plenos. Forzosamente si se quería estructurar un gobierno en esas circunstancias, la soberanía debía ser representada. La Constitución de Apatzingán, promulgada el 22 de octubre de 1814, lo estableció en el artículo 8º del capítulo II: “Art. 8º Cuando las circunstancias de un pueblo oprimido no permiten que se haga constitucionalmente la elección de sus diputados, es legítima la representación supletoria que con tácita voluntad de los ciudadanos se establece para la salvación y felicidad común”.<sup>648</sup> Una medida necesaria para afrontar la situación que se vivía.

### **La Constitución de Apatzingán y el Acta de independencia**

El decreto constitucional sancionado en Apatzingán (22 de octubre de 1814), en el cual Morelos tuvo injerencia directa, represento la concreción del proyecto de la una nación independiente. Estaba dividida en dos títulos. El primero contiene los *Principios o Elementos constitucionales* y el segundo la *Forma de gobierno*.

El primer capítulo se establecía que el Estado mexicano debía tener como única religión la católica. Resulta comprensible. Se debe de recordar que los manifiestos que proclamaban el levantamiento armado de independencia tenían como una de sus banderas la defensa de la religión católica. Como he mostrado, los principios de la religión eran el fundamento filosófico de

---

<sup>646</sup> Jean-Jacques Rousseau: *El contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 122

<sup>647</sup> Mario de la Cueva: “La idea de la soberanía”, en: Op. cit., p. 328

<sup>648</sup> “Documento 86. Decreto constitucional para la libertad de la América Mexicana, sancionado en Apatzingán (22 de octubre de 1814), en: La *Constitución de Apatzingán y los creadores del estado mexicano*, Ernesto de la Torre Villar, México, UNAM-IIH, 2010, p. 381



la independencia y la lucha por la libertad para Hidalgo y para Morelos. Paradójicamente se les acusó de ser enemigos de la religión, de ser herejes.

Después, en el capítulo II, se define la soberanía como: “La facultad de dictar leyes y establecer la forma de gobierno que más convenga a los intereses de la sociedad...”.<sup>649</sup> Ésta es imprescriptible, inenajenable e indivisible.

En el artículo cinco se establece que la soberanía “reside originariamente en el pueblo, y su ejercicio en la representación nacional compuesta de diputados elegidos por los ciudadanos, bajo la forma que prescriba la constitución”.<sup>650</sup> La “representación nacional” la conforma la “población compuesta de los naturales del país; y de los extranjeros que se repunten por ciudadanos”.<sup>651</sup> Aquí es importante el concepto de ciudadanía. La Constitución establece una noción de ciudadanía “universal” e incluyente: “Se repunta ciudadanos de esta América, todos los nacidos en ella”.<sup>652</sup> Me parece, que este concepto de ciudadanía que se maneja en la constitución representa uno de los grandes triunfos de perspectiva radical en cuanto a la igualdad política que representaba Morelos. Hemos visto en el capítulo anterior como la propuesta de los criollos novohispanos proindependentistas manejaban una noción de ciudadanía restringida que de manera no directa, se encaminaba a la creación de una especie de aristocracia criolla. Esta también era la perspectiva que representaba Rayón, y de cierta forma de Hidalgo.

Ahora bien, la expresión de la voluntad general, que busca la felicidad común, se expresa a través de la *ley*, y está se enuncia por los actos emanados de la “representación nacional”.<sup>653</sup> La ley debe ser igual para todos, ya que ésta guía el actuar humano en que la “razón exija que se guíen por esta regla común”.<sup>654</sup> Es interesante que se plantee que la ley, al provenir de la “representación nacional” y, por ende, de la soberanía, deba ser un mandato que resulta racional, y de allí, que el acto humano deba someterse a ella.

Con esto, la constitución llega a un punto clave, el establecimiento y afianzamiento de las garantías individuales; el objetivo último de la guerra de independencia. Estas son: la igualdad, la

---

<sup>649</sup> “Documento 86. Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana, sancionado en Apatzingán (22 de octubre de 1814)”, en: Ernesto de la Torre villar: *Op. cit.* p. 380

<sup>650</sup> *Ibid.* p. 381

<sup>651</sup> *Id.*

<sup>652</sup> *Id.*

<sup>653</sup> *Ibid.* p. 382

<sup>654</sup> *Id.*

propiedad y la libertad.<sup>655</sup>

La felicidad de todo individuo, y de la sociedad es el goce de los derechos primarios. Precisamente, la única forma de poder asegurar estos derechos es el establecimiento de un gobierno o de una asociación política. La asociación política sólo puede cumplir este objetivo a través de la representación nacional expresada en las leyes. El gobierno se instituye para “la protección y seguridad general de todos los ciudadanos, unidos voluntariamente en sociedad”.<sup>656</sup> De manera que la “seguridad de los ciudadanos consiste en la garantía social: ésta no puede existir sin que fije la ley los límites de los poderes y la responsabilidad de los funcionarios públicos”.<sup>657</sup>

La sociedad unida voluntariamente se puede dar el gobierno que más le convenga, así como modificarlo y abolirlo cuando la “felicidad” de la misma sociedad así lo requiera.<sup>658</sup>

Ahora bien, un punto central de la Constitución de Apatzingan es el de la separación de los poderes de la soberanía. Establece el artículo 11: “Tres son las atribuciones de la soberanía: la facultad de dictar leyes, la facultad de hacerlas ejecutar, y la facultad de aplicarlas a los caso particulares”.<sup>659</sup> En el artículo doce se establece lo siguiente: “Estos tres poderes legislativo, ejecutivo y judicial, no deben ejercerse ni por una sola persona, ni por una sola corporación”.<sup>660</sup> Estos dos puntos son de suma relevancia. A través de estos se da el rompimiento total con el régimen político monárquico. En esta forma de gobierno la soberanía se encontraba indivisa a pesar de los distintos organismos políticos que limitaban teóricamente el poder del monarca. La distinción teórica que se hace entre los poderes de la soberanía y el postulado de la división de dichos poderes tiene la intención de evitar una forma de gobierno autoritario y despótico.

---

<sup>655</sup> Es importante referir que principios tales como independencia, igualdad, justicia y propiedad, como otros relacionados con el *bien común*, se expresaba ya en la *Declaración de Independencia* de los Estados Unidos de Norteamérica (4 de julio de 1776), así como en la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* decretados por la asamblea nacional en Francia (16 de agosto de 1789). (Cfr. Moisés Guzmán Pérez: “Hidalgo y los Estados Unidos”, en: *Miguel Hidalgo. Ensayos sobre el mito y el hombre (1953-2003)*, Marta Terán y Norma Páez (comps.), México, INAH. Fundación Mapfre Tavera, 2004, p. 296); Parece que la influencia de los documentos mencionados en la Constitución de Apatzingán es evidente. Sobre todo porque se manejan principios que no se encuentran en la argumentación de Morelos. Específicamente el de la “propiedad”.

<sup>656</sup> “Documento 86. Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana, sancionado en Apatzingán (22 de octubre de 1814)”, en: Ernesto de la Torre villar: *Op. cit.* p. 381

<sup>657</sup> *Id.*

<sup>658</sup> *Ibid.* pags. 380-381

<sup>659</sup> *Ibid.* p. 381

<sup>660</sup> *Id.*

Además, al establecerse que la soberanía dimana del pueblo, se abre la posibilidad de que éste mismo la represente. La libertad de la nación y de los individuos sólo podía fincarse en el equilibrio de los poderes de la soberanía. Ésta es la premisa central sobre la que se erige el Estado liberal. Como se verá en los capítulos posteriores, en donde se tratarán los proyectos liberales de nación posindependentistas, esta premisa será uno de los fundamentos. Debe señalarse que Montesquieu,<sup>661</sup> quien, influenciado por la teoría política de Locke,<sup>662</sup> ya había precisado la división del poder político.

El 6 de noviembre el Congreso de Anáhuac declaró la independencia de México. En ésta se

---

<sup>661</sup> Montesquieu señaló que en cada estado hay tres clases de poderes: “el poder legislativo, el poder ejecutivo de las cosas relativas al derecho de gentes, y el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho civil. En virtud del primero, el príncipe o jefe de Estado hace leyes transitorias o definitivas, o deroga las existentes, Por el segundo hace la paz o la guerra, envía y recibe embajadas, establece la seguridad pública y precave invasiones. Por el tercero, castiga los delitos y juzga las diferencias entre particulares. Se llama a este último poder judicial, y al otro poder ejecutivo del Estado”. (Charles Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 2007, p. 145) A su vez, señaló que cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reunían en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad, es decir, el derecho de poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no debe quererse. Asimismo, establece que no hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del legislativo y del poder ejecutivo. Señala que el poder judicial no debe dársele a un senado permanente, sino ser ejercido por personas salidas de la masa popular. El poder legislativo, en un estado libre, debe estar en manos de representantes del pueblo: “Como en un Estado libre todo hombre debe estar gobernado por el mismo, sería necesario que el pueblo en masa tuviera el poder legislativo: pero siendo esto imposible en los grandes Estados y teniendo muchos inconvenientes en los pequeños, es menester que el pueblo haga por sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo”. (*Op. cit.* P. 148). El poder ejecutivo, señala Montesquieu, debe de estar en las manos de un monarca, ya que es una función de gobierno que “requiere de una acción momentánea y esta mejor desempeñada por uno que por varios” (*Ibid.* p. 149)

<sup>662</sup> John Locke señaló que el estado se conformaba de tres poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder confederativo. Dice Locke con respecto al primero: “El poder legislativo es aquel en donde reside el derecho para determinar cómo las fuerzas de un Estado pueden ser empleadas para la conservación de la comunidad y de sus miembros”. (John Locke: *Tratado del gobierno civil*, Buenos Aires, Claridad, 2005, p. 109) Sobre el segundo establece lo siguiente: “Pero estas leyes hechas en poco tiempo tienen una virtud constante y duradera que obliga continuamente a someterse a su observancia, es necesario que subsista siempre algún poder dedicado a hacer ejecutar estas leyes, procurando conserven su misma fuerza: he aquí cómo el poder legislativo y ejecutivo se hallan frecuentemente separados”. (*Op. cit.* P. 110) Sobre el tercer poder dice lo siguiente: “Hay en cada sociedad otro poder que se puede llamar natural. Porque concuerda con el que tiene naturalmente cada hombre antes de hacer parte de una sociedad; pues aunque en un Estado los miembros sean personas distintas que mantienen siempre una cierta relación las unas con las otras, siendo como tales gobernadas por las leyes de aquélla, sin embargo, en esta relación que tienen con el remanente del género humano, componen un cuerpo que está siempre, así como antes cada uno de sus miembros, en el estado de naturaleza, de tal modo que las diferencias que acaecen entre un individuo de una sociedad y otros que están fuera de ellas, deben interesarla; y que un ultraje hecho a cualquier miembro de un cuerpo político obliga todo éste a exigir una reparación. Por consiguiente, toda comunidad es un cuerpo que está en el estado de naturaleza, con respecto a los demás estados o personas que son

expresaba el rompimiento de los vínculos de dependencia con Europa. La “América Septentrional” recobraba el ejercicio de la soberanía que había sido usurpada.<sup>663</sup> Establecía que quedaba roto para siempre la dependencia del trono español.<sup>664</sup>

### **Consideraciones**

Se han expuesto los principios filosófico-políticos a partir de los cuales Hidalgo y Morelos fundamentaron el movimiento armando por la independencia de la Nueva España. Tanto para Hidalgo como para Morelos la libertad es el concepto central.

La libertad se expresa como uno de los derechos concedidos por Dios. Un derecho inalienable por el hecho de ser una concesión divina. Ambos se apoyan en fundamentos teológicos del derecho natural.

Para ambos, el régimen colonial significó esclavitud. Como tal, era un impedimento para el disfrute de los derechos primarios. De esta manera, la guerra de independencia se justificaba bajo principios de justicia divina. La lucha tenía como fin recobrar los derechos primigenios. En este sentido, se puede hablar de una *guerra justa*. Hidalgo y Morelos estaban seguros de que la guerra se justificaba por derecho divino. Los principios teológicos y religiosos les daban los fundamentos de la causa justa.

Morelos e Hidalgo se refieren tanto a la libertad individual como a la libertad social. Los humanos necesitan, necesariamente para su pleno desarrollo, vivir en un medio social adecuado que potencie sus facultades y logre la consecución de la felicidad. Por tanto, no basta la libertad individual, es necesaria la libertad social. Me parece que en ambas posturas hay una conciencia cristiana, una conciencia de la caridad cristiana, que les permitió la identificación con los explotados, con los esclavizados, con los pauperizados y con los denigrados del régimen colonial, el grueso de la población novohispana. Precisamente, es la que los lleva, a Hidalgo iniciar y morir por la independencia, y a Morelos continuarla hasta sus últimas consecuencias.

Entonces, la libertad social, sólo se puede alcanzar dentro de una libertad social. La forma de alcanzar esta última debe ser a través de la organización social por medio del ejercicio político

---

miembros de otras comunidades. (*Id.*)

<sup>663</sup> “56. El Congreso de Anáhuac declara la Independencia. 1823, noviembre 6, Chilpancingo”, en: Morelos. Antología documental, Carlos Herrejón (ed.), México, SEP, 1985, p. 140

<sup>664</sup> *Ibid.* p. 141

libre para la organización de la comunidad con miras a la defensa de la misma libertad y de los demás derechos naturales con fundamento divino. La forma práctica en que todo este proceso debe darse es a través de la “voluntad general” que hace uso de la soberanía para darse la forma de gobierno que mejor convenga para el logro del fin de la misma sociedad.

Hidalgo y Morelos utilizan un corpus conceptual que pertenece en gran parte a una tradición política que se gesta como una corriente de renovación al interior de la misma tradición, que encuentra referentes en los juristas y teólogos hispanos del siglo de oro, así como en pensadores y filósofos novohispanos, como Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas. En ese corpus conceptual también se incluyeron ideas provenientes de la tradición ilustrada europea, principalmente francesas. Entre ambas tradiciones, Hidalgo y Morelos encuentran coincidencias y puntos de contacto. Si bien, en sus respectivas posturas no hay un sentimiento antirreligioso y materialista ilustrado europeo, pudieron sortear estos principios y adaptar algunos de sus postulados en aras de articular un proyecto libertario.

La pregunta que surge es por qué dos personajes que no tenían la necesidad directa de rebelarse (en el sentido de que no eran personas que material e intelectualmente vivieran en la marginalidad del régimen colonial) lo hicieron. Algo que no debe dejarse de lado es que ambos personajes eran religiosos en cuanto a su formación y a su profesión. Es a través de esa conciencia religiosa y cristiana que pudieron establecer una empatía con el pobre, el explotado, el esclavo y el marginado. En el caso de Morelos, esta empatía se da de una forma especial. Es decir, la familia de Morelos pertenecía a los estratos más bajos. Vivió su infancia con fuertes carencias. Su personalidad se forma en este contexto. Conoció desde las entrañas la situación de explotación y miseria que producía el régimen colonial. No es como Hidalgo. Su referencia, su identificación con los estratos marginales no fue indirecta. Aunque pudo prepararse y salir, de cierta forma de esa situación; conocía directamente cuales eran las exigencias, cuales eran las carencias, cuales eran las injusticias que provocaba el régimen. Creo que esta situación explica en gran medida su visión más clara, más incluyente, más universal y más radical de su postura política, y tal vez, menos intelectual. Hidalgo luchó por la libertad, la igualdad y la justicia, pero como un intelectual.

Hidalgo y Morelos utilizaron y desarrollaron principios liberales. Principios pertenecientes a una tradición política específica. No son ideas liberales al estilo europeo o norteamericano. Son premisas de la tradición propia, que se plantean desde el contexto del colonialismo. Ideas que se

enfrenta a la esclavitud, a la injusticia, al sometimiento, a la dominación y a la explotación. Son ideas libertarias a partir de las cuales se construye un proyecto político que asegure los derechos propios de los individuos que conforman la nación.

Las premisas y las ideas generadas por los movimientos políticos de 1808 y el iniciado en 1810 por Hidalgo, y continuado por Morelos, establecen elementos que apuntalan un proyecto de nación. Sin embargo, como se verá en los capítulos subsiguientes, la tradición filosófico-política posindependentista liberal, lamentablemente ignoró, atacó y desprecia la rica tradición política novohispana que nutrió fuertemente a los movimientos políticos de 1808 y de 1810.

Las ideas filosóficas y políticas, al estar históricamente circunstanciadas, se replantean, se transforman, se encubren, o se silencian. La necesidad del momento histórico determina la dirección de estas ideas a través de las necesidades específicas. El caso de los planteamientos filosófico políticos de la época que he expuesto en el capítulo anterior y en éste, responden a las circunstancias históricas y las necesidades específicas de la independencia nacional, más allá de que ésta pueda ser considerada como un proyecto de una élite social. Digo esto ya que estas ideas, que adquieren un cariz liberal-republicano, tiene como preocupación principal la libertad más allá del proyecto mismo de la nación independiente. En sentido estricto, primero hay que liberarse y después hay que pensar cómo se va a organizar la nación liberada. Son dos momentos que tal vez no pueden separarse y distinguirse fácilmente. Como hemos visto, en la teoría, los dos aspectos van de la mano, tanto en la argumentación de los jentistas de 1808, como en la argumentación de Hidalgo y de Morelos. Pero, me parece que el énfasis recae en la emancipación, en el movimiento libertario.

Establezco lo anterior como punto de referencia para lo que serán los proyectos de nación, y las posturas liberales que se desarrollarán una vez consumada la independencia. Donde la argumentación recaerá, después de haber logrado la emancipación, en dar orden y estructura al cuerpo político de la nación independiente.

Teniendo esta última idea como referencia, tataré en el próximo capítulo el paso histórico, referido en las concepciones político-filosóficas, de la rebelión emancipadora a la estructuración de la nación independiente.

## Capítulo 5. La filosofía política de Fray Servando Teresa de Mier

Las ideas político-filosóficas de Fray Servando Teresa de Mier son una parte esencial para la interpretación y explicación de las tradiciones políticas mexicanas del siglo XIX.

Desde mi perspectiva, en el pensamiento político de Mier se encuentra una síntesis de la larga tradición política hispánica y novohispana a la que se suman, de manera original, ideas provenientes de las tradiciones políticas europeas de la época y de la norteamericana.

La finalidad general del pensamiento filosófico-político de Mier es precisa: fundamentar teóricamente la independencia de la Nueva España. El pensamiento de Mier tiene la particularidad de atravesar diferentes etapas históricas de la vida política de México. Su pensamiento abarca desde el periodo preindependentista, pasando por el periodo independentista, hasta llegar al periodo postindependentista. De manera que las preocupaciones particulares fueron cambiando de acuerdo a las circunstancias históricas generando en varios aspectos contradicciones al interior de su propio pensamiento.

Su experiencia de vida le permitió a Mier experimentar y pensar los acontecimientos históricos con una peculiaridad muy específica. Esta es una de las razones por las que se hace difícil hacer una caracterización general de su pensamiento y así hacer un análisis comparativo con otros pensadores de la misma época.

En los capítulos anteriores había trabajado metodológicamente a través de análisis interpretativos-comparativos, tratando de destacar los conceptos políticos que recorren el pensamiento de varios autores ubicados en periodos temporales específicos con problemáticas comunes. Sin embargo, en este capítulo, debido a la particularidad que se presenta en el pensamiento de Mier, cambiaré de metodología haciendo un análisis interpretativo no comparativo, destacando los conceptos políticos y problemáticas centrales de su pensamiento para, posteriormente, poder ubicar su especificidad y generalidad dentro de la tradición política mexicana del periodo en cuestión.<sup>665</sup>

---

<sup>665</sup> Una de las divisiones más difundidas y aceptadas del pensamiento de Mier es la que propuso Edmundo

---

O'Gorman. Éste lo divide en tres etapas. A cada una de estas etapas les corresponden determinados sucesos biográficos, así como posicionamientos y escritos políticos:

1) Desde su nacimiento en 1763 hasta su establecimiento en Londres en 1811. Esta etapa gira en torno a su sermón que predicó en la Colegiatura de Guadalupe de México en 1794. Durante esta etapa fue desterrado del virreinato; perseguido, encarcelado y se fugó de la prisión en España; viajó a Francia, Italia y a Londres donde se estableció en 1811.

2) Desde su establecimiento en Londres hasta su regreso a América con Francisco Javier en 1816. A este periodo le corresponde, como problema político, la independencia de las colonias americanas. Exige la separación absoluta. Publicó en forma de cartas dos alegatos (*Cartas de un Americano*). Estaban dirigidas a Blanco White, español refugiado en Londres, propagandista de la independencia. También a esta etapa corresponde a su *Historia de la Revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac* (1813).

3) De 1816, su regreso al Nuevo Mundo, hasta su muerte en 1824. Esta etapa estaría caracterizada por sus simpatías con el republicanismo que estuvo marcado por su estancia en Estados Unidos de Norteamérica. En 1820 fue encarcelado en San Juan de Ulúa al rendirse la guarnición de Mina, en la que se encontraba Mier. Después fue procesado por las Jurisdicciones Unidas (Inquisitorial y Civil) que decretó su destierro a pesar del indulto de amnistía general al que nos acogió. Durante su prisión en la Inquisición de México escribió la *Apología* y las *Memorias*. En San Juan de Ulúa escribió el *Manifiesto Apologético* y la *Carta de Despedida a los Mexicanos*. En Filadelfia, procedente de la Habana, en 1821, escribió la *Memoria Política Instructiva*. En 1822 llegó a México. (Cfr. Edmundo O'Gorman: "Prólogo", en: *Escritos y memorias*, Servando Teresa de Mier, México, UNAM; 1945)

Por otro lado Rafael Diego Fernández hace un análisis del pensamiento filosófico político de Teresa de Mier. Aclara este autor que cada una de estas etapas estuvo ligada a distintas experiencias políticas que le tocaron vivir después de su destierro de la Nueva España (España, Portugal, Italia, Inglaterra y Estados Unidos). Además, en cada uno de estos lugares recibió influencias de grandes pensadores políticos como Jovellanos y Martínez Marina en España; el obispo de Blois, en Francia; Blanco White y Burke en Inglaterra; Paine en Estados Unidos, y el abate Padt en San Juan de Ulúa. A estas influencias se sumaron Bartolomé de las Casas, Juan Solórzano y Pereyra y Humboldt, entre otros.

La primera etapa del pensamiento de Mier sería la que correspondería a su intención por argumentar y fundamentar la independencia novohispana. La exposición de Mier, durante este momento, recae en el cuestionamiento de la legitimidad de la conquista española en América. Aquí la influencia de la obra de Bartolomé de las Casas es directa. Las preocupaciones conceptuales del pensamiento de Mier fueron: 1) el pacto expreso que ligaba al rey con los americanos; 2) la organización política pactada para América como reinos independientes; 3) las Cortes de Cádiz y el pacto originario entre América con España; 4) rompimiento del pacto y la recuperación de la soberanía; 5) organización política autónoma de la Nueva España; 6) el deslinde de los americanos con respecto de las Cortes de Cádiz; 6) cuestionamiento de la legitimidad de la Constitución de Cádiz de 1812; 7) Independencia y libertad absoluta para América.

Un segundo periodo estaría marcado por la reflexión sobre las posibilidades y la evaluación de la situación concreta de la Independencia novohispana. De acuerdo con la interpretación de Rafael Diego Fernández el derecho internacional le mostraba a Mier claramente el camino a seguir: elección de un congreso que represente a la nación; la designación de un gobierno legítimo; la creación de una constitución; un ejército leal y respetuoso de las instituciones civiles; el nombramiento de ministros plenipotenciarios ante las principales naciones; el reconocimiento internacional; el ejercicio pleno de la soberanía; la paz y la prosperidad.

Un tercer momento del pensamiento de Mier que caracteriza Fernández está marcado por su crítica al gobierno de Iturbide y su elección del republicanismo como la mejor forma de gobierno para México como nación independiente.

La última etapa que caracteriza Fernández estaría marcada por el Federalismo y por el paso de la crítica a la proposición. Gran parte del núcleo teórico que utilizó Mier en esta etapa fue resultado de la maduración de



Con estas advertencias paso a exponer las ideas que, a partir de mi análisis, resultarían importantes para comprender el pensamiento de Mier dentro del contexto y periodo histórico tratado a lo largo de este trabajo.

### **La Virgen de Guadalupe y el apóstol Tomás**

Servando Teresa de Mier<sup>666</sup> fue encomendado para dar el sermón anual del 12 de diciembre de 1794 en honor a la Virgen de Guadalupe. A las celebraciones de la Virgen acudía el virrey, el arzobispo, la Audiencia y la mayoría de los altos funcionarios de la capital.<sup>667</sup> La costumbre, señala David Brading, era que los predicadores criollos refirieran lo especial de la elección de la Virgen María de aparecerse en la Nueva España y darle su protección. Sin embargo, advierte Brading que en los gustos de los años 1790, al menos en la élite oficial, se mostraba cada vez más una actitud desdeñosa hacia la retórica florida de la aparición de la Virgen. De igual manera, por influencia de los principios neoclásicos de la

---

su experiencia en Cádiz con respecto a la negativa de las Cortes de reconocer la representación justa y equitativa a América. Su reflexión giró en torno al “pactismo” y a las constituciones históricas. En esta etapa debate con Blanco White para demostrar que la única salida era la independencia absoluta. (Rafael Diego Fernández: “Influencias y evolución del pensamiento político de Fray Servando Teresa de Mier”, en: *Historia mexicana*, Vol. 48, No. 1, México, COLMEX, 1998)

<sup>666</sup> José Servando Teresa de Mier y Noriega nació Monterrey el 18 de octubre de 1763. Concluyó sus estudios de gramática en ingresó a la Orden de los Predicadores en 1778. Estudió filosofía y se ordenó sacerdote. Enseñó en el Convento de Santo Domingo. El 12 de diciembre de 1794 predicó en la Colegiala de Guadalupe su sermón que le valió el confinamiento en su celda por parte del Santo Oficio y lo condena a diez años de reclusión en un convento den España. En su traslado pasó por el de Calada en 1795 y por el de Salamanca en 1796. De este último se fugó hacia Francia en 1801. De allí pasó a Italia. En 1808, tras el levantamiento español contra la invasión francesa se incorporó al batallón de Voluntarios de Valencia como capellán. En 1809 fue apresado por los franceses. Se fugó y asistió a las Cortes de Cádiz en 1811. Viajó hacia Inglaterra a donde llegó el 7 de octubre de 1811. En ese lugar escribió dos cartas a José María Blanco White donde se declaró por primera vez adepto a la independencia de América. Se unió a la expedición de Francisco Javier Mina en 1816, la cual tenía la intención de contribuir a la causa de la independencia. Fue hecho prisionero en 1817 se le formó un proceso y se le consignó a San Juan de Ulúa y se le ordena regresar directamente a España. Sin embargo, en 1821 consigue permiso para pasar por la Habana en donde se escapa gracias a la ayuda de amigos pertenecientes a las sociedades secretas a las que se había afiliado en su estancia en Inglaterra. Llegó a Filadelfia en compañía de Vicente Rocafuerte quien tenía la tarea de conseguir barcos para evacuar a las tropas españolas que se encontraban en México. Permaneció en Estados Unidos hasta febrero de 1822. A su regreso a México tomó parte en la conspiración para derrocar a Iturbide. Desempeño un papel importante en el congreso que redactó la Constitución de 1824. Muere el 3 de diciembre de 1827 en la ciudad de México.

<sup>667</sup> David Brading: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 2009, p. 46

Academia de Arte de San Carlos, habían desechado los “esplendores churriguerescos” del suceso del Tepeyac por ser anticuados y “bárbaros”.<sup>668</sup>

Sostiene Brading que en el momento en que se le encargó el sermón de 1790, Mier conoció a Ignacio Borunda, un viejo abogado que se interesó a lo largo de su vida por las antigüedades de la Nueva España y que “se consideraba capaz de probar que el dios Quetzalcóatl era el apóstol Santo Tomás”.<sup>669</sup>

Como lo he presentado en el segundo capítulo de este trabajo, estas ideas fueron ampliamente apoyadas en el siglo XVIII en la Nueva España. A continuación ofrezco una breve referencia.

José Fernando Ramírez en 1898 hizo un interesante recuento de las “noticias y memorias” relativas a la predicación del Evangelio en América antes de la llegada de los españoles. La primera referencia que hace este autor es Sigüenza y Góngora.<sup>670</sup> De acuerdo con Fernández, la primera referencia que se hizo al respecto se encuentra en el Prólogo a la *Crónica del Convento de Jesús María* que Sigüenza escribió con el título de *Paraíso Occidental*. Dice Sigüenza lo siguiente en la obra mencionada:

Si hubiera uien costeara en la Nueva España las imprffiones (como lo he hecho aora el Convento Real de JESUS MARIA) no ay duda fino que facara Yo à luz diferentes obras, à cuya compoficion me ha eftimulado el fumo amor que à mi Ptria tengo, y en que se pudieran hallar figurlarffimas noticias, no fiendo la menos esftimable deducir la ferie, y cofsas de los *Chichimecas*, que oy llamamos *Mexicanos*, desde poco despues del diluvio hafta los tiempos prefentes, y efto no con menos pruebas que con demoftaciones inuegables por inathematicas: Cosfjas fon eftas, y otras fus femejantes que requieren mucho volumen, y allí lo probablemente morirían conmigo, (pues jamás tendrè con que poder imprimirlo por mi gran pobreza) Quiera Dios Nueftro Señor no fea affi lo que tengo averiguado de la predicacion de Santo TOMAS Apoftol en esta tierra, y de fu Chriftiandad primitiva...<sup>671</sup>

---

<sup>668</sup> *Ibid.* p. 47

<sup>669</sup> *Ibid.* p. 47

<sup>670</sup> José Fernando Ramírez: “El apóstol Santo Tomás en el Nuevo Mundo”, en: *Obras*, Tomo 2, México, Imprenta de V. Argüellos, México, 1898, p. 132

<sup>671</sup> Carlos Sigüenza y Góngora: *Parayso occidental, plantado, y cultivado por la liberal benefica mano de los*

Sigüenza realiza una reconstrucción histórica a través de su muy particular perspectiva de la escritura. En su *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe*, influido por la obra de Torquemada declara que los mexicanos eran descendientes de de Naphtuim, fundador y gobernante de Egipto:

Que de la *Atlantica* Jalieffen Colonias para poblar otras Iflas, coſta del miſmo Platon: *Hiomnes* (habla de los hijos de Neptuno) *pofteri que ipforum multa ibi Jacula habitarunt, multis per mare infulis alijs dominantes*, y que ſe eſtendieſſen haſta Egipto, conſta de los ſubſequento inmediato: *Etiam his que Ægyptum uſtaque*, c. con que ſe fortaleza mi conjetura de la ſimilitud (bien pudiera decir identidad) que los Indios, y con eſpecialidad los Mexicanos, tienen los Egiptios, decendiendo de MIſraim poblador de Egipto por la línea de Nephthuim; Luego Ji de la *Atlantica*, que governava Neptuno paſaron gentes á poblar eſtas Provincias, como quieren los Autores, que expreſſé arriba, quien dudará el que deven tener á Neptuno por ſu Progenitor los Primitivos habitantes los *Toltecas*, de donde dimanaron los *Mexicanos*, quando en ſumo grado convienen con los *Egiptios* de quienes defenddieron los que poblaron la *Atlantica*? De Neptuno afirmo tambien Nonnio li. 3 Dionyſiacor ver. 29. Haver eſtado en Memphis antigua Metopoli de Egipto.<sup>672</sup>

Finalmente Sigüenza busca rehacer la línea genealógica del cristianismo en América anterior a la llegada de los españoles. De allí la idea de que Santo Tomas, en la figura de Quetzalcóatl, predicó los principios del cristianismo en América.

Hacia 1675 se compuso *El Fénix de Occidente*, obra atribuida a Sigüenza. Esta obra nunca fue publicada y el manuscrito está extraviado pero se conoce parte de su contenido.<sup>673</sup> Esta obra representa la suma de la predicción apostólica en la Nueva

---

*muy catholicos, y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico*, México, Juan de la Ribera, 1684, p. fol. IXr

<sup>672</sup>Carlos de Sigüenza y Góngora: *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio, con cuyas efigies se hermoseó el Arco triunfal que la ... Ciudad de México erigió para ... recibimiento del ... Virrey Conde de Paredes, Marqués de La Laguna ...*, México, reproducción de la edición de México por la Viuda de Bernardo Calderón, 1689, pags. 19-20

<sup>673</sup>Lorenzo Boturini dio noticia en uno de sus catálogos que poseía este documento: "Además tengo unos Apuntes Históricos de la Predicación del Glorioso Apóstol Santo Thomás en la América. Hallanse en 34 fojas

España. Sebastián de Guzmán y Córdova en el prólogo de la *Libra astronómica y filosófica* de Sigüenza, da noticia de dicha obra:

FENIZ DEL OCCIDENTE S. THOMAS APOSTOL hallado con el nombre de QUETZALCOATL entre las cenizas de antiguas tradiciones conservadas en piedras conservadas en piedras, en Teomoxtlés Tltecós, y en cantares Teochichimecos y mexicanos. Demuestra en el haber predicado los Apóstoles en todo el mundo, y por el confluente en la América, que no fue absolutamente incognita à los antiguos: Demuestra también haber sido QUETZALCOATL el glorioso Apóstol S. THOME, probándolo con la significación de uno y otro nombre, con su vestidura, con su doctrina, con sus profecías que expresa: dice los milagros, que hizo, describe los lugares, y da las señas donde dexò el Santo Apóstol vestigios suyos, quando ilustrò estas partes donde tuvo por lo menos quatro discípulos.<sup>674</sup>

Por su parte, Eguiara y Eguren en su *Biblioteca mexicana* dio noticia también del escrito de Sigüenza *Fénix de occidente*. Dice lo siguiente:

El argumento de esta obra investiga la predicción de Santo Tomás Apóstol

---

de papel de China, que se supongo sirvieron a Don Carlos de Sigüenza y Góngora para escribir en el mismo asunto la *Obra Fenix de Occidente*, que no he podido hasta el presente conseguir, por no haberse dado a las estampas” (Elías Trabuse: *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, México, COLMEX; 1988, p. 37) Este documento fue buscado incansablemente por Boturini, por Mariano Veytia y muchos otros. El bibliófilo José Fernando Ramírez (1804-1871) localizó en 1860 un tomo titulado *Fragmentos de Historia Mexicana*, que contenía la obra del jesuita Manuel Duarte, *Pluma Rica. Nuevo Fénix de América*, que está estrechamente vinculado al *Fénix de occidente* de Sigüenza. Manuel Duarte tuvo un mapa o códice donde se explicaba la presencia de Tomás el apóstol en América. Éste se lo dejó a Sigüenza junto con su obra *Pluma Rica. Nuevo Fénix* cuando fue viajó hacia Filipinas. Este códice llegó a manos de Veytia quien dio este testimonio: “Yo tengo los papeles que he recogido una explicación entera de uno de estos mapas [o pintura jeroglífica de los Indios], que contiene los puntos más principales de nuestra fe. Comienza por la creación del hombre, su pecado, destierro, pasión y muerte de Cristo, y la venida de un apóstol que predicó el evangelio en aquellos primeros tiempos; y el autor de esta explicación dice que el mapa se lo dio al Bachiller D. Carlos de Sigüenza y Góngora; que fue sujeto muy conocido en Méjico, donde hoy dura su fama por su gran erudición y noticia en esta materia de antigüedades de los indios y aunque he recogido algunos de sus manuscritos no he podido haber a las manos este mapa por diligencia que he hecho con la curiosidad de ver si es uno de los antiguos; porque hay muchos modernos, esto es, posteriores a la conquista, que nada prueba, por lo que no me valgo de esta explicación”. (Cita tomada de Trabuse: *Op cit.* p. 54)

<sup>674</sup> Carlos Sigüenza y Góngora: *Libra astronómica y philosophica*, México, Edición de la Viuda de Bernardo Calderón, 1690, p. 14 (versión digital: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/libra-astronomica-y-filosofica-0/>)

extendida a nuestra América Septentrional y después de haber conseguido muchos documentos de dondequiera, prueba el autor el esparcimiento de los Apóstoles por la extensión del orbe de la tierra; después demuestra que la América nuestra no era desconocida para los antiguos; luego, que Santo Tomás, uno de los Doce Apóstoles, había emigrado a esta tierra, al cual llamaron Quetzalcóatl, hallando la coincidencia de entre ambos nombres por la vestimenta, la doctrina y los vaticinios del Apóstol; obteniendo todo ello, recorriendo con espacio los lugares por donde anduvo, indagando los rastros de los cuales dejaron memoria sus discípulos, por lo menos cuatro, a quienes en estas regiones había cristianamente instruido.<sup>675</sup>

Por otra parte, Agustín de Vetancurt da noticia de la obra de Sigüenza al señalar las obras que consultó para escribir su *Teatro Mexicano*. Dice Vetancurt en la relación de autores y obras que consultó para escribir su obra:

Amigo D. Carlos de Sigüenza, y Gongora Cosmographo de su Magestad, Cathedratico lubilado de Mathematica, y Capellan propio del Hospital del Amor de Dios de Mexico, curioso investigador de papeles antiguos, y deffeojo de que se descubran, y publiquen las grandezas deste nuevo munfo, como ya lo ha dicho en varios papeles, y libros que ha umprffo como son: Prayfo Occidental, ó fundacion del Convento Real de IESUS MARIA de Mexico, año de 1684. en quarto: Libra Astronomica, y Philosophica, año de 1699. en quarto; Trofeo de la justicia Española, año de 1693, año de 1693. en quarto; Mercurio Volante con las noticia de la restauracion del Nuevo Mexico, 1693. en quarto: Tambien tiene muchos Libros escritos que aun no ha imprffo, con son, Año Mexicano: Fenix de Occidente, Santo Thome Apóstol hallado entre las cenizas de antiguas tradiciones, papeles. etc.<sup>676</sup>

También dio noticia de este texto Clavijero en el prólogo de su *Historia Antigua*. Allí hace una la mención de los escritos que consultó y dice lo siguiente sobre Sigüenza y su obra que habla sobre Tomás Apóstol:

CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA, célebre mexicano, profesor de

<sup>675</sup> Juan José de Eguiara y Eguren: *Biblioteca Mexicana*, Vol. 2, México, UNAM, 1988, p. 732

<sup>676</sup> Agustín de Vetancurt: *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, Ed. Facsimilar, Porrúa, México, 1971, p. SSS2

matemáticas en la Universidad de México. Este grande hombre es uno de los más beneméritos de la historia de México, porque formó a grandes expensas una copiosa y selecta colección de manuscritos y pinturas antiguas y se empleó con la mayor diligencia y tesón en ilustrar las antigüedades de aquel reino. A más de muchas obras matemáticas, críticas, históricas y poéticas compuestas por él, o manuscritas o impresas en México desde 1680 hasta 1693, escribió en español: (...) III. Una larga y muy erudita disertación sobre la difusión del Evangelio de Anáhuac, que atribuye al apóstol Santo Tomás, apoyándose en la tradición de los indios, en las cruces halladas y veneradas en México y en otros monumentos...<sup>677</sup>

El ejercicio historiográfico de la Nueva España realizó una suerte de reconstrucción en donde se asumieron, incorporados a un desarrollo general histórico, puntos clave del cristianismo europeo. Por ejemplo, en alguna metáfora se equiparó a Hernán Cortés con Moisés (Gerónimo de Medieta); en una crónica se adjudica un hecho del rey David a Nezahualcóyotl (Fernando Alva de Ixtlilxóchitl); se hace la identificación de Santo Tomás Apóstol con Quetzalcóatl (Carlos de Sigüenza y Góngora).<sup>678</sup>

Sobre este último caso. En la tradición cristiana cada apóstol de Cristo había partido hacia un rumbo diferente para esparcir la palabra santa en todos los rumbos del mundo. Santo Tomás habría ido a la India. Como evangelizador de tierras orientales se le relacionaba con la construcción de templos, con hechos milagrosos, la predicación evangélica, entre otras cosas.<sup>679</sup> Los conquistadores españoles, buscarían en América, inicialmente confundido con Oriente, signos visibles de la evangelización en estas tierras. Elementos como cruces, leyendas milagrosas y los quehaceres de héroes civilizadores antiguos, serían interpretados como vestigios de la venida de Tomás a este continente.<sup>680</sup> La identificación de estos rasgos se encontraron en diferentes lugares de América: en la zona amazónica, en los Andes y en Mesoamérica.

---

<sup>677</sup> Francisco Javier Clavijero: *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 2009, p. XXXI

<sup>678</sup> Álvaro Matute y Evelina Trejo: "Lo sublime. Un recuso para creer en la historia", en: *Revista de la Universidad de México*, No. 18, México, UNAM, 2005, p. 5

<sup>679</sup> Olaya Sanfuentes: "Invenciones iconográficas en América. El caso de Santo Tomás y el de Santiago mata-indios", en: *Diálogo Andino*, No. 32, Arica, Universidad de Tarapacá, 2008, p. 46

<sup>680</sup> *Ibid.* p. 46

En el caso de Mesoamérica, Santo Tomás fue asociado con Quetzalcóatl. La imagen de Quetzalcóatl en la mitología mesoamericana fue de suma importancia. Éste era una deidad generadora de vida y símbolo de la regeneración. Tuvo su representación dentro de la mitología en un sacerdote que se dedicaba al culto de la deidad del mismo nombre. Pasó a la mitología como un personaje histórico con características divinas. Al personaje histórico se le atribuyó la construcción de templos, castidad, penitencia, predicción y buenas obras. De manera que los españoles vieron a este personaje como prueba de una temprana evangelización.<sup>681</sup> Diego Durán, uno de los cronista más tempranos, señaló que Quetzalcóatl, “dios de los choloteca”, fue por ellos “muy reuerenicado y temido fue padre de los toltecas, y de los españoles porque anuncio su uenida”.<sup>682</sup> Ha hecho notar Sanfuentes que la representación iconográfica que ofrece Durán de Quetzalcóatl está cargada de rasgos europeos y una túnica al estilo clásico.<sup>683</sup> Asimismo, señala la balsa de serpientes que se representa debajo del personaje. Ésta indicaría la embarcación en la que Quetzalcóatl partió hacia el oriente, por donde predijo que regresaría tiempo más tarde. Elementos que darían más elementos a los españoles para creer en la presencia de Tomás Apóstol en América prehispánica.

La idea de la presencia de Tomás en América sirvió a los españoles para introducir a América dentro de la historia de la humanidad y para legitimar la conquista como una forma de restablecer la fe católica. Insiste Sanfuentes que en este proceso los indígenas tuvieron un importante papel activo. Su aporte fue fundamental, pero sujeto a las permisiones de los españoles.<sup>684</sup>

En los sermones del padre Teresa de Mier estos elementos están presentes. Mier, en su polémico sermón guadalupano, tiene la intención de ensalzar la elección de la Virgen María de la nación “Novo Hispana” por ser un “pueblo especial”: “Tened siempre presente

---

<sup>681</sup> *Ibid.* p. 48

<sup>682</sup> Diego Durán: *Historia de las Indias de Nueva España y las de tierra firme*, Tom. II, México, Editorial Valle de México, 1994, p. 118

<sup>683</sup> Olaya Sanfuentes: *Op. cit.* p. 48

<sup>684</sup> Cfr. *Ibid.* p. 50

la alianza que celebró con vosotros y el templo que os mandó la fabricaseis como un gaje de su protección en todos los siglos venideros”.<sup>685</sup>

Mier maneja una serie de tesis con respecto a la Virgen de Guadalupe que, a lo largo de su sermón, trata de demostrar. Las tesis son las siguientes:

[1ª]La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe no está pintada sobre la tilma de Juan Diego sino sobre la capa de Santo Tomás Apóstol de este reino. Primera proposición.

[2ª]La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe antes de 1750 años ya era celebre, y adorada por los indios ya cristianos en la cima plana de esta sierra de Tenayuca donde erigió templo y colocó Santo Tomás. Segunda proposición.

[3ª]Apostatas los indios muy en breve de nuestra religión maltrataron la imagen, que seguramente no pudieron borrar y Santo Tomás escondió hasta que 10 años después de la conquista apareció Juan Diego la Reina de los Cielos pidiendo templo para servirnos de madre y le entregó la última vez su antigua imagen para que la presentase ante el señor Zumárraga. Tercera proposición.

[4ª]La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe es pintura de los principios del siglo primero de la iglesia; pero así como su conservación su pincel es superior a toda humana industria, como que la misma Virgen María viendo en carne mortal se estampó naturalmente en el ayatl o lienzo. Cuarta proposición.<sup>686</sup>

Más allá del hecho mismo del origen de la representación de la Virgen de Guadalupe, o su presencia y la de Tomás Apóstol en la Nueva España, el problema central del sermón tiene que ver con la cuestión de una identidad americana. Mier lanza las tesis anteriormente expuestas con base en una serie de pruebas que él supone. Sin embargo, está consciente de que no dejan de ser hipótesis que pueden ser descartadas, lo que exigiría la presentación de las pruebas de lo contrario.

Dice Mier que para la argumentación a favor de sus tesis tiene que partir de un problema anterior que es el de “¿quiénes son los indios mexicanos, cuándo, y dónde

---

<sup>685</sup> La transcripción del sermón se encuentra en: “Causa formada al doctor Fray Servando Teresa de Mier, por el sermón que predicó en la Colegiata de Guadalupe el 12 de diciembre de 1794”, en: *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México*, Juan E. Hernández y Dávalos (comp.), Digitalización Virginia Guedea y Alfredo Ávila (dirs.), México, UNAM, 2007, p. 5 (<http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDIII/HYDIII001.pdf>)



vinieron, si se les anunció al principio del evangelio, y por qué apóstol?”.<sup>687</sup> La respuesta a esta pregunta es primordial. Mier, para responder estas interrogantes recurre a una comprobación empírica, a pruebas arqueológicas. Para datar utiliza monumentos arqueológicos: “Consta del [monumento arqueológico] que está al pie de la nueva torre de Catedral, que los indios mexicanos son la décima generación que trabajaba en la Torre de Babel, y la tercia décima de Noé pobladores de esta tierra por los años del mundo 2190”. Otra construcción:

El otro monumento que está en los patios de nuestra universidad instruye que aquí eran dominantes entre ellos los gigantes cuyo tamaño describe, y los cuales son parte de este continente (...) se anegaron según la predicción de Isaías el capítulo 26 en el terreno de la muerte de Jesucristo excepto 12 que se refugiaron en esta sierra de Tenayuca, y que con su descendencia principalmente y otomiés fundaron a México 400 años después. Por eso la era regional de los indios es la muerte del Salvador. Y donde hallaron ya a los otomíes pobladores de esta tierra por los años del mundo 1680.<sup>688</sup>

Sobre estas pruebas materiales Mier construye una fantasiosa interpretación que le da como resultado la afirmación de la participación de los americanos en la tradición judeocristiana. Esto, a su vez, implica el establecimiento de una liga genealógica de América con la “historia bíblica ecuménica”.

Mier ofrece una serie de pruebas para sostener que la imagen de la Virgen se encontraba en la capa de Santo Tomás. Para probarlo, aduce a las historias de Perú donde, según él, se dice que Tomás estuvo en Santa Cruz de la Sierra. Los habitantes, de acuerdo con Mier, usaban una “capa de dos piernas de lienzo” como en el que se plasmó la Virgen de Guadalupe. Los habitantes habrían dicho a los conquistadores españoles que Tomás el apóstol predicó que se usara así. Además, dijeron que Tomás “predicó a sus ascendientes, la fe de una cruz que señaló con el dedo en una piedra colocada después por sus milagros

---

<sup>686</sup> *Ibid.* pags. 6-7

<sup>687</sup> *Ibid.* p. 7

<sup>688</sup> *Id.*

en la iglesia mayor de Santa Cruz”.<sup>689</sup> Otra prueba de la presencia evangélica que señala Mier, sería que en Tula sembró “de cruces coloradas como patriarcas orientales”. En esto estaría la prueba de la capa de Tomás apóstol.

Ahora, da los siguientes argumentos sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe. Se apoya en la alegoría de la Coatlicue que refiere Torquemada. Este último dice que en la sierra de “Minyo”, junto a la antigua Tula, hubo una mujer que siempre estaba en el templo donde un día “vio venir de lo alto una como pelota de plumas que introduciéndosela en el vientre concibió a su dios *Huitzilopochtli*, y que esta mujer era madre de estas gentes en especial de los *senchinhuiznáhuac*, y se llamaba *Coyolxauqui*, y Coatlicue”.<sup>690</sup> Esta metáfora haría referencia a la Virgen María y a la concepción de Jesús. Aquí Mier tiene una confusión. Él asegura que Coyolxauqui y Coatlicue eran nombres que se aplicaban a la misma mujer. Sin embargo, en la mitología nahua, Coatlicue fue la madre de Coyolxauhqui. Esta última fue asesinada por su hermano Huitzilopochtli en defensa de su madre. Mier utiliza el significado de estos dos nombres para argumentar que hacen referencia al símbolo “del coyote” que atribuye a Santo Tomás. La representación en pintura mural de este acontecimiento mítico se encontraba, según referencias de Luis Becerra Tanco,<sup>691</sup> en donde este mismo personaje aseguró que estaba Tula. De manera que los vestigios ubicados en la “contigua sierra”, llamando por Mier “Minyo”, eran los

---

<sup>689</sup> *Ibid.* p. 9

<sup>690</sup> *Ibid.* p. 9; La referencia que hace Mier es al mito del nacimiento de Huitzilopochtli: Coatlicue, madre de los cuatrocientos Huitznahuas, fue preñada por una bola de plumas finas mientras barría. Cuando los cuatrocientos Huitznahuas, hijos de Coatlicue, se enteraron se enojaron. Coatlicue se enteró de que los hijos, encabezados por Coyolxauhqui, conspiraba contra ella por esta “falta”, se afligió mucho, pero el hijo que llevaba en el vientre la confortaba. Los “cuatrocientos” tomaron la determinación de matar a Coatlicue. Uno de ellos, llamado Cuahuitlicac, no compartía esta opinión y avisó los planes a Huitzilopochtli en la cumbre del Coatépecl. Los Huitznahuas, comandados por Coyolxauhqui, se armaron y fueron en busca de Coatlicue. Huitzilopochtli prevenido de esto, nació ataviado para la guerra. Éste hirió a Coyolxauhqui con un dardo, la desmembró, la cortó por el vientre, y la decapitó. Su cuerpo cayó al pie del cerro. Posteriormente, Huitzilopochtli persiguió y mató a los “cuatrocientos”. Sólo unos pudieron sobrevivir y huyeron hacia el sur. (Cfr. “Poema de Huitzilopochtli”, en: *Épica Náhuatl*, Ángel Garibay (comp.), México, UNAM, 1945, pags. 65-83)

<sup>691</sup> Luis Becerra Tanco fue un criollo clérigo que se dedicó a estudiar la historia antigua y las lenguas indígenas. Fue catedrático de astrología en la Real Universidad de México. Publicó la obra *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe* en 1666.

pertenecientes a la iglesia fundada por Tomás apóstol. Entre esas ruinas se encontraba el “templo a María Santísima de Guadalupe”.<sup>692</sup>

Por otro lado, Mier señala que existió un documento impreso sobre la imagen de la Virgen de Guadalupe que data de 1649 y que éste fue copiado de un “manuscrito indiano” que describía la aparición. Este documento se referiría a la aparición (“se había manifestado con grande maravilla”), con la palabra “neitlamahuitzoltica”.<sup>693</sup>

Mier relaciona la representación de Huitzilopochtli, “el señor de la espina en el costado”. Relaciona la espina del maguey con Tomás Apóstol. El término estaría relacionado a la “espina del médico grande, la capa del hilo de maguey de Santo Tomás”.

Teresa de Mier afirmar que Tomás Apóstol enseñó a los indígenas prehispánicos muchos de los elementos del cristianismo pero que con el paso del tiempo se fueron transformando:

¡Ah! Si me sobrara el tiempo para haceros ver fuera de lo presupuesto que los indios fueron cristianos al principio de la iglesia os mostraría entre ellos no sólo el conocimiento de un dios con sus atributos, sino de la Trinidad de la encarnación, de la eucaristía y demás artículos y costumbres de la Iglesia, el instituto monástico observado en México hasta la conquista todo enseñado por Santo Tomás y todo desfigurado con el transcurso de los siglos...<sup>694</sup>

Santo Tomás habría escondido la imagen de la Virgen una sierra montañosa. Para explicar el motivo de esta acción, Mier hace una reinterpretación de un suceso histórico prehispánico referido en diversas fuentes históricas. De acuerdo con la *Crónica Mexicáyotl*, atribuida a Fernando Alvarado Tezozómoc, los mexicas en una de sus últimas escalas antes de la fundación de Tenochtitlan, se asentaron en el territorio del señor de

---

<sup>692</sup> “Causa formada al doctor Fray Servando Teresa de Mier...”, en: *Colección de documentos...*, *Op. cit.* p. 10

<sup>693</sup> *Id.*; la palabra en cuestión está formada de dos elementos gramaticales. De una partícula y de un adjetivo. Parece ser que hay una inexactitud en la transcripción. La partícula sería “nel” que quiere decir “verdaderamente”. El adjetivo sería *Tlamauiçoltica* que significa en español “milagrosa o maravillosamente”. La palabra querría decir algo como “verdaderamente milagrosa”. (Cfr. Alonso de Molina: *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2004, p. 126)

<sup>694</sup> Causa formada al doctor Fray Servando Teresa de Mier...”, en: *Colección de documentos...*, *Op. cit.* p. 11

Culhuacan, Achitometl, en 1323.<sup>695</sup> Para establecer lazos políticos y consanguíneos, los mexicas, por orden de Huitzilopochtli, pidieron al señor de Culhuacan a su hija: “¡Oh hijito mío, oh señor, oh rey! nosotros tus abuelos, tus vasallos, y los mexicanos todos te suplicamos nos concedas, nos des tu collar, tu pluma de quetzal, tu hijita doncella, la princesa noble nieta nuestra, que la guardaremos allá en Tepetitlan Tizaapan”.<sup>696</sup> El señor Achitometl accedió. Los mexicas desollaron a la princesa: “Luego dijo Huitzilopochtli a los llamados “teomamas”, a Axolohuâ, sacerdote, y a Cuauhtlequetzqui, o tal vez Cuauhcoatl: “¡Oh padres míos!, matad, desollad os ordeno, a la hija de Achitometl; y cuando la hayáis desollado vestidle el pellejo a algún sacerdote”.<sup>697</sup> Cabe decir que este acto respondió a exigencias rituales que los mismos mexicas tenían. De hecho lo que hicieron enseguida de matar y desollar a la “princesa” fue llamar a Achitometl esperando que éste reaccionaria de buena manera ante el suceso. Sin embargo, no fue así: “No durarán aquí los bellacos: ¡matémosles, destruyámosles y perezcan aquí!” Inmediatamente hubo combates a causa de esto, y al punto dijo Huitzilopochtli a sus padres: “Yo sé; salíos pausada y cautelosamente”.<sup>698</sup>

Teresa de Mier interpreta este suceso histórico con una visión cristiana. Dice lo siguiente sobre las interpretaciones literales del suceso referido: “¿No os choca ya señores demasiado para ser verdadera literalmente esta historia? (...) Desengañémonos, ni hay más rey de Culhuacan que Santo Tomás ni más teteuina que Nuestra Señora de Guadalupe, y esto lo vamos a sacar de los frasisimos de la lengua mexicana”.<sup>699</sup> De esta manera Mier comienza a hacer una especie de examen filológico. En su traducción la palabra *tetuinan* (según la *Crónica Mexicáyotl* el nombre de la princesa de Culhuacan) quiere decir “hija o virgen del padre”. El padre sería Tomás. La Virgen de Guadalupe sería su “doncella”. Ante la situación de que los mexicanos la pedían, Santo Tomás la escondió

---

<sup>695</sup> Cfr. Fernando Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, 1998, p. 54

<sup>696</sup> *Ibid.* p. 55

<sup>697</sup> *Id.*

<sup>698</sup> *Ibid.* p. 58

<sup>699</sup> “Causa formada al doctor Fray Servando Teresa de Mier...”, en: *Colección de documentos...*, *Op. cit.* p. 16

en un lugar recóndito, esperando a que los españoles la descubrieran. El descubrimiento fue vaticinado por Santo Tomás. Después de 10 años de la conquista fue encontrada. Esto se apoyaría según Mier en que “Nuestra Señora es pintura de los principios del siglo 1º de la Iglesia aunque su pincel es superior a toda humana industria como que la Señora misma viniendo en carne mortal se estampó naturalmente en el ayate”.<sup>700</sup>

Otro punto de suma relevancia en el sermón es la insistencia en la identificación de Tomás Apóstol con Quetzalcóatl. Primero, hace la referencia de que Torquemada describió a Quetzalcóatl como un hombre blanco y barbado.<sup>701</sup> Mier afirma también que pocos años después de la muerte de Cristo, Quetzalcóatl llegó a Tula; usaba vestidura larga y una capa de cruces rojas “como los patriarcas sucesores de los apóstoles de la Iglesia Oriental”. Además, señala Mier, tal vez siguiendo de nuevo a Torquemada, que era muy sabio, carismático, que hacía penitencia y que no admitía el sacrificio de hombres, ni de animales, pero sí de pan y flores.<sup>702</sup> Para Mier no cabe duda de que, con base en la descripción de los rasgos atribuidos a Quetzalcóatl, éste era Tomás Apóstol.

La última tesis propuesta por Mier al principio del sermón en que afirmó que la imagen de la Virgen no había sido hecha por humanos, es sostenida con base en los siguientes argumentos: “está sobradamente probado por las raíces y juramentos de los antiguos y modernos pintores como también de los médicos sobre su milagrosa conservación”. Da otro argumento. No es posible que diez años después de la conquista, en un “reino” habitado por españoles e indígenas, no pudieran trazar una imagen “sobre los más sublimes frasismos de una lengua que ignoraban, o apenas entendían, los indios neófitos

---

<sup>700</sup> *Ibid.* p. 18

<sup>701</sup> La descripción física que da Torquemada de Quetzalcóatl: “Dicen de él que era hombre blanco, crecido de cuerpo, ancha frente, lo ojos grandes, lo cabellos largos y negros, la barba grande y redonda”. (Cfr. Juan de Torquemada: *Monarquía Indiana*, Vol. III, México, UNAM, 1979, p. 81)

<sup>702</sup> Al respecto de estas características Torquemada dice lo siguiente: “Dicen que sus vasallos le eran muy obedientes y que eran muy ligeros (...) hacia penitencia, punzando, punzando sus piernas y sacándose sangre con que se ensangrentaban las puntas de maguey, y se lavaba a media noche en una fuente que se llamaba Xiuhpacoya; y de él dicen que tomaron esta costumbre los sacerdotes y ministros de los ídolos mexicanos (...) [no] admitió sacrificios de sangre de hombre muertos, ni animales, sino solamente de pan y rosas y flores y perfumes y otros olores”. (*Ibid.* p. 82)

entonces como [sic] en tiempo de Santo Tomás tampoco podían figurar con tanta elevación misterios que excedían tanto su comprensión, y que Nuestra Señora representa...”<sup>703</sup>

Desde mi punto de vista, el Sermón de Mier sobre la Virgen representa un punto culmen de una larga tradición desarrollada por los criollos en la formación de una identidad cultural. Elementos claves de ese proceso están condensados en éste. El punto central del sermón guadalupano de Mier tiene que ver con la reivindicación de la religión americana. El hecho de hacer aparecer a Tomás Apóstol y a la Virgen antes de la llegada de los españoles tuvo la intención de darle legitimidad a la religión católica americana en el marco de la deslegitimación europea. Los pueblos prehispánicos ya conocían la palabra del evangelio por obra de Tomás, además de que conocían y gozaban de la protección y favores de la misma madre de Dios. El argumento tendrá implicaciones más allá del aspecto religioso o cultural, en el político. Hay que recordar que los principales argumentos a favor de la conquista de América pasaban, como punto clave, por la evangelización cristiana de estos pueblos. Es decir, el acto de conquistar y colonizar estaba respaldado por la civilización de los americanos y de la evangelización a partir de la verdadera religión. Desde esta perspectiva, si los pueblos americanos ya eran cristianos, la conquista y la colonización no tenían razón de ser. La ocupación española en América era ilegítima y por lo tanto, los americanos, desde el fundamento, tenían todo el derecho de proclamar su independencia.<sup>704</sup>

---

<sup>703</sup> *Ibid.* p. 24

<sup>704</sup> La argumentación a favor de la reivindicación cultural de los americanos está presente en todo su desarrollo a favor de la independencia. En varias ocasiones refiere la obra de Alexander von Humboldt. Por ejemplo, en el libro XIII de su Historia de la Revolución de Nueva España dice lo siguiente con respecto a los americanos: “no he podido menos que acordarme de la observación que dice haber hecho en su viaje á las Américas el célebre Baron de Humboldt, de que los americanos de la meridional cultivaban con preferencia los estudios de imaginación y belleza, y los de la septentrional las ciencias exactas: porque en efecto e ha visto, que aquellos en esa contienda exponen sus derechos en pomposas piezas de elocuencia, y esto en demostraciones geométricas, tanto mas rigurosas quando proceden sobre axiomas ó principios, que los mismos Españoles europeos han reconocido y sancionado; la soberanía de la nación, y la igualdad de derechos de los naturales y originarios de las Américas, como que estas son partes integrantes de la misma nación Española”. (Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, Op. cit. p. 563)

## La Independencia de la Nueva España

Mier comienza el libro XIV de su *Historia de la Revolución de Nueva España* con la siguiente pregunta: “¿Porqué (sic) se está derramando tanta sangre en las americas españolas?”.<sup>705</sup> Para él, el origen de esta lucha se debía a las acciones de Napoleón, es decir, la invasión por parte de éste a España, y al aprisionamiento del rey Fernando VII y de su hijo.

Este acontecimiento trajo consigo la necesidad de replantear varios aspectos del orden

---

<sup>705</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, Tomo 2, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, 1986, p. 564; Los primeros siete libros de esta obra los escribió como réplica al texto *La verdad sabida y buena fe guardada* del español Juan López Cancelada en el que este último defendía el golpe de estado que llevó a cabo Gabriel Yermo contra el virrey Iturrigaray con intenciones antiindependentistas. (Cfr. Manuel Calvillo: “Fray Servando. Primer historiador de la insurgencia”, en: *Repaso de la Independencia*, Herrejón Peredo, Morelia (comp.), El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacan, 1985, p. 247) Puedo referir la muy benigna descripción que hace López Cancelada sobre Yermo de la siguiente manera: “su opinión [de Gabriel Yermo], su madurez en todas la obras que había emprendido en sus dilatadas haciendas, le habían grangeado el concepto de hombre de ánimo y acierto en quantas cosas ponía la mano... El Sr. Yermo jamás había manifestado bríos contra ninguna autoridad: contendo con cuidar de su numerosa familia... Oyólos Yermo con aquella serenidad que le es genial y respondió: que estaba buen penetrado de que la Nueva España se perdería sino se tomaba un pronto remedio: *pero como debía tocar en violencia necesitaba consultarlo para asegurar su alma de responsabilidad, y pensar en la execucion sin efusión de sangre*. Esta respuesta llenó de consuelo el número que estaba dispuesto á sacrificarse. Sabian los sacerdotes que dirigían la conciencia de Yermo, y aunque no atinaban con el plan que adaptaría para evitar que *corriese sangre*, se prometían todos un resultado feliz. Estanfo en esta u otras conferencias, fueron llamdos algunos por Yermo. Les dixo: “que estaña pronto á ser su Caudillo baxo las condiciones siguientes... *Primera* “Que no se había de tratar de resentimientos, ni de otra cosa que la de evitar el mal sin hacer mal á nadie. *Segunda*: “Que todo había de ser obra de una noche de las 12 en adelante:= esto es la de prender al Virei y poner otro en su lugar de acuerdo con las autoridades togadas. *Tercera*: “El grande sigilo de aquel plan, haciéndoles presente los riesgos á que exponía su numerosa familia y su persona. *Quarta*: “Por punto general encargaba á todos que en qualquiera acción que ocurriese, fuesen intrépidos, sin ser osados, particularmente con los Vireyes”. (Don Juan López Cancelada: *La verdad sabida y buena fe guardada. Orígen de la espantosa revolución de la Nueva España comenzada en 15 de setiembre de 1810*, Cádiz, Imprenta de D. Manuel Santiago de Quintana, 1811, pags. XLIV-XLVI)

La posición antiindependentista de Yermo, en la obra referida, tenía que ver con su posición con respecto del libre comercio. La Nueva España carecía de la infraestructura económica para competir en el mercado internacional con Estados Unidos. La libertad de comercio con América era una exigencia inglesa hacia los españoles y los independentistas. Sostiene Christopher Domínguez que la anglofobia de López Cancelada no le impidió hacer una revisión de la historia de las Indias desde el reyando de Carlos III, y documentar el fracaso de la modernización borbónica. Cancelada no se oponía a la libertad comercial, sino que la consideraba inoportuna. Ésta hundiría a España y a sus colonias americanas en una ruina económica y política. La unidad del Imperio tendría que estar soportada por la creación de un mercado interno. (Cfr. Christopher Domínguez Michael: *Vida de Fray Servando*, México, Era, INAH, CONACULTA, 2005, pags. 376-

político. El ajuste que se originó obligaba la reflexión específica de la relación de España con la Nueva España.

Mier expone y critica el que la intención de los españoles de que la Nueva España siga obedeciendo sus órdenes y disposiciones a su arbitrio. De acuerdo con Mier, esta pretensión resultaba ilegítima porque los europeos estaban desconociendo y aboliendo el “pacto social” que los americanos celebraron con los reyes de España.<sup>706</sup> Y de esta manera imponer otro.

Mier es claro cuando habla del “pacto”. Señala que no se está refiriendo al pacto “implícito” de Rousseau, sobre el que, según Mier, las Cortes de España construyeron su constitución.<sup>707</sup> De acuerdo con su interpretación, esta noción de pacto supondría que en la nación reside la soberanía. Esto implicaría asumir el principio, que de hecho lo asumieron los diputados americanos, de que los americanos son miembros también de la nación, y sus habitantes iguales a los españoles, por lo que debían concurrir también a las Juntas de Cádiz, con los mismo derechos. Mier refiere al respecto el “*plan de paz*” presentado en la Junta Nacional de México, en el que se planteaba precisamente lo mismo.<sup>708</sup>

---

377)

<sup>706</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España, Op. cit.*, p.565

<sup>707</sup> *Ibid.* p. 566

<sup>708</sup> El 16 de marzo de 1812, José María Cos publicó el *Manifiesto y Plan de Paz*. Este documento está dirigido a los españoles radicados en América. Fue elaborado al disolverse la Suprema Junta Nacional Americana, cuya sede estaba en Zitácuaro. Este documento hace una reivindicación del papel y de las acciones que llevaron a cabo los insurgentes; así como la afirmación de la soberanía de la nación mexicana. El documento establece lo siguiente: “1. La soberanía reside en la masa de la nación. 2: España y América son partes integrales de la monarquía, sujetas al rey, pero iguales entre sí y sin dependencia o subordinación de una respecto a otra. 3: Más derecho tiene la América fiel para convocar cortes y llamar representantes de los pocos patriotas de España contagiada de indiferencia; que España llamar a América diputados, por medios de los cuales nunca podernos estar dignamente representados. 4. Ausente el soberano ningún derecho tienen los habitantes de la Península para apropiarse la suprema potestad y representarlo en estos dominios. 5. Todas las autoridades dimanadas de este origen son nulas. 6. El conspirar contra ellos la nación americana, repugnando cometerse a un imperio arbitrario, no es más que usar de su derecho. 7. Lejos de ser un delito de lesa majestad (en caso de serlo, será de esos gachupines, que no son majestad), es un servicio digno de reconocimiento al rey, y una satisfacción de su patriotismo que su majestad aprobaría si estuviese presente...” (“Plan de paz. Principios naturales y legales en que se funda”, en: *Colección de documentos de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, Tomo IV, Juan E. Hernández y Dávalos. Digitalización: Virginia Guedea y Alfredo Ávila (dirs.), México, UNAM, 2008, p. 1



Para Mier los pueblos americanos tenían la misma legitimidad que el pueblo español para levantarse contra los franceses. Pero esa legitimidad radicaba en la idea del pacto que habían hecho con el rey. Al respecto cita a Blanco White en *El Español*:

Si las Cortes iban a formar una constitución para un *pueblo soberano*, debían dar parte proporcional en su formación á todos los individuos de este pueblo; y mucho mas á los que se hallaban libres de Franceses como sucedía á la provincia de ultramar. Ahora bien, ó el pueblo Español goza mas de doble *soberanía* que el *pueblo Americano*; ó este último no está obligado á recibir la constitución que han votado 133 diputados Españoles, y solo 51 Americanos; de los cuales muchos están recusados positivamente por los mismos pueblos á cuyo nombre firman.

El pueblo Americano no tenía más lazos con el Español que la soberanía que había reconocido en los reyes conquistadores de aquellos payses. Mudadas por las Cortes las bases de la sociedad Española, y despojados los reyes de la soberanía que exercian quando conquistaron aquellos reynos, la asociacion de estos pueblos con los de España para formar un *pueblo soberano* es absolutamente voluntaria, y no hay título alguno para forzarlos á ella.<sup>709</sup>

Mier está recurriendo a la legalidad y legitimidad del pacto directo entre los americanos y el rey español. De manera que si el rey desaparecía, el pacto también. La Cortes españolas no podían obligar a los americanos a validar la constitución.<sup>710</sup>

---

<http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDIV/HYDIV077.pdf>

<sup>709</sup> *Ibid.* p. 569

<sup>710</sup> Mier, en el libro XIV de la *Historia de la revolución*, en su argumentación contra la idea de que americanos tenían que acatar todas las disposiciones de las Cortes españolas, retoma a Gaspar de Jovellanos. Por otro lado, en la misma parte, Mier hace una paráfrasis amplia y libre del *Sentido Común* de Thomas Paine. (Cfr. Roberto Breña: "Pensamiento político e ideología en la emancipación americana. Fray Servando Teresa de Mier y la independencia absoluta de la Nueva España", en: *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Francisco Colom González (ed.), Tom. 1, Madrid, CSIC, CEI, 2005, p. 90). Como lo señala Roberto Breña, En el XIV no hay una referencia directa a Paine. Sin embargo, en un texto de 1821 (*Nos prometieron constituciones...*), Mier hace la referencia directa al *Sentido común* de Paine en su argumentación contra la aceptación de las disposiciones del Congreso español: "En los Estados Unidos también, a los principios, se temía y bambaleaba. El célebre Tomás Payne los hizo resolver apelando al sentido común que dio título a su obra". (Fray Servando Teresa de Mier: "Nos prometieron constituciones...", en: *Escritos inéditos*, México, El Colegio de México, 1944, p. 359) Dice Paine en la obra referida, específicamente en su argumentación sobre la total independencia de los Estados Unidos con respecto de Inglaterra: "He oído que algunos han dicho que, ya que América prosperó con su primitiva unión con Gran Bretaña, la misma unión es necesaria para su futura felicidad y que ésta siempre tendrá el mismo

De acuerdo con lo anterior, la constitución española promulgada en Cádiz carecía de legitimidad por dos motivos. El primero es el referente a las bases de la legitimidad del pacto. La segunda tenía que ver con el hecho del reducido número de representantes americanos que la aceptaron. La base de estas dos razones tiene que ver con la *soberanía*. La soberanía pertenecía a los americanos como un derecho primario. Entonces, ésta, al desaparecer el monarca español regresaba al pueblo americano, y sólo éste podía decidir qué era lo que más le conviene. Por lo que cualquier lazo con los españoles se rompía, a menos que el pueblo americano decidiera que no.

Para Mier, el fundamento de la legitimidad de la guerra de independencia se encontraba en la soberanía. Los americanos tienen todo el derecho de no dejarse someter por los españoles.

Para darle mayor solidez a su argumentación Mier se ocupa de examinar a profundidad la genealogía del pacto americano con los reyes. En su exposición se remonta al pacto que hicieron los primeros españoles “conquistadores y descubridores” con los indios americanos. Este *pacto*, refiere Mier, se encontraba legalmente estipulado en el

---

efecto. Nadie puede ser más falaz que esta clase de argumento. También podríamos decir que un niño no tendría derecho a comer carne porque se ha alimentado de leche, o que los primeros veinte años de nuestra vida llegan a ser determinantes para los próximos veinte años de nuestra vida llegan a ser determinantes para los próximos veinte. Pero incluso esto es admitir más de lo que es cierto, pues yo afirmo rotundamente que América habría prosperado tanto y probablemente mucho más, de no haber tenido que ver con ella ninguna potencia europea... Hemos alardeado de la protección de Gran Bretaña sin considerar que su motivo fue *el interés*, no *el efecto* y que ella no nos protegió de *nuestros enemigos por nuestro motivos*, sino de los suyos por sus propias razones, de aquellos que no mantenían ninguna lucha con nosotros por ninguna causa. Que Bretaña abandone sus pretensiones sobre el continente o que el continente se sacuda la dependencia, y estaríamos en paz con Francia y España, si no estuvieran en guerra con Bretaña (...) Es repugnante a la razón, al orden universal de todas las cosas, a todos los ejemplos de las anteriores épocas someter que este continente pueda permanecer por más tiempo sujeto a un poder extraño. (...) Que las asambleas sean anuales, con un presidente únicamente, que cada distrito envíe un número adecuado de representantes al Congreso, de manera que cada colonia envíe cuando menos treinta. (...) Cada congreso se reunirá y elegirá a una presidente... Una vez reunidos los miembros elegidos, que se ocupen de formar una Carta Constitucional o Carta de las Colonias Unidas (respondiendo a lo que se llama en Inglaterra la *Magna Charta*), (...) Asegurando la libertad y propiedad a todos los hombres y sobre todo el libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de la conciencia, así como todas aquellas cuestiones que sean necesario que la carta contenga...”. (Thomas Paine: “El Sentido Común (Dirigido a los habitantes de América) [1776]”, en: *El sentido común y otros escritos*, Madrid, Tecnos 1990, pags. 30-41)

Código de Indias. Él lo llama “nuestra *magna carta*”.<sup>711</sup>

Los primero españoles “conquistadores y descubridores”, en nombre de los reyes de España, pactaron con los indios americanos. Acordaron lo siguiente:

[que los españoles] quedasen señores de la tierra, con titulo de Marqueses los principales descubridores ó pobladores, recibiendo á los indigenas en encomienda de vasallaje ó feudo, á titulo de instituirlos en la religion; enseñarlos á vivir en policía, amparalos y defenderlos de todo agravio é injuria: para lo qual se repartian entre los descubridores y pobladores según el rango de estos y la calidad de sus encomiendas, trinitándose tambien como antes á su Señores: que estos nuevos diesen nombres á la tierra, á sus ciudades, villas, ríos y provincias, y dividiesen estas, pusiesen los Ayuntamiento, confirmasen sus Alcaldes ó jueces ordinarios, hiciesen ordenanzas, y como Adelantados exerciesen en su distrito jurisdiccion en apelacion: con las cargas anexás de defender la tierra que conquistasen, concurriendo siempre con sus armas, caballos y á su costa, al llamamiento del General; para lo qual presentaban juramento de fidelidad y homenaje &c. &c. en los términos que capitularon con el rey, y de muchos constan en el Código de Indias, principalmente en el libro IV;<sup>712</sup>

Los argumentos que da Mier refieren al Código de Indias. Éste representaba el marco jurídico y legal que estructuraba la vida política colonial. La referencia de Mier a las Leyes de Indias recuerda la argumentación que hacían los juntistas de 1808. Estos en su argumentación filosófica refirieron varias leyes de este código para fundamentar la idea de soberanía.<sup>713</sup>

La sanción de la *Recopilación de las leyes de Indias*, el *Código de Indias*, establecía los lineamientos de la conformación institucional indiana en que el rey era “señor natural” de sus vasallos según lo preveía la ley cuarta de las Partidas de Alfonso el Sabio con todas las limitante del derecho divino y natural.<sup>714</sup>

---

<sup>711</sup> *Ibid.* p. 571

<sup>712</sup> *Ibid.* pags. 571-573

<sup>713</sup> Ver capítulo II

<sup>714</sup> En las partidas de Alfonso el Sabio se establece lo siguiente con respecto de las atribuciones del rey: “[Ley VI] Vicarios de Dios son los reyes cada uno en su regno puesto sobre las gentes para mantenerlas en justicia et en verdad quanto en lo temporal, buen asi como el emperador en su imperio. (...) [IX] et deben siempre

Las Leyes de Indias (Lib. IV, Tit. I) establecían que el rey era la autoridad más alta del Imperio y el máximo legislador de las Indias:

Ley. i. QVE Las indias Occidentales, Islas, y Tierra-Firme del mar Oceano, descubiertas, con todos sus pueblos; sean de la Corona Real de Castilla, y Leon: y no se puedan enagenar, todas, ni parte dellas, por ningun titulo, ni causa, perpetuamente: y la enagenacion, que se hiziere, sea en susi ninguna.

Ley ij. QVE La Nueva-España, no se enagenara de la Corona Real de Castilla, y Leon, perpetuamente.<sup>715</sup>

Entonces, de acuerdo con lo anterior, Mier establece que la máxima autoridad de las Indias Occidentales era el rey por el pacto a que se sujetaron los americanos. Este pacto se respetaría siempre que el rey no enajenara ni separara las tierras de la Corona de Castilla.

En su reflexión sobre el pacto Mier refiere el juramento que hizo Carlos V con los americanos:

[Las Indias Occidentales] siempre estarán y permanecerán unidas á nuestra Real Corona, prometemos y damos nuestra fee y palabra Real por nos y los reyes nuestros sucesores de que para siempre jamas serán enagenadas ni apartadas en tono ni parte, ni sus ciudades y poblaciones, por ninguna causa ó razón, ó a favor de ninguna persona; y si Nos ó nuestros sucesores hiciéremos alguna donacion ó enagenacion contra lo dicho sea nula y por tal la declaramos.<sup>716</sup>

De acuerdo con Teresa de Mier, este juramento lo repitieron y confirmaron todos los reyes posteriores.<sup>717</sup> Lo que le interesa dejar claro es el que, bajo este pacto y este juramento, los americanos estaban legítimamente autorizados para resistirse por cualquier tipo de enajenación bajo “el seguro de la palabra Real”. Entonces, de acuerdo con todo lo expuesto, la lucha armada

---

mas guardar la pro comunal de su pueblo que la suya misma, porque el bien et la riqueza dellos es como suyo, et otrosi debe amar et honrar á los mayores, et á los medianos et á los menores, á cada unos segunt su estado, et plazerles con los sabios et alegrarse dando á cada uno su derecho, et deben diar mas en los suyos que en los estraños, porque ellos son sus señores naturales, et non por premia”. (Alfonso el Sabio: *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Tomo II, Madrid, Imprenta Real, 1807, pags. 7-11)

<sup>715</sup> Rodrigo de Aguilar y Acuña, Francisco Montemayor y Córdoba de Cuenca: *Sumarios de la Recopilación General de Leyes de las Indias Occidentales*, México, UNAM, FCE, 1994, p. 657

<sup>716</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, Tomo 2, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, 1986, p. 574

<sup>717</sup> *Ibid.* p. 574

contra el sometimiento tanto español, así como contra el francés sería legítima y legal.

Es interesante que Mier, de la idea del pacto y del juramento derive la defensa de los derechos primarios de los americanos. Para esto refiere las denuncias que hicieron varios misioneros españoles de la explotación y dominación sobre los nativos americanos bajo varios nombres: religión, bienestar social, económico y cultural. Específicamente señala a misionero dominicos: Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba y Bartolomé de las Casas. Ellos, dice Mier:

alarmaron las conciencias de los Papas que enviaron Breves y fulminaron anatemas contra los tiranos; y de los Reyes, que enviaron visitadores, corregidores, Audiencias, y erigieron el Consejo de Indias para velar á la observancia de las cédulas y Reales ordenes, pragmáticas, ordenanzas &c. que hubiesen emanado ó emanasen para corregir tantos desórdenes<sup>718</sup>

Argumentaron en contra de quienes sostuvieron que los indios no eran hombres y por consecuencia no eran propensos a recibir la palabra de los evangelios. Por esta razón, quienes argumentaban de esta forma, refiere Mier, justificaron el asesinato y esclavización de tres millones de pobladores de americanos.

Mier, siguiendo a De las Casas, señala que uno de los motivos que contribuyeron grandemente a esta situación fue la existencia de las encomiendas. Refiere la argumentación que hizo éste contra la situación de las encomiendas. Las encomiendas fueron derechos que concedió la Corona española a los conquistadores destacados para percibir y cobrar tributos de los indios.<sup>719</sup>

---

<sup>718</sup> *Ibid.* p. 575

<sup>719</sup> Jesús Antonio de la Torre Rangel: "El Derecho en la Colonia. Las Casas y las leyes Nuevas", en: *Vínculo Jurídico*, 5, Enero-Marzo, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas. 1991, p. s/n (<http://www.uaz.edu.mx/vinculo/webvrij/rev5-7.htm>) Bartolomé de las Casas argumentó que todos los pueblos americanos eran libres. Una libertad que no se podía perder al admitir al rey como soberano. Le debían obediencia y servicio "como la que deben los pueblos y ciudades libres a su universal rey y señor, y supuesta también cierta especialidad e favor suyo que los hace más libres que otros pueblos, conviene a saber, que los reyes de Castilla no tenían nada en ellos, ni les pertenecían por herencia ni por compra ni por trueque, ni porque los hobiesen vencido en alguna justa guerra, movida por alguna justa causa de ofensa que hobiesen hecho a España o la universal Iglesia o algún miembro della, y requeridos no hobiesen querido delia satisfacción o enmienda, o fuesen, *malae fidei* poseedores dealgunas tierras o bienes que hobiesen usurpado, no queriéndolas restituir, *et similia*, sino que de su propia voluntad recibirán a Vuestra Majestad por señor supremo..." (Fray Bartolomé de las Casas: "Apéndice II. Condenación de las encomiendas", en: *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, pags. 124-125) De manera que el rey no tenía ningún poder sobre la tierra de los "naturales" de América. El rey "no puede hacer donación ni enajenar ciudades, villas, ni lugares, ni fortalezas, ni aldeas,

Sin embargo, Mier refiere varias leyes que se estipularon junto con el pacto que tenían la finalidad de proteger a los criollos y a los nativos americanos. Por un lado, refiere varias leyes del Código de Indias que procuraban a los criollos “beneméritos” en el ejercicio de puestos políticos y administrativos. Mismos puestos que, fácticamente, estaban restringidos para los criollos.

Para argumentar la legitimidad de la igualdad profesional entre los españoles y los criollos americanos, Mier cita el Código de Indias: “no es su Real ànimo excluir á los parientes &c. que sean originarios de las Indias hijos y nietos de conquistadores, descubridores y pobladores, y de los que han sucedido en sus servicios y merecimientos”.<sup>720</sup> Para él la distinción jurídica y social entre criollos y españoles era ilegal porque el mismo Código de Indias establecía lo contrario.

Estos privilegios habían sido ganados en el mismo pacto: “No son estos, repito, privilegios, sino leyes anexàs al pacto ganado con la sangre y caudales de los padres americanos,y esencialísimos á la administacion de justicia,y felicidad de los habitantes de América”.<sup>721</sup>

Precisamente, Mier ubica como una de las causa principales del levantamiento armado novohispano el que los españoles no respetaron este pacto y estas leyes: “¡Dichosa America si sus leyes se observasen, ó hubiesen observado! Si se hubiesen guardado los pactos de los americanos criollos con los reyes!”.<sup>722</sup>

Mier refiere, de la misma manera que los hicieron los criollos, un pacto que establecieron los indios con el rey español. A través de este pacto aceptaban el “dominio” del monarca a cambio de no sólo “tratarlos cómo á sus vasallos de Castilla, sino gracias, *exênciones y privilegios*”.<sup>723</sup>

Este pacto se estableció en un primer momento del contacto español con los naturales. Sin embargo, pronto los españoles los tiranizaron. A pesar de esto, refiere Mier, los indios permanecieron “sumisos y aliados”. Un señalamiento que hace Mier de enorme importancia, a mi juicio, es que los españoles pudieron llevar a cabo la conquista y colonización gracias a los indios: “en toda america nada ganaron los Españoles sin su ayuda á lo menos, ó mas bien, que los Indios movidos por los Españoles fueron los conquistadores unos de otros”.<sup>724</sup> Digo que es de gran

---

términos ni jurisdicciones de la corona real”. (*Ibid.* p. 130)

<sup>720</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, Tomo 2, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, 1986, p. 588

<sup>721</sup> *Ibid.* p. 588

<sup>722</sup> *Ibid.* p. 588

<sup>723</sup> *Ibid.* p. 589

<sup>724</sup> *Ibid.* p. 589

importancia debido a dos motivos. El primero es que en la argumentación filosófica examinada hasta este punto en el presente trabajo, el papel de los indios en la conquista y colonización había sido calificado como pasivo y de padecimiento. La categorización que hace Mier tendría implicaciones jurídicas sobre los derechos de conquista. Derechos que en que varios casos se aplicaron jurídica y fácticamente.<sup>725</sup>

Por otro lado, este señalamiento de Mier se adelanta mucho a los estudios históricos modernos en que se ha revalorado el papel de los indios en la conquista y colonización de América. Estudios que han mostrado que estos procesos no hubieran sido posibles sin la participación activa de los indios, tanto en los proceso de conquista como en el establecimiento de alianzas que permitieron transformar el orden político, social y cultural mesoamericano. Estos estudios han contribuido a desmitificar el imaginario sobre la conquista española. La argumentación de Mier no se dirige en este último camino, sin embargo, no deja de ser importante que tiene conciencia de esto.

Bien, regresando a la argumentación de Mier, señala que los indios, al ser tiranizados por los españoles, tenían del derecho a rebelarse. Dice que se les denomina “salvajes” por el hecho de rebelarse contra el yugo español: “Aun hoy dia contra los que se llaman salvages porque no quieren sufrir el yugo Español”.

Sumando a lo anterior, Mier refiere que la Corona española trató de pacificar las rebeliones indígenas ofreciéndoles nuevas libertades, privilegios y exenciones,<sup>726</sup> lo que indicaría que el rey los reconocía como interlocutores acorde con el pacto que habían realizado ambos.

---

<sup>725</sup> Federico Navarrete señala que en el México central que imperaba al momento de la conquista española es clave para comprender el éxito de ésta. Los diferentes pueblos nahuas de la región se consideraban a sí mismos como extranjeros conquistadores que habían venido de lejos a conquistar sus tierras, de manera que vieron a los españoles como un nuevo grupo extranjero conquistador agresivo parecido a ellos. De manera que se identificaron con ellos y no como extraños amenazantes. Hernán Cortés reconoció la pluralidad política y étnica de la región y se alió con los altépetl enemigos de los mexicas: Cempoala, Tlaxcala y Chalco entre otros. Cortés les prometió respetar su autonomía y su identidad étnica. Navarrete sostiene que, a final de cuentas, lo que se llama conquista fue una rebelión de la mayoría de los pueblos dominados por los mexicas. De manera que la derrota de sus antiguos dominadores representó para los pueblos aliados no una conquista, sino una alianza con el nuevo poder y una conquista victoriosa sobre los antiguos dominadores. (Cfr. Federico Navarrete: *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2004, p. 42)

<sup>726</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, Op. cit., p. 590

Entonces se pregunta Mier:

¿Pero que ando yo buscando pactos de los Indios, si todas las que se llaman leyes en su favor ó privilegios, son como dice Remensal, las conclusiones de los escritos de Casas, en que habiendo demostrado la injusticia de la conquista, probó que los reyes en calidad de protectores del Evangelio, (único título que á fuerza de sofismas y por las ridículas opiniones de aquel tiempo les pudiese convenir) estaban obligados en todo rigor de justicia á no perjudicarle en sus posesiones y legítimos derechos, y á ampararlos como á sus hijos?

Busca en la idea del *pacto* el fundamento de la relación de los americanos (criollos e indígenas) con el rey, para, de este modo, argumentar y darle legitimidad a la igualdad jurídica de los españoles y de los americanos con la Corona española. Al haber desaparecido el rey, ambos quedaban en la misma situación. Específicamente su igualdad en las Cortes de Cádiz. Igualdad que los españoles se empeñaban en no reconocer.

Otro aspecto que se encontraba en juego era el pretendido derecho de los españoles de continuar actuando como conquistadores de los americanos, lo que implicaba el sometimiento de estos últimos. Para Mier, en sí misma la conquista, o como lo llama él "invasión", es ilegítima. Cabe mencionar que Mier se adhiere a la argumentación de Bartolomé de las Casas sobre la ilegitimidad de la conquista española. Más adelante haré referencia a esto.

Para reforzar su argumentación, Mier se aboca a examinar la conformación política de la Nueva España. Los diferentes pueblos novohispanos tenían estructuras de gobierno que aseguraban por sí mismas sus respectivas autonomías políticas. Desde su perspectiva, basándose en la ley primera, título decimo, libro sexto del "testamento de la reyna D<sup>a</sup>. Isabel",<sup>727</sup> y en las

---

<sup>727</sup> En su testamento Isabel pedía que los indios fueran tratados igual que los españoles ya que los primeros se habían ganado como almas para el cielo. La ley referida dice lo siguiente: "En este testamento de la serenísima y muy católica reina doña Isabel, de gloriosa memoria, se halla la cláusula siguiente: Cuando nos fueron concedidas por la santa Sede Apostólica la islas y Tierra Firme del Mar Oceano, descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicábamos al papa Alejandro VI, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión de procurar inducir y traer los pueblos de ellas, y los convertir á nuestra santa fé católica, y enviar á las dichas Islas y Tierra Firme del Mar Oceano, descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al papa Alejandro VI, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión de procurar inducir y traer los pueblos de ellas, y los convertir á nuestra santa fé católica... Suplico al rey mi señor, muy afectuosamente, y encargo y mando á la princesa mi hija y al príncipe su marido, que así lo haga y cumplan, y que este sea su principal fin y en ello pongan mucha diligencia, y no consientan ni den lugar á que los indios vecinos y moradores de las dichas Islas y Tierra Firme, ganados y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas y bienes: mas manden que sean bien y



*Política Indiana* de Solórzano (libro 2, capítulo 27), las Indias se habían incorporado a la Nueva España en calidad de reinos independientes y autónomos: “se incorporaron las Indias á la corona de Castilla como reynos feudatarios, ó como los municipios entre los Romanos sin que perdiesen sus fueros ni formas, no ordenes de sucesion &c.”.<sup>728</sup> Entonces, los pueblos de América eran políticamente autónomos. *Repúblicas* que se subordinaban a un gobierno centralizador sin perder su autonomía.

Para darle mayor fuerza a su argumentación, Mier refiere la *Recopilación de las Leyes de Indias* (ley 1ª. tit. 7, lib. 6) que dice lo siguiente:

ALGVNOS Naturales de las Indias eran en tiempo de su infidelidad Caciques, y Señores de Pueblos, y porque después de su conversión á nuestra Santa Fé Católica, es justo, que conserven sus derechos, y el haber vendido á nuestra obediencia no los haga de peor condición. Mandamos á nuestras Reales Audiencias, que si estos Caciques, ó Principales descendientes de los primeros, pretendieren suceder en aquel género de Señorío, ó Cacicazgo, y sobre esto pidieren justicia, se le hagan, llamadas, y oídas las partes á quien tocara, con toda brevedad.<sup>729</sup>

---

justamente tratados, y si algún agravio han recibido, lo remedien y provean de manera que no se exceda cosa alguna lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es injungido y mandado. Y nos, a imitación de su católico y piadoso celo, ordenamos y mandamos á los virreyes, presidentes, audiencias, gobernadores y justicias reales, y encargamos á los arzobispos, obispos y prelados eclesiásticos, que tengan esta cláusula muy presente, y guarden lo dispuesto por las leyes, que en orden á la conversión de los naturales y su cristiana y católica doctrina enseñanza y buen tratamiento están dadas”. (*Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la magestad católica del rey don Carlos II*, Tom II, Madrid, Boix Editor, 1841, p. 269)

<sup>728</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, Op. cit., p. 595; La ley referida de la *Recopilación* dice lo siguiente: “Vn QVE el domino gobierno, i protección general de todas las eftedidas provincias del Nuevo Orbe, pertenece á nuestros Catolicos Reyes de España, por los justos títulos, i razones que dexè dichas en el libro primero desta Política: todavía, siempre fue de su Real voluntad, que en los pueblos de Indios, que en ella se ha llaron con alguna forma de política, o que después por los nuestros se les erigieron i edificaron, para reducirlos a ella, en la forma que se ha dicho en los capítulos passados, se conservassen para regirlo i gobernarlo, en particular, aquellos mesmos Reyezuelos, o Capitanejos, que lo hazian en tiempo de su infidelidad, o los que se probasse ser descendientes de ellos”. (Juan Pereira Solórzano: *Política indiana: sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho i gouierno municipal de las Indias Occidentales que ... escribio en la Latina ... Don Juan de Solórzano Pereira ... / por el mesmo autor ; diuidida en seis libros ... ; añadidas muchas cosas que no estan en los tomos latinos i ... el libro sexto ... ; con dos Indices ...*, Madrid, p. 2222 (edición facsimilar: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3552/837/politica-indianab-sacada-en-lengua-castellana-de-los-dostomos-del-derecho-i-gouierno-municipal-de-las-indias-occidentales-que-escribio-en-la-latina-don-juan-desolorzano-pereira-c-por-el-mesmo-autor-diuidida-en-seis-libros-anadidas-muchas-cosas-que-no-estan-en-los-tomos-latinos-i-el-libro-sexto-con-dos-indices/>)

<sup>729</sup> *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo II, Madrid, Impresas por IVlian de Paredes, 1681, p. 219v; edición facsimilar en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/683/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

Mier refiere la ley del mismo código (ley 7ª. tit. 7, lib. 6) que establecía que ningún indio podía separarse de la jurisdicción de su cacique.<sup>730</sup>

Otra ley del Código que refiere Mier señalaba que los caciques podían recibir las mismas formas de vasallaje que anteriormente recibían mientras no fueran tiranos o idólatras.<sup>731</sup> La ley 13 del libro 6º, título 7º, establecía que los caciques también retenían su jurisdicción civil y criminal.<sup>732</sup>

Posteriormente refiere tres leyes (ley 15, 16 y 17, tit. 3, lib. 6) que establecerían que las “repúblicas, que así se llaman y permanecen, gobernándose por sus antiguas leyes como le está concediendo, y con independencia de los jueces Españoles ordinarios”.<sup>733</sup> La 15ª dice lo siguiente:

ORDENAMOS, Que en cada Pueblo, y Reduccion hay yn Alcalde Indio de la misma Reduccion, y Ji paffare de ochenta cafas , dos Alcaldes, y dos Regidores, tambien Indio,y aunque el Pueblo sea muy grande, no hay mas que dos Laclades,y quatro Regidores: y Ji fuere de menos de ochenta Indios , y llegare á quarenta , no mas de vn Alcalde, y vn Regidor , los quales han de elegir por Año Nuevo otros,como se practica

---

<sup>730</sup> Dice lo siguiente: “EN Algunas partes de las Indias se han separado muchos Indios de sus Caciques, y no conviene permitirlo. Orednamos, que todas las vezes, que vacaren, se bulevna á incorporar al gobierno y jurisdiccion del Cacicazgo natural, cuyos eran, y que á sus Caciques, y Principales no se les hagan agaravio...” (*Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo II, Madrid, Impresas por IVlian de Paredes, 1681, p. 220r; edición facsimilar en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/683/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>)

<sup>731</sup> Mier se refiere a la ley 8 del título 7 del libro 6 que dice lo siguiente: “EN Algunos Pueblos tienen los Caciques, y Principales tan oprimidos, y sujetos á los Indios, que se sirven dellos en todo quanto es de su voluntad, y llevan mas tributos de los permitidos, con que son fatigados, y vejados, y es conveniente ocurrir á este daño. Mandamos que los Virreyes, Audiencias, y Governados se informen en sus distritos, y jurisdicciones, y procuren saber en sus Provincias, qué tributos, servicios, y vasallajes llevan los Caciques, por qué causa, y razon, y si se deriva de la antigüedad, y heredaron de sus padres, perciviendolo con gusto de los Indios, y legitimo titulo, ó es impuesto tiránicamente contra razon, y justicia; y si hallaren, que injustamente, y sin buen titulo reciben lo suodicho, ó alguna parte, provean justicia: y si lo llevaren con buen titulo, y huviere exceso en la cantidad, y forma, lo moderen, y taffen, guardando lo dispuesto en tributos, y tasas, como los Indios no sean molestados, ni fatigados de sus de sus Caciques, llevándoles mas de lo que justamente deven”. (*Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo II, Madrid, Impresas por IVlian de Paredes, 1681, p. 220r; edición facsimilar en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/1081/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>)

<sup>732</sup> “LA jurisdiccion criminal, que los Caciques han de tener en los Incios de sus Pueblos, no se ha de entender causa criminales, en q huviere pena de muerte, mutilación de miembros” (*Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo II, Madrid, Impresas por IVlian de Paredes, 1681, p. 220v; edición facsimilar en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/683/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>)

<sup>733</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, Tomo 2, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, 1986, p. 596

en Pueblos de Españoles, é Indios en prefencia de los Cura<sup>734</sup>

La 16ª dice lo siguiente: “TENDRAN Iurifdicion los Indios Alcaldes folamente para inquirir, prender, y traer á los delinquentes á la Carcel del Pueblode E[spañoles de aquel diftrito; pero podrán castigar con vn dia de prifion, seis, ó ocho azotes al Indio...”<sup>735</sup>

La 17ª dice establece lo siguiente: “PERMITIMOS, Que en los Pueblos donde huviere Alcaldes ordinarios Indios , y eftuviere aujente el Corregidor, y Alcalde mayor , ó Ju Teniente, Ji los Negros, ó Meftizos hizieren algunos agravios, ó molestias, puean prenderlos, y detener en la Carcel, hafta que el Corregidor, ó Alcalde mayor, ó Ju Teniente, llegue, y haga jufticia”<sup>736</sup>

En estas tres leyes se establecían licencias a las repúblicas de indios que marcaban autonomía jurídica y política. Es significativo que Mier a las agrupaciones políticas las llame repúblicas. He señalado ampliamente en el tercer capítulo acepciones de la palabra *república* que se manejaban entre los conceptos políticos novohispanos.

Retomo algunas ideas. Refería al jurista e historiador Abelardo Levaggi<sup>737</sup> quien sostenía que en los textos novohispanos de la segunda mitad del siglo XVI y los del siglo XVII existían por lo menos dos repúblicas. Una de los “naturales” y otra, de los españoles. En este contexto, no siempre se utilizó la palabra *república* con el mismo significado.<sup>738</sup> Sostienes este autor que el concepto griego de *república* estuvo presente en la América española. El concepto que refería a una sociedad política dotada de los medios necesarios para gobernarse, cualquiera que fuese su forma de gobierno.<sup>739</sup>

Por otro lado, señala Abelardo Levaggi que en América también se tuvo presente el concepto

---

<sup>734</sup> *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo II, Madrid, Impresas por IVlian de Paredes, 1681, p. 200r; edición facsimilar en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/683/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

<sup>735</sup> *Id.*

<sup>736</sup> *Id.*

<sup>737</sup> Ver capítulo 3

<sup>738</sup> Abelardo Levaggi: “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, en: *Revista de estudios histórico-jurídicos*, no, 23, Valparaiso, Universidad Católica de Valparaiso, 2001, p. 419

<sup>739</sup> *Id.*; Platón establece en *La República* que en una ciudad ideal, en una república, se debería procurar la felicidad, no sólo para un número contado de personas, sino para la totalidad de la república: “Nosotros no establecernos la ciudad mirando a qué clase de gente sea específicamente feliz, sino para que lo sea el mayor grado posible de la ciudad total; porque pensábamos que en una ciudad tal encontraríamos más que en otra alguna justicia, así como la injusticia en aquella en que se vive peor...”. (Platón: *La República*, Madrid,

de *república* de Cicerón.<sup>740</sup> Este concepto se referiría exclusivamente a las sociedades regidas por leyes justas, conforme a la ley natura, que persigue la utilidad común y en las que el *pueblo* es el titular del poder político.

Por otro lado, según Jaime E. Rodríguez los intelectuales hispánicos creían en una *res publicae* o gobierno mixto. Para ellos, el término *república*, no significaba una forma de sin rey, más bien se refería a un sistema de gobierno en el cual la virtud cívica aseguraba la libertad y la estabilidad. El verdadero ciudadano republicano consideraba el bien común a la *res publicae* o a la comunidad por encima de su propio bien.<sup>741</sup>

Ahora bien, Abelardo Levaggi señala que en el vocabulario indiano, frecuentemente se utilizó el término de *república* con el significado clásico de *sociedad política* o *estado*, sin importar cuales fueran su formas de gobierno.<sup>742</sup>

En el capítulo tercero hacia también referencia al *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas de la Legislación Indiana* de Altamira y Crevea donde se señala que la palabra *república* en el derecho indiano admitía tres acepciones: “*Estado* (en el sentido de “cuerpo político de una nación), *Forma de gobierno representativo en que el poder reside en el pueblo* y *Municipio* en el doble sentido de vecindario, *regido por un ayuntamiento, y el propio ayuntamiento*”.<sup>743</sup>

El padre Mier está utilizando el término *república* como una agrupación política con autonomía gubernativa. Es decir, unidades políticas que por sí mismas se pueden gobernar a sí mismas a través de diferentes cuerpos y leyes que posibilitarían su subsistencia e integridad. Es decir, son comunidades soberanas.

Mier, para remarcar su argumento, cita la ley 4ª, título 1º, libro 2º del *Código de Indias* donde, precisamente se establece legalmente la autonomía de de las “repúblicas” indias:

ORDENAMOS Y mandamos, que las leyes y buenas costumbres, que antiguamente

---

Alianza Editorial, 2006, p, 230)

<sup>740</sup> Abelardo Levaggi: “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, en: *Op. cit.* p. 420

<sup>741</sup> Jaime E. Rodríguez: “Una cultura política compartida: los orígenes del constitucionalismo y liberalismo mexicano”, en: *Op. cit.* p. 197

<sup>742</sup> Abelardo Levaggi: “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, en: *Op. cit.* p. 423

<sup>743</sup> Rafael Altamira y Crevea: *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la legislación indiana*, México, UNAM-IIIJ, 1987, p. 288

tenían los Indios para su buen gobierno y policía, y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son Christianos, y que no se encuentran con nuestra Sagrada Religión, ni con las leyes de este libro, y las que han hecho y ordenado de nuevo se guarden y ejecuten, y siendo necesario, por la presente las aprobamos y confirmamos, con tanto, que Nos podamos añadir lo que fuéremos servido, y nos pareciere que conviene al servicio de Dios nuestro Señor, y al nuestro, y á la conservación y policía Christiana de los naturales de aquellas Provincias, no perjudicando á lo que tiene hecho, ni á las buenas y justas costumbres y Estatutos suyos.<sup>744</sup>

La argumentación de Mier está basada enteramente en la legislación indiana que él concibe como una verdadera constitución. El examen de la legislación hace patente que legítimamente las comunidades políticas americanas y los americanos gozarían de las mismas prerrogativas que los españoles y todas las comunidades que conformaban el reino español. De ahí Mier argumenta la legitimidad de la resistencia americana contra los españoles en su pretensión de mantener su dominio en América. Los americanos, como comunidades soberanas, autónomas e independientes habían pactado con el rey directamente de acuerdo con la legislación. El pacto se rompió al desaparecer el rey. Dice Mier que “los reyes no llamaron á las Indias colonias, sino sus reynos, de que mandaron añadirse el título, por ley expreso”.<sup>745</sup>

La aseveración de Mier es categórica: “la América es independiente por su constitución de la España, ni tiene con ella otro vínculo que el rey”.<sup>746</sup> Entonces, al desaparecer el rey, los americanos tendrían el derecho de continuar con una forma de gobierno autónoma. Si los españoles, al ser capturado el rey y su hijo, recobraron “la plenitud de sus primitivos derechos” y nombraron en cada capital una Junta soberana (que luego formaron una Junta Central), los americanos, por su legislación y por el pacto, tenían el derecho de hacer lo propio: “¿América igual en la antigua suya

---

<sup>744</sup> *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo II, Madrid, Impresas por Iñan de Paredes, 1681, p. 126v; edición facsimilar en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/683/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias>

<sup>745</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, Tomo 2, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, 1986, p. 611

<sup>746</sup> *Ibid.* p. 612; Es interesante que cuando Mier establece esto, refiere a Humboldt en su *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* (lib. 6º, cap. 13º) quien dice lo siguiente: “Según las antiguas leyes españolas, cada vireynato (sic) se gobierna, no como una provincia particular y lejana de la metrópoli. En las colonias españolas se encuentran todas las instituciones cuyo conjunto constituye un gobierno europeo: y podrían compararse aquellas á un sistema de estados confederados. si los colonos no estuviesen privados de muchos derechos importantes en sus relaciones con el antiguo mundo” (Alej. De Humboldt: *Ensayo político sobre el Reino de La Nueva España*, Tomo IV, Paris, Casa de Rosa, Gran Pario del Palacio Real y Calle de

á la España, independiente de sus Consejos y tribunales, é igual en derechos por sus leyes y pacto social, ¿no tenia derecho para hacer lo mismo y representar al rey en este interregno irregular?”.<sup>747</sup>

Entonces, la exigencia de la Junta de Cádiz de que los americanos la reconocieran como soberana es ilegítima. Tendría que cambiarse el “pacto social”. Esto sólo sería posible si hubiera el consentimiento de los americanos, cosa que no se hizo: “nuestro pacto social no puede ser variado sin nuestro consentimiento, y nosotros ni lo hemos prestado por nuestros Diputados, que ni han sido llamados en numero correspondiente igual a su población como en España, y que han protestado las Córtes y la constitución los pocos han venido; ni lo hemos prestado por nosotros mismos”.<sup>748</sup> De manera que el pacto no ha variado. El único soberano que éste reconoce es el rey, y si éste falta “la soberanía retrovierte al pueblo americano”.<sup>749</sup>

Una vez ya recobrada su soberanía, el “pueblo americano”, legítimamente, puede hacer lo mejor le convenga para “su conservacion y felicidad” que es “el fin de toda sociedad política”.<sup>750</sup>

En su *Historia de la Revolución* Mier hace una extensa exposición de los males en que vivían los indios y en general los habitantes de la Nueva España. Agravios que iban desde la esclavitud,<sup>751</sup> el excesivo pago de tributos, la marginación en el comercio y en la economía de la nación. Exponiendo este contexto Mier dice, junto con Gaetano Filangieri, “ninguna colonia (...) que fue feliz baxo el gobierno de su metrópoli pensó jamas separarse”.<sup>752</sup> Si el fin de toda sociedad política

---

Montpensier no. 5, 1822, pags. 253-254)

<sup>747</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España, Op. cit.*, p. 613

<sup>748</sup> *Ibid.* p. 614; En la Cortes, el octubre de 1810, se decretó la igualdad de derechos entre españoles y americanos, aunque no fue aceptada equitativamente la relación de diputados. En España se fijo la representación de un diputado por cada 50 mil habitantes. Si la relación hubiera sido equitativa para los diputados americanos habría habido muchos más diputados americanos que españoles. (Cfr. Federico Suárez: *Las Cortes de Cádiz*, Madrid, Ediciones Rialp, 2002, p. 135)

<sup>749</sup> Es importante señalar que Mier en 1810 fue a Cádiz para colaborar con los diputados americanos en las próximas Cortes. Allí se unió a una sociedad secreta llamada Los Caballeros Racionales dedicada a la causa de la independencia y de la que nacería la Logia de Lautaro. (Cfr. David Brading: *Los orígenes del...*, *Op. cit.* p. 61)

<sup>750</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, Tomo 2, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, 1986, p. 614

<sup>751</sup> Mier define a la “esclavitud” como “un pueblo sometido á la voluntad de otro que puede disponer á su antojo de su gobierno, de sus leyes, de su comercio, limitar su industria, y encadenarla por prohibiciones arbitrarias, es esclavo, sí, es esclavo”. (*Ibid.* p. 742)

<sup>752</sup> *Ibid.* p. 629; Filangieri dice en su *Ciencia de la legislación* lo siguiente con respecto a la relación de las colonias con la metrópoli: “Un falso supuesto ha hecho á los Gobierno de las Naciones de Europa que se han establecido en el Nuevo Mundo, que para sacar la mayor ventaja posible de sus respectivas Colonias era

y de su gobierno es la consecución de la felicidad de la misma, entonces resulta coherente y conforme a la razón que si este objetivo no se está cumpliendo el pueblo tiene el derecho de modificar su forma de gobierno. Dice Mier:

¿pero como pueden no desearlo [separarse de la metrópoli] las americas quando teniendo doble población que su metrópoli, y sintiendo infinitamente mas ricas en todo genero de producciones, se les quiere no obstante tener denudas, necesitadas y contentas con solo un mal surtido, que les llevan monopolistas de Cadiz á precios exórbitanes, pagándoles sus frutos á precioso viles, y que al cabo un ni pueden extraer todos los que produce nuestra agricultura?<sup>753</sup>

Es interesante la posición de Mier ya que por un lado habla de la legitimidad del pacto y las leyes que se derivaron del pacto, es decir bajo el *Código de Indias*. Por otro lado, expone la situación real que vivió la Nueva España desde la llegada de los españoles. Situación de explotación, esclavización y dominio que transgredía el Código. Mier está aceptando que el pacto con el rey es legítimo, aceptando sólo a él como pactante y no a otro organismo de gobierno. Sin embargo, el gobierno de la Nueva España se no sólo dependía de él, sino que existían diferentes organismos políticos (españoles) que mediaban el ejercicio del poder político del rey. Uno de estos estaba representado por el virrey. Estos, de acuerdo con Mier, estaban corrompidos. Eran ilegítimos al querer gobernar a las diferentes repúblicas (organismos políticamente independientes) de la Nueva España y de América en general. Entonces, el rey desapareció y el

---

preciso obligarlas á un comercio exclusivo con a Metrópoli. Las leyes prohibitivas con las cuales se han procurado establecer este errado sistema han sido las mas severas, y las que mas han destruido aquella libertad, sin la igual ninguno de estos comercios puede prosperar. Pocas reflexiones bastarán para hacer ver como esta prohibicion es al mismo tiempo contraria á los intereses de las Metrópolis y Colonias, y como igualmente arruinan el comercio de la unas y de las otras. Dos son las causas que han podido determinar á los Gobiernos á prescribir esta perniciosa exclusiva: el acrecentar las imposiciones sobre las Colonias, valiéndose de los derechos de entrada y salida sobre todo lo que se recibe de ellas, y se extrae para ellas; ó el designio de hacer redundase con la ayuda del monopolio todo el comercio de las Colonias en beneficio de la Metrópoli. (...) Para que los colonos tomasen parte de las cargas de la sociedad de que son miembros; para conseguir lo que por una parte dicta la justicia, y pide por otra el interés público; para combinar los intereses de la Metrópoli con los de las Colonias debían ser tributarios sus campos, no las mercaderías que nosotros les enviamos, no las que de ellas recibimos. En este caso, siendo mas útil la cultura de los campos por la libertad de comercio, el Gobierno hubiera podido conseguir de las Colonias sin exasperarlas, sin injuriarlas, y sin empobrecerlas, lo que al presente no consigue con la exclusiva del comercio, que las exaspera, las empobrece, y las hace sentir todo el peso de la presion".(Cayetano Filangieri: *Ciencia de la legislación*, tomo II, Madrid, Imprenta de Manuel González, 1787, pags. 295-297)

<sup>753</sup> *Ibid.* p. 629

pacto se rompió. La Nueva España, al recuperar su soberanía, tendría el derecho de reorganizarse y desconocer a estas

Mier expone el siguiente juicio con respecto al virrey:

Las mismas leyes que se hicieron para el bien de la America, ó precaver los males que la distancia del gobierno debía ocasionar, vinieron á hacerlos mayores. Dada á los vireyes por eso la autoridad de *alter ego* sin apelacion ni recurso, los convirtieron en déspotas completos; y aunque en sus instrucciones secretas se les limitaban las facultades, como faltaba en las leyes quien contrabalancease su poder, y el rey empeño su palabra en sostener quando mandasen por *firme y verdadero*, el remedio fue imposible aun á los mismos reyes que se quejan “de que los empleados que ellos enviaban eran capitulados y depuestos, y no los que ponían los virreyes”.<sup>754</sup>

En la cita anterior se lee el argumento que Mier ofrece sobre la utilización de las atribuciones virreinales. De acuerdo con él, las leyes ocasionaron esta situación. Hicieron falta leyes que hicieran contrapeso a su representación del poder real. Debido a la lejanía era demasiado difícil que los reyes pudieran controlar su representación en América. Esto dejó a los virreyes con un poder fáctico con pocas restricciones, con la capacidad de poner y deponer a los representantes del gobierno.

La denuncia que hace Mier sobre las diferentes autoridades gubernamentales en Nueva España también refiere al Consejo de Indias. Éste era un organismo que los reyes habían puesto para servir de contrapeso a las decisiones de otros organismos gubernamentales y de esta forma procurar la justicia: “para servir de roca donde se estrellase la injusticia del poder, y de asilo á los desvalidos Americanos”. Sin embargo, dice Mier que participó de la misma forma en la corrupción del sistema. Éste debía estar integrado también por americanos de acuerdo con las Leyes de Indias. Sin embargo, no se cumplió a cabalidad.<sup>755</sup>

Para Mier, lo que buscaban los americanos no era mudar la constitución de monárquica para América, es decir, el *Código de Indias*. Sino que se hiciera mejor y que se respetase: “no exigiríamos sino que la política de los que gobiernan estuviesen de acuerdo con las leyes, ó estas con la constitucion en que los reyes concordaron con nuestros padres”.<sup>756</sup> Esta valoración

---

<sup>754</sup> *Ibid.* p. 635

<sup>755</sup> *Ibid.* p. 636

<sup>756</sup> *Ibid.* p. 636



mostraría que para Mier lo que estaba corrupto era el sistema gubernamental y no los principios mismos. Las Leyes de Indias, en juicio de él, serían adecuadas y establecerían con exactitud lo procedimientos y mecanismos para la defensa de derechos primarios y de derechos políticos. En los capítulos III y IV he planteado las tesis de que los novohispanos juntistas de 1808 y que, el mismo Miguel Hidalgo, identificaron el problema del gobierno español, no es sus principios, sino en la forma corrupta en que se aplicaban esos principios por parte de los españoles.

La ilegitimidad de los diferentes organismos políticos novohispanos resultaba patente por su funcionamiento deficiente y la perversión de su estructura. Estos transgredían los principios del *pacto*. Igualmente ilegítima era la pretensión de la Junta Central española de que los americanos se sometiesen a ella.<sup>757</sup> Los americanos no debían someterse, sino formar parte de esta de igual a iguales. Debían tener en ésta la misma representación que los españoles, es decir, el número de representantes americanos debía ser proporcional al número de *repúblicas* americanas.

Mier cita un decreto que hizo una comisión de novohispanos, con fecha de 25 de octubre de 1810, ante la petición de las Cortes españolas de la elección de representantes americanos para participar en las juntas:

*Siendo las provincias ultramarinas de la monarquía partes integrantes de la nación y sus naturales y habitantes libres iguales en derechos á los de esta Peninsula, declaran las Córtes generales y extraordinarias del reyno. 1º. Que el metodo adoptado ahora de diputados suplentes, y por consiguiente el actual numero de 30 no se ha preferido y empleado, sino por la urgentisima necesidad de instalar sin mas demora este augusto Congreso. 2º. Que para completar el número de diputados propietarios, que por justicia cooresponden á dichas provincias conforme al espíritu de la instrucción de la Junta central de 1º de enero de este año (la qual hacen las Córtes extensiva á esos dominios) manda que se observe esta vez y siempre que en España la misma forma de elección presentada para los de esta Península, en inteligencia que se contra para esto indistintamente con todos los libres súbditos del rey. 3º. Que no habiendo*

---

<sup>757</sup> Entre finales de 1808 y principios de 1809 llegó a América la noticia del establecimiento de la Junta Suprema Central Gubernativa de España e Indias. La Junta convocó a elecciones en América para la designación de los representantes que formarían parte de la Central. Esto tendría la consecuencia de la restauración de la autoridad de la Metrópoli española; implicaba el nombramiento de nuevas autoridades que sustituían a las más “sospechosas” y se llamaba por primera vez a los americanos para participar directamente, por primera vez, en el gobierno provisional. Sin embargo, el hecho de que se hubiera nombrado una Junta Central, sin la consulta de los americanos, y el hecho de que se previeran solo nueve representantes americanos, frente a 27 de la península, desechaba la idea de igualdad que la Junta pretendía establecer. (Cfr. Juan B. Amores Carredano: *La independencia de la América continental española*, en: Historia de América, Juan B. Amores (coord.), Barcelona, Editorial Ariel, 2006, p. 599)

*nacido, como es cierto, las trabaciones de algunas provincias de América del intento de separarse de la madre patria, mandan las Cortes que se sobresea de la madre patria, mandan las Cortes que se sobresea en toda las providencias y causas que con este motivo se hayan expedido, y que por lo mismo cesen en el momento de la publicacion de este decreto todas las comisiones y órdenes relativas á la sujecion e aquellos pueblos y á la pesquisa y castigo de los sindicatos de aquellos pueblos y á la pesquisa y castigo de los sindicatos por dichas turbaciones, confirmándose simultáneamente todas las autoridades constituidas alli conforme a las leyes y á la necesidad de las actuales circunstancias (...)*<sup>758</sup>

Para Mier la igualdad entre americanos y españoles es plena en cuanto a la necesidad de representación de las cortes españolas. Sin embargo, en cuanto al gobierno de la Nueva España y de América en general, los americanos tienen mayor legitimidad.

Las Cortes españolas no aceptaron las demandas anteriores. A los españoles no les cabía la idea de igualdad entre las “colonias” y la “metrópoli”. Los españoles no podían “admitir que los Indios fuesen iguales en derechos” porque si hicieran esto no perderían privilegios, “sería necesario suprimir sus tributos”.<sup>759</sup>

La *Constitución de la Monarquía Española* (Constitución de Cádiz) fue promulgada el 19 de marzo de 1812 y, como lo menciona Mier, las exigencias de los americanos de igualdad representativa en cuanto a asuntos de gobierno no fueron atendidas. El juicio de Mier es el siguiente: “Yo exámino la Constitucion como está hecha, y la hayo tan injuriosa respecto de las americas é impolítica (...) Injusta en la parte politica se les excluye en toda organización de los poderes de la igualdad que se les prometió (...) llevando siempre por objeto los medios de sujetar sus habitantes á los caprichos de los españoles.”<sup>760</sup>

Para Mier lo que se debería de hacer, de acuerdo con las leyes de Indias, era la celebración de Cortes en América, en las que el rey de España le diera amplios poderes de representación al virrey.<sup>761</sup>

El padre Mier desacredita totalmente a las Cortes españolas. Para él éstas se basan en puros sofismas “miserables”. En primer lugar, el principio fundamental es que la “soberanía reside esencialmente en la nacion”. Por lo tanto es en los americanos en quienes reside la soberanía y en

---

<sup>758</sup> *Ibid.* p. 642

<sup>759</sup> *Ibid.* p. 644

<sup>760</sup> *Ibid.* p. 661

<sup>761</sup> *Ibid.* p. 679

nadie más. Al residir *esencialmente* la soberanía en la nación, ésta es incommunicable e intransferible porque “las esencias son intransmisibles a otros”. De manera que aunque la nación elija representantes o mandatarios tiene derecho a valorar los actos de los de dichos representantes y de acuerdo con esa valoración puede ratificarlos o anularlos. Inclusive puede “castigar á los atrevidos que no han consultado su voluntad, y han atentado á obligara usurpando los derechos de la magestad nacional”.<sup>762</sup>

Entonces queda establecido que la soberanía radica en el pueblo y este es el poseedor legítimo de ella. Los gobernantes tienen que responder al pueblo y si estos no son ratificados por éste, pueden deponerlos, aún más cuando el gobernante o los gobernantes son tiranos. Mier caracteriza al tirano a *partir de la segunda (ley 10, tit. 1º) Partida de Alfonso del Sabio* que dice lo siguiente:

Tirano tanto quiere decir como señor cruel que es apoderado en algún regno ó tierra por fuerza, ó por engaño ó por traicion: et estos tales son de tal naturaleza, que despues que son bien apoderados en la tierra, aman mas de facer su pro, maguer sea á daño de la tierra, que la pro comunal de todos, porque siempre viven á mala sospecha de la perder. Et porque ellos pudiesen complir su entendimiento mas desembargadamente dixeron los sabios antguos que usaron ellos de su poder siempre contra los del pueblo en tres amenras de arteria: la primer es que puñan que los de sus eñorio sean siempre necios et medrosos, porque quando atales fuesen non osarien levantarse contra ellos, nin contrastar sus voluntades; la segunda que hayan desamor entre sí, de guisa que non se fien ninguna fabla contra é por miedo que non guardarien entre sí fe nin poridadt: la tercer razon en que puñan de las facer pobres, et de meterlos en tan grandes fechos que los nunca pueden acabar, porque siempre hayan que ver tanto en su mal que nunca les venga á corazón de cuidar facer tal cosa que sea contra su señorio: et sobre todo eso siempre puñaron lo tiranos de astragar á los poderosos, et de matar á los sabidores, et vedaron siempre en sus tierras confradias et ayuntamientos de los homes: et puñaron todavia de saber lo que se decide ó se facie en la tierra..<sup>763</sup>

De acuerdo con lo anterior, el tirano es el que usa el poder político en su favor y provecho. Para Mier lo anterior sería lo que definiría la relación de los reyes de España con respecto a los americanos. Agrega que esto define aún mejor a los “nuevos gobiernos” y a las Cortes españolas

---

<sup>762</sup> *Ibid.* p. 699

<sup>763</sup> Alfonso el Sabio: *La Siete Partidas de del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejada con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Tomo II, Madrid, Imprenta Real, 1807, p. 11

que se niegan a dar representación, comercio y dar los empleos a los mismos americanos. De manera que, ante un gobierno tirano, es legítimo desobedecerlo; inclusive es legítima la rebelión armada:

Todo son tiranos, su derecho se ha vuelto *torticero* y podemos no digo desobedecer sus leyes y constitucion protestadas por nuestros representantes, tomar las armas como nuestros mayores é intimar que nos separemos de su obediencia y Señorío como ellos decían, sino declarar para siempre rotos los vinculos que nos unian con España.<sup>764</sup>

La rebelión armada por la independencia está justificada bajo el argumento de la rebelión contra la tiranía. La nación americana era dueña de su soberanía y por lo tanto podía disponer de ella de manera legítima. La Nueva España era perfectamente capaz de gobernarse a sí mismas de forma republicana. Tenía una legislación propia que dictaba la forma de organizarse. A Mier le indignaba que se les llamara “rebeldes” a los americanos, porque lo único que estaban haciendo con la rebelión armada era la defensa de la soberanía americana. Dice Mier: “Si os obstinais [los Españoles] en llamarnos rebeldes, no haceis sino provocarnos á constituirnos en monarquía separada para arrancaros de una vez el pretexto de la insolencia con que llamais rebeldes á los que son vuestros iguales”.<sup>765</sup>

Argumenta Mier que los españoles realizaron una invasión injusta de las tierras de América. Una razón más de que el levantamiento armado era algo legítimo. Denuncia que los conquistadores españoles presentaban a los indios por título un “pergamino gotico del padre de los verdaderos creyentes, al mismo tiempo que os reáis de que baxo ese mismo dictado el Sultán de Constantinopla se creyese dueño del universo”.<sup>766</sup>

Los españoles llegaron a América proclamando su derecho a la conquista bajo la palabra de Cristo, del Evangelio. Se proclamaba su reino, pero su reino no era de este mundo y “él dixo no tener potestad ni para dividir un pedazo de tierra cuya herencia tocaba á dos hermanos”.<sup>767</sup> Por lo tanto, esta razón no era válida. Bajo este falso argumento se encubría la fuerza y violencia. Por tanto para Mier repeler ese ataque es legítimo por “derecho de gentes”. Este derecho, en palabras

---

<sup>764</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España, Op. cit.*, p. 703

<sup>765</sup> *Ibid.* p. 713

<sup>766</sup> *Ibid.* p. 713

de él, “la fuerza sólo autoriza para sujetar al que nos ataca á fin de indemnizarnos”.

Por otro lado, Mier cuestionará la idea de que el “descubrimiento” pueda ser una razón que legitime la conquista. El hecho de que los españoles ignoraban la existencia de los americanos no les daba el derecho de que al “descubrirlos” eran sus dueños. Para señalar lo absurdo de esta suposición se hace la siguiente pregunta: “¿Con que si los Indios hubiesen sabido antes que existía Europa, era *ipso facto* sus dueños?”.<sup>768</sup>

Otro argumento que da Mier para probar lo ilegítimo de la conducta española en cuanto a la conquista y la colonización es que éstos dijeron que iban a poblar y a colonizar las Américas, cuando en realidad fue lo contrario. Dice Mier que nadie les pidió esto y además, el que lo hayan hecho implico una invasión de “reynos agenos”. De la misma forma que con el argumento anterior, Mier se hace la siguiente pregunta: “¿dexarias vosotros que los Indios hubiesen venido á poblar la Sierra morena, por libraros siquiera de esa guarida de ladrones, que solo dexó de serlo poco ha que la pobló con alemanes el americano Olavide?”.

Los españoles llegaron a América bajo el título de pacificadores. Mier argumenta que nadie les pidió eso. No tenían ninguna facultad para intervenir. Si se aceptara este argumento, los indios podrían decir que Napoleón era también un pacificador de España. Los españoles al irrumpir en la dinámica política de América trastocaron ese orden y “nos revolviéron” provocando guerras y perjuicio para estas tierras.

Otro argumento que refiere Mier es el que sostenía que los indios eran menores de edad y no tenían la madurez que la civilización requería. Entonces, los españoles debían actuar como sus tutores y querían prescribir contra ellos. Inclusive Mier refiere que los españoles alegan que se estableció un trato con este respecto. Lo cual él lo califica como absurdo. En principio los españoles desde el principio se comportaron como conquistadores y no como tutores. Llegaron exigiendo tributo. Al conducirse de este modo, los españoles actuaron en contra del objetivo y esencia de la sociedad, es decir, contra la “libertad seguridad y propiedad”.<sup>769</sup>

Ahora bien, Mier cuestiona también el que los españoles contemporáneos se quieran atribuir los títulos que hicieron los antiguos españoles. Para él, los títulos pertenecen a los indios o antiguos americanos y no a los hijos de esos primeros españoles. Estos títulos “no prueban nada á

---

<sup>767</sup> *Ibid.* p. 714

<sup>768</sup> *Ibid.* p. 715

favor de los Españoles actuales, sino de los conquistadores nuestros padres”. Son los que llevaron a cabo la conquista quienes tendrían derecho de poseer un país con su “trabajo, industria, cultura y enlace con las familias de los naturales de él”. Son estos los que tendrían del derecho preferente para “conservarlo y transmitirlo á su posteridad nacida en aquel territorio”. Además, afirma Mier que sólo aquellos que vinieron a poblar, a colonizar América tendrían algún derecho y no aquellos que viven en España.

Otro argumento que rebate Mier a los españoles es el que sostiene que ellos quisieron introducir la religión verdadera a América. Mier señala que a los apóstoles, el “Omnipotente” les ordenó que difundieran sus palabra: “mandó á sus Apótoles á predicar su Evangelio á toda creatura que está debaxo del cielo: á sele testigos hasta lo ultimo de la tierra: á ir á enseñar al universo mundo”.<sup>770</sup>

Mier supone que en América, antes de la llegada de los españoles, ya se conocía, de cierta forma, la verdadera religión.<sup>771</sup> Entonces, lo que hicieron los españoles fue ocultar los vestigios, para convencer a “los incrédulos que se mofan de la universalidad de la Iglesia”. La razón primera que justificaba la colonización española en América tenía que ver con la evangelización. Los conquistadores y colonizadores utilizando esta justificación usurparon las tierras y esclavizaron a los nativos. Además, se impuso la religión a través de un fanatismo, lo que dejaba en las mismas a los indios. Se intentaba sustituir un fanatismo por otro

En todas partes sustituiais á nuestros simulacros los vuestros, una idolatría á otra; porque no consiste esta precisamente en el objeto, sino en la intencion y manera, y vosotros ni podiais instruirnos en las que deben acompañar el culto de las imágenes, ni las sabiais porque no habriais expuesto á continuar la idolatría.<sup>772</sup>

Inclusive procuraron ubicar los ídolos católicos en los lugares donde estaban los ídolos de los indios. Esto, en ninguna manera servía para los propósitos de una verdadera evangelización.

Mier refiere las razones que le dio De las Casas a Sepúlveda referentes a la falsa evangelización que llevaron a cabo los españoles:

---

<sup>769</sup> *Ibid.* p. 717

<sup>770</sup> *Ibid.* p. 719

<sup>771</sup> Sobre este punto hago referencia a lo dicho anteriormente sobre el sermón guadalupano de Mier.

<sup>772</sup> *Ibid.* p. 720

nuestro padre Casas respondió muy bien a Sepúlveda: que tan lejos estábamos de tener obligaciones de recibir de vosotros la ley cristiana, que la teníamos de no recibirla, porque estando persuadido que la nuestra era buena, no debíamos creer sino muy mala que nos anunciaban ladrones y asesinos.<sup>773</sup>

---

<sup>773</sup> *Ibid.* p. 721; El primer argumento que ofreció Sepúlveda contra Las Casas a favor de la guerra justa contra los indígenas tiene que ver con la idolatría de los pueblos indígenas. Sepúlveda interpreta dos pasajes bíblicos (Deuteronomio 20 y el Levítico 20) donde se hace la referencia a la guerra justa en caso de idolatría. Dice Sepúlveda, argumentando: “Digo, pues, que los moradores de la tierra de promisión fueron destruidos por idolatrías justamente con sacrificar hombres, como lo dice la Sagrada Escritura, *Deute*, cap. 9 et 12, et *Levit* 18 et 20: *Sic facies omnibus civitatibus que sunt a te valde procul, scilicet que sunt diverse religionis*, como declara la glosa interlineal. Las cuales palabras se siguen después de haber dicho la manera que habían de tener en hacerles guerra. Y a lo que dice el señor obispo que la causa de destruir las gentes de la tierra de promisión no fue sino porque se cumpliese la promesa de Dios hecha a Abraham, digo que cuando Dios se la prometió, explicó la causa (*Gene*, cap. 15). Porque entonces no se la daba quitando a los que la tenían, diciendo que entonces aún no eran consumadas las maldades de los amorreos. Y a lo que dicen las palabras citadas del capítulo del *Deutero* se entiende cuando los judíos moviesen guerra por otras causas justas, mas no por infidelidad o idolatría, digo que esto va contra la glosa interlineal, porque habiendo otras justas causas de guerra, justamente se la podía hacer, aunque fuese de una religión. Y a lo que dice que los ejemplos del Viejo Testamento no se han de imitar, digo que es así en algunos, mas no en los preceptos y leyes naturales, que siempre y en todo lugar han de guardar y entre todas las gentes fieles o infieles, como de la idolatría, que severísimamente fue castigada en los unos y en los otros. (...) Cuanto más que nosotros no decimos que a estos indios idólatras se le ha de hacer guerra para matarlos y destruirlos como a los de tierra de promisión, sino para sujetarlos y quitarles la idolatría y malos ritos, y quitar los impedimentos de la predicación evangélica”. (“Controversia entre Las Casas y Sepúlveda”, en: *Obras completas*, Fray Bartolomé de las Casas, vol. 10, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pags. 132-133) Por su parte Las Casas contrargumenta los siguiente: “A lo que el reverendo doctor Sepúlveda responde, porque dije que otras muchas naciones que no era[n] de las de la tierra firme de promisión eran idólatras, y no mandó Dios destruirlas, etcétera, infiere el doctor a mi antecedente, luego los de la tierra de promisión no fueron destruidos por la idolatría, etcétera. Digo a consecuencia que el doctor me la impone; porque no digo yo que no fueron destruidos por la idolatría y por los otros grandes pecados que tenían, ni por sola la promesa que hizo Dios a Abrahán, como ambas a dos causas Dios asigne (cap. 9 del *Deutero*.), sino que solas ellas mandó Dios que fuesen destruidas y no las demás, que no se contenían dentro de aquellos límites, aunque también eran idólatras y pecadores, y que aquel mandamiento fue especialísimo en aquellas gentes por dos razones que asigna Santo Tomás en el 4, distinción 39, art. 1. ad. 1; y Sant Agustín en los sermones De tempore, sermón 105, desta especialidad pone otra eficaz razón. Pues siendo especial el precepto, en contrario es el derecho común. Luego mal arguye el reverendo doctor que, porque Dios mandó destruir aquellas naciones, se deba seguir que la guerra para sujetar los indios sea justa por quitarles la idolatría, antes que oigan predicación. Luego mal arguye el reverendo doctor que, porque para sujetar los indios sea justa por quitarles la idolatría, antes que oigan la predicación. Item que dependencia conosció haber el doctor que hobiese Dios mandado destruí las dichas gentes de Chanaán por sus pecados e idolatría y los demás, juntamente, por la promesa hecha a Abraham en el Testamento Viejo, tiempo de tanto rigor a las naciones gentiles de todo el mundo, las cuales sin alguna diferencia mandó Cristo en este tiempo de la gracia y amor que fuesen predicadas, rogadas, convidadas y por halagos traídas a Dios, ya que dejasen los ritos e idolatrías, para que infiriese que por guerra los indios deban ser traídos (...) para que dejen la idolatría y los impedimentos de la predicación. (...) Ítem, si dice no afirmar él que la guerra que se ha de hacer a los indios hay de ser para los destruir y matar, sino para sujetarlos, será bien saber dél si se hace la guerra sin matar

De acuerdo con esta referencia los indios no tenían el deber de recibir la religión cristiana cuando los actos de sus “evangelistas” iban en contra de sus preceptos. Además, los españoles por ninguna razón podían castigar a los indios por sus “pecados ó vicios” (refiriéndose al sacrificio humano). De acuerdo con Mier, ninguna nación tiene derecho a castigar a otra por esto. De ninguna manera se podía justificar la matanza de indios que hicieron los españoles por estas causas.

Mier vuelve a referir los argumentos de De las Casas contra Sepúlveda con respecto al sacrificio humano:

pero nuestro P. Casas respondió a Sepúlveda sin que nadie lo desmintiese: que esas no eran sino voces de tiranos, pues no eran sino mui poquitos de entre los prisioneros de guerra, y que esto no era contra el derecho natural, pues Abraham quiso sacrificar á su hijo y Jpte á su hijo.<sup>774</sup>

Argumenta Mier que en las tradiciones primitivas Dios debía ser aplacado con víctimas. Víctimas animales, pero Dios pidió un sacrificio humano “que era Jesu Cristo”.

Se interpretó que el deber era ofrecer lo más precioso y en esta interpretación se llegó a sacrificar humanos: “no ha habido nacion que no inmolase humanos”. Refiere que en España se sacrificaban anualmente en hecatombes a cientos, se les cortaban las manos derechas, se les sacaba las entrañas y se envolvían en sayales para el ágora en honor al dios Marte; e inclusive se sacrificaban niños.<sup>775</sup> Dice Mier que los españoles también se comían a sus padres cuando estos últimos llegaban a la vejez y que tenían veneno a la mano para suicidarse “con el voto á dios por qualquiera tribulación de sus amigos”.<sup>776</sup>

De acuerdo con estas referencias, los españoles no tendrían ni autoridad civil, ni moral para

---

o si los soldados matarán, robarán, captivarán, escandalizarán, afligirán, ahuyentarán algunos en las tales guerras, o ¿qué tantos manda el doctor que maten o si los soldados matarán, robarán, captivarán, escandalizarán y ahuyenten por los montes, donde los comen los tigres, y no más?”. (*Ibid.* p. 151)

<sup>774</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España, Op. cit.*, p. 722

<sup>775</sup> Cfr. *Ibid.* p. 722

<sup>776</sup> Mier saca estas referencias del libro 3º de la geografía de Estrabon y la Historia general de España de Florian. Estrabon en el libro tercero de su Geografía dice lo siguiente: “Está siempre á la mano). Era costumbre entre los antiguos tener pronto el veneno en los casos inciertos de fortuna, y consta, que así lo hicieron principalmente los Reyes y hombres grandes”. (Estrabon: *Libro tercero de la geografía de Estrabon*,



castigar y cometer asesinatos contra los indios. Los conquistadores españoles no actuaron como evangelistas, sino como conquistadores. Mier refiere la bula a través de la cual se establecía la donación de las Indias con la condición de que los indios se sometiesen voluntariamente. Se hablaba de mandar misioneros y no de soldados.<sup>777</sup>

Los soldados llegaron primero y enseñaron con prisiones, cepos, grillos y el látigo, “como su el apostolado fuese oficio de cómitres”. Los indios les dieron vestido y alimento, a cambio los hicieron esclavos.

Otro argumento español que desmiente Mier es el que sostiene que ellos civilizaron a las Indias. Ya existía una civilización antes de que los españoles llegaran. Como referencia de esta afirmación menciona las obras de Clavijero, de Muñoz Camargo, de Conde Carli, de Molina, y sobre todas, la de Bartolomé de las Casas. Estas obras dan testimonio de las altas culturas prehispánicas. Mier afirma que, efectivamente, había “países bárbaros”, pero de igual forma los había en Europa. Cortés mismo, dice Mier, dio testimonio de “reynos y republicas gobernadas con una extremada policía, gobernadas con una extremada policía, ciudades magnificas (...) templo y palacios...”.<sup>778</sup> También dio testimonio de “Córtes, Consejos supremos civiles, criminales, de guerra y hacienda, Chancillerías y Audiencias Jueces municipales, Escribanos, Academias, Bibliotecas, Colegios”.<sup>779</sup>

Por otro lado, Mier denuncia también el saqueo que hicieron los españoles. Señala que desde que llegaron comenzaron a vender esclavos a pesar de la prohibición de la reina Isabel. Se traficó oro, plata, minerales, perlas y piedras preciosas. La sentencia de Mier es contundentes y

---

Madrid, Editado por la viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787, p. 228)

<sup>777</sup> La bula del 4 de mayo de 1493 establecía la concesión a los reyes Fernando e Isabel sobre las tierras descubiertas por Cristóbal Colón por parte del papa Alejandro VI a cambio de que se redujera a sus pobladores y habitantes a la fe católica: “por autoridad de Dios Omnipotente concedida a Nos en San Pedro, y del Vicario de Jesucristo que representamos en la Tierra, a vosotros y a vuestro herederos y sucesores los reyes de Castilla y León, para siempre según el tenor de las presentes, donamos, concedemos y asignamos todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar hacia el occidente y mediodía...”.(Cita tomada de: Ma. del Refugio González: “Del señorío del rey a la propiedad originaria de la nación”, en: *Anuario mexicano de historia del derecho*, no. 5, México, UNAM, 1993) En otro lado: “en las cuales habitan muchas gentes, que pacíficamente viven, y que según se dice andan desnudos y no comen carne; a lo que vuestros enviados antedichos pueden conjeturar, las tales gentes, habitantes de las antedichas islas y tierras, creen en un Dios Creador que está en los Cielos, y parecen bastante aptos para recibir la Fe Católica y serles enseñadas buenas costumbres, confiándose en que se instruyeran, fácilmente se introducirían en dichas islas y tierras el nombre de Nuestro Salvador y Señor Jesucristo”.

<sup>778</sup> *Ibid.* p. 726

demoledora: “Toda la opulencia de España se nos debe: nada se ha edificado en ella que no sea gotico sino con el dinero de Indias: ni hospital ni institucion, que de allá no tenga su origen”.<sup>780</sup>

Los españoles argumentaban que si las Américas se separaban de España no serían capaces de sostenerse como nación independiente, que pronto serían conquistadas por otra potencia. Mier arguye contra de esto que España es la que ha cedido sus territorios coloniales para obtener en Europa “un palmo de terreno”. Para él el problema tenía que con las constantes guerras españolas en Europa más que con la imposibilidad de las Américas: “Los pueblos en esta corta parte del mundo [Europa] están demasiado apiñonados y demasiado menestoros, y no tienen termino sus querellas”. Sigue Mier: “En ellas tenemos desgraciadamente que entrar nosotros por nuestra dependencia de España... Nosotros no tenemos necesidad sino de guardar neutralidad y seremos felices”.<sup>781</sup>

Ahora bien, un argumento fuerte que utilizaron los españoles a favor de la obediencia americana es que España era la metrópoli y las Américas eran sus colonias. Mier se pregunta si esta situación quedaba intacta con el aprisionamiento de Fernando VII. Para plantear este problema establece el siguiente argumento: “Si Fernando 7º. hubiera escapado de Francia para Mexico ¿quien seria la metrópoli?”. De acuerdo con este planteamiento se puede inferir que para Mier, España era la metrópoli sólo en la medida en que ahí se encontraba el Rey. En cuanto éste abandonó España, esta última quedo en la misma jerarquía que América. Ya se ha mencionado que para Mier, lo que los españoles llamaban colonias, eran organismos políticos autónomos que guardaban la misma relación entre sí y con las comunidades españolas. De ahí su argumento de que debían participar de igual a igual en la Cortes españolas de Cádiz.

Otro argumento que utilizaron los españoles fue el que ellos eran la *madre patria* y por tanto los americanos tenían que guardar respeto. Esto suponía que por esta cualidad los españoles debían tener preponderancia en América; por su calidad de *madre*. Dice Mier contra este argumento que “vuestras colonias fueron de hombres y no de mugeres”. No niega que la “sangre” española esté en América. Ésta, según él, estaría representada por los criollos: “El pie y mano pequeña de los criollos, su dulzura y cariño prueba que corre en sus venas la sangre pura de los

---

<sup>779</sup> *Ibid.* p. 726

<sup>780</sup> *Ibid.* p. 741

<sup>781</sup> *Ibid.* p. 745

señores del pays, y su vivacidad natural que el inxerto ha mejorado los frutos”.<sup>782</sup>

Se pregunta Mier cuál debe ser el trato que se tendría dar una madre a un hijo: “¿Es ser madre no querer conceder la igualdad á sus hijos, disputarles la legitima de su padre, detener sus progresos, encadenar sus brazos y sofocar sus esfuerzos?”. Para Mier, inclusive si fuera cierto que España es la madre patria, América con sus “sagrados” deberes filiales tiene el derecho de poner límites a estos justamente cuando contravengan su integridad: ¿qué hará este hijo sino compadecer al pobre anciano [padre] en su locura y tratar de contenerle el brazo con que en su frenesí le castiga?”. Ahí la razón legitima para, en caso de que se acepte la conceptualización de madre patria, América se rebele.

Se han expuesto varias de las razones que Mier argumenta a favor de la independencia de la Nueva España y con respecto al desconocimiento de las Cortes de Cádiz en los términos que estas mismas establecían con respecto a América. Ahora bien, a continuación expondré uno de los aspectos fundamentales a través de los cuales Mier quiere apuntalar de manera más firme la autonomía política de la Nueva España, así como un elemento imprescindible para poder afrontar en el momento posindependentista la construcción de la nación independiente.

### **De una Constitución histórica a una Constitución liberal**

Mier en su *Historia de la revolución de la Nueva España*, escrita entre 1811 y 1813, señalaba, en su postura política, la existencia de lo que podría considerarse como una “constitución histórica”. Para Mier “[l]os pueblos nunca se han gobernado sino por usos, prescripciones y leyes”. En la Nueva España estas leyes estaba representadas por las leyes de Indias. Éstas, fueron “los acuerdos cabildos ó ayuntamientos de las ciudades y villas, como consta por sus libros capitulares”.<sup>783</sup> De acuerdo con estos primero acuerdos, los reyes llamarón a las Indias “sus reynos” y no colonias, confiriéndoles así la misma jerarquía que a los ayuntamientos de Castilla. De esta manera las “constitución” que dieron los reyes a América fue fundada en los convenios de los conquistadores y los indígenas, “igual en su constitucion monárquica á la de España”. De esta manera América era igual en derechos pos sus leyes y pacto social a España. Debido al pacto fundacional, la estructura política de la Nueva España no podía modificarse sin el acuerdo de las partes originarias pactantes.

---

<sup>782</sup> *Ibid.* p. 747

<sup>783</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Historia de la Revolución de Nueva España*, *Op. cit.*, p. 611

En un primer momento a Mier le interesó defender la existencia de una “constitución histórica” con el objetivo de argumentar la defensa de los derechos americanos frente a los españoles con motivo de la crisis política española. Con el arresto de Iturrigaray y de los juntistas, los españoles estarían socavando las bases mismas del pacto establecido por los americanos con el rey español. Para mostrar la vigencia del pacto y la defensa de la autonomía americana, Mier recurre a la afirmación de una Constitución (histórica) que avalaba el pacto señalado. Como ya lo he mencionado, se refería al *Código de Indias* como la carta magna de los americanos: “ [E]l pacto solemne y explícito que celebraron los americanos con las leyes de España, que mas claro no lo hizo jamas nación alguna; y ésta autenticado en el mismos código de sus leyes. Esta es nuestra *magna carta*” .<sup>784</sup>

Con la demostración de la existencia de un código “constitucional” Mier argumentaba que los territorios americanos eran verdaderos reinos y no simples colonias. Poseían instituciones capaces de organizar la vida americana en todos los ámbitos. Sostiene David Brading que la teoría de Mier era similar a la de la idealización del pasado visigodo de Jovellanos y Martínez Marina. Demostraba Mier que la Nueva España era, a pesar del trato que se le dio, un entidad política autónoma fundada en un pacto histórico con el rey de España.<sup>785</sup>

Entonces, para Mier la Constitución era imprescindible para la existencia de una nación independiente, autónoma y libre. De allí su necesidad de afirmar el elemento constitucional.

No obstante lo anterior, hace una dura crítica a esta “constitución”. De acuerdo con Mier, en el Código de Indias estaba contenida la experiencia histórica (más bien negativa) de la conformación misma de la Nueva España:

Es este código se ve la religiosidad de la reyna D<sup>a</sup> Isabel, y la ambicion é hypocresia de Fernando el católico; la filantropía de Casas, y el despotismo de los reyes austriacos; la religion católica y todos los abusos ó prerrogativas atribuidas en aquel tiempo á los Papas consagradas en bases de todo el gobierno temporal y espiritual; el deseo de favorecer á los Indios y la dificultad insuperable de componerlo con el bien de sus amos; remedios paliativos y todos los males existentes en su rayz; leyes minuciosas de economía y una ignorancia suma de la economía política; leyes disparatadas para cada provincia en muchas cosas, y la prueba mas perentoria en todas de que es imposible administrar nien un mundo separado por un oceano de millares de

---

<sup>784</sup> *Ibid.* p. 571

<sup>785</sup> David Brading: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 2009, p. 72

leguas.<sup>786</sup>

Había un código. Sin embargo, dice Mier que éste sólo era de nombre ya que las leyes terminaron, en su mayoría, derogándose por varias cédulas quedando sólo leyes injustas que sirven para probar “la injusticia con que se ha atropellado tofos nuestros derechos por el despotismo mas atroz”.

La leyes que habían sido hechas para el bienestar de América y promover la relación recta y justa con España, precaviendo los males que la distancia del gobierno ocasionaba, terminaron haciéndose mayores. En la valoración de Mier los virreyes, “la autoridad de *alter ego*”, sin apelación ni recurso, los convirtieron en déspotas completos” aunque en de cierta forma, a través de instrucciones secretas, se limitaban sus facultades, no había autoridad que los obligara.

Con la crítica que hace Mier a la “constitución histórica” apunta que el modelo que debía seguirse para mudar a una constitución efectiva, que cumpliera los objetivos primarios para los que se hace una, sería la inglesa. Dice:

Me parece que vuestro modelo en cuanto le permitan las circunstancias, debe ser la constitución de esta nación dichosa donde escribo [Inglaterra], y donde se halla la verdadera libertad, seguridad y propiedad. Ella ha sido la administración de los sabios y la experiencia de los siglos demuestra demasiado su solidez, para que sin considerarla, arriesguemos ensayos del todo nuevos, demasiado sangrientos, costosos, y tal vez irreparables si se yerran.<sup>787</sup>

Hay cierto entusiasmo de Mier por el sistema político inglés. Hace una interesante comparación entre la postura política de los ingleses y de los franceses. Afirma que el sistema político de estos últimos proviene de un “genio ligero y cómico”. Su sistema político estaría basado en “principios metafísicos, que aunque en teoría aparezcan bellos y sólidos, son en la práctica revolucionarios, porque los pueblos racionados siempre a medias, los toman demasiado a la letra y deducen su ruina”.<sup>788</sup>

Específicamente Mier critica al concepto de *igualdad* utilizado por los franceses en la

---

<sup>786</sup> *Ibid.* pags. 617-618

<sup>787</sup> Fr. Servando Teresa de Mier: “Consejos a América”, en: *Antología del pensamiento político americano*, México, UNAM, 1945, p. 14

<sup>788</sup> *Ibid.* p. 14

conformación de su sistema político. Para él, no hay una igualdad natural entre los humanos. La igualdad sólo puede darse en términos de derecho positivo. Ésta sólo puede referirse a una legalidad que no hace distinciones.<sup>789</sup>

David Brading hace un interesante señalamiento sobre la simpatía de Mier por el sistema político inglés: “un estudio cuidadoso del texto muestra que su recomendación se limitaba a una forma de gobierno unitario y fuerte con una legislatura bicameral: evitaba cualquier mención de la monarquía”.<sup>790</sup> A final de cuentas, a Mier no le interesaba promover una monarquía constitucional, precisamente por su desconfianza a cualquier forma de monarquía, sino la creación de un gobierno unitario y fuerte.

### **La necesidad de un Congreso**

A Servando Teresa de Mier le preocupaban las razones por las cuáles la Nueva España no podía independizarse de España, de manera que se concentró en indagar el origen de la imposibilidad.<sup>791</sup>

Mier se abocó a estudiar y reflexionar sobre el sistema político monárquico de Inglaterra. En 1811, se embarcó hacia Inglaterra. Permaneció en Londres hasta 1816. Allí recibió la ayuda del

---

<sup>789</sup> En este argumento de Mier puede advertirse la influencia de Edmund Burke con respecto de las ideas políticas francesas de la época. Debe decirse que esta influencia pudo haber estado mediada en gran medida por Blanco White. Burke se manifestó contra la glorificación de la razón que hicieron los revolucionarios franceses porque las ideas abstractas llevan la discusión hacia el vacío. De manera que la proclama de la igualdad o libertad en abstracto produce una metafísica vacía. Estos conceptos tenían que estar referidos a situaciones concretas. De manera que Burke va contrastar el pensamiento revolucionario francés con los ingleses que, en su interpretación, se referían a derechos concretos y relativos. Ideas presentes en el utilitarismo inglés del siglo XVIII. En sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Burke argumentaba lo siguiente con respecto a la igualdad política: “Todo tiene que permanecer abierto a todos los hombres, aunque no indiferentemente. Ninguna rotación, ningún nombramiento por suerte, ninguna forma de elección basada en el azar o en el turno puede ser ordinariamente buena en un gobierno de amplios objetivos. Porque en estos casos no existe tendencias directas o indirectas a seleccionar al hombre con vistas a su deber o adaptar el uno al otro. No dudo en afirmar que el camino que lleva desde una condición oscura a la celebridad y al poder no tiene que hacerse fácil; por supuesto, no demasiado fácil. Si el mérito extraordinario es lo más raro de todas las cosas, tiene que pasar por una serie de pruebas. El templo del honor tendrá que levantarse sobre una cima. Y si se abre mediante la virtud, téngase en cuenta también que la virtud no se prueba sino con fuerza y dificultades”. (Edmund Burke: “Reflexiones sobre la Revolución francesa”, *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan Botella, Carlos Cañeque y Eduardo Gonzalo (comps.), Madrid, Técnos, 2010, pags. 301-302)

<sup>790</sup> David Brading: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 2009, p. 73

<sup>791</sup> Rafael Diego Fernández: “Influencias y evolución del pensamiento político de Fray Servando Teresa de Mier”, en: *Historia mexicana*, Vol. 48, No. 1, México, COLMEX, 1998, p. 15

venezolano Andrés Bello y del sevillano José Blanco White.<sup>792</sup>

Sostiene David Brading que en estos años, de la estancia de Mier en Inglaterra, el punto de partida de toda discusión era el vacío de autoridad política legítima provocada por la abdicación del rey español. Ante esta situación el debate estuvo dividido por dos grandes corrientes de pensamiento: constitucionalismo histórico y liberalismo convencional.<sup>793</sup> La primera estaba liderada por Jovellanos y buscaba en Inglaterra y en el pasado visigodo su inspiración. La segunda se inspiró en la Constitución francesa y en la obra de Rousseau.<sup>794</sup> Mier se adhirió a la primera con la influencia de Blanco White, con ciertas reservas.<sup>795</sup> En 1820 Mier escribió *¿Puede ser libre la*

---

<sup>792</sup> Cfr. David Brading: *Los orígenes del...*, *Op. cit.* p. 61

<sup>793</sup> *Ibid.* p. 62

<sup>794</sup> *Id.*

<sup>795</sup> Blanco White insistió en el modelo inglés como la forma de gobierno más adecuada. White luchó a través del periódico *El Español* por dos objetivos. El primero fue la reivindicación de una constitución a la manera inglesa. Decía sobre el sistema de gobierno inglés, lo siguiente: “El gobierno de Inglaterra, que algunas veces se llama mixto y otras, monarquía limitada, consiste en la combinación de las tres especies simples de gobierno: la monarquía, se halla en el rey; la aristocracia, en la cámara de los pares; y la república está representada en la cámara de los comunes. La perfección á que se aspira en este sistema de gobierno es, reunir las ventajas de las formas simples, y evitar inconvenientes. Hasta que punto se logra esto, ú hasta donde es asequible por las constitución Británica –donde pierde de vista á este objeto ó donde lo descuida– y por qué medios y en que materias se pudieran mover y lograr mejor; (...) presentaré las ventajas y desventajas ...: 1º. Al bien é interes de sus súbditos 2º. A su propia conservación. Los medios con que procura el primero de estos son los siguientes: Con el objeto de que las leyes sean las mas convenientes al bien público del parlamento, y todo miembro de este cuerpo tiene facultad de proponer, á la deliberación de la legislatura, las leyes que le parezca. Todos los distritos del reyno gozan del privilegio de elegir sus representantes; –personas que se suponen impuestas en los interese, circunstancias y deseos de sus constituyentes, y que tienen facultad de informar al congreso nacional sobre todo esto. El súbdito mas oscuro tiene, por consiguiente, una persona á quien recurrir para que presente sus quejas, y suplicas á la atención del público. Atribuyendo el derecho de votar en las elecciones para la cámara de los comunes á varias qualificaciones en diversas partes del reyno, se logra que todas las profesiones y clases de la sociedad estén virtualmente representadas; es decir, que obtienen asientos en el parlamento personas de todas gerarquias y profesiones, estadistas, cortesanos, hacendado, legistas, comerciantes, fabricantes, militares y experimentos en las ocupaciones de sus profesiones respectivas. Las elecciones están, al mismo tiempo, tan enlazadas de que un número considerable de grandes propietarios logren asiento en el parlamento; y, por otro lado, estas elecciones se hallan modificadas de modo que los hombres mas eminentes y felices en sus respectivas profesiones, tienen gran probabilidad por sus riquezas, ó por el influxo de sus puestos, de ganar las elecciones en caso de competencia. En el numero riquezas y qualidades de los miembros; la variedad de intereses y caracteres que se hallan en ellos; sobre todo, el ser de pot tiempo su autoridad, y la mudanza que produce en la representación cada elección nueva; son seguridades suficientes contra los riesgos de sumision servil á un influxo exterior, igualmente que contra la formación de una fracción interior bastante poderosa para gobernar las decisiones del cuerpo. Los representantes están mezclados de tal manera con los constituyentes, y estos con el resto del pueblo, que no pueden, sin una parcialidad demasiado notoria para ser sufrida, echar cargas á la nacion, de que aquellos no sufran su parte; ni apenas puede haber mejora en que su propio interes no gane. (...) Los representantes dependen tanto de los constituyentes, y la

*Nueva España?* En este texto Mier hace una serie de reflexiones sobre el diagnóstico de la situación de la Nueva España en cuanto su imposibilidad por lograr su independencia política.

Su pronunciamiento es por la centralización del poder con el objetivo de que dar fortaleza política a la nación:

¡Que sea menester dar razones para probar la necesidad de un centro de poder, siendo cosa más clara que la luz! Así como los hombres se ven precisados a ceder parte de sus derechos naturales para adquirir en la sociedad garantía de lo que les resta, con la ventaja del número y el orden; así es menester que todo jefe militar ceda una parte de la autoridad que ha adquirido para formar un centro de ella que sostenga la que le queda por la unidad de los planes, la combinación de todas las fuerzas y la ayuda recíproca. A la seguridad propia, y a la ventaja general deben los militares sacrificar esa ambición miserable que pierde a ellos y a la patria.<sup>796</sup>

Mier está abogando por la unidad nacional y esto tenía que ver directamente con la unificación y centralización del poder político. Una tarea que en el momento en que escribía Mier esto era casi irrealizable. Él se daba cuenta y hablaba de que no sería nada fácil el que los “jefes militares” reconocieran un centro de poder. Decía: “Si se trata de obedecer a un hombre que no fuese el padre natural, habría dificultad, porque los hombres naturalmente libres e

---

importancia política está tan fundada en el favor del público, que un miembro del parlamento no tiene medio más eficaz de ponerse en el camino de los primeros puestos y honores que el de discurrir y favorecer leyes útiles al público. (...) Para evitar las funestas contiendas por alcanzar el poder supremo que se verifican infaliblemente en donde los miembros del estado no tienen un jefe reconocido y una ley fija de sucesión: para conservar al pueblo en tranquilidad interior por medio de una ejecución vigorosa de las leyes, y proteger sus intereses fuera del reino, con la fuerza y energía de las operaciones militares, y por las ventajas de decisión, secreto, y expedición que son propias del gobierno monárquico —la constitución ha confiado el gobierno ejecutivo á la administración y autoridad limitada de un rey hereditario.” (*El Español*, Octubre de 1813, págs. 264-266;

[http://www.memoriademadrid.es/fondos/HEM/documentos/HEM\\_AH\\_4-2\\_716\\_181310.pdf](http://www.memoriademadrid.es/fondos/HEM/documentos/HEM_AH_4-2_716_181310.pdf))

El segundo fue la reconciliación de España con los insurgentes americanos. Sobre esto último decía lo siguiente: “El único modo de salvar las Américas es acudir á curar esta llaga, origen de todo; y curada, aunque falte un ejército habrá otro, aunque se gaste un dinero habrá otro. Para esto no hallo medio mejor que la sensación de las proposiciones prestadas. Estas se reducen á la igualdad de derechos en los frutos y en los destinos, en los frutos para que puedan sembrar y cultivar lo de que es capaz el terreno hasta donde alcance su industria (...) importa mucho que se declare esta igualdad, consintiendo en esta declaración el que las Américas estén unidas á la metrópoli: se interesa en esto la grandeza del pueblo español: se interesan las Américas, porque se trata de la suerte de sus habitantes”. (*El Español*, Treinta de Mayo de 1811, p. 92;

[http://www.memoriademadrid.es/fondos/HEM/documentos/HEM\\_AH\\_4-2\\_712\\_18110530.pdf](http://www.memoriademadrid.es/fondos/HEM/documentos/HEM_AH_4-2_712_18110530.pdf))

<sup>796</sup> Fray Servando Teresa de Mier: “¿Puede ser libre la Nueva España?”, en: *Escritos inéditos*, México,



independientes no admiten el gobierno de uno solo sino por la violencia de las armas y lo sacuden luego que pueden”.<sup>797</sup>

El problema era grave. Como una solución propone la conformación de un congreso en el que todos se sujetaran voluntariamente a través de la elección de delegados. Dice Mier que éste, el congreso, sería “el gobierno natural de toda asociación, este es el órgano nato de la voluntad general”.

Sin embargo, esto supone varias problemáticas. La primera es que la milicia no puede constituir por sí misma un congreso. Los militares están para la defensa de la nación: “la fuerza militar no es deliberante”. Este sería el camino directo al despotismo. Entonces, el problema de la Nueva España para consolidar su independencia no tenía que ver con factores externos, sino con la propia unidad de la nación: “No necesitamos sino unirnos y acabose”. Mier recrimina a los que sostienen que se necesitaba de la ayuda de España. El juicio que hace Mier sobre España es muy duro. Lo formula en los siguientes términos:

¿quién nos une divididos como estamos por la ambición, mil intereses, pasiones y sicaterías? ¿por los rayos imaginarios de excomuniones abusivas? ¿por el fanatismo con el nombre de religión? ¿por la ignorancia tanto mayor cuanto no la conocemos; por la credulidad borrical de los indultos y promesas del gobierno que no son más que embustes y engaños; por la necesidad de creer que España es la primera potencia del mundo, cuando no es sino un rincón miserable, sepultado en la ignorancia y ludibrio de las naciones, entre las cuales no suena sino por el dinero que le damos, y es tan impotente para ampararnos como para defendernos: por el hábito del miedo que produce esta persuasión, y la crueldad inexorable de nuestros asesinos, que se apresuran a destruirnos, porque saben que de otra manera no pueden sujetar un país inmenso: por el planeta de ovejas que dominan sobre nosotros como descendientes de los indios; y el cometa perfidia que nos vino con la sangre de los españoles?<sup>798</sup>

Con estos calificativos se está refiriendo a España. Sin embargo, Mier no niega que la Nueva España necesite de alguna influencia exterior. Señala a los Estados Unidos como quienes ofrecerían la ayuda y tendrían las mejores intenciones para con la Nueva España. Pero esta ayuda debe ser solamente complementaria. Primero se necesita la conformación de un Congreso que represente al “Anáhuac” para, después, buscar el favor anglo-americano. Esta ayuda tendría que

---

Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, pags. 214-215

<sup>797</sup> *Ibid.* p. 215

ver con el reconocimiento como nación independiente y para formar una alianza defensiva-ofensiva.

El camino pues era la elección de un congreso que fuer representativo de la nación. La formación del congreso podría fin a la guerra intestina, haría legítima la lucha armada de independencia al mostrar fácticamente la autonomía de la Nueva España y de esta manera abrir la posibilidad de la conformación de un gobierno con legitimidad y reconocimiento al interior y al exterior. Decía Mier que el congreso podría seguir el modelo que el de España:

Hagamos nosotros para tener Congreso lo mismo de la madre patria; nos reconocerán nuestros ejércitos, y los pueblos según vayan pidiendo; nos reconocerán los Estados Unidos de América, de los cuales ya algunos nos reconocen y lo mismo irán practicando otras potencias por lograr nuestro comercio.<sup>799</sup>

La conformación del congreso, con la legitimidad requerida permitiría llevar a cabo la transición de la “constitución histórica” a una “constitución republicana” para la que ya había sentado sus bases el Congreso de Chilpancingo en noviembre (6) de 1813: “haremos una Constitución o mejoraremos la que hizo el Congreso Mexicano cuyas bases eran muy buenas”. Además, se contaría con el apoyo de Estados Unidos.

### **Los Estados Unidos y el republicanismo**

En Londres, donde Mier radicó de 1811 a 1816, conoció a Xavier Mina a quien acompañó en su viaje a América con la intención de planear la independencia de la Nueva España. Desembarcaron en Baltimore. Mier acompañó a Mina a Nueva York y a Filadelfia. Posteriormente la expedición se embarcó en el Golfo de México y desembarcó en Soto de Marina en abril de 1817. Los miembros de la expedición, Mier incluido, fueron hechos prisioneros por el ejército realista. Éste fue enviado a la Fortaleza de San Carlos de Perote y después remitido a la cárcel de la Inquisición de la ciudad de México. Fue trasladado a La Habana. Pudo escapar y se trasladó a Filadelfia donde permaneció hasta que se consumó la Independencia.

Durante sus largas estancias en Estados Unidos, Mier tuvo la oportunidad de estudiar y

---

<sup>798</sup> *Ibid.* p. 219

<sup>799</sup> Fray Servando Teresa de Mier: “¿Puede ser libre la Nueva España?”, en: *Escritos inéditos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, p. 223

analizar el sistema político de ese país. Éste se convirtió, a partir de esta reflexión, en el modelo político que, según Mier, debía inspirar el modelo político de Nueva España para la concreción de su independencia y su consolidación como nación independiente. Esto representó el alejamiento de Mier hacia el modelo político inglés.

La confianza en el modelo político de Estado Unidos fue tal que en su escrito *¿Puede ser libre la Nueva España?* (1820), en donde analizó la situación de la Nueva España y ofreció soluciones a sus problemas, terminó con las siguientes ideas:

¡Mexicanos! Del norte no ha de venir el remedio: por acá es donde se ha de trabajar para tener un puerto, mantener comunicación y recibir socorros. Todo cuanto se haga por el sur es perdido. El Profeta decía a los judíos que del norte les vendrá todo el mal, porque por allí quedaban sus enemigos. A nosotros del norte nos ha de venir todo el bien, porque allí quedan nuestros amigos naturales.<sup>800</sup>

Mier asocia el bienestar y la prosperidad de los Estados Unidos al gobierno republicano. Contrapone, precisamente, el modelo republicano con el monárquico. El monárquico lo asocia a la esclavitud y al despotismo: “Dios no libre de emperadores o reyes. Nada cumplen de lo que prometen, y van siempre a parar al despotismo. Todos los hombres propenden a imponer su voluntad”.<sup>801</sup>

Es interesante la posición de Mier con respecto a la monarquía en su relación con el republicanismo. Había señalado más arriba que durante su estancia en Inglaterra, Mier sintió entusiasmo por la monarquía constitucional. Sin embargo, más que por la presencia de monarcas, su entusiasmo radicaba en la Constitución.

Mier, durante su estancia en Estados Unidos se enteró del Plan de Iguala de Iturbide en el que se pretendía constituir la nación a partir de una monarquía. Ante esta situación, escribe su *Memoria político-instructiva* (1821) en donde contrapone los sistemas de gobierno monárquico y republicano.

Argumenta Mier que el Congreso de Chilpancingo hacía dado las bases para la conformación de una constitución republicana aunque dejó varios cabos sueltos. Para su juicio, las bases de la

---

<sup>800</sup> *Ibid.* p. 227

<sup>801</sup> Fray Servando Teresa de Mier: *Memoria político-instructiva enviada desde Filadelfia en agosto de 1821, a los gefes independientes de Anáhuac llamados por los españoles Nueva-España*, Filadelfia, Juan F. Hurtel, no.

*Constitución de Apatzingan* eran republicanas. Gracias a estas bases, la Nueva España podía asumirse como una nación legítimamente independiente. La base republicana se encontraba en el pacto social decretado por el Congreso Constituyente:

El Congrese de Chilpanzinco, que no era menos legítimo para nosotros que el de Cádiz para los Españoles (pues uno y otro eran de suplentes, aunque en ninguno de ambos lo eran todos), declaró nuestra emancipación y la independenciam de México desde de noviembre de 1813, y dio una Constitución republicana, que (...) sus bases son republicanas y mui buenas. Desde entonces data la libertad del Anáhuac, y la independenciam de la republica Anahuacense. A ningún particular es licito variar el pacto social decretado por un Congreso constituyente, y ménos, quando lo hemos estado rubricado con nuestra sangre nueve años los ciudadanos á centenares de miles. Ya está consagrado.<sup>802</sup>

El gobierno republicano se caracterizaría porque “el interes particular siempre activo es el mismo interes general del gobierno y del Estado”.<sup>803</sup>

Es interesante la argumentación que hace Mier con respecto del sistema republicano. Comienza señalando que el modelo político republicano fue el que Dios a su pueblo. Solamente le dio reyes, sin una constitución, como castigo. De esta manera, casi todos se volvieron tiranos porque no se habían establecido normas que limitaran su poder.

Dice que Jesucristo vino al mundo a santificar a los hombres induciéndoles virtudes practicable en todo género de gobierno. Pero él no estableció ningún gobierno de tipo civil, no obstante que el pueblo de Israel era suyo porque “había redimido de la esclavitud de Egipto el brazo de su poder, y le dio el país de Canan donde habitaba bajo un pacto social, quando al pueblo quiso variarlo”.<sup>804</sup> Sin embargo, no asumió su puesto que le correspondía porque quiso dar la lección que prescribe el “derecho natural que tiene cada nacion de elegir su gobierno”.<sup>805</sup> Es

---

126, Calle Segundo, Sur, 1821, p. 62

<sup>802</sup> *Ibid.* p. 43

<sup>803</sup> *Id.*

<sup>804</sup> *Ibid.* pags. 60-61

<sup>805</sup> *Ibid.* p. 60; Roberto Breña ha señalado que la el argumento emancipador basado en la ley natural había sido ya utilizado por Thomas Paine. Asimismo, señala este autor que la influencia de Paine en Mier “no admite discusión”, pues el propio Mir hace constantes referencias a Paine, ideólogo de la independenciam norteamericana. (Cfr. Roberto Breña: “Pensamiento político e ideología en la emancipación americana. Fray Servando Teresa de Mier y la independenciam absoluta de la Nueva España”, en: *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Francisco Colom González (ed.), Tom. 1,

importante esta anotación ya que la capacidad de una sociedad de elegir su forma de gobierno sería un derecho primario que entraría en contradicción con la concepción de una monarquía como derecho inmediato divino. Mier sigue el argumento señalando que Jesús mando convocar en Masfa a la nación hebrea para que a través de una votación se eligiese a quien sería el rey. Finalmente Saúl fue el elegido por Dios, pero fue debido a que la votación fue libre: “porque Dios es el dueño de las voluntades y de las suerte. *Sortes in sinum muttunlur, sed á Domino temperatur*”.<sup>806</sup> El argumento que utiliza Mier es de suma importancia ya que refiere directamente a las ideas del origen del poder político de la tradición política hispánica y novohispana que se han

---

Madrid, CSIC, CEI, 2005, p. 89) Tomas Paine (Inglaterra, 1737-1809) en su obra *Los derechos del Hombre* polemizó las tesis de la obra de Edmund Burke (Irlanda, 1729-1797) titulada *Reflexiones*. Burke, en dicha obra, atacó a la Revolución Francesa. Éste expresó tesis a favor del sistema de gobierno inglés basado en una monarquía hereditaria y en el poder nobiliario, es decir, “el derecho de los muertos a gobernar a los vivos”. Paine, en la obra señalada, criticó duramente estas ideas aduciendo que el humano no tiene propiedad sobre el humano y que no había mayor tiranía que la de que la de una generación que pueda gobernar después de la vida. Dice Paine: “Todas las historia de la creación y todas las narraciones tradicionales, (...), por mucho que varíen en sus opiniones o creencias en determinados particulares, convienen en un punto: la *unidad del hombre*; con lo cual yo quiero significar que todos los hombres los son del *mismo grado* y, por consecuencia, que todos nacieron iguales, con iguales derechos naturales, de la misma manera que si la posteridad hubiera continuado por *creación*, en lugar de por generación, ya que esta última es sólo la manera por la cual la primera se lleva a efecto y, en consecuencia, debe considerarse que cada niño nacido en el mundo deriva su existencia del mismo Dios”. (Thomas Paine: *Los derechos del hombre*, México, FCE, 1996, p. 60) Para Paine los derechos naturales son “aquellos que corresponden al hombre por el mero hecho de existir”. Así, los *derechos civiles* surgen de un derecho natural, y precisamente, los gobiernos deberían basarse en los primeros, tal como el republicano, y no como el gobierno inglés. La critica que establece Paine al sistema político inglés, la formula en términos de su constitución. De acuerdo con él, la constitución inglesa no existe, o a lo sumo respalda un gobierno mixto en el que el poder del rey no tiene límites. Dice Paine: “los propios individuos, actuando cada vez uno en virtud de su propio y personal y soberano derecho, los que *pactasen con cada uno de los otros individuos*, con objeto de formar un Gobierno; es éste el único modo de que pudieron surgir legítimamente los Gobiernos y el único principio basándose en el cual tiene derecho existir”. (*Ibid.* p. 64) Entonces, afirma que los gobiernos “tienen que haber surgido *del pueblo o sobre el pueblo*”. De acuerdo con esto, Paine señala que la constitución “es algo que *antecede* a un gobierno, y el gobierno no es sino la criatura de la Constitución. La Constitución de un país no es obra de su gobierno, sino del pueblo al constituir un gobierno”. (*Id.*) Así, acusa al gobierno inglés de haber nacido sobre el pueblo: “El Gobierno inglés es uno de los que han surgido de una conquista y no de la sociedad y, en consecuencia, se erigió sobre el pueblo y, aunque se han modificado mucho las circunstancias desde tiempos de Guillermo el Conquistador, el país no ha podido aún regenerarse y, en consecuencia, permanece sin Constitución”. (*Ibid.* p. 65).

Si bien, la lectura de Mier de la obra de Paine es evidente, me parece que, en cuanto a la idea de “derecho natural” como fundamento de la autorregulación de una nación, hay en el pensamiento de Mier una influencia anterior: la representada por la tradición teológica-política hispánica de la época de oro, además de la tradición hispanoamericana. Baste indicar las constantes referencias directas e indirectas a los principios políticos filosóficos que Mier emplea en su *Historia de la revolución de Nueva España*.

<sup>806</sup> *Id.*

desarrollado en los capítulos anteriores.

Explica Mier que la única explicación de que las naciones que cuentan con un monarca hayan alcanzado un buen desarrollo se debe a que también existía un “forma republicana en sus cortes o parlamentos”. Aquí está haciendo una clara alusión a la monarquía constitucional inglesa. Precisamente, estos grupos, cortes y parlamentos, son lo que se oponen a los proyectos de una autoridad real que muchas veces actúa de manera perjudicial.

Ante la intensión de Iturbide de erigirse como emperador, pretensiones monárquicas, su posición es contundente: “LA INDEPENDENCIA ABSOLUTA, la INDEPENDENCIA SIN NUEVO AMO, la INDEPENDENCIA REPUBLICANA”.<sup>807</sup> La pretensión de Iturbide implicaba, sin lugar a dudas, una regresión en lo alcanzado por la independencia y la nación independiente en cuanto a la libertad.

### **La federación**

Mier veía con mucha preocupación el rumbo político que estaba tomando la Nueva España. Se comenzaban a desarrollar, junto con la pretensión iturbidista, posiciones referentes a una independencia “moderada” con un monarca español al frente del gobierno. Baste señalar el tercer punto estipulado en el Plan de Iguala: “3. Gobierno monárquico templado por una Constitución análoga al país”.<sup>808</sup>

La posición de Mier es clara al respecto según he mostrado. Mier debatió con Blanco White sosteniendo que la independencia absoluta era la única salida de la Nueva España.<sup>809</sup> Mier sólo

---

<sup>807</sup> *Ibid.* p. 107 (las mayúsculas en el original)

<sup>808</sup> “Plan de Iguala”, en: *La vida constitucional de México. Textos preconstitucionales*, Vol. II, Toms III y IV, Fernando Serrano Migallón (comp.), México, FCE, 2009, p. 450

<sup>809</sup> Blanco White señalaba que en el no. VII de *El Español*, que era un error la rebelión en Caracas por la independencia con respecto a España: “Lo primero que choca á qualquier hombre recto es ver que la basa fundamental de su insurreccion descansa sobre un supuesto falso y engañoso. Representa la suerte de la península con decidida, quando sabia mui bien que la dispersion ó disolucion de la junta Central no disolvía la España. Dicen al pueblo que la junta de Cadiz había nombrado la regencia para la defensa sola de su territorio, por cuyo motivo no podía ser obedecida en América, y en el mismo instante escribe a la Junta de Cadiz, que no se debe reconocer á los regentes por ser criaturas de la Junta central, compuesta de los hombres viles que han perdido patria (...) Los progresos de la faccion independiente harán su delito mas grave, y el logro de su intento no lo justificará. Sea lo que fuere, es positivo que su separación violenta de la metrópoli en las actuales circunstancias, ha de acarrear á estas gravísimos daños, y que las ventajas que se prometen los insurgentes son, no solamente mui dudosas, sino que están acompañadas de peligros de todas clases, intenciones como exteriores”. *El Español*, Treinta de octubre de 1810, pags. 50-55; ([http://www.memoriademadrid.es/fondos/HEM/documentos/HEM\\_AH\\_4-2\\_711\\_18101030.pdf](http://www.memoriademadrid.es/fondos/HEM/documentos/HEM_AH_4-2_711_18101030.pdf)) Por su parte Mier contestaba a *El Español*, a White, su afirmación de que los acontecimientos en Venezuela fueron

aceptaría una independencia que desembocara en una forma de organización política de tipo republicana. En 1823, Mier se incorporó al Congreso Constituyente como diputado por Nuevo León. Desde allí se pronunció firmemente contra Iturbide. Una vez que abdicó Iturbide, el problema político central de la nación seguía latente: la organización política ideal para que la nación alcanzara su felicidad.

Uno de los aspectos que se debían revisar con mucho cuidado era la cuestión de un modelo político federalista. Precisamente se aboco a indagar sobre esta cuestión.

En diciembre de 1823 Mier, como diputado del segundo Congreso Constituyente, pronunció su discurso *Profecía sobre la federación mexicana*. En éste hacía algunos señalamientos críticos con respecto al modelo federalista. Mier se expresa contra la idea de la conformación política-nacional a partir de estados soberanos e independientes. En este escrito refiere su actuación en el Congreso después de la caída de Iturbide. Un conjunto de diputados, entre ellos Mier, propusieron que se declarara para la nación un gobierno republicano.<sup>810</sup> Se propuso que esto quedaría plasmado en las bases constitucionales.

Mier se queja de que el proyecto constitucional fue calificado de engañoso en la medida en que se había propuesto un gobierno federal, pero que, en realidad, se planteaba como centralista. A esta objeción que le hicieron, Mier señala que el federalismo se podía presentar en varias formas. De manera que se tendría que buscar la forma adecuada de federalismo para la nación. Dentro de su valoración, la federación mexicana debía ser “compacta” ya que esta forma sería la más cercana a “nuestra educación y costumbres, y más oportuna para la guerra que nos

---

llevadas a cabo por “un club de jacobinos precipitados que han decretado la independencia”. Señala que el Congreso Federativo de Venezuela “compuesto de los representantes que cada una de las provincias eligió a su satisfacción en plena y pacífica libertad y les dio sin duda sus instrucciones correspondientes”. Dice: “Entre los americanos no hay división alguna sobre el fin: todos desean zafarse de las uñas de los españoles, que los han tiranizado tres siglos (...) Todo lo ha previsto Venezuela, y se siente con denuedo para arrostrar las dificultades del rango soberano, a que la eleva su independencia”. En otro lado: “No tenga usted, pues, cuidado por la América: no hay mejor academia para el pueblo que una revolución. Entenderán sí, entenderán la declaración de los derechos del pueblo, esa imitación servil de la declaración de los derechos del pueblo, esa imitación servil de la declaración de los derechos del hombre que estremece a usted por haber sido de la asamblea nacional, y aplicada en tan diversas circunstancias”. Yo diría, que los venezolanos han restituido a la América una obra suya, que produjo tan excelentes efectos en los Estados Unidos, donde las circunstancias eran iguales a las suyas”. (Servando Teresa de Mier: “Carta de un americano a El Español sobre el número XIX”, en: *Cartas de un americano 1811-1812. La otra insurgencia*, México, CONACULTA, 2003, p. 61-74)

<sup>810</sup> Fray Servando Teresa de Mier: “Profecías a la federación mexicana”, en: *Fray Servando. Biografía*,

amaga”.<sup>811</sup> Una vez que se estabilizará la situación, a la federación se podría ir dando más “libertad” hasta que, de acuerdo a las circunstancias correctas, se pareciera a los Estados Unidos.

Precisamente en una comparación con los Estados Unidos señala que su forma de federación responde a sus propias circunstancias históricas. Los estados se federaron para unirse contra Inglaterra. Pero, habían vivido con una constitución que, si se quitaba el nombre del rey de ésta, estipulaba una república. Mier señala que, si México se quisiera federar de la misma manera, esto traería los males que se intentaban salvar.

México vivió por “300 años bajo el yugo de un monarca absoluto” y de repente se liberó. Precisamente en esto radica el problema. En palabras de Mier: “Somos como niños a quienes poco ha se han quitado las fajas, o como esclavos que acabamos de largar las cadenas invertidas”.<sup>812</sup> Debido a esto, México, no podía adoptar el federalismo al estilo norteamericano.

Continua Mier señalando las características de los norteamericanos: “Aquel era un pueblo nuevo, homogéneo, industrioso, laborioso, ilustrado y llenos de virtudes sociales, como educado por una nación libre”. En contraste en México: “somos un pueblo viejo, heterogéneo, sin industria, enemigos del trabajo y queriendo vivir de empleos como los españoles, tan ignorantes en la masa general como nuestros padres, y carcomido de los vicios anexos a la esclavitud de tres centurias”.<sup>813</sup>

Para señalar un ejemplo de un país sin fortaleza política que intentó adoptar el modelo federalista al estilo norteamericano refiere los casos “desastrosos” de algunas naciones sudamericanas:

Deslumbrados con nuestras provincias con la federación próspera de los Estado Unidos, la imitaron a la letra y se perdieron. Arroyos de sangre han corrido diez años para medio recobrase y erguirse, dejando tendidos en la arena casi todos sus sabios y casi toda su población blanca. Buenos Aires siguió su ejemplo; y mientras estaba envuelto en el torbellino de su alboroto interior, fruto de la federación, el rey del Brasil se apoderó impunemente de la mayor y mejor parte de la República.<sup>814</sup>

---

*discursos, cartas*, Monterrey, Gobierno del Estado, UANL, 1977, p. 274

<sup>811</sup> *Ibid.* p. 276

<sup>812</sup> *Ibid.* p. 277

<sup>813</sup> *Ibid.* p. 278

<sup>814</sup> *Ibid.* p. 279



En su posición, Mier es congruente con el señalamiento de que lo primero que necesitaba la nación independiente era una fortaleza proveniente de una unificación. De allí la imperiosa necesidad de la conformación del Congreso nacional. En juicio de Mier no se podía pensar en una federación en la situación concreta en que se encontraba la nación.

Precisamente, en la problemática de la conformación de congreso debía plantearse el punto del federalismo. El punto se presentaba paradójicamente de la siguiente forma:

Es una regla sabida del derecho que toda condición absurda o contradictoria o ilegal que se ponga en cualquier poder, contrato, etc., o lo anula e irrita, o debe considerarse como no puesta. Es así que es contradictoria, porque implica Congreso constituyente con bases ya constituidas cualquiera que sean, como de república federada se determina ya en esos poderes limitados. Es así que es ilegal, porque en el decreto de convocatoria está prohibida toda restricción. Luego, o los poderes que la traen son nulos, y los que han venido con ellos deben salir luego del Congreso, o debe considerarse como no puesta, y esos diputados quedan en plena libertad para sufragar como los demás in ligamen alguno. Yo no alcanzo qué respuesta sólida se puede dar a este argumento.<sup>815</sup>

Cómo se podía plantear un federalismo que tuviera reglas preestablecidas tendientes a un centralismo. Aceptando que la soberanía reside en la nación, los representantes debían ser electos por la misma nación en sus partes constitutivas para participar en el Congreso general. Sin embargo, señala Mier que no lo pudieron hacer: “no pudieron ella [la nación] sus diputados, se distribuye la elección por las provincias; pero una vez verificada ya no son los electos diputados, precisamente de tal o cual provincia, sino de toda la nación”.<sup>816</sup> La pregunta que se plantea Mier es si los diputados particulares de una provincia determinada pueden legislar sobre toda la nación y sobre la diputación respectiva en un conflicto inherente a esta misma dinámica política: “Sí, pues, todos y cada uno de los diputados los somos de la nación, ¿cómo puede una fracción suya limitar los poderes de un diputado general? Es un absurdo, por no decir una usurpación de la soberanía de la nación?”. Mier percibe una contradicción en la dinámica representativa federalista que se intentaba establecer para la nación.

Dirige su crítica también sobre el concepto de “voluntad general”. Cuestionaba el que en la nación la mayoría de las personas no sabían qué era una república, ni una federación, ni en qué

---

<sup>815</sup> *Ibid.* p. 283

consistía una federación. De manera que el ejercicio de representación que esta organización política implica no sería más que un engaño: “Esa voluntad general numérica es un sofisma, un mero sofisma, un sofisma que se puede decir reprobado por Dios...”.<sup>817</sup>

Una población de las características de México no podía participar en un ejercicio legítimo de representación. El concepto de “voluntad general” precisamente, por esta razón, resultaba un concepto vacío que servía sólo para legitimar el actuar de unos cuantos en la consecución de sus propios intereses:

Lo que ciertamente quiere el pueblo es su bienestar, en esto no cabe equivocación: pero la habría muy grande y perniciosa si se quisiese, para establecer este bienestar, seguir por norma la voluntad de hombres groseros e ignorantes, cual es la masa general del pueblo incapaces de entrar en las discusiones de la política, de la economía y del derecho público.<sup>818</sup>

Mier señala que este concepto de “voluntad general” produjo la situación desastrosa en Francia con los jacobinos. Señala que probablemente los principios (específicamente del de “voluntad general”) fueran “metafísicamente verdaderos” pero que en la práctica eran inaplicables porque consideraban al “hombre en abstracto”, y éste no existe en la sociedad.

Mier confiesa que en algún momento de su vida fue jacobino (cuando estuvo en Londres).<sup>819</sup> Lo fue porque, dice, en España era lo único que había aprendido en los libros revolucionarios de Francia. Pero, precisamente su experiencia le permitió ver los grandes errores políticos y sociales a que llevó la adopción de estos principios: “la ví [a Francia] 28 años en una convulsión perpetua, veía sumergidos en la misma a cuantos pueblos adoptaban sus principios”. Precisamente, esto le exigió la necesidad de cuestionarlos y buscar otras soluciones. Relata que fue después a Inglaterra que “permanecía tranquila en medio de la Europa alborotada”. Así que intentó buscar la explicación de esto. Ya más arriba he señalado la valoración que hace Mier al respecto del sistema político de Francia. En Inglaterra, señala Mier que leyó a Burke, a Bentham y a otros muchos autores. Precisamente en su *Ideario político* señala que se dio cuenta de la falsedad de los

---

<sup>816</sup> *Ibid.* p. 282

<sup>817</sup> *Ibid.* p. 285

<sup>818</sup> *Ibid.* p. 286

<sup>819</sup> Mier hace la referencia directa a sus dos cartas que escribió en Londres para El Español. (Cfr. Servando Teresa de Mier: *Cartas de un americano. 1811-1812. La otra insurgencia*, México, CONACULTA, 2003)

principios jacobinos gracias a la “vieja escuela de la política práctica” inglesa.<sup>820</sup>

Mier dirige su crítica hacia la idea, que él interpreta, de Rousseau sobre el gobierno como usurpador de los derechos. Éste: “salta, atropella y rompe todas las barreras, todas las leyes, todas las instituciones sociales establecidas para contener las pasiones, como otras tantas trabas indignas de su soberanía”.<sup>821</sup> Argumenta Mier que a final de cuentas si el gobierno se forma de la unión de voluntades individuales, es la “multitud” la que “ambiciona su pedazo”, éstos son lo que “dividen y despedazan, se roban, se saquean, se matan, hasta sobre ellos cansados y desolados, se levanta un déspota coronado, o un demogogo hábil, y los enfrenta...”.<sup>822</sup> De manera que los “conductores” que se niegan a avalar los excesos son calificados de desertores y “apóstatas del liberalismo y de la buena causa”. Son los primeros que son asesinados, “ahogados entre las tumultuosas olas de un pueblo desbordado”. De ahí, la necesidad de la conformación de un gobierno fuerte que pueda contener las pasiones individuales, que pueda dar dirección a las mismas.

Mier, en su propia argumentación, no estaría defendiendo una República centralizada, sino más bien una federación, una “federación razonable y moderada”. Una federación que responda a las necesidades históricas de la nación.

La necesidad de una federación al estilo norteamericano sólo podría llevar a la fragmentación de la nación. En la valoración de Mier, se le había fragmentado dando soberanías parciales. De esta manera cómo se podría hablar de una soberanía nacional. En términos reales, esto presentaba un problema grave, el de la debilidad en cuanto a la seguridad misma de la nación: “todo país que no se basta a sí mismo para repeler toda agresión exterior, es un soberanelo ridículo y de comedia”.

Está consciente de la replica que se le podría hacer en el sentido de que la soberanía de las provincias sólo es respectiva a su interior. A esto responde que el “interior” tiene una significación vaga y que algunos representantes en el Congreso podrían utilizar esa ambigüedad para defender intereses propios que pueden ser contrarias a los intereses de la nación.

De esta manera, Mier está a favor de una federación, pero una que se adecue a las características históricas de México. Una federación “organizada de la manera menos dañosa, de la manera más adecuada (...) a las circunstancias de nuestra poca ilustración, y de la guerra que

---

<sup>820</sup> Cfr. Fray Servando Teresa de Mier: *Ideario político*, Barcelona, Biblioteca de Ayacucho, 1978, p. 293

<sup>821</sup> *Ibid.* p. 289

pende sobre nuestras cabezas, y exige para nuestra defensa la más perfecta unión”.<sup>823</sup>

Una federación de otro tipo, menos centralizada, tendría que darse paulatinamente. Este proceso tendría que desarrollarse a partir de la conformación de una constitución fuerte que permitiera ir ampliando las facultades de los congresos provinciales. La constitución fuerte y el federalismo adecuado permitirían combatir cualquier tipo de despotismo. Tanto el proveniente de una persona como el proveniente del pueblo.

Mier está consciente de que la propuesta de un federalismo con tendencias centralistas podría traer una guerra civil. Pero la guerra civil ya era parte de la dinámica nacional, sostiene Mier. La razón de esta situación tan funesta era la obstaculización de la conformación de una federación adecuada. Mier concluye sus *Profecías a la federación mexicana* con las siguientes aseveraciones:

Necesitamos unión, y la federación tiende a desunión: necesitamos fuerza, y toda federación es débil por su naturaleza, necesitamos dar la mayor energía al gobierno y la federación multiplica los obstáculos para hacer cooperar pronta y simultáneamente los recursos de la nación. En toda república cuando ha amenazado un peligro próximo y grave se ha creado un dictador, para que reunidos los poderes en su mano, la acción sea una, más pronta, más firme, más enérgica y decisiva. ¡Nosotros estando con el coloso de la santa alianza encima, haremos precisamente lo contrario, dividiéndonos en tan pequeñas soberanías! *Qua tanta insania, cives?*<sup>824</sup>

La preocupación de Mier sobre el federalismo tenía que ver con las circunstancias históricas que atravesaba la nación. Una serie de provincias, encabezadas por Guadalajara, clamaban por una federación con soberanías locales semejantes a la federación norteamericana. Edmundo O’Gorman ha señalado que esta intención se suele interpretar como un chantaje de las provincias hacia el Congreso con la desintegración de la patria. Sin embargo, señala O’Gorman que esto respondía a algo más profundo. La independencia se fundamentaba en un proyecto de nación como tal, es decir, en una unidad nacional. Durante el imperio de Iturbide, la cohesión nacional se mantuvo y de hecho hubo anexiones territoriales.<sup>825</sup>

Sostiene O’Gorman que el derrumbe del proyecto político imperial trajo, precisamente, la

---

<sup>822</sup> *Id.*

<sup>823</sup> *Ibid.* p. 295

<sup>824</sup> *Ibid.* p. 307

<sup>825</sup> Cfr. Edmundo O’Gorman: “Prologo”, en: Fr. Servando Teresa de Mier. *Antología del pensamiento político americano*, México, UNAM, 1945, p. XLI

intención desintegradora provincial. De esta manera, sostiene este investigador que la pugna entre federalistas y centralistas era sólo un síntoma de la falta de un programa de vida suficientemente atractivo que pudiera fincar la unidad nacional.<sup>826</sup>

O'Gorman señala que a Mier se suele calificar como un centralista en contra de un federalismo. Sin embargo, señala que esto sería simplificar mucho la posición de Mier. En la interpretación de O'Gorman, Mier llegó a plantear una posición que lograba salvar la contradicción que se presentaba entre federalistas y centralistas: "Quería implantar una república centralizada que fuera evolucionando hacia un federalismo con soberanías locales".<sup>827</sup> La postura de O'Gorman me parece correcta de acuerdo a lo que he expuesto. El contexto histórico no era el propicio para plantear un federalismo descentralizado al estilo norteamericano. Él hallaba que se requería de una unidad nacional que tenía que estar fomentada por una república con tendencia centralistas.

Me parece que, como lo afirma Rafael Diego Fernández, Mier tenía firmes convicciones federalistas.<sup>828</sup> Para Mier, las soluciones políticas tenían que venir de la experiencia histórica concreta de la nación. No podía venir de la adopción de modelos políticos ajenos que no contemplaran correspondieran las necesidades reales de la nación. Ante las posturas en que se pretendía adoptar el modelos políticos extranjeros, como por ejemplo el norteamericano o los europeos. Se tenía que votar a la propia experiencia histórica. Mier lo hizo; baste ver su *Historia de la revolución de Nueva España*. Como lo ha señalado le mismo Rafael Diego Fernández, Mier se mantuvo fiel a las raíces históricas. De esta manera sus exámenes de la teoría política tenían que pasar por la tradición política hispánica y novohispana. En esta encontró muchos de los elementos centrales que les permitieron formular soluciones a los grandes problemas nacionales. No obstante, el pensamiento de Mier se nutrió de diferentes tradiciones, de ideas de autores representativos de esas diferentes tradiciones políticas europeas de su época.

### **Consideraciones**

El pensamiento de Servando Teresa de Mier representa un elemento clave para la comprensión e interpretación del pensamiento filosófico político mexicano del siglo XIX. Éste, como lo he

---

<sup>826</sup> *Ibid.* p. XLII

<sup>827</sup> *Ibid.* p. XLVI

señalado anteriormente, representa una síntesis de las tradiciones políticas hispánicas y novohispanas, y de las ideas políticas europeas y norteamericanas de la época, encaminada, por un lado, a la fundamentación de la independencia de la Nueva España y, por otro lado, en dar orden a la nación independiente.

Los planteamientos de Mier variaron dependiendo de las problemáticas específicas de la época vistas a través de las perspectivas que su accidentada biografía le posibilitaron. A pesar de esto, en mi opinión, su pensamiento en conjunto guardó consistencia en aspectos claves, tales como lo concerniente a la necesidad de la independencia total de la Nueva España, así como la necesidad de la instauración de una forma de gobierno político basada en la conformación de un congreso y la formulación de una constitución. Al respecto también puede señalarse la constante exigencia que hace Mier de que cualquier planteamiento político propuesto como solución a los grandes problemas de la nación debía partir de un examen cuidadoso de la realidad nacional. Ningún modelo de sistema político podía extrapolarse sin más. Esto, a final de cuentas, traería consecuencias funestas para la nación.

El pensamiento filosófico-político de Mier se ubica en diferentes periodos de la historia de México. Pasó por el periodo preindependentista, por el periodo independentista y por el periodo posindependentista. Este es uno de los aspectos importantes que posibilitan analizar, de una manera particular, el desarrollo y la transformación de la tradición filosófico-política novohispano-mexicana de la primera mitad del siglo XIX.

En el punto de partida de su propuesta Mier utilizó ideas comunes a las desarrolladas en el siglo XVIII por los criollos con la misma intención, la del apuntalamiento de una identidad cultural y social americana en contraposición a los españoles y a las demás castas. El eje del planeamiento de Mier al respecto giró en torno a dos elementos: la Virgen de Guadalupe y la presencia del Apóstol Tomás en América.

Un segundo memento del pensamiento de Mier tuvo como principal intención la fundamentación teórica de la independencia de la Nueva España. Esta propuesta la realizó a través de un examen histórico de la guerra de independencia, lo que, a su vez, lo llevó a realizar un examen de los fundamentos histórico-legales que marcaban la relación de la Nueva España con respecto de España, específicamente con el rey de España. En esta reflexión hizo una recuperación

---

<sup>828</sup> Cfr. Rafael Diego Fernández: "Influencias y evolución del pensamiento....", en: *Op. cit.* p. 30

de las bases jurídicas coloniales novohispana. Algunas de sus principales fuentes fueron el Código de indias, que sintetizaba de manera práctica varios de los principios de la tradición jurídica española del siglo de oro, y, como otro de sus principales fundamentos, la obra de Bartolomé de las Casas.

Un tercer momento de su propuesta tuvo como objeto de reflexión los modelos políticos que pudieran de alguna forma dar bases para el planteamiento del proyecto político nacional y respuestas que pudieran dar soluciones al caos estructural que había producido la guerra de independencia. La reflexión de Mier se centró en la monarquía constitucional de Inglaterra, en el modelo liberal democrático francés y en el modelo liberal republicano-federal norteamericano. De este análisis Mier llegó a la conclusión de que los elementos imprescindibles para la nación mexicana eran una constitución con fundamentos liberales y el establecimiento de un Congreso general que pudiera asegurar la representatividad de las provincias de la nación.

Un cuarto momento en la propuesta política de Mier tuvo como problemática la forma en que se tendría que organizar la nación independiente. Las opciones que se presentaban eran el federalismo y el centralismo. Mier sacó la conclusión de que lo que necesitaba México, por las condiciones históricas, era un federalismo particular, no al estilo norteamericano, sino tendiente a un centralismo que debía evolucionar hacia un federalismo pleno. En este momento el sistema político norteamericano fue el eje de análisis con la intención de evaluar la posibilidad de aplicarlo a la circunstancia histórica de México.

Para finalizar este capítulo quiero insistir en que el pensamiento de Mier representa para la tradición filosófico-política mexicana el tránsito y el puente de las ideas políticas teológico-políticas novohispanas hacia ideas políticas liberales-republicanas que marcarán el subsecuente desarrollo teórico-político del resto del siglo XIX y que marcarán fundamentalmente el proyecto político nacional.

## Capítulo 6. Las premisas filosófico políticas posindependentistas.

La culminación de la lucha armada trajo consigo cambios sustanciales en la organización política de la nación. El rompimiento del orden colonial generó la necesidad de la fundamentación de los cimientos que deberían soportar al nuevo orden nacional. Una tarea de gran envergadura que exigía una guía y una fundamentación teórica.

En el capítulo anterior se han presentado algunas de las ideas políticas de Servando Teresa de Mier, quien vivió el tránsito del régimen colonial al independiente. Se ha señalado que la finalidad general del pensamiento filosófico-político de Mier era fundamentar teóricamente la independencia de la Nueva España y la dar los cimientos del orden nacional independiente. Así, el pensamiento de Mier tiene la particularidad de atravesar diferentes etapas históricas de la vida política de México. Su pensamiento abarca desde el periodo preindependentista, pasando por el periodo independentista, hasta llegar al periodo postindependentista. De manera que las preocupaciones particulares fueron cambiando de acuerdo con las circunstancias históricas, generando en varios aspectos contradicciones al interior de su propio pensamiento.

En este capítulo se hará un análisis de las ideas filosófico-políticas de dos autores que, al igual que Teresa de Mier, experimentaron los periodos preindependentista, independentista y posindependentista: Manuel María Gorriño y Arduengo,<sup>829</sup> y Francisco Severo Maldonado.

---

<sup>829</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo nació el 23 de noviembre de 1767 en San Luis Potosí. Manuel María de Gorriño y Arduengo cursó sus primeros estudios en San Luis Potosí. A los trece años, con el fin de obtener el grado de bachiller, ingresó en el Colegio de San Francisco de Sales, a cargo de la Congregación del Oratorio de San Felipe en San Miguel el Grande (actualmente San Miguel de Allende, Guanajuato).

Su formación en ese lugar estuvo marcada por los cursos de filosofía impartidos por Juan Benito Díaz de Gamarra, rector del colegio. Asimismo, tomó cursos de latín, retórica y gramática. Al haber aprobado estos cursos adquirió el grado de bachiller en artes en 1786. Con este grado asistió a los cursos de teología moral y escolástica de Vicente Gallaga, tío de Miguel Hidalgo.

En 1793 Gorriño visitó la Ciudad de México con el propósito de ingresar en la Universidad. Sin embargo, esta visita coincidió con movimientos a favor de la independencia de la Nueva España, por lo que tuvo que salir de dicha ciudad y dirigirse a San Luis Potosí. En 1793 se ordenó como sacerdote.

El 13 de julio de 1795 llegó a la Ciudad de México donde obtuvo de manera formal su ingreso a la Universidad y la asignación de una beca como pensionista en el Colegio de San Ildefonso. Solicitó al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición un pase correspondiente a 259 libros. Esta solicitud le fue concedida.

Gorriño ingresó como colegial y becario porcionista en el Colegio de San Ildefonso, donde asistió a los cursos regulares de teología para obtener el título de licenciado y doctor.

Terminó su último curso de teología (el 4º) en agosto de 1797. Ingresó en el Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos en julio de 1798. En 1800 fue elegido rector del colegio mencionado.

Durante su estancia en el Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos escribió *El hombre tranquilo o*



Enfocaré el análisis en sus propuestas orientadas a la conformación del orden político nacional posindependentista ya que, a mi juicio, ésta es la parte sustancial de sus propuestas políticas. No obstante, antes de pasar a estos aspectos, haré algunas breves anotaciones sobre sus posiciones durante el movimiento independentista.

Gorriño y Arduengo, al parecer, en 1793 participó en una conjuración, junto con algunos amigos, para lograr la independencia de la Nueva España y proclamar un gobierno republicano.<sup>830</sup> Las reuniones que celebraba su grupo estaban enfocadas en discutir sobre los derechos del hombre y de ideales independentistas a partir de algunas ideas ilustradas y de la “gran

---

*Reflexiones para mantener la paz del corazón en cualquier fortuna.* Asimismo, tradujo al español del idioma francés la obra del sacerdote inglés James Hervey, *Los sepulcros*.

En la universidad de Guadalajara logró el reconocimiento de los estudios de teología que había cursado en la ciudad de México. Presentó satisfactoriamente sus exámenes para obtener el grado de licenciado y de doctor el 3 de julio y el 22 de julio de 1804, respectivamente.

Con motivo de los sucesos que tuvieron lugar en España en 1808, el Ayuntamiento de San Luis Potosí se dirigió a los vecinos “más distinguidos” de esta ciudad, solicitando sus puntos de vista sobre algunos problemas que afectaban a la provincia de San Luis Potosí y en general a la Nueva España. Entre estas “personas distinguidas” se contaba el presbítero Manuel María Gorriño y Arduengo.

El 15 de septiembre de 1810 inició el levantamiento armado encabezado por Miguel Hidalgo. El 18 de septiembre del mismo año llegó la noticia a la ciudad de San Luis Potosí, lugar donde radicaba el coronel Félix Calleja. Éste organizó rápidamente la concentración de las tropas realistas. Las tropas de Calleja acamparon hasta finales de octubre en la hacienda de la Pila cuyo propietario era Manuel Gorriño. La Junta Suprema Gubernativa del Reino de España hizo la convocatoria a Cortes a todas las provincias de españolas. Fueron los Ayuntamientos, las corporaciones públicas encargadas de llevar a cabo la elección de diputados provinciales a Cortes extraordinarias por decreto de 14 de febrero de 1810. El Ayuntamiento de San Luis Potosí escogió a diputado a Cortes en primer lugar a Félix María Calleja, representante del Rey, al teniente coronel José Florencio Barragán y al teniente coronel Bernardo Villamil. Sin embargo, este último falleció antes de poder hacerse cargo de su diputación, por lo que el Ayuntamiento volvió nuevamente a nombrar tres candidatos en julio de 1811. Uno de ellos fue Manuel María Gorriño y Arduengo.

En 1811 fue elegido electo diputado por su provincia a las cortes españolas junto con Félix Calleja para asistir a las Cortes de Cádiz de 1813 y 1814. Sin embargo, no asistió a ellas debido a la abolición del régimen constitucional del Reino. En este mismo año produjo una nueva obra titulada *Reflexiones sobre la incredulidad*.

De 1811 a 1817 San Luis Potosí gozó de una relativa tranquilidad en medio de la guerra de Independencia cuyas acciones en su mayoría se concentraron en el sur del país.

Gorriño fundó el Colegio Guadalupano Josefino que representó la primera institución de enseñanza superior en el Estado. Desde septiembre de 1819 había solicitado al virrey la devolución del antiguo colegio de los jesuitas, de su iglesia contigua y de la Capilla de Loreto para el establecimiento de dicho colegio. Finalmente, el Colegio se inauguró el día 2 de junio de 1826. Gorriño fue designado como primer rector.

Los últimos años de la vida de Gorriño estuvieron dedicados a la dirección del Colegio. El 29 de agosto de ese mismo año falleció en su lugar de nacimiento

<sup>830</sup> María del Carmen Rovira: “Manuel Ma. Gorriño y Arduengo”, en: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Tomo 1, Ma. del Carmen Rovira (coord.), Queretaro, Universidad de Querétaro, Universidad Autónoma de Madrid, UNAM, 2010, p. 85

escolástica”.<sup>831</sup>

El Santo Oficio los tomó presos, pero sólo se abrió juicio contra algunos de ellos. Gorriño no fue uno de estos.

En su obra titulada *Del hombre. Parte Segunda*, que fue terminada en 1791, hace un juicio negativo sobre la Revolución Francesa: “y en nuestro días el infeliz Luis XVI de Francia ha muerto como también Ma. Antonieta su esposa, en un cadalso a manos de sus propios vasallos, víctimas de la rebelión más enorme y del mas sediciosos libertinaje”.<sup>832</sup> Esta cita da una idea de la posición que Gorriño asumió con respecto de la misma Revolución Francesa, además que podría dar idea de su posición con respecto de los procesos revolucionarios, tales como el que se encontraba en gestación en la Nueva España.

En 1811 fue elegido diputado con Félix Calleja para asistir a las Cortes de Cádiz, a las que no acudió por haberse suspendido en España el régimen constitucionalista. La Dra. Carmen Rovira sugiere que, por las alabanzas a Calleja, la posición de Gorriño debió haber sido “realista”.

Al respecto de su posición sobre la independencia, Gorriño en un escrito de 1811, titulado *Filosofía de la Fe Católica*, hace un comentario sumamente crítico del movimiento independentista novohispano:

Rodeados del acero, en manos del fanatismo del furor de la barbarie, atronados del estrépito espantoso de la guerra, cautivos a veces de una misma patria y cuando menos confiados dentro de los muros de nuestros lugares que continuamente se ven asaltados del enemigo... cubiertos de todas las calamidades que producen en los pueblos (...) guerra sostenida no por una nación enemiga sino por una parte de nuestros mismos Paisanos que han inundado de sangre de sus padres y hermanos un suelo en que habitó por tres siglos continuos la paz, la solidaridad y la dicha... vivimos en vueltos en tempestuosos huracanes de un motín que ha trastornado hasta el orden del templo del que hizo veces un teatro de abominaciones, de matanzas y de disolución.<sup>833</sup>

La posición de Gorriño es conservadora, tanto en su postura con respecto de la guerra de independencia de la Nueva España, como en su propuesta filosófico-política de la estructura del estatal posindependentista. De esta última hablaré más adelante.

---

<sup>831</sup> *Id.*

<sup>832</sup> Cita tomada de: *Ibid.* 86

<sup>833</sup> Cita tomada de *Ibid.* pags. 95-96

Por su parte, Severo Maldonado<sup>834</sup> desarrolló parte de su pensamiento político en el contexto histórico del movimiento independentista. Durante este periodo Maldonado trabajó sobre todo en la difusión de ideas políticas a través de la publicación de periódicos. El periódico *El Despertador Americano*<sup>835</sup> representó una herramienta de difusión de la ideología independentista y, al parecer, fue la primera expresión de este tipo del pensamiento insurgente.<sup>836</sup> En éste se atacó a

---

<sup>834</sup> Francisco Severo Maldonado nació en Tepic Nayarit en 1775. Fue doctor en teología. Asimismo, fue maestro de filosofía en el seminario de Guadalajara donde tuvo como discípulo a Valentín Gómez Farías. Tuvo intensa actividad en la política durante la guerra de Independencia y después de ella.

Fue cura párroco de Ixtlan, Michoacán, y de Mascota en Jalisco donde se encontraba cuando Miguel Hidalgo comenzó el movimiento armado de Independencia. Al enterarse viajó a Guadalajara para encontrarse con él. De este encuentro surgió por iniciativa de Severo Maldonado el periódico *El Despertador Americano* que tuvo como finalidad dar a conocer los fundamentos ideológicos del movimiento independentista.

Se publicaron siete números en la imprenta de Mariano Valdez Téllez en Guadalajara. El primer número se imprimió el 20 de diciembre de 1810 y el último el 17 de enero de 1811, diez días antes de ser allanada la imprenta. Maldonado fue sometido a proceso y obligado, con intervención del Tribunal de la Santa Inquisición, a una retracción.

En este periódico se reflexionó y criticó la forma en que los españoles manejaron la capitulación de la monarquía. Asimismo, la repercusión de este suceso para América. Se justificó y defendió el uso de la violencia por parte de Hidalgo.

En el mismo año, al parecer, Maldonado publicó otro periódico, *El Telégrafo de Guadalajara*. En este periódico Maldonado se separó de Hidalgo y escribió en defensa de la causa realista. Es probable que su detención política se debiera más a la presión del jefe realista José de la Cruz, que a sus convicciones.

Después de la guerra de Independencia, Severo Maldonado fue nombrado por Agustín de Iturbide, miembro de la Soberana Junta Gubernativa. Tiempo después fue nombrado diputado del Primer Congreso Constituyente.

En este último puesto, se le encargó redactar un proyecto de constitución. Con este motivo, Maldonado inició la publicación, en la ciudad de México, de *El fanal del Imperio Mexicano o Miscelánea política*. En esta publicación se recopiló la selección de obras con temas políticos de diferentes autores con el fin de que las ideas modernas sobre política llegaran al público mexicano.

En 1821 fue nombrado diputado para las Cortes españolas. Con este motivo escribió *El nuevo pacto social propuesto a la nación española, para su discusión en las próximas Cortes de 1822 y 1823*. Sin embargo, no asistió por haberse declarado la independencia de México.

La última producción de Maldonado fue *El triunfo de la especie humana*. En este documento expone la necesidad de la construcción de dos escalas de comunicación, lo que le daría a la República Mexicana fortaleza económica y política para su consolidación. Francisco Severo Maldonado falleció en la ciudad de Guadalajara el 8 de mayo de 1832.

La obra de Severo Maldonado está incluida en folletería y periódicos. Los periódicos que se ya he mencionado son los siguientes: *El Despertador Americano*, *El Telégrafo de Guadalajara*, *El Mentor de Nueva Galicia*, *El Fanal del Imperio Mexicano*. Entre otros escritos pueden mencionarse: *Nuevo pacto social propuesto a la nación española*, el *Contrato de asociación para la República de Anáhuac*, el *Pacto social de los mexicanos* y *El triunfo de la especie humana*.

<sup>835</sup> Sobre *El Despertador Americano* he hecho algunos señalamientos en el capítulo VI al referirme al pensamiento político de Miguel Hidalgo.

<sup>836</sup> María del Carmen Rovira: "Francisco Severo Maldonado", en: *Una aproximación a la historia de los ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Tomo 1, Ma. del Carmen Rovira (coord.), Queretaro,

los españoles en América, teniendo en cuenta la situación específica del monarca español y la invasión francesa en España. Maldonado fue consciente de la importancia del papel que debía desempeñar este periódico. La Dr. Carmen Rovira propone lo siguiente al respecto: “comprendió la tarea que debía desempeñar, socialmente, el periodismo comprometido, combativo y revolucionario, encaminado primordialmente, a concientizar al pueblo y la llevó a la práctica con toda fe y entusiasmo”.<sup>837</sup>

El *Despertador Americano* fue prohibido y el 29 de enero de 1811 se abrió juicio contra los redactores de dicho periódico. Al parecer Maldonado huyó. Sin embargo, el mismo año apareció un nuevo periódico titulado *El Telégrafo de Guadalajara* en el que aparece un Maldonado transformado. En éste, hace duras críticas a Hidalgo y al movimiento independentista. Sin embargo, es poco probable que Maldonado haya escrito lo que se publicó en su nombre.<sup>838</sup>

Posteriormente, Maldonado publicó otro periódico con título *El Fanal del Imperio Mexicano o Miscelánea política* (1822). Éste tuvo el interés de divulgar las ideas modernas sobre política, con el fin de que llegaran a todo el público mexicano y que conocieran sus derechos. Es de destacar que éste fue quizá la primera antología filosófico-política que se realizó en México. Otro aspecto de relevancia es su interés por el pensamiento de Rousseau. Como se ha presentado en los capítulos anteriores, las ideas político-filosóficas de Rousseau fueron sumamente criticadas y cuestionadas. En el caso particular, para Severo Maldonado las teorías roussonianas se convirtieron en un punto de referencia para sus reflexiones sobre la situación mexicana. En la

---

Universidad de Querétaro, Universidad Autónoma de Madrid, UNAM, 2010, p. 103

<sup>837</sup> *Ibid.* p. 105

<sup>838</sup> La Dra. Carmen Rovira ha señalado, con base en un análisis de la dedicatoria que aparece en *El Telégrafo de Guadalajara*, que es poco probable que él haya escrito el contenido de los números. Efectivamente se utilizó su nombre, no obstante pudo haber sido sin su consentimiento o con éste. Lo que ofrece una serie de interrogantes: ¿Funcionó, en todo esto el temor, de parte de nuestro autor, a una persecución más fuerte que la del proceso? ¿Fue el miedo, por demás justificado, o bien, lo que viene a ser lo mismo, una sana y sabia prudencia, para salvar la vida, lo que llevó a Maldonado a claudicar, aparentemente (ante la presión del jefe realista brigadier don José de la Cruz) de sus ideas y de su programa de periodismo, como arma eficiente de convencimiento en el proceso de emancipación?”.(Cfr. *Ibid.* p. 108) La respuesta a estas interrogantes se ofrece en un periódico que publicó después, *El fanal de Imperio Mexicano*. En éste afirma que “Cuando posteriormente y gimiendo ya la provincia bajo el yugo de la reconquista española, publicamos *El Telégrafo de Guadalajara*, periódico que por lo menos en la apariencia, según lo exigía la suspicacia de los déspotas, contrariaban la opinión dominante de la nación, no dejábamos de expender más que quinientos pliegos”. (cita tomada de *Ibid.* p. 108). Por otra parte, también se encuentra también el indulto que se le concedió a Maldonado por su participación en el *Despertador Americano*. A través de éste se hace evidente que se concedió a cambio de su adhesión al “legítimo gobierno. (Cfr. *Ibid.* p. 109)

compilación de *El Fanal*, transcribió varios capítulos íntegros del *Contrato Social*. Más adelante haré una referencia a la forma en que estas ideas influyeron el pensamiento filosófico-político de Maldonado.

Cabe señalar que en el mismo año de 1822 Maldonado publicó otro periódico titulado *La Estrella Polar de la Sociedad Guadalupeña, de Amigos deseosos de la Ilustración*. De este periódico se publicaron cinco números. Consta de varias secciones: Derecho público de los derechos del ciudadano, Historia, Geografía de las lenguas y De la división de la tierra. De las ideas más interesantes que se proponen en la publicación se encuentran las relacionadas con el “pacto social”, misma en la que hace eco el pensamiento de Rousseau. Más adelante haré algunos señalamientos.

Así pues, la parte medular de las propuestas político-filosóficas de estos autores se enfocó en la fundamentación teórica sobre la que se levantaría la nación independiente. Es decir, en el establecimiento de las premisas fundantes del Estado moderno mexicano. Sin embargo, debe advertirse que las propuestas respectivas, a pesar de presentar preocupaciones comunes, son diferentes e irreconciliables.

No obstante, la exposición se planteará tratando de ubicar problemas comunes y, de la misma forma, estableciendo las diferencias entre estos, con la intención de determinar en qué medida se insertan o no, en la tradición filosófico-política que dio fundamento a la independencia novohispana y a la construcción del Estado moderno mexicano. O, en su defecto, qué tradiciones políticas y de qué forma confluyen en sus respectivos planteamientos.

### **Orden, leyes y derechos de naturaleza**

Un primer punto de coincidencia entre ambos autores, de suma relevancia porque resulta la fundamentación de la estructura política, fue la idea de *orden*. La lucha armada había dejado la nación en una situación caótica. El primer paso, ante esta situación, debía ser el establecimiento de orden estructural.

El orden debía establecerse a partir de leyes y éstas deberían quedar establecidas en una Constitución Política. Gorriño comienza señalando que la promulgación de la “carta constitutiva” por el congreso general de los Estados Unidos mexicanos fue aceptada por todos los Estados que

constituyen la federación.<sup>839</sup>

A partir de este acuerdo, el representado por la Constitución Federal, se abría la posibilidad, con bases sólidas, de que cada uno de los estados elaborara su propia Constitución. Señala Gorriño que éstas debían de seguir “lo más de cerca posible” las prescripciones de la Constitución de la federación.<sup>840</sup> Esta última, dice Gorriño, representa “la voz unánime y voluntad de toda la nación anahuacense”.<sup>841</sup> La postura política de Gorriño es federalista.

Las disposiciones que prescribe la Constitución, de acuerdo con Gorriño, uniforman las costumbres y políticas de los pueblos, con el objetivo de “impelerlos al termino mayor de su felicidad”.<sup>842</sup>

Gorriño hace una analogía del cuerpo que llama “natural”, con la salud del “cuerpo político”, en el sentido de que ambas se adquieren y se mantienen por la “economía sabia con que dirige la naturaleza los resortes y diversas funciones de sus partes en consonancia, para lograr el fin de una conservación sana y saludable”.<sup>843</sup>

La idea de *orden* en el ensayo de la Constitución planteada por Gorriño es fundamental. Este concepto tiene un sustento de índole ontológico. Expongo en qué sentido. En su documento *El hombre tranquilo*, Gorriño sostiene que Dios es el fundamento del ser. Es el origen de que dimanen todas las cosas.<sup>844</sup> Todo lo que existe tiene un arreglo de acuerdo al orden de Dios. Es a éste al que tienden naturalmente los humanos y por lo tanto la sociedad misma.<sup>845</sup>

---

<sup>839</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución política que ofrece a todos los habitantes del estado libre de la Luisiana Potosiense o sea de San Luis Potosi” (facsimil), en: *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño y Arduengo*, Raúl Cardiel Reyes, México, UNAM, 1989, p. 4. Gorriño se refiere a la constitución de Apatzingán sancionada el 22 de octubre de 1814, con el título: *Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana, sancionado en Apatzingan*.

<sup>840</sup> *Ibid.* p. 5

<sup>841</sup> *Id.*

<sup>842</sup> *Id.*

<sup>843</sup> *Id.*

<sup>844</sup> Manuel María Gorriño y Arduengo: *El hombre tranquilo o reflexiones para mantener la paz del corazón en cualquier fortuna*, manuscrito inédito, 1802, § 11 p. s/n. Agradezco enormemente a la Dra. María del Carmen Rovira por facilitarme este documento para su consulta.

<sup>845</sup> La influencia de Tomás de Aquino en la filosofía de Gorriño es notable. Para Tomás, Dios es el creador de todas las cosas y es él el que las gobierna y les confiere su orden. Dice Tomás en la *Suma Teológica* (I, Part. I, q. 103, a. 5): “Por lo mismo que Dios es creador de las cosas, también es gobernador de ellas. Porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del gobernante. Pero Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo ser, como quedó demostrado anteriormente (q.44 a.1.2.). Por lo tanto, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no está sometido al gobierno divino”. (Tomás de Aquino: *Suma*

Gorriño señala que todos los humanos buscan la tranquilidad: “la tranquilidad, nadie hai que no la busque, ella es el termino, á donde como un blanco se dirigen los proyectos de los hombres”.<sup>846</sup>

Siguiendo a San Agustín señala que la paz se encuentra en la tranquilidad que confiere el orden:

La Paz Dice S. Agustin (de civit Dei Fr.ta 19.c.13) [está] en la tranquilidad del orden, y este no es otra cosa que una Disposición de las cosas iguales, y desiguales, que dá á cada una su lugar á cuiá idea se reduce mui bien la paz del hombre; que mira son aquellos tres, con los que sus relaciones lo citan para que obre acordadam.<sup>te</sup> según cada uno por la leyes del orden que Dios puso en todas las cosas; y sin las que no se puede concebir que haya orden, ni tampoco Paz.<sup>847</sup>

Precisamente, para alcanzar esa tranquilidad se necesita de la razón. En su texto *Del hombre (parte segunda)* Gorriño dice que la razón enseña a los humanos que el objeto de las ciencias es cultivar su entendimiento y de establecer sus costumbres de acuerdo a sus principios, así como de distinguir las cualidades de su religión.<sup>848</sup>

En otra parte de ese mismo documento afirma que la ciencia del “hombre” es el conocerse a sí mismo:

la ciencia del hombre es el conocimiento de sí mismo [...] El hombre que dedicado al conocimiento de los objetos exteriores se olvida de conservar con su alma para conocerse, es un mal para su casa que la abandona para ocuparse, como Domiciano,

---

*de Teología*, I, Parte I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 886) Esta es una premisa que tanto Tomás de Aquino, como Gorriño utilizaran para desarrollaran su teoría sobre la política.

<sup>846</sup> *Ibid.* § 11 p. s/n; En todas las citas se respeta la ortografía del documento, o de la compilación en los casos respectivos.

<sup>847</sup> *Ibid.* § 11 p. s/n; San Agustín dice textualmente en *La ciudad de Dios* (Lib. XIX, Cap. XIII): “La paz del cuerpo es la ordenada disposición y templanza de las partes. La paz del alma irracional, la ordenada quietud de sus apetitos. La paz del alma racional, la ordenada conformidad y concordia de la parte intelectual y activa. La paz del cuerpo y del alma, la vida metódica y la salud del viviente. La paz del hombre mortal y de Dios inmortal, la concorde obediencia en la fe, bajo de la ley eterna. La paz de los hombres, la ordenada concordia. La paz de la casa, la conforme unidad que tiene en mandar y obedecer los que viven juntos. La paz de ciudad, la ordenada concordia que tiene los ciudadanos y vecinos en ordenar y obedecer. La paz de la ciudad celestial es la ordenadísima y conformísima sociedad establecida para gozar de Dios, y unos de otros en Dios. La paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden, y el orden no es otra cosa que la disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada uno su propio lugar”. (San Agustín: *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2006, p. 577)

<sup>848</sup> Manuel María Gorriño y Arduengo: “Del hombre (parte segunda)”, en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coorda.), México, UNAM, 1998, p. 24

en lazar moscas [...] <sup>849</sup>

Entonces, puede pensarse que el orden político y social que Gorriño establece en su ensayo de Constitución debe *procurar* el que las personas que conforman la nación lleguen al conocimiento de sí mismos, única forma de alcanzar la *tranquilidad* y la *felicidad*, lo que tendría por consecuencia un correcto desempeño de la sociedad y de la nación en el orden que está prescrito por Dios.

Gorriño en su obra *Del Hombre (parte segunda)* trata el problema de la *felicidad*. En el capítulo 1 (*De los sucesos de la vida del hombre*) se pregunta qué es la felicidad. <sup>850</sup> En primer lugar establece que la felicidad sólo la puede encontrarla en su interior: “el hombre tiene dentro (de) sí mismo la semilla de la felicidad. (...) El mundo para el hombre es una tierra inhabitable un destierro donde vive las desgracias y las penas como un propio asiento”. <sup>851</sup> Sin embargo, dice Gorriño, que el hombre nació para ser feliz y que cuanto más depende del mundo más infeliz es. <sup>852</sup> Esta infelicidad que provoca la dependencia al mundo no sólo es propia de las personas, sino de los “poderosos imperios”, quienes tuvieron que rendirse ante otros más poderosos. <sup>853</sup> Es importante destacar esto último ya que el sentimiento de infelicidad lo experimentan los individuos, pero, estos son los que constituyen a las sociedades, y a los imperios.

La felicidad sólo se consigue manteniendo el orden interior de sí mismo: “(la) idea (de) felicidad está vinculada dentro del mismo espíritu y él (el humano) no la puede (...) ni poseer, sino manteniendo el orden interior sobre (él) que estriba la felicidad, fuera (de él) no se halla sino en el espíritu”. <sup>854</sup> En otra parte dice al respecto lo siguiente: “la idea de la felicidad siendo una cosa espiritual, no puede estar en los objetos materiales cuya naturaleza le es enteramente contraria y así para ser feliz el hombre es necesario que viva dentro de sí, y por el contrario le sobra para ser infeliz salirse fuera”. <sup>855</sup>

Se señalaba más arriba que de acuerdo con Gorriño los proyectos del hombre se dirigen al

---

<sup>849</sup> *Ibid.* p. 23. Los corchetes aparecen en la compilación.

<sup>850</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: *Del Hombre (Tomo II)*, manuscrito inédito, 1791, p. 8. Agradezco enormemente a la Dra. María del Carmen Rovira por facilitarme este documento para su consulta.

<sup>851</sup> *Id.*

<sup>852</sup> *Ibid.* p. 9

<sup>853</sup> *Id.*

<sup>854</sup> *Ibid.* p. 12

<sup>855</sup> *Id.*



logro de la *tranquilidad del espíritu*. Esa tranquilidad confiere la paz y se logra con la comunión con las leyes de Dios, es decir, con el orden que implantó Dios en todas las cosas. Entonces, podría decirse que la *felicidad* es un aspecto de esa tranquilidad.

Dice Gorriño en el proemio a su ensayo de Constitución que “con la observancia de que se manda de la Constitución” se impele a los individuos “al término de su mayor felicidad”.<sup>856</sup> Los humanos buscan la *felicidad* y la *tranquilidad*, pero sólo pueden encontrarla en su interior, no a través de la vida en sociedad. No obstante, las leyes de la Constitución procuran que los humanos lleguen a este fin, asegurando los derechos sus derechos de naturaleza.<sup>857</sup>

Esta interpretación se refuerza en la última parte del proemio a su ensayo donde Gorriño revela el objetivo que tenía en mente al elaborarlo:

Recibid, pues, conciudadanos, este pequeño testimonio de mi deseo de contribuir a que os constituyáis sobre unas bases firmes e indestructibles por medio de unas leyes sabias y bien observadas que aumenten vuestras luces, reglen vuestras costumbres publicas en la sociedad, las domesticas en vuestras familias y las religiosas ante las aras de Dios de los pueblos, de los hombres y de la naturaleza visible e invisible: así

---

<sup>856</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución política...” en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* p. 4

<sup>857</sup> Es importante volver a señalar que de acuerdo con la propuesta de Gorriño la felicidad sólo se puede encontrar y alcanzar individualmente en el interior de uno mismo. Sin embargo, el humano es un ser social que requiere de esta última para conseguir sus fines. Parece que en esta idea Gorriño está influenciado por Tomás de Aquino. Para Tomás la finalidad que busca el ser humano al configurar la sociedad política es que éste alcance la propia perfección humana, tanto corporal como espiritual. Así, la sociedad sirve como un medio para alcanzar ese fin. La sociedad debe procurar los medios para que los individuos tengan el bien de sus constitutivos humanos que son el cuerpo y el alma. (Cfr. Mauricio Beuchot: *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristina, 1989, p. 35) El humano es capaz de de alcanzar su propio fin, como consecuencia de su autonomía y su ser completo en el plano ontológico; pero esto lo realiza con dependencia de los demás en el plano social. Depende de la sociedad para llegar a su fin. La persona es el núcleo de relaciones perfectivas. Estas se dan en una doble vía: la subordinación al todo que es la sociedad y de coordinación a los demás individuos que conviven con él en la sociedad. (Cfr. *Ibid.* p. 27)

Por otra parte, para Tomás la felicidad es el bien propio de una naturaleza intelectual, que es la de los humanos. La felicidad consiste, así, principal y sustancialmente, en un acto de la inteligencia más que en un acto de la voluntad. El fin último de la sustancia intelectual es Dios mismo. Por lo que la felicidad humana consistiría en aquello por lo que se acerca a Dios. La forma de acercarse a Dios es en *entendimiento*, porque no se puede conocer lo que no se conoce. Tomás concluye que: “la ultima felicidad del hombre radica sustancialmente en el conocimiento de Dios por la inteligencia y no por un acto de la voluntad”. (Tomás de Aquino: *Suma contra los gentiles*, México, Porrúa, 2004, (III, c. XXVI) pags. 379). De manera semejante, Gorriño conceptúa la felicidad como algo que se alcanza sólo a partir de la interiorización, es decir, por vía intelectual. Precisamente, consiste en alcanzar la *tranquilidad del espíritu* en la comunión con el orden y las leyes de Dios.

lograréis una paz inapelable que llene de dulzura vuestros días, que suavice vuestros trabajos y que os haga morir tranquilos como unos hombres que se entregan al sueño de la naturaleza para descansar de las fatigas de la humanidad deleznable.<sup>858</sup>

Entonces, para Gorriño el individuo tiene que hacer un trabajo individual para alcanzar su felicidad. Un trabajo que sólo corresponde a él. Sin embargo, no puede negarse que el humano es un ser social y su camino hacia la felicidad puede ser fomentado por el orden externo. El interés de Gorriño por una Constitución tendría este interés.

Por su parte, para Severo Maldonado el *orden* tenía que ser establecido a través de las leyes. El objetivo central de su documento *Nuevo Pacto propuesto a la Nación Española* era, precisamente, la reflexión sobre la forma en que las leyes deben de ser elaboradas para el cumplimiento de su fin, que es el de procurar la *felicidad* de los individuos de una sociedad determinada. De esta manera, las leyes son el instrumento necesario para que las naciones lleguen a la felicidad. Dice Maldonado en el *Nuevo Pacto*:

(...) si las naciones han de llegar algún día á ser felices; si los hombres reunidos en sociedad para librarse de los peligros de la vida errante, y de un estado de aislamiento en que el débil niño y el achacoso anciano no podían menos que ser víctimas de la prepotencia de un robusto salvaje, han de llegar alguna vez a disfrutar aquellos naturales e imprescriptibles derechos que todos reciben al nacer, de la mano del Criador, si las leyes han de ser una palanca ministrada al débil para que pueda ponerse á nivel del poderoso, y no nuevas ramas añadidas al más fuerte par que con más seguridad oprimir impunemente al miserable (...)<sup>859</sup>

Destaquemos dos puntos de la cita anterior. Por un lado, las leyes deben de proteger a los individuos más débiles contra los más fuertes. Es decir, deben de salvaguardar los “derechos naturales e imprescindibles” de los humanos. Por otro lado, estos derechos son dados por el Creador.

En otra parte del mismo documento propone que las leyes, que tienen como objetivo el equilibrio social, deben ser seguras e infalibles “como lo son las que producen la armonía del

---

<sup>858</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución...”, en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* p. 30

<sup>859</sup> Francisco Severo Maldonado: “Nuevo pacto social propuesto a la nación española”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coord.), México, UNAM,

universo (...)”.<sup>860</sup> La comparación de las leyes sociales con las leyes del universo está fundamentada en la existencia de un orden, en un sentido ontológico. El orden es el que ha establecido Dios:

No (...) es el universo un caos informe, un hacinamiento confuso y desordenado de seres, un amontonamiento de objetos esparcidos fortuitamente por los cielos y la tierra, por los ayres y las aguas; es una maquina admirable y asombrosa por la unión, enlace y encadenamiento que reyna en su conjunto y por menores, es un todo esencialmente uno, cuyas partes tienen entre sí la más exacta y armoniosa correspondencia. Esta exacta y armoniosa correspondencia de todos los seres del universo, es lo que llamamos orden, un orden del mundo, orden de la naturaleza; y este orden es resultado forzoso y necesario de aquellas relaciones eternas, constantes e invariables de mutua subordinación y dependencia que Dios estableció entre todos ellos, y en cuya virtud los unos están ligados con los otros y con el inmenso todo á que pertenecen.<sup>861</sup>

Las relaciones que prescribe el orden determinado por Dios son eternas e inmutables, “como la voluntad del ser supremo que las fundó”, dice Maldonado. De manera consecuente, la naturaleza sigue este mismo orden. Este orden debería ser seguido por la moral de las sociedades humanas, sin embargo, los humanos tienen cierta libertad que los hace extraviarse de este orden. Los humanos están dotados del “don” de poder abusar de su libertad y desviarse del orden y de sus leyes.<sup>862</sup>

---

1998, pags. 223-224. Se respeta la ortografía de la compilación.

<sup>860</sup> *Ibid.* p. 224

<sup>861</sup> *Ibid.* p. 240

<sup>862</sup> *Id.* En esta concepción del orden Divino, expresado en leyes constantes e inmutables puede apreciarse una influencia de Tomás de Aquino. Para él todas las cosas creadas por Dios (todo lo existente) actúan de acuerdo con un ordenamiento que corresponde al conferido por la ley eterna, es decir, el plan de Dios. Tomás estableció en su *Tratado de las leyes* que existían tres tipos de leyes: la ley natural, la ley humana y la ley divina. Primero, el mundo está gobernado por la razón de Dios, de manera que el fin del gobierno divino es el mismo Dios y la ley no es otra cosa que Dios mismo. Así, la ley eterna no se ordena a ningún otro fin. Siendo el mundo gobernado por la providencia divina, toda la comunidad del universo está regida por la razón de Dios. Segundo, todas las cosas están gobernada por la providencia y de esta manera están sujetas a la regla y medida de la ley eterna. Los humanos son, de entre todas las criaturas, los que están dirigidos con más excelencia por la divina providencia, en cuanto él es dirigido por la providencia, y a la vez es dirige las cosas para su propio bien y el de las demás cosas. De esta manera, el humano participa de la ley eterna. Así, la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional. Tercero, a partir de los preceptos de la ley natural que son principios comunes e indemostrables, la razón humana obtiene leyes más particulares. Éstas son las leyes humanas. Es importante señalar que Tomás remarca que la razón

El orden es producto de las relaciones eternas e inmutables que Dios ha establecido entre todas las cosas. Sin embargo, el humano es el único de los seres que fue dotado por Dios con la *libertad*. Una *libertad* que le da la *posibilidad* de desviarse del orden impuesto por Dios. No obstante, ésta, la libertad humana está acotada precisamente por el mismo orden divino. Para Maldonado este coto está representado por la conservación de “la vida y de la salud”, en su sentido positivo como negativo, y por las sensaciones “deliciosas y agradables”, tanto en su sentido positivo como negativo, que experimenta aquel que actúa de acuerdo a las leyes de Dios, es decir, con las leyes naturales: “la ley natural esta sancionada por el criador con la recompensa del placer. Del mismo modo para apartar Dios al hombre de la transgresión de las leyes naturales o del orden, no solamente ligó á su inobservancia la muerte prematura y las enfermedades, sino también sensaciones dolorosas”.<sup>863</sup>

Desde mi perspectiva, con los argumentos anteriores, se puede establecer el punto nodal de la exposición filosófica de Maldonado contenida en el *Nuevo pacto*: los humanos deben de buscar la consecución de las leyes naturales, es decir, las leyes de Dios. Para lograr este fin los humanos deben de elaborar leyes sociales que se adecuen a las leyes naturales. Leyes que permitan a *todos* los humanos alcanzar la felicidad. Leyes con las que se pueda alcanzar una “felicidad nacional [que] no sea más que la suma de las felicidades individuales de todos los miembros que actualmente las componen”.<sup>864</sup>

Tanto Gorriño como Maldonado asumen la existencia de derecho concedidos por Dios y las leyes positivas deben procurar esos derechos. Sin embargo, a diferencia de Gorriño, para Maldonado la felicidad individual, como uno de esos derechos concedidos divinamente, está estrechamente ligada a la sociedad. En la medida en que una sociedad encuentre la felicidad, los

---

humana no es por sí misma la regla de las cosas, pero sí lo son los principios naturales que están implícitos en ellas. Cuarto, si los humanos no tuvieran que ordenarse a un fin que no excediera la proporción de las facultades naturales, no sería necesario que tuvieran otra dirección que la ley natural y la ley humana, que es derivada de ésta. Pero, debido a que los humanos se ordenan al fin de la felicidad eterna, lo que excede todas las facultades humanas, es necesario por ello que la ley natural y la ley humana fuera dirigida a su último fin por la ley dada por Dios, es decir, por la ley divina. (Tomás de Aquino: *Tratado de la ley*, México, Porrúa, 2004, págs. 9-14) Tomás explica porque a pesar de que los humanos, a pesar que las leyes naturales y las leyes divinas expresan el orden de Dios de todas las cosas, incluyendo a los humanos, éstos tiene cierta libertad de acción y de legislación de sus propios actos.

<sup>863</sup> *Ibid.* p. 241; En esta cita puede verse nuevamente la influencia de Tomás de Aquino, señalada anteriormente.

<sup>864</sup> *Ibid.* p. 220

individuos que la conforman, podrán alcanzar la felicidad. Para Gorriño la consecución de la felicidad es algo que debe hacerse individualmente.

Por otra parte, Gorriño y Maldonado asumen la tesis de que existe un “orden” en el mundo o en la naturaleza que es puesto por Dios. La organización social, por tanto, debía tender hacia este fin. El orden puesto por Dios en la naturaleza y todas las cosas, sería el parámetro para la conformación de leyes sociales. El parámetro mismo de las Constituciones. Estas posturas disimiles tienen gran implicación en la filosofía política de cada uno de estos autores. Adelantando puedo señalar que la postura de Maldonado será de corte social (socialista) y la de Gorriño de corte individualista (conservadora).

### **Libertad**

Ambos autores aceptan y asumen como una de las tareas de la institución de leyes la de defender el “derecho de naturaleza” de la *libertad*.

En el artículo séptimo de su ensayo de Constitución Gorriño establece que los miembros del Estado de San Luis Potosí tienen reconocido, legalmente, el derecho de “libertad” junto con otros derechos: “ART. 7. *Todo habitante* del Estado goza de los derechos de libertad, igualdad y propiedad”.<sup>865</sup> Gorriño puntualiza que el objetivo de una Constitución es el promover a los individuos hacia el desarrollo de su mayor felicidad.<sup>866</sup> Las leyes de la Constitución *procuran* esa felicidad en el sentido de conceder la *igualdad y libertad* a los ciudadanos. Gorriño establece al respecto:

(...) una libertad no como la ignorancia la supone, una facultad desenfrenada de hacer cuanto se le antoje, aunque sea malo, sino como la concede la ley que aunque mira á todos los ciudadanos como iguales por lo que toca al goce de sus derechos, de cuyo uso nadie puede privarlo sino la misma ley.<sup>867</sup>

Habría que señalar que el reconocimiento legal del derecho de “libertad”, está, en la argumentación de Gorriño, ligado al derecho político de “ciudadanía”. Esto es interesante ya que

---

<sup>865</sup> *Ibid.* p. 32. Las cursivas son mías.

<sup>866</sup> *Ibid.* p. 5

<sup>867</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución...”, en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* p. 30

traza una posición con respecto de la relación de derecho natural y derecho positivo. Por un lado, los derechos naturales son concedidos por Dios a todos los humanos. Pero, por otro lado, este derecho natural debe ser reconocido a través de un derecho positivo.

Gorriño asume implícitamente que los humanos pueden desviarse del respeto y del reconocimiento de los “derechos naturales” y por lo tanto de los designios de Dios. Es decir, puede salirse del *orden* divino. Dice en su obra *El hombre tranquilo*:

La Paz dice S. Agustín/de civit Dei fr<sup>ta</sup> 19. (13) es la tranquilidad del orden, y este no es otra cosa que una disposición de las cosas iguales y desiguales, que dá á cada una su lugar, á cuiá idea se reduce mui bien la paz del hombre, que mira para ser tal, á diversos respectos, que mira son aquellos tres, (...) para que obre cordadamente según las leyes del orden que Dios puso en todas las cosas; y sin las que no se puede concebir que haya orden, ni tampoco Paz. Tiene el hombre naturalmente una tendencia á Dios, así mismo, y a los demás hombres vistos con respeto á estas cosas se descubre que debe tener paz...<sup>868</sup>

Al señalar Gorriño, que el humano tiene una “tendencia a Dios y a los demás hombres vistos con respeto” está asumiendo que tiene libertad con respecto del designio divino. De ahí la necesidad de crear un derecho positivo. En otra parte del proemio a su ensayo de Constitución Gorriño dice lo siguiente:

(...) una ley política como la nuestra federal, que rompiendo las cadenas en que estuvo aherrojada por tres siglos [refiriéndose a la nación mexicana], como los Ilotas de Esparta, le abre la puerta al goce de sus derechos aun naturales de que casi fue privada, y la conduce de la mano a andar segura las sendas de la libertad legal que le estaban obstruidos.<sup>869</sup>

El objetivo de las leyes es el de proteger los “derechos naturales” contra los actos contrarios a estos de los mismos humanos.

Gorriño no desarrolla esta forma de la *libertad ontológica* humana. Maldonado sí lo hace. Dice Maldonado que el *orden* es producto de las relaciones eternas e inmutables que Dios ha establecido entre todas las cosas. Entonces, todo tiene un lugar en el orden dictado por Dios. Este

---

<sup>868</sup> Ma. María Gorriño y Arduengo: *El hombre tranquilo o reflexiones para mantener paz del corazón en cualquier fortuna*, pags. 4-5

<sup>869</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución...”, en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* p. 9

orden se expresa en leyes. La naturaleza tiene leyes determinadas a las que se ajustan todas las relaciones entre las cosas y todos los seres. Sin embargo, el humano fue el único dotado por el mismo Dios con la *libertad*. Ésta le da la *posibilidad* de desviarse del orden impuesto por Dios. Sin embargo, la acción humana, enmarcada en la libertad, está acotada por el mismo orden divino. El primer límite es la conservación de su vida y de la salud. El segundo límite son las sensaciones agradables y desagradables que experimenta aquel que actúa de acuerdo a las leyes de Dios, es decir, de acuerdo a las leyes naturales. El primer límite tiene que ver con la finitud humana. El segundo límite, me parece, es de índole moral.

Dios, dentro del *orden*, concede a todos los humanos derechos inherentes a sí mismos. Éstos son los *derechos naturales*: seguridad, libertad, igualdad y propiedad.

Si los humanos participaran como agentes pasivos en el orden de Dios sus derechos estarían asegurados de cualquier manera. Pero los humanos tienen, precisamente, libertad. Ésta es la que les permite alejarse del orden. Por esta razón se hace necesaria la política y dentro de ésta, la conformación de un conjunto de leyes que ayuden a garantizar los *derechos naturales* de cada individuo y con esto alcanzar la felicidad.

Maldonado insiste en que se debe de tener cuidado en la elaboración de leyes sociales. Éstas deben de tener como molde de elaboración a las *leyes naturales*, las leyes de Dios. Sin embargo, las leyes sociales representan una subespecie de leyes ya que el único que puede hacer leyes es Dios mismo. Lo que le queda por hacer a los humanos es observar y estudiar las leyes del código de la naturaleza y trasladar fielmente de éste a códigos políticos y civiles. Señala varios casos de conjuntos leyes en los que la base para su elaboración ha sido la convención. Las leyes sociales, de acuerdo con Maldonado, no deben tener como base en su elaboración las convenciones, sino, como ya lo señalé, leyes eternas. Un código ejemplar de esta índole, de acuerdo con Maldonado, es el Decálogo.

Ahora bien, cómo construir esas leyes necesarias. ¿Bajo qué fundamento? Gorriño no hace explícita la manera concreta en cómo esas leyes deben ser elaboradas. Como lo he mencionado anteriormente, acepta que las leyes positivas deben de procurar en todo momento a las “leyes de la naturaleza”, pero no explica de manera concreta el cómo hacer esto. Habla de que la filosofía tendría que ayudar. Pero no queda muy claro cómo y en qué. Para Gorriño la filosofía tenía que dejar la especulación y servir para fundamentar y construir, concretamente, el orden social y

político de la naciente nación, pero siempre con ayuda de la religión.

Gorriño a lo largo de su obra hace una dura crítica al régimen colonial. Lo ataca en el sentido en que éste representaba un gobierno autoritario y, podría decirse, tiránico. Sin embargo, debe señalarse que Gorriño defiende la introducción de la religión católica.

La crítica que hace Gorriño al régimen colonial la dirige también hacia su sistema filosófico llamándole “filosofía rancia y de mal gusto”.<sup>870</sup> No obstante, también hace una crítica a la filosofía moderna.

En su manuscrito *Del hombre*, Gorriño dice lo siguiente con respecto del sistema filosófico escolástico tradicional:

un mal método rige las aulas llenas de mal gusto que beben los jóvenes a largos tragos y que los inutilizan para siempre [...] Cuanta lástima ver cuánto trabajo [...] para cultivar unas inepticias tan ridículas ¿Para qué son útiles las más cuestiones que con tanto ardor se disputan en el Peripato? Ni al Estado, ni a la Sociedad, ni al hombre ni a la Religión sirven de algo, menos trabajo sería bastante para adquirir una lógica acertada y juicio para que se enseñara a pensar a los que después de muchos silogismos ignoran el arte de discernir sus ideas. Una física útil y demostrable, como la que debe ser parte de la experiencia y de la observación de la naturaleza, una metafísica sublime, limpia y capaz de elevarnos al conocimiento del alma [...] una ética justa y propia para obrar arreglados a los principios naturales. Una teología sólida, erudita, capaz de sostener con decoro los altos objetos en que versa la Sagrada Escritura, los Concilios, la Tradición apostólica, las decisiones de la Iglesia, la Doctrina de los padres, la razón natural, la sana filosofía.<sup>871</sup>

Como lo señala Carmen Rovira, Gorriño critica a la teología escolástica especulativa y propone la necesidad de una renovación en la enseñanza de la teología positiva, es decir, aquella basada en las Sagradas Escrituras, en los concilios, en los santos padres, en la historia sagrada, es decir, en la “sana filosofía”.<sup>872</sup>

Por otro lado, la postura de Gorriño respecto a la filosofía moderna se percibe a lo largo de su obra. En su obra *Reflexiones sobre la incredulidad* dice lo siguiente:

---

<sup>870</sup> *Ibid.* p. 14

<sup>871</sup> Manuel María Gorriño y Arduengo: “Del hombre (parte segunda)”, en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, 1998, p. 24

<sup>872</sup> María del Carmen Rovira: “Manuel María de Gorriño y Arduengo (1767-1831)”, en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, 1998, p. 22; Al respecto de la Teología Positiva he hecho una amplia exposición en el capítulo IV.



Bacon y Descartes fueron verdaderamente religiosos. El primero dijo que una poca filosofía podía hacer ateístas, y que mucha, unos hombres religiosos; el segundo siempre sujetó sus especulaciones filosóficas a las verdades reveladas. Juan Locke, aunque incauta e inconsideradamente vertió algunos principios que él nunca creyó serian de tanta consideración como después se les hizo, fundó un premio anual para el que mejor escribiese de la verdadera religión. Isaac Newton, en medio de sus gigantescos talentos para la física en que hizo descubrimientos asombrosos y formo un sistema que ha merecido los aplausos y un gran sequito en el orbe literario, jamás dio palotada que sea útil a la actual incrédula filosofía. Por el contrario, hizo lo que pudo a favor de la religión, en su concordancia de los Evangelios, obra excelente dice Baudisson, y en su comentario sobre el Apocalipsis que si no es su mejor obra es a lo menos una prueba evidente de que estaba convencido de que Dios había revelado la sublime doctrina que se contiene en los libros santos.<sup>873</sup>

En otra parte del mismo documento señala que para Montesquieu la religión fue uno de los mayores bienes que Dios concedió a los humanos. Asimismo, acusa que tanto Voltaire, como Rousseau, fueron inconsistentes en su posición con respecto al papel benéfico de la religión en la sociedad.<sup>874</sup>

El acercamiento de Gorriño a los autores modernos fue cuidadoso y crítico. Éste estuvo mediado, en primer lugar, por el fundamento religioso. Gorriño no podía aceptar alguna filosofía que se encontrara en contraposición con la religión católica. Como se ha señalado ya, para él el fundamento de todas las cosas es Dios y la religión católica. Junto con la razón, eran el medio de conocerlo. Por tanto, tenía que desconfiar de cualquier filósofo que se opusiera a ésta. Entonces gran peso de su aceptación a las propuestas filosóficas recae en la distinción entre filósofos religiosos y no religiosos.

Gorriño llama “campeones del filosofismo” a aquellos que han favorecido a la *incredulidad* y han excedido los límites racionales de la “verdadera filosofía”. Algunos de ellos son los siguientes: Platón, Bayle, Espinoza, Toland, Hobbes, Collins, Diderot, D’Alembert, Frérets, Helvecio, LA Mettrie, Condorcet, Holbach, Boulanger, Voltaire y Rousseau, Mirabeau Barrere, Fallien, Carrier y Robespierre, entre otros.<sup>875</sup>

A pesar de que Gorriño combatió a filósofos cuyo pensamiento es considerado moderno, también combatió a la filosofía tradicional (decadente) escolástica. Defendió la religión católica

---

<sup>873</sup> Cita tomada de: Raúl Cardiel Reyes: *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño con un Apéndice*, México, UNAM, 1989, p. 194

<sup>874</sup> *Ibid.* pags. 194-195

partiendo de la razón, de los datos de la experiencia y de la historia, es decir, con una perspectiva filosófica propiamente moderna. Como ya se señaló más arriba, Gorriño criticó al “mal método”, es decir, al de la teología escolástica especulativa. Junto con esta crítica proponía el acercamiento al “nuevo método”, es decir, al de la razón que enseña a las ciencias a cultivar el entendimiento acorde con principios. Asimismo, enseña la religión a distinguir sus cualidades. Señala a seguidores de este “nuevo método” que han contribuido para sacudirse el “yugo” de los “antiguos”, el de los representantes del “mal método”: Conde de Bacon de Verulamio, Rene Descartes, Malebranche, Newton y Leibniz.<sup>876</sup>

De esta manera, puede decirse que la propuesta filosófica de Gorriño es ecléctica.\* Por un lado basta examinar su exposición metafísica sobre la *felicidad* y la *tranquilidad del espíritu*. Por otro lado, su insistente interés crítico por la filosofía moderna.

Entonces, la filosofía sería una herramienta de sumo valor para la conformación de leyes y, en general, para la conformación del nuevo orden nacional. No obstante, no se clarifica la especificidad de esta ayuda o soporte.

Por su parte, Maldonado sí hace una reflexión con específica de cómo se deben elaborar estas leyes sociales. Éste elaboró su documento titulado *Nuevo pacto social propuesto a la nación española* con el objetivo de presentarlo en Cortes de España entre 1822 y 1823. En este documento, Maldonado hacía una propuesta a España para la elaboración de un Código

---

<sup>875</sup> *Ibid.* pags. 195-196

<sup>876</sup> María Gorriño y Arduengo: “Del hombre (parte segunda)”, en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX, Op. cit.*, p. 25. Los corchetes aparecen en la compilación.

\* El término *ecléctico* se ha utilizado en la historia de la filosofía para caracterizar una propuesta filosófica híbrida, es decir, una propuesta en la que se han podido articular principio de diferentes propuestas filosóficas, pudiéndose desarrollar un discurso coherente. Según María del Carmen Rovira los exponentes del *eclecticismo* del pensamiento portugués del siglo XVIII, así como su influencia en países americanos como México, Ecuador y Cuba, fueron guiados por tesis comunes llamadas ideales del eclecticismo, tales como la búsqueda de la verdad allí donde se encontrara, la ausencia de prejuicio en el estudio e investigación. Sin embargo, estos pensadores muestran también características individuales debidas al propio espíritu y a la distinta situación a la que tienen que hacer frente con sus obras. Según esta misma autora esta época fue de agitación en que se enfrentaban las ideas y conceptos de la escolástica con las nuevas concepciones filosóficas y científicas modernas. Así, los pensadores escolásticos se oponían a aquellos de sus contemporáneos que no querían admitir los nuevos conceptos y teorías que llegaban del extranjero, y ante su curiosidad hacia las ideas modernas propusieron una asimilación de ideas. (Crf. María del Carmen Rovira: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, UNAM, 1979, p. 12)

constitucional.\* En este documento Maldonado proponía que España no debía “mendigar fuera de su seno lecciones de reforma, tomándolas de pueblos, cuyo carácter no cuadra con el suyo”.<sup>877</sup> Cuando se refiere a tomar lecciones de pueblos cuyo carácter no es el español se refiere a Inglaterra.<sup>878</sup> En esta argumentación Maldonado señala al análisis que hizo Tomas Paine sobre la Constitución Inglesas.<sup>879</sup> Señala que Paine estableció que esta Constitución se basaba en principios

---

\* El periodo de inestabilidad política estuvo enmarcado por la invasión francesa y la instauración de José Bonaparte en la corona española.

Ante tal situación, la Junta Suprema Central de España ordenó la reunión de las Cortes. Sin embargo, debido al curso de la guerra, la Junta debió refugiarse en Cádiz. La apertura de las Cortes se llevó a cabo el 24 de septiembre de 1810. Éstas, constituidas en asamblea única, se dedicaron a la tarea legislativa de estructurar un nuevo sistema político. Uno de sus grandes logros fue la Constitución aprobada el 19 de marzo de 1814. En ésta, se asumió el principio de la soberanía nacional, y se adoptaba a la monarquía como la forma de gobierno, limitada por la división de poderes. La facultad de elaborar las leyes recaía en las Cortes junto con el Rey.

El 4 de mayo de 1814 el rey Fernando VII retomó el gobierno absoluto tras la derrota del ejército napoleónico y la expulsión de los franceses del territorio español ocupado. Sin embargo, éste cortó las propuestas reformistas con la paulatina recuperación del absolutismo, con la excepción del Trienio Liberal (1820-1823).

<sup>877</sup> *Ibid.* p. 225

<sup>878</sup> *Id.*

<sup>879</sup> Tomas Paine (Inglaterra, 1737-1809) en su obra *Los derechos del Hombre* polemizó las tesis de la obra de Edmund Burke (Irlanda, 1729-1797) titulada *Reflexiones*. Burke, en dicha obra, atacó a la Revolución Francesa. Éste expresó tesis a favor del sistema de gobierno inglés basado en una monarquía hereditaria y en el poder nobiliario, es decir, “el derecho de los muertos a gobernar a los vivos”. Paine, en la obra señalada, criticó duramente estas ideas aduciendo que el humano no tiene propiedad sobre el humano y que no había mayor tiranía que la de que la de una generación que pueda gobernar después de la vida. Dice Paine: “Todas las historia de la creación y todas las narraciones tradicionales, (...), por mucho que varíen en sus opiniones o creencias en determinados particulares, convienen en un punto: la *unidad del hombre*; con lo cual yo quiero significar que todos los hombres los son del *mismo grado* y, por consecuencia, que todos nacieron iguales, con iguales derechos naturales, de la misma manera que si la posteridad hubiera continuado por *creación*, en lugar de por generación, ya que esta última es sólo la manera por la cual la primera se lleva a efecto y, en consecuencia, debe considerarse que cada niño nacido en el mundo deriva su existencia del mismo Dios”. (Thomas Paine: *Los derechos del hombre*, México, FCE, 1996, p. 60) Para Paine los derechos naturales son “aquellos que corresponden al hombre por el mero hecho de existir”. Así, los *derechos civiles* surgen de un derecho natural, y precisamente, los gobiernos deberían basarse en los primeros, tal como el republicano, y no como el gobierno inglés. La crítica que establece Paine al sistema político inglés, la formula en términos de su constitución. De acuerdo con él, la constitución inglesa no existe, o a lo sumo respalda un gobierno mixto en el que el poder del rey no tiene límites. Dice Paine: “los propios individuos, actuando cada vez uno en virtud de su propio y personal y soberano derecho, los que *pactasen con cada uno de los otros individuos*, con objeto de formar un Gobierno; es éste el único modo de que pudieron surgir legítimamente los Gobiernos y el único principio basándose en el cual tiene derecho existir”. (*Ibid.* p. 64) Entonces, afirma que los gobiernos “tienen que haber surgido *del pueblo o sobre el pueblo*”. De acuerdo con esto, Paine señala que la constitución “es algo que *antecede* a un gobierno, y el gobierno no es sino la criatura de la Constitución. La Constitución de un país no es obra de su gobierno, sino del pueblo al constituir un gobierno”. (*Id.*) Así, acusa al gobierno inglés de haber nacido sobre el pueblo: “El

arbitrarios y no en leyes eternas e inmutables.<sup>880</sup>

De acuerdo con Maldonado la “carta magna” inglesa se conformó a partir de “leyes fácticas y pactos convencionales” para el provechos de los dueños de la propiedad territorial.<sup>881</sup> Para señalar ejemplos de esto expone los casos de la India y de África como colonias explotadas por los ingleses.

Asimismo, Maldonado critica duramente a los países que de alguna forma copiaron alguno de los principios de un “código de estado” basado en esas leyes fácticas y convencionales, o en los principios de la Ilustración francesa. Entre ellos señala a México, Chile, Caracas y Argentina.<sup>882</sup>

A propósito de la Revolución francesa Maldonado en una nota a pie de página señala que desde el inicio de la revolución en Francia ya habían desaparecido “todos los grandes talentos” que la habían preparado hallándose “falta de luces” cuando más se necesitaron.<sup>883</sup> Es comprensible la

---

Gobierno inglés es uno de los que han surgido de una conquista y no de la sociedad y, en consecuencia, se erigió sobre el pueblo y, aunque se han modificado mucho las circunstancias desde tiempos de Guillermo el Conquistador, el país no ha podido aún regenerarse y, en consecuencia, permanece sin Constitución”. (*Ibid.* p. 65).

<sup>880</sup> Francisco Severo Maldonado: “Nuevo pacto social propuesto a la nación española”, en: *Pensamiento filosófico...*, *Op. cit.* p. 225; Raúl Cardiel Reyes propone que la implantación del sistema liberal en Europa y en América, a partir de la Revolución Francesa, siguió dos vertientes generales. La primera se refiere a los países que siguieron el modelo conservador de Inglaterra, los cuales reformaron su sistema político sin tocar las instituciones políticas fundamentales, como la monarquía y varios de sus privilegios. La segunda vertiente se refiere a los países que se separaron de una metrópoli, y siguieron el modelo revolucionario de Francia, con excepción de Estados Unidos. Con respecto a esta última vertiente, Cardiel Reyes señala que las obras de Tomas Paine, quien se encontraba suficientemente informado de estas dos vertientes, divulgaron estas ideas políticas en América, para que los americanos hicieran una síntesis acomodada a sus condiciones y temperamentos. A este tipo de movimiento Cardiel les denomina de “revolución social”, ya que cambiaron las estructuras sociales básicas. Estoy de acuerdo con Cardiel cuando señala que el liberalismo sirvió a algunos países americanos como motor de un verdadero y radical cambio social y político. Tal fue el caso del liberalismo mexicano. Los principios liberales fueron la base de la estructuración política, social y cultural de la nación. (Raúl Cardiel Reyes: *El liberalismo social*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1994, pags. 55-56)

<sup>881</sup> Francisco Severo Maldonado: “Nuevo pacto social...”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, *Op. cit.* p. 225. A pesar de que Maldonado en este escrito hace referencia a Inglaterra en estos términos, en *El despertador americano*, número 1 (30 de diciembre de 1810), designaba a este país como “Nación incomparablemente justa, y profundamente política” (F. Severo Maldonado: “El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara”, no. 1, diciembre de 1810, (facsimil), en: <http://www.antorcha.net/index/hemeroteca/depertador/despertador.html>, p. 5) Debe señalarse que este último escrito fue elaborado durante la guerra de Independencia. En esta época Maldonado aconsejaba entablar relaciones con Inglaterra y el pedirle ayuda para lograr la Independencia.

<sup>882</sup> Francisco Severo Maldonado: “Nuevo pacto social...”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, *Op. cit.* p. 227

<sup>883</sup> *Id.*

crítica de Maldonado al conocer todas las atrocidades que se cometieron durante y después de la Revolución.

Para Maldonado la filosofía por sí sola había sido ineficaz para combatir a los “tiranos de la especie humana”. Señala que sólo ha podido conseguir efímeras victorias, las cuales habían estado seguidas de las “más crueles y sangrientas derrotas” por parte de “la hydra atroz del despotismo” con “nuevo furor [para] devorar los habitantes de la tierra”.<sup>884</sup> Para él, esto da uno de los principales argumentos a favor de la religión en la tarea que falla la filosofía y muestra, al mismo tiempo, que no se puede esperar de los filósofos una regeneración social, sentenciando en latín: “*Non hoc auxilio, nec, defensoribus istis tempus eget*”.<sup>885</sup>

Con esta afirmación Maldonado propone que en el acercamiento a la religión se mire hacia el Decálogo. En éste, de acuerdo con Maldonado, está contenida “toda la infinidad de acciones presentes, pasadas y futuras de todos los hombres que han existido, existen y existirán en todos los siglos, en todos los países y en todas las naciones; [...] también toda la progresión indefinida de pensamientos, intenciones y deseos”.<sup>886</sup>

Así, el Decálogo representa una legislación universal que debe de regir los actos y las relaciones humanas. Al expresar la palabra “debe” quiero hacer notar que el Decálogo es una legislación cuyo contenido consta de normas éticas, es decir, máximas universales y morales. En la interpretación de Maldonado el contenido del Decálogo afianza a la especie humana sus “derechos naturales, eternos, sagrados, inviolables é imprescriptibles que todos [los humanos]

---

<sup>884</sup> *Ibid.* p. 229

<sup>885</sup> *Id.* (“Ni en este auxilio, ni a los defensores de estos tiempos [la filosofía] guié”. Traducción propia del latín) Maldonado en *El despertador Americano* número cinco (10 de enero de 1811) habla de los filósofos libertinos de la siguiente manera: “(...) todos los filósofos libertinos de nuestro infeliz siglo han querido dorar siempre sus execrables excesos con los sagrados nombres de humanidad, libertad, naturaleza, razón, y otros de los que han usado para el trastorno político”. (Francisco Severo Maldonado: *El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 5, enero de 1811, (facsimil), en: <http://www.antorcha.net/index/hemeroteca/depertador/despertador.html>, p. 5) Aquí hace referencia a filósofos como Gabriel Bonnot de Mably. Sobre él dice lo siguiente en el *Nuevo pacto social*: “Apenas hay político de estos que no insista en bárbaro principio de que es imposible plantar el árbol de la libertad y hacerle florecer, sino es regándole con sangre con sangre humana. Mably presenta la imagen de la reconquista de la libertad nacional, acompañada de brillante cortejo de las conmociones populares y sangrientas guerras civiles”. (Francisco Severo Maldonado: “Nuevo pacto social...”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX, Op. cit.* p.234)

<sup>886</sup> Francisco Severo Maldonado: “Nuevo pacto social...”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX, Op. cit.* p. 230. Los corchetes son míos.

han recibido de de la mano liberal y omnipotente del autor de su existencia”.<sup>887</sup> Los derechos naturales a los que Maldonado se refiere son la seguridad, la libertad, la igualdad y la propiedad.<sup>888</sup>

Maldonado explica que siete leyes del Decálogo, referentes “al amor del hombre”,\* contienen la ley “única y universal”, es decir: amaras a tu prójimo como a ti mismo.<sup>889</sup> En este punto critica directamente a Rousseau por haber sentenciado: “procura tu bien con el menor daño posible al otro”.<sup>890</sup> De acuerdo con Maldonado este principios es totalmente contrario a la ley universal. Este argumento haría ver la deficiencia de la filosofía por sí misma y la necesidad de su acercamiento a la religión.

Así, para los políticos, filósofos y estadistas tener en cuenta al Decálogo para legislar supondría varias ventajas: 1) la ilustración de la época en que escriban; 2) la de no tener que comprender en sus códigos los pensamientos, ni las intenciones, ni los deseos de los hombres; 3) la de no tener tampoco que comprender todas las acciones humanas, sino únicamente las públicas, es decir, “en quanto ceden en daño ó provecho de los demás individuos del cuerpo social”; 4) y así no retardar la consecución de la felicidad.<sup>891</sup>

Entonces, queda sentado que para Maldonado el Decálogo es el código ejemplar que se debe de tener para la creación de un código de legislación política. Para Maldonado hay una estrecha relación entre la ley natural y la ley evangélica cuyo objetivo es la “felicidad del hombre en el

---

<sup>887</sup> *Ibid.* p. 231. Los corchetes son míos

<sup>888</sup> *Id.*

\* Las siete leyes que refiere Maldonado son las siguientes: honraras a tu padre y a tu madre; no mataras; no cometerás actos impuros; no hurtaras; no mentiras; no consentirás pensamiento ni deseos impuros; no codiciaras los bienes de tu prójimo.

<sup>889</sup> *Id.*

<sup>890</sup> *Id.* Rousseau en la parte primera del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* dice que la naturaleza dio a los humanos la piedad en apoyo de la razón. De acuerdo con este autor, “todas las virtudes sociales” se derivan de esta cualidad, y es de ésta que se inspira el principio que critica Maldonado. Dice Rousseau al respecto: “Es pues, perfectamente cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderado en cada individuo el exceso de amor propio, contribuye a la conservación mutua de toda la especie. Es ella la que nos lleva sin refección a socorrer a los que vemos sufrir; (...) es ella la que impedirá a todo salvaje robusto quitar al débil niño o al anciano enfermo, su subsistencia adquirida penosamente, si tiene la esperanza de encontrar la suya en otra parte; ella la que, en vez de esta sublime máxima de justicia razonada: Haz a otro lo mismo que quieras que te hagan a ti, inspira a todos los hombres esta otra de bondad natural, menos perfecta, pero más útil tal vez que la precedente: Haz tu bien con el menor mal posible a otros”. (Jean-Jacques Rousseau: “Discurso sobre el origen de las desigualdad” en: *El pensamiento histórico: Ayer y hoy Del iluminismo al positivismo Antología*, Tomo II, México, UNAM, 1994, p. 195)

<sup>891</sup> Francisco Severo Maldonado: “Nuevo pacto social...”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX, Op. cit.* p. 231

estado social”.<sup>892</sup>

## Igualdad

La idea de la igualdad resulta de suma importancia para la propuesta política de ambos pensadores. Sus concepciones van de la definición de un derecho natural hacia un derecho positivo, aunque en sentidos diferentes.

Por su parte, Gorriño refiere el concepto de *igualdad* a través el derecho de *ciudadanía*. Él confiere el título de ciudadanos a los habitantes de nación mexicana. Por esta razón, las leyes de la Constitución los protegen para mejorar su “miserable situación”, es decir, la situación que tenían durante el régimen colonial.<sup>893</sup>

En este punto es importante precisar a quienes se refiere Gorriño cuando habla de ciudadanos. En el artículo 19 de la sección primera del Título III de su ensayo de Constitución señala quienes deben ser considerados ciudadanos del Estado:

- I. Todos los nacidos en él y avecindados en cualquier lugar de su distrito.
- II. Los ciudadanos de toda la federación mexicana luego que se avecinden en el estado.
- III. Los que hayan nacido en estados extranjeros de padres mexicanos, si han conservado la ciudadanía de la federación, y sus padres se avecindaren en este Estado.
- IV. Los extranjeros vecinos actualmente en el Estado.<sup>894</sup>

Sin embargo, habría que señalar que Gorriño también establece las condiciones en las que se pierde y se suspende el derecho de ciudadanía. Se “pierde” por: 1) naturalización en una nación extranjera; 2) admitir empleo o condecoración en un estado extranjero.<sup>895</sup> Se “suspende” por: 1) incapacidad física; 2) no haber cumplido 21 años de edad; 3) no se acreedor a los caudales públicos; 4) no tener empleo, oficio o modo de vivir; 5) por estar procesado criminalmente; y 6) por no saber leer y escribir cuando estas circunstancias son necesarias para ser electos en los

---

<sup>892</sup> Francisco Severo Maldonado: “El pacto social de los mexicanos”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, Op. cit. p. 282

<sup>893</sup> *Ibid.* p. 9

<sup>894</sup> *Ibid.* p. 35

<sup>895</sup> *Ibid.* p. 36

cargos y empleos del estado.<sup>896</sup>

La distinción entre “perder” y “suspender” es sustancial. El primer caso implica la negación total del derecho de ciudadanía. El segundo caso implicaría una cesación temporal del derecho. Sin embargo, habría que precisarse esto último. Podría encontrarse una contradicción entre lo establecido en el artículo 19 y en el 23. Me parece que el sentido de la suspensión de la ciudadanía podría entenderse en un sentido de inactividad en cuanto a la injerencia directa en los asuntos nacionales, sin perder por esto los derechos de salvaguarda que concede la ciudadanía.

Ahora bien, es importante señalar que la conceptualización de la ciudadanía, descrita en el artículo 19 de la propuesta de Constitución de Gorriño coincide sustancialmente con la establecida por la Constitución de Apatzingán (*Cap. III. De los ciudadanos*).<sup>897</sup>

En su contraparte, la Constitución establece que el derecho de ciudadanía se *pierde* por: crimen de herejía, apostasía, o lesa nación.<sup>898</sup>

El principal atributo que debe de tener una persona para ser considerado legalmente ciudadano es el haber nacido en el territorio de la nación o tener ascendencia nacida en el territorio. Es importante destacar que esta concepción de ciudadanía conferirá un estatus legal sin distinción étnica a la población indígena (parte de la población más numerosa en el territorio nacional para esa época). Es decir, las distinciones étnicas en cuanto al marco legal quedan eliminadas. A este respecto Gorriño en su ensayo de Constitución señala que los indígenas son “hombres racionales” que tienen alma y cuerpo. Por lo tanto, tienen derechos inherentes a toda la humanidad:

La dulzura del gobierno republicano, la nueva existencia política que la ley les concede, los ejemplos, las costumbres de los demás conciudadanos y las comodidades que ofrecen, atraerán á los indios, no digo como á las fieras obliga la sed, el hambre y otras necesidades naturales á salir de sus cuevas en un bello día, sino como á unos hombres racionales, compuestos de alma y cuerpo, y en el uso de todos

---

<sup>896</sup> *Id.*

<sup>897</sup> Los artículos son los siguientes: “Artículo 13. Se reputan ciudadanos de esta América, todos los nacidos en ella; Artículo 14. Los extranjeros radicados en este suelo que profesaren la religión católica, apostólica y romana, y no se opongan a la libertad de la nación, se reputaran también ciudadanos de ella, en virtud de carta de naturaleza, que se les otorgara, y gozaran de los beneficios de la ley. (Ernesto de la Torre Villar: *La constitución de Apatzingán y los creadores del estado mexicano*, México, UNAM, 1964, p. 381)

<sup>898</sup> *Id.*



los derechos de la humanidad, de lo que ni el color, ni su rusticidad ni otras tristes circunstancias en que hoy viven, pueden privarlos.<sup>899</sup>

Esta misma concepción está plasmada en el cuerpo de su propuesta de Constitución: “ART. 7. *Todo habitante* del Estado goza de los derechos de libertad, igualdad y propiedad”.<sup>900</sup>

La identidad legal resulta novedosa ya que, por un lado, elimina el sistema de castas en su sentido jurídico y político. Por otro lado, configura una nueva concepción filosófico-antropológica. Gorriño puntualiza que el objetivo de una Constitución es el promover a los individuos hacia el desarrollo de su mayor felicidad.<sup>901</sup> Las leyes de la Constitución *procuran* esa felicidad en el sentido de conceder la *igualdad* y *libertad* a los ciudadanos. Gorriño establece al respecto:

(...) una libertad no como la ignorancia la supone, una facultad desenfrenada de hacer cuanto se le antoje, aunque sea malo, sino como la concede la ley que aunque mira á todos los ciudadanos como iguales por lo que toca al goce de sus derechos, de cuyo uso nadie puede privarlo sino la misma ley.<sup>902</sup>

Por otro lado, en la Constitución de Apatzingán se establece que la felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, de la seguridad, de la propiedad y de la libertad.<sup>903</sup> Muy probablemente la idea de felicidad que utiliza Gorriño comulgue con la que está presente en la Constitución de Apatzingán.

Es importante destacar el peso que le confiere Gorriño a la *ley*, la cual es determinante para la consecución de la igualdad y de la libertad. Dice en el *Proemio* que la ley es el “taller” de todas la “virtudes” religiosas, políticas y domesticas.<sup>904</sup> La ley, en el contexto de la democracia, es lo único que puede asentar el contenido de la igualdad y de la libertad. Pero entendidas estas ideas en el

---

<sup>899</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución...”, en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* p. 10

<sup>900</sup> *Ibid.* p. 32. Las cursivas son mías.

<sup>901</sup> *Ibid.* p. 5

<sup>902</sup> *Ibid.* p. 30

<sup>903</sup> Capítulo V. De la igualdad, seguridad, propiedad y libertad de los ciudadanos. Art. 24 (Ernesto de la Torre Villar: *Op. cit.* p. 382)

<sup>904</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución...”, en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* p. 24

sentido preciso que Gorriño establece.<sup>905</sup>

Entonces, la ley confiere orden a la sociedad. Ésta confiere al individuo el estatus de ciudadano y presenta las obligaciones que contrae con el Estado. La falta de obediencia a las leyes producirá, en palabras de Gorriño: “un pueblo inmoral que frustrará la acción de las leyes, y entonces vuestro Estado será la patria de delito, del desorden, de la confusión y de todos los males políticos que han derruido los Estados más populosos”.<sup>906</sup>

Se puede ver que Gorriño le concede a la ley una realidad objetiva e independiente a los humanos y al estado.

Gorriño no hace una exposición puntual del tema de la “igualdad” en un sentido ontológico o de un “derecho natural” a diferencia de Maldonado. Sin embargo, de su argumentación política pude deducirse su posición.

Por su parte, Maldonado sí desarrolla una argumentación con respecto del derecho natural de *igualdad*, el cual va interrelacionado con sus implicaciones políticas. Para él la *igualdad* es uno y el más importante de los derechos naturales. La igualdad no consiste en otra cosa “sino en que la ley sea una misma para todos, ya mande, ya vede; ya premie, ya castigue”.<sup>907</sup> Con base en esta definición Maldonado critica a los legisladores que establecen diferencias y distinciones a favor del estado o condición de las personas. Señala que estos, los legisladores, no establecen leyes teniendo como principio lo que los humanos son en sí mismos y con el respeto “debido á la excelencia y dignidad de la naturaleza”, así como tener en cuenta “circunstancias accesorias y accidentales en que le coloca el refinamiento de su propia malicia [a los individuos], ó la ceguedad del nacimiento, de la fortuna ó del acaso”.<sup>908</sup> Se puede ver que el concepto de igualdad que desarrolla Maldonado pone a todos los humanos en un mismo plano, es decir, que las contingencias, en su sentido más amplio, a las que están sometidos los humanos no constituyen las bases para las desigualdades.

Así, argumentará que la religión es la única que concede a los humanos esta igualdad basada en el merito o demérito de las acciones de cada quien; “á todos los mide con un mismo rasero y

---

<sup>905</sup> *Id.*

<sup>906</sup> *Ibid.* 30

<sup>907</sup> Francisco Severo Maldonado: “Nuevo pacto social...”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX, Op. cit.* p. 232

<sup>908</sup> *Ibid.* p. 233

sus leyes son perfectamente iguales y obligan igualmente al hombre y la muger, al noble y al plebeyo, al opulento y al pobre, al fuerte y al debil, al poderosos y al miserable”.<sup>909</sup>

La recriminación que hace Severo Maldonado desde este concepto, dejando un poco de lado los sentidos inherentes que se le pueden desprender, la dirige hacia los sistemas políticos que ponen a gobernantes en un plano legal diferente que al de todos los demás individuos y que a su vez representa ventajas para los primeros. Léase monarquía. En una extensa nota a pie de página remarca que el “servil”, el monarca, sólo clama que “*la autoridad viene de Dios*”, a diferencia del “filósofo cristiano” que opone otra verdad: “*los derechos del hombre vienen inmediatamente de Dios*”.<sup>910</sup>

En otra parte de esa misma nota reafirma que los derechos humanos los concede directamente Dios: “Dios ha hecho a todos los hombres iguales en presencia de la ley, o ha publicado una ley igual para todos”, y ha afianzado la seguridad y la propiedad individual en cuatro mandamientos: “no mataras, no hurtaras, no desearas a la muger de tu prógimo, no codiciaras las cosas ajenas”. De esta argumentación concluye que “los derechos del hombre vienen inmediatamente de Dios”.<sup>911</sup>

Con base en estos principios, Maldonado critica a los déspotas, quienes se han obstinado en privar a los humanos de los derechos que Dios les ha concedido y con su autoridad absoluta han ejercido el mando sin arreglo a los principios de justicia “establecidos por el supremo legislador del universo”.<sup>912</sup>

Desde estos principios Maldonado llama a los españoles<sup>913</sup> a no seguir las propuestas políticas de los pensadores franceses quienes, según el mismo Maldonado, son una fuente de “seducción y descarríos”, ni seguir a la carta magna inglesa de la que dice está muy lejos de la perfección.<sup>914</sup> De la misma forma, pregunta a los españoles: “¿hallareis algunas luces que puedan servir de guía entre las demas naciones europeas?”, a los que contesta que no: “Por todas partes encontrareis rutinas, y no leyes; costumbres, no principios; hábitos viciosos, y no reglas; rebaños y no pueblos;

---

<sup>909</sup> *Id.*

<sup>910</sup> *Id.*

<sup>911</sup> *Ibid.* p. 234

<sup>912</sup> *Id.*

<sup>913</sup> En 1821 fue nombrado diputado para las Cortes españolas. Con este motivo escribió *El nuevo pacto social propuesto a la nación española, para su discusión en las próximas Cortes de 1822 y 1823*. Sin embargo, no asistió por haberse declarado la independencia de México.

la esclavitud de las naciones preparadas para la esclavitud individual y por la división del linaje humano en varias castas...”.<sup>915</sup>

De esta forma, Maldonado ha sentado las bases para alguna posible obra legislativa humana. Sin embargo, consecuentemente con lo establecido, señala que los humanos han estado equivocados al hacer leyes. Lo único que pueden hacer al respecto es observar y estudiar las “leyes escritas con caracteres indelebles en el código de la naturaleza, trasladar fielmente de este á los códigos políticos y civiles nacionales”.<sup>916</sup>

Esta concepción de la naturaleza como modelo para las leyes humanas tiene clara influencia de los clásicos romanos, especialmente de Cicerón;<sup>917</sup> también se aprecia influencia de la filosofía medieval,<sup>918</sup> especialmente de la escuela de Chartres en cuanto a la conformación de la naturaleza por el orden establecido por Dios,<sup>919</sup> y de esta forma el acceso del conocimiento humano de su

---

<sup>914</sup> *Ibid.* p. 237

<sup>915</sup> *Ibid.* p. 239

<sup>916</sup> *Ibid.* p. 243

<sup>917</sup> Para Cicerón existe una relación esencial entre la razón, la ley de los humanos, y de la razón suprema, ley de la razón. La razón suprema es la misma que la voluntad divina. De allí la semejanza de Dios con los humanos. La razón es la misma de los tanto en los humanos como en Dios. La razón es la ley que rige todas las cosas creadas e increadas, y la virtud consiste, así, en ajustarse a la naturaleza. Dice Cicerón en su Tratado sobre las leyes catilinaras: “No existe, en fin, hombre alguno, de cualquier nación que sea, que habiendo tomado la naturaleza por guía, no pueda llegar a la virtud”. (Marco Tulio Cicerón: *Tratado sobre las leyes catilinaras*, México, Porrúa, 2007, p. 138) Asimismo establece Cicerón que el derecho nació de la naturaleza. Las leyes no se pueden separar de la naturaleza. Dice Cicerón: “No existe, pues, más que un solo derecho al que está sujeta la sociedad humana, establecido por la ley única: esta ley es la recta razón en cuanto manda o prohíbe, ley que, escrita o no, quien la ignore es injusto. Si la justicia es la observación de las leyes escritas, y de las instrucciones de los pueblos, y si, como ellos mismos sostienen. Todo debe medirse por la utilidad, olvidará las leyes, las quebrantará, si puede, aquel que crea que de hacerlo así, obtendrá provecho. La justicia, pues, es absolutamente nula si no se encuentra en la naturaleza: descansando en un interés otro interés la destruye. Más todavía: si la naturaleza no debe confirmar el derecho, desaparecen todas las virtudes”. (*Ibid.* p. 143)

<sup>918</sup> En términos generales para la filosofía de la Edad Media el orden del mundo físico, la naturaleza, se apoya en un orden supranatural del que depende en su origen y en su fin. Dice Gilson en su estudio sobre filosofía medieval que para ésta el mundo físico mismo, creado por Dios para su gloria y que cada ser, cada operación de cada ser, depende en todo momento de la voluntad todopoderosa que lo ordena y que lo conserva. (Étienne Gilson: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 1981, p. 333) La Naturaleza es el conjunto de otras naturalezas con los atributos de fecundidad y de la necesidad. Por tanto, los humanos necesitan de la observación de una necesidad para deducir de ella la existencia de una naturaleza. Los humanos tienen a la Naturaleza para descubrir el orden necesario. (*Ibid.* 334)

<sup>919</sup> Por ejemplo Bernardo de Chartres construye un marco metafísico de los tipos de seres. Hay tres categorías: Dios que es la realidad suprema y eterna, la materia que es extraída de la nada por Dios, y las ideas que son prototipos eternos coetáneos de Dios. Sobre las Ideas inmutables, combinadas con la materia, Dios crea las *formaes nativae* o formas naturales. En otras palabras, las Ideas de Dios se unen a la materia

orden; también se aprecia influencia de Tomás de Aquino.<sup>920</sup>

### **El Contrato de Asociación**

Gorriño no desarrolla explícitamente una teoría sobre la génesis de la comunidad política y de su forma de organización. Creo que esto tiene que ver con la intención “individualista” de su propuesta. El ámbito social del humano, como lo he planteado anteriormente, no le interesa como principal preocupación.

A Severo Maldonado, al tener una perspectiva social en su teoría política le es fundamental desarrollar y hacer explícita una teoría contractualista.

El *Contrato de asociación para la Republica de los Estado Unidos del Anáhuac* representa una propuesta de Constitución elaborada por Severo Maldonado. Puede decirse que el contenido de este documento es coherente con los principios anteriormente presentados. Representa la concreción de su plan social y político.

El discurso preliminar al *Contrato de asociación* comienza con el siguiente enunciado: “Pueblos del Anáhuac: las leyes no tienen otro objeto, que el de la felicidad de los hombres; y yo creo, que un código no puede proporcionar otro mayor al pueblo, corrompido muchos siglos por el despotismo...”.<sup>921</sup> Precisamente, el problema que está detrás de la propuesta de Maldonado en

---

para construir a los seres perecederos. Así, las *formaes nativae* son una imitación de la Ideas divinas. De esta forma, a través de la naturaleza, de las formas materiales era posible conocer el orden de Dios. (Maurice de Wolf: *Historia de la filosofía Medieval. Desde los orígenes hasta el fin del siglo XII*, Tomo 1, México, Jus, 1945, pags. 153-154)

Por su parte, Thierry de Chartres estableció que Dios es *unitas suprema*, por lo que toda multiplicidad, el mundo de las criaturas supone, supone unidad. Thierry aplica el método matemático para estudiar el orden de lo real. Dios, como es unitas, aequalitas, inmutabilis. Dios es causa ejemplar de todas las cosas. Las existencias de las criaturas son participaciones de Dios, que es la verdadera unidad. Todas las cosas participan de Dios, pero se distinguen de él por la materia, que es la multiplicidad. Así, el objeto de la filosofía, o del conocimiento es lo inmutable, Dios, a través de su multiplicidad. (*Ibid.* pags. 157-158)

<sup>920</sup> De acuerdo con lo expuesto en la nota no 11 se puede ver la semejanza del planteamiento de Maldonado con el de Tomás de Aquino. La ley de la naturaleza, que es a la vez un rasgo de la ley de Dios, es el ejemplo que debe seguir cualquier ley humana.

<sup>921</sup> Francisco Severo Maldonado: “Discurso preliminar al Contrato de asociación para la republica de los estado Unidos del Anáhuac”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coord.), México, UNAM, 1998, p. 252; En esta antología se señala, en una nota a pie de página, que existen dos versiones del “Discurso Preliminar”. En la antología se transcribe íntegramente la segunda versión y la parte de la primera versión que fue omitida. La presente cita se refiere a la segunda versión. En lo subsiguiente, cuando no se haga la indicación, haré referencia a la segunda versión.

este documento es el de hallar la forma de asociación que permita a todas las personas que componen la sociedad desarrollarse completamente con base en los principios ya expuestos.<sup>922</sup>

Se ha visto a lo largo de los capítulos anteriores que las teorías contractualistas están presentes en el ambiente de la época. Teorías que hacían referencia a las tradiciones políticas hispánica y a la misma novohispana. En este contexto, la teoría contractualista roussoniana había sido sumamente criticada y cuestionada. El caso particular de Severo Maldonado es interesante ya que la lectura de su obra lleva a suponer una fuerte influencia de Rousseau, específicamente en cuanto a la idea del “contrato social” y a la idea de la “voluntad popular”. En su periódico *La Estrella Polar* hace una descripción genealógica del origen de la sociedad que recuerda al “contrato social” de Rousseau,<sup>923</sup> con algunos elementos teológicos y que podría suponerse se encuentra en implícita en sus obras posteriores como por ejemplo el mismo *Contrato de asociación*:

El hombre no podía vivir errante por los campos, ni hablar con las fieras, sin hacer una violencia á sus sentimientos, y faltar á las mas sagradas obligaciones. Dotado de un alma sensible, adornada de las mas preciosas cualidades, le seria inútil, si separado de los entes de su especie, se privase del dulce ejercicio de las funciones de su entendimiento con que la naturaleza, distinguiéndole del resto de los demás seres vivientes, quiso para elevarlo sobre ellos engrandecer su dignidad. (...) Finalmente: llegado que fuese el tiempo en que comenzase á sentir el poderoso influjo de las pasiones, que le inspiran sin duda el amor á sus semejantes, su corazón entonces buscando una felicidad que no encontraría, ni en los silenciosos bosques, ni en lo separados dibujados primorosamente por la naturaleza, ni entre las mudas fieras que le acompañaban...

No es necesario el fuego de una seductora elocuencia, para conocer que el hombre ha nacido destinado á la Sociedad, y que solo en ella y con ella puede vivir y subsistir. (...) La primera [sociedad] que se conoció fue la de familia, en que los hombres solo eran dirigidos por la razón natural, y en cuyo estado vivían contentos gozando de una paz gustosa como en premio de su candidez. Pero los hombres se multiplicaron prodigiosamente, desenvuelven sus ideas, se desarrolla en ellos la malicia, y entonces comienza á ser turbada su tranquilidad. (...) Viendo que en este triste estado ninguno podía tener seguridad, ni de su persona, ni de sus propiedades, que los débiles eran oprimidos por los mas fuertes, en unas palabras, que todo era injusticia, suspirando por la paz, trataron de remediar estos males. Nombraron pues, un árbitro que juzgase

---

<sup>922</sup> *Ibid.* p. 253

<sup>923</sup> Es significativo el título del artículo del texto en que se desarrolla esta genealogía: “Del origen y corrupción de las Sociedades”. Parece una referencia directa al “Origen de la desigualdad entre los hombres” de Rousseau.

sus pretensiones, de suerte que cuando el fuerte oprimiese al débil, el árbitro castigase aquella violencia contando para esto con el auxilio de sus brazos, para que de este modo tuviese termino las discordias, y quedase asegurada la tranquilidad comun.<sup>924</sup>

Continúa el texto con el origen de la corrupción de la sociedad:

De aquí tomaron principio los convenios, y tuvieron origen las leyes que hoy señalan las acciones y la codicia levantaron su imperio en el corazón de los hombres, a tiranía y el despotismo sembraron la discordia por todas partes, los jueces y reyezuelos nombrado por el pueblo para contener la violencia y mantener la justicia, comenzaron á abrogarse derechos que no les competían; desentendidos de sus obligaciones, solo se ocuparon en buscar el modo de oprimir á los pueblos: olvidados enteramente de la justicia solo se ocuparon de buscar el modo de oprimir á os pueblos: olvidados enteramente de la justicia se vio protegido el vicio, ultrajada la virtud, y desamparada la inocencia, en una palabra, la faz del mundo se convirtió en el trato de horrores y desastres.<sup>925</sup>

En otro número del mismo periódico se expone una parte complementaria del origen de la sociedad y se continúa haciendo el reclamo sobre la corrupción de la sociedad:

Figuremos á los hombres en aquel estado en que aislamiento de sus fuerzas hace ineficaz la repulsión de los obstáculos que se oponen á dejar este modo de ser y tomar otro más seguro ¿Cuál es este? El de sociedad. Consiste no mas que en formar con sus derechos naturales y los de sus semejantes uno solo que sea el de todos, y cuyo sosten sea la reunión de fuerzas de estos mismos. No se crea que el hombre por este hecho queda sin arbitrio de atender á los ciudadanos que á si mismo se debe. Cedió sus derechos, es cierto, pero los cedió á todos, y siendo él parte de todos, dividida entre ellos la suma de los derechos pertenece al cuerpo en comun, le toca á cada uno de sus miembros lo mismo que tenia en el estado de Independencia natural.<sup>926</sup>

Dentro de esta idea del origen de la sociedad y del gobierno, es importante el concepto de “voluntad general”. Los humanos tenían que entrar en la sociedad, para lo que fue preciso que se unieran a la “masa común”. Sin este convenio voluntario no podría quedar asegurada la

---

<sup>924</sup> “La estrella polar de los amigos deseosos de la ilustración”, No. 2, en: *La estrella Polar. Polémica federalista*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1977, p. 14

<sup>925</sup> *Ibid.* p. 15

<sup>926</sup> “La estrella polar de los amigos deseosos de la ilustración”, No. 3, en: *La estrella Polar..., Op. cit.*, p. 25

tranquilidad pública, ni la salvaguarda de los miembros.<sup>927</sup> Así, para resolver esta situación, los hombres se vieron en la necesidad de privarse del ejercicio de sus derechos naturales y someterse a la “voluntad general”, en la que depositaron sus propios derechos. Pero debe quedar claro que se trata solamente de una administración de la soberanía: “La representación nacional, ya sea por medio de un Congreso, ya sea por un rey o monarca, nunca ejercerá en el pueblo un poder absoluto, sus facultades eran siempre limitadas, y sus determinaciones jamas legítimas, sino son conformes con la voluntad general de los pueblos”.<sup>928</sup>

No obstante la clara influencia de Rousseau en esta genealogía de la sociedad y de la comunidad política, el elemento teológico está presente y hace referencia también a las tradiciones políticas hispánica y novohispana de las que se ha hecho una exposición detallada e insistente.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior, el sistema de gobierno que va a proponer Maldonado es la democracia, en la que el pueblo sea el “verdadero” soberano, cuyos representantes sean electos a partir de los méritos personales. Maldonado habla de una “nobleza del mérito personal”.<sup>929</sup> Dichos cargos estarán abiertos a quienes quieran obtener ese tipo de “nobleza”. Con base en este último principio llama al sistema político “la mejor de las aristocracias”.<sup>930</sup> En este sistema de gobierno el representante del poder ejecutivo estará limitado precisamente por los dueños de la soberanía, el pueblo. Maldonado llama a este sistema político la “mejor de las monarquías”, porque el “supremo jefe del poder ejecutivo” no puede abusar de su poder.<sup>931</sup>

Podría pensarse que es una contradicción el que Maldonado llame al sistema político “la mejor de las monarquías” cuando ya antes ha mencionado que es la “mejor de las democracias”, e igualmente “la mejor de las aristocracias”. Sin embargo, el modelo político que propone es propiamente democrático. Primero, Maldonado delimita las funciones específicas de los tres poderes del gobierno y establece claramente que ninguno de estos tres poderes debe ser ejercido por la misma persona. Segundo, todas las personas que ejerzan cada uno de estos poderes serán

---

<sup>927</sup> Cfr. “La estrella polar de los amigos deseosos de la ilustración”, No. 4, en: *La estrella Polar...*, *Op. cit.*, p. 31

<sup>928</sup> *Ibid.* p. 32

<sup>929</sup> Francisco Severo Maldonado: “Discurso preliminar al Contrato...”, en: *Op.cit.*, p. 252p. 255

<sup>930</sup> *Id.*



electos por el pueblo. De acuerdo con estos dos puntos no puede pensarse un régimen político monárquico-constitucional. Es propiamente un sistema político democrático el que él propone.

Maldonado afirma que no hay, ni puede haber, más que un sólo buen gobierno y éste es en el que *todos* los “socios” gozan, a través las leyes de la “ventajas de la asociación y de la soberanía” con el menor “sacrificio posible de impuesto y contribuciones”.<sup>932</sup> La Constitución que presenta Maldonado en el *Contrato de asociación* tiene como objetivo el de conciliar el interés de todos los individuos de la sociedad. En palabras de este autor: “esta constitución es como el sol, de cuya luz y benéficas influencias no hay ninguno que no participe: ella hace bien a todos, [...] parece que no se puede esperar más de un legislador que bajase de los cielos, encargado de constituirnos”.<sup>933</sup> En esta última cita puede apreciarse el sentido utópico que Maldonado le confiere a la Constitución como la llave para lograr una sociedad en que todos sus miembros alcancen la felicidad. Al respecto Paulino Machorro ha señalado que si bien, Maldonado no oyó hablar de Charles Fourier, coincide en muchos puntos con el socialismo utópico de este último,<sup>934</sup> lo cual es muy probable.

En las propuestas políticas de los filósofos mexicanos de la primera mitad del siglo XIX parecen ser generalizados ciertos rasgos de utopismo, tales como su confianza en el nacimiento de una sociedad más justa para todos sus miembros.<sup>935</sup> Una posible explicación podría ser que estos

---

<sup>931</sup> *Id.*

<sup>932</sup> *Ibid.* p. 246

<sup>933</sup> *Ibid.* p. 258; Los corchetes son míos.

<sup>934</sup> Paulino Machorro Narváez: *D. Francisco Severo Maldonado. Un pensador jalisciense del primer tercio del siglo XIX*, México, Editorial Polis, 1938, p. 25; Charles Fourier (1772-1837) hizo una crítica penetrante y mordaz del capitalismo de su época. Puso de manifiesto las contradicciones entre los ideales que exaltaban los ideólogos de la Revolución Francesa y la realidad social, económica, física y moral en la que vivían los humanos. (*Diccionario soviético de filosofía*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1965, p. 195) Proponía que la civilización era algo que se debía superar. Decía Fourier sobre la civilización: “La Civilización ha sido siempre y siempre será una cloaca de todos los crímenes...”(Charles Fourier: *El extravió de la Razón. Demostración por las ridiculeces de las ciencias inciertas*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 99) Propuso la conformación de un régimen socialista que tenía que estar fundamentado en el medio ambiente y en la educación. Los humanos no son malos, es la sociedad la que los pervierte. Los humanos tienen pasiones que son rasgos de su carácter. De este modo no habría porque ahogar estas pasiones, más sí encaminarlas. Es por esto que se necesita un cuerpo social que permita satisfacer y desarrollar dichas pasiones. La unidad celular de esa nueva sociedad serían las *falanges*, las cuales estarían compuestas de varias series de producción. Cada individuo tendría el derecho de trabajar voluntariamente en estas células de producción, guiado por sus intereses. En la *falange* queda así eliminado el profesionalismo estrecho que deforma a los humanos. Cada quien trabaja el tiempo que necesite y guste. De esta forma el trabajo se convierte en una forma de goce. Consecuencia de este procedimiento la sociedad alcanza un alto nivel en la productividad y en la abundancia de los bienes materiales.

<sup>935</sup> Al hacer este señalamiento puedo hacer referencia al concepto que Abelardo Villegas propone de *utopía*.

planteamientos políticos se desarrollan en un momento histórico en que se supone un comienzo, el rompimiento con un orden político despótico, el sistema político colonial. Existe la oportunidad de comenzar una nueva forma de sociedad, una sociedad que se base en verdades fijas e inmutables, en el respeto y defensa de los derechos de todas las personas y no ya en los caprichos de algunos cuantos. Es pertinente también señalar que sus planteamientos políticos en la mayoría de las veces se encontraron con realidades históricas concretas que rompieron su fuerza creadora, aunque realmente ciertos aspectos resultaron innovadores y aplicables a la realidad social y política mexicana de esa época.

Continuando con Maldonado, en los párrafos suprimidos que corresponde a la primera versión del *Discurso preliminar* establece que el código que propone convertirá a todos los indígenas, que, según sus cálculos, componen más de medio millón de habitantes, en propietarios territoriales. Esto los obligara a “sacudir sus cadenas”, tomar parte activa en la defensa de libertad de la nación con conocimiento de acusar y “rompe[r] todas las trabas que los tienen embrutecidos y aislados del resto de la masa de la población, y les facilitara el comenzar luego a amalgamarse con ella”.<sup>936</sup>

Desde la perspectiva de esta Constitución los indígenas son parte integrante del cuerpo social. Ellos, quienes habían estado relegados social y políticamente durante el régimen colonia, con la propuesta de Maldonado podrán participar activamente en la conformación del cuerpo social, y, de esta manera, asegurar sus “derechos naturales”. Esta premisa tiene como fundamento el concepto de *igualdad* que exponía Maldonado en el *Nuevo pacto*.

Al comienzo del *Contrato de asociación* Maldonado establece quiénes son los habitantes que componen la República de los Estados Unidos del Anáhuac.<sup>937</sup>

Lo primero que debe de hacerse, de acuerdo con la propuesta de Maldonado, es el

---

Él dice lo siguiente: “Normalmente las construcciones utópicas no son meras imaginaciones. Suelen ser construcciones conceptuales y de imágenes que prolongan o exageran las características de la realidad o que contrastan críticamente con ellas. Ya el significado de la palabra (...) implica todo esto”. (Abelardo Villegas: *Violencia y racionalidad*, México, UAM, 1985, p. 51)

<sup>936</sup> Francisco Severo Maldonado: “Discurso preliminar al Contrato... (primera versión)” en *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX, Op. cit.* p.259

<sup>937</sup> Los habitantes de México, Querétaro, Michoacán, San Luis Potosí, Guanajuato, Zacatecas, Jalisco, Sinaloa; Antigua y Nueva California, Sonora, Durango, Chihuahua, Nuevo México, Texas, Nuevo Reino de León, Coahuila, Nuevo Stander, Tlaxcala, Puebla, Veracruz, Oaxaca, Tabasco, Yucatán, Chiapas, Guatemala, Quesaltenango, San Salvador, Nicaragua y Honduras. (Francisco Severo Maldonado: *Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac*, Guadalajara, Gobierno del estado de Jalisco, 1973, p. 15)

ordenamiento de estos habitantes para que todos ellos, los “ciudadanos”, formen parte de un “cuerpo político”. Aquí me detengo para plantear el problema del derecho de ciudadanía en la propuesta de Maldonado. Él no explicita quiénes son considerados como ciudadanos. Sin embargo, en *El pacto social de los mexicanos* critica que en la Constitución de Cádiz se haya dividido a los humanos en linajes “como si hubiesen especies diferentes de hombres”, justificando así una superioridad sobre “el originario de África y su descendencia”.<sup>938</sup> A diferencia, señala Maldonado, Agustín de Iturbide, declaró “a todos (los habitantes de este Imperio), (...) ciudadanos sin ninguna consideración al origen de procedencia”.<sup>939</sup> Así, señala Maldonado que la descendencia de origen africano jamás será un motivo de degradación, un delito o una mancha a los ojos de la filosofía, ni mucho a los ojos de la religión que mide con un mismo rasero a todos los humanos.

Entonces, se puede inferir que Maldonado acepta la connotación de la ciudadanía que adjudica a Iturbide, es decir, este derecho conferido a todos los habitantes sin importar su origen, entendiendo esta última palabra en el sentido de la condición social o de *origen étnico*. Tiene un sentido integrado nacional. Por otro lado, puede ampliarse esta inferencia y decirse que el concepto de ciudadanía de Maldonado se integra de su concepción, tanto de la igualdad, como la del pacto social. Es decir, los humanos son iguales en virtud de las “leyes naturales”. Así, estos establecen un pacto que los deja en una igualdad ante las leyes que se generan en el pacto, las que les confieren obligaciones y derechos. Entonces, ciudadanos serían todos los nacidos en el territorio de la nación y que conforman el contrato social.

Ahora, el ordenamiento de los ciudadanos que propone Maldonado debe hacerse de acuerdo con el fin de la institución social, es decir, el goce de los derechos naturales y el logro de la felicidad de los individuos que lo forman. El artículo uno (Tít. I, Cap. I) del *Contrato* establece que el ordenamiento se hará en “corporaciones político-militares, compuestas de todos los individuos de un mismo estado, profesión o modo de vivir”.<sup>940</sup> Es significativo el que el primer capítulo del *Contrato* esté dedicado a la organización del cuerpo político, ya que para Maldonado el *orden*, como ya se ha expuesto, es producto de las relaciones eternas e inmutables que Dios ha establecido entre las cosas. Por tanto, la legislación humana debe de procurar el orden.

---

<sup>938</sup> Francisco Severo Maldonado: “El pacto social de los mexicanos”, en: *Pensamiento filosófico mexicano....*, *Op. cit.* p. 284

<sup>939</sup> *Id.*

<sup>940</sup> Francisco Severo Maldonado: *Contrato de asociación....*, *Op. cit.* p. 15

## La configuración del gobierno y del Estado

Gorriño elaboró una propuesta de Constitución enfocada en el caso específico de San Luis Potosí como componente de la federación mexicana de estados libres y soberanos. De este ensayo particular se pueden deducir los aspectos generales que podrían configurar una organización política autónoma y autogestiva, una organización estatal y gubernamental.

Gorriño establecerá diversos elementos estructurales y determinantes para el correcto funcionamiento de la organización política, tales como: la división de poderes; la organización política del territorio; la milicia cívica y la instrucción pública. Elementos centrales de la configuración liberal del estado.

Lo primero que establece Gorriño es que el estado de San Luis Potosí es libre del gobierno español o de cualquier otro gobierno.<sup>941</sup> Inmediatamente después establece que éste, el estado de San Luis, es integrante de la federación de los Estados Unidos Mexicanos, acorde con el acta constitutiva y Constitución general publicada y sancionada por el supremo congreso en octubre de 1824.<sup>942</sup>

Después establece cuales son los territorios que conforman al estado de San Luis Potosí.<sup>943</sup> Una vez que ha señalado lo anterior, pasa a asentar que el estado potosiense conserva su “natural libertad y soberanía” en cuanto a su administración y a su gobierno.<sup>944</sup>

Hasta este punto se han establecido tres características primordiales para la Constitución de un estado: Primero, *libertad y soberanía*; Segundo, un *territorio*; Tercero, una *religión*.

Establece Gorriño que el estado delega al Congreso General de la Federación, a través de los diputados, quienes son sus representantes, sus derechos y facultades en lo concerniente a los asuntos relativos a la federación.<sup>945</sup> Después propone que el poder del estado se debe de dividir en tres poderes: I. Legislativo. Éste residirá en el congreso de diputados, los cuales deben de ser electos popularmente; II: Ejecutivo. Residirá en un ciudadano electo popularmente y que se

---

<sup>941</sup> *Ibid.* p. 31

<sup>942</sup> *Ibid.* p. 32

<sup>943</sup> Los territorios son: “el de su capital Potosí, el de Guadalcazar, el de Santa María del Río, el de Charcas, el de Venado, el de Salinas, del Peñón Blanco, el de Rioverde, y el de Villa de Valles en la Huasteca, hasta sus respectivos límites”. (*Id.*)

<sup>944</sup> *Id.*

<sup>945</sup> *Ibid.* p. 33

denominará gobernador del estado; III. Judicial. Éste se depositará para su ejercicio en los tribunales que le asigne.<sup>946</sup>

Con respecto a lo anterior uno de los aspectos que se podría destacar es el de la representatividad. Gorriño establece que la base del nombramiento de los funcionarios es la población del estado. Quienes pueden optar por un cargo estatal son las personas con ciudadanía.<sup>947</sup> Más arriba ya se habló del concepto de ciudadana que proponía Gorriño. Lo que importa destacar es que *cualquier* persona que participe del derecho de ciudadanía y que haya nacido en el estado puede obtener un cargo en el gobierno. Y las personas que eligen a los representantes son, precisamente, los que gozan del *derecho* activo de ciudadanía.

Gorriño establece que los diputados del congreso del estado de San Luis Potosí deben de ser tres, número que podría aumentar dependiendo de la población.<sup>948</sup> En otra parte de la Constitución propone que el número de representantes por diputado sea de ochenta mil ciudadanos.<sup>949</sup>

Asimismo, propone que el congreso podría dividirse en dos cámaras, una de senadores y otra de diputados.

Una de las atribuciones más importantes que tiene el Congreso, de acuerdo con el *Ensayo de Constitución de Gorriño* es la promulgación y el decreto de leyes. Establece el punto número uno del artículo 48 (*Título VI. Sección segunda. De las atribuciones del congreso*) que es atributo del congreso: “I. Proponer, decretar, interpretar y derogar las leyes necesarias para el régimen interior del estado, conforme á la Constitución general de la republica mexicana”.<sup>950</sup> Lo cual refuerza en el artículo 50 (*Título VIII. De la formación y observancia de las leyes*).<sup>951</sup> Describe también el procedimiento de derogación de leyes: En primer lugar, después de que se apruebe un proyecto en forma de ley, se le comunicara al gobernador del Estado, el cual podrá hacer observaciones al respecto. Este último, si no tiene alguna observación publicará la ley. En caso de que si tenga alguna observación, devolverá el proyecto al congreso y se discutirá. Para que un proyecto de ley sea aprobado debe de contar con el visto bueno de las dos terceras partes de los diputados

---

<sup>946</sup> *Ibid.*

<sup>947</sup> *Ibid.* p. 34

<sup>948</sup> *Ibid.* p. 37

<sup>949</sup> *Ibid.* p. 34

<sup>950</sup> *Ibid.* p. 41

presentes. La votación se hará en secreto.<sup>952</sup>

Es importante señalar que el artículo 62 (Tit. VIII. Sección segunda) establece que el congreso no podrá promulgar alguna ley que se oponga directamente a la independencia de la federación mexicana.<sup>953</sup> Destaco este aspecto de la Constitución de Gorriño debido a la importancia que le atribuye a las leyes para el correcto desempeño de las sociedades, la cual ya he señalado.

Por otro lado, la parte segunda del *Ensayo* de Constitución establece las características del poder ejecutivo del estado. Los artículos 63 y 64 (*Titulo IX. Del gobernador del Estado*) establecen los requisitos que se deben reunir para ser gobernador: 1) ser ciudadano en el ejercicio de sus derechos, ser mayor de 30 años y haber nacido en alguno de los estados de la confederación mexicana; 2) ningún militar en servicio del ejercito, así como ningún eclesiástico, podrán ser gobernadores.<sup>954</sup>

Es muy interesante el que Gorriño señale que ningún eclesiástico puede ser gobernador, sobre todo por la importancia que atribuye a la religión dentro del estado y de la sociedad en general. Me parece que la razón es que un líder religioso, en la perspectiva de Gorriño, es un guía espiritual y moral y no puede desempeñar funciones ejecutivas que requiere la función del gobernador. La tarea del eclesiástico sería el descubrimiento de las leyes de Dios y la incitación a su cumplimiento a través de la razón, mas no al sometimiento a la ley de la sociedad a través de los cuerpos policiales,\* la cual es una de las principales atribuciones que tiene el gobernador.<sup>955</sup> La separación entre estado e iglesia que plantea Gorriño es un aspecto de la modernidad en el pensamiento político. El fundamento de la representatividad del gobernante ya no debe de estar avalado por la Iglesia (el origen divino del monarca), sino, precisamente, por la representación popular.

Por otro lado, es importante el que Gorriño establezca que ningún militar puede ser

---

<sup>951</sup> *Ibid.* p. 44

<sup>952</sup> *Ibid.* pags. 44-45

<sup>953</sup> *Ibid.* p. 46

<sup>954</sup> *Ibid.* pag. 46-47

\*J. Bentham había propuesto algo semejante. Habla de que si los ministros de la religión pueden ser considerados como encargados de mantener algunas de las sanciones de la moral y los gastos de su manutención deben de pertenecer a la misma rama que los de la policía y de la justicia. Dice en sus *Tratado sobre legislación civil* (1ª parte, Cap. XIV, Sec. II): "El clero es un cuerpo de inspectores y de ministros de moral, que tienen por decirlo así la vanguardia de la ley; que no tiene poder contra los delitos, pero combate los vicios de que nacen los delitos, y que manteniendo las costumbres y la subordinación hacen mas ejercicio de la autoridad". (*Op. cit.* p. 136)

<sup>955</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: "Ensayo de una constitución...", en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* p.49

gobernador. Con esto se evitaría que el sistema político desemboque en una tiranía. Ésta es una de las principales razones que, en este caso, Gorriño argumenta para la clara división de poderes, siguiendo a Montesquieu. Si el ejercicio del poder ejecutivo estuviera a cargo de una persona que tuviera mandos en el ejército éste podría utilizar su mando para disponer de la milicia y cumplir cualquier capricho al no tener contrapeso alguno.

Otra de las principales atribuciones del poder ejecutivo es la de “[c]uidar de que la justicia se administre á los pueblos con prontitud e integridad, por tribunal de ella y por los demás jueces del Estado”.<sup>956</sup>

La parte tercera de la Constitución, Gorriño se enfoca en el poder judicial. Establece que el Tribunal de Justicia se compondrá de dos salas. Una estará compuesta de tres oidores y un fiscal. Corresponde a la legislatura del estado la elección de los miembros que compondrán el tribunal. Los integrantes podrán ser “letrados” de cualquier estado de la federación mexicana. La otra sala está compuesta de un presidente electo entre los ministros de la primera sala y de dos abogados asesores.<sup>957</sup>

Quedan establecidas así, la división del estado en tres poderes. Esta separación de poderes se encontraba ya implícita en la Constitución de Apatzingán pero no con la precisión con que lo hace Gorriño. Debe señalarse que Montesquieu,<sup>\*</sup> quien, influenciado por la teoría política de Locke,<sup>\*\*</sup> ya

---

<sup>956</sup> *Ibid.* 48

<sup>957</sup> *Ibid.* p. 53

<sup>\*</sup>Montesquieu señaló que en cada estado hay tres clases de poderes: “el poder legislativo, el poder ejecutivo de las cosas relativas al derecho de gentes, y el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho civil. En virtud del primero, el príncipe o jefe de Estado hace leyes transitorias o definitivas, o deroga las existentes, Por el segundo hace la paz o la guerra, envía y recibe embajadas, establece la seguridad pública y precave invasiones. Por el tercero, castiga los delitos y juzga las diferencias entre particulares. Se llama a este último poder judicial, y al otro poder ejecutivo del Estado”. (Charles Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 2007, p. 145) A su vez, señaló que cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reunían en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad, es decir, el derecho de poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no debe querer. Asimismo, establece que no hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del legislativo y del poder ejecutivo. Señala que el poder judicial no debe dársele a un senado permanente, sino ser ejercido por personas salidas de la masa popular. El poder legislativo, en un estado libre, debe estar en manos de representantes del pueblo: “Como en un Estado libre todo hombre debe estar gobernado por el mismo, sería necesario que el pueblo en masa tuviera el poder legislativo: pero siendo esto imposible en los grandes Estados y teniendo muchos inconvenientes en los pequeños, es menester que el pueblo haga por sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo”. (*Op. cit.* P. 148). El poder ejecutivo, señala Montesquieu, debe de estar en las manos de un monarca, ya que es una función de gobierno que “requiere de una acción momentánea y esta mejor desempeñada por uno que por varios” (*Ibid.* p. 149)

había precisado la división del poder político. Esta idea será constante en todos los filósofos liberales mexicanos de esta época.

En cuanto a la organización territorial, propiamente potosiense, Gorriño establece que éste se dividirá en tres facciones. Estas fracciones contarán con un “letrado” que asesore los asuntos respectivos a las fracciones.<sup>958</sup>

Gorriño establece que en los pueblos con una población superior a los cuatro mil habitantes se establecerá un ayuntamiento con uno o dos alcaldes, y uno o dos procuradores. Los pueblos que no tengan este número se unirán con otros hasta alcanzar ese número y el ayuntamiento se ubicara en el lugar más conveniente para su labor. En los pueblos sin un ayuntamiento propio habrá tres jueces llamados “tenientes de justicia”.<sup>959</sup>

Por otra parte, el artículo 107 establece las cualidades que deben tener los individuos para poder ser funcionarios en el ayuntamiento: 1) saber leer y escribir; 2) ser ciudadano en ejercicio de sus derechos; 3) ser mayor de 25 años de edad; 4) ser vecino de su ayuntamiento con residencia en él de 3 años.<sup>960</sup>

Estos funcionarios serán designados en juntas electorales y por el número de votos que tengan en las respectivas listas de cada uno de los empleos.

Gorriño establece que la administración de la justicia, en los aspectos criminal y civil, le

---

\*\* Locke señaló que el estado se conformaba de tres poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder confederativo. Dice Locke con respecto al primero: “El poder legislativo es aquel en donde reside el derecho para determinar cómo las fuerzas de un Estado pueden ser empleadas para la conservación de la comunidad y de sus miembros”. (John Locke: *Tratado del gobierno civil*, Buenos Aires, Claridad, 2005, p. 109) Sobre el segundo establece lo siguiente: “Pero estas leyes hechas en poco tiempo tienen una virtud constante y duradera que obliga continuamente a someterse a su observancia, es necesario que subsista siempre algún poder dedicado a hacer ejecutar estas leyes, procurando conserven su misma fuerza: he aquí cómo el poder legislativo y ejecutivo se hallan frecuentemente separados”. (*Op. cit.* P. 110) Sobre el tercer poder dice lo siguiente: “Hay en cada sociedad otro poder que se puede llamar natural. Porque concuerda con el que tiene naturalmente cada hombre antes de hacer parte de una sociedad; pues aunque en un Estado los miembros sean personas distintas que mantienen siempre una cierta relación las unas con las otras, siendo como tales gobernadas por las leyes de aquélla, sin embargo, en esta relación que tienen con el remanente del género humano, componen un cuerpo que está siempre, así como antes cada uno de sus miembros, en el estado de naturaleza, de tal modo que las diferencias que acaecen entre un individuo de una sociedad y otros que están fuera de ellas, deben interesarla; y que un ultraje hecho a cualquier miembro de un cuerpo político obliga todo éste a exigir una reparación. Por consiguiente, toda comunidad es un cuerpo que está en el estado de naturaleza, con respecto a los demás estados o personas que son miembros de otras comunidades. (*Id.*)

<sup>958</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución...”, en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* 56

<sup>959</sup> *Ibid.* p. 57



pertenece exclusivamente a los tribunales que establece la Constitución. Por esto, el gobernador queda impedido para esta función.<sup>961</sup>

En otro aspecto, Gorriño establece que ningún ciudadano, sin importar su condición social, puede ser juzgado fuera de las mismas leyes en sus causas civiles y criminales. Los juicios deben de hacerse con base en las leyes directivas “para la formación de los procesos sin dispensar la menor de ellas”.<sup>962</sup> Todos los juicios deberán de comenzar y terminar dentro del territorio del estado y ningún tribunal deberá interpretar las leyes, ni suspender la ejecución. En este punto se puede mencionar que el marco regulatorio de las leyes en cualquier proceso jurídico es un rasgo esencial que defenderá la filosofía liberal mexicana.

Sobre la administración de justicia en causas civiles Gorriño señala que la restitución, en el caso de demandas por cantidades cortas, debe ser establecida por las providencias gubernativas y según la disposición de la ley.<sup>963</sup>

En el caso de la justicia criminal, establece que es pertinencia de una ley particular el detallar los delitos leves que puedan ser castigados con penas correccionales por las providencias gubernativas y sin forma de juicio. Además, establece que no se podrá imponer recurso alguno, ni apelación a alguna de las providencias económicas y políticas.<sup>964</sup>

En defensa de los ciudadanos ante estos decretos, Gorriño establece que nadie puede ser apresado por algún delito sin que preceda información sumaria del hecho, así como la existencia de un decreto del juez de primera instancia que notificara al individuo en el acto de aprensión. Asimismo, establece que ningún tribunal podrá arrestar a un ciudadano sin que se le notifique el decreto de prisión y, en el caso de que no hubiera pruebas convincentes de culpa, sólo se le guardara en calidad de detenido. Estos sólo podrán permanecer detenidos setenta horas en caso de que no se acrediten pruebas contundentes.<sup>965</sup> El artículo 140 establece que ningún ciudadano puede ser registrado por la autoridad en sus casas, sólo en los casos y formas que determine la ley.<sup>966</sup>

---

<sup>960</sup> *Id.*

<sup>961</sup> *Ibid.* p. 59

<sup>962</sup> *Id.*

<sup>963</sup> *Ibid.* p.60

<sup>964</sup> *Ibid.* p. 61

<sup>965</sup> *Ibid.* p. 62

<sup>966</sup> *Ibid.* p. 63

En el mismo rubro, Gorriño propone que las cárceles de los estados estarán dispuestas para “asegurar y guardar a los presos” sin que se les haga daño de algún tipo. Igualmente, establece que ningún ciudadano puede ser aprehendido por delitos que no merezcan pena corporal, pero, éste, estará obligado a pagar fianza.<sup>967</sup>

Gorriño afirma que es deber del Congreso organizar una fuerza militar compuesta de milicia cívica de acuerdo a la consideraciones y reglas que se dispongan para tal efecto. El Congreso elaborará un reglamento para el gobierno de estas milicias, en consonancia con las disposiciones de la Constitución general y de las leyes de la federación. Asimismo, el Congreso designará en cada año la parte de estas milicias que deben prestar en el Estado un continuo servicio.<sup>968</sup>

El título III de la tercera parte del *Ensayo* de Constitución de Gorriño está enfocado en la instrucción pública de la población del estado.

El artículo 169 señala que en todos los pueblos del estado se instaurarán escuelas de “primeras letras” con el objetivo de que los niños aprendan a “leer, escribir contar, el catecismo de la religión católica, y una ligera pero exacta exposición de las obligaciones de un ciudadano”.<sup>969</sup> En el artículo 170 se establece que puede haber casos de lugares en donde se requiera la enseñanza de oficios y de “artes” con el objetivo de combatir la “ociosidad y los vicios”.<sup>970</sup>

De los planteamientos más interesantes en esta sección se encuentra el concerniente a los contenidos de la educación. Este problema se hace relevante ya que la mayor parte de la población de esa época en la recién conformada República Mexicana era indígena. El problema más patente es el de la lengua. Gorriño no habla expresamente de que el castellano sea la lengua oficial de la nación o del estado. Se debe señalar que este aspecto tampoco fue tratado en la Constitución de Apatzingán. Sin embargo, se supone que será el español. Ésta es una de las medidas más importantes para que el estado pudiera conformar una identidad cultural nacional, y que a su vez ataca directamente a la cultura indígena.

Por otro lado se encuentra la cuestión de los contenidos de la educación. Gorriño deja entrever que la educación es de suma importancia para lograr los objetivos del estado. Dice en el artículo 172 que el Congreso formará un plan para uniformar la instrucción en el estado. En el

---

<sup>967</sup> *Id.*

<sup>968</sup> *Ibid.* p. 67

<sup>969</sup> *Ibid.* p. 68

<sup>970</sup> *Ibid.* p. 69

artículo 173 continua con esta temática señalando que los indígenas deben de tener una atención “paternal”, para “que entrando ellos en los usos civiles, y adquiriendo los conocimientos necesarios, puedan ser restituidos a sus derechos naturales y propios de los ciudadanos como es conveniente á esta recomendable porción del Estado”.<sup>971</sup>

El contenido de estos artículos expresa la importancia que Gorriño concede a la instrucción pública. Ésta es el medio para que *todos* los ciudadanos de la republica puedan conocer y asumir sus derechos naturales inherentes a ellos mismos y sus derechos propios de ciudadanía.

Por otro lado, coherente con su planteamiento sobre la religión presente en su *Ensayo de Constitución*, la educación debe estar estrechamente ligada a la religión. La contestación al ayuntamiento de la ciudad de San Luis Potosí sobre los problemas educativos y sociales que hizo Gorriño en 1809, años antes de haber elaborado su ensayo, atestigua su postura al respecto:

No se puede pensar en mejor medio de promover y adelantar la educación pública que el de la multiplicación de los obispados (...) Seria fácil, enriquecido el Estado por los medios que la creación de obispados multiplicarían, fundar también otras escuelas públicas en donde, no sólo hallase la juventud unos talleres que la formasen, para la religión por las instrucciones cristianas, y para la vida pública y privada, por los documentos de una moral teórica y práctica, a los deberes de un ciudadano y de un padre de familia; (...) Esta educación que enseñaría [al pueblo] a andar vestido, calzado, ya usar de otras comodidades y decencias que hoy no conoce ni desea, multiplicaría sus necesidades, y lo haría aplicarse al trabajo, que hoy desprecia apenas [está] medio cubierto y mal comido [...].<sup>972</sup>

Entonces, religión y educación van de la mano. Lo que se necesita es educar a la población sobre las leyes de Dios y sobre moral para que, en primer lugar, el individuo alcance su máximo grado de desarrollo espiritual y, como consecuencia, como ciudadano y miembro del estado.

Por su parte, Severo Maldonado elabora una propuesta sobre la configuración del estado “federal” del la nación mexicana. Se ha expuesto anteriormente los fundamentos a través de los cuales Maldonado, en su *Contrato de Asociación*, propone la teoría genealógica contractualista de

---

<sup>971</sup> *Id.*

<sup>972</sup> Manuel María Gorriño de Arduengo: “Contestación del Dr. Manuel Ma. de Gorriño y Arduengo a una petición que le hizo el ayuntamiento de la ciudad de San Luis Potosí sobre una posible solución a los problemas educativos y sociales del Estado”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del Siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coord.), México, UNAM, 1998, pags. 32-33. Los corchetes aparecen en la compilación.

la organización política. A continuación expondré algunos otros elementos que Maldonado desarrolla teniendo como base la teoría señalada y que representan la formalización de la estructura estatal “federal” de su propuesta.

El capítulo segundo del Contrato está dedicado a la soberanía. Dice el artículo cinco (Tít. I, Cap. II): “La soberanía, o la suprema autoridad de regir a una asociación reside naturalmente en los mismos asociados...”.<sup>973</sup> Entonces, la soberanía la entiende Maldonado como una facultad de los miembros de una asociación para dirigirla.

Posteriormente Maldonado establece que la soberanía comprende tres poderes. Uno que es el de formar leyes por la que se debe regir la asociación. Otro que es el de ejecutar las leyes, y uno último que es el aplicar las leyes.<sup>974</sup> Concretamente los tres poderes son el legislativo, el ejecutivo y el judicial, respectivamente.

Señala que cuando estos tres poderes están depositados en una sola persona o se encuentran desequilibrados en un cuerpo político se produce una tiranía. La división y el equilibrio son las soluciones para llegar al fin común de la asociación. Éste es el “medio seguro de hacer libres y venturosos a los pueblos, o el arte de formar asociaciones dignas de los seres inteligentes y libres”.<sup>975</sup>

Para Maldonado el poder legislativo contiene la facultad “mas preciosa e importante” de la soberanía.<sup>976</sup> Es a partir de esta facultad que los miembros de la asociación pueden acotar y corregir a los agentes de los otros dos poderes. Pero para tal efecto este poder debe de estar ramificado por todas las poblaciones del territorio que conforman la nación. La forma que propone Maldonado para efectuar esta división es a partir de la organización en corporaciones político-militares de la población. Estas corporaciones deben de establecerse de acuerdo a las profesiones o modos de vivir, acorde con lo anteriormente expuesto. Los miembros de las corporaciones deben de nombrar a un representante que vele por los derechos de éstos. De esta forma se debe de hacer una reunión de los representantes de todas las corporaciones. A dicha reunión se le llamará *Congreso Municipal*.<sup>977</sup> Los pertenecientes a los pueblos cabeceras de distrito

---

<sup>973</sup> *Id.*

<sup>974</sup> *Ibid.* p. 17

<sup>975</sup> *Id.*

<sup>976</sup> *Id.*

<sup>977</sup> *Ibid.* 18

se le llaman *Distritales*. A estos, a los Congresos Distritales, podrán acudir representantes de los Congresos Municipales de los pueblos que se encuentren en la demarcación de los distritos.

Maldonado propone que en todas las ciudades capitales de provincia se establezca un congreso compuesto de un representante de cada uno de los distritos de su territorio.

Acorde con lo anterior, Maldonado propone la creación de un Congreso Nacional que debería estar constituido por los representantes de los estados que conformen el territorio de la república.<sup>978</sup>

Es importante señalar que para Maldonado los Congresos provinciales son la base para lograr la justicia social.<sup>979</sup> Éstos son la base de la representación nacional.<sup>980</sup> Así, los Congresos provinciales representan plenamente la voluntad del pueblo.

Es necesario señalar que Maldonado establece que para aspirar a cualquier cargo público es requisito haber cursado la tercera educación, es decir, la instrucción para el ejercicio profesional (Art. 107, Cap. II, Tít. I).<sup>981</sup> Es importante el señalamiento ya que los legisladores, como representantes del pueblo, deben de ser individuos cultos y bien instruidos en teoría política. Asimismo, Maldonado en el Apéndice I del *Contrato de Asociación*, establece que la acción legislativa es bastante compleja y de suma importancia para la nación, por lo que se hace necesario, además de los “jurisconsultos de profesión”, la presencia de “hombres instruidos en todas las ciencias” ya que el cuerpo legislativo tiene que legislar sobre todo tipo de materias.<sup>982</sup>

Por otro lado, Maldonado enfatiza en el artículo 13 (Cap. II, Tít. II) que una de las principales herramientas que debes de tener los congresos municipales son las bibliotecas que deben de estar “surtidas de todos los códigos constitucionales y civiles de los pueblos modernos y antiguos y de las obras clásicas en materia de derechos, y de ciencias naturales, artes y oficios, cuya estudio es fundamental de la ciencia de la legislación”.<sup>983</sup>

En la insistencia de las bibliotecas como herramientas para la acción política se remarca el sentido de la educación, entendida ésta en la forma más amplia, que tiene para el desarrollo de la

---

<sup>978</sup> *Id.*

<sup>979</sup> María del Carmen Rovira: “Francisco Severo Maldonado”, en: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México...*, *Op. cit.* p. 120

<sup>980</sup> Francisco Severo Maldonado: *Contrato de asociación...*, *Op. cit.* p. 56

<sup>981</sup> *Ibid.* p. 37

<sup>982</sup> *Ibid.* p. 76

<sup>983</sup> *Ibid.* p. 18

sociedad, y de los individuos mismos. Este es un rasgo que comparten todos los filósofos liberales. Estos conciben a la educación como la puerta principal para la transformación de la sociedad hacia una nueva forma en donde los humanos alcancen su plenitud y la de la sociedad misma.<sup>984</sup>

Por otra parte, el capítulo cuarto de la propuesta de Maldonado está enfocado a la táctica para la formación del *Código Nacional*. La primera aseveración que hace Maldonado con este respecto es el que las leyes deben de estar ligas entre sí, de la misma forma que lo están las necesidades de las personas que componen la sociedad y los medios de satisfacerlas.<sup>985</sup>

El primer paso para la conformación del código, de acuerdo con Maldonado, sería la evaluación minuciosa de todos los “males que afligen al cuerpo social”, y, como consecuencia, la elaboración de un plan con los posibles medios para corregirlos. El plan consistirá finalmente en el Código Constitucional.

Es importante destacar el artículo 56 (Tít. II, Cap. V) del *Contrato*. Éste establece que todo ciudadano que tenga algún reclamo contra un proyecto de ley, que sea digno de discutir, será invitado al Congreso para platear sus argumentos en contra.<sup>986</sup> Este punto es muy importante. Al establecer lo anterior, Maldonado asegura que todos los ciudadanos puedan participar en el proceso legislativo y así ejercer *directamente* esta facultad, que es inherente a sus derechos y que, por otro lado, puedan corregir deficiencias que pueda traer consigo la representatividad. Es relevante esta posición ya que la propuesta de Maldonado estaría asumiendo la intención de la consolidación de un régimen político ampliamente democrático que no sólo esté basado en la representatividad.

De acuerdo con Maldonado el criterio para que una ley se apruebe en el Congreso debe ser su conveniencia con “las verdaderas leyes naturales”, es decir, “con las relaciones eternas,

---

<sup>984</sup> Al respecto, Maldonado apuntaba en la *Estrella Polar* la idea de que la instrucción era el camino para el reconocimiento de los propios derechos y de la creación de una sociedad que atendiera los motivos de su origen: “Ya está el hombre en sus derechos; conoce todo el valor de los pactos que le unen con la Sociedad, está pronto á sacrificarse en su obsequio, y confía en que ésta le protege y conserva la vida con el goce de todo lo que á ella y á su felicidad conduce. (...) volvamos la vista acia aquellos hombres de las primeras edades; remontémonos á los tiempos de Solon y de Licurgo. Podrá créerse que estos, lograron lo que nosotros? Que falsedad, que de absurdos, en ciencias, artes, política... en todas materias! Luego es preciso aprender en lo que fue, el remedio de lo que es. Luego es preciso que en el Derecho público, se reúna el conocimiento de las cosas pasadas. Luego el publicista le es indispensable el estudio de la Historia...”. (“La Estrella Polar...”, No. 2, en: *Op. cit.* p. 12)

<sup>985</sup> Francisco Severo Maldonado: *Contrato de asociación...*, *Op. cit.*, p. 241

<sup>986</sup> *Id.*

constantes, necesarias e inevitables”, establecidas por Dios.<sup>987</sup>

Así, la concordancia entre las “leyes positivas” y las “leyes naturales” se debe hacer de acuerdo a cuatro aspectos. Primero, los humanos tienen la libertad de hacer lo que quieran con la única condición de que no vulneren los derechos de los demás.<sup>988</sup> Esta primera premisa sirve para precisar el concepto de libertad que maneja Maldonado en el contexto del “contrato social”. La libertad de los individuos que participan del contrato se refiere a que pueden actuar con forma a su voluntad, pero la única acotación para sus actos es el no afectar los derechos, positivos y naturales, de los demás contratantes. Cabe mencionar que este es el principal objetivo con que se elaboran las leyes.

El segundo aspecto que señala Maldonado es el que todo humano por derecho de la naturaleza está exento de violencia, de manera que ningún individuo más fuerte, o algún agente de la autoridad, puedan violentarlo.<sup>989</sup> De esta segunda precisión se puede destacar el que las leyes deben garantizar tanto la salvaguarda de los individuos contra toda violencia física, como contra sus bienes.

El tercer aspecto, que es consecuencia de los dos anteriores, se refiere a que todos los humanos “por derecho de naturaleza” pueden hacer con su persona, con sus bienes, con su talento y trabajo lo que mejor les parezca de manera que ninguna autoridad pueda interferir al respecto.<sup>990</sup>

Con los dos últimos aspectos se puede precisar que el concepto de libertad que propone Maldonado abraza también a la posesión de bienes materiales, es decir un tipo de libertad económica. En otras palabras, las personas pueden acumular la cantidad de bienes que los méritos propios se lo permitan, y pueden disponer de ellos como mejor les parezca. Sin embargo, esta acumulación, deducido de lo anterior, debe estar acotada por la libertad económica de los demás, y respaldada por las leyes.

La cuarta proposición que establece Maldonado señala que la ley debe ser la misma para todos. La ley debe de aplicar toda su fuerza de la misma manera a *todos* los miembros de la

---

<sup>987</sup> *Ibid.* p. 28

<sup>988</sup> *Id.*

<sup>989</sup> *Id.*

<sup>990</sup> *Id.*

sociedad.<sup>991</sup> Esta proposición refiere al concepto de igualdad que se desarrolló anteriormente.

Las cuatro proposiciones que se deben de tener como parámetro para la elaboración de leyes suponen los cuatro derechos naturales esenciales de los que se hablo más arriba: *seguridad, libertad, propiedad e igualdad*. Estos derechos son la expresión de las *leyes naturales*. Al respecto, Maldonado en el artículo setenta (Tít. II, Cap. IX) dice que el Código Nacional sólo alcanzará la perfección cuando las leyes que contenga “sean la expresión de las leyes naturales”; cuando no haya ninguna grieta para la “arbitrariedad e ignorancia de la autoridad, que son el verdadero origen del despotismo”; cuando todas sus partes estén perfectamente concatenadas entre sí y con “el principio de donde dimanar” con el fin de alcanzar la “felicidad general”.<sup>992</sup>

Estos cuatro principios y su conclusión están en plena concordancia con toda la argumentación que hace Maldonado en el *Nuevo pacto*, referido anteriormente, y que, por otro lado, resumen el objetivo del planteamiento en el *Contrato de asociación*. Se puede señalar que ambos textos son coherentes entre sí. Por lo anterior estoy de acuerdo con Alfonso Noriega cuando afirma, en su estudio sobre Severo Maldonado, que en el *Discurso preliminar del Contrato se asociación* se encuentra la justificación, tanto del mismo *Contrato*, como el del *Nuevo pacto*.<sup>993</sup>

De acuerdo con la propuesta de Maldonado el “pueblo” comisionará para el ejercicio del poder ejecutivo a un “supremo magistrado” en la capital de la República con el título de *Administrador de la República del Anáhuac y General en Jefe de sus fuerzas de mar y tierra*.<sup>994</sup> Éste, sólo puede hacer uso del poder cuando haya una ley que lo autorice y que lo justifique.<sup>995</sup>

De esta manera, el poder ejecutivo en cualquier caso estará supeditado al poder legislativo, lo que de acuerdo con la exposición antecedente aseguraría que el régimen político no desemboque

---

<sup>991</sup> *Id.*

<sup>992</sup> *Ibid.* p. 30

<sup>993</sup> Alfonso Noriega: *Op. cit.* p. 31; Por otro lado, señalo que “Bibliófilos Mexicanos”, en 1967, editó el texto que corresponde a *El Contrato de Asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac Mexicana*, con el título de *El Nuevo Pacto Social propuesto a la Nación Española*. En el prólogo Silva Herzog señala que “Maldonado se limitó a cambiar el título de *Nuevo Pacto Social propuesto a la Nación Española* por *Contrato de Asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac*”. (Cita tomada de: María del Carmen Rovira: “Francisco Severo Maldonado”, en: *Una aproximación a la historia...*, *Op. cit.*, p. 114) Dice Carmen Rovira al respecto: “Al parecer [Silva Herzog] da por hecho que las dos obras presentan el mismo contenido y que lo único diferente es el título. Sin embargo, cotejando dichas obras se advierte que su contenido es muy diferente y que aunque ambas son fruto del pensamiento filosófico-político de Maldonado, son muy distintas en forma y en contenido y que por lo tanto no se limitó, en ellas, a un simple cambio de título”. (*Id.*)

<sup>994</sup> Francisco Severo Maldonado: *Contrato de asociación...*, *Op. cit.* p. 31

<sup>995</sup> *Id.*



en una tiranía, como en el caso del régimen monárquico.

Por otro lado, Maldonado establece que para llevar su tarea a cabo, es decir, el cumplimiento de las leyes, el poder ejecutivo se auxiliará directamente de un ejército de soldados que estaría diseminado en todas las poblaciones de la República.<sup>996</sup> Debe de señalarse que Maldonado hace una crítica directa al ejército “tradicional” ya que, de acuerdo con él, sólo “han tenido el funesto privilegio de terminar con la fuerza las convulsiones originadas de los debates entre agentes de los poderes sociales, prohiendo las más de las veces la causa de los tiranos contra las de las naciones”.<sup>997</sup>

El ejército que propone Maldonado para la nueva asociación debe de representar los intereses del pueblo y no de los gobernantes. En otras palabras, tiene que atender a los intereses de la ciudadanía. No es casualidad que Maldonado proponga instrucción militar y cívica desde la educación primaria hasta la tercera educación.

Hasta lo aquí expuesto sobre estos dos poderes de la soberanía se hace importante mencionar el contenido de Artículo 190 (Cap. I, Tít. VII) que tiene como trasfondo el tema de la representatividad y trata, también, del equilibrio entre los agentes de los dos poderes mencionados anteriormente. En éste se establece que los agentes de la autoridad deben de entender el origen de sus facultades siendo así “unos meros mandaderos o criados asalariados del pueblo para su servicio”, es decir, son sus representantes y nada más.<sup>998</sup> Asimismo, establece que la causa de los males políticos y sociales anteriores proviene de la incomprensión de la premisa anterior, lo que a su vez ha provocado que no se establezcan los límites de las atribuciones de los poderes, logrando un desequilibrio entre estos.<sup>999</sup>

Maldonado deja claro en este artículo, reafirmando lo señalado en otras partes, que los “agentes” a los que los ciudadanos ceden el ejercicio de estos dos poderes, a través de la representación, no deben olvidar que son sólo representantes del poder cedido a ellos con el objetivo de encausarlos para el beneficio de cada ciudadano y, al mismo tiempo, de la sociedad entera, por lo que en ningún caso es enajenable. Con lo anterior deja claro también que el

---

<sup>996</sup> *Ibid.* p. 32

<sup>997</sup> Cita e idea tomada de: María del Carmen Rovira: “Francisco Severo Maldonado”, en: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México...*, *Op. cit.* p. 120

<sup>998</sup> Francisco Severo Maldonado: *Contrato de asociación...*, *Op. cit.* pags. 55-56

<sup>999</sup> *Ibid.* p. 56

ejercicio de sus funciones debe estar dictado por la voluntad popular y no por la propia. Esta concepción de la voluntad popular, que es fundamental en la propuesta política de Maldonado, muestra una notable influencia de Rousseau, para quien la voluntad popular es el origen de toda soberanía.<sup>1000</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, Maldonado establece los mecanismos para que los correctivos de posibles aberraciones de los servidores del pueblo en los artículos 197 y 198. Ambos artículos determinan que los congresos provinciales son los que juzgarían los actos “aberrantes” del Congreso Nacional”.<sup>1001</sup>

Con respecto al poder ejecutivo Maldonado establece que la potestad eclesiástica en el orden político se debe considerar como una emanación de dicho poder. Por esta razón señala que a los “ministros del altar”, además de la jurisdicción “espiritual” que éstos reciben de la Iglesia para el cumplimiento de su labor, la nación les conferirá “la porción de jurisdicción temporal que fuese necesaria para el más completo desempeño de este ministerio”.<sup>1002</sup> Es importante destacar esto último porque Maldonado afirma (Art. 139, Tít. IV, Cap. IV) que la tarea de reformar y enmendar a los infractores se llevará a cabo por los franciscanos en sus conventos. De esta manera Maldonado establece que los religiosos serían la piedra angular de la rehabilitación de los infractores de la ley. Esta propuesta resulta congruente con su concepción de los principios religiosos como elementos constitutivos indispensables en la conformación de la sociedad.

La confianza que expresa Maldonado en la institución religiosa en tareas importantes del cuerpo social es compartida por Gorriño y Arduengo.

De acuerdo con la propuesta de Maldonado el ejercicio de este poder será independiente, en cuanto a sus funciones, de los otros dos poderes. El poder legislativo sólo podrá influir en éste a través de las leyes a que deben sujetarse en su organización y desarrollo, y en prestar su apoyo para “hacer efectivas y llevar al cabo sus sentencias”.<sup>1003</sup>

Sobre el poder judicial es importante destacar el artículo 172 (Tít. VI, Cap. III) que habla sobre

---

<sup>1000</sup> Rousseau sostenía que la soberanía era el ejercicio de la voluntad general. Así, la soberanía no podía enajenarse. El soberano era sólo un ser colectivo que no podía ser representado más que por sí mismo. El poder es susceptible de ser transmitido, más no la voluntad. (Cfr. J. J. Rousseau: *Contrato social*, Madrid, Austral, 2007, pags. 55-56).

<sup>1001</sup> *Id.*

<sup>1002</sup> *Ibid.* p. 42

<sup>1003</sup> *Ibid.* p. 45

los derechos de los ciudadanos para su defensa en algún juicio. De acuerdo a este artículo todos los ciudadanos, en virtud del pacto “defendedme y os defenderé”, tiene el derecho de ser defendido por todas las fuerzas de la asociación.<sup>1004</sup> Este artículo evidencia que dentro de la propuesta de Maldonado los ciudadanos deben de ser salvaguardados en cualquier circunstancia por todas las fuerzas que tenga la asociación con fundamento en el pacto mismo. Es decir, el pacto se hace con el objetivo de salvaguardar a los contratantes. Pero, cuando los ciudadanos cometen algún delito tienen que ser penados para que indemnicen el agravio (Art. 179 (Tít. VI, Cap. IV).<sup>1005</sup> El ciudadano infractor tiene que pagar a quien ofendió de alguna manera, y también a la sociedad. La asociación lo mirará como un peligro para la seguridad pública hasta que no garantice su conducta correcta para el futuro, y esa garantía sólo puede venir de la práctica de los medios que prescribe la religión para la corrupción de los individuos (Art. 186).<sup>1006</sup>

Son interesantes los últimos artículos referidos porque muestran, por un lado, la idea de “pacto” que tiene Maldonado, y por otro lado, muestra el importante peso que le confiere a la religión en este asunto. El “pacto” se establece entre los individuos para salvaguarda pero con éste adquieren también responsabilidades. La asociación pactada utilizará *todos* los medios que tenga al alcance para la protección de los contratantes, pero, en caso de que viole los derechos de otro u otros contratantes, lo que significa, a la vez, un agravio a la sociedad entera, tendrá que resarcir el daño, para lo cual habrá un organismo político que asegure esta acción. Una vez que el individuo ha sido sometido a un juicio (en el que se procuran los mejores medios para probar su inocencia) y encontrado culpable, se considerara a este individuo como un peligro para la sociedad entera, hasta que de pruebas de que se ha reformado. Para evaluar esta reforma se debe de tener como parámetro principios religiosos. Los artículos 187 y 188 (Tít. VI, Cap. V) establecen que el sentenciado “será entregado con su sumaria al prefecto de la casa de conversión”, donde “un director que hará ocuparse exclusivamente en la práctica de los medios que la religión prescribe para la reforma del corazón humano”, y que el “reo” se deberá ocupar en actos de piedad y de religión.<sup>1007</sup>

A Maldonado le interesa, específicamente, que los individuos que cometen alguna infracción

---

<sup>1004</sup> *Ibid.* p. 51

<sup>1005</sup> *Ibid.* p. 53

<sup>1006</sup> *Ibid.* p. 54

<sup>1007</sup> *Ibid.* p. 55

que amerite su reclusión puedan volver a ser contratantes plenamente y que se reinseren, de la misma forma, en la sociedad.

Para Maldonado la educación era primordial para lograr el equilibrio y el funcionamiento correcto de la nación. Ésta debía ser uno de los “resortes” de la “maquinaria política”, ya que con ésta el humano “domina los astros, sólo por su medio llega a conocer las relaciones que tienen con sus necesidades todos los objetos que le rodean”, e imposibilita el despotismo.<sup>1008</sup>

Entonces, la educación es lo que permitiría a una sociedad el conocer la mejor manera de satisfacer las necesidades con lo que se dispone y, por otro lado, es lo que permitiría combatir al despotismo desde su raíz.

Para alcanzar estos fines la nación debe procurar la educación de los individuos. El artículo 101 (Tít. IV, Cap. II) del *Contrato de asociación* señala que todos los individuos serán forzosamente educados a expensas de la nación al llegar a la edad de siete años en las escuelas de “primera educación”.<sup>1009</sup> La educación secundaria, en un primer momento Maldonado no la contempla para las mujeres.

En las escuelas de tercera educación se instruirá en la “ciencia de la Legislación”, en la “Economía Política”, “el arte militar” y en lo relativo “al arte de ingenieros”. De esta manera la tercera educación será requisito indispensable para quienes aspiren a plazas de la magistratura o a cualquier empleo en cargos públicos de la República. El artículo 108 (Tít. IV, Cap. II) establece que las universidades de México, de Guadalajara y de Guatemala se convertirán escuelas de tercera educación.

La enseñanza de “Teología, Cánones, Historia y disciplina de la Iglesia, Lógica, Metafísica, Retórica, Gramática Latina, etc.,” estará a cargo de los seminarios conciliares, establecidos en todas las diócesis bajo la dirección de los Arzobispos y Obispos, “según lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento”.<sup>1010</sup>

Por otro lado, Maldonado propone que además de las escuelas deben existir otras fuentes de “ilustración nacional” como por ejemplo el Instituto Mexicano, junta compuesta de veinte “sabios”. Este se encargaría de fomentar y promocionar las ciencias naturales, la historia, las

---

<sup>1008</sup> *Ibid.* p. 35

<sup>1009</sup> *Ibid.* p. 36

<sup>1010</sup> *Ibid.* p. 38

ciencias políticas y morales, así como de “activar los progresos de las artes y oficios”.<sup>1011</sup>

Igualmente, propone establecer tres observatorios astronómicos. Uno en la capital de la República y otros dos en las provincias que se juzgue más adecuadas. Asimismo, en todas las capitales de provincia y pueblos cabeceras de distrito la formación de “gabinetes” de “Historia Natural”.<sup>1012</sup> Con la misma finalidad, las bibliotecas de los congresos municipales estarán abiertas a todo el público todos los días del año. Igualmente propone Maldonado el establecimiento de academias de pintura, escultura y arquitectura en todas las capitales de las provincias municipales.<sup>1013</sup>

### **Estado, educación y religión**

Un elemento de suma importancia en la propuesta política de ambos filósofos es la relación que tendría la religión con el estado. Como se ha expuesto anteriormente, el fundamento filosófico-político de ambas propuestas tiene una base teológica. Esto tiene implicaciones en su perspectiva sobre la forma en que la religión debe cumplir una función determinante en la configuración del estado mexicano.

Uno de los objetivos principales de Gorriño al elaborar su *Ensayo de Constitución* es el de defender la religión como elemento indispensable para la organización del estado. Concretamente la religión católica. De acuerdo con Gorriño la religión es el primer móvil de todo, “como dijo el antiguo Marco Julio C.”.<sup>1014</sup>

De acuerdo con Gorriño en la religión católica están expresadas las leyes de la naturaleza, es decir, las leyes de Dios.<sup>1015</sup> De allí la necesidad de la religión para la correcta estructuración y funcionamiento de un régimen político y social. Para Gorriño la religión católica es el símbolo de la civilización. De aquí su constante alabanza a la labor evangélica desde el siglo XVI en la Nueva España.<sup>1016</sup>

Ya la Constitución de Apatzingán establecía en su primer capítulo (De la religión, Art. 1) que la

---

<sup>1011</sup> *Ibid.* p. 40

<sup>1012</sup> *Ibid.* p. 41

<sup>1013</sup> *Id.*

<sup>1014</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución...”, en: Raúl Caradiel Reyes: *Op. cit.* pags. 15-16

<sup>1015</sup> *Ibid.* p. 17

<sup>1016</sup> *Ibid.* pags. 16-17

religión católica, apostólica y romana sería la única que debía profesar en el estado mexicano.\*

En su ensayo de Constitución Gorriño sostiene que la religión católica es la única que puede fundamentar y proteger el poder de su “natural soberanía”.<sup>1017</sup> Aquí debe señalarse que para Gorriño la religión es complementaria para la filosofía. En su texto titulado *Filosofía de la fe católica* establece que es precisamente a través de ésta, de la filosofía, que la religión encuentra sus principios: “El espíritu filosófico en nada es incompatible con el Espíritu religioso; la verdadera filosofía lejos de combatir a la verdadera Religión, la supone, confiesa todos sus principios y todas sus consecuencias (...)”.<sup>1018</sup> Esta afirmación está en consonancia con lo señalado más arriba con respecto a que sólo con la razón el hombre podía descubrirse a sí mismo, y por tanto a Dios mismo. La filosofía es el ejercicio de la razón que descubre los principios del conocimiento de Dios, es decir, los principios de la religión.

Precisamente, para Gorriño la separación entre ambas es el origen de los males que aquejaban su siglo. Gorriño se expresa de la siguiente manera: “[E]ste Mundo que desde el principio desconoció a JesuCrsto, se burló de su Moral y profanó su espíritu, aún es hoy mucho más peligroso a los fieles y más contrario que nunca a la Religión (...)”. Más adelante dice: “La Iglesia Santa gime perseguida (...) He aquí la espantosa consecuencia de una filosofía en que se recomienda a Sócrates para deprimir a Jesucristo y que olvidada la corrupción de la naturaleza se le consagran altares (...)”.<sup>1019</sup>

Con respecto a la defensa de la religión católica refiere a Montesquieu<sup>1020</sup> y a Bentham<sup>1021</sup>

---

\* “La religión católica, apostólica, romana, es la única que se debe profesar en el Estado” (Ernesto de la Torre Villar: *Op. cit.* p. 380)

<sup>1017</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución...”, en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* p. 19

<sup>1018</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Filosofía de la fe católica”, en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coord), México, UNAM, 1998, p. 27

<sup>1019</sup> *Ibid.* p. 28

<sup>1020</sup> Montesquieu en el libro vigésimo (Cap. I) de su obra *Del espíritu de las leyes* dice lo siguiente al respecto de la religión cristiana: “La religión cristiana, al ordenar que lo hombres se unan entre sí, quiere sin duda que cada pueblo tenga las mejores leyes políticas y las mejores leyes civiles, por ser éstas, después de la religión, el mayor bien que los hombres pueden dar y recibir”. (Charles Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 1987, p. 287). Para Montesquieu la religión es de suma importancia para hacer de los individuos buenos ciudadanos y poder, como sociedad, satisfacer sus necesidades. Dice al respecto en la misma obra: “Por su parte la religión puede ser apoyo del Estado cuando no bastan las leyes. Si el Estado, como sucede a menudo es víctima de las agitaciones engendradas por las discordias civiles, mucho hará la religión si logra que se mantenga en calma una parte del país”. (*Op. cit.* P. 294). La importancia de la religión en la sociedad para Montesquieu, queda evidenciada en sus *Cartas persas* cuando narra, en la metáfora que

quienes, según Gorriño, están a favor de la conservación de ésta dentro del estado.<sup>1022</sup>

Precisamente, el artículo tercero de su *Ensayo de Constitución* establece que el estado de San Luis Potosí debe salvaguardar a la religión católica.<sup>1023</sup>

Ahora bien, el título III de la tercera parte del *Ensayo de Constitución* de Gorriño está enfocado en la instrucción pública de la población del estado.

El artículo 169 establece que en todos los pueblos del estado se instaurarán escuelas de “primeras letras” con el objetivo de que los niños aprendan a “leer, escribir contar, el catecismo de la religión católica, y una ligera pero exacta exposición de las obligaciones de un ciudadano”.<sup>1024</sup> En el artículo 170 se establece que puede haber casos de lugares en donde se requiera la enseñanza de oficios y de “artes” con el objetivo de combatir la “ociosidad y los vicios”.<sup>1025</sup>

De los planteamientos más interesantes en esta sección se encuentra el concerniente a los contenidos de la educación. Este problema se hace relevante ya que la mayor parte de la población de esa época en la recién conformada República Mexicana era indígena. El problema más patente es el de la lengua. Gorriño no habla expresamente de que el castellano sea la lengua oficial de la nación o del estado. Se debe señalar que este aspecto tampoco fue tratado en la

---

representa la historia los *trogloditas*, que estos pudieron consolidar una sociedad armoniosa con ayuda de la religión: “Tan justo pueblo tenía que ser amando por los dioses. Tan pronto como abrió los ojos para conocerlos, aprendió también a temerles, y la religión vino a suavizar en las costumbres lo que la naturaleza tenía de demasiado aspero. (...) Todos iban al templo a solicitar los favores de los dioses. No se pedían riquezas o la abundancia pues tales deseos eran indignos de los felices trogloditas (...) Exaltaban la grandeza de los dioses, los favores que constantemente envían a los hombres que les imploran y suceden inevitablemente para aquellos que no les temen” (Charles Montesquieu: *Cartas persas*, México. CNCA, 1992, pags. 43-44)

<sup>1021</sup> Bentham, en su *Tratado de legislación*, en el marco de su teoría utilitarista, habla de que la religión puede influir eficazmente en la sensibilidad de los individuos. Sin embargo, no habla de que la religión católica sea la mejor de las religiones para las sociedades. Más bien se puede suponer que Gorriño utiliza la concepción de Bentham en el sentido de que la religión puede tener una influencia positiva y directa en la sociedad. Dice Bentham: “Bien sabido es hasta qué punto pueden las ideas religiosas alterar ó mejorar el sistema entero de la sensibilidad. Los más grandes efectos de una religión se ven en la época de su nacimiento: pueblos humanos se han hecho sanguinarios: pueblos enteros se ha hecho intrépidos: naciones esclavas han recobrado su libertad: hombres salvajes han recibido el yugo de la civilización: y en una palabra no hay causa alguna que haya producido efectos tan pronto y extraordinarios sobre los hombres como la religión. En cuanto á los sesgos particulares que la religión puede dar á los individuos, ellos son diversísimos”. (J. Bentham: *Tratado de legislación civil y penal*, Madrid, Editorial Nacional, 1981, p. 56).

<sup>1022</sup> Manuel María de Gorriño y Arduengo: “Ensayo de una constitución ...”, en: Raúl Cardiel Reyes: *Op. cit.* p.

21

<sup>1023</sup> *Ibid.* p. 32

<sup>1024</sup> *Ibid.* p. 68

<sup>1025</sup> *Ibid.* p. 69

Constitución de Apatzingán. Sin embargo, se supone que será el español. Esta es una de las medidas más importantes para que el estado pudiera conformar una identidad cultural nacional, y que a su vez ataca directamente a la cultura indígena.

Por otro lado se encuentra la cuestión de los contenidos de la educación. Gorriño deja entrever que la educación es de suma importancia para lograr los objetivos del estado. Dice en el artículo 172 que el Congreso formará un plan para uniformar la instrucción en el estado. En el artículo 173 continua con esta temática señalando que los indígenas deben de tener una atención “paternal”, para “que entrando ellos en los usos civiles, y adquiriendo los conocimientos necesarios, puedan ser restituidos a sus derechos naturales y propios de los ciudadanos como es conveniente á esta recomendable porción del Estado”.<sup>1026</sup>

El contenido de estos artículos expresa la importancia que Gorriño concede a la instrucción pública. Ésta es el medio para que *todos* los ciudadanos de la republica puedan conocer y asumir sus derechos naturales inherentes a ellos mismos y sus derechos propios de ciudadanía.

Coherente con su planteamiento sobre la religión presente en su *Ensayo* de Constitución, la educación debe estar estrechamente ligada a la religión. La contestación al ayuntamiento de la ciudad de San Luis Potosí sobre los problemas educativos y sociales que hizo Gorriño en 1809, años antes de haber elaborado su ensayo, atestigua su postura al respecto:

No se puede pensar en mejor medio de promover y adelantar la educación pública que el de la multiplicación de los obispados (...) Sería fácil, enriquecido el Estado por los medios que la creación de obispados multiplicarían, fundar también otras escuelas públicas en donde, no sólo hallase la juventud unos talleres que la formasen, para la religión por las instrucciones cristianas, y para la vida pública y privada, por los documentos de una moral teórica y práctica, a los deberes de un ciudadano y de un padre de familia; (...) Esta educación que enseñaría [al pueblo] a andar vestido, calzado, ya usar de otras comodidades y decencias que hoy no conoce ni desea, multiplicaría sus necesidades, y lo haría aplicarse al trabajo, que hoy desprecia apenas [está] medio cubierto y mal comido [...].<sup>1027</sup>

---

<sup>1026</sup> *Id.*

<sup>1027</sup> Manuel María Gorriño de Arduengo: “Contestación del Dr. Manuel Ma. de Gorriño y Arduengo a una petición que le hizo el ayuntamiento de la ciudad de San Luis Potosí sobre una posible solución a los problemas educativos y sociales del Estado”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del Siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coord.), México, UNAM, 1998, pags. 32-33. Los corchetes aparecen en la compilación.



Así, religión y educación van de la mano. Lo que se necesita es educar a la población sobre las leyes de Dios y sobre moral para que, en primer lugar, el individuo alcance su máximo grado de desarrollo espiritual y, como consecuencia, como ciudadano y miembro del estado.

Por su parte, para Maldonado la educación era primordial para lograr el equilibrio y el funcionamiento correcto de la nación. Ésta debía ser uno de los “resortes” de la “maquinaria política”, ya que con ésta el humano “domina los astros, sólo por su medio llega a conocer las relaciones que tienen con sus necesidades todos los objetos que le rodean”, e imposibilita el despotismo.<sup>1028</sup>

Entonces, la educación es lo que permitiría a una sociedad el conocer la mejor manera de satisfacer las necesidades con lo que se dispone y, por otro lado, es lo que permitiría combatir al despotismo desde su raíz.

Para alcanzar estos fines la nación debe procurar la educación de los individuos. El artículo 101 (Tít. IV, Cap. II) del *Contrato de asociación* señala que todos los individuos serán forzosamente educados a expensas de la nación al llegar a la edad de siete años en las escuelas de “primera educación”.<sup>1029</sup> La educación secundaria, en un primer momento Maldonado no la contempla para las mujeres.

En las escuelas de tercera educación se instruirá en la “ciencia de la Legislación”, en la “Economía Política”, “el arte militar” y en lo relativo “al arte de ingenieros”. De esta manera la tercera educación será requisito indispensable para quienes aspiren a plazas de la magistratura o a cualquier empleo en cargos públicos de la República. El artículo 108 (Tít. IV, Cap. II) establece que las universidades de México, de Guadalajara y de Guatemala se convertirán escuelas de tercera educación.

La enseñanza de “Teología, Cánones, Historia y disciplina de la Iglesia, Lógica, Metafísica, Retórica, Gramática Latina, etc.,” estará a cargo de los seminarios conciliares, establecidos en todas las diócesis bajo la dirección de los Arzobispos y Obispos, “según lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento”.<sup>1030</sup>

Por otro lado, Maldonado propone que además de las escuelas deben existir otras fuentes de

---

<sup>1028</sup> *Ibid.* p. 35

<sup>1029</sup> *Ibid.* p. 36

“ilustración nacional” como por ejemplo el Instituto Mexicano, junta compuesta de veinte “sabios”. Este se encargaría de fomentar y promocionar las ciencias naturales, la historia, las ciencias políticas y morales, así como de “activar los progresos de las artes y oficios”.<sup>1031</sup>

Igualmente, propone establecer tres observatorios astronómicos. Uno en la capital de la República y otros dos en las provincias que se juzgue más adecuadas. Asimismo, en todas las capitales de provincia y pueblos cabeceras de distrito la formación de “gabinetes” de “Historia Natural”.<sup>1032</sup> Con la misma finalidad, las bibliotecas de los congresos municipales estarán abiertas a todo el público todos los días del año. Igualmente propone Maldonado el establecimiento de academias de pintura, escultura y arquitectura en todas las capitales de las provincias municipales.<sup>1033</sup>

#### **Plan para la conformación del sistema económico nacional.**

El proyecto político que establece Severo Maldonado es integral y ambicioso. A diferencia del de Gorriño que es sumamente local, el de Maldonado expone un programa político integral nacional. Uno de los aspectos centrales necesarios que Maldonado ubica junto con el desarrollo político nacional es el económico. De esto que Maldonado elabore un proyecto económico completo que vaya a la par del político.

El plan que establece Maldonado para la conformación de la nación necesitaba de un sustento económico para que lograra llevarse a cabo la consolidación de la nación. Este plan económico se encuentra en los apéndices del *Contrato de asociación* y en un escrito titulado *El triunfo de la especie humana sobre los campos elisios del Anáhuac*.

Primero, señalo que los apéndices segundo, tercero, cuarto y quinto están concentrados en la resolución de problemas de carácter económico para la ejecución del plan político del *Contrato*.

En el apéndice segundo Maldonado critica al gobierno español el haber utilizado oro y plata para ser utilizado como moneda de cambio. Esto, de acuerdo con él, entre otros problemas de tipo práctico ocasionó la escasez de la moneda y por tanto su circulación. Dice rotundamente que “mientras esta escasez de moneda siga adelante, nos será tan imposible dejar de ser pobres, a

---

<sup>1030</sup> *Ibid.* p. 38

<sup>1031</sup> *Ibid.* p. 40

<sup>1032</sup> *Ibid.* p. 41

<sup>1033</sup> *Id.*

pesar de todas nuestras riquezas”.<sup>1034</sup> Como solución a este problema propone la utilización de la moneda de cobre para uso común, ya que ésta se puede fabricar en abundancia y debido a su bajo costo puede ampliar la posibilidad de consumo

En el apéndice tercero propone la creación del Banco Nacional. Los objetivos centrales del banco serían: “la redención del terreno nacional, comprándolo a sus actuales propietarios, (...) para repartir al precio más barato posible entre el mayor posible número de ciudadanos (...)”.<sup>1035</sup> Un segundo objetivo sería: “garantizar la dignidad e independencia individual del ciudadano, impidiéndole postrarse en su cuitas ante un déspota, y recibir dinero con usura (...)”.<sup>1036</sup> El tercer objetivo sería el de: “aniquilar de raíz el despotismo y prepotencia de la aristocracia, ocasionados por la acumulación de la riqueza nacional y principalmente de la territorial, en un corto numero de manos”.<sup>1037</sup>

En el apéndice cuarto Maldonado propone las bases para el establecimiento de una ley agraria. El artículo primero de la ley agraria establece que la tierra perteneciente a la nación, y toda a aquella que pueda disponer sin afectar a terceros, se dividirá en predios de “un octavo de legua cuadrada o en porciones de cinco caballerías”. El artículo segundo establece los costos de arrendamiento anual por cada porción descrita por el primer artículo. El tercer artículo establece que los ciudadanos que aprenden los predios los disfrutaran todo el tiempo de su vida. El cuarto artículo dice que para ser arrendatario de un predio nacional sólo se necesitará afianzar el pago del arrendamiento. El artículo quinto establece que se podrá subastar al mejor postor un predio por parte de su arrendador. El sexto artículo establece que se queden abolidas todas las leyes de libre circulación. El artículo séptimo establece que todas las tierras que pertenecieran a los “indios”, “tanto las que formaren el fondo legal de sus pueblos, como las que hubieren comprado con dineros de la comunidad”, se dividirán en partes iguales y entregadas a las familias de los “indios” para que les den el uso que necesiten.<sup>1038</sup>

El artículo octavo establece que todas las tierras pertenecientes a la nación, así como todas las compradas con los fondos del Banco Nacional, sólo dejaran de dividirse en predios cuando sean

---

<sup>1034</sup> Francisco Severo Maldonado: *Contrato de asociación...*, *Op. cit.*, p. 93

<sup>1035</sup> *Ibid.* p. 118

<sup>1036</sup> *Id.*

<sup>1037</sup> *Ibid.* p. 119

<sup>1038</sup> *Ibid.* p. 122

destinadas al ganado mayor cerca de las capitales de provincia o cerca de las poblaciones de “segundo orden”, o a un “cuarto de sitio” próximo a pueblos más pequeños. Finalmente, el artículo noveno establece que los terrenos, descritos en el artículo octavo, serán destinados al cultivo por la tropa de servicio de cada lugar.

Maldonado afirma que es necesaria la adopción de esta ley para dar unas bases firmes al establecimiento republicano. Asimismo, se lograría el establecimiento de una democracia cimentada sobre las bases de la “convivencia universal” y de “justicia”, es decir, sobre la propiedad.<sup>1039</sup>

Carmen Rovira se inclina a pensar que el pensamiento de Maldonado, en cuanto a su ley agraria, representa con sus varios matices un “socialismo agrario al interior de un pensamiento cristiano”,<sup>1040</sup> afirmación con la que estoy de acuerdo. Machorro señala en su trabajo sobre Maldonado que éste se alimentó de dos grandes corrientes del pensamiento del siglo XVIII y de principios del siglo XIX. La primera corriente fue la económica representada por la escuela fisiocrática, y por la corriente filosófica.<sup>1041</sup> De la primera dice Machorro que los fenómenos económicos se deducían principalmente del régimen de propiedad y explotación de la tierra.<sup>1042</sup> De la segunda, se deducían, sin dejar de lado la influencia agraria, de las fuerzas espirituales humanas. Machorro señala que Maldonado se acerca a los fisiócratas en su interés en el problema agrario, pero que se aleja de ellos en cuanto a su reducción de todo el sistema social al goce de los derechos individuales y su ataque al despotismo.<sup>1043</sup> En la propuesta política-económica de Maldonado el reparto de tierras es sumamente importante. Como ya se ha expuesto, él desarrolla todo un plan para la repartición de tierras mediada por el estado y así estableciendo su postura a

---

<sup>1039</sup> *Ibid.* p. 123

<sup>1040</sup> María del Carmen Rovira: “Francisco Severo Maldonado”, en: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México...*, *Op. cit.* p. 124

<sup>1041</sup> Paulino Machorro Narváez: *Op. cit.* p. 67

<sup>1042</sup> Los fisiócratas consideraban el placer y el dolor como las dos fuentes de las acciones humanas, El “egoísmo ilustrado” como la norma de una sociedad bien regulada. Así, como todo humano es el mejor juez de sus propios intereses, el medio más seguro de hacerse felices es reducir las restricciones al esfuerzo, así como la iniciativa individual. De esta manera los gobiernos deberían de reducir al mínimo las legislaciones para impedir alguna invasión a las libertades individuales. Congruente con lo anterior, las “leyes económicas naturales” que producen la mayor prosperidad y armonía no deben interferirse en su funcionamiento. (Cfr. George H. Sabine: *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2006, pags. 433-434) Así, ellos estaban de acuerdo en que la propiedad debía ser individual, que éstas, las propiedades, debían ser iguales y que el Estado debía ser el regulador de la propiedad individual.

<sup>1043</sup> Paulino Machorro Narváez: *Op. cit.* p. 73

favor de la propiedad privada. La redistribución territorial es uno de los problemas centrales que desarrollan los filósofos liberales de la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, debe señalarse que la repartición de la tierra como política de gobierno, basada en la propiedad individual y está basada, a su vez, en los derechos naturales, tendría consecuencias funestas para la forma de organización social y política de las comunidades indígenas. Este tópico lo desarrollaré más adelante con mayor amplitud.

Por otra parte, el texto *El triunfo de la especie humana* es un plan completo de acciones para que la República Mexicana entable comunicación comercial y cultural con toda América. El mismo título revela el objetivo del texto: *El triunfo de la especie humana sobre los campos elisios del Anáhuac o Constitución Moral y política para la pronta conversión de la pequeña Republica de los Estados Unidos Mexicanos en la gran democracia cosmopolita, preparada desde la creación por el Omnipotente, sabio y bondadoso autor de la naturaleza, y esperada por todos los hombres ilustrados del mundo desde las Américas, en que todas las naciones queden reducidas a una sola, y todos los individuos de genero humano a una sola familia de hermanos, virtuosos y opulentos, íntimamente unidos, virtuosos y opulentos, íntimamente unidos entre sí ...*

En el documento está presente la cuestión anteriormente señalada de la necesidad de la unión de América. La necesidad principal recae en presentar una defensa unida contra cualquier posible intervención europea en América.<sup>1044</sup>

Para lograr dicha comunicación propone la formación de dos escalas madres de las que partirían transversales en los puntos que más convengan, que condujeran a los puntos más inmediatos de una y otra costa, y a las capitales de cada estado, así como a sus poblaciones subalterna. Es decir, un basto sistema de comunicaciones teniendo como eje dos escalas.

Advierte Maldonado que en este documento sólo plantea un pequeño tramo de una de estas

---

<sup>1044</sup> Francisco Severo Maldonado: *El triunfo de la especie humana sobre los campos elisios del Anáhuac o Constitución Moral y política para la pronta conversión de la pequeña Republica de los Estados Unidos Mexicanos en la gran democracia cosmopolita, preparada desde la creación por el Omnipotente, sabio y bondadoso autor de la naturaleza, y esperada por todos los hombres ilustrados del mundo desde las Américas, en que todas las naciones queden reducidas a una sola, y todos los individuos de genero humano a una sola familia de hermanos, virtuosos y opulentos, íntimamente unidos, virtuosos y opulentos, íntimamente unidos entre sí en el seno del contento, de la inocencia y de la paz*, Guadalajara, Oficina del C. Ignacio Bambrila, 1830, p. 2; Agradezco enormemente a la Dra. María del Carmen Rovira por haberme permitido consultar este documento que hasta hace poco tiempo se encontraba perdido.

dos escalas.<sup>1045</sup> Esta escala madre, de trescientas setenta leguas,\* iría de Altamira, Tampico, hasta la capital del estado de Jalisco.<sup>1046</sup>

Maldonado insta en el documento a los estados de San Luís y de Jalisco, por un lado, y por otro a los estados de Zacatecas y Guanajuato, a capitanear la primera parte de esta escala, ya que serían ellos los principales interesados. Insiste en que éste es el único medio para que la República pueda cumplir sus objetivos. Dice Maldonado: “es el único recurso violento, y seguro para sacar a la patria del espantoso abismo de inmoralidad y de miseria en que nos tiene sumergido el despotismo y la ignorancia”.<sup>1047</sup>

El plan lo establece en artículos con el título de “Ley Orgánica para la violenta construcción de la Escala por todo el territorio Republicano”. Estas leyes establecen en qué forma y en qué proporciones serán beneficiados quienes inviertan de alguna forma en la construcción de la escala. Las inversiones podrán ir desde tierras, animales de tiro, carretas de transporte, mano de obra, hasta capital nacional y extranjero.

Al respecto, es interesante lo que señala el artículo séptimo de la ley orgánica para la construcción de la escala que declara que “[t]odos los habitantes de las quatro partes del mundo se declaran ciudadanos natos, reales, efectivos y verdaderos, y no puramente honorarios, de la gran sociedad cosmopolita” de América. Maldonado llama a esta unión “contrato social cosmopolítico”, y propone que sus miembros puedan transitar libremente por los territorios americanos que conformen esta unión.<sup>1048</sup>

Por un lado se debe destacar que aquí Maldonado hace énfasis en la apertura comercial hacia el extranjero de todo tipo de mercancías que requiere la nación y con que ésta no cuenta. En este sentido, la escala sería fundamental para el tránsito de dicha mercancía. Por otro lado, trata el asunto de la concesión de ciudadanía a los extranjeros. Es una proposición que se finca en el cosmopolitismo que está presente a lo largo de la obra de Maldonado. Sin embargo, en este párrafo me parece que tiene un valor mucho más retórico que se relaciona directamente con la apertura comercial que está proponiendo y que para Maldonado es de suma importancia para la

---

<sup>1045</sup> *Ibid.* p. 7

\* En el antiguo sistema español métrico una legua equivale a 5572,7 m. Trescientas setenta leguas serían 2961.714 km.

<sup>1046</sup> *Ibid.* p. 6

<sup>1047</sup> *Ibid.* p. 9

estructuración de la nación.

Así, Maldonado refiere puntualmente todos los “prodigios” que traería la construcción de las escalas. El primero es: “el de acomodar por medio de este acordonamiento geográfico de piedras toda la masa de las fuerzas individuales de la nación, y formar de ellas, sin costo de un solo maravedí un ejército el más numeroso posible...”.<sup>1048</sup> Es importante destacar lo relativo a la suma de fuerzas para conseguir un fin común, que es esencialmente el objetivo de la sociedad.

El segundo prodigio es el de “la derrota completa y perentoria del despotismo universal por todos los puntos de nuestro territorio sin que ninguno de ellos vuelva jamás a levantar la cabeza esta horrible fiera”.<sup>1049</sup> Asimismo se podrían “conquista de rápida y simultánea de todos los derechos, que todos los hombres, al nacer, han recibido de la bondad del Ser Supremo”, sobre las tiranías antiguas y modernas.<sup>1050</sup>

Precisamente, la ventaja que los tiranos tienen es la del ataque por fracciones a la sociedad. Esto se posibilita porque no hay medios para que los humanos se comuniquen y comuniquen sus ideas.<sup>1051</sup> Dice Maldonado que la escala recogería “todas estas partículas aisladas, y reuniendo todos estos miembros mutilados y dispersos, por medio de la fuerza poderosa de su atracción irresistible”, para presentar una fuerza opositora al despotismo.<sup>1052</sup>

Entonces, la repercusión central de la escala en la nación sería la comunicación a lo largo de todo el territorio. Dice Maldonado al respecto: “Por medio de esta escala, el pueblo mantendrá constantemente su carácter incomunicable de agente principal y de propietario de la autoridad suprema”.<sup>1053</sup> Maldonado, en lo expuesto sobre este segundo prodigio, refiere la comunicación de las ideas a través de las cuales los “derechos naturales” se sostienen y se fundamentan. En la exposición del tercer y cuarto prodigios hace referencia a la comunicación en un sentido físico.<sup>1054</sup> El sentido es evidente ya que las escalas serán vías de comunicación física.

El sexto prodigio sería el de “poner al hombre en posesión de todos los bienes de este mundo,

---

<sup>1048</sup> *Ibid.* p. 13

<sup>1049</sup> *Id.*

<sup>1050</sup> *Ibid.* p. 15

<sup>1051</sup> *Id.*

<sup>1052</sup> *Id.*

<sup>1053</sup> *Ibid.* p. 16

<sup>1054</sup> *Id.*

<sup>1055</sup> *Id.*

felicidad que hasta ahora no há disfrutado ningún mortal (...).<sup>1056</sup> El séptimo prodigio será el de perfeccionar las instituciones sociales en el sentido de que la comunicación que ocasionaría el restablecimiento “a la par de la inocencia y costumbres patriarcales, el equilibrio sinal, borrando la distancia del rico y del pobre simentando la igualdad de las condiciones sobre la igualdad de fortunas, por lo menos, hasta el punto en que un hombre no tenga que postrarse á otro, para saciar las necesidades a que todos nacemos expuestos”.<sup>1057</sup>

El octavo prodigio será el fomentar el cosmopolitismo estrechando los lazos entre los humanos y sociedades.<sup>1058</sup>

Maldonado concluye el escrito indicando que los ocho prodigios pueden sintetizarse en dos: 1) poner en manos de los gobiernos americanos el “poder y la riqueza universal”; y 2) resucitar al humanos “muerto civil y moralmente” acusa del despotismo, a través de su acercamiento a su “dignidad y derechos” imprescindibles.<sup>1059</sup>

Entonces, las escalas que plantea Maldonado representan una de las más importantes *herramientas* materiales para que en la naciente Republica Mexicana pueda concretarse la propuesta del *Nuevo Pacto* y con esto la restauración de los “derechos naturales” a todos los individuos.

### **Confederación de las Repúblicas Americanas**

La propuesta política de Severo Maldonado, como lo señalé más arriba, es integral y global a diferencia de la de Gorriño. La propuesta de este último es local. Está pensando sólo en el caso de San Luis Potosí como una entidad política autónoma dentro de la federación mexicana. Severo Maldonado propone, propiamente, una estructura política y social nacional, que amplía su alcance reflexivo de la situación particular nacional dentro de un contexto internacional. Maldonado fue uno de los primeros filósofos latinoamericanos, y el primer mexicano, que pensaron la conformación de una unidad política latinoamericana frente a las amenazas de posibles reconquistas, además de la conformación de un sistema económico de carácter internacional que hiciera autosuficiente a la nación.

---

<sup>1056</sup> *Ibid.* p. 27

<sup>1057</sup> *Id.*

<sup>1058</sup> *Ibid.* p. 28

<sup>1059</sup> *Id.*



Los objetivos de la confederación de acuerdo con Maldonado serían, en primer lugar, “consolidar y completar la reconquista de la libertad del nuevo mundo, lanzando de sus islas y continentes a los déspotas europeos que aún dominan en algunos pueblos”. En segundo lugar, “terminar amistosamente las fuerzas federales, las diferencias que se suscitaren entre las potencias americanas”. En tercer lugar “facilitar la libertad y emigración de todos los hombres buenos que gimen bajo el imperio de los tiranos del antiguo mundo, recomendándolos a las repúblicas que tuvieron más sobrante de tierras, para que los acomoden en ellas”.<sup>1060</sup>

La idea de Maldonado que está detrás de la confederación americana es la de lograr un bloque unido en el continente para la defensa de la libertad, tanto de las repúblicas integrantes y de los individuos que las componen, como de otras naciones que aún no han adquirido su independencia. Las repúblicas integrantes serían la de Estados Unidos,\* la de Colombia, la de Perú, la de Chile, la de la Isla de Santo Domingo y la de México. Todas estas salidas de un periodo de colonización. Cada una contribuirá en diferentes proporciones con tropas y con buques de guerra. Se establecerá un congreso general de diputados de “todas las repúblicas” que tendrá su sede en Florida.<sup>1061</sup>

Maldonado propone también que su primera empresa sería una expedición para “dar la libertad a la Isla de Cuba, para fijar en la Habana el Congreso *Amphiccional*, y dirigir desde allí la fuerza federal hacia todos los puntos ocupados o amenazados por los enemigos conjurados contra la especie humana”.<sup>1062</sup>

La posibilidad de un intento de reconquista por parte de países europeos en América se

---

<sup>1060</sup> Francisco Severo Maldonado: “Apuntes sobre un Tratado de Confederación General entre todas las Repúblicas Americanas”, en: “*Contrato de asociación...*”, *Op. cit.*, p. 71

\* A lo largo de la obra política de Maldonado se percibe su admiración hacia los Estados Unidos de Norteamérica. En *El despertador Americano* se refiere a este país de la siguiente forma: “Americanos del Norte Pueblo honrado, frugal, laborioso, conocido en todo el resto del Globo por tu amor a la humanidad y la justicia, enemigo irreconciliable de todos los Tiranos. Apostol supremo de la fraternidad y de la union! Tu, tu eres el Amigo mas seguro, el Aliado mas fiel que nos ha destinado la naturaleza, estableciendonos en un mismo Continente. Tu eres nuestro modelo y nuestro recurso, tus intereses son los nuestros, de ti esperamos lo mas prontos y abundantes socorros para acabar de aniquilar el Despotismo atroz. Ambos unidos seremos capaces de pacificar la tierra, y de hacerla feliz con nuestros tesoros, nuestra moderacion y nuestra filantropía”. (Francisco Severo Maldonado: *El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 1, diciembre de 1810, (facsimil), en: <http://www.antorcha.net/index/hemeroteca/depertador/despertador.html>, p. 6)

<sup>1061</sup> Francisco Severo Maldonado: “Apuntes sobre un Tratado de Confederación General entre todas las Repúblicas Americanas”, en: *Contrato de asociación...*, *Op. cit.* p. 71

mostraba de manera real. Como ejemplo basta mencionar a los países que pactaron la Santa Alianza como una amenaza latente para los países americanos.\*\*

### Consideraciones

La propuesta de estos dos filósofos tuvo, como una de sus preocupaciones centrales, la fundamentación de la estructura política de la nación independiente. Como fundamento se requirió asumir como eje de reflexión al humano, sus derechos naturales, así como sus derechos políticos y civiles. La situación histórica lo exigió.

Este proceso estuvo acompañado de fuerte pugnas de intereses políticos, económicos, culturales y sociales. En esta lucha, diferentes ideologías, de diferentes grupos quisieron afianzarse como rectoras de la situación. En este ambiente se desarrollaron tendencias tanto “conservadoras”, como “progresistas”.

Lo que puede considerarse como la teoría política liberal mexicana, se originó y desarrolló en este contexto. Como se ha visto a lo largo de los capítulos anteriores, la Independencia representó para un sector social específico, el criollo, el acenso a una serie de derechos político, culturales, sociales y económicos de los que habían sido relegados durante el periodo colonial. En este proceso ideológico y político, los criollos asumieron un discurso ideológico-filosófico que permitiera dar ciertos fundamentos que legitimaran su lucha particular. Esta necesidad particular, que se enfrentaba a un discurso universalista, el de los peninsulares (europeos), llevó a la necesidad de hablar en los mismos términos, en términos de derechos universales que pudieran hacer frente a ese discurso. La filosofía política novohispana y mexicana asumió toda una serie de conceptos que hablaban en términos universales: libertad, igualdad, orden, leyes, derechos políticos, etc.

---

<sup>1062</sup> *Ibid.* p. 72

\*\* Santa Alianza fue el nombre que se le dio al pacto establecido por los monarcas europeos, quienes acordaron defender los principios del cristianismo. El tratado se firmó en París el 26 de septiembre de 1815. Los participantes en este acuerdo fueron Francisco I (emperador de Austria), Federico Guillermo III (rey de Prusia) y el zar Alejandro I (Rusia). El acuerdo se adoptó meses después de la finalización del Congreso de Viena (1814-1815). Todos los gobernantes europeos acabaron suscribiéndolo, a excepción del príncipe regente invocaron el derecho de intervención abalado por la Santa Alianza para mantener el *statu quo* en Europa. En este contexto, en España, el gobierno constituido en 1820, que dio inicio al Trienio Liberal sufrió la intervención de la Santa Alianza. La intervención fue acordada en el Congreso de Verona, reunido desde octubre hasta noviembre de 1822. El resultado fue el regreso de la política absolutista del rey Fernando VII.

Asimismo, se requería de un discurso que pudiera afianzar la ruptura con el régimen previo. Un discurso que hiciera énfasis en las diferencias entre lo nuevo y lo viejo. Lo viejo, la colonia, fue presentado como lo negativo: esclavitud, explotación, injusticia, ilegalidad, ilegitimidad; la filosofía y la educación decadente, etc. Este discurso se consolidó y adquirió más fuerza con el logro de la independencia. Se debe recordar que los fundamentos del movimiento independentista surgieron de las mismas entrañas de la misma tradición política novohispana. El deslinde de esta tradición, de manera intencionada, se hizo una vez lograda la independencia. Esto generó la necesidad de buscar nuevos fundamentos, nuevas ideas, nuevos conceptos.

La filosofía de Severo Maldonado y de Gorriño y Arduengo se ubica, precisamente, en este proceso. Sus propuestas, tempranas en el proceso de consolidación del nuevo orden nacional, guardan elementos de la tradición política novohispana. Tal vez el principal es el teológico; que sin embargo, van marcando a la vez, el camino de transformación de la teoría filosófico-política.

Dos propuestas que encuentran momentos contradictorios en su interior, inmersas en la misma problemática, pero que se presentan posturas opuestas. Una que podría ser considerada como “liberal conservadora” con un carácter humanista y la otra “liberal socialista” también humanista pero con un carácter radical y utópico.

Este fenómeno, a la luz de lo expuesto en este capítulo y en los anteriores, da pie a una serie de hipótesis interpretativas sobre el proceso histórico de conformación de las tradiciones filosófico-políticas mexicanas. Mismas que expondré a manera de conclusión.

## Conclusión

Las ideas político-filosóficas que se desarrollaron en la Nueva España y en México se originaron con problemáticas específicas a las que, precisamente, a través de esas ideas se intentó dar soluciones. Las intenciones reflexivas se fueron transformando acorde con las circunstancias históricas que fueron requiriendo, a su vez, la transformación y modificación de los planteamientos político-filosóficos.

Lo anterior resulta importante debido a que la caracterización y el análisis interpretativo-filosófico de esas tradiciones requieren de la formulación y empleo de categorías propias de estudio. Es común que el examen de las ideas filosófico-políticas mexicanas comience con la comparación de estas con modelos de ideas europeas (por ejemplo, el liberalismo: individualismo, propiedad privada, división de poderes, soberanía popular, democracia, constitucionalidad, secularización, etc.). Es decir, con un modelo ya preestablecido. Esto genera una transgresión en la interpretación del propio proceso de desarrollo ya que implica la adecuación de éste a contextos, a problemáticas, y a soluciones ajenas.

Otro problema en el estudio, en el análisis y en la interpretación de estas ideas filosófico-políticas es que, dentro de su pretendida especificidad, suelen verse como bloques ideológicos y teóricos homogéneos y temporalmente inalterables. La teoría política y la filosofía mexicanas, o de otras regiones del mundo, no deben, y no puede ser vistas de esta manera. Son formas de pensamiento dentro de sistemas culturales. Esto implica heterogeneidad. No existiría una sola forma de liberalismo o una sola forma de republicanismo. Hay varios liberalismos, hay varios republicanismos, con problemáticas y soluciones diferentes que se van desarrollando dependiendo de los contextos histórico, social y cultural concretos.

Los dos señalamientos anteriores resultan de la asunción de criterios teórico-metodológicos específicos que apuntan hacia un ejercicio interpretativo que se inserta dentro de la Historia de las Ideas.

Toda forma de pensamiento, incluyendo el filosófico, es efectuada en circunstancias materiales por la sencilla razón de que es realizada por seres humanos, los cuales no pueden sustraerse de esa condición de materialidad. Esa materialidad refiere a su historicidad. El pensamiento es esencialmente histórico. Esto quiere decir que éste se realiza en momentos

temporales específicos para resolver problemáticas diversas que resultan importantes o que exigen una solución en contextos históricos específicos.

Para hacer una interpretación de las tradiciones filosófico-políticas que se desarrollaron en la Nueva España y en México en las primeras décadas del siglo XIX establezco dos aspectos histórico-contextuales que, a mi juicio, resultaron determinantes:

1) Para finales del siglo XVIII la Nueva España estaba compuesta por una población muy heterogénea. Ésta estaba polarizada en dos grandes grupos: españoles y criollos por un lado; por otro, indios y castas.

Los criollos se encontraban en una situación privilegiada (económica, social, cultural y política) con respecto de las demás castas, pero en una situación de inferioridad con respecto de los españoles peninsulares.

2) En el contexto de pugna intrasocial los diferentes grupos socio-culturales que convivían en la Nueva España experimentaron constantes procesos de construcción identitaria. Los criollos y las castas tuvieron que definir nuevas identidades combinando elementos indígenas con elementos europeos y africanos. En este proceso dinámico de construcción identitario, los criollos desarrollaron una identidad cultural que desembocaría en un movimiento político que lograría la “independencia” nacional.

Estos dos elementos histórico-contextuales fueron determinantes para la construcción ideológico-filosófica del proyecto de nación criollo que fundamentaría la independencia política de la Nueva España.

El análisis de este trabajo se ha enfocado en la producción intelectual de personajes que contribuyeron (teórica y prácticamente) en la formulación filosófico-política que tuvo como intención sostener la idea de la independencia nacional, así como la estructura de una nación independiente. Sin embargo, como se ha expuesto, los requerimientos del análisis interpretativo muestran que esta producción intelectual remite a la formulación de propuestas teóricas novedosas resultado de un diálogo con una multiplicidad de ideas de diferentes orígenes y de diferentes posturas ideológicas que en muchos casos han podido estructurarse en síntesis coherentes, pero en otros muchos casos no. Formando de esta manera parte de discusiones al interior y al exterior de tradiciones políticas determinadas.

Las tradiciones filosófico-políticas se conforman de una multiplicidad de ideas que se crean y

recrean con la intención o finalidad de describir, interpretar y explicar problemáticas, prácticas y sucesos políticos generados en los procesos de desarrollo histórico de una sociedad determinada. Asimismo, permiten producir, reproducir y transformar prácticas y problemáticas políticas. Esta serie de ideas se establecen dentro de un entramado de sistemas simbólicos y axiológicos que les dan sentido en los contextos histórico-culturales a que hacen referencia.

Los criollos novohispanos de la primera mitad del siglo XIX tenían la pretensión de una emancipación con respecto a los españoles peninsulares. Este elemento debe tenerse presente, porque es ésta la intencionalidad que marcó el desarrollo de las ideas y la consistencia (o inconsistencia) de estas propuestas teóricas como primer momento. Como segundo momento, la consolidación de una estructura política independiente en un contexto poscolonial.

A grandes rasgos, las formulaciones teóricas con estas pretensiones, transitaron entre ideas que se han caracterizado como republicanas y liberales. Sería bastante didáctico hacer un listado tanto de características republicanas como de características liberales presentes. Sin embargo, el análisis ha mostrado que esto llevaría a caer en esquematismos simplificantes.

La propuesta, a lo largo del trabajo, para poder superar esta problemática y no caer en una burda caracterización ha sido ubicar conceptos persistentes y ubicar, asimismo, sus raíces teóricas a partir, en primer lugar, de sus argumentación interna y, en segundo lugar, de su genealogía. Esto teniendo siempre en cuenta el hecho de que el que un autor asuma premisas “republicanas” no hace, por este mismo hecho, que su producción teórica sea republicana, o en su caso, liberal.

Las premisas y las ideas generadas por los movimientos políticos de 1808, de 1810 y en general de las dos décadas posteriores, establecen elementos que apuntalan un proyecto de nación que se nutrió de fundamentos republicanos y liberales. Los planteamientos políticos efectivamente responden a la discusión de ideas insertas en tradiciones específicas, pero, sin embargo, creo que su especificidad está determinada por la intencionalidad práctica de las mismas.

Así, juzgo pertinente la insistencia en que las ideas filosóficas y políticas se replantean, se transforman, se encubren, o se silencian. La necesidad del momento histórico determina la dirección de estas ideas a través de las necesidades concretas. El caso de los planteamientos filosófico políticos de la época responden a las circunstancias históricas y a las necesidades específicas de la independencia nacional. Digo esto ya que estas ideas que adquieren un cariz liberal y republicano, en primer lugar tienen como preocupación principal la libertad más allá del

proyecto mismo de la nación independiente. En sentido estricto, primero hay que liberarse y después hay que pensar cómo se va a organizar la nación. Son dos momentos que tal vez no pueden separarse y distinguirse fácilmente. Esto resulta un punto de referencia para lo que serán los proyectos de nación, y las posturas políticas que se desarrollarán una vez consumada la independencia en las que la argumentación recaerá en dar orden y estructura al cuerpo político de la nación independiente.

El problema nodal del primer momento histórico es la *libertad*. La libertad del individuo frente al poder político. Problema nuclear de un pretendido liberalismo, pero que sin embargo, requirió, para su fundamentación, de elementos teóricos republicanos que venían formulándose y desarrollándose siglos atrás con referencia a problemas semejantes.

El problema nodal del segundo momento estuvo marcado por el inicio de la vida independiente. Se ha pensado que la “independencia” nacional por sí misma representó una ruptura en la conformación política. Sin embargo, lo que sugiere el desarrollo de las ideas políticas es que, más que una ruptura, las corrientes teóricas y políticas desarrollaron una continuidad que fue “enmascarada” con nuevas claves conceptuales acorde a las cambiantes necesidades históricas.

Sin duda, la reflexión merece seguir siendo analizada a raíz del desarrollo posterior de las ideas político-filosóficas en su engarce con los contextos económicos y culturales específicos

## Bibliografía

Aguilar y Acuña Rodrigo de, Francisco Montemayor y Córdoba de Cuenca: *Sumarios de la Recopilación General de Leyes de las Indias Occidentales*, México, UNAM, FCE, 1994

Alamán, Lucas: *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, Tom. 1, México, Instituto Cultural Helénico, FCE

Alvarado Tezozómoc, Fernando: *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, 1998

Alegre, Francisco Javier: "Instituciones teológicas", en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007, pags. 100-429

\_\_\_\_\_ : "Origen de la autoridad", en: *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1991 pags. 43-55

\_\_\_\_\_ : "De las instituciones teológicas (1789)", en: *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, México, UNAM, 1995, pags. 189-205

\_\_\_\_\_ : "Conquista y evangelización", en: *Humanistas del Siglo XVIII*, Méndez Placarte (comp.), México, UNAM, 2008, pags. 67-68

Alfonso el Sabio: *Las Siete Partidas de del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejada con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Tomo II, Madrid, Imprenta Real, 1807

Alonso de la Vera Cruz: *Antología sobre el hombre y la libertad*, México, UNAM, 2002

Amores Carredano, Juan B.: "La independencia de la América continental española", en: *Historia de América*, Juan B. Amores (coord.), Barcelona, Editorial Ariel, 2006, pags. 593-626

Altamira y Crevea, Rafael: *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la legislación indiana*, México, UNAM-IIJ, 1987

Álvarez Lodoño, Luis Fernando: *Historia del derecho internacional público*, Bogotá, Estudios de Derecho Internacional, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, 2006

Andrés, Melquiades: "La teología en el siglo XVI (1470-1580)", en: *Historia de la teología española*, Tomo 1, Melquiades Andrés (coord.), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, pags. 601-614

Anna, Timothy: "La independencia de México y América Central", en: *Historia de México*, Barcelona, Crítica, 2001, pags. 9-42



Aquino, Tomás de: *Tratado de la ley. Tratado de la Justicia. Gobierno de los Príncipes*, México, Porrúa, 2004

\_\_\_\_\_ : *Suma contra los gentiles*, México, Porrúa, 2004

Aristóteles: *Política*, Madrid, Gredos, 1988

Azcarate y Lezama, Juan Francisco: "Voto del Lic. D. Juan Francisco de Azcárate porque no se reconozca á las Juntas instauradas en España porque se auxilie á esta Nación y porque se convoque un Congreso Vigilante. 6 de septiembre de 1808" en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (ed.), México, UNAM, 1999, pags. 131-139

\_\_\_\_\_ : "Ácta del Ayuntamiento de México en la que se declaró se tuviera por insubsistente la abdicación de Carlos IV y Fernando VII hecha en Napoleón" en: *Documento para la historia del México Independiente. Insurgencia y Republica federal. 1808-1824*, Tomo II, Hernández y Dávalos (comp.), México, Miguel Ángel Porrúa, 1987, pags. 475-485

Battaner Arias, Enrique: *Historia de la Universidad de Salamanca: Saberes y confluencias*, vol. III.1, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2006

Bayle, Constantino: *Los cabildos seculares en la América española*, Madrid, Sapiencia, S.A. de Ediciones, 1952, p.

Bentham, J: *Tratado de legislación civil y penal*, Madrid, Editorial Nacional, 1981

Berns, Laurence: "Tomás Hobbes", en: *Historia de la filosofía política*, Strauss Leo y Joseph Cropsey (comps.), México, FCE, 2004. pags. 377-398

Beuchot, Mauricio: *Los principios de la Filosofía Social de Santo Tomás*; México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1989

\_\_\_\_\_ : *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Editorial Herder, 1996

Bloom, Alan: "Jean Jacques Rousseau", en: *Historia de la filosofía política*, Strauss Leo y Joseph Cropsey (comps.), México, FCE, 2004, pags. 529-541

Boturini, Benaduci, Lorenzo: *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, Madrid, Imprenta de Juan Zuñiga, 1746

Brading, David: "Government and Elite in Late Colonial Mexico" en: *The Hispanic American Historical Review*, vol. 53, no. 3, Dike University Press, 1973, pags 389-414

\_\_\_\_\_ : *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 2009

Breña, Roberto: "Pensamiento político e ideología en la emancipación americana. Fray Servando Teresa de Mier y la independencia absoluta de la Nueva España", en: *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Francisco Colom González (ed.), Tom. 1, Madrid, CSIC, CEI, 2005, pags. 73-102

Brufau Prats, Jaime: *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989

Burke, Edmund: "Reflexiones sobre la Revolución francesa", *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan Botella, Carlos Cañeque y Eduardo Gonzalo (comps.), Madrid, Técnos, 2010, pags. 301-306

Bustamante, Carlos Ma. de: *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana*, vol. 1, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, México, 1985

Calvillo, Manuel: "Fray Servando. Primer historiador de la insurgencia", en: *Repaso de la Independencia*, Herrejón Peredo (comp.), Morelia, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacan, 1985

Canet, José Luis: "La Universidad en la Época de Melchor Cano", en: *Melchor Cano y Luisa Sigea. Dos figuras del Renacimiento español*, Miguel Ángel Pérez Priego (coord.), Tarancón, Excmo. Ayuntamiento de Tarancón, Cuenca, 2008, pags. 23-40

Cano, Melchor: "Sobre los lugares teológicos", en: *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Madrid, La Editorial Católica, 1986

Cardiel Reyes, Raúl: *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño con un Apéndice*, México, UNAM, 1989

Castrilla, Alonso de: *Tractado de republica. Con otras Hystorias y antigüedades: intitulado al muy reverendo señor fray Diego de gayangos Maestro en sancta theologia Provincial de la Orden de la sanctissima Trinidad de la redemption de los captivos, en estos reynos de Castilla. Nuevamente compuesto por el reverendo fray Alonso de Castrillo fraile de la dicha Orden...*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958

Cassirer, Ernst: *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997

Cavo, Andrés: *Lo tres siglos de Mejico durante el gobierno español hasta la entrada del Ejército Trigarante*, Carlos María Bustamante (ed.), México, Imprenta del J.R. Navarro, 1852

\_\_\_\_\_ : "Defensa de la libertad de los indios", en: *Humanista del Siglo XVIII*, Méndez Placarte (comp.), México, UNAM, 2008, pags. 83-112

Cicerón, Marco Tulio: *Tratado sobre la república. Tratado de las leyes catilnarias*, México, Porrúa, 2007

Clastres, Hélène: "Salvajes y civilizados en el siglo XVIII", en: *Historia de la ideologías. De los faraones a Mao*, Francois Chatelet y Gérard Mairet (eds.), Madrid, Akal, 2008, pags. 546-559

Clavigero, Francisco Javier: *Historia antigua de México*, Tomo IV, México, Porrúa, 1945

Clavijero, Francisco Xavier: *Antología*, México, SEP, 1976

\_\_\_\_\_ : "Necesidad del mestizaje", en: *Humanista del Siglo XVIII*, Méndez Placarte (comp.), México, UNAM, 2008, pags. 38-39

\_\_\_\_\_ : *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 2009

Clavigero, F. X.: *Historia antigua de México. Facsimilar de la edición de Ackermann 1826*, Tomo II, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaria de Cultura, 2003

Cortés, Hernán: *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1975

Covarrubias Orozco, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Editorial Castalia S. A., 1995

Cueva, Mario de la: "La idea de la soberanía", en: *Estudios sobre el decreto constitucional de Apatzingan*, México, IJ-UNAM, 1964, pags. 245-333

Churrica Peláez S.J., Agustín: *El pensamiento insurgente de Morelos*, México Porrúa, 1983

Derrida, Jacques: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008

Díaz Rentería, Carlos: "La constitución de la sociedad política", en: *Historia del Derecho Indiano*, Ismael Sánchez Bella, Alberto de la Hera, Carlos Díaz Rentería, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pags. 167-192

Diego Fernández, Rafael: "Influencias y evolución del pensamiento político de Fray Servando Teresa de Mier", en: *Historia mexicana*, Vol. 48, No. 1, México, COLMEX, 1998, pags. 3-35

Domínguez Michael, Christopher: *Vida de Fray Servando*, México, Era, INAH, CONACULTA, 2005

Durán, Diego: *Historia de las Indias de Nueva España y las de tierra firme*, Tom. II, México, Editorial Valle de México, 1994

Eguiara y Eguren, Juan José de: *Biblioteca Mexicana*, Vols. I-II, México, 1986, UNAM

*El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 1, 29 de diciembre de 1810, (facsimil)

*El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 4, 3 de enero de 181a, (facsimil),

Elias, Norbert: *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982

Estrabon: *Libro tercero de la geografía de Estrabon*, Madrid, Editado por la viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787

*Extracto de las leyes de las Siete Partidas formado para facilitar su lectura, inteligencia y la memoria de sus disposiciones*, Don Juan de la Reguera Valdemar (comp.), Madrid, Imprenta de Don José del Collado, 1808

Fernández Galiano, Manuel: "Introducción", en: *La República*, Platón, Alianza, Madrid, 2006

Filangieri, Cayetano: *Ciencia de la legislación*, tomo II, Madrid, Imprenta de Manuel González, 1787

Fuente, José M. de la: *Hidalgo íntimo*, México, Tipografía Económica-2ª de San Lorenzo, 1910

Fourier, Charles: *El extravió de la Razón. Demostración por las ridiculeces de las ciencias inciertas*, Barcelona, Grijalbo, 1974

Gaos, José: *Pensamiento de lengua española*, México, Slylo, 1945

\_\_\_\_\_: "El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica", en *Obras completas VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, México, UNAM, 1990, pags. 37-44

\_\_\_\_\_: "El pensamiento hispanoamericano", en: *Filosofía de la filosofía*, México, FCE, 2008, pags. 92-144

García, Pedro: *Con el cura Hidalgo en la guerra de independencia*, México, Empresas Editoriales S.A., 1948

García Ruiz, Alfonso: *Ideario de Hidalgo*, México, CONACULTA, SEP. INAH, 1955

Garibay, Ángel (comp): *Épica Náhuatl*, México, UNAM, 1945

Gellner, Ernst: *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, México, 2001

Gerbi, Antonello: *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, FCE

Gilson, Étienne: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 1981

Gómez Arboleya, Enrique: "Perfil y cifra del pensamiento jurídico y político español", en: *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962

Gómez Robledo, Ignacio: *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, FCE, Universidad de Guadalajara, 1998

Gongora, Mario: *El Estado en el derecho indiano. Época de la fundación (1492-1570)*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria S.A., 1951

González, Ma. del Refugio: "Del señorío del rey a la propiedad originaria de la nación", en: *Anuario mexicano de historia del derecho*, no. 5, México, UNAM, 1993, pags. 129-165

González Montero de Espinosa, Marisa: *La ilustración y el hombre americano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992

Gorriño y Arduengo, Manuel María de: *Del Hombre (Tomo II)*, manuscrito inédito, 1791

\_\_\_\_\_ : *El hombre tranquilo o reflexiones para mantener la paz del corazón en cualquier fortuna*, manuscrito inédito, 1802

\_\_\_\_\_ : "Ensayo de una constitución política que ofrece a todos los habitantes del estado libre de la Luisiana Potosiense o sea de San Luis Potosí" (facsimil), en: *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño y Arduengo*, Raúl Cardiel Reyes, México, UNAM, 1989

\_\_\_\_\_ : "Del hombre (parte segunda)", en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coord.), México, UNAM, 1998, pags. 23-24

\_\_\_\_\_ : "Filosofía de la fe católica", en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coord.), México, UNAM, 1998, pags. 27-29

\_\_\_\_\_ : "Contestación del Dr. Manuel Ma. de Gorriño y Arduengo a una petición que le hizo el ayuntamiento de la ciudad de San Luis Potosí sobre una posible solución a los problemas educativos y sociales del Estado", en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del Siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira

(coord.), México, UNAM, 1998, pags. 31-37

Grabmann, Martin: *Historia de la teología católica. Desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe S.A., 1940

Grocio, Hugo: “Del derecho de la guerra y de la paz”, en: *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan Botella, Carlos Cañeque y Eduardo Gonzalo (comps.), Madrid, 1994, pags. 162-168

Guzmán Pérez, Moisés: “Hidalgo y los Estados Unidos”, en: *Miguel Hidalgo: Ensayos sobre el mito y el hombre (1953-2003)*, Marta Terán y Norma Páez (comps.) México, INAH, CONACULTA; MAFRE TAVERA, 2004, pags. 291-314

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 1, México, FCE, 2002

Harold J, Laski: *El liberalismo europeo*, FCE, México, 2003

Heineccio, J. Gottlieb: *Elementos del derecho natural y de gentes*, Tomo I y II, Madrid, Imprenta de los herederos de D. F. M. D., 1857

Henríquez, Martín: “Carta del virrey de la Nueva España, Don Martin Enríquez, al Rey Don Felipe II, dándole cuenta del estado de varios asuntos, de la solución que había dado á otros é informando sobre algunos puntos que se le consultaba.- México, 23 de setiembre de 1575”, en: *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877, 280-298

Heredia Correa. Roberto Antonio: “La ascunción del pasado indígena por los criollos novohispanos”, en: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, No. 35, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, Enero-junio, 2002, pags. 9-36

\_\_\_\_\_ : “Guadalupe, un poema épico latino del siglo XVIII”, en: *Paréntesis*, II 15 (abril), México, 2002, pags. 53-60

Hernández Chávez, Alicia: *México. Breve historia contemporánea*, México, FCE, 2000

Hernández Flores, Guillermo: *Del Circunstancias filosofía de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, UNAM, CCYDEL, 2004

Hernández Luna, Juan: “Palabras iniciales”, en: *Política Christiana*, Joseph Pérez Calama, Morelia, Universidad de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1993

Hernández y Dávalos Juan E: *Colección de documentos de la guerra de Independencia de México*, Toms. I-VI, Digitalización: Virginia Guedea y Alfredo Ávila (dirs.), México, UNAM, 2007

Herrejón Peredo, Carlos: *Morelos. Vida preinsurgente y lecturas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984

\_\_\_\_\_ : *Morelos. Antología documental*, Carlos Herrejón (ed.), México, 1985

\_\_\_\_\_ : *Hidalgo. Razones de la insurgencia y bibliografía documental*, México, SEP, 1986

Herrera Peña, José: *Morelos ante sus jueces*, México, Porrúa, 1985

\_\_\_\_\_ : *Hidalgo a la luz de sus escritos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003

Hevia Bolaño, Juan de: *Curia Philipica, Primer, y segundo tomo*, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros del Reyno, 1783

Hidalgo y Costilla, Miguel: "Disertación de el verdadero método de estudiar teología escolástica", en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del siglo XX*, Ma. del Carmen Rovira (coomp.), México, UNAM, 1998, pags. 165-180

\_\_\_\_\_ : *Documentos de su Vida 1811-1813*, Vols. I-IV, México, INAH-CONACULTA, 2010

Hobsbawm, Eric: "Introducción: la invención de la tradición", en: *La invención de la tradición*, Eric Hobsbawm y Terrence Ranger (eds.), Barcelona, Crítica, 2012, pags. 7-21

*Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe*, Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet, en: [http://www.proyectoguadalupe.com/PDF/infor\\_1556.pdf](http://www.proyectoguadalupe.com/PDF/infor_1556.pdf)

Humboldt, Alej. De: *Ensayo político sobre el Reino de La Nueva España*, Tomo IV, Paris, Casa de Rosa, Gran Pario del Palacio Real y Calle de Montpensier no. 5, 1822

Jaume, Lucien: *La liberad y la ley. Los orígenes del liberalismo filosófico*, Buenos Aires, Del Signo, 2008

John Locke: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1990

\_\_\_\_\_ : "Segundo tratado sobre el gobierno civil, en: *El pensamiento político en sus textos*". De Platón a Marx, Juan Botella, Carlos Cañeque, Eduardo Gonzalo (eds.), Madrid,

Tecnos, 2004, pags. 201-209

\_\_\_\_\_ : *Tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Claridad, 2005

Jovellanos, Gaspar Melchor: "Consulta sobre convocación de las Cortes por estamentos", en: *Jovellanos*, José Loredo Aparicio (comp.), México, SEP, s/f,

Kohut, Karl: "Clavijero y las disputas sobre el Nuevo Mundo en Europa y América", en: *Destiempos.com*, Año 3, no. 14, México, 2008, p. 52-81

*La estrella Polar. Polémica federalista*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1977

Ladd, Doris: *La nobleza mexicana en la época de la independencia. 1780-1826*, México, FCE, 1984

Lafaye, Jacques: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México, FCE, 2002

Lamoine Villicaña, Ernesto: *Morelos su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época* México, UNAM, 1965

Las Casas, Bartolomé de: *Obras completas*, vol. 10, Madrid, Alianza Editorial, 1992

Levaggi, Abelardo: "República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias", en: *Revista de estudios histórico-jurídicos*, no. 23, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 2001, pags. 419-428

Levene, Ricardo: *El mundo de las ideas y la revolución hispanoamericana de 1810*, Santiago de Chile, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, 1956

Lockhart, James: *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin America History*, Stanford, Stanford Press, 1999

\_\_\_\_\_ : *Los nahuas después de la Conquista*, México, FCE, 1999

López Cámara, Francisco: "El Pensamiento Liberal en Inglaterra", en: *El liberalismo y la reforma en México*, México, FCE, UNAM,-Escuela Nacional de Economía, 1957, pags. 45-96

\_\_\_\_\_ : *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1969

López Cancelada, Don Juan: *La verdad sabida y buena fe guardada. Origen de la espantosa revolución de la Nueva España comenzada en 15 de setiembre de 1810*, Cádiz, Imprenta de D. Manuel Santiago de Quintana, 1811



López Ledesma, Adriana: "El Derecho Prehispánico en el Derecho Indiano: Causa criminal en la Nueva España por acciones indecentes y sublevación indígena", en: *Cuadernos de historia de Derecho*, no. 13, Universidad Complutense, Madrid, 2006, pags. 31-109

López Molina, Xochitl: "Soberanía e independencia: postura criolla del movimiento de 1808", en: *Humanismo novohispano, Independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*, Ambrosio Velasco (coord.), México, UNAM, 2009, pags. 141-164

MacIntyre, Alasdair: "La racionalidad de las tradiciones", en: *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, Ambrosio Velasco (compilador), México, UNAM-IIF, 1999, pags. 345-371

Machorro Narváez, Paulino: *D. Francisco Severo Maldonado. Un pensador jalisciense del primer tercio del siglo XIX*, México, Editorial Polis, 1938

Magallón Anaya, Mario: *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, UNAM, CCYDEL, 2006

\_\_\_\_\_: *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008

Mairet, Gérard: "Capítulo III. La ideología y la ética de los negocios", en: *Historia de las ideologías. Tomo II De la iglesia al Estado (Del siglo IX al XVII)*, Francois Châtelet (comp.), Puebla, Premia, 1990, pags. 332-361

Maldonado, Francisco Severo: *El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 1, diciembre de 1810, (facsimil)

\_\_\_\_\_: *El despertador americano. Correo político económico de Guadalajara*, no. 5, enero de 1811, (facsimil)

\_\_\_\_\_: *El triunfo de la especie humana sobre los campos elisios del Anáhuac o Constitución Moral y política para la pronta conversión de la pequeña Republica de los Estados Unidos Mexicanos en la gran democracia cosmopolita, preparada desde la creación por el Omnipotente, sabio y bondadoso autor de la naturaleza, y esperada por todos los hombres ilustrados del mundo desde las Américas, en que todas las naciones queden reducidas a una sola, y todos los individuos de genero humano a una sola familia de hermanos, virtuosos y opulentos, íntimamente unidos, virtuosos y opulentos, íntimamente unidos entre sí en el seno del contento, de la inocencia y de la paz*, Guadalajara, Oficina del C. Ignacio Bambrila, 1830

\_\_\_\_\_: *Contrato de Asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac por un ciudadano del Estado de Xalisco*, Guadalajara, Poderes de

Jalisco, 1973

\_\_\_\_\_ : “Apuntes sobre un Tratado de Confederación General entre todas las Repúblicas Americanas”, en: *Contrato de Asociación para la República de los Estados Unidos del Anáhuac por un ciudadano del Estado de Jalisco*, Guadalajara, Poderes de Jalisco, 1973, pags 71-73

\_\_\_\_\_ : “Nuevo pacto social propuesto a la nación española”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coorda.), México, UNAM, 1998, pags. 220-247

\_\_\_\_\_ : “Discurso preliminar al Contrato de asociación para la republica de los estado Unidos del Anáhuac”, en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coorda.), México, UNAM, 1998, pags. 252-260

\_\_\_\_\_ : “El pacto social de los mexicanos”, en: en: *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (coorda.), México, UNAM, 1998, pags. 282-284

Maravall, José Antonio: *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1979

Márquez, Pedro José: “Ejercitaciones arquitectónicas”, en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007,pags. 430-501

\_\_\_\_\_ : “Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana”, en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Legre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007, pags. 502-551

Martínez, Henrico: *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, Henrico Martínez, México, CONACULTA, 1991

Martínez Baracs, Rodrigo: “El instante de libertad negativa. Sobre las bases sociales del levantamiento de Hidalgo”, en: *Miguel Hidalgo: Ensayos sobre el mito y el hombre (1953-2003)*, Marta Terán y Norma Páez (comps.) México, INAH, CONACULTA, MAFRE TAVERA, 2004, pags. 231-240

Matute, Álvaro y Evelia Trejo: “Lo sublime. Un recuso para creer en la historia”, en: *Revista de la Universidad de México*, No. 18, México, UNAM, 2005, pags. 5-16

Maza, Francisco de la: “Estudio introductorio”, en: *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, Henrico Martínez, México, CONACULTA, 1991, pags. XVIII-

XXVI

Méndez Bejarano, Mario: *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*, Madrid, Renacimiento, 1928

Méndez Plancarte, Gabriel: "Introducción", en: *Humanistas del siglo XVIII. Antología*, Gabriel Méndez Plancarte (selección), México, 2008, UNAM, pags. V-XXI

\_\_\_\_\_ : *Hidalgo, reformado intelectual*, México, UNAM, 2004

Miranda, José: "El liberalismo español hasta mediados del siglo XIX. Orígenes, desarrollo y realizaciones", en: *El liberalismo y el reforma en México*, México, FCE, UNAM,-Escuela Nacional de Economía, 1957, pags. 161-200

\_\_\_\_\_ : *Vida colonial y albores de la Independencia*, México, SEP/SETENTAS, 1972

\_\_\_\_\_ : "El liberalismo mexicano y el liberalismo europeo", en: *Historia Mexicana*, vol. VIII, abril-junio, México, COLMEX, 1959

Molina, Alonso de: *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2004

Montesquieu, Charles: *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 2007

Moreno, Rafael: *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM-FFYL, 2000

Navarrete Linares, Federico: *Mito, Historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*, México, UNAM, tesis, 2000

\_\_\_\_\_ : *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2008

\_\_\_\_\_ : "La construcción histórica de la discriminación étnica", en: *Justicia, desigualdad y exclusión, 3. México*, Elisabetta Di Castro (coorda.), México, UNAM, 2009, pags. 237-282

Navarro, Bernabé: *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983

\_\_\_\_\_ : *Filosofía y cultura novohispanas*, México, UNAM, 1998

Noriega Cantú, Alfonso: *Las ideas políticas en las declaraciones de derechos de las constituciones políticas de México (1814-1917)*, México, UNAM, 1984

O´Gorman, Edmundo: "Prólogo", en: *Escritos y memorias*, Servando Teresa de Mier, México, UNAM; 1945, pags.

\_\_\_\_\_ : *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1991

Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calipe, S.A., Madrid, 1971

Ortega y Medina, Juan A.: “El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo”, en: *Miguel Hidalgo: Ensayos sobre el mito y el hombre (1953-2003)*, Marta Terán y Norma Páez (comps.), México, INAH. Fundación Mapfre Tavera, 2004, pags. 153-164

Ortiz Osés, Andrés y Patxi Lanceros (coords.): *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001

Osorio Romero, Ignacio: *El sueño criollo. José Antonio de Villerías y Roelas (1695-1728)*, México, UNAM, 1991

Paine, Thomas: *Los derechos del hombre*, México, FCE, 1996

Pereira Solorzano, Juan: *Política indiana: sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho i gouierno municipal de las Indias Occidentales que ... escribió en la Latina ... Don Juan de Solorzano Pereira ... / por el mesmo autor ; diuidida en seis libros ... ; añadidas muchas cosas que no estan en los tomos latinos i ... el libro sexto ... ; con dos Indices ..*, Madrid, 1648, p. 763

Pérez Calama, Joseph: *Política Christiana*, Morelia, Universidad de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1993

Pérez Fernández, Isacio: “Estudio preliminar”, en: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Bartolomé de Las Casas, Madrid, Tecnos, 2008, pags. IX-XXIII

Pérez Priego, Miguel Ángel: “Perfil renacentista de Melchor Cano”, en: *Melchor Cano y Luisa Sigea. Dos figuras del Renacimiento español*, Miguel Ángel Pérez Priego (coord.), Tarancón, Excmo. Ayuntamiento de Tarancón, Cuenca, 2008, pags. 9-21

Platón: *La República*, Madrid, Alianza Editorial, 2006

Primo Verdad y Ramos, Francisco: “Memoria Póstuma del Sindico del Ayuntamiento de México. Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos, en que, fundado el derecho de Soberanía del Pueblo, Justifica los actos de aquel cuerpo. 12 de Septiembre de 1808”, en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (ed.), México, UNAM, 1999, pags 143-163

Quijada, Mónica: “Las «dos tradiciones». Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas”, en: *Revolución*,

*independencia y las nuevas naciones de América*, Jaime E. Rodríguez (coord.), Madrid, Fundación Mapfre Tavera, 2005, pags. 61-68

Ramírez, José Fernando: “El apóstol Santo Thomas en el Nuevo Mundo”, en: *Obras*, Tomo 2, México, Imprenta de V. Argüellos, México, 1898

Ramírez Trejo, Arturo E.: “La renovación de la escolástica en los escritores novohispanos entre los siglos XVI y XVII”, en: *Pensamiento novohispano*, No. 2, Noé Esquivel Estrada (comp.), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001, pags. 121-128

Ramos, Roberto: *Libros que leyó Don Miguel Hidalgo y Costilla*, Guanajuato, Archivo General de Gobierno de Estado de Guanajuato, 2003

*Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo I y II, Madrid, Impresas por Ivlian de Paredes, 1681

*Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la magestad católica del rey don Carlos II*, Tom II, Madrid, Boix Editor, 1841

Redmond, Walter y Mauricio Beuchot: *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM-IIFL, 1987

“Representación que hizo la Ciudad de México al rey don Carlos III en 1771 sobre que los criollos deben ser preferidos a los europeos en la distribución de empleos y beneficios de estos reinos (Copia coetánea)” en: *Colección de documentos para la historia de las guerra de independencia de México*, Tomo 1, Juan E. Hernández y Dávalos. Digitalización: Virginia Gudea y Alfredo Ávila (dirs.), México, UNAM, 2007, (<http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDI/HYDI195.pdf>)

Ricoeur, Paul: *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990

Rodríguez, Jaime E.: “Una cultura política compartida: los orígenes del constitucionalismo y liberalismo mexicano”, en: *El imperio sublevado. Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*, Víctor Mínguez, Manuel Chust (eds.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pags. 195-224

Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una ventana, 2009

Roman y Zamora, Jerónimo: *Repúblicas de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista* ordenadas por Fr. Jerónimo Roman y Zamora Cronista de la orden de

San Agustín, Tomo I, Victoriano Suárez Editor, Madrid, 1897

Rousseau, Jean-Jacques: "Discurso sobre el origen de las desigualdad" en: *El pensamiento histórico: Ayer y hoy Del iluminismo al positivismo Antología*, Tomo II, México, UNAM, 1994

\_\_\_\_\_ : *El contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 2007

Rovira, José Carlos: "Para una revisión de la polémica mexicana dieciochesca con Manuel Martí, Deán de Alicante", en: *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, no. 10-11, Universidad de Alicante, 1993-1994, pags. 607-636

Rovira Gaspar, María del Carmen: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, UNAM, 1979

\_\_\_\_\_ : "Derecho natural e Ilustración. La influencia del "espíritu ilustrado" en México", en: *La Revolución Francesa doscientos años después*, Griselda Gutiérrez Castañeda (comp.), México, UNAM-FFyL, 1991, pags. 121-131

\_\_\_\_\_ : *El pensamiento político de Francisco Suárez y su influencia en la ideología independentista de México*, Ponencia leída en el VII Congreso Nacional de Filosofía, Celebrado del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1993, Cuernavaca Morelos

\_\_\_\_\_ : "Discurso liberal. Introducción", en: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, María del Carmen Rovira (coorda.), México, UNAM, 1997, pags. 141-146

\_\_\_\_\_ : "Teología positiva: su introducción en la Nueva España y proyección política", en: *Pensamiento Novohispano*, No. 3, Toluca, UAEM, 2002, pags. 97-108

\_\_\_\_\_ : "Filosofía y humanismo", en: *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Legre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce (coomps.), México, UNAM-FFYL-DGAPA, 2007, pags. 31-62

\_\_\_\_\_ : "Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos", en: *Revista de hispanismo filosófico*, no. 14, Madrid, Asociación de Hispanismo Filosófico, 2009, pags. 7-24

\_\_\_\_\_ : "Miguel Hidalgo y Costilla", en: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Ma. del Carmen Rovira (coorda.), UNAM, Universidad de Guanajuato, Universidad Autónoma de Madrid, 2010, pags. 61-72

\_\_\_\_\_ : "Manuel Ma. Gorriño y Arduengo", en: *Una aproximación a la historia de los ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Tomo 1, Ma. del Carmen Rovira (coorda.), Queretaro, Universidad de Querétaro, Universidad Autónoma de Madrid, UNAM, 2010, pags. 85-100

\_\_\_\_\_ : “Francisco Severo Maldonado”, en: *Una aproximación a la historia de los ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Tomo 1, Ma. del Carmen Rovira (coord.), Queretaro, Universidad de Querétaro, Universidad Autónoma de Madrid, UNAM, 2010, pags. 101-126

\_\_\_\_\_ : *Presagios de Independencia en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid*, artículo presentado para su publicación en la revista *Teoría del Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM*, entregada en junio de 2010

Rueda Hernández, Germán: *Españoles emigrantes en América (Siglos XVI-XX)*, Madrid, Arco Libros, 2000

Sabine, George H.: *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2006

Salvat Monguillot, Manuel: “Los representantes de la república”, en: *Revista Chilena de Historia del Derecho*, no. 6, Santiago de Chile, Publicación del Seminario de Historia y Filosofía de Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, 1970, pags. 120-128

San Agustín: *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2006

Sánchez Vázquez, Adolfo: *Rousseau en México*, México, Itaca, 2011

Sanfuentes, Olaya: “Invenciones iconográficas en América. El caso de Santo Tomás y el de Santiago mata-indios”, en: *Diálogo Andino*, No. 32, Arica, Universidad de Tarapacá, 2008, pags. 45-58

Skinner, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, FCE, 1991

Sigüenza y Góngora, Carlos: *Parayso occidental, plantado, y cultivado por la liberal benefica mano de los muy catholicos, y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico*, México, Juan de la Ribera, 1684

\_\_\_\_\_ : *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio, con cuyas efigies se hermoseó el Arco triunfal que la ... Ciudad de México erigió para ... recibimiento del ... Virrey Conde de Paredes, Marqués de La Laguna ...*, México, reproducción de la edición de México por la Viuda de Bernardo Calderón, 1689

\_\_\_\_\_ : *Libra astronomica y philosophica*, México, Edición de la Viuda de Bernardo Calderón, 1690, p. 14

Sirol, Jean: “Las ideas liberales en Francia”, en: *El liberalismo y el reforma en México*,

México, FCE, UNAM,-Escuela Nacional de Economía, 1957

Soto, Domingo de: “De la justicia y del derecho”, en: *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986

Stoetzer, Carlos: *The Scolastic Roots of the Spanish American Revolution*, Nueva York, Fordham University Press, 1979

Suárez, Francisco: “Defensio Fidei”, en: *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan Botella, Carlos Cañeque y Eduardo Gonzalo (eds.), Madrid, Tecnos, 1994, pags. 155-159

Sugawara, Masae: “Reformas borbónicas y luchas sociales (1763-1810)”, en: *México un pueblo en la historia*, Vol. 1, Puebla, Universidad de Puebla, Editorial Nueva Imagen, 1987, pags. 275-318

Talamantes, Melchor de: “Apuntes para un plan de independencia” en: *Documentos para la historia de la Guerra de Independencia*, Tomo I, Doc. 206, Hernández Dávalos, México, J.M. Sandoval, pags. 1877-1882

\_\_\_\_\_ “Proclama del virrey Iturrigaray sobre el resultado de la junta del 9 de agosto de 1808 anotada por Fray Melchor de Talamantes” en: *Documentos para la historia de la Guerra de Independencia*, Tomo I, Doc. 206, Hernández Dávalos, México, J.M. Sandoval, pags. 1877-1882

\_\_\_\_\_ “Advertencias reservadas á los habitantes de la Nueva España acerca del Congreso General” en: *Documentos históricos mexicanos*, Tomo II, Doc. XXIX, García Genaro, México, García Genaro, México, Instituto Nacional de la Revolución Mexicana, 1985

\_\_\_\_\_ “Congreso Nacional del Reyno de la Nueva España” en: *Documentos históricos mexicanos*, Tomo VII, doc. XXIX, García Genaro, México, García Genaro, México, Instituto Nacional de la Revolución Mexicana, 1985, pags. 407-441

\_\_\_\_\_ “Representación Nacional de las Colonias. Discurso filosófico” en: *Documentos históricos mexicanos*, Tomo VII, doc. IV, García Genaro, México, Instituto Nacional de Estudios de la Revolución Mexicana, 1985, pag. 374-403

\_\_\_\_\_ “Plan de la obra proyectada”, en: *Documentos históricos mexicanos*, Tomo VII, García Genaro, México, Instituto Nacional de la Revolución Mexicana, 1985, pags. 43-60

Tanzi, Héctor José: “La doctrina de los juristas hispanos sobre el poder político y su influencia en América”, en: *Boletín Histórico*, no. 24, Septiembre, Caracas, Fundación John Boulton, 1970, pags. 328-350



\_\_\_\_\_ : “Fuentes ideológicas de las Juntas de gobierno americanas”, en: *Boletín histórico*, no. 31, Caracas, Fundación John Boulton, 1973, pags. 25-42

Teresa de Mier, Servando: *Memoria político-instructiva enviada desde Filadelfia en agosto de 1821, a los gefes independientes de Anáhuac llamados por los españoles Nueva-España*, Filadelfia, Juan F. Hurtel, no. 126, Calle Segundo, Sur, 1821

\_\_\_\_\_ : *Antología del pensamiento político americano*, México, UNAM, 1945

\_\_\_\_\_ : *Fray Servando. Biografía, discursos, cartas*, Monterrey, Gobierno del Estado, UANL, 1977

\_\_\_\_\_ : *Ideario político*, Barcelona, Biblioteca de Ayacucho, 1978

\_\_\_\_\_ : *Escritos inéditos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985

\_\_\_\_\_ : *Historia de la Revolución de Nueva España*, Tomo 2, México, Instituto Cultural Helénico, FCE, 1986

\_\_\_\_\_ : *Cartas de un americano 1811-1812. La otra insurgencia*, México, CONACULTA, 2003

Torales Pacheco, María Cristina: “Los jesuitas y la independencia de México: Algunas aproximaciones”, en: *Destiempos*, Año 3, no. 14, 2008, pags. 397-412

Torquemada, Juan de: *Monarquía Indiana*, Vol. III, México, UNAM, 1979

Torre Villar, Ernesto de la: “Decreto Constitucional para la libertad de la América Mexicana. 1814. Marco histórico”, en: *México y sus constituciones*, Patricia Galeana (comp.), México, FCE, 2003, pags. 33-56

\_\_\_\_\_ “Estudio Preliminar”, en: *Biblioteca Mexicana*, Vol. 1, Juan José Eguiara y Eguren, México, UNAM, 1986, pags. V-XXVIII

\_\_\_\_\_ : “José de Eguiara y Eguren, teólogo novohispano”, en: *Anuario de historia de la iglesia*, No. 1, Navarra, Instituto de Historia de la Iglesia-Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1992, pags. 325-347

\_\_\_\_\_ : “Los descubridores de la Nueva España”, en: *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana*, México, UNAM, 1993, pags. 151-168

\_\_\_\_\_ : “Introducción”, en: *Política Christiana*, Joseph Pérez Calama, Morelia, Universidad de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1993, pags. 4-39

\_\_\_\_\_ : *La independencia de México*, México, FCE, 1994

\_\_\_\_\_ : *La constitución de Apatzingán y los creadores del estado mexicano*, México, UNAM-IIH, 2010

Torquemada, Juan de: *Primera parte de los veinte i un libros rituales Monarchia Indiana*, Madrid, Oficina de Nicolás Rodríguez Franco, 1723

Trabuse, Elías: *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, México, COLMEX; 1988

Van Young, Eric: *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, México, FCE, 2006

Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995

Vázquez de Espinosa, Antonio: *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, México, Porrúa, 1944

Velasco Gómez, Ambrosio: "La tradición republicana novohispana del siglo XVI", en: *La vigencia del Republicanismo*, México, UNAM-FFYL, 2006, pags. 25-40

\_\_\_\_\_ : *Republicanism y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006

\_\_\_\_\_ : *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, México, UNAM, 2009

Vetancurt, Agustín de: *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, hitóricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, Tom. 1, México, Imprenta de I. Escalante y C., 1970

Veytia, Mariano: *Baluartes de México: Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal, é imperial ciudad de México capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales, en sus extramuros y de sus magníficos santuarios con otras particularidades*, México, Imprenta de A. Valdés, 1820

\_\_\_\_\_ : *Historia Antigua de Mejico*, 3 toms., México, Imprenta a cargo de Juan Ojeda, 1936

Vilanova, Evangelista: *Historia de la teología cristiana*, Vol. II, Barcelona, Editorial Herder, 1986

Villa-Señor y Sánchez, Joseph Antonio de: *Theatro americano*, México, Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746

Villa Urrutia, Jacobo de: "Voto de D. Jacobo de Villa Urrutia dado en la Junta General celebrada en 31 de agosto de 1808, sobre si se había de reconocer por soberana a la Junta Suprema de Sevilla, y otros escritos, en: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, María del Carmen Rovira (ed.), México, UNAM, 1999, pags. 53-64

Villafranca López, Georgina: "El pensamiento filosófico y político del Padre de la Patria", en: *Multidisciplin@. Revista electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, No. 5, Enero-Abril, México, FES ACATLÁN, 2010, pags. 61-75

Villegas, Abelardo: *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1980,

Villoro, Luis: *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1983  
\_\_\_\_\_ : *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, COLMEX, El Colegio Nacional, FCE, 1998

\_\_\_\_\_ : *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, UNAM-FFYL, México, 1999

\_\_\_\_\_ : "Hidalgo: violencia y libertad", en: *Miguel Hidalgo: Ensayo sobre el mito y el hombre (1953-2004)*, Marta Terán y Norma Páez (comps.) México, INAH, CONACULTA; MAFRE TAVERA, 2004, pags. 39-50

Villoslada García, Ricardo: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1938

\_\_\_\_\_ : *Santo Inácio de Loyola*, São Paulo, Edições Loyola, 1991

Vitoria, Francisco de: "De Indis posterior", en: *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan Botella, Carlos Cañequé y Eduardo Gonzalo (eds.), Madrid, Tecnos, 1994, pags. 153-155

\_\_\_\_\_ : *Relecciones. Del Estado, De los indios, y Del derecho de la guerra*, México, Porrúa, 2007

Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia Editorial, 1979

Weckmann, Luis: *La herencia medieval de México*, México, FCE, COLMEX, 1996

Wolf, Maurice de: *Historia de la filosofía Medieval. Desde los orígenes hasta el fin del siglo XII*, Tomo 1, México, Jus, 1945

Ximeno, José: *La verdadera felicidad, libertad e independencia de las naciones. Discursos sacro-políticos-morales por el Fr...*, México, 1813, Casa de Arizpe, pags. 7-8. Versión digital en: [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020000237/1020000237\\_002.pdf](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020000237/1020000237_002.pdf)

Zaballa Beascochea, Ana de: "Eguiara y Eguren y el nacionalismo historiográfico mexicano", en: *Qué es la historia de la Iglesia: XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra de Teología de la Universidad de Navarra*, Josep-Ignasi Saranyana (ed.), Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, pags. 789-796

Zavala, Silvio: "Fray Alonso de la Veracruz en la visión de Antonio Gómez Robledo", en: *Historia Mexicana*, vol. 32, no. 3, México, El Colegio de México, 1983, pags. 449-454