

## Las repúblicas de la Monarquía

Pensamiento constitucionalista  
y republicano en Nueva España  
1550-1610

Francisco Quijano Velasco



*Las repúblicas de la Monarquía  
Pensamiento constitucionalista y republicano en  
Nueva España, 1550-1610*  
Francisco Quijano Velasco (autor)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas  
Ilustraciones  
(Serie Historia Novohispana 104)

Primera edición impresa: 2017

Primera edición electrónica en PDF: 2017

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2018

ISBN de PDF 978-607-30-0558-6

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0  
Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en <http://ru.historicas.unam.mx>. Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



REPOSITORIO  
INSTITUCIONAL  
HISTÓRICAS  
UNAM



# Las repúblicas de la Monarquía

Pensamiento constitucionalista  
y republicano en Nueva España

1550-1610

Francisco Quijano Velasco

En q<sup>ta</sup> tenia el Sr. Rey don Iñigo de Velasco endar las  
alderas y alguaziles. encargandoles la d<sup>ta</sup> xina poligra  
y. de nahuatlato. Q<sup>ta</sup>  
rey.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





LAS REPÚBLICAS DE LA MONARQUÍA  
PENSAMIENTO CONSTITUCIONALISTA Y REPUBLICANO  
EN NUEVA ESPAÑA, 1550-1610

# INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Historia Novohispana / 104



FRANCISCO QUIJANO VELASCO

# LAS REPÚBLICAS DE LA MONARQUÍA

PENSAMIENTO CONSTITUCIONALISTA  
Y REPUBLICANO EN NUEVA ESPAÑA,  
1550-1610



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 2018

Quijano Velasco, Francisco, autor

*Las repúblicas de la monarquía : pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610* / Francisco Quijano Velasco.

México : UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.

(Serie Historia Novohispana 104)

1 recurso electrónico

Libro PDF (25.6 MB)

ISBN del PDF 978-607-30-0558-6

1. México – Política y gobierno – 1540-1810 – Filosofía. 2. México – Historia – Hasta 1810.  
3. Nueva España – Vida intelectual. I. Título. II. Serie.

Primera edición impresa: 2017

Primera edición electrónica en PDF: 2017

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2018

D. R. © 2018. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Círculo Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria

Coyoacán, 04510, Ciudad de México

ISBN del PDF 978-607-30-0558-6



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Hecho en México



*Para Paula y Maura*



## AGRADECIMIENTOS

Este libro tiene su origen en la investigación que realicé durante mi doctorado en historia en la Universidad Nacional Autónoma de México y que presenté como tesis en 2013. Desde entonces, el estudio del pensamiento político hispanoamericano de la temprana Modernidad, en particular sus manifestaciones republicanas y constitucionalistas, ha ocupado un lugar central en mi labor historiográfica. El avance en mis investigaciones y el replanteamiento de algunos problemas desarrollados en la tesis me permitieron elaborar una versión ampliamente actualizada del trabajo original, que es la que ahora presento al lector.

Durante los años que he trabajado en este proyecto he tenido la fortuna de dialogar con maestros, colegas y amigos, a quienes mucho agradezco el interés y el tiempo dedicados. Este libro es, en gran medida, resultado de los intercambios que he tenido con ellos. Alicia Mayer ha sido un verdadero pilar a lo largo de mi formación y vida académica. A Ambrosio Velasco le debo mi interés por la historia de la filosofía política, especialmente de la tradición republicana. Enrique González, Miguel León-Portilla y Antonio Rubial leyeron y comentaron generosamente este trabajo. Quentin Skinner me recibió en Londres para realizar una estancia académica en la que pude revisar y discutir aspectos centrales de mi investigación.

Los encuentros e intercambios con Israel Álvarez Moctezuma, Alejandro Araujo, Alfredo Ávila, Gibrán Bautista, Caroline Cunill, Gabriel Entin, Iván Escamilla, Alejandro Estrella, Georgios Giannakopoulos, Esteban Marín, Sergio Miranda, Olivia Moreno, Hari Nair, Mónica Quijano, Martín Ríos y Joan-Pau Rubiés han sido fundamentales para concretar este proyecto. Agradezco también a los dictaminadores anónimos por sus acertadas sugerencias, a Guillermo Aquino por la revisión del aparato crítico y a Tomás Granados por su trabajo en el cuidado editorial.

Este libro no habría podido realizarse sin el apoyo de las siguientes instituciones: la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM, y la Queen Mary University of London, que me acogieron durante mis estudios de doctorado, los cuales realicé con una beca otorgada por el Conacyt. Desde 2014 soy investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, lugar que ha resultado muy fecundo para llevar a cabo mi trabajo como historiador. Gracias a esta institución, el presente texto pudo llegar a la imprenta. La participación en distintos proyectos y seminarios me permitió entablar un diálogo con académicos de otras disciplinas, que contribuyó a enriquecer mis perspectivas de investigación. Dentro de ellos quisiera destacar el proyecto “Humanidades y tradiciones políticas en México” y el Seminario de Historia Intelectual (UAM-UNAM).

A mis padres y hermanos, como siempre, mi gratitud por su aliento y cariño. Y, finalmente, a Paula López Caballero mi más profundo agradecimiento por su amor y compañía, y por lo mucho que he aprendido a su lado.

## CITAS Y ABREVIATURAS

Las siguientes siglas se utilizan para citar las principales obras de los autores analizados. Las referencias completas se encuentran en la bibliografía al final del texto.

- DDc* Alonso de la Veracruz, *De decimis*  
*DDI* Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello*  
*SC* Alonso de la Veracruz, *Speculum coniugiorum*
- AHS* Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*  
*DD* Bartolomé de Las Casas, *Doce dudas*  
*DT* Bartolomé de Las Casas, *De thesauris*  
*PQ* Bartolomé de Las Casas, *Principia quaedam*  
*RP* Bartolomé de Las Casas, *De regia potestate*
- DID* Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia distributiva*

Las ediciones de los tratados latinos utilizados son bilingües. Salvo que se indique lo contrario, se cita la versión traducida de las obras señaladas.

En el sitio web del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, donde se puede descargar una versión electrónica de este libro, está disponible un vínculo para acceder a un anexo con la transcripción de las citas en latín referidas con numeración entre corchetes.



## INTRODUCCIÓN

El presente libro es un estudio de historia intelectual, de historia del pensamiento político. Su objetivo es analizar los lenguajes, las teorías y los argumentos empleados por tres autores —Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval— en las discusiones desprendidas de la incorporación de las Indias a la Monarquía hispánica.

Las polémicas y los debates que se generaron en torno a la conquista y colonización de América representan uno de los espacios controversiales más significativos en la historia del pensamiento político hispanoamericano. Diversas discusiones se presentaron alrededor de este proceso y en ellas se vieron involucrados personajes de distintas tradiciones. El foco del espacio controversial fue cambiando a lo largo de las décadas, centrándose en temas como la naturaleza del indio, la legitimidad de la guerra de conquista, la forma de incorporar a los pueblos indígenas al nuevo orden, la organización de la Monarquía o el papel que debían tener en ella los nacidos en el Nuevo Mundo. En dichas polémicas no sólo se trataron aspectos concretos de la realidad histórica, sino que también se pusieron en juego diversas ideas y concepciones filosóficas sobre el derecho, la justicia y la libertad, o sobre el origen del poder, su ejercicio y legitimidad. Al hablar sobre estos temas, quienes intervinieron en las discusiones recuperaron ideas y principios de autores y tradiciones de la Antigüedad, de la Edad Media y de su propio tiempo, y, al utilizarlos y ponerlos a prueba en un nuevo espacio controversial, los reinterpretaron llevándolos a su ulterior transformación.

Al analizar los fundamentos del pensamiento de quienes participaron en la controversia indiana, poniendo especial atención a sus presupuestos en relación con el origen y el ejercicio del poder, es posible distinguir dos grandes tendencias: por un lado, aquellos autores que defendieron ideas que podrían ser

descritas como absolutistas, en las que el pueblo no jugaba un papel protagónico en la explicación del origen y la limitación de la autoridad y que, por lo mismo, apenas reconocían derechos políticos a las comunidades americanas; por otro lado, los pensadores con concepciones políticas de carácter republicano o constitucionalista, que sostenían que un poder legítimo era necesariamente un poder limitado y para quienes las repúblicas indianas ocupaban un lugar central en el fundamento de la autoridad y del ejercicio del poder de la Corona sobre los territorios americanos. A lo largo de este libro intentaré mostrar cómo Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval se encuentran entre los autores del segundo grupo y que en sus tratados podemos encontrar algunas de las expresiones más sólidas de estas tradiciones realizadas por personajes que vivieron y escribieron sobre la Nueva España en la temprana Modernidad. Dichos autores discutieron con teorías cercanas al absolutismo y cuestionaron las explicaciones del origen divino del poder. Asimismo, criticaron las pretensiones imperiales o colonialistas de la Corona, reivindicando los derechos de las *repúblicas* del Nuevo Mundo dentro de la Monarquía.

Reconozco que es debatible emplear los conceptos *constitucionalista* y *republicano* para describir el pensamiento de estos autores, en particular porque la historiografía no tiende a considerar dentro del desarrollo histórico de dichas tradiciones al ámbito hispanoamericano de la primera Modernidad. Mi intención al recurrir a ellos es precisamente entablar una discusión con esta historiografía y mostrar cómo en el mundo hispánico y en Nueva España, desde el siglo XVI, estuvieron disponibles y fueron utilizados principios, teorías y valores políticos que los historiadores de otras latitudes ubican como propios de estas tradiciones intelectuales. Entre éstos se pueden destacar presupuestos sobre el origen popular del poder y distintas formas de establecer límites puntuales a la autoridad, el uso del concepto de libertad entendido como no dependencia, la defensa del bien común sobre los intereses privados y de la participación activa de los ciudadanos en el gobierno.



La forma en que estos principios fueron recuperados y articulados por los autores que se analizan en este libro varió con respecto a cómo se utilizaron en otros espacios de discusión de la época, por ejemplo en los debates del humanismo cívico italiano y su defensa de la libertad de las ciudades de finales del siglo XV y principios del XVI. El contexto político e intelectual en el que se desplegaron los argumentos de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval llevó a que sus postulados constitucionalistas o republicanos adoptaran una forma histórica particular. Como veremos a lo largo de este estudio, una de sus características más distintivas fue que, a diferencia de otras expresiones de la época, el pensamiento republicano y constitucionalista de estos autores puede ser visto como *anticolonial*, si se me permite el uso del anacronismo. Esto se manifiesta en el uso que hicieron de los principios mencionados para establecer una crítica a la conquista de América y una defensa del derecho al autogobierno de los habitantes americanos, tanto indígenas como criollos.

Los autores analizados en este libro fueron todos teólogos escolásticos, por lo que este trabajo es también un estudio sobre la escolástica hispanoamericana. Los tratados aquí revisados comparten un lenguaje y una serie de fuentes y principios que permiten ubicarlos dentro de una misma tradición intelectual. No obstante, existen importantes diferencias en la manera en que estos autores utilizaron algunos conceptos, argumentos y teorías. Las divergencias en el pensamiento de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval se encuentran tanto en aspectos teóricos como en su posicionamiento ante los problemas debatidos dentro de la controversia indiana. En los capítulos dedicados al análisis de estos personajes doy cuenta de las tensiones y las distintas maneras en que dichos autores respondieron a cuestiones medulares del pensamiento político de su tiempo, como el problema de la ley y sus diversas formas, el de la justicia y la libertad, o el derecho en su dimensión objetiva y subjetiva. Al analizar y comparar los argumentos utilizados por los tres autores ante esta serie de problemas, pretendo dar cuenta del dinamismo y la transformación del pensamiento escolástico hispanoamericano

—particularmente el novohispano— durante la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII.

Considero importante decir algo sobre cómo y por qué hablo de Nueva España o de un contexto novohispano en este trabajo. Dentro de los estudios de la Monarquía hispánica no han sido pocos los llamados a superar las perspectivas nacionalistas que proyectan hacia el pasado entidades demarcadas por los Estados-nación que surgieron en el siglo XIX para definir su objeto de estudio durante el periodo colonial. Estos enfoques historiográficos, en efecto teleológicos, impiden dar cuenta de los mecanismos de agregación que permitieron la existencia de una metaentidad de dimensiones globales —la Monarquía española— en la que cada una de sus partes sólo puede ser comprendida en relación con el resto. Así, como veremos a lo largo de este trabajo, el pensamiento político de los autores analizados debe ubicarse dentro de un contexto que excede los límites de la Nueva España y ni qué decir del llamado “México colonial”. Sus mismas biografías dan cuenta de ello y aún más los lenguajes políticos a los que recurrieron. No obstante, *poner en relación* no significa dejar de observar las características específicas de cada una de las regiones que integraban esta Monarquía compuesta; al contrario, es un llamado a realizar estudios de caso que contemplen su interrelación con esta metaentidad para eventualmente establecer análisis comparativos. Es en este sentido que el presente libro propone analizar expresiones de pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI. Esta Nueva España no es, por supuesto, el territorio definido por las fronteras del México independiente sino el conjunto de reinos y provincias denominado así en aquel tiempo, el cual comprendía parte de lo que hoy conocemos como Norteamérica, Centroamérica y el Caribe, además de Filipinas. Así pues, a partir de tres autores que vivieron y reflexionaron en esta región, me interesa analizar la forma en que la experiencia novohispana impactó en las condiciones de posibilidad de la escolástica, del constitucionalismo y del republicanismo hispano, y entender cómo éstas fueron transformadas por los procesos que marcaron el desarrollo de las conquistas y la colonización

de dichos territorios y, por supuesto, por una sociedad *pluriétnica* que incluía múltiples pueblos indígenas y nuevos asentamientos de europeos.

No me detendré demasiado en describir los presupuestos teóricos y metodológicos en los que se basa esta investigación. No obstante, quisiera reconocer la deuda que tengo con la propuesta desarrollada por dos de los autores de la llamada Escuela de Cambridge: John Pocock y Quentin Skinner. Además de haber abierto las líneas del estudio del republicanismo de la Modernidad temprana, ambos establecieron una profunda crítica a la manera en que se realizaba hasta mediados del siglo XX la historia de las ideas, proponiendo una alternativa que buscaba restituir la historicidad del pensamiento del pasado. Su metodología, a grandes rasgos, parte del supuesto de que un texto político está compuesto por actos de habla que se encuentran necesariamente dentro de una polémica. Para Skinner, la principal tarea del historiador del pensamiento es rescatar el sentido de dichos actos dentro de los términos de su polémica, distinguiendo lo que el autor *está haciendo* con el escrito en el contexto en el que se presenta. Pocock, por su parte, propone focalizar la atención no tanto en los discursos particulares sino en los lenguajes a partir de los cuales se articulan. Estos lenguajes se describen como formas institucionalizadas de habla compuestas de expresiones, vocabularios y modos de argumentación. Para Pocock, la historia del pensamiento político tiene que explicar, en última instancia, cómo los actos de habla surgen dentro de lenguajes específicos y, al mismo tiempo, cómo dichos discursos modifican y transforman las formas institucionalizadas de habla. Así, siguiendo las propuestas de Skinner y Pocock, en esta investigación adopto una aproximación de análisis intertextual para el estudio de los pensadores mencionados.<sup>1</sup>

Por otro lado, recupero la categoría de *espacio controversial* propuesta por Oscar Nudler como otra herramienta analítica

<sup>1</sup> Para la propuesta metodológica de estos autores, véanse Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, y John G. A. Pocock, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

para examinar el contexto polémico en el que se desarrolla el pensamiento de estos personajes. Buscando superar las lecturas continuistas y rupturistas de la historia de la ciencia y la filosofía, así como el modelo kuhniano de los paradigmas, Nudler propone abordar la historia del pensamiento a partir del estudio de los espacios en los que confluyen discusiones en torno a temas puntuales que, precisamente por su carácter polémico, se presentan como algo dinámico y en continuo movimiento. Para Nudler, tanto el foco del debate como los lenguajes y las teorías empleadas en los espacios controversiales se van transformando conforme se desarrollan y es en este movimiento en el que se gestan los cambios conceptuales y teóricos de la filosofía y de la ciencia. El empleo de este concepto para el estudio de la historia de la filosofía política resulta particularmente útil, pues permite dar cuenta de la naturaleza fundamentalmente polémica y problemática de esta forma de pensamiento.<sup>2</sup> En este sentido, encuentro también relevantes algunas propuestas de la historia conceptual de lo político desarrolladas por Pierre Rosanvallon y Elías Palti, para quienes es necesario recuperar la dimensión política de las ideas, entendida como su esencia aporética. Hacer esto implica comprender que los discursos políticos del pasado se presentan siempre inacabados, contingentes y dilemáticos, y que la labor del historiador intelectual consiste, principalmente, en dar cuenta de las tensiones, las fracturas y los límites de las diversas formas en las que en el pasado se ha pensado lo político.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> El modelo de análisis a partir de espacios controversiales fue planteado por Nudler principalmente como herramienta para el estudio de las ciencias duras y la epistemología; véase Oscar Nudler (ed.), *Controversy Spaces. A Model of Scientific and Philosophical Change*, Ámsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2011, particularmente el capítulo 1, p. 9-28. Ambrosio Velasco ha propuesto la recuperación de este modelo analítico para el estudio de las ciencias sociales, en especial de problemas éticos y políticos; véase Ambrosio Velasco, “El espacio controversial de la filosofía de las ciencias sociales: su refocalización ética y política”, en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trotta/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, v. 31, p. 373-394.

<sup>3</sup> Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, y Elías Palti, “Introducción. El malestar y la búsqueda. Más allá de la historia de las ‘ideas’”, en *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensa-*

Partiendo de estos presupuestos, más que mostrar la singularidad de las ideas de uno u otro autor o demostrar hasta qué punto podemos hablar de tradiciones constitucionalistas o republicanas en Nueva España, mi interés en este trabajo es explicar las condiciones que posibilitaron que personajes como Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval pensaran como pensaron. Es decir, me interesa analizar lo que dijeron estos autores y cómo lo dijeron y, a partir de esto, comprender lo que estaba en disputa en el terreno de lo político en la Nueva España de su tiempo y qué era lo que se podía decir y pensar en torno a ello.

El libro está organizado de la siguiente manera: en el primer capítulo presento un análisis sobre cómo, desde la historia intelectual y política, se han utilizado las categorías *republicanismo* y *constitucionalismo*; en él formulo una crítica a la historiografía de estas tradiciones intelectuales, que suele excluir al ámbito hispanoamericano de su objeto de estudio. En el segundo capítulo abordo lo que podría describirse como el contexto político e intertextual —o el espacio controversial— en el que Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval realizaron sus tratados; en concreto, analizo el lenguaje escolástico con el que describieron y valoraron la realidad de su tiempo y los términos generales en los que se presentaron las discusiones sobre la conquista y dominación de América entre mediados del siglo XVI y principios del XVII.

En los siguientes capítulos analizo, uno por uno, el pensamiento de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval. Tras presentar breves semblanzas biográficas, en las que me interesa destacar los episodios que resultaron decisivos en su formación intelectual, examino sus posturas ante los problemas políticos que se pusieron a debate en la controversia indiana: el origen y la legitimación del poder, los límites de la autoridad, el derecho y la libertad. Al detenerme en estos puntos me interesa estudiar la manera en que

*miento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 23-46.

construyeron sus argumentos, las fuentes de las que partieron y los conceptos que utilizaron. Finalmente, cierro cada uno de los capítulos analizando la forma en que dichos pensadores intervinieron en las discusiones sobre la conquista, la colonización y el gobierno de las Indias.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> El capítulo sobre Bartolomé de Las Casas y algunos pasajes de los tres primeros capítulos han sido publicados en artículos o capítulos de libros colectivos. En todos los casos, los textos fueron revisados, actualizados y ampliados para su publicación en este libro, el cual está compuesto en su gran mayoría por material inédito.

## ¿CONSTITUCIONALISMO Y REPUBLICANISMO HISPANO EN EL SIGLO XVI?

### ANÁLISIS DE DOS CATEGORÍAS HISTORIOGRÁFICAS

Como mencioné en la introducción, puede ser polémico emplear los términos *constitucionalismo* y *republicanismo* para describir el pensamiento de una serie de autores vinculados a la Nueva España del siglo XVI. Al igual que todos los conceptos que denotan algún tipo de doctrina, ideología o posicionamiento intelectual formados a partir del sufijo *ismo*, la aparición de estos dos no ocurrió sino hasta el siglo XIX, por lo que ninguno de los pensadores analizados en este libro pudo haber utilizado dichas categorías para referirse a sí mismo. No obstante, invalidar por esta razón la posibilidad de recurrir a ellos implicaría caer en un historicismo radical que dejaría al historiador desprovisto de cualquier concepto o vocabulario analítico que no fuera el de los actores del pasado que busca examinar. Esta situación, pues, no es suficiente para argumentar en contra de la conveniencia de su uso, aunque, ciertamente, sí debe tomarse en cuenta para justificar con mayor rigor el porqué echar mano de ellos. Aunado a esto, el sentido polisémico de los conceptos o categorías de *republicanismo* y *constitucionalismo* hace necesario brindar una explicación sobre la manera particular en que los utilizo en este trabajo. Esto es precisamente lo que busco hacer en este capítulo.

Un primer punto a señalar es que, a diferencia de los términos de *constitucionalismo* y *republicanismo*, los conceptos de *constitución* y *república* aparecen de manera recurrente en los discursos políticos de la temprana Modernidad e, incluso, el segundo estuvo entre los términos medulares del vocabulario de gran parte de los autores de la época, incluyendo, por supuesto, a los analizados en este libro. No obstante, su significado varía de forma importante con los usos que le damos actualmente. Hoy en

día se entiende comúnmente por *constitución* al código jurídico positivo que da forma a los poderes públicos y regula a una sociedad; y *constitucionalista* a la entidad política que se organiza a partir de dicho código. Por otro lado, el concepto *república*, tras la Ilustración y la Revolución francesa, se ha empleado principalmente para designar una forma de gobierno, opuesta a la monarquía, en donde existe la división de poderes y la igualdad de los hombres ante la ley.

Para los pensadores del siglo XVI, el término *constitución* podía designar diferentes cosas. Algunas veces, recuperando el sentido que tenía dentro de los textos del derecho romano, era utilizado para referir a la legislación emanada por la máxima autoridad de una comunidad; otras, para hablar de las leyes fundamentales de un reino o de las cartas y fueros establecidos entre los reyes y las ciudades y otras corporaciones. Asimismo, la palabra se utilizó para nombrar las normas que regían internamente a una corporación u orden religiosa. Aunque ciertamente menos común, el concepto fue también utilizado de forma más amplia para designar la legítima organización política de una sociedad en la que la autoridad estaba limitada por una serie de normas, costumbres o principios fundamentales, anteriores e independientes del poder del gobernante; es decir, como una traducción del término griego de *politeia*.<sup>1</sup>

El concepto de *república*, por su parte, tenía también distintas acepciones. Entre los autores vinculados al humanismo cívico era común que se empleara como sinónimo de la categoría aristotélica de democracia. No obstante, esta no era el principal uso que se le otorgaba en la época. Retomando el sentido latino del término, el concepto era utilizado para designar aquello que se

<sup>1</sup> Sobre el concepto *constitución* y sus distintos usos, véanse Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Nueva York, Cornell University Press, 1947; Howell Lloyd, "The Idea of Constitutionalism", en J. H. Burn (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 254-297; Gerhard Casper, "Constitutionalism", *Occasional Paper*, University of Chicago Law School, Chicago, n. 22, abril 1987, p. 1-20; José M. Portillo Valdés, "Constitución", en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Iberconcepts. I. Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 307-324.



constituía como lo público o común en la vida social de los hombres. De forma más precisa, se usaba para hablar de la comunidad constituida en un cuerpo político —regido por la justicia y la ley— cuyo fin era el bien común, más allá de su forma de gobierno. Así, la república podía designar a cualquier entidad políticamente ordenada, desde una corporación, una ciudad o un reino, aunque lo más común era asociarlo con el ámbito urbano.<sup>2</sup> Por esto, durante la temprana Modernidad el término *republicano* suele aparecer como adjetivo para denotar a aquellos hombres comprometidos con la cosa pública y vinculados con el gobierno de las ciudades.<sup>3</sup>

Pero más allá de la pluralidad de los usos y variantes históricos de los términos de constitución y república, en este capítulo me interesa analizar la manera en que dentro de la historiografía han sido empleadas las categorías de *constitucionalismo* y *republicanismo*. Como veremos, ambas ocupan un lugar central dentro de los estudios recientes de historia política e intelectual y su uso, con fines heurísticos y analíticos, ha contribuido a la renovación de la historia sobre el pensamiento y las prácticas políticas de la Modernidad temprana. Pasemos, pues, a revisar las formas, alcances y límites en el empleo de estos conceptos

<sup>2</sup> Sobre los usos del concepto *república*, véase Janet Coleman, “El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real”, *Res Publica*, Universidad de Murcia, Murcia, n. 15, 2005, p. 27-47. Sobre su doble uso en siglo XVI, tanto con referencia a una forma de gobierno como a cualquier cuerpo político legítimamente establecido, incluyendo a la monarquía, véase J. H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire. The Idea of Monarchy 1400-1525*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, p. 151-155. Para los usos del concepto en América Latina, véanse Georges Lomné, “República”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Iberconcepts. I. Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 1253-1269, y Gabriel Entín, “República y federalismo en América del Sur, entre la Monarquía hispánica y las revoluciones de Independencia”, en Antonino De Francesco, Luigi Mascilli Migliorini y Raffaele Nocera (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico. Circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 365-368.

<sup>3</sup> Charles C. Jago, “Tributos y cultura política en Castilla, 1590-1640”, en Richard Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons/Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001, p. 86-87.

historiográficos y su relación con los estudios sobre la Monarquía hispánica.<sup>4</sup>

### *Constitucionalismo*

Dentro de la historiografía jurídica, política y del pensamiento político la categoría de *constitucionalismo* es utilizada de manera frecuente y con diversos sentidos. Hay quienes la usan desde una perspectiva restringida, vinculada al positivismo jurisdiccional y a la idea de constitución como un texto racional-normativo arriba mencionada. Esta acepción es utilizada por los historiadores para designar aquellos actores que defendieron, desde el ámbito intelectual o institucional, la necesidad de contar con un código jurídico escrito, sistemático y con pretensiones universales para regular las relaciones políticas y sociales dentro de una comunidad, estableciendo mecanismos de control de la autoridad y garantías de derechos para los individuos. Dicho código o *constitución* aparece normalmente como el resultado de un acto fundacional en el cual se manifiesta la voluntad del pueblo o la nación constituyente. Para quienes acuden a la categoría de esta forma, el constitucionalismo surgió a finales del siglo XVIII, con la independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa, y se consolidó a lo largo del XIX cuando se conformaron los Estados-nación regidos por un *derecho constitucional*.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> La bibliografía relacionada con estos temas es muy amplia. Más que una revisión extensiva, analizo aquí a algunos de los autores más reconocidos que han escrito al respecto, así como a los que han trabajado sobre el republicanismo y el constitucionalismo hispanoamericano de la temprana Modernidad.

<sup>5</sup> Véanse, entre otros, Larry Alexander (ed.), *Constitutionalism. Philosophical Foundations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Russell Hardin, *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1999; Francisco Tomás y Valiente, "Constitución", en Alfonso Ruiz Miguel y Elías Díaz, *Filosofía política. II. Teoría del Estado*, Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 45-61. Para el ámbito hispanoamericano véanse, entre otros, a José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2000; Luis Palacios Buñuelos e Ignacio Ruiz (eds.), *Cádiz 1812. Origen del constitucionalismo español*,

Por otro lado, es común encontrar el uso de esta categoría en un sentido más amplio, sobre todo en estudios de historia y pensamiento político de periodos anteriores al surgimiento de los Estados nacionales. En este sentido, el constitucionalismo se presenta como una tradición política o intelectual opuesta a postulados totalitarios o absolutistas, en donde la legitimidad de un gobierno depende de la existencia de principios que establezcan límites claros a la autoridad.<sup>6</sup> Como vemos, al igual que en el uso restringido del término, el control del poder público resulta central en la caracterización de esta segunda forma de entender el constitucionalismo. No obstante, a diferencia de aquél, los que echan mano de ella no focalizan los dispositivos de control en la existencia de un código supremo y positivo, sino en un conjunto de preceptos, normas y mecanismos —teóricos y empíricos— fundado casi siempre en la tradición.<sup>7</sup> Esta es la forma en que utilizo el

Madrid, Dykinson, 2013; Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico. Las cortes de Cádiz*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983; Adriana Luna, Pablo Mijangos y Rafael Rojas (coords.), *De Cádiz al siglo XXI. Doscientos años de constitucionalismo en México e Hispanoamérica (1812-2012)*, México, Taurus, 2012; Horst Pietschmann, “El primer constitucionalismo en México o ¿cómo configurar una realidad colonial de antiguo régimen para un futuro en el marco de una nación republicana? Introducción a un trabajo de seminario de investigación”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Hamburgo, n. 42, 2005, p. 235-242; César Astudillo y Jorge Carpizo, “Presentación”, en César Astudillo y Jorge Carpizo (coords.), *Constitucionalismo. Dos siglos de su nacimiento en América Latina*, México, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, 2013, p. xi-xvi.

<sup>6</sup> McIlwain, en *Constitutionalism: Ancient and Modern...*, como lo apunta el título de su trabajo, establece una distinción entre las formas antigua y moderna de dicha tradición política, asociando la segunda con el positivismo jurídico y la primera con este sentido amplio del término.

<sup>7</sup> Sobre esta forma de concebir el constitucionalismo, véanse Lloyd, “The Idea of Constitutionalism...”; Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Scott Gordon, *Controlling the State. Constitutionalism from Ancient Athens to Today*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002; Julian H. Franklin (ed.), *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises*, Nueva York, Pegasus, 1969; Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 119-191; Juan Carlos Utrera, *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I. Los orígenes del pensamiento constitucionalista*, Barcelona, Marcial Pons, 2005; Graham Maddox, “Constitution”,

concepto en el presente trabajo, por lo que me detendré un poco más para tratar sus contenidos, particularmente cuando es usado en estudios sobre los siglos XVI y XVII.

Los estudios sobre expresiones del constitucionalismo en la Modernidad temprana identifican una serie de principios derivados de la acción o la voluntad de la república que, para los actores de aquella época, establecían —o debían establecer— límites a la autoridad. El acento en la participación del pueblo en la formulación de dichos principios es central en la caracterización de este constitucionalismo, pues lo distingue de otras tradiciones de la época que reconocían únicamente formas metafísicas de límites a la autoridad, como el derecho divino o el natural. Entre estos principios destacan los usos y costumbres de los pueblos; las leyes fundamentales de los reinos y las dictadas por la autoridad; los pactos y contratos establecidos entre el gobernante y los gobernados; y las instituciones de representación y

en Terence Ball, James Farr y Russell Hansson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 50-67; Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996; Joan Pau Rubiés, “La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía hispánica”, *Historia Social*, Fundación Instituto de Historia Social, Universidad Nacional de Estudios a Distancia, n. 24, 1996, p. 57-81; Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Para estudios sobre las diferencias o el cambio de una forma de constitucionalismo a otra, véanse McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern...*; Massimo La Torre, “Constitucionalismo de los antiguos y de los modernos. Constitución y ‘estado de excepción’”, *Res Publica*, Universidad de Murcia, Murcia, n. 23, 2010, p. 17-35; Carlos Garriga (coord.), *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Escuela Libre de Derecho/Proyecto de Investigaciones Historia Constitucional de España/Universidad Autónoma de Madrid, 2010, particularmente su capítulo “Continuidad y cambio del orden jurídico”, p. 59-106; y Antonio Annino, “El primer constitucionalismo mexicano, 1810-1830”, en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández y Ruggiero Romano (coords.), *Para una historia de América. III. Los nudos (2)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 140-189. Si bien los dos últimos podrían incluirse en el grupo de autores que usan la categoría de forma restringida, pues no hablan de un constitucionalismo anterior a la conformación de los Estados nación, lo que designan respectivamente como “cultura jurisdiccional” y “tradición hispánica del gobierno moderado” es muy similar a la idea de constitucionalismo en un sentido amplio.

negociación existentes dentro de algunas entidades políticas europeas como los concilios, senados, cortes o parlamentos. Estos mecanismos se fundamentaban en un presupuesto político presente entre distintas corrientes intelectuales europeas desde la Edad Media: la teoría de que la autoridad política residía en su origen en la comunidad y que esta última, después de transferirla a los gobernantes, mantenía en su conjunto suficiente poder para limitar la acción de aquéllos. Por lo tanto, los príncipes debían —de una manera u otra— estar sujetos a la censura y aprobación de los súbditos o ciudadanos. Veamos brevemente cómo desde la historiografía han sido estudiados los principios y mecanismos que durante los siglos XVI y XVII fueron recuperados por autores vinculados a este constitucionalismo para argumentar a favor del establecimiento de límites a la autoridad.

Uno de los temas centrales con respecto a esto último —ampliamente analizado por los historiadores del derecho y del pensamiento político— es el de la relación que debía guardarse entre la ley y la costumbre. Quienes han estudiado este problema para la Modernidad temprana muestran cómo una de las formas más elementales de control de la autoridad sustentada por los actores considerados constitucionalistas era el deber de los gobernantes de respetar la tradición y las costumbres del pueblo. En el derecho romano —ampliamente utilizado por los autores de los siglos XVI y XVII— la costumbre era concebida como la expresión de la voluntad de la comunidad y, de tal forma, era equiparable a la ley. Autores como Donald Kelly, Howell Lloyd o Quentin Skinner muestran cómo este principio fue retomado y utilizado en la época —por teólogos y juristas escolásticos y por otros actores políticos, como procuradores de ciudades o representantes en Cortes y parlamentos— para argumentar que el gobernante estaba obligado a respetar el orden establecido en el tiempo por el pueblo en su conjunto.<sup>8</sup> Para tales actores, en caso de que esto no sucediera, por ejemplo si se establecía una nueva ley que alterara dicho

<sup>8</sup> Donald Kelley, “Civil Science in the Renaissance: The Problem of Interpretation”, en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 57-78; Lloyd, “The Idea of Constitutionalism...”; Skinner, *Los fundamentos..., II*, p. 119-191.

orden sin contar con la autorización del pueblo, la comunidad podía legítimamente derogar el mandato apelando a un argumento consuetudinario.<sup>9</sup>

Vinculado al problema de la tradición como límite a la autoridad se encuentra un asunto que ocupa un lugar central en el análisis del pensamiento y las prácticas constitucionalistas de la temprana Modernidad: la relación que debía mediar entre el príncipe y las leyes. Como se mencionó, el principio básico que caracteriza a esta forma de constitucionalismo es que cualquier autoridad legítima es necesariamente una autoridad limitada. Para quienes sostenían este precepto, la ley era uno de los mecanismos más adecuados para establecer límites a las acciones humanas, incluyendo dentro de éstas la del gobernante. De hecho, como vimos, la fuerza vinculante de la costumbre se derivaba en gran medida de ser caracterizada como una forma de ley. Los trabajos que han abordado la relación entre la ley y los gobernantes dentro del pensamiento político de la temprana Modernidad dan cuenta de la amplia gama de opiniones que al respecto se presentaron. La diversidad de posturas descritas como constitucionalistas abarca desde pensadores que consideraban que la autoridad debía estar fuertemente constreñida por las leyes positivas hasta quienes señalaban que el gobernante debía situarse por encima de la mayor parte de éstas para poder realizar de manera adecuada sus funciones. No obstante, dentro de este universo de posicionamientos existió un consenso sobre un tipo de leyes humanas que obligaban al gobernante y no podían ser modificadas sin el consentimiento del pueblo. Estas leyes, denominadas por algunos historiadores “leyes fundamentales” o incluso “constituciones originales”, establecían los mecanismos básicos sobre el ejercicio del poder, como la forma de gobierno y sucesión, los tipos de impuestos que podían

<sup>9</sup> Este principio ha sido caracterizado por cierta parte de la historiografía como un mecanismo de limitación del poder pasivo y conservador, y algunos autores observan en él una manifestación ahistórica y tradicionalista de esta vertiente de pensamiento político. Véase, por ejemplo, John Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. de Eloy García y Marta Vázquez, Madrid, Tecnos, 2002, p. 85-132. Más adelante regresaremos al análisis de este problema.

cobrarse o la imposibilidad de alienar los territorios gobernados. Quienes en los siglos XVI y XVII recurrían a este tipo de argumento ubicaban el origen de dichos estatutos en un pacto originario establecido entre la comunidad y el gobernante, con el cual al mismo tiempo se delegaba la legítima autoridad y se establecían las condiciones del ejercicio del poder, es decir los límites y las obligaciones del príncipe.<sup>10</sup>

La idea de pacto o contrato resulta, entonces, un elemento determinante de la categoría historiográfica de constitucionalismo entendida en un sentido amplio. De hecho, algunos autores suelen recurrir al término de pactismo o contractualismo para referir a los mismos actores o prácticas a los que apunta el de constitucionalismo, aunque poniendo mucho mayor énfasis en el ámbito institucional que en el intelectual.<sup>11</sup> El principio contractual más significativo recuperado por la historiografía es el que acabamos de mencionar: el argumento utilizado por diversos autores de la Modernidad temprana que sostenía que los pueblos, constituidos como cuerpos políticos, habían establecido en un inicio un pacto con sus gobernantes mediante el cual se transfería la autoridad al príncipe y se definían los términos generales de dicha transferencia. Ciertamente, como lo advierten Harro Höpfl y Martyn Thompson, dicho acuerdo no debe ser equiparado a la idea de *contrato social* desarrollada posteriormente por autores como J. J. Rousseau, pues no contemplaba un acuerdo realizado entre individuos ni se le atribuía a éste el origen de la

<sup>10</sup> Sobre este tema, véanse Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía. Trabajos de historia política*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; Franklin, *Constitutionalism and Resistance...*; Harro Höpfl y Martyn Thompson, “The History of Contract as a Motif in Political Thought”, *The American Historical Review*, Oxford, Oxford University Press, v. 84, n. 4, octubre 1979, p. 919-949.

<sup>11</sup> Por ejemplo, Juan Vallet de Goytisolo *et al.* (coords.), *El pactismo en la historia de España*, Madrid, Instituto de España, 1980, y “Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiano de soberanía”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, n. 9, 2003, p. 15-33. Un análisis detenido sobre el contractualismo, incluyendo una crítica historiográfica, está en Höpfl y Thompson, “The History of Contract...”. Por su parte, Vicent Baydal Sala nos presenta una crítica a la historiografía del pactismo en Cataluña en “Los orígenes historiográficos del concepto ‘pactismo’”, *Historia y Política*, n. 34, julio-diciembre 2015, p. 269-295.

sociedad o del poder político. En cambio, era conceptualizado como un pacto —tácito o explícito— entre un cuerpo ya políticamente constituido y una o varias personas a las que autorizaban como gobernantes. No obstante esta diferencia, los historiadores que han analizado estas formas teóricas de contractualismo encuentran también en ellas el uso de principios que remiten a la idea de una *mutua obligación* que instituía un lazo o unión moral entre el cuerpo político conformado por el pueblo y su cabeza ocupada por los gobernantes.<sup>12</sup>

Ahora bien, los estudios sobre relaciones contractuales entre gobernantes y gobernados durante la temprana Modernidad no se limitan al análisis de estas formas teorizadas de pactos primigenios desarrolladas por pensadores de la época. También abordan diversas modalidades de pactos, fueros y contratos establecidos con regularidad entre la autoridad y las corporaciones y personas que conformaban las distintas monarquías europeas. En directa discusión con el paradigma del absolutismo que dominó por mucho tiempo la historiografía política de la temprana Modernidad, diversos estudios muestran cómo, de facto, dentro de los reinos occidentales, el poder político no estaba monopolizado por una persona o grupo sino que se repartía de manera asimétrica entre diversos cuerpos dotados de jurisdicción y relativa autonomía.<sup>13</sup> Entre dichos grupos los historiadores destacan a

<sup>12</sup> Véanse, por ejemplo, Höpfl y Thompson, “The History of Contract...”, y José Antonio Fernández-Santamaría, *La formación de la sociedad y el origen del Estado: ensayos sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 215-256.

<sup>13</sup> Véanse Nicholas Henshall, *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Londres, Longman, 1996; Burns, *Lordship, Kingship and Empire...*; Grossi, *El orden jurídico medieval...* Para el caso hispánico, Bartolomé Clavero, *Tantas personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Tecnos, 1986; Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía...*; I. A. A. Thompson, *Guerra y decadencia. Gobierno y administración en la España de los Austrias, 1560-1620*, trad. de Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, 1981, y *Crown and Cortes: Government, Institutions, and Representation in Early-Modern Castile*, Hampshire, Variorum, 1993; Carlos Garriga, “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”, *Istor. Historia y derecho, historia del derecho*, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, a. IV, n. 15, 2004, p. 13-44; Xavier Gil Pujol, “Constitucionalismo ara-



las ciudades, la nobleza o el clero, pero también a otras corporaciones menores, como las universidades o los consulados. Si bien el rey se ubicaba como la cabeza y la entidad de mayor autoridad que regulaba las relaciones entre los múltiples cuerpos políticos, dependían de éstos para gobernar y resolver las necesidades de la población, para administrar justicia y recaudar impuestos. Este ordenamiento, denominado en ocasiones como jurisdiccionalista, suponía la existencia de continuos procesos de negociación, mediante los cuales las personas y corporaciones establecían con el rey pactos, contratos o fueros que les reconocían libertades y privilegios en materia fiscal, judicial y administrativa.<sup>14</sup> Este conjunto de pactos y fueros, frecuentemente utilizado como argumento por los actores de la época, es visto por los historiadores como otro mecanismo constitucional que establecía límites concretos y tangibles al poder de los reyes y príncipes.

Finalmente, otro elemento recurrente dentro de la historiografía al hablar sobre el constitucionalismo en los siglos XVI y XVII es la descripción de instituciones y mecanismos de representación que, dentro de algunos reinos, funcionaban como instancias que permitían la negociación entre los monarcas y algunos sectores de la sociedad. Estos organismos de origen medieval, llamados parlamentos, cortes o estados generales, son considerados las expresiones más institucionalizadas o formales de establecimiento de límites a la autoridad de los reyes. Los estudios de caso muestran cómo las atribuciones de dichas asambleas variaron dependiendo del lugar y el momento, no obstante, todas ellas, fundadas en una concepción corporativa o estamental de la sociedad, eran consideradas como la representación del reino en tanto cuerpo político cuyo consentimiento era necesario para modificar leyes o establecer impuestos.<sup>15</sup>

gonés y gobierno habsburgo: los cambiantes significados de libertad”, en Kagan y Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico...*, p. 217-249, entre otros.

<sup>14</sup> El término jurisdiccionalismo es propuesto por Garriga en “Orden jurídico y poder político...”.

<sup>15</sup> Véanse, entre otros, McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern...*, capítulo V; Stephen A. Chavura, “Mixed Constitutionalism and Parliamentarism in Elizabethan England: The Case of Thomas Cartwright”, *History of European*

Algunos historiadores explican cómo esta forma de organización institucional fue conceptualizada desde el ámbito intelectual por autores de la Modernidad temprana a partir del modelo de “gobierno mixto” o “constitución mixta”.<sup>16</sup> Sus estudios describen la manera en que este concepto fue recuperado de la tradición aristotélica, ya fuera con afanes descriptivos o bajo aspiraciones normativas, para referirse a formas de gobierno que integraban elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. El uso del modelo resultó útil para argumentar, en contra de presupuestos absolutistas, la conveniencia de contar con una monarquía limitada, a la que denominaron “monarquía mixta”, así como discutir sobre la mejor forma de establecerla. La idea de monarquía mixta recogía algunos de los elementos constitucionalistas mencionados anteriormente —como la teoría sobre el origen popular del poder o la necesidad de contar con leyes fundamentales y pactos y contratos— pero ponía el acento en la defensa de un orden jurídico e institucional que permitiera la repartición del poder entre los distintos cuerpos que conformaban un reino. Para implementar este ordenamiento había quienes defendían el establecimiento de gobernantes y magistrados menores con capacidad de regular la autoridad regia. Pero sobre todo, se velaba por la existencia de consejos y asambleas en los que participaran sectores de la nobleza, otorgando así un carácter aristocrático, y por cierta apertura a la participación en la política a sectores populares, principalmente a partir de su organización y representación en concejos y gobiernos locales, reconociendo con ello un carácter

*Ideas*, v. 41, n. 3, 2015, p. 318-337; Nancy Lyman Roelker, *One King, One Faith: The Parlement of Paris and the Religious Reformations of the Sixteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1996; Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía...*; Thompson, *Guerra y decadencia...*, y *Crown and Cortes...*; Gil, “Constitucionalismo aragonés...”.

<sup>16</sup> Véanse Rubiés, “La idea del gobierno mixto...”; Antonio Rivera, “La Constitución mixta, un concepto político premoderno”, *Historia y Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, n. 26, julio-diciembre 2011, p. 171-197; y Howell Lloyd, “The Idea of Constitutionalism”, en J. H. Burn (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 254-297. Sobre su desarrollo en la Edad Media, véase James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution of the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

democrático.<sup>17</sup> Asimismo, como lo veremos con más detenimiento al hablar sobre el republicanismo, la existencia de ciudades con amplias libertades dentro de un reino era vista como una forma particular de monarquía o constitución mixta, pues suponía la repartición del poder y la jurisdicción entre distintos cuerpos y grupos sociales de una república.<sup>18</sup>

En suma, este concepto de constitucionalismo y su uso en el estudio de la historia intelectual y política de la temprana Modernidad remite a una serie de teorías y prácticas políticas que sostuvieron la necesidad de contar con principios y mecanismos puntuales para establecer límites a la acción del gobernante. Estos límites no se reducían a marcos normativos trascendentales, como el derecho divino o natural, aceptados como tales incluso por los autores más *absolutistas* de la época. Los elementos vinculantes que limitaban —o debían de limitar— el poder de los príncipes se derivaban de la voluntad del pueblo, ya de forma implícita y pasiva, como en el caso de la costumbre, ya explícita y activa, como el establecimiento de pactos y contratos o la participación en asambleas y cuerpos representativos.

Ahora bien, ¿dónde y cómo observa la historiografía la existencia de presupuestos, prácticas o tradiciones constitucionalistas durante la temprana Modernidad? Los estudios que buscan dar cuenta de las fuentes del constitucionalismo suelen remontarse al pasado clásico de Grecia y Roma, en donde encuentran tanto la formulación de teorías como la presencia de prácticas e instituciones vinculada a esta tradición política.<sup>19</sup> Asimismo, se reconoce que

<sup>17</sup> Rubiés, “La idea del gobierno mixto...”, p. 65-66. Como apunta el autor, en estos modelos la reivindicación radicaba casi siempre en el carácter aristocrático de la organización política.

<sup>18</sup> Véase Karin Tilmans, “Republican Citizenship and Civic Humanism in the Burgundian-Habsburg Netherlands (1477-1566)”, en Martin van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume I. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 107-125.

<sup>19</sup> Entre las fuentes clásicas más recurrentes en los estudios sobre esta tradición destacan los escritos de Aristóteles, Polibio y Cicerón, así como de instituciones existentes en el periodo republicano de Roma. Véanse McIlwain,

durante la baja Edad Media los principios del constitucionalismo antiguo fueron recuperados en distintos contextos con el objetivo de establecer mecanismos para limitar la autoridad de los gobernantes, particularmente dentro de las monarquías. De esta manera, se observa un resurgimiento y desarrollo de esta forma de constitucionalismo durante la época medieval, sobre todo a partir del siglo XIII, la cual mantendría un vínculo de continuidad con las expresiones posteriores de los siglos XVI y XVII.<sup>20</sup> Los estudios sobre esta tradición, que se mantendría vigente entre la baja Edad Media y la Modernidad temprana, se enfocan en dos ámbitos distintos: el institucional y el intelectual.

En cuanto al primero de ellos, los análisis se centran, como es de esperarse, en las instituciones de representación estamental que permitieron la integración de “gobiernos mixtos” en algunas entidades políticas europeas. Desde la literatura de la época aparecen descripciones de las formas de gobierno de algunas naciones de aquel tiempo, en las que se distinguían diversos grados de restricción a la autoridad. Dentro de ellas, las ciudades de Génova o Venecia aparecen como los arquetipos de gobiernos limitados con *constituciones mixtas*, seguidos por los reinos que contaban con asambleas parlamentarias fuertes, como Inglaterra, Francia o Aragón.<sup>21</sup> De igual manera, la historiografía sobre el tema tiende a establecer una jerarquía en cuanto a los regímenes monárquicos que presentaron mecanismos de mayor limitación a la autoridad regia. Tradicionalmente, Inglaterra era considerada el ejemplo más acabado de una monarquía constitucional, por el funcionamiento de su parlamento y de estatutos como la

*Constitutionalism: Ancient and Modern...*, particularmente el capítulo III, y Benjamin Straumann, *Crisis and Constitutionalism: Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution*, Nueva York, Oxford University Press, 2016, entre otros.

<sup>20</sup> Sobre el constitucionalismo medieval, véase el libro colectivo de Richard Kaeuper, Paul Dingman y Peter Sposato (eds.), *Law, Governance, and Justice: New Views on Medieval Constitutionalism*, Leiden, Brill, 2013.

<sup>21</sup> Estas opiniones se encuentran en autores como Francesco Guicciardini, Fadrique Furió Ceriol, François Hotman o Juan de Mariana. Sobre el tema, véanse Rubiés, “La idea del gobierno mixto...”, p. 64-65, y Gil, “Constitucionalismo aragonés...”, p. 218-219.

Carta Magna o el *Bill of Rights*. No obstante, desde hace décadas algunos estudios comenzaron a mostrar cómo estos dispositivos no eran excepcionales y ubicaron mecanismos similares operando en Francia, los Países Bajos, algunos principados alemanes y en, menor medida, en los reinos ibéricos.<sup>22</sup>

Sobre estos últimos, habría que decir que hasta hace no mucho, la España del siglo XVI se presentaba como el caso paradigmático de la consolidación del absolutismo. La historiografía de corte estatalista y liberal suele reducir la historia política de la Monarquía hispánica de la Modernidad temprana a un proceso ascendente y continuo de concentración del poder en manos de los reyes, proyectado ya desde el reinado de los Reyes Católicos y consolidado bajo el gobierno de Carlos V y Felipe II. Buscando desmontar esta narrativa, a fines del siglo pasado apareció una serie de estudios centrados en las Cortes y otros mecanismos de negociación entre la Corona y las corporaciones de dichos reinos que mostraron cómo durante los siglos XVI y XVII los reyes españoles continuaron gobernando bajo un régimen que los obligaba a pactar con los distintos cuerpos políticos y que contaba con límites puntuales a su autoridad.<sup>23</sup> En estos estudios, el reino de

<sup>22</sup> Franklin, *Constitutionalism and Resistance...*; Henshall, *The Myth of Absolutism...*; Burns, *Lordship, Kingship and Empire...*; Tilmans, “Republican Citizenship...”; Gil, “Constitucionalismo aragonés...”; Jago, “Tributos y cultura política en Castilla...”, entre otros.

<sup>23</sup> Véanse, entre otros, Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía...*, Xavier Gil Pujol, *Las claves del absolutismo y el parlamentarismo, 1603-1715*, Barcelona, Planeta, 1991, y “Parliamentary Life in the Crown of Aragon: Cortes, Juntas de Brazos and other Corporate Bodies”, *Journal of Early Modern History*, n. 6, 2002, p. 362-395; Thompson, *Guerra y decadencia...*; Rubiés, “La idea del gobierno mixto...”; Clavero, *Tantas personas como Estados...*; Antonio Manuel Hespanha, *Vísperas de Leviatán, instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Madrid, Taurus, 1989; Domingo Centenero, *De repúblicas urbanas a ciudades nobles: un análisis de la evolución y desarrollo del republicanismo castellano (1550-1621)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012; José Ignacio Fortea Pérez, *Monarquía y cortes en la Corona de Castilla. Las ciudades ante la política fiscal de Felipe II*, Salamanca, Cortes de Castilla y León, 1990. Burns, en *Lordship, Kingship and Empire...*, considera que en los reinos españoles, desde la Edad Media, se presentan tradiciones absolutistas que con el tiempo fueron teniendo más éxito, aunque reconoce la existencia de respuestas constitucionalistas a dichas tradiciones; véanse p. 71-96.

Aragón aparece como una entidad con dispositivos tan o más efectivos para regular el poder del rey que las otras monarquías europeas. Entre ellos destacan unas Cortes con grandes facultades —sobre todo con un fuerte poder legislativo— y ciudades y corporaciones con fueros y privilegios muy amplios.<sup>24</sup> Por su parte, Castilla aparece como una entidad en donde la autoridad regia se encontraba menos restringida por una serie de prerrogativas que los reyes habían conseguido desde la Edad Media —por ejemplo, no requerir del consentimiento de las Cortes para legislar— y, sobre todo, por la derrota del movimiento comunero a principios del siglo XVI que supuso una afirmación del poder real sobre el de las ciudades. No obstante, incluso en dicho reino, las Cortes continuaron funcionando durante los siglos XVI y XVII como un espacio en donde el rey debía negociar asuntos fiscales y ciertos aspectos legislativos. Asimismo, estudios centrados en otros espacios políticos mostraron cómo las ciudades y otras corporaciones encontraron mecanismos paralelos a las Cortes para defender sus intereses, fueros y libertades, como el envío de procuradores directamente a la corte o la apertura de procesos en los tribunales del reino.<sup>25</sup>

En cuanto a los reinos y provincias americanas del siglo XVI, la historiografía suele considerarlos como entidades políticas con mecanismos constitucionales inexistentes o muy limitados, debido al estatus inferior que ocuparon las Indias dentro de la Monarquía hispánica, al ser considerados territorios anexos a la corona de Castilla y al hecho de que no existieron Cortes u otras asambleas en donde sus ciudades y corporaciones tuvieran una representación como conjunto.<sup>26</sup> Si bien en muchos aspectos el

<sup>24</sup> Gil, “Constitutionalismo aragonés...”, y Xavier Gil Pujol, “Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions”, en Martin van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume 1. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 263-288; Rubiés, “La idea del gobierno mixto...”; Lloyd, “The Idea of Constitutionalism...”.

<sup>25</sup> Thompson, *Guerra y decadencia...*; Centenero, *De repúblicas urbanas...*; Jago, “Tributos y cultura política en Castilla...”, entre otros.

<sup>26</sup> Sobre el caso indiano, véase el libro colectivo de Oscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación*

poder ejercido por la Corona en esta región de la Monarquía era aún más asimétrico, trabajos recientes empiezan a mostrar cómo la ausencia de mecanismos constitucionales en los reinos americanos es más consecuencia de una historiografía que no se ha interesado en su estudio que de la inexistencia de los mismos.<sup>27</sup>

Por su parte, los estudios sobre manifestaciones o expresiones constitucionalistas de la temprana Modernidad en la esfera intelectual componen un grupo más extenso que los relativos a los que abordan el ámbito institucional. Es precisamente dentro de la historia intelectual o del pensamiento político en donde se utiliza de manera más recurrente y sistemática el concepto amplio de constitucionalismo. La mayoría de estos trabajos se centra en el análisis de teólogos y juristas escolásticos de los distintos reinos europeos que redactaron tratados sobre la ley y la autoridad civil y eclesiástica hacia fines de la Edad Media y principios de la Modernidad. La caracterización como constitucionalistas de dichos discursos se deriva del uso que sus autores hicieron de teorías basadas en el origen y ejercicio popular de la autoridad para describir o defender principios y mecanismos de limitación al poder político —costumbres, leyes fundamentales, pactos y contratos, etcétera—, particularmente al poder de los reyes.<sup>28</sup>

*territorial a las monarquías ibéricas*, México, El Colegio de México, 2012, y Carlos Garriga, “Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV”, en *Horizontes y Convergencias. Lecturas Históricas y Antropológicas sobre el Derecho*. Publicación de actualización continua, 2009. Disponible en [horizontesyconvergencias.com.ar/?p=3551](http://horizontesyconvergencias.com.ar/?p=3551).

<sup>27</sup> Véanse los estudios citados en la nota anterior, así como Alejandro Cañeque, *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Nueva York, Routledge, 2004; Yolanda Celaya, “Fiscalidad y poder político. El cabildo poblano en la gestión de la alcabala, 1642-1697”, en Víctor Gayol (coord.), *Formas de gobierno en México. Poder político y actores sociales a través del tiempo. Volumen I. Entre Nueva España y México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2012, p. 189-222; y Francisco Quijano Velasco, “Los argumentos del ayuntamiento de México para destituir al corregidor en el siglo XVI. El pensamiento político novohispano visto desde una institución local”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 55, julio-diciembre 2016, p. 46-63, entre otros.

<sup>28</sup> Véanse, por ejemplo, Quentin Skinner, “Humanism, Scholasticism and Popular Sovereignty”, en *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 245-263, y *Los fundamentos...*, II, p. 119-191; Pocock, *El momento maquiavélico...*, p. 85-113; Franklin, *Cons-*

Algunos historiadores vinculan el surgimiento del pensamiento constitucionalista medieval a la aparición y desarrollo del nominalismo y, sobre todo, del movimiento eclesiástico conciliarista de los siglos XIV y XV.<sup>29</sup> Este último elaboró una teoría política para argumentar que en la Iglesia la comunidad de los fieles y el concilio general tenían más autoridad en su conjunto que el sumo pontífice. Como explican quienes han estudiado dicha tradición, este principio y otros derivados de él —como el poder de deponer a un papa hereje o la legitimidad de la resistencia a un mandato injusto— fueron recuperados para usarse en el ámbito del poder secular. En la historiografía se ubica a los principales pensadores nominalistas y conciliaristas en Inglaterra y Francia, por lo que ambas naciones se presentan como los lugares más fértiles del pensamiento constitucionalista medieval. Para el siglo XVI, como veremos en seguida, algunos historiadores atribuyen a las guerras de religión en Europa la reformulación y radicalización de los postulados del constitucionalismo medieval, sobre todo dentro del contexto francés.<sup>30</sup> No obstante, se reconoce también la importancia de un grupo de pensadores provenientes del mundo ibérico —conocido dentro de la historiografía como Escuela de Salamanca o Segunda escolástica— que desde la revaloración del tomismo llegarían a sostener, paralelamente, principios constitucionalistas similares.<sup>31</sup>

*titutionalism and Resistance...*; Utrera, *Conciliarismo y constitucionalismo...*; Joan Pau Rubiés, “Reason of State and Constitutional Thought in the Crown of Aragon, 1580-1640”, *The Historical Journal*, v. 38, n. 1, 1995, p. 1-28, y “La idea de gobierno mixto...”; Gil, “Constitucionalismo aragonés...”; Jesús Gascón Pérez, “Los fundamentos del constitucionalismo aragonés. Una aproximación”, *Manuscripts: Revista d’Història Moderna*, n. 17, 1999, p. 253-275.

<sup>29</sup> Véanse Utrera, *Conciliarismo y constitucionalismo...*; y Skinner, *Los fundamentos...*, II, p. 119-191.

<sup>30</sup> Skinner, *Los fundamentos...*, II, p. 195-358; Höpfl y Thompson, “The History of Contract...”; Franklin, *Constitutionalism and Resistance...*

<sup>31</sup> Existen diversos estudios sobre la Segunda escolástica, a los que regresaremos en el segundo capítulo. Basta por ahora mencionar algunos trabajos que directamente vinculan a estos autores con el concepto de constitucionalismo: Höpfl, *Jesuit Political Thought...*; Skinner, *Los fundamentos...*, II; Luciano Pereña, *Carta magna de los indios. Fuentes constitucionales 1534-1609*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.



Así pues, a diferencia de lo que sucede con los análisis del ámbito institucional, en los estudios sobre expresiones constitucionalistas en autores y tratadistas de la temprana Modernidad una serie de actores del mundo hispánico suele ocupar un lugar protagónico. Dicho grupo, en su mayoría teólogos dominicos y jesuitas, desarrollaron dentro del pensamiento tomista una serie de teorías y presupuestos en torno al poder político, su origen y condiciones de legitimidad, que recurría a los presupuestos constitucionalistas antes mencionados. La diversidad en las posturas de los autores de la llamada Segunda escolástica es amplia, pero los estudios encuentran entre ellos la común preocupación por reflexionar en torno a los límites de la autoridad. Asimismo, los trabajos muestran cómo, en mayor o menor medida, dichos autores reconocían en la comunidad cierta potestad que le permitía defenderse del poder arbitrario de sus gobernantes. La importancia que la historiografía otorga a este grupo de pensadores se debe a que lograron desarrollar un pensamiento político sistemático, ampliamente difundido dentro del mundo católico de la época. No obstante, al compararlo con otras manifestaciones de pensamiento constitucionalista de los siglos XVI y XVII, historiadores como Quentin Skinner o Xavier Gil Puyol remarcan el carácter limitado o, cuando menos, moderado de sus planteamientos. Los límites del pensamiento constitucionalista de la Segunda escolástica se atribuyen principalmente a dos características: por un lado, al hecho de que se presenta, en general, como una reflexión teórica y especulativa, que brinda pocas explicaciones de los dispositivos concretos para limitar el poder del gobernante; y, por el otro, a que la capacidad de acción que atribuyen a la comunidad en materia política se reduce a mecanismos de resistencia en momentos de crisis o excepción, como es el caso de la teoría del tiranicidio.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Skinner, *Los fundamentos...*, II, p. 195-358; Gil, "Republican Politics...". En ocasiones pareciera sostenerse que todos los argumentos de la Segunda escolástica con respecto a los límites del poder se reducen a esta teoría, la cual básicamente defiende la capacidad de matar a un gobernante cuando se convierte en tirano.

En contraste con este constitucionalismo limitado de la escolástica española, algunos historiadores —como se mencionó— encuentran expresiones radicales entre autores que participaron en las guerras de religión de fines del XVI, particularmente entre los hugonotes franceses y otros pensadores de tradición luterana y calvinista. Estos autores, señalan los estudios, trascendieron el carácter más bien pasivo o de resistencia del constitucionalismo medieval y del de la escolástica española al otorgar una capacidad activa a la comunidad para que mediante leyes, magistrados, autoridades intermedias y asambleas de representación, no sólo limitara de manera excepcional a la autoridad regia sino que permitiera controlarla de manera regular. Para ellos, sería entonces cuando emergería un pensamiento constitucionalista moderno que sería recuperado y consolidado en los movimientos revolucionarios del siglo XVII, concretamente en Inglaterra y los Países Bajos.<sup>33</sup>

El pensamiento desarrollado por autores luteranos, calvinistas y hugonotes de la segunda mitad del siglo XVI efectivamente supuso un cambio importante con respecto a las ideas desarrolladas por los autores del llamado constitucionalismo medieval. No obstante, como veremos, es posible encontrar en el pensamiento escolástico hispanoamericano teorías y presupuestos políticos similares. Pero esto es materia que será analizada en los siguientes capítulos.

### *Republicanism*

Desde hace algunas décadas, el republicanismo se ha convertido en una de las tradiciones políticas más estudiadas dentro de la academia y fuera de ella, sobre todo en el ámbito anglófono. En el marco de la crisis del Estado liberal y ante la pérdida de centralidad del discurso marxista, la ciencia y la filosofía políticas

<sup>33</sup> Ésta es la tesis central de Franklin, *Constitutionalism and Resistance...* Planteamientos similares aparecen en Höpfl y Thompson, “The History of Contract...”; Skinner, *Los fundamentos...*, II, p. 195-358; y Martin van Gelderen, “‘So Meerly Humane’: Theories of Resistance in Early Modern Europe”, en Annabel Brett y James Tully (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 149-170.

contemporáneas han recuperado con una fuerte carga normativa una serie de presupuestos que se consideran fundamentales del lenguaje republicano para, con ello, buscar alternativas a los problemas políticos de las sociedades de nuestros días.<sup>34</sup> La revitalización del pensamiento republicano en gran medida fue posible gracias a una serie de estudios históricos que desde finales de la década de 1960 se ocupó en reconstruir el desarrollo de una tradición intelectual de la temprana Modernidad conocida como republicanismo clásico.<sup>35</sup> Estos trabajos dotaron de mayor complejidad a un término que desde el siglo XIX y hasta entonces era asociado principalmente con instituciones o teorías que remitían a formas de gobierno opuestas a la monarquía.

La categoría de republicanismo clásico revalorada dentro de la historiografía se acerca en algunos puntos a la forma amplia del término de constitucionalismo que acabamos de revisar. En particular, comparte con éste su uso para describir cómo, desde

<sup>34</sup> Véanse, por ejemplo, Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997; Daniel Weinstock y Christian Nadeau (eds.), *Republicanism History, Theory, Practice*, Londres, Frank Cass, 2004; Maurizio Viroli, *Republicanism*, Santander, Ediciones Universidad de Cantabria, 2014; Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004; María Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés De Francisco (comps.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2004; Félix Ovejero Lucas, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004; Ambrosio Velasco, Elizabetta Di Castro y María Julia Bertomeu (coords.), *La vigencia del republicanismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, y Eloy García, "Introducción", en Pocock, *El momento maquiavélico...*

<sup>35</sup> Como apunté en la introducción, estos estudios fueron elaborados por historiadores que, al mismo tiempo que tuvieron como objeto de estudio al republicanismo clásico, realizaron nuevas propuestas para analizar la historia del pensamiento político, estableciendo una crítica directa a la llamada tradicional historia de las ideas. A estos autores y a su propuesta metodológica se les conoce como Escuela de Cambridge y entre ellos destacan John Pocock y Quentin Skinner. Sus trabajos ya clásicos sobre el tema son Skinner, *Los fundamentos...*, y Pocock, *El momento maquiavélico...* Sobre el concepto "republicanismo clásico" y su historiografía, incluyendo una descripción de los antecedentes de la Escuela de Cambridge, véase Jonathan Scott, *Commonwealth Principles. Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 19-40.

el ámbito intelectual o institucional, se abordó el problema del establecimiento de mecanismos de control a la autoridad por parte de la comunidad o la república. Sin embargo, en la historiografía se reconoce en esta tradición otra serie de características. En términos generales, se identifica como los presupuestos centrales de las tradiciones republicanas la defensa del origen popular del poder, la participación activa de los ciudadanos en su gobierno, la libertad de los hombres entendida como no dependencia, la preeminencia del bien común sobre los intereses privados y el cultivo de las virtudes cívicas como una forma de afrontar a la fortuna. Asimismo, como el adjetivo “clásico” lo sugiere, se atribuye el resurgimiento de dichos principios a la interpretación moderna de textos de la antigüedad grecolatina.<sup>36</sup>

Por otro lado, a diferencia de lo que sucede con la categoría de constitucionalismo, quienes emplean esta otra no suelen focalizarse en el análisis de instituciones o prácticas gubernativas, sino que es usada ante todo para referirse a tradiciones intelectuales. Son, pues, las obras y tratados de una serie de autores del pasado lo que constituye el principal objeto de estudio de los historiadores del republicanismo clásico.

<sup>36</sup> El acento sobre uno u otro principio varía dentro de los estudios sobre esta tradición; no obstante, suelen ser reconocidos todos como parte integral de las teorías republicanas. Entre los múltiples trabajos sobre el republicanismo clásico se pueden destacar: Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1967; Pocock, *El momento maquiavélico...*; Skinner, *Los fundamentos...* y *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004; Jonathan Scott, *Commonwealth Principles...*; Viroli, *Republicanism...*; Paul A. Rahe, *Republics. Ancient and Modern. New Modes and Orders in Early Modern Political Thought*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998; Frank Lovett, “Republicanism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (sitio web), primavera 2016. Asimismo, existen algunos estudios generales realizados en el ámbito iberoamericano, como Velasco, Di Castro y Bertomeu (coords.), *La vigencia del republicanismo...*; José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002, o Gabriel Entin (coord.), *Dossier. El republicanismo en el mundo hispánico, Programa Interuniversitario de Historia Política, dossier n. 79*, febrero 2016.

Es importante subrayar, como han insistido diversos autores, que la manera de conceptualizar al republicanismo clásico, a diferencia de otras formas de republicanismo asociadas a las revoluciones de finales del siglo XVIII y principios del XIX, no denota necesariamente una postura antimonárquica, pues si bien entre muchos personajes considerados republicanos se presentó una crítica a la monarquía, la oposición a esta forma de gobierno no es generalizada entre todos los pensadores asociados a dicha tradición. De hecho, las discusiones sobre qué *constitución* —en el sentido aristotélico— era la óptima para alcanzar los principios arriba mencionados fueron centrales entre los actores considerados republicanos de aquella época. Muchos autores, sobre todo dentro del humanismo cívico, se inclinaron por defender a la democracia como la mejor vía, pero también hubo quienes avalaron otras posibilidades. Así, entre los pensadores de la temprana Modernidad descritos como republicanos se encuentran personajes que defendieron la validez de monarquías limitadas y otros más que recurrieron a la teoría del gobierno mixto al argumentar sobre la mejor manera de organizar una comunidad política.<sup>37</sup>

Veamos ahora cómo es que los estudiosos del republicanismo clásico entienden y valoran cada una de las características que se atribuyen como centrales a esta tradición.

Al igual que sucede con el constitucionalismo, la historiografía sobre el republicanismo de la temprana Modernidad reconoce a la teoría del origen popular del poder como un principio básico sobre el cual se construyen los demás presupuestos políticos recurrentes en dicha tradición. Los estudios sobre el republicanismo han descrito cómo al discutir el problema del origen de la autoridad, frente a teorías que partían de argumentos teocráticos, diversos autores de los siglos XVI y XVII recurrieron

<sup>37</sup> La asociación entre republicanismo y presupuestos antimonárquicos está más presente dentro del ámbito francófono e iberoamericano, en gran medida, por la centralidad que tiene dentro de la historiografía el proceso de la Revolución francesa. Dentro de la historiografía anglófona, italiana, de los Países Bajos y otras regiones suele concebirse de manera más generalizada al republicanismo como una tradición que va más allá del uso de teorías políticas democráticas (en el sentido aristotélico).

a fuentes de la antigüedad clásica para defender que era el pueblo constituido como un cuerpo político, como una república, el que delegaba la autoridad a sus gobernantes con el único fin de que lo condujera hacia el bien común. Así, una vez instituidos los gobernantes, la comunidad debía mantener para sí el poder suficiente para que los ciudadanos pudieran participar en la toma de decisiones públicas.<sup>38</sup>

Dentro de la historiografía, los autores republicanos se presentan con la propensión a concebir a esta comunidad política fundada por y para los hombres a partir de una forma particular de organización: la *polis* o la ciudad. Esto es atribuido nuevamente a la reinterpretación que se hizo de teorías de la antigüedad, particularmente de Aristóteles, Polibio, Cicerón y Salustio. A partir de la lectura de las fuentes clásicas, la ciudad se presenta en muchos textos de la temprana Modernidad como el espacio por excelencia para que el hombre se realizara plenamente, es decir, para vivir y vivir bien, así como para participar de manera activa en su gobierno. Por ello, la ciudad era considerada como la forma más acabada y perfecta de las organizaciones humanas. Incluso entre los autores caracterizados como republicanos que trataron sobre entidades más grandes, como los reinos o imperios, las ciudades o repúblicas ocupan un lugar central de su reflexión.<sup>39</sup>

La participación de los ciudadanos en el gobierno, posibilitada sobre todo dentro la vida urbana, es, como se mencionó, otro de los principios centrales atribuidos dentro de la historiografía al pensamiento republicano. Este presupuesto, en términos generales, se manifiesta como el deseo o la apelación de ciertos autores a que dentro de una república, ya fuera independiente o sujeta a una monarquía, existieran condiciones y mecanismos para que sus miembros pudieran tomar parte de las decisiones que afectaban a todos. Los autores republicanos normalmente aparecen defendiendo la participación de la comunidad en la creación

<sup>38</sup> Sobre este principio y sobre el proceso de “redescubrimiento” de las fuentes clásicas en el Renacimiento, véase Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume II...*, particularmente el capítulo 2, “The Rediscovery of Republican Values”.

<sup>39</sup> Véanse, entre otros, Tilmans, “Republican Citizenship...”, y Gil, “Republican Politics...”.

o validación de leyes, la ocupación rotativa de oficios con jurisdicción y la supervisión del desempeño de los gobernantes. Es importante señalar que la intervención de los ciudadanos en la vida pública no era concebida como la apertura generalizada y horizontal del poder político a todos los habitantes de una ciudad o reino, sino como el reparto formal de la autoridad dentro de una comunidad en la que los ciudadanos, dentro de los distintos grupos sociales que conformaban, jugaban papeles diferenciados en la toma de decisiones. Por ello, el modelo del gobierno mixto funcionaba muy bien entre algunos pensadores republicanos, pues permitía concebir la organización de una república que diera cabida a participación asimétrica de diversos grupos sociales en su gobierno.<sup>40</sup> No obstante, sin importar el lugar que ocuparan en el gobierno de la república, la repartición de las responsabilidades políticas entre los miembros de una comunidad, para estos pensadores, debía basarse en el mérito de los hombres, otorgando el poder de toma de decisiones a los ciudadanos más virtuosos a partir de un principio de justicia distributiva.<sup>41</sup>

El principio de participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos implicaba, entonces, no sólo el posicionamiento sobre aspectos de gobierno y mecanismos institucionales —como en el caso del constitucionalismo— sino también una teoría sobre la caracterización moral del ser humano. Esta teoría, como lo apunta Pocock, proyectaba la vida social de los hombres como un universo de participación y no como un universo de contemplación.<sup>42</sup> Así, el hombre ideal dentro del pensamiento republicano es concebido como el ciudadano libre y virtuoso que, por amor a su patria, se involucra activa y desinteresadamente en la defensa y el gobierno de su ciudad.

<sup>40</sup> Pocock, *El momento maquiavélico...*, p. 154-155; Rubiés, “La idea del gobierno mixto...”, y Skinner, “The Rediscovery of Republican Values”.

<sup>41</sup> Sobre el problema de la virtud y el autogobierno, véanse Quentin Skinner, *Los fundamentos...*, I, p. 91-215; Pocock, *El momento maquiavélico...*, p. 170-171; Viroli, *Republicanism...*, p. 109-140; Scott, *Commonwealth Principles...*, p. 170-190.

<sup>42</sup> Pocock, *El momento maquiavélico...*, p. 115-132.

Por otro lado, autores como Quentin Skinner y Philip Pettit consideran como el elemento más importante dentro de la tradición de pensamiento republicano el uso que se hace del concepto de libertad y la teoría política que lo sustenta. Sus trabajos parten de la distinción de dos formas históricas de concebir a la libertad política. Por un lado, la liberal, planteada en términos de no interferencia y, por el otro, la republicana o neorromana, entendida como no dependencia. La libertad propia del lenguaje liberal, explican, remite al espacio en el que los hombres pueden actuar sin ser impedidos o coaccionados para buscar satisfacer sus deseos. Esta manera de concebir la libertad fue desarrollada teóricamente en el siglo XVII por autores como Thomas Hobbes y John Locke y desde entonces su uso se extendió con gran éxito hasta convertirse en la forma hegemónica de entenderla. No obstante, señalan estos estudiosos del republicanismo, antes de que esto sucediera el concepto de libertad fue utilizado en un sentido distinto. Esta otra forma de concebir a la libertad no se presenta en función de la ausencia de impedimentos sino en la posibilidad de vivir fuera de relaciones de dominación. Dicho en otras palabras, un hombre es libre en tanto no esté sujeto a un poder arbitrario. Esta forma de concebir el concepto fue popular entre pensadores del Renacimiento italiano y de la revolución inglesa del siglo XVII, quienes revaloraron en nuevos contextos argumentativos principios presentes en autores latinos y en los textos del derecho romano.<sup>43</sup>

Para Skinner, los autores de la Modernidad temprana que recurrieron al concepto de libertad como no dependencia lo hicieron cuando menos en dos ámbitos políticos distintos: el primero remite a las relaciones entre las personas y sus gobernantes; el segundo, al de las comunidades o repúblicas con respecto a poderes externos. El uso del concepto de libertad dentro del primero de estos espacios buscaba resolver el problema de cómo establecer la armonía entre autonomía y obligación política. Cómo se señaló, la llamada libertad republicana no aludía a un

<sup>43</sup> Véanse, entre otros, Quentin Skinner, *Hobbes y la libertad republicana*, trad. de Juliana Udi, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2010, y *La libertad antes del liberalismo...*; Pettit, *Republicanism...*, y Scott, *Commonwealth Principles...*, p. 151-169.



espacio libre de coacción, sino a la ausencia de coacción arbitraria. Por lo tanto, quienes recurrían a dicho concepto no buscaban definir y garantizar los espacios de no intervención de los gobernantes en la vida de las personas, sino encontrar los mecanismos para que la autoridad no se condujera de manera discrecional.<sup>44</sup>

Como lo explica Skinner, el principio básico del que partían estos autores era la distinción que se establecía en los textos del derecho romano entre los esclavos y los hombres libres. Si bien ambos tipos de personas se encontraban supeditados a ciertas formas de obligación, los primeros estaban sujetos a una potestad de dominio que implicaba vivir bajo la voluntad de alguien más, mientras que los hombres libres, para ser considerados como tales, se situaban bajo un poder político y jurisdiccional en donde el gobernante no tomaba las decisiones por su propia voluntad, sino que seguía la voluntad de la comunidad. Por esta razón, el principio de la participación de los ciudadanos en su gobierno descrito anteriormente resulta un presupuesto central dentro de la teoría republicana de la libertad. Asimismo, una de las características básicas atribuidas al pensamiento constitucionalista, la defensa de las leyes como instrumento de limitación a la autoridad del príncipe, es también reconocida por esta historiografía como uno de los principios del concepto de libertad como no dependencia. La manera más efectiva de prevenirse de un gobierno arbitrario era garantizar que los ciudadanos estuvieran sujetos al poder de las leyes y no al del gobernante, y que dichas leyes resultaran de la voluntad de comunidad. De tal forma, como lo resumen Quentin Skinner y Martin Van Gelderen, los autores republicanos en general estaban de acuerdo en que, mientras el poder del gobernante estuviera limitado y la representación del pueblo garantizada, se podría hablar legítimamente de vivir en un estado de libertad.<sup>45</sup>

El otro espacio en el que se reconoce el uso descriptivo y normativo de la teoría neorromana de la libertad es, como se

<sup>44</sup> Skinner, *La libertad antes del liberalismo...*

<sup>45</sup> Gelderen y Skinner, "Introduction", en *Republicanism...*, v. I, p. 3. Véase también Scott, *Commonwealth Principles...*, p. 131-169.

mencionó, el de la relación de las repúblicas —es decir, las comunidades constituidas como cuerpos políticos con autoridades propias— con respecto a entidades externas. Nuevamente, en este caso, la ciudad aparece como la manera más generalizada en la que los autores republicanos de la Modernidad temprana concibieron a la comunidad política, de tal forma que quienes han estudiado el uso del concepto de libertad como no dependencia dentro de este ámbito suelen vincularlo a la defensa de la autonomía de las ciudades. La teoría de la libertad republicana utilizada en este espacio podría resumirse de la siguiente manera: así como entre los seres humanos hay hombres libres y esclavos, entre las ciudades y comunidades políticas hay algunas que se encuentran en un estado servil, al estar sometidas a la voluntad arbitraria de un tercero, mientras que otras poseen la capacidad de moverse o actuar de acuerdo con la voluntad de sus miembros, es decir, poseen la capacidad de gobernarse a sí mismas. Para los autores de aquella época, esto último era posible solamente si la república estaba conformada por hombres que participaran activamente en su gobierno y, también, evidentemente, si no estuviera dominada por una nación o poder extranjero.<sup>46</sup>

El concepto de libertad como no dependencia vinculado a la defensa de la autonomía de las ciudades ha sido estudiado, sobre todo, en aquellas entidades independientes que se vieron amenazadas a fines de la Edad Media e inicios de la Modernidad por gobiernos extranjeros, como las ciudades italianas que se enfrentaron al poder del papado y el Imperio.<sup>47</sup> No obstante, algunos historiadores han analizado cómo este principio fue recuperado igualmente por pensadores que describían o defendían la libertad de las ciudades que formaban parte de reinos o monarquías.<sup>48</sup> En este caso, la autonomía de dichos cuerpos se postulaba en relación con el poder del rey, y se traducía en la capacidad de tomar

<sup>46</sup> Skinner, *La libertad antes del liberalismo...*, p. 15-41.

<sup>47</sup> Skinner, "The Rediscovery of Republican Values"...

<sup>48</sup> Véanse, por ejemplo, Tilmans, "Republican Citizenship..."; Rubiés, "La idea del gobierno mixto..."; Gil, "Republican Politics...", y Phil Withington, *The Politics of Commonwealth. Citizen and Freeman in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, entre otros.

decisiones con respecto a la vida de la ciudad: impartir justicia, legislar, organizar su defensa, administrar los bienes comunes, elegir autoridades internas, etcétera. Asimismo, algunos autores ven en el rechazo al nombramiento de funcionarios externos para ocupar cargos en los gobiernos locales una forma republicana de entender la libertad de las ciudades. Finalmente, la libertad como no dependencia se asocia también en este sentido con la defensa del derecho de las ciudades a tomar parte en las decisiones que afectarían al reino en su conjunto —a través, por ejemplo de parlamentos o cortes— limitando con ello la posibilidad de que el rey ejerciera un poder arbitrario o discrecional. Esta apología de la libertad de las ciudades dentro de entidades más grandes fue establecida también a partir del modelo del gobierno o monarquía mixta.<sup>49</sup>

En suma, para los autores vinculados a la tradición del republicanismo clásico tanto los hombres como las comunidades debían mantener su libertad en un contexto político asegurándose de que no se impusiera sobre de ellos la sujeción a la voluntad arbitraria de alguien más. Como vemos, en última instancia, ambos espacios de reflexión eran parte de un mismo problema, pues la pérdida o conservación de la libertad de un ciudadano debía estar en función de la libertad mantenida por la comunidad, y viceversa.

Otra de las características ampliamente aceptada por la historiografía como propia del pensamiento republicano es la concepción del bien común como el gran objetivo de la vida política.<sup>50</sup> Es cierto que en última instancia todos los autores que escribieron sobre temas políticos durante la temprana Modernidad, incluso aquellos que podrían enmarcarse dentro de tradiciones absolutistas,

<sup>49</sup> Véanse Rubiés, “La idea del gobierno mixto...”, y Tilmans, “Republican Citizenship...”.

<sup>50</sup> Para Steven Pincus, ésta es la marca característica del republicanismo inglés del siglo XVII; véase Steven Pincus, “Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth”, *The American Historical Review*, v. 103, n. 3, junio 1998, p. 705-736. Por su parte, Centenero, *De repúblicas urbanas...*, p. XXX, sostiene lo mismo para el ámbito hispánico. Sobre este tema, véase también Quentin Skinner, “Ambrogio Lorenzetti and the Portrayal of Virtuous Government”, en Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume II...*, p. 39-92.

reconocían como una responsabilidad del gobernante velar por el bienestar de sus súbditos. No obstante, el principio descrito como característico del republicanismo va más allá de esta obligación, pues sitúa a la búsqueda del bienestar de la comunidad en su conjunto como la principal función del poder político y el principio legitimador de su existencia. El uso del presupuesto del bien común entre pensadores de la Modernidad temprana suele aparecer como un argumento para validar o desacreditar las acciones llevadas a cabo por los gobernantes o por otros miembros de la república en función de su repercusión en el conjunto de la comunidad. Por ello, esto implicaba una reflexión sobre las formas puntuales en que dicho objetivo debía ser perseguido y sobre los mecanismos para revertir las situaciones en las que no se cumplía. De tal suerte, la apelación al bien común aparece al tratar sobre diversos procesos políticos, como la creación o derogación de leyes, el establecimiento de impuestos y el nombramiento o destitución de autoridades.

Dentro de la historiografía sobre el republicanismo clásico, la mayor parte de los estudios sobre el uso del presupuesto del bien común se enfoca en las discusiones que entre los siglos XVII y XIX se presentaron entre pensadores identificados como republicanos y aquellos que asumían una defensa de los valores asociados al liberalismo y al capitalismo. Así, por ejemplo, dentro de las discusiones que surgieron en el proceso de independencia de Estados Unidos aparecen claramente enfrentados autores que defendieron el establecimiento de un gobierno que promoviera la virtud cívica y el bienestar de la sociedad en su conjunto, frente a otros que argumentaban a favor de la libertad de comercio, la propiedad privada y la defensa de los intereses individuales.<sup>51</sup> En efecto, dentro de este contexto polémico el principio del bien común cobró una particular relevancia y fue utilizado, incluso, para definir como corrupta cualquier práctica que se

<sup>51</sup> Este tema ha sido discutido por buena parte de la historiografía sobre el republicanismo; no me detengo en dichos debates al quedar fuera de los intereses de este trabajo. Sobre este tema, véanse Pocock, *El momento maquiavélico...*, p. 509-657; Pincus, “Neither Machiavellian...”; Lovett, “Republicanism”; Érica Pani, “Maquiavelo en el septentrión. Las posibilidades del republicanismo en Hispanoamérica”, *Prismas*, n. 13, 2009, p. 295-300.

alejara de él. No obstante, su uso no se limitó a rebatir los valores del liberalismo económico y lo encontramos como argumento en momentos previos a la existencia de dicha tradición.

Como sucede con otros presupuestos del republicanismo clásico, los historiadores ubican la presencia del presupuesto del bien común como parte central de teorías de la antigüedad grecolatina. La recuperación que de ellos se hizo a fines de la Edad Media y principios de la Modernidad tuvo como objetivo, no la argumentación en contra de la preferencia del bienestar del individuo sobre el de la comunidad como principio de organización de la sociedad, sino la prevención de que los intereses de una parte de ella se impusieran sobre el resto causándole daño. Para los pensadores de aquella época, el intento de imponer intereses particulares sobre los comunes podía venir de un cuerpo estamental, como la nobleza; un sector socioeconómico, por ejemplo los comerciantes; o, en muchos casos, de las personas que ocupaban los cargos públicos. Para prevenirse de que esto sucediera, los autores caracterizados como republicanos proponían la limitación de la autoridad de los gobernantes, la repartición del poder entre los grupos que constituían la sociedad y la participación de la comunidad en la toma de decisiones. Y, sobre todo, la necesidad de que el contenido y el sentido de las leyes estuviera dirigido siempre a la conservación de la mayor parte de la sociedad.<sup>52</sup>

Hasta aquí he descrito una serie de principios que la historiografía vincula con las tradiciones intelectuales republicanas: el origen popular del poder, la participación de ciudadanos en su gobierno, la libertad entendida como no dependencia y la búsqueda del bien común como el fin de la sociedad. Todos ellos, como hemos visto, se encuentran vinculados y remiten a un ideal de comunidad política, a un conjunto de valores y teorías dirigidas a la organización de la vida en común. El último de los presupuestos asociados por los historiadores al concepto de republicanismo clásico que aquí describo no refiere directamente a un ideal de

<sup>52</sup> Skinner, "Republican Virtues in an Age of Princes", en *Visions of Politics. Volume II...*, p. 118-158; Viroli, *Republicanism...*, p. 97-145; Scott, *Commonwealth Principles...*, p. 131-190.

gobierno u organización de la sociedad, sino a una forma particular de valorar moralmente al ser humano y su visión sobre el acontecer. Este principio es el que John Pocock denomina como el de la irrupción del tiempo *secular* o el problema de la autocomprensión de la posición del hombre en la historia.<sup>53</sup>

Es precisamente Pocock el autor que le otorga mayor centralidad a este presupuesto al describir o caracterizar al republicanismo de la Modernidad temprana. Para él, el humanismo cívico del Renacimiento estableció una ruptura decisiva con respecto a las formas en que el pensamiento clásico y medieval situaba al ser humano en el tiempo. Así, Pocock explica cómo frente a concepciones cíclicas o basadas en la idea de providencia, una serie de autores del Renacimiento italiano plantearon una nueva manera de pensar el tiempo del hombre, que entendía al acontecer como la concatenación contingente de hechos o sucesos. Con ello, explica el historiador, el ser humano quedaba liberado de fuerzas metahistóricas y se convertía en dueño de sí mismo, en un actor con la capacidad de moldear su propio destino.

La irrupción de la temporalidad secular en la valoración moral del hombre, para Pocock y para otros estudiosos del republicanismo, tuvo, evidentemente, una repercusión en la manera en que los humanistas concibieron el mundo político. Al igual que los seres humanos, las repúblicas particulares que éstos conformaban eran consideradas entidades que se situaban en el tiempo histórico y, por lo tanto, resultaban inestables y sujetas al cambio provocado por la acción humana.<sup>54</sup> Pocock contrasta esta forma de pensamiento con valores y presupuestos atribuidos a la escolástica medieval: la idea de que las sociedades políticas se fundamentaban en la costumbre, la tradición y en referentes normativos inmutables, como el derecho natural y el divino; y de que dentro de ellas el cambio fuera concebido a partir de principios como la “degeneración” o la “corrupción”; o bien, de la “recuperación” o “restauración” de un orden previamente definido.<sup>55</sup> Frente a estos planteamientos,

<sup>53</sup> Pocock, *El momento maquiavélico...*, p. 77-81.

<sup>54</sup> Pocock, *El momento maquiavélico...*; Skinner, *Los fundamentos...*, I; Scott, *Commonwealth Principles...*, p. 191-209.

<sup>55</sup> Pocock, *El momento maquiavélico...*, p. 85-165.

el humanismo cívico atribuía la existencia de las sociedades a las acciones realizadas por los hombres del pasado. Precisamente, el ser humano había decidido establecer la vida política en común porque encontraba en ella una forma adecuada para hacer frente a los desafíos que planteaban un mundo histórico contingente e inestable. Esto implicaba que las repúblicas se vieran continuamente enfrentadas a su propia limitación temporal. Para Pocock, la toma de conciencia sobre la fragilidad de las sociedades humanas hacía que, entre estos autores, las teorías republicanas tuvieran una particular trascendencia. La mejor forma de enfrentar la contingencia y la incertidumbre del futuro era a través del cultivo de las virtudes cívicas, de formación de ciudadanos que tomaran en sus manos su propio destino y participaran en la vida pública para asegurar la pervivencia de su comunidad.

En términos generales, éstas son las principales características que en la historiografía se atribuye al pensamiento republicano de la Modernidad temprana. Como hemos visto, los historiadores del republicanismo tienden a poner el acento en uno u otro de estos principios al realizar sus estudios, pero todos coinciden en aceptar este conjunto de teorías y valores como los elementos que conformaban dicha tradición. Ya se ha mencionado algo al respecto, pero veamos ahora con mayor detenimiento dónde y cómo ubican el uso de estos principios los trabajos de historia intelectual sobre aquel periodo.

Un elemento común en los estudios sobre el republicanismo clásico es la atribución del origen o las fuentes de esta tradición política a una serie de autores de la Antigüedad cuyos tratados, desde fines de la Edad Media y a lo largo de la Modernidad, fueron utilizados y reinterpretados en distintos contextos polémicos. Entre estas fuentes destacan, como ya se ha mencionado, Aristóteles, Polibio, Cicerón, Salustio y el corpus del derecho romano. Existe una discusión historiográfica sobre qué textos fueron más usados y determinantes para el republicanismo de la temprana Modernidad, si los de origen griego o los latinos. Este debate se presenta, por ejemplo, entre Pocock y Skinner. Mientras que el primero encuentra en la tradición aristotélica el principal semillero de las

teorías del republicanismo clásico, para Skinner, antes que de Aristóteles, lo fueron el derecho romano y autores latinos como Cicerón. La importancia que le otorga Skinner a las fuentes romanas lleva a que en sus últimos estudios incluso exprese su incomodidad con la categoría misma de republicanismo o republicano, y proponga la de *neorromano* —al considerarla más precisa— aunque termina por aceptar la primera en tanto que su uso está consolidado dentro de la historiografía.<sup>56</sup> Independientemente de esta polémica, para quienes estudian el republicanismo clásico de la temprana Modernidad fueron algunos juristas, teólogos y humanistas de la baja Edad Media quienes recuperaron y tradujeron el corpus de fuentes clásicas que permitiría a los autores del Renacimiento desarrollar posteriormente sus teorías. A estos personajes, pues, se les atribuye el haber hecho accesibles a los pensadores de la Modernidad, tanto las fuentes grecolatinas, con sus respectivas glosas y comentarios, como una serie de teorías y problemas que marcaron las discusiones del republicanismo de los siglos XVI y XVII.

Ahora bien, en cuanto a las manifestaciones de esta tradición durante la primera Modernidad, la presencia de los principios republicanos entre autores del Renacimiento italiano y su desarrollo posterior en naciones del Atlántico norte es comúnmente aceptada por los historiadores del pensamiento político. Skinner identifica una continuidad del pensamiento republicano entre el humanismo cívico florentino, particularmente de autores como Maquiavelo y Guicciardini, y personajes que participaron en la revolución inglesa del siglo XVII, como John Milton y James Harrington. Asimismo, Pocock observa un encadenamiento incluso más allá, al incluir en dicha tradición republicana a pensadores cuyas ideas jugaron un papel central en los procesos de independencia de Estados Unidos de América —particularmente Jefferson y Madison— y en la Ilustración y la Revolución francesa —Montesquieu o Rousseau—. A partir de esta interpretación, los estudios históricos sobre el llamado republicanismo clásico desafiaron los postulados de la historiografía liberal que identificaba al libe-

<sup>56</sup> Skinner, *Hobbes y la libertad republicana...*, p. 9.



ralismo como la tradición fundadora de los movimientos revolucionarios atlánticos de finales del siglo XVIII.<sup>57</sup>

Fuera de la ruta trazada por los principales estudios del republicanismo, en donde Italia, Inglaterra, Estados Unidos y Francia aparecen como los lugares por excelencia en los que floreció dicha tradición, otros autores reconocen la presencia de discursos y argumentos republicanos en espacios distintos durante la Modernidad temprana. Entre éstos se encuentran los Países Bajos,<sup>58</sup> Alemania,<sup>59</sup> Polonia,<sup>60</sup> Escocia<sup>61</sup>, y algunos cantones suizos como Ginebra y Berna.<sup>62</sup> Por su parte, las manifestaciones de esta forma de pensamiento en el mundo hispano ocupan un lugar marginal dentro de la narrativa sobre el desarrollo del pensamiento republicano de la temprana Modernidad, por lo que sostener la posibilidad de su existencia resulta, cuando menos, controversial.

<sup>57</sup> Skinner, *Los fundamentos...*, y *La libertad antes del liberalismo...*; Pocock, *El momento maquiavélico...*; Viroli, *Republicanism...* Para una crítica de esta explicación, sobre todo en la obra de Pocock, véanse Daniel T. Rodgers, "Republicanism: The Career of a Concept", *The Journal of American History*, v. 79, n. 1, 1992, p. 11-38, y Scott, *Commonwealth Principles...*, p. 1-15.

<sup>58</sup> Wyger R. E. Velema, "That a Republic is Better than a Monarchy': Anti-Monarchism in Early Modern Dutch Political Thought", en Gelderen y Skinner (eds.), *Republicanism...*, v. 1, p. 9-26; Jonathan Scott, "Classical Republicanism in Seventeenth-Century England and the Netherlands", en Gelderen y Skinner (eds.), *Republicanism...*, v. 1, p. 61-81; Tilmans, "Republican Citizenship...".

<sup>59</sup> Robert von Friedeburg, "Civic Humanism and Republican Citizenship in Early Modern Germany", en Gelderen y Skinner (eds.), *Republicanism...*, v. 1, p. 127-146.

<sup>60</sup> Anna Grzeskowiak-Krwawicz, "Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", en Gelderen y Skinner (eds.), *Republicanism...*, v. 1, p. 43-60; Edward Opalinski, "Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance", en Gelderen y Skinner (eds.), *Republicanism...*, v. 1, p. 147-166.

<sup>61</sup> Marco Geuna, "Republicanism and Commercial Society in the Scottish Enlightenment: The Case of Adam Ferguson", en Gelderen y Skinner (eds.), *Republicanism...*, v. 2, p. 177-196; Fania Oz-Salzberger, "Scots, Germans, Republic and Commerce", en Gelderen y Skinner (eds.), *Republicanism...*, v. 2, p. 197-226.

<sup>62</sup> Linda Kirk, "Genevan Republicanism", en David Wotton (ed.), *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994; Bela Kapossy, "Neo-Roman Republicanism and Commercial Society: The Example of Eighteenth-Century Berne", en Gelderen y Skinner (eds.), *Republicanism...*, v. 2, p. 227-248.

Entre los principales historiadores del republicanismo clásico que hemos mencionado, hay quienes no atienden el ámbito hispánico<sup>63</sup> y quienes explícitamente cuestionan su presencia dentro de estas latitudes. Dentro de estos últimos, el más destacado es sin duda John Pocock. En el prólogo a la edición española del *The Machiavellian Moment* cuestiona seriamente, sin dar mayores argumentos, la existencia de alguna forma de republicanismo clásico en la Monarquía hispánica.<sup>64</sup> En efecto, su ahora clásico estudio no tiene como objetivo atender dicho problema y, aunque no brinda explicación, resulta fácil elucidar por qué el historiador neozelandés realiza dicha aseveración. Como se mencionó, para Pocock, una de las características centrales de la tradición republicana es la irrupción de la temporalidad en la concepción del ser humano dentro de la historia: este presupuesto se habría construido en oposición a la forma en que la escolástica abordaba dicho problema. Por ello, un espacio como el hispánico, en donde el escolasticismo dominó en gran medida el ámbito intelectual, quedaba por definición excluido del “momento maquiavélico”, sin importar que un buen número de pensadores utilizara argumentos muy semejantes a los considerados dentro del republicanismo italiano e inglés. En última instancia, detrás de esta valoración, me parece, se encuentra la identificación que se tiende a establecer entre republicanismo clásico y humanismo cívico, identificación con la que estoy en desacuerdo. Es cierto que en el siglo XVI fueron los humanistas del Renacimiento los principales defensores de las ideas republicanas y también que el humanismo cívico tuvo una presencia limitada —aunque no nula— en el mundo hispánico.<sup>65</sup> No obstante, como exploraremos en los siguientes capítulos, el humanismo cívico no fue el único lenguaje que usó pos-

<sup>63</sup> Entre ellos se podría nombrar a Quentin Skinner, Martin van Gelderen, Philip Pettit o Mauricio Viroli.

<sup>64</sup> Señala Pocock refiriéndose a sí mismo: “El autor —con acierto o sin él— ha encontrado pocos rastros del republicanismo clásico en el pensamiento español moderno, y cree que en España la república ha sido un fenómeno privativo de los siglos XIX y XX”. Pocock, *El momento maquiavélico...*, p. 75.

<sup>65</sup> Sobre la presencia del humanismo cívico en el mundo hispánico, véase, por ejemplo, Xavier Gil Pujol, “Ciudadanía, patria y humanismo cívico en el Aragón foral: Juan Costa”, *Manuscrits: Revista d’Història Moderna*, n. 19, 2001, p. 81-101.

tulados que podrían identificarse como republicanos.<sup>66</sup> Asimismo, caracterizar a toda la escolástica como una forma de pensamiento ahistórica y especulativa puede resultar un movimiento simplificador. Es claro que entre los autores considerados humanistas y los escolásticos hay una idea distinta de la temporalidad pero, como veremos más adelante, eso no excluyó la posibilidad de que entre los segundos hubiera quienes reflexionaran sobre el problema de las repúblicas en el tiempo y asumieran la fragilidad de sus manifestaciones particulares.

Partiendo de la afirmación de Pocock y de la identificación entre republicanismo y humanismo cívico, autores como José Luis Villicañas y Ramón Ruiz cuestionan también la existencia de un republicanismo clásico en España durante la temprana Modernidad. Ambos consideran que a fines de la Edad Media en la península ibérica existieron las condiciones para que prosperara una forma de pensamiento republicano: la difusión de los textos aristotélicos y de fuentes romanas, la existencia de ciudades libres con élites organizadas y la presencia de un incipiente humanismo. No obstante, para ellos, la posibilidad de que eso se tradujera en la consolidación de una tradición política se vio frustrada tras la derrota del movimiento comunero que llevó al fortalecimiento de la autoridad real; a la cooptación por la Corona y la corte de la aristocracia y los humanistas; y a la ruptura en la cadena de transmisión de las fuentes clásicas del republicanismo.<sup>67</sup> Una revisión más amplia de las fuentes escolásticas de la época nos lleva necesariamente hacia otras conclusiones. Si bien es cierto que la derrota del movimiento comunero significó un golpe decisivo a un proyecto político y social fundamentado en los presupuestos republicanos antes descritos, la victoria de Carlos V sobre el movimiento de las comunidades, como veremos

<sup>66</sup> Una crítica a la identificación entre humanismo cívico y republicanismo aparece en Lovett, "Republicanism...".

<sup>67</sup> José Luis Villicañas Berlanga, "Republicanism clásico en España: las razones de una ausencia", *Journal of Spanish Cultural Studies*, v. 6, n. 2, 2005, p. 163-182, y Ramón Ruiz Ruiz, "El republicanismo clásico en el pensamiento hispano. Comentarios sobre una tradición frustrada", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 47, 2013, p. 273-297.

más adelante, no significó el surgimiento de una tradición absolutista en la Monarquía hispánica que anulara cualquier posibilidad de crítica.

Ahora bien, quienes han estudiado con mayor profundidad formas de republicanismo en Hispanoamérica son los historiadores de las independencias y del periodo de construcción de los Estados nacionales. Entre ellos existe también la tendencia a cuestionar la existencia de tradiciones republicanas hispánicas anteriores al siglo XIX o, cuando más, conceden su presencia a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>68</sup> Esto se debe a que en dichos estudios el concepto *republicano* está estrechamente vinculado al antimonarquismo o bien, a su oposición a ciertos postulados del liberalismo. Está claro que si el concepto se asocia a la defensa de una forma de gobierno opuesta a la monarquía, resultará difícil admitir la existencia de principios republicanos entre pensadores que no sólo no desafiaban al régimen monárquico sino que reconocían su conveniencia.<sup>69</sup> Asimismo, si se define al republicanismo en tanto su oposición al liberalismo, ¿cómo reconocer su presencia en momentos o lugares donde no existía tal tradición? Considero válido utilizar la categoría repu-

<sup>68</sup> Véanse, por ejemplo, Aguilar Rivera y Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica...*; en particular José Antonio Aguilar Rivera, “Dos conceptos de república”, p. 57-85; Rafael Rojas, “La frustración del primer republicanismo”, p. 388-423, y Alfredo Ávila, “Pensamiento republicano hasta 1823”, p. 313-350. También, Rafael Rojas, *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, México, Taurus, 2009, y Manuel Chust e Ivana Frasset, “Orígenes federales del republicanismo en México, 1810-1824”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, v. 24, n. 2, 2008, p. 363-398, entre otros. Gabriel Entin estudia también el republicanismo iberoamericano durante las revoluciones de independencia, aunque el *dossier* que coordina sí contempla estudios sobre el republicanismo en los siglos XVI y XVII; en este sentido, puede ser visto como una excepción dentro de este grupo de historiadores; véase, Entin, “Introducción...”.

<sup>69</sup> Muchos de los autores que analizan el republicanismo latinoamericano del XIX apuntan que el concepto no debe restringirse a designar una tradición antimonárquica y reconocen —recuperándola de la historiografía anglófona— la idea de un republicanismo en un sentido amplio. Pero también, prácticamente todos ellos, ubican la existencia de principios republicanos en América Latina únicamente cuando se presenta en su forma antimonárquica, como si la categoría se restringiera en estas latitudes a discutir esta forma de gobierno.

blicanismo para referir a teoría sobre la forma de gobierno o a tradiciones de corte antiliberal, en tanto se haga explícita la forma en que se entiende. Sin embargo, esto no debería ser obstáculo para aceptar la existencia de otras formas de republicanismo en lenguajes políticos previos que sostuvieron, en el mundo hispanoamericano, principios como el origen popular del poder, el bien común como fin de la sociedad, la ley y la voluntad de la comunidad como límite a la autoridad, la búsqueda de la participación de la república en el gobierno y la defensa de la libertad de los pueblos y ciudadanos. Más aún, si al describir las tradiciones del siglo XIX se está recuperando el concepto del republicanismo clásico de quienes lo han estudiado en la Modernidad temprana, como John Pocock o Quentin Skinner.<sup>70</sup>

Aunque en menor medida, dentro de la historiografía hay autores que reconocen la presencia de pensadores o prácticas republicanas en los reinos ibéricos de la temprana Modernidad. Desde hace algunos años se han elaborado trabajos que observan el uso de principios republicanos en manifestaciones aisladas del humanismo cívico, en las reacciones de las ciudades ante la presión centralizadora de la Corona y, en menor grado, en algunos pensadores escolásticos.<sup>71</sup> Al igual que sucede con el

<sup>70</sup> Véase, por ejemplo, Rojas, “La frustración...”, o Aguilar Rivera, “Dos conceptos...”. Este último, refiriéndose a la Monarquía española de la Modernidad temprana, señala que “a pesar de que el impacto humanista del aristotelismo se sintió en España más o menos al mismo tiempo que en Italia, para fines del siglo XVI España se hallaba al borde [cita a Anthony Pagden] ‘de ese desesperante oscurantismo tan característico de los siglos XVI y XVII’. Cuando el pensamiento político florentino prosperaba en Italia, la Escuela de Salamanca se encontraba, por el contrario, volcada en la neoescolástica y el pensamiento especulativo”. Aguilar Rivera, “Dos conceptos...”, p. 62-63. Considero, al igual que Érica Pani, que reconocer una cultura republicana de más largo alcance en Hispanoamérica puede resultar muy útil para analizar el republicanismo antimonárquico y antiliberal del siglo XIX; véase Pani, “Maquiavelo en el septentrión...”, p. 297.

<sup>71</sup> Véanse, entre otros, Gil, “Ciudadanía, patria...”, y Gil, “Republican Politics...”; Rubiés, “La idea de gobierno mixto...”; Centenero, *De repúblicas urbanas...*; y Enrique Marcano, “Del republicanismo clásico al republicanismo moderno. Juan de Mariana y la tradición republicana”, en Javier Peña (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, p. 127-165.

constitucionalismo, quienes estudian esta forma de pensamiento suelen presentar al reino de Aragón como un espacio más fructífero para el republicanismo que el resto de los territorios que componían la Monarquía.<sup>72</sup> Las expresiones republicanas en dicha entidad se atribuyen a pensadores que se podrían enmarcar dentro del humanismo cívico, siendo Juan Costa el más destacado, y a la existencia de ciudades con amplias libertades cuyos representantes esbozaron algunos de los argumentos referidos anteriormente.<sup>73</sup> Para el caso de Castilla los trabajos son más escasos. Algunos historiadores encuentran formas de pensamiento republicano en las obras de humanistas como Alonso de Castrillo o Diego Pérez de Mesa así como en los discursos elaborados por gobiernos locales, y también hay quienes atribuyen su uso a ciertos autores de la llamada Escuela de Salamanca, particularmente a Juan de Mariana y Fernando Vázquez de Menchaca.<sup>74</sup>

Ahora bien, ¿qué sucede con la historiografía del pensamiento político hispanoamericano? En este caso, prácticamente no se ha explorado la presencia de expresiones republicanas en el pensamiento indiano de los siglos XVI y XVII. Algunos historiadores, como David Brading, Annick Lempérière y Carlos Garriga, se acercan al tema de forma indirecta. Así, por ejemplo, el historiador británico describe el uso de presupuestos y fuentes del republicanismo clásico entre autores del siglo XVI —como el conquistador de Chile Alonso de Ercilla— principalmente para apoyar la idea de la formación de un temprano patriotismo cívico, pero no profundiza en el análisis de su significado o implicaciones y, en realidad, termina por reconocer al republicanismo como una forma de pensamiento que se desarrolló en Hispanoamérica hasta el siglo XIX. Para Brading, no sería sino hasta las independencias de las naciones latinoamericanas que la tradición del patriotismo criollo se reformularía en algunas regiones de Hispanoamérica

<sup>72</sup> Gil, “Republican Politics...”, y Rubiés, “La idea de gobierno mixto...”.

<sup>73</sup> Véase Gil, “Republican Politics...”, y “Ciudadanía, patria...”.

<sup>74</sup> Gil, “Republican Politics...”; Centenero, *De repúblicas urbana...*; Marcano, “Del republicanismo...”; Víctor Manuel Egío García, *El pensamiento republicano de Fernando Vázquez de Menchaca*, tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía, Murcia, Universidad de Murcia, 2014.

en términos del republicanismo clásico, mientras que en otras —particularmente en la antigua Nueva España— se perfilaría como un republicanismo de tintes católicos.<sup>75</sup>

Fuera de la historiografía, Ambrosio Velasco es el autor que, sin duda, más ha impulsado la idea de un republicanismo americano en el siglo XVI, particularmente novohispano. Para él, la existencia de esta tradición política, fundada por Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Veracruz, puede ser rastreada desde el siglo XVI hasta nuestros días y resulta central para pensar no sólo la vida política e intelectual del periodo colonial sino los fundamentos mismos de la nación mexicana.<sup>76</sup> Los trabajos de Velasco, elaborados desde la filosofía política, no tienen como objetivo analizar las condiciones de posibilidad ni el desarrollo histórico del republicanismo hispanoamericano, sino resaltar el alto potencial axiológico y normativo que las ideas de autores del pasado tienen para resolver los problemas actuales. Por ello, no comparto algunas de las interpretaciones particulares que presenta sobre dicha tradición,<sup>77</sup> pero es precisamente de sus trabajos de donde

<sup>75</sup> David Brading, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 96-97. Por otro lado, en su artículo “El republicanismo clásico y el patriotismo criollo. Simón Bolívar y la Revolución Hispanoamericana”, en *Mito y profecía en la historia de México*, trad. de Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 79-125, Brading vincula explícitamente la tradición del republicanismo clásico descrita por Pocock con el pensamiento de Simón Bolívar, sin reconocer otras manifestaciones previas en América; sobre este asunto regresaremos más adelante. Por su parte, Lempérière reconoce la presencia de una tradición republicana en su estudio sobre la ciudad de México, pero las fuentes que trabaja son todas del siglo XVIII; Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república, la ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, trad. de Ivette Hernández Pérez Vertti, México, Fondo de Cultura Económica, 2013. Asimismo, Garriga, en “Patrias criollas...”, defiende la posibilidad de hablar de una tradición republicana en Hispanoamérica, aunque al igual que Lempérière su interés está en estudiar fenómenos del siglo XVIII.

<sup>76</sup> Véanse, entre otros trabajos, Ambrosio Velasco, *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, p. 35-106, y Ambrosio Velasco, “La tradición republicana novohispana del siglo XVI”, en Velasco, Di Castro y Bertomeu (coords.), *La vigencia del republicanismo...*, p. 25-39.

<sup>77</sup> Por ejemplo, la valoración que hace de los autores escolásticos como humanistas o multiculturalistas, así como la continuidad que traza dentro de esta tradición entre estos personajes y autores de periodos posteriores.

retomo la hipótesis de la existencia de un pensamiento republicano en Nueva España del siglo XVI.

Quisiera aquí reparar en un asunto. Ya se ha mencionado que desde hace varias décadas los estudios sobre el republicanismo han tenido un gran auge, particularmente en Inglaterra y Estados Unidos. A raíz de su éxito, como lo señalan Daniel Rodgers o Elías Palti, se han cometido algunos abusos con la categoría, al querer explicar a partir de ella prácticamente todos los fenómenos políticos del mundo anglófono de los siglos XVIII y XIX.<sup>78</sup> Esta crítica podría extenderse fácilmente a la recuperación del concepto para estudiar fenómenos de otras latitudes donde antes no era reconocido. Si bien comparto con ellos la preocupación por esta situación, me parece que el *republicanismo* como categoría historiográfica sigue teniendo un gran valor heurístico, pues permite insertar los estudios sobre ciertas formas de pensamiento político de la temprana Modernidad en discusiones historiográficas más amplias, así como hacer visibles fenómenos que de otra forma podrían pasar desapercibidos. Esto último cobra particular relevancia con respecto al estudio del pensamiento político hispanoamericano de los siglos XVI y XVII, pues, a diferencia de lo que sucede en el ámbito anglófono, en donde el republicanismo clásico puede llegar a aparecer como elemento explicativo de todos los fenómenos, en el caso de la Monarquía hispánica, y en particular de sus territorios americanos, rara vez se le encuentra por alguna parte. Pero paralelamente a su potencial heurístico, explorar la posibilidad de que existan manifestaciones de pensamiento republicano en lugares y tiempos inesperados puede servir también para enriquecer los debates sobre esta categoría historiográfica y revisar críticamente algunas narrativas sobre el desarrollo de dicha tradición, por ejemplo, la establecida por Pocock en su “momento maquiavaliano”.

<sup>78</sup> Rodgers, “Republicanism: The Career of a Concept...”, y Elías Palti, “Las polémicas en el liberalismo argentino. Sobre virtud, republicanismo y lenguaje”, en Aguilar Rivera y Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica...*, p. 167-209.



Para concluir este capítulo quisiera advertir nuevamente que no es el objetivo de este estudio mostrar que en la Nueva España del siglo XVI podemos encontrar un *verdadero republicanismo* o un *verdadero constitucionalismo*. Tampoco revisar si los autores analizados cumplen o no los supuestos normativos de los conceptos historiográficos. O si nos encontramos ante un constitucionalismo o republicanismo radical o conservador; o ante una adaptación sui géneris o atrasada o adelantada a su tiempo. Hacer esto supondría que existe en la historia una forma única y definida de estas tradiciones y que la labor del historiador intelectual consistiría en buscar cómo se realizó en un autor o en un momento determinado, es decir, caer en lo que Quentin Skinner denunció como la “mitología de las doctrinas” o en lo que Elías Palti ha denominado “el presupuesto del modelo y la desviación”.<sup>79</sup> Lo que busco, en cambio, es observar hasta qué punto algunos de los conceptos y presupuestos políticos que designan estas categorías historiográficas y hasta qué punto una serie de argumentos que son identificados por los historiadores como característicos de ambas tradiciones estuvieron disponibles en el ámbito hispanoamericano de la Modernidad temprana y fueron utilizados para discutir el problema de la conquista y la dominación de las Indias.

Veamos, pues, este problema, pero antes detengámonos a analizar el contexto lingüístico y controversial en donde Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval desplegaron sus argumentos.

<sup>79</sup> Quentin Skinner, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Enrique Bocado Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 66-76; Elías Palti, “Introducción. El malestar y la búsqueda: más allá de la historia de las ideas”, en Elías Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 23-46.



## UN ESPACIO CONTROVERSIAL

### LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA Y LAS DISCUSIONES SOBRE LAS INDIAS

En el capítulo anterior vimos cómo dentro de la historia intelectual y del pensamiento político existe una importante veta de estudios sobre formas de pensar y actuar descritas como constitucionalistas y republicanas que se expresaron durante la primera Modernidad. Dichos estudios se centran en el análisis de diversos actores que postularon la necesidad de establecer límites a la autoridad o que defendieron una serie de principios y valores políticos, como el autogobierno, la búsqueda del bien común y de la libertad entendida como no dependencia. Se señaló también que dicha historiografía tiende a ubicar las manifestaciones del constitucionalismo y el republicanismo de los siglos XVI y XVII en distintas regiones europeas, principalmente en la península itálica, Inglaterra y Francia, mientras que el ámbito hispanoamericano no suele figurar como un lugar en el que hayan tenido una presencia significativa.

Esta lectura parte de una incorrecta valoración del ámbito político e intelectual del mundo hispanoamericano de la temprana Modernidad, considerado por mucho tiempo como un espacio dominado por el absolutismo. En el presente capítulo veremos cómo dentro de la Monarquía hispánica existieron otras formas de valorar lo político además de aquellas que defendieron el origen divino del poder y la autoridad irrestricta del príncipe. Revisaremos cómo el contexto lingüístico e intertextual y las polémicas y controversias políticas que se presentaron en Hispanoamérica durante los siglos XVI y XVII permitieron la articulación de presupuestos, vocabularios y valores similares a los que suelen ser descritos como republicanos y constitucionalistas en otras latitudes.

El objetivo de este capítulo es, pues, analizar las condiciones que hicieron posible el pensamiento de Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval. En concreto me interesa observar dos aspectos: por un lado, las características del lenguaje con el que describieron y valoraron el mundo político, es decir, el de la escolástica española del siglo XVI; y por otro, los espacios de tensión o controversia en los que buscaron incidir con sus escritos. Estos últimos se presentaron tanto en problemas que podríamos considerar “teóricos” —por ejemplo, el origen del poder o los límites de la autoridad— como en torno a aspectos puntuales de la política de su época, particularmente las discusiones sobre la conquista y la dominación de América por parte de la Corona española.

### *Los lenguajes políticos de la Monarquía hispánica*

Las historias generales de la filosofía tienden a presentar las tradiciones intelectuales como etapas que se suceden unas a otras en un proceso lineal del desarrollo del pensamiento occidental. Así, al hablar de la Modernidad temprana es común encontrar la descripción de una secuencia en la que la escolástica es superada por la filosofía del Renacimiento, que a su vez deviene en el surgimiento de la ciencia moderna y la Ilustración. En el terreno del pensamiento político, la escolástica aristotélica y tomista aparece desplazada por el humanismo cívico, lo que lleva al desarrollo de la razón de Estado y la ciencia política, transcurre luego hacia la consumación del absolutismo ilustrado y, finalmente, culmina con el surgimiento del liberalismo.<sup>1</sup> A diferencia de lo que presentan estas descripciones generales, cuando uno se acerca al análisis de la filosofía política de la primera Modernidad —o de

<sup>1</sup> Esta narrativa se deriva en gran medida del carácter didáctico de dichos textos, pero también responde a la forma de operar de la llamada “historia tradicional de las ideas”. Sobre esta perspectiva y sus límites, véanse Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 57-89, y Elías Palti, “El malestar y la búsqueda...”

cualquier otro momento— se encuentra con una diversidad de lenguajes y tradiciones que coexistieron, en ocasiones de forma aislada y en otras con un intenso diálogo. Para los siglos XVI y XVII, dentro de dicha diversidad están las que la historia de las ideas tiende a presentar en orden cronológico: la escolástica, el humanismo, los tratados sobre el gobierno y la razón de Estado; pero a diferencia de lo que esta secuencia supone, la aparición o el desarrollo de una no implicó la extinción de las otras.<sup>2</sup>

Ahora bien, dentro de estas grandes narrativas de la historia de las ideas, el ámbito hispánico aparece como un espacio que quedó marginado del desarrollo de la filosofía moderna y permaneció durante varios siglos sumido en una forma de pensamiento escolástico, inerte y especulativo. Ciertamente, la escolástica fue uno de los principales lenguajes con los que se discutieron temas morales y políticos en el mundo hispánico de los siglos XVI y XVII; no obstante, además de haberse presentado por algunos momentos dinámico y feraz, lejos está de haber sido el único o el hegemónico.

En el mundo hispánico de la Modernidad temprana, pese al control ideológico e intelectual que ejercieron la Corona y la Iglesia, existió una pluralidad de lenguajes y tradiciones políticas que se desarrollaron en las diversas regiones de la Monarquía. Ciertas vertientes del humanismo cívico, el género de los “espejos de príncipes” y el arbitristo fueron algunos de los lenguajes que participaron en la escena del debate político. Pero las tradiciones que tuvieron mayor presencia e impacto fueron los tratados sobre el gobierno y la razón de Estado; la escolástica, enfocada en el derecho y la teología; y la vasta literatura elaborada por cronistas e historiadores del Imperio, sus reinos y ciudades. Cada una de ellas respondió a controversias, intereses y públicos particulares, echó mano de diferentes fuentes y autoridades, y desarrolló sus

<sup>2</sup> Sobre los lenguajes políticos de la Modernidad temprana, véanse John Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002; Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

propios conceptos y teorías. Así, como veremos, la escolástica centró su atención en el análisis del derecho y la ley, la justicia y el dominio, y la manera en que dichas categorías mediaban la relación entre la república y los gobernantes. Los cronistas e historiadores se interesaron, por lo general, en exaltar las “glorias” y “grandes hazañas” de la Monarquía en su conjunto o de alguna de sus partes, reivindicándolas frente a agentes externos. Por otro lado, los autores que escribieron tratados sobre la razón de Estado se preocuparon por describir las características del poder soberano e indicar, a quienes lo ostentaban, la forma en que debían conducirse para conservar la asociación política que los vinculaba con sus súbditos. El humanismo cívico, por el contrario, desarrolló su pensamiento en torno a la idea de la participación de los ciudadanos en la vida pública y la limitación de la autoridad, ambas como resultado necesario de la libertad y el ejercicio de las virtudes. Por su parte, los espejos de príncipes buscaron presentar ideales de gobernantes que funcionaran como manuales para la educación de las autoridades y como cartillas morales a las cuales se debían ceñir para ser obedecidos por la república. Finalmente, el arbitrista surgió como una respuesta a la crisis de la Monarquía de principios del siglo XVII y, como tal, los autores de esta tradición ofrecieron a los gobernantes propuestas concretas de gobierno y administración, exigiendo en cierta forma su cumplimiento.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Sobre los lenguajes políticos del ámbito hispanoamericano, véanse Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex, 2008; David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; Ambrosio Velasco (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2008, y Francisco José Aranda Pérez, “Los lenguajes de la *Declinación*. Pensamiento y discurso político en la España del Barroco”, en Francisco José Aranda Pérez (coord.), *La declinación de la Monarquía hispánica en el siglo XVII. Actas de la VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004; Richard Kagan, *La política de la historia en España en las edades Media y Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica/Marcial Pons, 2010, y “Clío y la Corona: escribir historia en la España de los Austrias”, en Richard

Ahora bien, los historiadores de este periodo no suelen abordar en un mismo estudio a pensadores de distintas tradiciones.<sup>4</sup> Esto se debe, en gran medida, a que algunas de estas corrientes intelectuales se mantuvieron distanciadas unas de otras, tanto en su origen como en su desarrollo histórico. Así, por ejemplo, las profundas diferencias en la forma de abordar los temas políticos entre los autores de la Segunda escolástica y los tratadistas de la razón de Estado, así como en sus lenguajes y círculos de acción, obstaculizaron su interacción al grado de que son prácticamente nulos los diálogos directos entre esas tradiciones. Sin embargo, considerarlas en conjunto permite observar un espacio controversial que de otra forma no sería tan evidente. La existencia de posturas disímiles —e incluso opuestas— ante temas como el origen y la legitimación del poder, los límites de la autoridad, la conformación y las características de la comunidad política o las propiedades del buen gobernante, a pesar de que no se presentaran polémicas directas entre los autores que las sostuvieron, supone la existencia de un escenario en el que estuvieron en juego elementos centrales de la reflexión política de la época e, incluso, en el que

Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico*, Madrid, Marcial Pons/Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001, p. 113-147; y Xavier Gil Pujol, “Del Estado a los lenguajes políticos, del centro a la periferia: dos décadas de historia política sobre la España de los siglos XVI y XVII”, en *Tiempos de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2006, p. 267-323.

<sup>4</sup> Algunas excepciones al respecto son los trabajos de Fernández-Santamaría, *La formación de la sociedad y el origen del Estado: ensayos sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997; Brading, *Orbe indiano...*; Irving A. A. Thompson, *Guerra y decadencia. Gobierno y administración en la España de los Austrias, 1560-1620*, Barcelona, Crítica, 1981; Pablo Fernández Albaladejo, *Fragments de monarquía. Trabajos de historia política*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; Xavier Gil Pujol, “Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions”, en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. I, p. 263-288; Rubiés, “La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía hispánica”, *Historia Social*, n. 24, 1996, p. 57-81; Charles C. Jago, “Tributos y cultura política en Castilla, 1590-1640”, en Richard Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons/Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001, p. 86-87.

estuvo en disputa la concepción misma de *lo político*. Estos espacios de disputa y los lenguajes disponibles para intervenir dentro de ellos definieron los límites de lo pensable dentro del terreno político e intelectual de la Monarquía española. El rango contenido dentro de estos límites fue suficientemente amplio para permitir la existencia de postulados abiertamente absolutistas a la par de principios republicanos y constitucionalistas.

Teniendo en cuenta la existencia de esta pluralidad de lenguajes, nos centraremos ahora en el análisis de uno de ellos, la escolástica, pues fue precisamente a partir de ésta que los autores abordados en este libro redactaron sus tratados. La escolástica española durante los siglos XVI y XVII, a diferencia de lo que sostiene una parte de la historiografía, no se mantuvo como una tradición estéril y ajena a las discusiones de su tiempo, sino que, al contrario, mantuvo un vigoroso dinamismo proveniente de la participación de los teólogos y juristas en polémicas internas a su tradición e, indirectamente, de la confrontación con otros lenguajes políticos de la Monarquía.

### *La escolástica: pensamiento político, derecho y teología*

El pensamiento escolástico fue el modelo epistemológico más acabado durante la baja Edad Media y continuó figurando como una de las principales tradiciones intelectuales en la Modernidad temprana. Pese a las críticas establecidas por el humanismo, la escolástica siguió siendo durante los siglos XVI y XVII el lenguaje que dominó el escenario universitario europeo y, en particular, el hispano.

El método escolástico, usado tanto en la enseñanza como en la generación de conocimiento, era dialéctico en esencia. Partía de la fragmentación de problemas generales en cuestiones y dudas específicas a las que se respondía mediante citas de autoridades, demostraciones lógicas y argumentos históricos. Como lo apunta Antonio Manuel Hespanha, la labor más importante de la dialéctica consistía en encontrar los distintos puntos de vista a partir de los cuales podía considerarse cualquier cuestión, lo



que en el lenguaje aristotélico-ciceroniano se denominaba el *ars inveniendi* o la *tópica*.<sup>5</sup> Expuesto el problema y las diversas posiciones que ante él existían, el escolástico buscaba dar una solución adecuada, la cual se presentaba por lo general en forma de un silogismo cuya última premisa se constituía como otra proposición debatible.

Desde una lectura contemporánea, como señala Harro Höpfl, el método escolástico puede presentar importantes limitaciones. El gran peso de las autoridades y su uso demostrativo provocaba que en muchas ocasiones las discusiones se tornaran en un problema exegético sobre quién estaba interpretando correctamente el texto canónico. Asimismo, al recurrir a la opinión de las autoridades y al presentar argumentos silogísticos o que remitían a la experiencia, no se solía ponderar o jerarquizar la importancia en su función probatoria, sino que se acumulaban como simple evidencia para acreditar una conclusión previamente definida. Otro de los límites importantes del método escolástico señalados por Höpfl es la rigidez que existía en la demarcación de los temas y cuestiones a discutir. Si bien los problemas abordados por la escolástica fueron muy diversos, éstos debían ajustarse a las divisiones tópicas establecidas por el corpus textual de las autoridades.<sup>6</sup>

A pesar de estas “limitaciones”, o más bien debido a ellas, este método favorecía un conocimiento acumulativo para la resolución de controversias y para la definición y matización de conceptos y presupuestos políticos, pues, al centrarse en conflictos puntuales y al hacer referencia a fuentes y argumentos comunes, permitía que los autores tuvieran a su alcance una literatura limitada pero sistemáticamente ordenada sobre la cual se iba y se volvía. Dentro del corpus de fuentes y autoridades discutidas por los escolásticos de la temprana Modernidad, destacan la Biblia, pensadores grecolatinos como Aristóteles, Platón, Séneca o Cicerón, el derecho romano, los llamados Padres de la Iglesia, el

<sup>5</sup> Antonio Manuel Hespanha, *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 126-131.

<sup>6</sup> Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c. 1540-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 181-185.

derecho canónico y las sumas, glosas y comentarios elaborados por autores medievales como Tomás de Aquino, Duns Escoto o Guillermo de Ockham, además de los tratados escolásticos escritos por sus contemporáneos.

El uso del latín como lengua franca y la amplia circulación en los ámbitos intelectuales europeos de los autores y textos referidos contribuyeron a que este lenguaje no necesariamente estuviera vinculado a centros específicos del poder político. A diferencia de otras tradiciones, como el humanismo, la escolástica superaba las fronteras establecidas por reinos y monarquías, y encontraba su principal espacio de desarrollo en las universidades y en los colegios catedralicios y de las órdenes religiosas. Esto no implicaba que las personas formadas dentro de ella permanecieran ajenas a la vida política de sus lugares de residencia. El acceso a ciertas magistraturas y puestos de gobierno, así como a prebendas y beneficios eclesiásticos, estaba limitado a bachilleres o licenciados graduados en las universidades. Esto contribuyó a que el lenguaje de la escolástica fuera utilizado en ámbitos externos a la universidad y a que, en su proceso de creación y actualización, fueran igualmente importantes el ámbito que hoy denominaríamos académico y el de la vida jurídica e institucional de la época. Por otro lado, los pensadores escolásticos eran reconocidos fuera del ámbito letrado como autoridades en materias jurídicas y morales. Especialmente en el siglo XVI se presentaron en universidades y colegios, así como dentro de las mismas cortes, numerosas discusiones relativas a problemas políticos y jurídicos que concernían al resto de la sociedad, en las que participaron teólogos y juristas. Así pues, la autonomía de los autores escolásticos con respecto a las instituciones y esferas del poder político tenía que ver más con cuestiones de formación de sus cuadros y de independencia económica que con sus ámbitos de acción.

Como es sabido, la escolástica organizaba los saberes a partir de cuatro facultades: artes, teología, derecho y medicina. Pese a no existir un “campo” propio de “lo político”, los asuntos relacionados con el poder y su ejercicio, así como los problemas morales del ser humano, fueron ampliamente analizados dentro de la teología y el derecho. Durante los siglos XVI y XVII, teólogos, juristas

y canonistas redactaron numerosos tratados en los que discutieron problemas en torno a la ley y el derecho, la justicia, el dominio, la potestad y la jurisdicción, la propiedad, las virtudes y las formas de gobierno, sólo por mencionar algunos ejemplos. La manera en que se discutieron dichos problemas y la postura que se asumió ante ellos dependieron, en buena medida, de si se abordaban desde el derecho o la teología. Veamos las características de estos campos de estudio, empezando por el primero de ellos.

Los estudios en derecho estaban divididos en dos facultades: la de leyes (derecho civil) y la de cánones (derecho eclesiástico). Desde ambos frentes se presentó desde fines de la Edad Media una vasta producción de tratados que contribuyeron al desarrollo de los lenguajes jurídicos y políticos de Occidente. No puede entenderse el pensamiento político de la Modernidad temprana si no se toma en cuenta la importancia que en él tuvieron los derechos romano y canónico, con sus respectivas glosas y comentarios, concebidos en conjunto como el derecho común o *ius commune*. Dentro de la escolástica hispánica, el uso de ambos cuerpos de derecho fue muy recurrente a la hora de analizar temas como la potestad del príncipe, la relación entre la Corona y el papado, o la legitimación del dominio sobre las Indias. En cuanto al derecho romano, al igual que en otras regiones europeas, los juristas españoles recurrieron a este corpus jurídico para discutir problemas relacionados con la esclavitud y la propiedad, la ley y el proceso de legislación, o el uso de la violencia legítima por parte de la autoridad. El *Código* y el *Digesto*, recopilaciones realizadas en la época de Justiniano en las que se recogían máximas de juristas como Ulpiano, Marciano o Gayo, eran los textos más comentados y, en general, se utilizaron para defender teorías relacionadas con la suprema potestad del rey, aunque también, como se verá más adelante, fueron clave para el desarrollo de teorías republicanas. Por su parte, la tradición del derecho canónico y los debates internos en la Iglesia fueron fundamentales para la conformación de conceptos y teorías sobre el origen del poder, la relación entre la potestad espiritual y la temporal, o los derechos subjetivos. Estos temas fueron revisados de manera puntual al analizar la validez de la donación pontificia como legitimación

del dominio español sobre América y las referencias al *Corpus iuris canonici*, en especial al *Decretum Gratiani* y a las *Decretales*, aparecen prácticamente en todos los tratados que abordan el tema, sin importar que fueran elaborados por juristas, canonistas o teólogos.<sup>7</sup>

Entre los principales jurisconsultos escolásticos dentro del ámbito hispánico, podemos destacar a Juan López de Palacios Rubios, Diego de Covarrubias, Fernando Vázquez de Menchaca, Vasco de Quiroga, Francisco Salgado de Somoza y Juan de Solórzano y Pereira. Salvo Covarrubias y Vázquez de Menchaca —vinculados estrechamente con los teólogos salmantinos de la Segunda escolástica—, los demás autores asumieron posturas que tendieron hacia el absolutismo y la defensa del origen divino de la autoridad. Incluso los últimos dos —Somoza y Solórzano y Pereira— echaron mano del concepto de *soberano*, raramente utilizado en los discursos escolásticos anteriores, para designar al príncipe como la persona que detentaba la suprema potestad y se constituía como fuente de toda jurisdicción. Los tratados de dichos autores son una muestra de la importancia que tuvo el papel de los juristas, en este caso dentro del ámbito hispánico, para la construcción de las teorías sobre la soberanía y el poder absoluto de los reyes.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> El uso de las fuentes del derecho romano y el canónico será analizado de manera puntual al tratar el pensamiento político de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval. Sobre la importancia del derecho común en el pensamiento político de la Modernidad temprana, véanse Harold Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Skinner, *Los fundamentos...*; Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Antonio Manuel Hespahna, *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Madrid, Tecnos, 2002; Bartolomé Clavero, *Tantas personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Tecnos, 1986, y Donald Kelly, "Civil Science in the Renaissance: The Problem of Interpretation", en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 57-78. Para el ámbito castellano, véase Salustio de Dios, "El papel de los juristas castellanos en la conformación del poder político (1480-1650)", en Aranda Pérez y Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae...*, p. 127-148.

<sup>8</sup> El otro lenguaje que contribuyó a esta teoría fue el utilizado por los tratadistas de gobierno y razón de Estado, entre quienes destacan Baltasar Álamos

El largo debate medieval sobre la superioridad del papa o del emperador en cuanto a la potestad civil había generado una amplia literatura de glosadores y comentaristas que, de una manera u otra, justificaba el origen divino del poder.<sup>9</sup> En debate con las teorías políticas de carácter constitucionalista, estos textos se oponían a la idea de que el poder político —ya fuera instituido por los hombres o por derecho natural— era otorgado a las autoridades a través de la república. Dentro de la explicación del origen divino del poder existían dos grandes teorías: una que argumentaba que el poder era dado a los reyes directamente por Dios y otra según la cual la transferencia se hacía a través del papa. La segunda postura, denominada por algunos autores *teocracia pontifical*, tuvo mayor presencia dentro del ámbito hispánico durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII. Ésta sostenía que tras la venida de Cristo todo poder político había sido delegado en su vicario, el papa, quien se convirtió desde entonces en la máxima autoridad y fuente de la legítima potestad, no sólo en el ámbito espiritual, sino también en el temporal.<sup>10</sup> Juristas como Juan López de Palacios Rubios, Gregorio López, Vasco de Quiroga

de Barrientos, Juan de Santa María, Pedro Barbosa Homem y Gregorio López Madera. Asimismo, los autores de los “espejos de príncipes”, como Andrés Mendoza o Carlos de Sigüenza y Góngora, compartieron, en mayor o menor medida, principios que podrían ser caracterizados como teocráticos y absolutistas.

<sup>9</sup> Sobre estos debates, y en general sobre la mutua e intensa relación entre las concepciones políticas de la Iglesia y de las monarquías europeas, véase el clásico texto de Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, en particular el capítulo V, “La realeza policéntrica: *Corpus mysticum*”, p. 188-259. Sobre el tema y su relación con América, véase Paulino Castañeda, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.

<sup>10</sup> Sobre esta tradición y su relación con el tema americano, véase Castañeda, *La teocracia pontifical...* Cabe señalar que la *teocracia pontifical* se distinguía de otras tradiciones teocráticas de origen medieval que fueron desarrolladas en la Modernidad temprana por algunas corrientes del protestantismo y combatidas en el mundo hispánico. Para éstas, el mundo político era concebido como parte del diseño providencial de Dios, quien daba directamente a los pueblos sus leyes y gobernantes, razón por la cual los gobiernos, por el simple hecho de existir, se constituían como legítimos. Estas ideas están asociadas a tradiciones luteranas; véase Skinner, *Los fundamentos...*, II, p. 9-116.

o Juan Solórzano y Pereira recuperaron de dichas discusiones argumentos para utilizarlos en los debates de su tiempo y fueron, como veremos más adelante, determinantes en las polémicas en torno a la legitimidad del dominio español sobre las Indias.

Por otro lado, como se mencionó, el derecho romano fue una fuente socorrida por los autores que buscaron defender la potestad absoluta de los reyes. En las partes del *Digesto* en que se habla sobre la ley se presentan dos principios que resultaron fundamentales en la argumentación de las teorías absolutistas: el príncipe se encuentra por encima de las leyes positivas —*princeps legibus solutus est*— y la voluntad del gobernante debe ser entendida como la ley.<sup>11</sup> A esto último, se le incorporaron argumentos del voluntarismo teológico que reforzaron el principio de que era la voluntad del gobernante el elemento que le otorgaba a la legislación su carácter de obligatoriedad.

Otra característica atribuida a los reyes por los juristas que asumieron posturas absolutistas era la de ser los únicos depositarios de la jurisdicción dentro de la república. Una vez que los príncipes obtenían la potestad de Dios, monopolizaban por derecho propio el poder para juzgar, legislar y administrar los bienes de la comunidad, es decir, se convertían en soberanos. Ciertamente, los máximos gobernantes podían delegar en sus subordinados las facultades mencionadas, pero siempre manteniéndose como la fuente de la jurisdicción. Esto significaba que los príncipes tenían el derecho exclusivo sobre una serie de atribuciones y facultades, entre las que se encontraban ser el juez supremo, declarar nuevas leyes y derogar las existentes, imponer tributos, repartir mercedes, designar personas para ocupar cargos y oficios dentro de la república o declarar la guerra y la paz.<sup>12</sup>

Lo anterior no implica que para estos pensadores los gobernantes podían ejercer la autoridad arbitrariamente o sin ningún tipo de restricciones. Si los reyes y príncipes habían sido instituidos por Dios para que dirigieran la comunidad, estaban obli-

<sup>11</sup> *Digesto*, l. I, t. III.

<sup>12</sup> Sobre este tema, véase el artículo De Dios, “El papel de los juristas castellanos...”.

gados a seguir los preceptos del derecho divino y natural, y a gobernar para el bien común. No obstante, la gran diferencia con las tradiciones constitucionalistas o republicanas es que para estos autores la acción de los gobernantes no podía ser legítimamente cuestionada, limitada, desacatada o corregida por la comunidad, y era Dios, y en algunas vertientes el papa, el único que podía hacerlo. Estas teorías, pues, sostenían el principio de la obediencia pasiva de los súbditos y sobreponían, evidentemente, las facultades y los poderes de los gobernantes a los de la república.

Ahora bien, no todos los juristas y canonistas mantuvieron posturas de carácter absolutista. Como vimos en el capítulo anterior, la recuperación de máximas y principios del derecho romano durante la Modernidad temprana contribuyó al desarrollo de teorías republicanas y constitucionalistas, sobre todo en temas relacionados con el problema de la libertad y la importancia de la voluntad del pueblo en la toma de decisiones.<sup>13</sup> Dentro de la Monarquía hispánica, destacaría en este sentido el jurista Fernando Vázquez de Menchaca, quien asumió una de las posturas constitucionalistas y republicanas más radicales de mediados del siglo XVI al sostener que todas las facultades del príncipe debían ser concebidas como concesiones del pueblo y al desarrollar una teoría sobre la libertad entendida como un derecho natural.<sup>14</sup> Asimismo, la tradición del derecho eclesiástico aportó elementos significativos en torno a la discusión sobre el poder de la comunidad —a partir de las teorías conciliaristas— y de principios como el de la legitimidad de no

<sup>13</sup> Sobre la importancia del derecho romano en las tradiciones denominadas republicanas y constitucionalistas, véanse “The Rediscovery of Republican Values”, en Quentin Skinner, *Visions of Politics. II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 10-38, y *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004, p. 1-57; y Kelly, “Civil Science...”.

<sup>14</sup> Sobre el pensamiento de Menchaca, véanse Annabel Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*; y Víctor Manuel Egío García, *El pensamiento republicano de Fernando Vázquez de Menchaca*, tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía, Murcia, Universidad de Murcia, 2014. Este último describe el pensamiento de Menchaca como “fuertemente republicano” y destaca la centralidad que dentro de su teoría política tuvieron la idea de libertad entendida como autonomía y la defensa de la resistencia activa de la comunidad frente a la autoridad.

acatar una ley o una sentencia injusta dada por un juez.<sup>15</sup> Si bien no hubo dentro de la Monarquía hispánica una presencia significativa de canonistas que adoptaran una postura conciliarista, algunos argumentos de esta tradición —al igual que los presupuestos del derecho romano— fueron recuperados por teólogos en el siglo XVI para defender la preeminencia de la voluntad de la comunidad sobre la de sus gobernantes.

Pero más allá del posicionamiento y la contribución que los juristas y canonistas de los siglos XVI y XVII hicieron en torno a las teorías sobre el origen y los límites de la autoridad, su aporte más significativo está relacionado con la creación y la actualización de un vocabulario para describir y normar las dinámicas del poder. Su reflexión, desde el método escolástico, fue fundamental para dilucidar el sentido de términos como *ius*, *lex*, *dominium*, *imperium*, *iurisdictio*, *auctoritas*, *potestas civilis*, *potestas ecclesiastica*, *respublica* y una larga lista de conceptos que llenan las páginas de los tratados escolásticos —y no escolásticos— de la época. La importancia de esta literatura no radicó en que se ofreciera una definición única o consensuada de dichos vocablos —imposible, especialmente en el caso de conceptos políticos— sino en que se enriqueció su contenido a través de hacer evidentes los problemas relativos a sus usos. Dos ejemplos de gran relevancia sobre este asunto, que analizaremos de forma detenida a lo largo de los siguientes capítulos, son la distinción que terminó por establecerse entre los conceptos *dominio* y *jurisdicción* o la consolidación del uso del concepto *ius* en un sentido subjetivo.

El otro gran frente del saber escolástico que durante la Modernidad temprana trató sobre temas morales y políticos fue la teología. Desde su origen, la teología escolástica había puesto especial atención a la discusión de estas temáticas. Sin embargo, durante algunos periodos de la Edad Media el foco del debate de la teología se centró más en cuestiones exegéticas y especulativas, que se mostraban distantes de los problemas sociales o políticos

<sup>15</sup> Sobre la tradición conciliarista y su impacto en el constitucionalismo, véase Juan Carlos Utrera García, “Introducción”, en Juan Carlos Utrera (ed.), *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos, I. Los orígenes del pensamiento constitucionalista*, Barcelona, Marcial Pons, 2005, p. 9-40.



de su tiempo. Éste fue el caso de la mayor parte de la teología escolástica del siglo XV contra la que el humanismo lanzó sus más agudas críticas. En este contexto, un grupo de teólogos parisinos, vinculado a la vertiente nominalista, comenzó a analizar de manera sistemática problemas morales y políticos más prácticos o concretos.<sup>16</sup> Diversos pensadores del ámbito ibérico —algunos de ellos formados con dichos teólogos parisinos— continuaron esta práctica durante el siglo XVI y, gracias a ello, consiguieron llevar a la teología escolástica a una especie de “renacimiento”. Dentro de una larga lista de teólogos que en los siglos XVI y XVII contribuyeron de manera importante a la reflexión política se pueden destacar a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Juan de Mariana y Francisco Suárez,<sup>17</sup> así como a los autores que escribieron sobre o desde Nueva España, como Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval, pero también Julián Garcés o Tomás de Mercado.

Sin duda, la escuela teológica dominante en el mundo hispánico durante la Modernidad fue el tomismo. Además de la Biblia y la patrística —fuentes comunes a todas las tradiciones teológicas—, Aristóteles y Tomás de Aquino fueron sus principales autoridades. Como es sabido, en el siglo XII los árabes introdujeron los textos aristotélicos en Europa y, dentro de la escolástica universitaria, fue santo Tomás el más importante *traductor* de la

<sup>16</sup> Se puede destacar a John Major, Pierre Crockaert y Jacques Almain; sobre estos autores y su importancia, véase Skinner, *Los fundamentos...*, II, capítulos 4 y 5, p. 119-173.

<sup>17</sup> Entre las principales obras políticas de estos autores se pueden mencionar de Matías de Paz *De dominio regum Hispaniae super indos*, en Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz, *De las islas del mar océano. Del dominio de los reyes sobre los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954; las elecciones teológicas fueron publicadas de manera póstuma en Francisco de Vitoria, *Relectiones theologicae*, Lyon, Jacobo Boyer, 1557; entre ellas, por su contenido político, se pueden destacar *De potestate civili*, *De potestate Ecclesiae prior*, *De potestate Ecclesiae posterior*, *De potestate Papae et Concilii* *De indis* y *De iure belli*; Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, Salamanca, Andreas Portonariis, 1553; Luis de Molina, *De iustitia et iure*, cuyos primeros tres volúmenes se publicaron en Cuenca entre 1593 y 1600, y los tres restantes en Amberes en 1609; Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, Toledo, Pedro Rodríguez, 1599; Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Coímbra, Diego Gómez de Loureyro, 1612.

filosofía del Estagirita al cristianismo. Así, las categorías y teorías procedentes de la *Ética* y la *Política*, reconcebidas a partir de la *Suma teológica* de Aquino, establecieron las bases del lenguaje político utilizado por la teología tomista.<sup>18</sup> No es casual que los ejes conceptuales mediante los cuales se discutieron los diversos problemas políticos de los siglos XVI y XVII, incluyendo la controversia indiana, hayan estado contenidos puntualmente en la obra del Aquinate: la ley y sus distintas fuentes, el dominio, la justicia o las virtudes. Incluso, muchos de los tratados o relecciones que abordaban temas morales y políticos partían de comentarios específicos a la obra del dominico, particularmente la parte de la *Suma* donde se toca el tema del origen del hombre y del dominio sobre las cosas (1a, q. 93-96), el problema de las leyes (1a-2æ, q. 90-106) y el de la justicia y el derecho (2a-2æ, q. 57-120).<sup>19</sup>

A la par de la tradición tomista, el debate teológico se enriqueció con elementos de las escuelas escotista y nominalista, sobre todo antes de que la Contrarreforma cerrara las puertas a

<sup>18</sup> Sobre la recepción de Aristóteles en la península durante este periodo, véase Miguel Herrero Jáuregui, “La recepción de la *Política* de Aristóteles en la España del Renacimiento”, en Aranda Pérez y Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae...*, p. 211-226. Para el caso de Tomás de Aquino y su uso por los teólogos españoles, véase Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, capítulos I-III. Es importante señalar que, para la primera mitad del siglo XVI, la *Suma* de Tomás de Aquino competía en las aulas de teología con la obra que fue usada durante gran parte de la baja Edad Media como libro de texto, las *Sentencias* de Pedro Lombardo, acompañadas de los comentarios del mismo santo Tomás a dicho texto. No obstante, como fuente y autoridad en los tratados de filosofía moral del tomismo de los siglos XVI y XVII, la *Suma* de Aquino es más importante que el texto de Lombardo. Sobre el tema, se puede consultar el artículo de Enrique González González, “Dos teólogos, dos bibliotecas teológicas en la Valencia del Quinientos: el doctor Juan de Celaya y el Patriarca Juan de Ribera”, en Emilio Callado Estela (ed.), *El Patriarca Ribera y su tiempo. Religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Valencia, Institutió Alfons el Magnànim/Diputació de València, 2012, p. 323-344.

<sup>19</sup> Sobre este tema, véase Höpfl, *Jesuit Political Thought*, particularmente el capítulo 8, p. 164-185. Como lo apunta este autor, una de las razones por las que conceptos como el de *soberanía* o *razón de Estado*, utilizados por otras tradiciones contemporáneas, no fueron incorporados a las polémicas ni utilizados como argumentos dentro de la escolástica fue por no encontrarse en las fuentes y los programas curriculares definidos en torno a la *Suma* de Aquino.

varios autores de dichas tradiciones.<sup>20</sup> El programa de estudio de la teología en las principales universidades españolas, si bien otorgaba mayor peso al tomismo, incluía cursos de las otras dos escuelas. Así, por ejemplo, en Salamanca existían tres cátedras obligatorias —prima, vísperas y Biblia— y varios cursos que no era necesario aprobar para graduarse, pero que resultaban complementarios para la formación de los teólogos, entre los que se encontraban las cátedras de nominales y de Escoto.<sup>21</sup> Además de su predilección por ciertas autoridades —Tomas de Aquino, Guillermo de Ockham y Duns Escoto, respectivamente—, las tres grandes escuelas se distinguían por su postura ante una serie de temas o polémicas centrales dentro de la filosofía escolástica, entre las cuales destacan dos: el llamado problema de “los universales” y los debates entre intelectualistas y voluntaristas.

El primero de ellos se podría definir, en términos generales, como las discusiones en torno a si las categorías abstractas —como los géneros y las especies— se referían a entidades que existían en la realidad o eran conceptos creados por la mente. Así, por ejemplo, se discutía si el concepto *hombre* era universal y hacía referencia a una naturaleza común a todos los hombres, o si era una palabra creada por el intelecto para nombrar en común a una serie de individuos. La primera solución del problema corresponde a la postura de los realistas —dentro de la que se ubicaba el escotismo y el tomismo—, mientras que la segunda a los llamados nominalistas o la *vía moderna*.<sup>22</sup> La controversia de los universales

<sup>20</sup> El nominalismo fue la tradición más afectada por este proceso. El mismo Guillermo de Ockham, su autor medieval más representativo, quedó incorporado al índice de Quiroga de 1583.

<sup>21</sup> Sobre este tema, véanse José Barrientos García, “La teología, siglos XVI-XVII”, en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. Volumen III. 1. Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, p. 203-250; y Clara Inés Ramírez, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, *Salamanticencis*, n. 54, 2007, p. 635-652.

<sup>22</sup> Aquí presento una descripción simplificada del problema, el cual tuvo distintas etapas en su desarrollo histórico, además de posturas intermedias y matizadas entre estos dos polos. Por otro lado, no incluyo la postura más radical del realismo, el platonismo, para la cual los conceptos o ideas existían como entidades reales. Sobre este tema, véase Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*,

podría describirse como un debate de lo que hoy denominaríamos filosofía del lenguaje y su relación con la ontología, aunque tuvo repercusiones en otros ámbitos del conocimiento. Uno de ellos fue el problema de la relación entre la fe y la razón. Mientras que el tomismo y otras tradiciones realistas sostenían que por medio de la razón el hombre podía conocer y explicar, hasta cierto punto, entidades metafísicas como Dios o la misma idea de Trinidad, para el nominalismo el hombre sólo podía acercarse a ellas mediante la fe, pues formaban parte de verdades diferentes a las alcanzadas a través del razonamiento. Para los nominalistas, los universales creados a partir del lenguaje y las entidades metafísicas propias de la fe formaban parte de órdenes distintos, igualmente verdaderos pero incompatibles en cuanto su naturaleza y la forma en que los hombres los conocían: los primeros eran conceptos creados por la mente, los segundos realidades inalcanzables mediante la razón. Esto tenía, consecuentemente, un impacto en el ámbito de lo moral. Para el tomismo, lo moral tenía una expresión objetiva en el derecho natural y los principios sobre lo bueno y lo malo —entidades que existían con una naturaleza universal— eran asequibles al hombre mediante la razón. Por su parte, la *vía moderna*, sobre todo en sus expresiones más radicales, puso en duda la capacidad del hombre de conocer a través de procedimientos racionales el orden objetivo que suponía el derecho natural. Los preceptos morales más básicos, por ejemplo aquellos contenidos en el decálogo, no eran verdades del orden de la razón sino de la fe y, fuera de éstos, el sujeto estaba dotado de una mayor capacidad para decidir sobre el ámbito de lo bueno y lo malo. Es decir, más allá de una serie de principios revelados, las categorías con las que el hombre describía y normaba su vida moral eran entidades creadas por el intelecto y no realidades objetivas o universales.

En el terreno de la política existía una diferencia fundamental entre los presupuestos teóricos de la tradición aristotélico-tomista y los del nominalismo, íntimamente relacionada con el problema

México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010; para la parte correspondiente a la Edad Media y la Modernidad temprana, véanse p. 73-319.

de los universales. Dentro de la tradición tomista era común sostener que el poder político existía por derecho natural y era por su capacidad racional que el hombre conocía esta forma de organización social y la ponía en práctica. Para una serie de autores nominalistas, en cambio, la potestad política con todas sus características había sido creada e instituida por la comunidad de los hombres, con lo cual otorgaban a las repúblicas un carácter más histórico y temporal.<sup>23</sup> Ciertamente, en el mundo hispánico —y en general en el católico— el nominalismo radical en temas morales y políticos fue perseguido, sobre todo tras el Concilio tridentino. No obstante, como se verá al analizar el pensamiento de Alonso de la Veracruz, expresiones más moderadas fueron recuperadas por algunos autores que optaron por soluciones intermedias entre la *vía antigua* y la *moderna* ante los problemas aquí mencionados.<sup>24</sup>

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

<sup>23</sup> Sobre el tema, véase “Humanism, Scholasticism and Popular Sovereignty”, en Skinner, *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, capítulo 9, p. 245-263; Skinner, *Los fundamentos...*, II, p. 119-129.

<sup>24</sup> Entre los nominalistas más reconocidos de la península ibérica durante el siglo XVI están Juan de Celaya y Juan Martín de Silíceo, catedráticos de las universidades de Valencia y Salamanca, respectivamente. Ambos autores se centraron principalmente en la reflexión de problemas filosóficos, tanto de lógica como de filosofía natural.

La tradición intelectualista sostenía que las inclinaciones de la voluntad se desprendían de aquello que el intelecto reconocía como bueno, lo cual era posible en tanto que existía un orden de la naturaleza establecido por la razón divina que obligaba moralmente al ser humano. Para el voluntarismo, en cambio, la obligación del hombre de seguir los principios del derecho divino y natural no radicaba en la naturaleza racional de éstos, sino en que habían sido establecidos por la voluntad omnipotente de Dios. En este sentido, no era la razón la facultad principal que conducía al hombre hacia el acto justo, sino su voluntad.<sup>25</sup>

La corriente intelectualista, en su expresión tomista, tuvo una presencia más fuerte en el ámbito hispánico, sobre todo durante el siglo XVI. Sin embargo, el voluntarismo fue muy importante para el enriquecimiento de las reflexiones sobre el derecho natural y sus interpretaciones, un tema central en la controversia indiana como veremos en el apartado siguiente. Pero aún más importante dentro del pensamiento político de la época fue la recuperación de los principios voluntaristas que, en el marco de la reflexión sobre la ley humana y el proceso de legislación, hicieron algunos autores. Al establecer una analogía entre Dios, como el legislador que crea el derecho divino y natural, y el príncipe de la república temporal, los autores de esta corriente rompieron con la imagen predominante que desde la Edad Media se tenía en torno al gobernante y su relación con la ley. En lugar del príncipe cuya facultad era confirmar lo establecido por un orden existente, dictando leyes cuya legitimidad radicaba precisamente en su relación con el orden moral de la naturaleza, se presentó la figura del gobernante con la suprema potestad que creaba la ley, la cual obtenía su fuerza jurídica de la voluntad misma de quien la establecía.<sup>26</sup> Este

<sup>25</sup> Sobre el voluntarismo dentro de la teología, véase Mark Murphy, “Theological Voluntarism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (sitio web), Stanford, Stanford University, invierno 2014, disponible en [plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/voluntarism-theological](http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/voluntarism-theological).

<sup>26</sup> Uno de los teólogos españoles más destacados que apuntó hacia el desarrollo de estas teorías fue Suárez. En el capítulo V del libro primero del *Tractatus de legibus* se pregunta si la ley es un acto del entendimiento o de la voluntad, y concluye señalando que es resultado de ambos, aunque agrega que resulta más fácil entender y defender que la ley “es un acto de la voluntad justa y recta por

desplazamiento fue fundamental en el desarrollo de la idea de soberanía y de corrientes absolutistas que se desarrollaron con fuerza a partir del siglo XVII; pero también, como veremos, se presentó entre autores que centraron su atención no en la voluntad del gobernante supremo sino en la de la comunidad, otorgándole a esta última la capacidad de organizar la vida política de la república.

Como hemos visto hasta ahora, la escolástica, más que una tradición intelectual que compartía principios, teorías o valores específicos, se presentó como un método y un lenguaje que posibilitó la discusión sobre múltiples problemas. Por ello, al tratar de temas políticos no existe una doctrina común entre los escolásticos, sino una amplia gama de posturas en torno a temas como el origen del poder y los límites de la autoridad, o el lugar que dentro de la república ocupaban el pueblo y los gobernantes. Dentro de este abanico de posicionamientos, la Segunda escolástica destacaría por adoptar, desde la revaloración del tomismo, una posición que podríamos caracterizar como fuertemente constitucionalista y, en algunos casos, incluso republicana. Veamos ahora las características específicas de estos autores.

### *La Segunda escolástica*

El nombre más común que se ha empleado en la historiografía para referirse a este grupo de teólogos —y por extensión a algunos juristas— es el de Escuela de Salamanca. Este concepto fue acuñado en la década de 1950 por los historiadores José Larraz y Marjorie Grice-Hutchinson para designar una corriente de pensamiento económico vinculado a una serie de teólogos salmantinos de la primera mitad del siglo XVI. El término fue recupera-

el cual el superior quiere obligar al inferior a hacer esto o lo otro” [*legem mentalem (ut sic dicam) in ipso legislatore esse actum voluntatis iuste & recte, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel ad illum faciendum*]; Francisco Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, versión española por José Ramón Eguillor Muniozgueren, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, v. I, p. 24-31. Sobre este tema, véase Javier Peña, “Soberanía de Dios y poder del príncipe en Suárez”, en Javier Peña (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, p. 185-203.

do posteriormente por autores como Melquiades Andrés, Luciano Pereña, José Barrientos y Juan Belda Plans, y utilizado de manera más amplia para nombrar a un grupo de escolásticos, la mayoría formados en la Universidad de Salamanca, que se preocupó en general por temas morales, jurídicos y políticos.<sup>27</sup> El concepto no ha estado exento de cuestionamientos y se ha visto envuelto en polémicas de carácter ideológico e historiográfico.<sup>28</sup> Por esta razón, prefiero utilizar otro término presente también en la historiografía, el de Segunda escolástica, no sólo porque es un concepto más neutro en términos ideológicos, sino también porque resulta más acertado en su contenido histórico, en tanto que supera el aspecto institucional y de autodesignación que pudiera denotar el término *escuela* y el espacial, evidentemente vinculado a la palabra *Salamanca*.<sup>29</sup>

En efecto, el primer grupo de teólogos perteneciente a esta tradición puede ser ubicado en la universidad del Tormes en las décadas de 1520 y 1530; no obstante, el elemento de vínculo y

<sup>27</sup> El impulso más importante para la difusión del pensamiento de los autores considerados *miembros* de la Escuela de Salamanca y, consecuentemente, de la idea misma de *escuela* es la colección editada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas bajo el nombre de *Corpus Hispanorum de Pace*, la cual ha sido publicada desde 1963 y comprende alrededor de 50 títulos. Sobre el concepto de Escuela de Salamanca y su historia, véase Pena González, *La Escuela de Salamanca...*, particularmente el capítulo V, “Variaciones de un concepto”, y la “Conclusión”, p. 415-496.

<sup>28</sup> Tanto la acuñación del término como sus usos —y abusos— desde mediados del siglo XX están cargados de fuertes componentes ideológicos. El uso de la categoría no es ajeno a la controversia de la historiografía del pensamiento hispánico que se debate entre la “leyenda negra” y la apología del hispanismo castellano, esta última impulsada sobre todo en la época del franquismo. Por otro lado, ha sido también cuestionado el contenido histórico del concepto de *escuela* y la delimitación espacial que implica *Salamanca*, pues ciertamente no se trata de autores que se asumieran como propios de una tradición institucionalizada y, pese a que la mayor parte de los pensadores vinculados a esa tradición estuvieron relacionados de una manera u otra con la Universidad de Salamanca, no es una característica que compartan todos.

<sup>29</sup> Brett, *Liberty, Right and Nature...*; Antony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; y Miguel Herrero Jáuregui, “La recepción de la *Política* de Aristóteles...”, p. 211-226, son algunos de los autores que se inclinan por el uso de Segunda escolástica.



continuidad entre ellos no fue su relación con dicha universidad, sino la revaloración del uso de la teología escolástica, en su vertiente tomista, para el análisis de problemas morales, jurídicos y políticos. Como sabemos, la escolástica no había dejado de ser el lenguaje estructural de las universidades desde su fundación; sin embargo, durante el Renacimiento fue objeto de fuertes críticas por parte de otras tradiciones intelectuales, principalmente el humanismo, que veían en ella una fuente de conocimiento estéril y especulativo. En este contexto surgieron intentos por revitalizar el método y los contenidos de la escolástica, especialmente dentro de la teología. Así, por ejemplo, en París, autores como John Major, Peter Crockaert o Jacques Almain abordaron en sus tratados temas concretos de filosofía moral y política, rescatando y poniendo a debate a pensadores y tradiciones de la escolástica medieval.<sup>30</sup> Pero fue en el ámbito hispánico en donde tuvo lugar el movimiento de renovación con mayor impacto y trascendencia, de ahí que sea éste al que se le denomine Segunda escolástica. El adjetivo *segunda* hace referencia a una primera etapa de auge, que había tenido lugar más de dos siglos atrás: la de autores como Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham, y a la idea de que, en el siglo XVI, los teólogos hispanos e hispanoamericanos volvieron a explotar el potencial del método escolástico para la discusión de problemas morales y políticos, revalorando las teorías de los principales autores medievales en un nuevo contexto.<sup>31</sup>

Una práctica común de los autores de esta tradición fue el regreso al análisis directo de las fuentes de los principales teólogos

<sup>30</sup> El impulso a la escolástica dado por estos teólogos parisinos puede ser visto como un antecedente de la Segunda escolástica. Dos de los pensadores considerados como los “padres” del movimiento español, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, fueron estudiantes en París, en donde conocieron a los teólogos mencionados. De los tres, probablemente Peter Crockaert fue quien tuvo un impacto más significativo en las obras de Vitoria y Soto. El teólogo de origen holandés fue discípulo de Major y, tras haber formado filas dentro del nominalismo, se convirtió al tomismo y en su época fue uno de los principales impulsores del estudio de santo Tomás en la Sorbona; véase Skinner, *Los fundamentos...*, I, p. 141.

<sup>31</sup> Para estudios generales sobre el tema, véase Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, y Pena González, *La Escuela de Salamanca...*

medievales, sobre todo la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. El uso de la *Suma* como libro de texto dentro de las universidades había sido sustituido a fines de la Edad Media por los comentarios del mismo santo Tomás a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, un texto más sintético y enfocado principalmente en cuestiones de teología escolar y dogmática. El volver al estudio de la *Suma*, particularmente de la *Secunda secundae*, abrió a la discusión dentro de las universidades un mayor número de problemas morales y políticos. Es precisamente sobre ellos que se centran la mayor parte de los tratados de los teólogos de la Segunda escolástica.

Los autores considerados como parte de esta tradición podrían ubicarse dentro de un arco que va de Francisco de Vitoria a Francisco Suárez, incluyendo a teólogos como Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza, Luis de Molina, Francisco de Toledo, Gregorio de Valencia y Juan de Mariana, y a juristas como Diego de Covarrubias y Fernando Vázquez de Menchaca. Más allá de los matices y diferencias en su pensamiento, estos personajes compartieron un método, una serie de principios teológicos y filosóficos, un grupo de fuentes fundamentales y el interés por un conjunto de temas. La mayoría fue ampliamente conocida en vida y sus obras se difundieron y utilizaron en el mundo católico de su época.<sup>32</sup> Por otro lado, al revisar sus biografías y tratados, resulta evidente que existió una estrecha relación intelectual entre ellos, que conocían lo que sus contemporáneos escribían y discutían. En sus obras son constantes las citas y referencias de unos a otros y muchos de ellos coincidieron en universidades como París, Salamanca, Coímbra, Alcalá o Valladolid.

En cuanto a su pensamiento político, los autores de la Segunda escolástica compartieron principios y presupuestos que podríamos describir como constitucionalistas y en algunos casos republicanos. Dentro del ámbito iberoamericano fueron ellos los pensadores que con mayor fuerza se opusieron a los planteamientos de carácter absolutista desarrollados por juristas esco-

<sup>32</sup> Si contamos las impresiones y reimpressiones de los autores más conocidos de esta tradición —Vitoria, Soto, Cano, Suárez y Molina—, entre 1550 y 1799 suman más de 470; véase “Apéndice de impresos”, en Pena González, *La Escuela de Salamanca...*, p. 687-712.

lásticos y autores de los tratados de gobierno y razón de Estado.<sup>33</sup> Si para los pensadores que defendían la potestad absoluta de los príncipes Dios se ubicaba en el centro de la explicación sobre el origen y los límites a la autoridad, para los teólogos de la Segunda escolástica era la república la que ocupaba dicho lugar. Es importante señalar que las ideas esbozadas por estos autores no se presentaron como clandestinas o subversivas.<sup>34</sup> Si bien la Corona tendió a adoptar posturas de carácter absolutista en sus pretensiones y en el lenguaje político que utilizó a la hora de administrar la Monarquía, durante la Modernidad temprana, en la práctica tuvo siempre que negociar con las múltiples corporaciones que constituían los distintos reinos de dicha entidad, las cuales recurrieron frecuentemente a argumentos de tipo constitucionalista. Asimismo, como veremos más adelante, la misma Corona recurrió a la opinión de los teólogos y juristas en diversas ocasiones para deliberar sobre asuntos morales y políticos de interés público, muchos de los cuales fueron personajes vinculados a la Segunda escolástica.

Revisemos ahora, rápidamente, las características del pensamiento político y moral de los autores enmarcados por la historiografía dentro de la Segunda escolástica. En primer lugar, estos teólogos coincidían en sostener que el poder político o la legítima autoridad eran transferidos por la comunidad en su conjunto a los gobernantes. Este principio ya estaba presente desde la obra de Tomás de Aquino. No obstante, los escolásticos del siglo XVI y principalmente los jesuitas de fines de dicho siglo y principios

<sup>33</sup> El otro lenguaje desde donde se estableció una crítica al absolutismo fue el humanismo cívico, el cual, como se mencionó, tuvo una presencia limitada dentro del mundo hispánico. Sobre esta tradición, véanse de Gil, “Republican Politics...”, y “Ciudadanía, patria y humanismo cívico en el Aragón foral: Juan Costa”, *Manuscripts: Revista d’Història Moderna*, n. 19, 2001, p. 81-101.

<sup>34</sup> Caso aparte es el famoso movimiento de los comuneros castellanos, quienes compartían muchos de los principios políticos sostenidos por esta tradición pero no estuvieron vinculados directamente con sus autores. Por ejemplo, en su *Relección sobre el poder civil* Vitoria establece una defensa de la monarquía como la mejor forma de gobierno y denuncia a quienes critican esta idea dentro de Castilla. Como lo señala Anthony Padgen, esta crítica iba dirigida a pensadores que defendían el movimiento comunero, particularmente a Alonso de Castrillo; Francisco de Vitoria, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, nota 42.

del XVII se interesaron por explorar sus implicaciones y desarrollaron teorías más sofisticadas al respecto. Para estos autores, el pueblo, actuando como una persona o cuerpo místico, transfería el poder político a sus gobernantes. Salvo algunas excepciones, los autores de la Segunda escolástica consideraban que dicho poder había sido dado en un principio por Dios a la comunidad en su conjunto, pero, al ser imposible que se gobernara a sí misma sin tener al frente de ella a uno o a varios hombres, la transferencia había sido necesaria.<sup>35</sup> El hecho de que el primer depositario de la potestad civil no fuera el príncipe sino la comunidad implicaba que los gobernantes podían ejercer la autoridad únicamente porque el pueblo había decidido libremente transferirla con el fin de que dirigieran a la república hacia el bien común. Por esta razón, era el pueblo el que escogía —o había escogido en un inicio— las condiciones de la transferencia y la forma de gobierno. El grado en que la república transfería el poder a sus gobernantes variaba en las explicaciones presentadas por estos autores, aunque todos reconocían que la comunidad mantenía alguna clase de potestad mediante la cual podía garantizar su defensa.

Así, aunque compartían presupuestos comunes, existen diferencias importantes entre los planteamientos de los autores referidos. Vitoria, por ejemplo, se interesó únicamente por explicar las condiciones de transferencia del poder en un régimen monárquico. Para este autor, cuando un pueblo otorgaba el poder político a un rey no existían dos potestades, una del príncipe y otra de la comunidad, sino que ésta quedaba exclusivamente en manos del gobernante.<sup>36</sup> Para Suárez, en cambio, la comunidad, al establecer en un inicio el pacto con los gobernantes, podía decidir cuánta potestad transferir: en un régimen democrático, el pueblo

<sup>35</sup> Es importante señalar que para los escolásticos no eran los individuos en particular quienes hacían esta delegación política. Ésta sería una de las grandes diferencias con otras teorías de la transferencia de poder desarrolladas posteriormente, como la de Hobbes, para quien la idea de una multitud de hombres con una sola voluntad era inaceptable. Véase Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, en especial los capítulos 16 y 17.

<sup>36</sup> Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 20-21.

retenía la mayor parte de ella, mientras que, en uno monárquico, era el rey quien la acaparaba. Suárez consideraba a la monarquía con amplias atribuciones políticas como la mejor forma de gobierno y por ello la mayor parte de su reflexión apunta al principio de una *cuasi alienatio* de la potestad hecha por la república en favor del gobernante. Así, para Suárez, el estado óptimo de una república consistía en una monarquía en la que se traspasaba la suprema potestad al rey y en la que no se requería la aprobación del pueblo para validar las acciones del gobernante, aunque éste era un asunto de elección y no de necesidad.<sup>37</sup> Por su parte, para Juan de Mariana en ningún régimen legítimo, incluso en una monarquía, se podía presentar una transferencia total de la potestad al príncipe. Para el teólogo jesuita el pueblo siempre retenía cierta potestad para garantizar que el gobernante, aunque tuviera más poder que cualquier persona o grupo en particular, nunca fuera más poderoso que la comunidad en su conjunto.<sup>38</sup> Ahora bien, para todos estos autores, incluso para quienes sostenían la idea de la transferencia casi total, la comunidad nunca renunciaba al poder de defenderse a sí misma, por lo que en todos los casos aceptaban el derecho que ésta tenía para resistir pasivamente un mandato injusto y para, en situaciones excepcionales, deponer o matar a un tirano.<sup>39</sup>

Otra característica del pensamiento de los teólogos de la Segunda escolástica es la importancia fundamental que el derecho natural ocupaba en su descripción y valoración de la vida política. Al recuperar y utilizar en sus tratados de manera estructural la filosofía política de Aristóteles y Tomás de Aquino, estos autores concebían el mundo social como un ámbito que respondía a un orden de las cosas derivado de la naturaleza. Si bien los seres humanos podían elegir cómo organizar sus sociedades, el más importante referente para regular la vida política no era la voluntad de los hombres sino un elemento objetivo y trascendental

<sup>37</sup> Suárez, *Tratado de las leyes...*, l. 3, c. XIX, t. III, p. 258-270.

<sup>38</sup> Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, Maguncia, Balthasar Lippius, 1605, l. I, c. VIII, p. 68-78.

<sup>39</sup> Sobre el tiranicidio, véanse Höpfl, *Jesuit Political Thought...*, p. 314-338; Skinner, *Los fundamentos...*, II, p. 327-347.

conocido como derecho natural. Éste ofrecía un verdadero marco jurídico mediante el cual se debía regir la vida moral de la república, de sus gobernantes y ciudadanos. Para ellos, el hombre había sido creado con un fin espiritual —la salvación— y con uno temporal —la subsistencia y el vivir bien—. Para alcanzar el primero era necesario seguir los preceptos del derecho divino y formar parte de la Iglesia católica. Para el segundo, bastaba vivir bajo los principios de la ley natural, accesibles al ser humano por su naturaleza racional. Así pues, para los teólogos de la Segunda escolástica, la vida en sociedad bajo una autoridad política estaba fundada principalmente en el derecho natural. De esta forma, el orden político respondía más a un mundo organizado bajo la razón que al desarrollo histórico de los pueblos, de la voluntad humana y la contingencia de su actuar. Es por ello que en sus discursos el derecho natural aparece como el último referente para analizar y valorar las acciones, leyes e instituciones humanas.

Algunos historiadores ven en esta característica del tomismo una muestra del carácter estático y especulativo de dicha tradición, pues consideran que, al valorar la vida política desde principios trascendentales y no históricos, los temas de estudio y el posicionamiento de los autores escolásticos se encontraban desvinculados de la realidad de su tiempo. No obstante, como veremos al analizar el pensamiento de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval, las discusiones y diversas posturas en torno a qué y cómo se constituía el derecho natural y sobre la manera en que podía interpretarse estuvieron atravesadas por los problemas del contexto histórico y político en el que se presentaron.

Por otro lado, como resultado de la interacción con corrientes de pensamiento nominalistas y voluntaristas, los teólogos de la Segunda escolástica incorporaron a sus argumentos políticos una teoría sobre el derecho que correría de manera paralela a la concepción trascendental sobre éste, implícita en la idea de ley natural. Estos autores, en distintos grados y con una tendencia ascendente, comenzaron a integrar a su vocabulario nociones subjetivas de la idea de derecho, utilizando el concepto *ius* no sólo para designar “la cosa justa”, es decir, un marco normativo ubicado fuera del individuo, sino también para referirse a algún

tipo de poder, facultad o libertad perteneciente al ser humano. La incorporación del nuevo uso del concepto permitió la distinción entre decir “tal acción es conforme a *derecho*” y “yo tengo el *derecho* a tal cosa”. Ciertamente, el proceso mediante el cual se dotó de un nuevo significado al término *ius* se inició a fines de la Edad Media, pero fue precisamente durante el siglo XVI cuando cristalizó; los teólogos y juristas de la Segunda escolástica, como lo ha estudiado Annabel Brett, contribuyeron de manera decisiva para que esto ocurriera.<sup>40</sup> El uso del concepto *derecho* para designar una facultad o poder propios del sujeto permitió abordar problemas políticos y morales desde nuevas perspectivas —por ejemplo, aquellos relacionados con la propiedad o la libertad— y su impacto en el desarrollo del pensamiento político occidental fue trascendental, pues precisamente a partir de él se pudo construir la idea del hombre o de una comunidad como agentes dotados de derechos, ya fueran de origen jurídico u ontológico.

Pese a la continuidad que se puede rastrear en la presencia de principios comunes en el pensamiento de los autores de la Segunda escolástica, es posible distinguir dos periodos en su desarrollo: el primero comprendería de la década de 1520 a la de 1560 y el segundo, de la de 1570 a la de 1620. Normalmente se identifica la primera etapa con autores dominicos y la segunda, con jesuitas. En efecto, dichas órdenes tuvieron un papel protagónico en cada uno de los periodos, aunque la diferenciación tiene que ver más con las características de su filosofía política que con un aspecto corporativo. Una de las primeras diferencias que saltan a la vista es que, al hablar de temas políticos, los autores que escribieron hacia fines del siglo XVI y principios del XVII utilizaron un lenguaje más especializado y definido que sus antecesores. Esto fue posible, en gran medida, gracias a las características del método escolástico, que favorecían el conocimiento acumulativo y la discusión y resolución de problemas en torno a conceptos muy específicos. Así, los autores que escribieron tras varias décadas de discusiones se beneficiaron de los argumentos y posturas desplegadas por sus predecesores y pudieron utilizar de manera

<sup>40</sup> Véase Brett, *Liberty, Right and Nature...*

más definida conceptos como *dominio, jurisdicción, justicia o derecho*, tomando en cuenta sus alcances y limitaciones expuestos en una abundante literatura. Probablemente ésta sea una de las razones por las que encontramos en los autores de la segunda etapa teorías más acabadas en torno al concepto *ius* en sus acepciones subjetivas y objetivas.

Asimismo, el Concilio de Trento y la Contrarreforma tuvieron un impacto importante en el desarrollo del pensamiento político hispánico. La reacción católica al protestantismo llevó a la afirmación desde la teología de ciertas teorías constitucionalistas, como resultado del combate a las posturas políticas consideradas heréticas de algunas tradiciones luteranas y calvinistas que, al igual que autores como John Wycliff y Johannes Huss, argumentaban que el poder político había sido instituido por Dios y estaba fundado en la gracia. Las ideas de estos autores fueron rebatidas continuamente por teólogos escolásticos, tanto al hablar sobre el origen y la naturaleza del poder político como al tratar sobre el problema de la legitimidad del poder en los infieles.<sup>41</sup> Al mismo tiempo, los autores postridentinos presentaron una tendencia a conceder mayor importancia a la autoridad de los gobernantes y a la obediencia pasiva de la comunidad.<sup>42</sup> Esto resultó del celo de los pensadores católicos por la defensa de la ortodoxia y la responsabilidad de encabezarla que le asignaron a los gobernantes temporales y espirituales. Si se quería combatir a los herejes y llevar la religión católica al resto del mundo, era necesario cerrar filas con una organización vertical de la autoridad. La Compañía de Jesús, surgida en este contexto, es una de las manifestaciones más claras de la exaltación de la obediencia

<sup>41</sup> Sobre la teoría política de esta tradición protestante, véanse Skinner, *Los fundamentos...*, II, p. 9-116; y Juan Ortega y Medina, *Reforma y Modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, particularmente el capítulo "Reforma, revolución y modernidad", p. 141-166.

<sup>42</sup> Tal es el caso de autores como Molina y Suárez. Sobre el segundo y su postura ante la autoridad, se puede consultar Peña, "Soberanía de Dios...", p. 185-203. El caso de Juan de Mariana puede ser considerado una excepción, pues su teoría política continuó manteniendo fuertes postulados republicanos y constitucionalistas.



y no es casualidad que los jesuitas, quienes tuvieron una importancia fundamental en el ámbito educativo e intelectual a partir de la segunda mitad del XVI, concentraran gran parte de sus reflexiones en la relación de autoridad-subordinación.<sup>43</sup> Por otro lado, la limitación de fuentes y tradiciones que significó el proyecto de control intelectual e ideológico encabezado por la Inquisición empobreció de manera significativa los lenguajes disponibles para quienes se interesaron por analizar problemas morales. A esto último habría que sumar los intentos de la Corona por controlar de forma más rigurosa los temas y problemas políticos que podían discutirse y el contenido de las obras publicadas.<sup>44</sup>

Las características de la filosofía política de la Segunda escolástica y los cambios gestados dentro de ella se presentaron también en sus manifestaciones americanas y tuvieron un impacto en la forma en que se abordó la controversia indiana. Esto lo veremos más adelante, al comparar el pensamiento de Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval. Asimismo, al analizar las obras de estos tres autores, podremos observar detenidamente las discusiones que sobre los presupuestos políticos mencionados se presentaron dentro de la escolástica en Nueva España. Pero antes, veamos brevemente las características del espacio controversial en el que dichos teólogos intervinieron con sus tratados: las discusiones sobre la conquista y colonización de las Indias.

<sup>43</sup> Sobre este tema, véase Höpfl, *Jesuit Political Thought*, particularmente el capítulo 9, p. 186-223. Sobre el impacto de la Contrarreforma en Nueva España, véase Alicia Mayer, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 29-52.

<sup>44</sup> Un ejemplo de esto último, descrito por Charles Jago, fue la oposición de Felipe II a publicar un tratado sobre el impuesto de la harina, de 1595, argumentando que “ponía en disputa si yo puedo poner derecho, y en qué cantidad, y con qué calidades, y por qué tiempo”, y explicaba que su inquietud para publicarlo se derivaba de que “algunos no bien intencionados podrían tomar e buscar otros tantos textos y razones mal fundadas para contradecirlo, y con ello hacer bambolear lo que está firme”; véase Jago, “Tributos y cultura política...”, p. 95.

### *La controversia indiana*

Las polémicas y discusiones en torno a la dominación española de las Indias conformaron uno de los espacios controversiales más determinantes en la historia del pensamiento político hispanoamericano de la Modernidad temprana. Los diversos debates relacionados con esta problemática se presentaron desde fines del siglo XV y se extendieron cuando menos hasta mediados del XVII.<sup>45</sup> A lo largo de estas décadas participó en la controversia una larga lista de pensadores, la mayor parte juristas, canonistas o teólogos escolásticos.<sup>46</sup> Además, por supuesto, de numerosos autores que contribuyeron a las polémicas con “historias” y “crónicas” en las que tocaron temas de la política indiana.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Probablemente, el periodo de mayor intensidad de los debates se dio entre las décadas de 1530 y 1560, años en los que la Corona y la Iglesia convocaron con mayor frecuencia a juntas o sínodos para analizar cuestiones relacionadas con la controversia. Entre estas reuniones se encuentran las de Burgos, en 1512; La Española, en 1517; México, en 1531, 1532, 1536, 1541, 1544, 1546 y 1555; Valladolid, en 1541, 1546, 1550, 1551 y 1554; Londres, en 1554; Popayán, en 1558; Lima, en 1562 y 1567; Madrid, en 1563, 1566, 1568 y 1569, y Quito, en 1572. Sobre estas juntas y sínodos, y en general sobre la controversia indiana, véanse Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971; Luciano Pereña, “Estudio preliminar. Proyecto de reconversión colonial”, en Luciano Pereña, *Carta magna de los indios. Fuentes constitucionales 1534-1609*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, p. 11-23; Lewis Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; y Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2000, en particular los capítulos II y III del primer volumen, p. 65-93.

<sup>46</sup> Por ejemplo, Juan López de Palacios Rubios, Matías de Paz, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Vasco de Quiroga, Juan Ginés de Sepúlveda, Gonzalo Gómez de Cervantes, Juan Solórzano y Pereira y Diego de Avendaño, así como los tres autores analizados en este libro.

<sup>47</sup> Como Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara, Antonio de Herrera, Gerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada, Bernal Díaz del Castillo, José de Acosta y el mismo Bartolomé de Las Casas; asimismo, quienes escribieron sobre la historia de los pueblos mesoamericanos, como Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente *Motolinía* o Diego Durán, y los autores de tradición indígena: Hernando de Alvarado Tezozómoc, Domingo Francisco Chi-

El derecho de dominio de los españoles sobre tierras y pueblos americanos y la forma en la cual se debía de organizar el gobierno de las Indias fueron los asuntos de fondo discutidos en la controversia y de ellos se derivó una serie de temas que ocuparon en distintos momentos el foco de atención. Entre éstos se encuentran la justicia de la guerra de conquista; la potestad del papa y el emperador en el Nuevo Mundo; la naturaleza de los habitantes americanos; la legitimidad del dominio entre los infieles; la forma en que debía llevarse a cabo la evangelización y el gobierno de la Iglesia americana; la legitimidad de prácticas, costumbres y formas de organización política indígenas; la manera de organizar el trabajo y la validez de instituciones como la encomienda y el repartimiento; la forma de incorporar políticamente a los pueblos y señoríos indígenas a la Monarquía; o el lugar que debían ocupar los españoles nacidos en las Indias —descendientes de conquistadores y “primeros pobladores”— dentro de la nueva sociedad, particularmente en el aparato de gobierno.<sup>48</sup> A

malpáin o Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, entre muchos otros. La intervención de los cronistas e historiadores de Indias en la polémica de la conquista y colonización de América ha sido ampliamente estudiada. Entre los estudios generales sobre el tema, están el de Brading, *Orbe indiano...*; Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1992; Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972; Alberto M. Salas, *Tres cronistas de Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; Fernando de Castillo Durán, *Las crónicas de Indias*, Madrid, Intervención Cultural, 2004; Miguel León-Portilla (ed.), *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*, Madrid, Historia 16, 1985; José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía mexicana, Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003; Danna Levin y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco/Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, a la par de un gran número de trabajos sobre personajes en particular.

<sup>48</sup> Algunos problemas análogos habían sido discutidos durante la Edad Media, por ejemplo el tema de la guerra justa o el de la legitimidad del dominio entre infieles. Pero en ningún momento se presentaron con una densidad como en el caso de la controversia indiana. Esto fue resultado del interés inmediato por resolver problemas de un imperio que estaba en formación, así como de ciertas condiciones materiales que permitieron una mayor circulación de las ideas, principalmente el surgimiento del libro impreso.

partir de estos debates, desde el ámbito intelectual se contribuyó a configurar la identidad de los reinos, provincias, ciudades y pueblos que componían la Monarquía, y la de los actores de la historia indiana: indios, criollos, negros, mestizos, la Corona, la Iglesia, el clero regular y secular, los conquistadores y encomenderos, los señores indígenas, las élites urbanas, etcétera.

La discusión sobre problemas relativos al dominio de los territorios americanos se presentó al poco tiempo de que Colón regresó a Europa con la noticia de haber *descubierto* unas islas en el Atlántico. La competencia en la carrera expansionista de las coronas española y portuguesa se tradujo pronto en un conflicto de carácter jurisdiccional que fue resuelto con las famosas bulas del papa Alejandro VI, elaboradas en 1593. Con estos documentos, como es bien sabido, el papa otorgó a Castilla el derecho de ocupar los territorios americanos y estableció su obligación de evangelizarlos. Asimismo, en el Tratado de Tordesillas de 1594 los reyes de España y Portugal fijaron de común acuerdo los límites de los territorios que tendrían derecho a adjudicarse. Este grupo de textos, particularmente las bulas, serían recurrentemente utilizados y discutidos a lo largo de la controversia indiana y, como veremos, terminarían siendo el principal argumento de quienes justificaron el dominio español sobre América.<sup>49</sup>

Los conflictos y negociaciones de la década de 1490 se presentaron principalmente en términos diplomáticos. Las discusiones no se tradujeron en la elaboración de tratados o disertaciones sobre el tema sino hasta la segunda década del siglo XVI. Uno de los primeros episodios de la controversia indiana, en este sentido, fue detonado en 1511 por las denuncias presentadas en una serie de sermones por el dominico Antón de Montesinos. En estos discursos, el dominico acusó a los españoles de actuar injustamente al esclavizar y maltratar a los indígenas antillanos. El malestar que dichos sermones provocaron entre los conquistadores españoles llevó a que en 1512 Fernando el Católico convocara en Burgos a una junta de teólogos y juristas para discutir el derecho

<sup>49</sup> Sobre las bulas y el tratado de Tordesillas, véase Castañeda, *La teocracia pontifical...*, capítulo II, p. 321-356.

de Castilla a las tierras que se estaban descubriendo y conquistando en Occidente. Los participantes más destacados de esta reunión fueron Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz. Dentro de este contexto, el primero escribió su tratado *Libellus de insulis Oceanis, quas vulgus Indias appellat*, en el cual reconocía la libertad natural de los indios pero no la legitimidad de sus gobiernos, y sostenía que si éstos se resistían a recibir el cristianismo y a tomar por gobernante supremo al rey de España, a quien el papa había otorgado el dominio político de las Indias, podrían ser reducidos a esclavos y despojados de sus propiedades. Asimismo, tocaba en su tratado la forma en que debía llevarse a cabo la evangelización y qué tributos y servicios podían ser legítimamente demandados a los indios antillanos. Por su parte, Matías de Paz redactó un tratado titulado *De dominio regum Hispaniae super indos*, en el que abordaba tres grandes cuestiones: si los reyes de España podían gobernar a los indios de manera despótica, si era lícito retenerlos bajo un principado real y si los españoles que habían tomado indios bajo servidumbre estaban obligados a restituir todo lo que les habían quitado. Al analizar estos tres puntos, Paz tocaba también temas relacionados con el dominio de los infieles y la legitimidad de la guerra, siendo más crítico que Palacios Rubios en cuanto a los abusos cometidos y más insistente en la necesidad de que los españoles fueran claros en sus intenciones al momento del contacto. Pero en el fondo, ambos autores compartieron una postura similar: justificaron el dominio del rey de España sobre las Indias a través de la donación del papa y sostuvieron que los indios tenían una capacidad racional limitada, por lo cual era justo y prudente que el gobierno recayera en manos de los españoles. Asimismo, reconocieron que, si los indígenas se convertían y aceptaban dicho dominio de manera pacífica, debían ser respetados en su libertad y propiedades.<sup>50</sup>

Las discusiones sobre la justicia de las Indias siguieron presentándose dentro de la corte y en reuniones convocadas por el

<sup>50</sup> Ambos tratados manuscritos fueron editados y publicados por Silvio Zavala: *De las islas del mar océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los reyes de España sobre los indios por Matías de Paz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

rey y otras autoridades. Diversos personajes presentaron memoriales y alegatos ante distintas instancias de la Corona y la Iglesia para argumentar a favor y en contra de la manera en que se estaba llevando a cabo el proceso de colonización de América. Así pues, durante estos años las polémicas se mantuvieron en espacios marcados por los focos del poder real y el eclesiástico. No obstante, al poco tiempo las discusiones trascendieron las instancias de gobierno y se presentaron también en el ámbito universitario. Esto, como ya se ha dicho, fue posible gracias al giro que se produjo dentro de la teología escolástica, que la dirigió al análisis de problemas políticos e históricos concretos y que marcó en gran medida el desarrollo de la Segunda escolástica.

La llegada de las discusiones sobre las Indias a los claustros universitarios puede verse como otro momento de la controversia indiana. Uno de sus episodios más significativos fue la presentación que hizo Francisco de Vitoria de las reelecciones *De indis* y *De iure belli* en la Universidad de Salamanca en 1538 y 1539.<sup>51</sup> Las reelecciones eran actos públicos que los profesores universitarios debían realizar, en los cuales discutían sobre alguna materia relacionada con el curso que impartían. Vitoria analizó en dichas disertaciones los problemas del dominio de los indios americanos y de la guerra justa a partir de los principios políticos de esta tradición, descritos anteriormente. Sus reelecciones marcaron, de cierta forma, la “agenda” de la polémica sobre la guerra de conquista de las siguientes décadas, pues presentaba de manera sintética los principales asuntos a discutir en torno a dichos temas y las diversas posiciones que había al respecto, además de brindar, a la manera del método escolástico, su propuesta para resolverlos. En la reelección *Sobre los indios* el dominico argumentó que los nativos americanos eran verdaderos dueños de sus propiedades y tenían legítimos príncipes y señores.

<sup>51</sup> No fueron publicadas en vida del autor y se imprimieron por primera vez en 1557. Existen varias ediciones modernas; yo sigo la de Luis Frayle Delgado: Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007. Cabe señalar que, tiempo atrás, John Mair —de quien hablamos en el apartado anterior— había discutido en París el problema de la conquista de América.

Con ello cuestionó la idea sostenida por algunos de sus contemporáneos de que por su infidelidad los indios podían ser despojados justamente de sus propiedades y jurisdicciones. Por otro lado, analizó el problema de la justicia de la guerra hecha a los indios, desechando como causas justas su infidelidad o sus pecados contra las leyes de la naturaleza, aunque aceptó, cuando menos en sus supuestos normativos, la defensa de inocentes, la deposición de tiranos o la reacción ante las hostilidades contra españoles que pacíficamente quisieran comerciar, transitar o predicar en las Indias. En cuanto al asunto de la donación pontificia, si bien reconocía el poder indirecto del papa sobre lo temporal en los asuntos relacionados con aspectos espirituales, no aceptaba que el rey de España pudiera deponer a los indios de sus propiedades y principados sólo por la concesión papal, pues ésta se había hecho con miras exclusivas a la evangelización. En la relección *Sobre el derecho de la guerra* Vitoria estableció un análisis más puntual sobre las condiciones que debía cumplir una guerra para ser considerada justa, tanto antes de ser declarada como durante su desarrollo. Si bien el texto planteaba el problema de manera general, en todo momento estuvo presente como fondo del análisis la guerra hecha a los indios americanos.

La justicia de la conquista de América —o más bien de las conquistas, en plural— siguió siendo punto de debate a lo largo del siglo XVI. Las discusiones se intensificaron especialmente cuando se presentaron nuevas guerras de conquista, como el caso de la llamada Gran Chichimeca en Nueva España a mediados del siglo XVI, la de Filipinas a partir de la década de 1570, o la de Chile hacia fines del mismo siglo.<sup>52</sup>

Pese a no ser un episodio aislado, la polémica que se presentó entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en Valladolid, en dos sesiones celebradas en 1550 y 1551, representa uno de los momentos más reconocidos de la controversia. En

<sup>52</sup> Sobre estas polémicas se pueden consultar los estudios y selecciones de fuentes primarias de Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca...*; Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre el derecho de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

esta discusión, convocada por la Corona, Sepúlveda y Las Casas presentaron una serie de argumentos y réplicas en torno al problema indiano que fueron presenciados por un grupo de teólogos y juristas. En la polémica se tocaron varios de los asuntos analizados por los autores que les precedieron, pero el debate giró en torno al problema de la naturaleza del indio, a si eran o no siervos por naturaleza y si, por lo tanto, era justo que la Corona española los sometiera. Para Sepúlveda, los indios entraban en la categoría de esclavos por naturaleza de Aristóteles y, por lo tanto, debían ser gobernados por una nación prudente, en este caso España, pues el papa había otorgado a sus gobernantes el derecho de hacerlo a cambio de su evangelización. Por su parte, Las Casas, como se verá más adelante, defendió a ultranza la libertad de los indígenas, tanto de los individuos como de las repúblicas que conformaban, y atacó cualquier justificación del dominio español que no estuviera basada en el consentimiento de los pueblos americanos. Pese a que la junta no tenía por objetivo designar a un *ganador*, la historiografía tiende a señalar que la postura de Las Casas terminó imponiéndose, en gran medida como consecuencia de la opinión que vertió Domingo de Soto en el resumen que elaboró de la misma. Por otro lado, el de Sepúlveda fue el último gran intento por querer justificar la idea de servidumbre natural de los indios. El principio de que los indios eran hombres libres privó desde entonces en el discurso de la época. Sin embargo, en general, no les fueron reconocidas las capacidades intelectuales y políticas que Las Casas describía en sus textos y para la mayoría de los tratadistas occidentales, así como en buena parte de la legislación, fueron concebidos como menores de edad o personas *miserables* que requerían de un cuidado paternal.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> La categoría jurídica de *miserable* proviene de la tradición del derecho romano y comenzó a ser utilizada para referirse a los indios de manera generalizada hacia mediados del siglo XVI. Cabe señalar que Las Casas usó el concepto para referirse a los indios en varios de sus textos, por ejemplo en su *Historia de las Indias* o en el tratado *Principia quaedam*, para pedir que fueran puestos bajo la jurisdicción eclesiástica al encontrarse indefensos en el orden colonial, pero en sus últimos tratados lo abandonó, prefiriendo describirlos como hombres libres capaces de todo dominio y jurisdicción. Sobre el uso del término por Las Casas, véase Carlos Sempat Assadourian, “Fray Bartolomé de



Los problemas de la legitimidad de la encomienda y de la forma en que debía organizarse fue otro de los temas debatidos dentro de la controversia indiana.<sup>54</sup> Desde años tempranos, algunos críticos de la explotación sufrida por los indios alzaron la voz, ya fuera para probar la injusticia de la institución misma, como en el caso de Antón de Montesinos, Juan de Quevedo o Bartolomé de Las Casas, ya para denunciar los abusos que existían en su práctica, como lo hicieron Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Al mismo tiempo, la encomienda encontró importantes defensores entre autores como Francisco López de Gómara o Juan Ginés de Sepúlveda, quienes veían en ella una forma justa de castigar a los indios por sus pecados, así como de retribuir a los españoles por el trabajo que hacían en beneficio de aquéllos, al evangelizarlos y sacarlos de su estado de barbarie. La política de la Corona de limitar el poder de los encomenderos, que comenzó con las Leyes Nuevas de 1542 y se prolongó durante el resto del siglo XVI, provocó que muchos de los criollos beneficiados

Las Casas obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545”, *Historia Mexicana*, v. 40, n. 3, enero-marzo 1991, p. 387-451. Por otro lado, es importante señalar que la idea de *miserable*, que en un inicio apuntaba sobre todo a una condición de indefenso dentro de un sistema jurídico, conforme avanzaron las décadas adquirió más bien un sentido de flaqueza o inferioridad natural. Sobre el concepto de *miserable* aplicado a los indios, consúltense Caroline Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, a. 8, n. 9, 2011, p. 229-248; Alejandro Cañeque, *The King’s Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Nueva York, Routledge, 2004, p. 183-211; Paulino Castañeda Delgado, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. XXVIII, 1971, p. 245-335; y Ángel Muñoz García, “Introducción. I. Los indios: naturalmente miserables”, en Diego de Avendaño, *Mineros de Indias y protectores de indios. Thesaurus indicus, v. I, tít. X-XI y complementos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2009, p. 15-44.

<sup>54</sup> Sobre la encomienda, se pueden consultar el estudio clásico de Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973, y los artículos de Enrique González, “El deán de México, defensor de la encomienda. ‘Parecer’ del doctor Alonso Chico de Molina (1562)”, en *Derecho, historia y universidades. Estudios dedicados a Mariano Peset*, Valencia, Universitat de València, 2007, v. I, p. 723-732; y “Nostalgia de la encomienda. Releer el *Tratado del descubrimiento* de Juan Suárez de Peralta (1589)”, *Mapocho*, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, n. 68, segundo semestre de 2010, p. 165-205.

por la encomienda se manifestaran en contra del rey y exigieran la restitución de su derecho vitalicio. Las reclamaciones y protestas a la Corona se hicieron de diversas formas, desde tratados, memoriales, historias, crónicas y relaciones de méritos, hasta levantamientos y conjuras, como los encabezados por Gonzalo Pizarro en Perú y Martín Cortés en Nueva España.

Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, cuando la mayor parte de los pueblos indígenas encomendados dejaron de estar en manos de particulares para pasar a ser tributarios de la Corona, el tema de la encomienda volvió a ser central en las discusiones políticas. Dentro de ellas, la crítica de su ilegitimidad en relación con los derechos de los pueblos indígenas prácticamente desapareció, y lo que dominó esta etapa de la polémica fue la defensa establecida por los criollos frente a la Corona. Autores como Gonzalo Gómez de Cervantes, Juan Suárez de Peralta, Antonio de Saavedra Guzmán y Juan Zapata y Sandoval se lamentaron de su situación y buscaron que se resarcieran los derechos que, como descendientes de quienes habían dado “tantas glorias” a España y a la religión católica, creían merecer. Entre los derechos que exigían no estaba únicamente mantener las encomiendas sino también acceder a los cargos políticos y eclesiásticos de los virreinos americanos. Para argumentar sus demandas, los autores que escribieron sobre estos temas trajeron a colación varias de las cuestiones discutidas en las décadas precedentes —la legitimidad de la conquista, el derecho de los españoles sobre las tierras y los pueblos indígenas, la validez de la encomienda— con la intención de reivindicar su lugar en la Monarquía.

La defensa de los intereses de los españoles nacidos en las Indias se hizo desde distintos lenguajes. Como se verá más adelante, Juan Zapata y Sandoval las estableció a partir de la teología escolástica.<sup>55</sup> Asimismo, desde la historia y la lírica lo hicieron autores como Juan Suárez de Peralta, Antonio de Saavedra Guzmán y Baltasar Dorantes de Carranza.<sup>56</sup> El arbitrista mantuvo

<sup>55</sup> En su tratado *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*, Valladolid, Cristóbal Laso Vaca, 1609.

<sup>56</sup> Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista* (1589), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990;

también una presencia importante en este asunto, y los escritos de personajes como Gonzalo Gómez de Cervantes y Juan Ortiz de Cervantes tuvieron como uno de sus principales objetivos demandar a la Corona el respeto a los privilegios de los españoles americanos. El memorial de Gómez de Cervantes, por ejemplo, comienza tocando los dos temas antes mencionados: la perpetuidad de las encomiendas y la preferencia que los nacidos en Indias debían de tener para el nombramiento de oficiales. En ambos casos, el autor novohispano fundamentaba sus demandas con tres argumentos: la justa retribución que debía ser concedida a los descendientes de los conquistadores y “primeros pobladores” por el trabajo y los sacrificios que habían realizado; la obligación del rey de respetar las leyes y los pactos hechos por sus antecesores —refiere diversas provisiones hechas por Carlos V—, y el bien y la felicidad que traería a la república el que así se hiciera pues, a su juicio, el respetar ambos privilegios repercutiría en una mejor administración de las Indias, en la generación de mayores riquezas e, incluso, en el mejor cuidado de las repúblicas de indios.<sup>57</sup>

Esta última etapa de la controversia indiana estuvo marcada, pues, por lo que podríamos denominar una “perspectiva criolla”. Al igual que en otras regiones y reinos de la Monarquía, encontramos en Nueva España diversos discursos que buscaron exaltar las cualidades de estas tierras y de los hombres que las habitaban. David Brading identifica este periodo con el surgimiento de un sentimiento de identidad al que denominó “patriotismo criollo”.<sup>58</sup> No obstante, como intentaré mostrar en los siguientes capítulos,

Antonio de Saavedra Guzmán, *El peregrino indiano (1599)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989; Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de Nueva España (1604)*, México, Museo Nacional, 1970. Sobre estos autores, véanse Brading, *Orbe indiano...*, p. 323-344; y González, “Nostalgia de la encomienda...”.

<sup>57</sup> Gonzalo Gómez de Cervantes, *La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI*, México, Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1944, p. 77-94.

<sup>58</sup> Brading, *Orbe indiano...* Sobre este tema, véase también Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 63-72, 122-130, 199-209, 239-250 y especialmente el “Epílogo”, p. 465-471.

más que un sentimiento de identidad lo que encontramos en este momento de la controversia es un desplazamiento del sujeto a reivindicar en los lenguajes republicanos y constitucionalistas de la Nueva España. Hacia fines del siglo XVI, los criollos y sus prerrogativas comenzaron a protagonizar las discusiones sobre las Indias, ocupando el lugar que hasta entonces había tenido la relación de los indígenas con la Corona.

Hacia mediados del siglo XVII, el jurista Juan de Solórzano y Pereira publicó dos obras —*De indiarum iure* (1629-1639) y *Política indiana* (1647)—, en las que abordó prácticamente todos los temas que desde hacía casi siglo y medio se habían debatido en la controversia indiana.<sup>59</sup> En los trabajos referidos estableció una defensa de la suprema y soberana potestad del rey y analizó punto por punto los temas más relevantes del derecho y la política indiana, recuperando en los asuntos polémicos la opinión de autores de tradiciones y posturas diversas, incluyendo a la mayor parte de los mencionados en los párrafos anteriores. De esta manera, se acercó a temas como los títulos legítimos del gobierno español en el Nuevo Orbe, dentro de los que reconoció principalmente la donación pontificia y la superioridad de los españoles sobre los indios; las causas de guerra justa aplicables de manera particular a las diferentes conquistas; la condición natural de los indios, a quienes reconoció como hombres libres pero inferiores, justificando con ello su tutela; la encomienda, a la que consideró legítima pese a denunciar los abusos que se cometieron; el cobro de tributo indígena y las condiciones necesarias para que fuera justo; la posibilidad de que se respetara la jurisdicción de los señores y pueblos indígenas, bajo el entendido de que se las otorgaba el rey; así como la organización de los gobiernos civiles y eclesiásticos a lo largo de las Indias, atendiendo a las formas que debían guardar y a temas centrales como quiénes debían ocupar los oficios. En este último punto, defendió la causa de los criollos

<sup>59</sup> Si bien ambos textos podrían considerarse las versiones latina y española de la misma obra, existen diferencias importantes en su contenido. Contamos con ediciones modernas de los dos tratados: Juan de Solórzano y Pereira, *De indiarum iure*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001; y Juan de Solórzano y Pereira, *Política indiana*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.

y, retomando puntualmente a Zapata y Sandoval, señaló que debía preferirse a los peninsulares para ocupar los cargos civiles y eclesiásticos del gobierno indiano. Ciertamente, los debates y polémicas en torno al dominio español sobre América y el lugar que las Indias, con sus diversos actores, debían ocupar en la Monarquía no acabaron a mediados del XVII.<sup>60</sup> No obstante, por las características y el contenido de la obra de Solórzano y Pereira, por la intención que tuvo de zanjar las controversias sobre el tema americano y por su impacto en los autores posteriores, puede considerarse como el cierre de un espacio controversial que tuvo sus orígenes apenas unos años después de que Colón llegara a unas islas desconocidas por los europeos.

En este capítulo hemos visto cómo el pensamiento político dentro de la Monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII se presentó mucho más dinámico y plural de lo que tradicionalmente reconoce la historiografía. Desde distintos lenguajes, entre los que se encuentran el humanismo cívico, la razón de Estado, el arbitrista y la escolástica, múltiples autores discutieron con sus tratados problemas medulares de lo político, como el origen y el objetivo del poder, los límites de la autoridad y las formas de relación entre las repúblicas y sus gobernantes.

Dentro de la pluralidad de posicionamientos, un grupo de teólogos presentó dentro de la escolástica una forma de pensamiento que desafió los argumentos de carácter absolutista esgrimidos por juristas, cronistas, tratadistas del gobierno y actores vinculados a la administración de la Monarquía, particularmente la Corona

<sup>60</sup> Un ejemplo de ello es la publicación de la obra del jurista Diego de Avendaño, *Thesaurus indicus* en 1668. En ella, el jesuita español, que vivió gran parte de su vida en Perú, vuelve a tratar una amplísima variedad de temas relacionados con las Indias, desde el derecho de los reyes españoles sobre ellas hasta elementos muy puntuales sobre su gobierno y administración, pero el impacto de esta obra no se compara con el de la de Solórzano y Pereira. Existe una edición reciente, Diego de Avendaño, *Thesaurus indicus*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001-2012; hasta el momento se han publicado seis volúmenes. Asimismo, algunos problemas relativos a estos temas volvieron a discutirse en el siglo XVIII e incluso durante las revoluciones de independencia, pero no volvió a suceder con la densidad del periodo aquí descrito.

y su corte. Entre las discusiones en que participaron, la controversia indiana destacó al presentarse como un terreno de discusión que favoreció en algunos casos el uso y la articulación de presupuestos y teorías de carácter republicano y constitucionalista. Esto último fue posible al tratarse de una situación inédita que permitió preguntarse sobre las condiciones de la fundación de un poder regio sobre unos pueblos y territorios que se habían mantenido fuera de todo contacto con los reinos europeos. Así, los teólogos y juristas que abordaron el asunto reflexionaron sobre temas como el origen del poder y los límites de la autoridad, no a partir de referentes especulativos o temporalmente distantes, sino para dar cuenta de un proceso que estaba sucediendo al mismo tiempo que redactaban sus tratados y del cual, algunos de ellos, fueron testigos presenciales.

En este sentido, se puede decir que las obras de Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval que ahora analizaremos fueron textos centrados en el problema de la temporalidad de las repúblicas civiles; en este caso, de unas repúblicas indianas cuya posibilidad de existencia estaba en juego.

## ALONSO DE LA VERACRUZ: LA VARIABILIDAD DEL ORDEN POLÍTICO

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

ALONSO DE LA VERACRUZ, *Speculum coniugiorum*\*

### *Entre el tomismo y el nominalismo en la Segunda escolástica*

Hasta hace algunas décadas, Alonso de la Veracruz había sido un autor poco conocido. Sin embargo, en los últimos años se ha incrementado el interés en este personaje, sobre todo en México, en gran medida gracias a nuevas ediciones de sus obras y a los trabajos realizados por un grupo de filósofos y filólogos. En su tiempo, la figura de Alonso de la Veracruz fue utilizada por los agustinos novohispanos como un modelo de virtud, un ejemplo de los “prohombres” de la “edad dorada de la evangelización”, así como un bastión para la defensa de los privilegios de los mendicantes.<sup>1</sup> Sin embargo, más allá de las crónicas provinciales

\* SC, 1a. parte, p. 101 [1]. Una transcripción latina de esta cita y de las subsecuentes se encuentra en el apéndice (“Transcripción de citas latinas”) disponible en forma electrónica en la página del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

<sup>1</sup> Veracruz tiene en Juan de Grijalva, el cronista agustino de principios del XVII, a un biógrafo inicial que ha sido la fuente principal para el estudio de su vida, a pesar de que su obra tenga un carácter eminentemente hagiográfico. Otros cronistas que hablaron sobre Veracruz, posteriores a Grijalva, son Diego de Basalenque y Matías de Escobar. La obra del segundo, escrita en el siglo XVIII, además de utilizar al personaje como un modelo de virtud, lo recupera como un baluarte de la provincia de San Nicolás de Michoacán para diferenciarla de la de México, con la que, por aquellos tiempos, se encontraba en pugna. Sobre la función retórica de las crónicas provinciales y la creación de la “edad dorada de la evangelización”, véase el artículo de Antonio Rubial,

y de menciones aisladas hechas por autores novohispanos, no fue objeto de ningún estudio sino hasta mediados del siglo XX.<sup>2</sup> Dos de los primeros autores contemporáneos en interesarse en el estudio del personaje fueron Amancio Bolaño e Isla y Arthur Ennis, quienes realizaron estudios biobibliográficos del agustino.<sup>3</sup> Poco después, en las décadas de 1960 y 1970, el jesuita Ernest J. Burrus recopiló y publicó gran parte de los escritos de Veracruz, incluyendo obras, cartas y otros documentos, lo que resultó en una herramienta imprescindible para los estudios posteriores.<sup>4</sup> En las décadas de 1980 y 1990 aparecieron trabajos sobre la vida y las ideas jurídicas del agustino y, poco después, una serie de filósofos abordó cuestiones relativas a su pensamiento teológico y filosófico.<sup>5</sup> El estudio biográfico más actualizado hasta

“Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos Históricos*, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), México, n. 7, enero-junio 2002, p. 19-51.

<sup>2</sup> Entre quienes refieren a Veracruz o a sus obras, aparte de los cronistas mencionados, se encuentran Francisco Cervantes de Salazar, en su diálogo sobre la universidad, publicado en *México en 1554 y Túmulos imperiales*, México, Porrúa, 1963; el agustino Juan de Medina Plaza lo menciona en su tratado de filosofía natural escrito en purépecha, del que existe una edición reciente: *Diálogo sobre la naturaleza*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998; Esteban García, en su *Crónica agustiniana de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús. Libro quinto* [manuscrito, c. 1665], México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1998; el franciscano Juan Bautista, *Advertencia para los confesores de los naturales*, México, M. Ocharte, 1600; el mismo Zapata y Sandoval, en su *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*, de 1609, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004; y Juan José Eguiara y Eguren, en su *Biblioteca mexicana*, escrita hacia mediados del XVIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1986.

<sup>3</sup> Amancio Bolaño e Isla, *Contribución al estudio biobibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947; y Arthur Ennis, *Fray Alonso de la Veracruz, OSA (1507-1584): A Study of his Life and his Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico*, Lovaina, Agustiniiana, 1955-1957, v. V-VII.

<sup>4</sup> Ernest J. Burrus (ed.), *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, 5 v., Roma/San Luis (Misuri), Jesuit Historical Institute/St. Louis University, 1968-1976.

<sup>5</sup> Del primer grupo se deben destacar los estudios de Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984; Prometeo Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985; y Silvio Zavala, *Fray Alonso de la Veracruz. Primer maes-*



la fecha es el elaborado por Rafael Lazcano.<sup>6</sup> Por otro lado, las traducciones y ediciones de algunas de las obras de Veracruz realizadas por Roberto Jaramillo Escutia, Luciano Pereña, Roberto Heredia, Luciano Barp Fontana y Carolina Ponce, con sus respectivos estudios introductorios, han sido fundamentales para ampliar el conocimiento y las vetas de análisis del personaje.<sup>7</sup> Entre los estudiosos de Veracruz en los últimos años, Ambrosio Velasco destaca como un autor que, desde la filosofía, ha recuperado y difundido su pensamiento político, utilizándolo como una forma de crítica al liberalismo.<sup>8</sup>

Alonso de la Veracruz o, mejor dicho, Alonso Gutiérrez nació en Caspueñas, pueblo de la diócesis de Toledo, en 1507.<sup>9</sup> Durante

*tro de derecho agrario en la incipiente Universidad de México 1553-1555*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1981; del segundo, a José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974; Mauricio Beuchot *et al.*, *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986; *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992, en donde aparecen artículos del mismo Beuchot, Juan Hernández Luna, Bernabé Navarro, Antonio Gómez Robledo, Walter Redmond, Elsa Cecilia Frost y Paula López Cruz; y Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Alonso de la Veracruz: amparo de indios. Su teoría y práctica jurídica*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.

<sup>6</sup> Rafael Lazcano, *Fray Alonso de Veracruz (1507-1584). Misionero del saber y protector de indios*, Madrid, Revista Agustiniiana, 2007.

<sup>7</sup> Los tratados editados y traducidos son las selecciones *De dominio infidelium* y *De decimis*, así como el *Speculum coniugiorum*. A partir de las traducciones surgieron distintos seminarios y publicaciones colectivas centradas en el estudio del personaje. Entre las últimas destacan Carolina Ponce (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, y Ambrosio Velasco, *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

<sup>8</sup> Ambrosio Velasco, *Republicanism and multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, y “Las ideas republicanas para una nación multicultural”, en Carolina Ponce (coord.), *Innovación y tradición...*, p. 67-77, entre otros. Como mencioné en el capítulo I, es de Velasco de quien retomo la hipótesis de que Alonso de la Veracruz es un autor que puede ser descrito como republicano.

<sup>9</sup> Su nombre de pila era Alonso Gutiérrez pero cambió su apellido por el de Veracruz al entrar a la orden de San Agustín, tomando el nombre del principal puerto novohispano. Murió en la ciudad de México en julio de 1584. Para

su juventud realizó estudios de artes y de teología en la Universidad de Salamanca.<sup>10</sup> Sabemos que fue alumno directo de Francisco de Vitoria y que conoció a Domingo de Soto.<sup>11</sup> La relación de Veracruz con estos teólogos durante sus años de formación fue determinante pues su pensamiento mantuvo un vínculo cercano con las ideas desarrolladas por estos dos autores, figuras centrales de la Segunda escolástica. Sin embargo, fue también importante en su filosofía la presencia de ciertos aspectos de la llamada *vía moderna* o nominal, así como de la tradición ecléctica desarrollada a partir de las ideas de Duns Escoto.<sup>12</sup> Un dato,

referencias biográficas se pueden consultar, entre otros trabajos, las obras de Lazcano, *Fray Alonso de Veracruz...*; Bolaño, *Contribución al estudio...*; Cerezo, *Alonso de la Veracruz...*; y Luciano Pereña, “La economía de la solidaridad”, en Alonso de la Veracruz, *De iusto bello contra indos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, p. 19-62. Fundamental para el estudio de la vida y el pensamiento de Veracruz es el trabajo de Burrus (ed.), *The Writings of Alonso...*, pues, como se mencionó, en él publicó gran cantidad de documentos inéditos, incluyendo sus dos tratados manuscritos más importantes.

<sup>10</sup> En cuanto a su formación universitaria, lo único que conocemos con certeza es que Veracruz obtuvo el grado de bachiller en teología en Salamanca. Es probable que haya pasado por la Universidad de Alcalá antes de llegar a Salamanca, como apuntan sus biógrafos e, indirectamente, un documento de 1562 en el que el deán de la catedral de Michoacán testifica haberlo conocido en la Universidad de Alcalá, AGI, México, 207, publicado en Burrus (ed.), *The Writings of Alonso...*, v. V, p. 263. Hasta ahora no se ha podido establecer en dónde recibió el grado de bachiller en artes, aunque las fuentes apuntan con mayor probabilidad a Salamanca. Sobre este tema, véase Clara Ramírez, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, *Salamanticensis*, n. 54, 2007, p. 635-652.

<sup>11</sup> En sus tratados *De decimis* y *Speculum coniugiorum*, Veracruz habla explícitamente de su maestro Vitoria y lo describe como “el más importante teólogo de su época”; por su parte, Veracruz y Soto coincidieron en Salamanca entre 1532 y 1536. Es probable que Veracruz asistiera a la reelección *De dominio* impartida por Soto en 1535. En *De dominio infidelium et iusto bello*, Veracruz hace referencia a la obra *De iustitia e iure* de Domingo de Soto, publicada en 1553, y en el *Speculum coniugiorum* la cita en múltiples ocasiones.

<sup>12</sup> Veracruz utiliza en sus selecciones *De dominio infidelium* y *De decimis*, y en el *Speculum coniugiorum*, las obras de autores como Guillermo de Ockham, Juan Gerson, Gabriel Biel, John Major, Jacques Almain y Juan de Celaya, pensadores de tradición nominalista. Miguel Ángel Romero Cora analizó la postura esencialmente nominalista que Veracruz adoptó ante el problema de los universales en el primer libro de su tratado filosófico *Dialectica resolutio*. Véase Miguel Ángel Romero Cora, *El problema de los universales en el libro primero*

hasta hace poco desconocido, apunta a la cercanía de Alonso de la Veracruz con el nominalismo desde su formación en Salamanca. En los estudios para obtener el grado de bachiller en teología se podían realizar cursos en las tres principales corrientes de la teología escolástica: la tomista, la nominalista y la escotista. Vitoria, sin duda, era el profesor más destacado en la primera de ellas y Veracruz asistió durante cuatro años a su cátedra. No obstante, al terminar sus estudios y obtener el grado de bachiller, Veracruz no eligió a Vitoria ni a otro representante del tomismo como su padrino, sino a Juan Martínez de Silíceo, uno de los más importantes promotores del nominalismo en España durante la primera mitad del siglo XVI.<sup>13</sup> Como se verá más adelante, el acercamiento de Veracruz a estas tradiciones favoreció el distanciamiento con respecto a las ideas de su maestro Vitoria, especialmente en torno al problema del origen del poder político, los límites de la autoridad y la relación entre la libertad humana y la ley natural. Finalmente, al igual que en gran parte de los autores que trataron temas políticos en la Modernidad temprana, el uso de presupuestos del derecho romano y del derecho canónico

*de la Dialectica resolutio de fray Alonso de la Veracruz. Preliminares y cuestiones primera a cuarta del tratado de los predicables. Introducción, traducción, transcripción y notas*, tesis para obtener el título de licenciado en Letras Clásicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, en particular la introducción, p. XIII-LI. Escoto es también citado por Veracruz, tanto en el *De dominio infidelium* como en el *Speculum*, además de los comentarios que Biel y Almain hicieron a su obra. Sobre la importancia de Escoto en el pensamiento alonsino, véase Virginia Aspe, “Del Viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción de dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 17, 2010, p. 143-155.

<sup>13</sup> Sobre este asunto, véase Ramírez, “Alonso de la Veracruz en la Universidad...”, p. 646-652. Es importante señalar que Francisco de Vitoria tuvo cierto acercamiento al nominalismo durante los años que vivió en París. Algunos autores, como Carmen Rovira, observan en el pensamiento de Vitoria elementos que lo pueden vincular con dicha tradición; véase Rovira, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura/ Miguel Ángel Porrúa, 2004. En efecto, Vitoria, como muchos de los teólogos tomistas de la primera mitad del siglo XVI, mantuvo un diálogo cercano con otras tradiciones, lo que permitió el enriquecimiento de su pensamiento político; no obstante, en comparación con otros autores, como el mismo Alonso de la Veracruz, recurrió en menor grado a teorías o presupuestos de la *vía moderna*.

es central en el pensamiento de este personaje. De los *corpus* de ambos derechos y de sus comentaristas, Veracruz retoma diversos conceptos y discusiones para revalorarlos a la luz de los problemas indios.

Al poco tiempo de graduarse como teólogo y de ordenarse sacerdote, Alonso Gutiérrez se trasladó a América. Arribó al virreinato de Nueva España en 1536, apenas quince años después de la conquista del señorío mexica llevada a cabo por Hernán Cortés y sólo uno después de la institución del primer virrey, Antonio de Mendoza. Veracruz, pues, llegó al virreinato en un periodo en el que se estaban creando las bases institucionales y jurídicas de la Monarquía española en la América continental y se discutía y buscaba dar solución a problemas administrativos, jurisdiccionales, fiscales y de propiedad, así como religiosos y eclesiásticos, todos ellos relacionados con los pueblos y señoríos indígenas y con los nuevos asentamientos españoles.

Al llegar a las Indias, ingresó a la orden de San Agustín, en la que durante el resto de su vida realizaría labores de gobierno —cuatro veces fue provincial—, educación —fue maestro de novicios y fundador de colegios, entre los que destacan el de Tiri-petío y el de San Pablo de México— y evangelización —en las misiones establecidas entre los pueblos nahuas y tarascos—. Aprendió la lengua tarasca.<sup>14</sup> Asimismo, Veracruz jugó un papel central en los conflictos y procesos que enfrentaron al clero secular y regular, y que caracterizaron a la Iglesia novohispana durante el siglo XVI, particularmente a partir de la década de 1540. Como sabemos, la principal justificación moral y jurídica sobre la presencia de los españoles en América apelada en la época fue la evangelización de los indios. La labor de predicación la realizaron principalmente los frailes mendicantes, quienes en muchas ocasiones se encontraron entre los primeros europeos en llegar

<sup>14</sup> A lo largo del *Speculum coniugiorum*, Veracruz habla en múltiples ocasiones de su experiencia entre los indios de Michoacán (y en menor medida de los nahuas), describiendo episodios de evangelización y conversaciones que sostuvo con los sacerdotes y gobernantes tarascos. Asimismo, en dicha obra transcribe varias frases y vocablos en purépecha para dar cuenta de las costumbres de los pueblos tarascos. Véase, por ejemplo, SC, 2a. parte, p. 101-105.

a las comunidades indígenas. En un principio, los frailes establecieron alianzas con la nobleza indígena de los distintos pueblos y señoríos mesoamericanos, aprendieron sus lenguas y defendieron sus intereses a cambio de que los recibieran como aliados en sus territorios. Al llevarse a cabo la evangelización y una vez que los nativos fueron considerados cristianos, comenzaron a presentarse los problemas dentro de la Iglesia. El derecho canónico establecía que la administración de las parroquias debía recaer en manos del clero secular y no del regular. Los obispos demandaron entonces a los frailes que abandonaran las parroquias de los pueblos indígenas o, cuando menos, que se sujetaran a su jurisdicción, a lo cual los frailes se opusieron, muchas veces con el apoyo de los indígenas *principales* de las comunidades. A partir de entonces comenzó un enfrentamiento entre el clero secular y el regular que marcó el desarrollo de la Iglesia americana de los siglos XVI y XVII. Veracruz, evidentemente, se ubicó del lado de los frailes y fue el principal defensor de sus intereses en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI.<sup>15</sup>

Esta relación entre los frailes y la nobleza indígena mesoamericana jugaría un papel importante en el pensamiento político de Veracruz y en su proyecto de organización de la Monarquía, que se analizará más adelante. En particular cabe resaltar la cercanía del personaje con el gobernador indígena de Michoacán Antonio Huitziméngari. Hijo del último *irecha*, Huitziméngari asumió el cargo de gobernador indígena de la provincia de Michoacán en 1545 y lo mantuvo hasta su muerte en 1562. A diferencia de la mayor parte de los señores indígenas reconocidos por la Corona, quienes tenían una jurisdicción reducida, Huitziméngari tuvo dominio político sobre una extensa región, que correspondía prácticamente al territorio que gobernaba su padre en la época

<sup>15</sup> Sobre la participación de Veracruz en este problema, véase Antonio Rubial, "Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI", en Carolina Ponce (coord.), *Innovación y tradición...*, p. 79-101. Sobre el proceso de evangelización en general, véanse el clásico estudio de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, así como el trabajo de Rubial, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

prehispánica. De acuerdo con la posición política que ocupaba, este personaje rendía cuentas directamente al virrey y al rey de España. El cargo de Huitziméngari no era simplemente un título que respetaba su linaje noble, sino que tenía una injerencia real sobre los asuntos de gobierno de la provincia. En diversos documentos de la época se muestra que las autoridades indígenas y españolas de Michoacán debían acudir a él para resolver sus problemas. Veracruz y Huitziméngari mantuvieron una cercana relación: el gobernador indígena se educó durante un tiempo bajo la tutela de Veracruz y el agustino lo defendió a través de sus tratados.<sup>16</sup>

Veracruz fue también profesor de teología en la Universidad de México, que comenzó a funcionar en 1553.<sup>17</sup> Durante su pri-

<sup>16</sup> Sobre Huitziméngari y su gobierno en Michoacán, véase Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, p. 297-368. Sobre el paso de Huitziméngari por Tiripetío, además de las menciones en las crónicas de Grijalva y Basalenque, existe un documento en el que se asienta una retribución que los descendientes de Huitziméngari dan a los agustinos de Tiripetío como agradecimiento por el tiempo que pasó don Antonio como estudiante en su colegio; véase Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro (AHCP), caja 8, exp. 2, f. 152-155. Asimismo, en la relación de Méritos y Servicios de Huitziméngari, un vecino de Michoacán de nombre Diego de Ribera señalaba que había oído decir a Alonso de la Veracruz "que el dicho don Antonio es muy hábil y estudioso en las dichas lenguas [griego, latín y principios de hebreo] e ciencias"; véase "Información de méritos y servicios de don Antonio Huitziméngari [...]", AGI, *Patronato*, leg. 60, n. 2, r. 3, f. 44. También véase Igor Cerda Farías, *En el pueblo de Tiripetío, en la Provincia de Michoacán. La edad dorada... El siglo XVI*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Ex Convento de Tiripetío, 2005. Por otro lado, Veracruz varias veces se refiere directa o indirectamente a Antonio Huitziméngari en su tratado *De dominio infidelium*, en algunos casos para defender la legitimidad de la potestad del gobernador indio, en otros para solicitar la restitución de los derechos tributarios que la figura del *irecha* tenía antes de la llegada de los españoles, y también para mostrar la prudencia e ingenio de los gobernadores indígenas de su tiempo. *DDI*, p. 52-55, 57, 148-149.

<sup>17</sup> Sobre Veracruz y su breve paso por la Universidad de México, véanse Armando Pavón, "La Universidad de México en tiempos de fray Alonso de la Veracruz", en Ambrosio Velasco (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 47-62, y Enrique González, *Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)*, 2 t., tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1990, particularmente los capítulos III y IV, t. I, p. 116-213.

mer curso, centrado en la obra de Tomás de Aquino, presentó una relección en la que trató el problema del dominio de los indios del Nuevo Mundo. Al igual que lo había hecho Vitoria en Salamanca, Veracruz abordó en su relección un problema político y moral que remitía a un proceso que se estaba llevando a cabo. A partir de esta relección, Veracruz redactaría entre 1554 y 1556 un tratado al que posteriormente titularía *De dominio infidelium et iusto bello*.<sup>18</sup> El texto está organizado en dos partes: en la primera se analiza el problema del dominio de los indios y su relación con la propiedad, la encomienda, los tributos y el gobierno, mientras que en la segunda se aborda el problema de la conquista de América, centrándose en las causas que pudieran justificar o no dicha guerra. Por los temas, el método y las fuentes que utiliza, la obra es un claro ejemplo de los tratados de teología moral escritos por los autores de la Segunda escolástica.

En el texto es posible distinguir dos espacios de tensión o controversia en donde el agustino busca incidir. El primero remite al debate escolástico de su época en torno a los problemas teóricos y filosóficos sobre el concepto de dominio y la guerra justa, y en él Veracruz interviene analizando los planteamientos de diversos autores, desde filósofos de la Antigüedad hasta teólogos y juristas de su tiempo.<sup>19</sup> El segundo espacio de discusión se presenta sobre elementos muy concretos de la realidad indiana y,

<sup>18</sup> La relección presentada por Veracruz se centró en la primera parte de lo que después se convertiría en el libro *De dominio infidelium et iusto bello*, es decir, en el tema del dominio de los indios; el asunto de la guerra justa fue desarrollado posteriormente. Sobre esto, véase Roberto Heredia, "Introducción", en Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007, p. XVIII-XXVI.

<sup>19</sup> Veracruz hace referencia en su tratado a más de setenta autoridades. Resulta interesante, en tanto que da cuenta del carácter polémico de los temas discutidos en la obra, que más de la mitad de los autores citados hayan escrito sus tratados entre finales del siglo XV y la fecha en que el agustino presentó su relección, es decir, que fueran sus contemporáneos. Sobre este tema, véase Francisco Quijano, "Las fuentes del pensamiento político de Alonso de la Veracruz. Autoridades en el tratado *De dominio infidelium et iusto bello*", en Miguel Ángel Romero Cora (coord.), *Libro Anual del ISEE*, México, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos/Universidad Católica Lumen Gentium, 2012, p. 13-43.

dentro de él, Veracruz entabla polémica con los actores de los procesos que analiza: la Corona, la Iglesia, los conquistadores, encomenderos, jueces y demás autoridades de la Nueva España, además de los apologistas de la conquista y el dominio español sobre los pueblos americanos que escribieron en su momento. En este sentido, *De dominio infidelium* podría incluirse entre las herramientas que utilizó Veracruz en su acción política, junto con una serie de textos y documentos que envió a las autoridades españolas, incluyendo a los reyes, así como su intervención personal en la corte y el Consejo de Indias. Sobre esto, conocemos varias cartas y memoriales enviados por Veracruz a Carlos V, Felipe II y al Consejo de Indias, ya sea a título personal o colectivamente con otros frailes de Nueva España, en las que discute problemas relacionados con la defensa de los pueblos indígenas. De particular interés en este sentido resulta un “Parecer razonado sobre el título del dominio del rey de España sobre las personas y tierras de indios”, en el que Veracruz resume en español el contenido de su tratado *De dominio infidelium*.<sup>20</sup> Asimismo, durante el periodo en que el agustino regresó a España —entre 1562 y 1573— se mantuvo cercano a la corte de Felipe II. Sabemos, por ejemplo, que en mayo de 1565 participó en una audiencia ante el Consejo de Indias, con la presencia del rey, en la que se discutió ampliamente el tema de los derechos de los indios y en la que presentó y defendió dos textos de Bartolomé de Las Casas.<sup>21</sup>

*De dominio infidelium* no fue publicado en tiempos de Veracruz, en gran medida por problemas que tuvo el agustino con la Inquisición, y no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX cuando llegó por vez primera a la imprenta.<sup>22</sup> Los problemas con

<sup>20</sup> Sobre la lista de escritos y memoriales, véase Heredia, “Introducción”, p. XVIII-XXVI. El parecer está publicado en Burrus (ed.), *The Writings of Alonso...*, v. I, p. 76-87.

<sup>21</sup> Estos textos serán analizados en el siguiente capítulo. Sobre este pasaje, véase J. Denlos, “Estudio preliminar”, en Bartolomé de Las Casas, *Obras completas. 11.2 Doce dudas*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. XXVII.

<sup>22</sup> La primera edición fue hecha por el historiador estadounidense Ernest J. Burrus, quien reprodujo en facsímil el manuscrito, transcribió el texto en latín y lo tradujo al inglés. Éstos se encuentran en los volúmenes I y II de su colección *The Writings of Alonso...* Además de la edición de Burrus y las de



la Inquisición se derivaron, principalmente, de la postura del agustino en torno a problemas relativos a la Iglesia novohispana. En el segundo curso de teología que impartió en la Universidad de México, Veracruz presentó una relección titulada *De decimis*, en la que sostenía, entre otros asuntos, que era injusto cobrar el diezmo a los indios. El arzobispo de México, Alonso de Montúfar, con el apoyo del obispo michoacano Vasco de Quiroga, acusó al agustino ante el Tribunal del Santo Oficio y pidió expresamente que no fueran publicados sus tratados. Veracruz tuvo que regresar a España a defenderse de las acusaciones y finalmente quedó exonerado. Sin embargo, ni su tratado sobre el dominio de los infieles ni el de los diezmos llegaron a la imprenta durante su vida.<sup>23</sup>

El hecho de que los textos no fueran publicados en la época en que se redactaron implica, evidentemente, que tuvieron una circulación limitada. No obstante, no dejan de ser obras de gran relevancia, tanto por los temas que abordan como por los argumentos que contienen. Por otro lado, debemos recordar que la circulación de manuscritos era una práctica común en el siglo XVI, por lo que no podemos descartar la posibilidad de que los textos hayan sido conocidos en la época, aunque ciertamente no hay muchos indicios que apunten hacia ello.<sup>24</sup> Finalmente, dado que Alonso de la Veracruz fue un personaje central de la vida política

Heredia citadas anteriormente, existe otra edición bilingüe y completa de la obra: *De iusto bello contra indos*, edición de C. Bacierno, L. Bacierno, F. Maseda y L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

<sup>23</sup> El proceso levantado a Veracruz ante dicho tribunal se puede consultar en Burrus (ed.), *The Writings of Alonso...*, v. II, p. 255. La relección sobre los diezmos cuenta con dos ediciones modernas: Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, edición de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latino América, 1994, y Alonso de la Veracruz, *Relectio de decimis. 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos*, edición de Luciano Barp Fontana, México, La Salle/Parmenia, 2015.

<sup>24</sup> Un ejemplo de la circulación de manuscritos se puede ver en las relecciones de Vitoria, las cuales fueron ampliamente conocidas pese a que no se editaron sino hasta después de la muerte del maestro salmantino. No obstante, es importante señalar que, a diferencia de otras obras de Veracruz que sí llegaron a la imprenta, como su curso de artes o el *Speculum coniugiorum*, no se conocen hasta el momento referencias directas al tratado *De dominio infidelium* o al *De decimis* por contemporáneos. Lo más probable es que las copias que se conocen actualmente hayan sido preparadas para enviarse a la imprenta.

y eclesiástica de su época, sobre todo en el contexto novohispano, sus ideas se difundieron por otros medios, ya fuera a través de la labor docente, tanto en su breve paso por la universidad como en el continuo trabajo dentro de su orden; ya en su presencia como provincial y líder de los agustinos de Nueva España; ya en los años que vivió en España, cercano a la corte, donde ejerció el cargo de procurador general de los agustinos para toda América. Hay que considerar además, por supuesto, la circulación de sus obras impresas. Autores de la época reconocieron el magisterio y la autoridad de Veracruz: entre ellos cabe destacar al franciscano Juan Bautista y a los agustinos Juan de Medina Plaza y Juan Zapata y Sandoval. Asimismo, según el cronista Esteban García, Pedro de Agurto —a quien Veracruz designaría como rector del Colegio de San Pablo— recuperó los planteamientos del maestro agustino al escribir un tratado sobre la administración de la eucaristía a los indígenas. Para García, Veracruz fue uno de los grandes promotores de reconocer las plenas capacidades intelectuales y espirituales de los indios para recibir la comunión.<sup>25</sup> La misma idea aparece en el tratado de Juan Bautista, quien considera a Veracruz como el gran defensor de la espiritualidad y racionalidad de los indios. Es probable que los argumentos de Veracruz fueran recuperados también en los planteamientos defendidos en este mismo sentido por el agustino Juan de Mijangos.<sup>26</sup>

Paralelamente a la redacción de sus tratados *De dominio infidelium* y *De decimis*, Veracruz elaboró otra obra, a la que dio el

<sup>25</sup> Pedro de Agurto, *Tractado de que se deben administrar los sacramentos de la sancta Eucaristía y Extremaunction a los indios de esta Nueva España*, México, Antonio de Espinosa, 1573. El comentario de García, *Crónica agustiniana...*, libro quinto, p. 89. Sobre este asunto, habría que señalar que desde la junta eclesiástica de 1541 Alonso de la Veracruz y el franciscano Jacobo Daciano habían defendido la administración de la eucaristía a los indígenas; véase Antonio Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2000, p. 143.

<sup>26</sup> Sobre estos autores y su postura ante los indios, véase Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 1999, p. 47-85. Agradezco al doctor Miguel León-Portilla por haberme facilitado la obra de Juan Bautista *Advertencia para los confesores...*, en donde se refiere a Veracruz en múltiples ocasiones.

título de *Speculum coniugiorum* o *Espejo de cónyuges*. A diferencia de sus dos reediciones, este texto sí llegó a la imprenta y fue publicado en México en 1556 y reeditado varias veces en el siglo XVI.<sup>27</sup> El tratado se centra en la discusión del problema del matrimonio indígena y su validez a la luz del derecho natural.<sup>28</sup> Al igual que sucede con la reedición *De dominio infidelium*, Veracruz discute cuestiones teóricas —en este caso relativas al derecho y la ley natural, al dominio, la voluntad humana y el matrimonio— así como problemas específicos de la realidad indiana, en especial la forma en que se debía resolver canónicamente en materia de matrimonios entre los indígenas mesoamericanos. Mientras que

<sup>27</sup> Son tres las ediciones hechas en el siglo XVI: una en Salamanca en 1562, otra en Alcalá en 1572 y la última en Milán en 1599. Para la edición de Alcalá, el texto fue modificado y se le añadió un apéndice, en gran medida con la finalidad de adaptar el contenido a las reformas que, en materia de matrimonio, se establecieron en el Concilio de Trento. Contamos con ediciones modernas de las tres partes del tratado: de la primera, Alonso de la Veracruz, *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio y familia*, edición de Luciano Barp Fontana, México, Universidad La Salle/Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Facultad de Filosofía y Letras, 2009; de la segunda, Alonso de la Vera Cruz, *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio verdadero*, edición de Luciano Barp Fontana, México, La Salle/Reims, 2013; y de la tercera, Alonso de la Vera Cruz, *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio y divorcio*, edición de Luciano Barp Fontana, México, La Salle/Reims, 2013 (ésta es la edición que se cita en este estudio con las siglas SC). Asimismo, contamos con una antología de textos de la primera y segunda partes de la obra, que contiene un estudio introductorio: *Espejo de los cónyuges de fray Alonso de la Veracruz*, ed. de Carolina Ponce, Yail Medina y Leslie Martínez, México, Los Libros de Homero, 2007. Sobre el tema, se puede consultar también la tesis de Sarai Castro Corona y Anna María Garza Caligaris, *Matrimonio y poligamia en el Speculum coniugiorum de fray Alonso de la Veracruz*, tesis para obtener el título de licenciado en Letras Clásicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.

<sup>28</sup> Como señala Virginia Aspe, existía en Europa una importante tradición de tratados sobre el matrimonio, entre los que se encuentran el *De bonum coniugiorum* de san Agustín, el *De ritu nuptiarum* de Juan Ginés de Sepúlveda, el *Enchiridion baptismi adultorum et matrimonii baptizandorum* de Jean Foher y el *De matrimonio* de Francisco de Vitoria, siendo este último, en opinión de la autora, el que está más vinculado con los contenidos de la obra de Veracruz. La importancia de la obra de Veracruz, como lo apunta Aspe, estriba en que inserta en la tradición de los tratados sobre el matrimonio el problema inédito de la realidad indiana; véase Aspe, “Del Viejo al Nuevo Mundo...”, p. 149.

en el primer nivel la discusión se establece con autoridades en teología, derecho y cánones de su tiempo,<sup>29</sup> el segundo se entabla con misioneros, clérigos y jueces eclesiásticos de Nueva España. Además de la valiosa información que ofrece el texto en materia de prácticas matrimoniales entre los indígenas,<sup>30</sup> la obra resulta especialmente interesante por la reflexión que ofrece Veracruz en materia del derecho natural y la relación de éste con la voluntad y la libertad del ser humano. En este sentido, la lectura del *Speculum* complementa la de los tratados *De dominio infidelium* y *De decimis*, y nos permite comprender de manera más amplia la filosofía política y moral desarrollada por Veracruz.<sup>31</sup>

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

El pensamiento político de Alonso de la Veracruz, como ya se ha señalado, está vinculado estrechamente con la teología de la Segunda escolástica y, en este sentido, en él resulta decisivo el uso de presupuestos de carácter iusnaturalista y constitucionista que describimos brevemente en el capítulo anterior. Éstos se

<sup>29</sup> En la edición más acabada del *Speculum*, Veracruz hace referencia a más de 180 autoridades, entre las cuales se encuentra la mayor parte de los autores citados en *De dominio infidelium*. De especial interés resulta la discusión que se establece en el tema del matrimonio en el contexto de las grandes reformas introducidas por Trento. Esta discusión aparece a lo largo de todo el tratado y, en particular, en el apéndice agregado a la edición de 1572, el cual había sido publicado de manera independiente un año antes.

<sup>30</sup> Veracruz incluye en el tratado diversas descripciones de prácticas matrimoniales de los purépechas (y en menor medida de los nahuas), las cuales se basaban en testimonios personales y, como se mencionó, en entrevistas que sostuvo con sacerdotes y gobernantes indígenas.

<sup>31</sup> Además de las lecciones *De dominio infidelium* y *De decimis*, y del *Speculum coniugiorum*, Veracruz escribió otros tratados, algunos de ellos impresos en su tiempo. Entre los más importantes se puede destacar un curso de artes —el primero en publicarse en América—, enfocado a la enseñanza de la lógica y la filosofía natural, y dividido en tres obras: *Recognitio summularum* (1554), *Dialectica resolutio* (1554) y *Physica speculatio* (1557). Para consultar la lista de todos los escritos que se conocen o de los que se tiene referencia, véase Heredia, “Introducción”, p. XVIII-XXVI.

manifiestan en su explicación del origen y la legitimidad del poder, y en la gran importancia que dentro de su pensamiento tiene el derecho natural, como referente de la justicia y como regulador de la actividad política del hombre.

Las primeras proposiciones de *dominio infidelium* presentan al lector una explicación clara y puntual de cómo concibe el autor el problema del origen y la legitimidad del poder o dominio político:

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

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

Y así, [la comunidad] puede elegir a uno de entre muchos, o a unos pocos de entre los mismos, para que gobiernen. Y entonces éstos tienen tal y tanta potestad, cuanta la república les confiere para el bien de la comunidad misma.<sup>32</sup>

Los postulados con los que inicia Veracruz su tratado son categóricos en torno a tres principios fundamentales en su pensamiento: el poder político es de origen humano y reside en primera instancia en el pueblo, la comunidad es quien decide cómo debe ser regida y la legitimación de la transferencia del dominio político a un gobernante se establece en función del bien común.

Como se observa en la cita, el concepto *dominio* es fundamental dentro del pensamiento de Veracruz, por lo que antes de continuar me gustaría referirme un poco a la forma en que lo utiliza. El término aparece continuamente en el tratado: el agustino lo emplea de distintas formas, ya sea para referirse al derecho de propiedad sobre las cosas o personas, para nombrar distintos tipos de autoridad o para designar una forma de libertad. El término había sido analizado por otros autores de la Segunda escolástica, principalmente por Soto, quien elaboró una relección específicamente para

<sup>32</sup> *DDI*, p. 1 y 2 [2].

ello.<sup>33</sup> En su tratado *De dominio*, el dominico establecía las diferencias en el uso del concepto, distinguiendo entre el dominio como derecho de propiedad sobre las cosas —*ius seu potestas rerum*— y el poder jurisdiccional —*potestas iurisdictionis*—, es decir, sobre personas libres.<sup>34</sup> Asimismo, utilizaba el término para referirse a la libertad, entendida como la capacidad que el hombre tenía como ser racional de tener el dominio sobre sus acciones.<sup>35</sup>

Veracruz no analizó en sus tratados la idea de dominio como lo hizo Soto; no obstante, es claro que utilizó el concepto de diversas formas, siguiendo las acepciones comunes analizadas por el dominico. Al igual que Soto, en ocasiones este autor utilizaba el concepto para referirse a la libertad. Para el agustino, el hombre había sido creado con voluntad e intelecto y, por lo tanto, tenía la capacidad de elegir y consentir. Esto implicaba que, a diferencia de los seres irracionales, el ser humano tenía el dominio sobre su cuerpo y sobre sus propias acciones. Así lo explica en el *Speculum* cuando trata sobre el problema del consentimiento en el matrimonio. Al ocuparse del concepto de *consentimiento*, señala que éste no existe en los irracionales pues “no tienen el *dominio de sus actos* y no pueden aplicar la voluntad a lo que hayan querido, sino solamente es propio del hombre, ya que, propuesto el objetivo, él consulta o delibera acerca de los medios, los juzga y aplica el consentimiento”.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Se trata de la *Relectio De dominio*, presentada en Salamanca en junio de 1534. Posteriormente Soto incorporaría las reflexiones de esta reelección a su tratado *De iustitia et iure*. Existe una edición moderna del manuscrito: Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos, I. Introducción general. De dominio. Sumario. Fragmento: An liceat*, Salamanca, San Esteban, 1995, p. 97-192. Por su parte, Vitoria analizó este tema principalmente en sus comentarios a la *Secunda secundae*, en particular en la q. 62. Sobre la forma de tratar el concepto en estos autores, véase Annabel Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 123-164.

<sup>34</sup> Soto, *Relecciones y opúsculos, I...*, p. 157.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 147-153 y 177-183. Junto con estos temas, Soto analiza puntualmente en su reelección qué es el dominio y cuántos son los géneros que hay, incluyendo la propiedad, el uso, el usufructo y la jurisdicción; a quiénes compete tener dominio; de qué cosas se puede tener dominio; cómo se transfieren los dominios de las cosas; qué tipo de dominio tiene el papa y el emperador; y si el hombre tiene dominio sobre su vida.

<sup>36</sup> SC, p. 77 y 79 [3]. En el siguiente párrafo, señala Veracruz que el hombre libre tiene la potestad sobre su cuerpo, la cual no puede ser transferida a otro sin su consentimiento.

El problema del dominio, entendido como autodeterminación o libertad, no ocupa un lugar central en las reflexiones de Veracruz; no obstante, el uso del concepto en este sentido es recurrente a lo largo de su obra, sobre todo en el *Speculum*, y sus implicaciones son fundamentales dentro de su filosofía política y moral, pues el libre consentimiento suponía la base que legitimaba las relaciones de otras formas de dominio entre los hombres, desde el matrimonio hasta el poder político.

El concepto de dominio como sinónimo de propiedad aparece de forma frecuente en los tratados de Veracruz para designar la facultad o el poder que alguien tiene para disponer discrecionalmente de sus pertenencias. Para Veracruz, dicha forma de propiedad existía en la naturaleza únicamente como el dominio común que todos los hombres tenían sobre los animales y las cosas, el cual habían recibido de Dios, como constaba en el Génesis y en otras partes de la Biblia. La propiedad privada, por lo tanto, no existía por derecho natural sino que había sido introducida por el derecho de gentes, es decir, era resultado del consentimiento y el pacto entre los hombres. Así, los dueños de los bienes privados habían sido designados mediante pactos o formas de adjudicación de las cosas, establecidos por los seres humanos.<sup>37</sup> No obstante, una vez que se llevaba a cabo dicha repartición, las cosas no podían ser arrebatadas de sus legítimos poseedores sin la anuencia de éstos.<sup>38</sup> Es

<sup>37</sup> Explica Veracruz: “el dominio de los bienes muebles e inmuebles es de derecho divino y natural y de derecho de gentes. De derecho divino, porque en el Génesis 1, 28, se dijo: ‘Llenad la tierra y sometedla y dominad sobre los peces del mar’; y en el Salmo 8, 8: ‘Todo lo sometiste bajo sus pies, etcétera’. Y como el decir del Señor es hacer, se sigue que es de derecho divino, como se manifiesta en el Salmo 113, 16: ‘El cielo para el Señor del cielo, mas dio la tierra a los hijos de los hombres’. Es de derecho natural porque, según la primera organización de los bienes, éstos son de derecho natural. Y como al principio todas las cosas eran en razón del hombre, se sigue que la posesión es de derecho natural; y así lo dice Aristóteles en el primer libro de la *Política*. Es de derecho de gentes, porque la adjudicación [es decir, la propiedad privada] fue hecha por consentimiento de los hombres”. *DDI*, 137 [4].

<sup>38</sup> En otra parte apunta que, “aunque en un principio todas las cosas fuesen comunes y se concediesen al primero que las ocupara, sin embargo, después de que tuvo lugar la ocupación y esta división fue hecha [es decir, la repartición de los bienes en propiedades privadas], eso no es lícito”. *DDI*, p. 28 [5].

importante hacer notar que Veracruz incluía la esclavitud y la servidumbre dentro de esta forma de dominio y, por lo tanto, consideraba que los amos tenían sobre sus esclavos un derecho de propiedad que implicaba que los segundos no tuvieran dominio sobre sí mismos, es decir, que no eran libres.<sup>39</sup> Pero, al igual que las otras formas de propiedad privada, la esclavitud no existía en la naturaleza sino que había sido instituida por el derecho positivo.<sup>40</sup> Todos los hombres, en principio, eran libres y sólo podían convertirse en esclavos a partir de una serie de formas y procedimientos previamente validados por los mismos seres humanos.<sup>41</sup>

Finalmente, el uso del término *dominio* como sinónimo de autoridad designaba, al igual que en el caso de la esclavitud, relaciones entre seres humanos, aunque de características muy distintas. Una de las principales diferencias, señalada por Aristóteles y Tomás de Aquino, era que, mientras que la esclavitud existía para el beneficio del amo, el dominio como autoridad existía para el bien de aquel sobre quien se ejercía.<sup>42</sup> Para Veracruz, algunas formas de este tipo de dominio existían entre los hombres antes del establecimiento de las repúblicas civiles y estaban fundamentadas en principios del derecho natural. Tal era el caso de la relación

<sup>39</sup> *DDI*, p. 93-94 y 147-148. No obstante, en tanto que los siervos eran seres humanos, reconocía en ellos la facultad de disentir o tomar decisiones de acuerdo con su voluntad en ciertos contextos, por ejemplo en el caso del matrimonio. Sobre esto, véase *SC*, 1a. parte, p. 403.

<sup>40</sup> Véase *SC*, 1a. parte, p. 403.

<sup>41</sup> Las dos causas legítimas para reducir a un hombre a esclavo, comúnmente aceptadas como parte del derecho de gentes, eran el cautiverio de un enemigo en una guerra justa y la venta voluntaria de sí mismo, siempre y cuando quien lo hiciera fuera mayor de 20 años. También se llegaba a aceptar como resultado de una pena por un delito grave. En todos estos casos, contrarios en principio al derecho natural, la reducción a esclavitud pactada por el derecho de gentes se justificaba al ser un último recurso en la búsqueda de preservar la vida. Así lo explica Soto en *Relecciones y opúsculos...*, p. 147-155.

<sup>42</sup> Distingue santo Tomás en la *Suma* entre el dominio servil y el dominio libre: “el siervo y el libre difieren en que *el libre es dueño de sí [causa sui]* como dice el filósofo al comienzo de la *Metaphysica* mientras que el siervo se ordena a otros [*ordenatur ad alium*]. Hay, por tanto, servidumbre cuando el que domina ordena al dominado a la utilidad propia [...]. Por el contrario, hay dominio libre cuando coopera al bien del dominado o al bien común”. *Suma teológica*, I, q. 96, a 4; sigo la traducción de Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, t. I, p. 853-854.



entre padres e hijos o entre cónyuges: el dominio paterno y uxorio, respectivamente. Por su parte, el dominio político entendido como autoridad legal o jurisdicción había sido creado por el hombre y estaba fundado en el derecho humano y de gentes. Dice Veracruz:

Pues, aunque mientras duraba aquel estado [prepolítico], hubiese un derecho paterno y uxorio, y quienes destacaban por su sabiduría y prudencia pudiesen conducir y guiar a los otros, sin embargo, no existía este modo [político] de gobernar y exigir tributos, ni fue instituido desde el principio por derecho divino, sino sólo por el derecho de gentes, por medio de la voluntad espontánea de transferir a una persona el poder de gobernar, para que el gobierno fuera más apropiado.<sup>43</sup>

Este tipo de dominio era el único que permitía dictar leyes, distribuir bienes, imponer impuestos, declarar guerra justa y administrar la justicia con uso de la fuerza coercitiva en una comunidad, pero, a diferencia del dominio como derecho de propiedad, no le otorgaba a quien lo poseía el poder de disponer de los súbditos arbitrariamente ni para beneficio propio.

Para Veracruz, entonces, el dominio político no pertenecía a los gobernantes ni por derecho natural ni por derecho divino. Su origen se encontraba en el libre consentimiento de la comunidad, que en su conjunto había decidido instituirlo como tal al transferir la potestad de dominio a una o a varias personas, con el único fin de promover el bien común. Con esto, Veracruz se oponía directamente a las teorías que sostenían el origen divino del poder, ya fuera dado a los príncipes directamente por Dios, ya a través del papa.<sup>44</sup> Al mismo tiempo, se alejaba de ciertas ideas postuladas

<sup>43</sup> *DDI*, p. 181 [6].

<sup>44</sup> Como se vio en el capítulo anterior, dichas ideas fueron sostenidas dentro de la escolástica, principalmente por juristas y canonistas. Asimismo, tuvieron una presencia extendida entre los autores de tratados de gobierno y de espejos de príncipes. Cabe señalar que Veracruz reconoce como casos excepcionales de origen divino del poder político a los reyes de Israel, que en el Antiguo Testamento aparecen instituidos directamente por Dios, concretamente Saúl y David; véase *DDI*, p. 1. Este asunto, que seguramente causaba conflicto a los defensores de las teorías populares del origen del poder, es mencionado y tratado por autores como Vitoria o Soto, quienes lo resuelven de la misma manera que Veracruz,

por Vitoria y la mayor parte de los teólogos escolásticos de la primera mitad del siglo XVI, Soto incluido, que consideraban que el dominio político era una creación de Dios y que por lo tanto estaba fundamentado en el derecho natural. Vitoria, en su reelección *De potestate civili*, y Soto, en la *De dominio*, sostenían que Dios había otorgado el dominio político a la comunidad en su conjunto, la cual transfería a sus gobernantes la *autoridad* para ejercerlo.<sup>45</sup>

Al igual que Aristóteles, Aquino y los autores de la Segunda escolástica, Veracruz concebía al hombre como un animal social por naturaleza que requería vivir en comunidad para sobrevivir y sostenía que desde un principio las comunidades habían tenido al frente de ellas a personas prudentes para dirigir las. No obstante, para el agustino la forma de gobernar propia del dominio civil o político, con las características arriba mencionadas, no había sido instituida por el derecho natural, sino por la voluntad de los hombres, con el fin de que el gobierno fuera más apropiado.<sup>46</sup> Veracruz no se detuvo a analizar el estado *precívico* del hombre, ni sus características ni su posible ubicación histórica, ni tampoco trató sobre la forma específica en que las comunidades establecieron o crearon el poder político.<sup>47</sup> A pesar de ello, es muy significativo que Veracruz insistiera en que el poder político fue establecido por los distintos pueblos de la Tierra mediante el derecho de gentes y no

es decir, consideran estos casos como excepciones bíblicas. Las Casas, como veremos en el siguiente capítulo, ofrece otra explicación al respecto.

<sup>45</sup> Dicha idea aparece también en Tomás de Aquino. Incluso Vitoria, en su reelección *Sobre el poder civil*, reconoce una cierta intervención divina, en forma de providencia, en la creación de las ciudades y la institución del poder; véase Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 13-18. Por su parte, Soto explica que las repúblicas en su conjunto recibieron de Dios el dominio natural sobre cada uno de los hombres que las constituían, por lo que podían libremente transferirlo a alguien con miras al bien común, *Relecciones y opúsculos, I...*, p. 133 y 163.

<sup>46</sup> *DDI*, p. 181.

<sup>47</sup> El tema del estado natural o precívico del hombre no se presentó como un problema a discutir entre los autores de la Segunda escolástica, del que sí se ocuparán después pensadores como Thomas Hobbes o John Locke. Por su parte, el problema de las formas de establecimiento del poder político fue sobre todo abordado por los jesuitas de fines del XVI y principios del XVII. Sobre esto último, véase Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c. 1540-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 231-232.

mediante el derecho natural, alejándose con ello de un presupuesto fundamental del pensamiento aristotélico-tomista.<sup>48</sup> Como veremos en seguida, este movimiento, que acerca a Veracruz a ciertas vertientes del nominalismo, tenía una serie de implicaciones políticas, sobre todo en relación con la capacidad que el agustino otorgaba a los pueblos de organizar sus propios gobiernos.

En las obras de Veracruz no se presentan elementos suficientes para conocer a fondo la concepción de este autor sobre el derecho de gentes, pese a que el concepto es utilizado con frecuencia. En algún momento del *De dominio infidelium*, señala que se aproxima al derecho natural aunque no establece que sea equiparable a éste, ni siquiera en sus segundos principios.<sup>49</sup> A reserva de que más adelante trataré este asunto, basta por ahora señalar que para la tradición tomista el derecho natural estaba formado por principios primarios y secundarios: los primeros encaminaban al hombre a la consecución de su fin terrenal —la conservación de la vida—, mientras que los segundos le indicaban la mejor forma de conseguirlo. Es probable que Veracruz concibiera el derecho de gentes de manera similar a Vitoria y Soto, como un derecho positivo emanado directamente de los segundos principios del derecho natural. El carácter positivo de éste radicaba en que su validez estaba en función del consenso humano.<sup>50</sup> Al considerar que el poder político provenía del derecho de gentes, Veracruz establecía una diferencia fundamental con respecto a Vitoria y Soto: para el agustino no sólo era necesario el consenso para la designación del gobernante sino para la institución misma del poder político.

<sup>48</sup> Además de la cita anterior, la idea aparece en *DDI*, p. 53, 134 y 136, entre otras.

<sup>49</sup> *DDI*, p. 191.

<sup>50</sup> Esta forma de concebir el derecho de gentes podría ser la que describe en su tratado *De decimis*, cuando habla de un tercer nivel del derecho natural: “Se dice que es de derecho natural algo que por cierto se deriva de la ley natural, pero, no inmediatamente, sino muy mediatamente; y no está determinado por la ley natural sino por la ley humana o por una costumbre aprobada”. *DDC*, p. 65 [7]. Sobre distintas concepciones del derecho de gentes en la Modernidad temprana, incluyendo las de Vitoria y Soto, véase Annabel Brett, *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 74-88.

A diferencia de otros autores de la Segunda escolástica, Veracruz no estudia el problema del poder civil como un tema en sí mismo sino que lo analiza en función del problema del dominio de los pueblos americanos. En este sentido, al traer a la discusión estos temas lo que Veracruz está haciendo es defender de manera más enfática la legitimidad de los gobiernos de estos pueblos y su derecho a decidir sobre sí mismos, ante las pretensiones españolas y ante argumentos esgrimidos por los apologistas de las conquistas, como el poder universal del papa o el emperador, o la pérdida del dominio por el pecado y la infidelidad. En tanto que el poder político no era de origen divino, no había ningún elemento que privara a los infieles de poseer legítimo dominio. Rechazando la opinión de quienes sostenían que la infidelidad era una causa que justificaba la guerra y la privación de dominio, Veracruz señalaba que “El dominio ciertamente fue introducido por el derecho humano, que emana de la razón natural; y la fe es de derecho divino, que no suprime el derecho natural; por consiguiente, nadie por la sola infidelidad está privado de su dominio”.<sup>51</sup> Ciertamente, los teólogos de la Segunda escolástica se oponían a dichos principios; no obstante, quienes defendían la justicia de deponer a los indios de sus gobiernos y señoríos lo hacían principalmente a partir del argumento del origen divino del poder. Al otorgar a los distintos pueblos de la Tierra, incluidos los indígenas americanos, la responsabilidad de la creación de sus respectivas jurisdicciones y no solamente la transferencia a sus gobernantes de esta forma de dominio creada por Dios, Veracruz atacaba desde la base los argumentos de sus contrincantes.

Por otro lado, el uso de este argumento tenía otra implicación igualmente importante dentro de la controversia indiana. Como señalamos en el capítulo anterior, las discusiones sobre la conquista de América permitieron reflexionar sobre las condiciones para la fundación de un poder regio no sólo en una dimensión teórica o especulativa sino a partir de un proceso histórico que

<sup>51</sup> *DDI*, p. 136 [8]. Con los mismos argumentos, Veracruz también ataca en su tratado el principio, sostenido por autores como John Wiclef y Richard Fitzralph, de que el dominio está fundado en la gracia y se pierde por el pecado; véase *DDI*, p. 146.

estaba sucediendo y cuya legitimidad estaba siendo cuestionada. En este sentido, al señalar que era el pueblo el que creaba el poder político, no sólo se legitimaba en su base la potestad de los infieles sino que se ofrecía un argumento central para pensar en qué términos podría establecerse un legítimo dominio de la Corona española sobre las Indias. Para Veracruz, no existía un poder político sobre los pueblos americanos que perteneciera a Dios, mucho menos al papa o al emperador, por lo que la única forma en que éste se ejerciera legítimamente era a través de la concesión o transferencia de sus únicos poseedores legítimos. Era necesario, pues, crear o establecer un nuevo poder y esto sólo podía suceder de la forma en que ya se ha señalado.

Otro elemento decisivo en la teoría sobre el origen y la legitimidad del poder político en Veracruz es, como hemos visto, el problema del bien común. Para Veracruz, como para todos los autores que la historiografía reconoce dentro del republicanismo clásico, el bien de la comunidad en su conjunto se ubicaba como el principal fin y la razón de la existencia de la autoridad civil. Esto lo apunta explícitamente en las primeras líneas de *De dominio infidelium*, como lo vimos en la cita al inicio de esta sección. Asimismo, cuando analiza la validez de deponer a un tirano con la guerra, explica claramente su postura en torno a este asunto. Para justificar el tiranicidio, el agustino señala que “el rey es en razón de la república, de tal suerte que todo el dominio legítimo que hay en el rey emana de la república. Por consiguiente, no tiene otro derecho o dominio legítimo, sino el gobernar para el bien de la república”.<sup>52</sup> Pero Veracruz no echa mano de este argumento sólo para analizar situaciones de excepción sino que es recurrente a lo largo de su obra y aparece enunciado al tratar prácticamente todos los problemas relativos a la acción del gobernante.<sup>53</sup>

El principio del bien común tiene otra función igualmente importante en la teoría política de Veracruz. Además de usarlo como

<sup>52</sup> *DDI*, p. 171 [9].

<sup>53</sup> Así lo expresa en el *Speculum* al señalar que, “En efecto, Aristóteles dice [en la *Política*] que el rey debe tomar la norma de gobierno de parte de la finalidad. Entonces, dado que la finalidad es la conservación de su república temporal, él debe gobernar suponiendo esta finalidad”; *SC*, 1a. parte, p. 137 [10].

la norma o medida para legitimar la relación del gobernante con la república, el agustino recurre a él para pensar la relación de los hombres en particular con el resto de la comunidad. Nuevamente siguiendo a Aristóteles, sostiene Veracruz que “el bien común siempre se antepone al bien particular; y el bien del todo, al bien de la parte”,<sup>54</sup> y que “el hombre pertenece más a la república que a sí mismo”.<sup>55</sup> Por esta razón, una comunidad podía legítimamente exponer a un hombre a la muerte por el bien de la república, en caso de que esto fuera necesario para su defensa y conservación.<sup>56</sup> Estos argumentos, que podrían considerarse profundamente republicanos, tenían otras implicaciones que iban más allá de la defensa militar de una comunidad. Así, por ejemplo, para Veracruz una persona podría ser privada de sus propiedades si esto resultaba necesario para el mantenimiento del bien común. En *De dominio infidelium* expone el caso de un ciudadano que posee en abundancia en una sociedad en la que existe la pobreza. En tal circunstancia, para el agustino, aunque fuera legítimo el dominio del rico sobre sus propiedades, el gobernante —por la potestad conferida por la república— podría quitarle sus bienes superfluos y darlos a quienes padecieran necesidad, estableciendo con ello un principio básico de equidad.<sup>57</sup> De esta forma, el principio del bien común se ubicaba como un referente fundamental para validar las relaciones entre todos los miembros que componían una comunidad política.

Ahora bien, como la mayor parte de sus contemporáneos, Veracruz consideraba que para que un gobierno fuera legítimo no sólo debía estar fundado en la voluntad de la comunidad y ordenado al bien común, sino que debía respetar los primeros principios del derecho natural y sus leyes debían estar en concordancia con éstos. En este asunto, el autor permanece cercano a la tradición tomista y concibe el derecho natural como una serie de principios universales dados naturalmente al hombre, mediante los cuales éste era dirigido a conseguir su fin terrenal: la conservación de la vida y el vivir bien. Estos principios eran accesibles al ser humano gracias a su naturaleza ra-

<sup>54</sup> SC, p. 555 [11].

<sup>55</sup> SC, p. 135 [12].

<sup>56</sup> SC, p. 135-137.

<sup>57</sup> DDI, p. 96-98.

cional y podían ser conocidos sin la necesidad de ningún otro precepto exterior, ya fueran del derecho positivo o del divino.<sup>58</sup> Como se mencionó, es importante tener en cuenta que Veracruz, siguiendo la tradición tomista, distinguía dentro del derecho natural preceptos primarios y secundarios. Los primeros eran aquellos que dirigían al hombre al fin principal de la naturaleza, es decir la autoconservación, y eran iguales para todos los hombres de todos los tiempos. Los segundos eran conclusiones derivadas de los primarios y funcionaban para dirigir al hombre de una manera más conveniente hacia tal fin; éstos variaban dependiendo del tiempo y del lugar. Los hombres, por lo tanto, mediante el uso de la razón podían conocer los primeros principios del derecho natural y estaban obligados a seguirlos; no obstante, la forma de interpretar estos preceptos podía variar.<sup>59</sup> Para Veracruz, bastaba que una sociedad política estuviera ordenada mediante los primeros principios para ser legítima y el hecho de que un pueblo interpretara de manera distinta los preceptos secundarios, incluso si a juicio de otro no lo hicieran de la manera más conveniente, no implicaba la pérdida de dicha legitimidad.<sup>60</sup>

Así pues, el que un poder político estuviera legítimamente constituido dependía únicamente de que estuviera fundado en el consentimiento de la comunidad, establecido para el bien común y ordenado por los primeros principios del derecho natural. La forma en que la comunidad decidía organizar su gobierno, en este sentido, no afectaba la validez del mismo, y eran igualmente legítimas la monarquía, la aristocracia y la democracia; igualmente legítimo instituir una autoridad por elección, nombramiento o sucesión; igualmente legítimo que el gobernante rigiera mediante

<sup>58</sup> En el *Speculum*, Veracruz analiza profundamente el tema del derecho natural y explica sus distintas acepciones y formas de concebirlo; la aquí descrita es la manera más común en la que el agustino utiliza el concepto. Véase, entre otras partes, SC, 1a. parte, p. 561; 2a. parte, p. 155 y s.

<sup>59</sup> Veracruz da el ejemplo de la alimentación. La ingesta de alimentos para sobrevivir era un principio primario del derecho natural; la forma para llevar una alimentación ordenada para tener fuerza, fortaleza y buena condición para realizar negocios, era un principio secundario, que variaba dependiendo del lugar y del momento. Véase SC, 2a. parte, p. 135-136. El problema del derecho natural y su variabilidad será tratado con mayor profundidad más adelante.

<sup>60</sup> Véase, entre otras partes, SC, 2a. parte, p. 157.

el amor o el temor, e incluso que las leyes prohibieran o permitieran la poligamia, cierto tipo de incesto o la idolatría.

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

Otro espacio de discusión en el que Veracruz se distancia de la postura de ciertos teólogos de la Segunda escolástica es el asunto de los límites de la autoridad y la relación entre el gobernante y la comunidad una vez establecido el poder político. Como vimos en el capítulo anterior, autores como Vitoria o Suárez —con algunas diferencias— reconocían que la autoridad política residía de origen en la comunidad, pero sostenían que, una vez establecido el poder político en una monarquía, el pueblo transfería al gobernante prácticamente toda la potestad de dominio, ubicándose éste por encima y con mayor poder que la comunidad en su conjunto. Si bien, para ellos, el pueblo no renunciaba al derecho de resistencia, por el cual podían deponer a un gobernante tirano, este derecho sólo podía usarse en situaciones extraordinarias. De tal postura resultaba un gobierno con una autoridad poco limitada, en el cual los príncipes sólo en casos de excepción se encontraban restringidos por la voluntad de la comunidad.<sup>61</sup>

Veracruz, en cambio, en este punto mantuvo una postura distinta a estos autores de la Segunda escolástica, la cual lo acercaba a ciertos postulados de la tradición nominalista, en particular de pensadores como Gerson, Major o Almain, a quienes cita al tratar el problema. Pese a que el agustino no profundiza en el tema, a lo largo de sus obras aparecen expresadas sus ideas. Así, por ejemplo, en *De dominio infidelium* Veracruz sostiene que los príncipes y gobernantes tienen “tal y tanta potestad —es decir, no más— cuanta la república les confiere para el bien de la comunidad

<sup>61</sup> Los principios sostenidos por estos autores suelen extrapolarse en la historiografía a todo el pensamiento escolástico hispanoamericano de la temprana Modernidad, lo cual provoca que se le etiquete como un pensamiento que tiende a la defensa de posturas absolutistas o, cuando más, como vimos en el primer capítulo, que sea visto como una forma de constitucionalismo limitado.



misma”<sup>62</sup> y que “todo el derecho que tiene el rey para gobernar la república lo obtiene de ella; luego su potestad no puede extenderse más allá”.<sup>63</sup> Estos principios sostenidos por Veracruz no son propiamente los expuestos por autores como Almain, pues el argumento de que la comunidad sólo delega y no aliena el dominio político en las autoridades no aparece explícitamente en su tratado.<sup>64</sup> Pero tampoco se trata de las ideas desarrolladas por Vitoria o Suárez descritas anteriormente. Para Veracruz, “el dominio es legítimo tanto en el rey como en la república”,<sup>65</sup> de tal forma que, cuando la comunidad concede el poder a los gobernantes, ésta retiene para sí un grado de dominio que permite, por un lado, que la autoridad tenga el poder suficiente para gobernar y, por otro, que la república cuente con los medios para establecer límites a dicho poder, incluso dentro de una monarquía. Por esta razón, los príncipes debían atender la voluntad de la república al gobernar y la comunidad no sólo mantenía el poder de deponerlos en circunstancias extremas; también podía rechazar leyes, impuestos, nombramiento o donaciones hechas por la autoridad e, incluso, para que éstos fueran válidos, era necesario el asentamiento y la voluntad explícita o implícita del pueblo. Entre los asuntos de gobierno que Veracruz señala como casos en los que era necesario contar con la voluntad de la comunidad están el nombramiento de autoridades subalternas, la imposición de tributos, la concesión a particulares del derecho de recaudar tributos, la donación de tierras baldías cercanas a los pueblos, el uso de los recursos comunales o la concesión a particulares para utilizarlos.<sup>66</sup>

Este último asunto, que remitía al problema de la propiedad —privada y comunal— y su relación con el poder del príncipe, es central en *De dominio infidelium*. En este tema, Veracruz es muy claro al señalar en dónde se encontraban los límites al poder del

<sup>62</sup> *DDI*, p. 2 [13].

<sup>63</sup> *DDI*, p. 185 [14]; la misma idea aparece en la página 171.

<sup>64</sup> El concepto usado por Veracruz es el de *concesión* (*concessio*, *-nis*).

<sup>65</sup> *DDI*, p. 182 [15].

<sup>66</sup> Estos asuntos, estrechamente vinculados con el problema de la colonización de las Indias, se discuten a lo largo del *De dominio infidelium*, en particular en las dudas 1 a 5.

gobernante. En su tratado aparece de manera recurrente la idea de que el príncipe no tiene ningún tipo de dominio, entendido como derecho de propiedad, sobre estas posesiones.<sup>67</sup> El dominio que tenía el gobernante sobre la comunidad y sus bienes era jurisdiccional y administrativo, y aquél no podía disponer a su discreción, como si tuviera el dominio de propiedad, de los bienes comunales o individuales de la república, sin que ésta le entregara su libre consentimiento.<sup>68</sup> Nuevamente, vemos que para Veracruz la autoridad no daba al gobernante un derecho de posesión sobre la república, sino sólo una serie de obligaciones que lo constituían como el responsable de velar por el bien común de sus súbditos.

Pero es en el problema de la legislación y su relación con la costumbre en donde, a mi juicio, Veracruz ofrece su explicación más rica sobre cómo la voluntad del pueblo se establece como un límite a la autoridad. En la cuestión VII del tratado *De decimis*, Veracruz se pregunta si la costumbre puede prevalecer contra una ley decretada por un gobernante. Para resolver el problema, el agustino señala que ningún hombre en particular, ni muchos simultáneamente, puede promulgar una ley, pues esta facultad fue dada por el pueblo al príncipe. No obstante, la costumbre, concebida por Veracruz como la multiplicación de los actos de hombres privados, podría derogar una ley, incluso una ley justa.<sup>69</sup> Para explicar este asunto, Veracruz señala que el gobernante recibe la potestad de legislar de la república que gobierna, y continúa:

Es el pueblo quien da a la ley la fuerza de obligar y la constituye. En efecto, excluida la voluntad del pueblo, el magistrado no podría editar

<sup>67</sup> Al tratar sobre este tema, Veracruz nuevamente echa mano de fuentes de tradición nominalista, particularmente de los tratados de Ockham, Major y Almain.

<sup>68</sup> *DDI*, p. 95-96. Veracruz hace este señalamiento al tratar sobre la repartición de caballerías y otras donaciones hechas a españoles en Nueva España. Todas estas donaciones no eran válidas, sin importar que dichas tierras fueran inocuas, pues tenían dueño legítimo y habrían sido usurpadas.

<sup>69</sup> Nuevamente Veracruz está recogiendo un principio del derecho romano, contenido en el *Digesto*. Sobre este asunto y en general sobre la contribución del derecho romano en la idea del pueblo como origen del poder para legislar, véase Donald Kelly, "Civil Science in the Renaissance: The Problem of Interpretation", en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 65-66.

la ley. Y el mismo pueblo, al no aceptar la ley o, después de haberla aceptado, la revoca mediante una costumbre contraria y quita virtualmente la potestad dada al legislador; y así, aquel que dicta, quita. Y así como el mismo legislador no podría quitar una ley justa promulgada, cuando el pueblo se opone, así el pueblo puede quitar la ley, cuando el legislador se opone. En efecto, la potestad siempre radica en el pueblo, aunque la comunidad no tiene la potestad de dictar la ley.<sup>70</sup>

A diferencia de la postura guardada por autores como Suárez, para quien era la voluntad del gobernante la que daba fuerza a la ley, para Veracruz era la voluntad del pueblo en su conjunto. Como explícitamente dice, la potestad siempre radica en el pueblo; por lo tanto, la voluntad de la comunidad podía revocar una ley privando al gobernante de su facultad para legislar. Se trata, como vemos, de un principio profundamente constitucionalista en el que se reconoce, dentro del proceso legislativo, la posesión de dominio político tanto en el gobernante como en el pueblo y se atribuyen distintas características y facultades a uno y otro. El poder del gobernante, recibido siempre en concesión, estaba provisto de una amplia capacidad de acción que se expresaba, en este caso, en la potestad de crear nuevas leyes. Por su parte, el dominio que retenía la comunidad, aunque se canalizara mediante mecanismos más bien pasivos, estaba dotado de amplias facultades de vigilancia, veto y control, pues en última instancia recaía en él la capacidad de otorgar —o despojar— a la ley su fuerza coercitiva.<sup>71</sup>

Ahora bien, como se apuntó en el primer capítulo, una de las limitantes que se han señalado con respecto al pensamiento constitucionalista o republicano de los teólogos de la Segunda escolástica es que entre ellos se tendía a omitir la explicación sobre los meca-

<sup>70</sup> Veracruz, *DDC*, p. 139 [16].

<sup>71</sup> Recurso de forma intencional a los conceptos de *vigilancia*, *veto* y *control* utilizados por Pierre Rosanvallon para formular su propuesta de contrademocracia, pues considero que, aunque evidentemente se trata de contextos y teorías políticas profundamente diferentes, comparten el presupuesto expresado en la cita de Alonso de la Veracruz. Cabe señalar que Rosanvallon no contempla el pensamiento hispanoamericano en su recorrido histórico sobre las formas de democracia negativas. Véase Pierre Rosanvallon, *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

nismos concretos mediante los cuales era posible conocer la voluntad de la comunidad.<sup>72</sup> Veracruz no desarrolla en sus tratados una respuesta profunda al problema. Sin embargo, al tratar el asunto de los tributos en Nueva España brinda elementos que permiten conocer sus ideas al respecto. Una de las condiciones que, para este autor, debía existir para que la Corona pudiera gravar legítimamente a los indígenas era conocer la opinión de éstos al respecto y contar con su consentimiento. Para esto, proponía que el virrey, antes de la tasación, investigara mediante una persona totalmente digna de fe la opinión de las comunidades en torno al tributo que podrían pagar y, al mismo tiempo, se entrevistara directamente, de manera privada y sin intermediarios, con los principales y gobernadores de dichos pueblos. Actuando de esta manera, señalaba el agustino, el virrey podría imponer tributos adecuados, contar con la aprobación del pueblo y sus gobernantes, proceder de manera justa y quedar libre de pecado.<sup>73</sup> Podríamos suponer que, para Veracruz, esta doble consulta, que involucraba tanto al pueblo como a sus legítimos gobernantes, y que en cierto sentido remitía a un principio de “gobierno mixto”, podía utilizarse en otros asuntos de gobierno.

Como se puede ver, en el pensamiento político de Veracruz la república tenía un papel más activo dentro del gobierno que el que le otorgaban autores como Vitoria o Suárez. Para Veracruz, el poder del pueblo no se limitaba a establecer en un inicio las condiciones del gobierno ni al derecho de ejercer la legítima defensa deponiendo a un tirano en circunstancias excepcionales, sino que se extendía a la revisión y validación de buena parte de los asuntos públicos.<sup>74</sup> Sin embargo, a pesar de la gran importancia que otorgaba a la voluntad de la comunidad en materia de gobierno,

<sup>72</sup> Gil, “Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions”, en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. I, p. 268-269.

<sup>73</sup> *DDI*, p. 48.

<sup>74</sup> Cabe apuntar que, como vimos, Veracruz recupera también en su tratado la teoría de la legítima guerra contra el tirano. En *De dominio infidelium* establece claramente que “el que gobierna tiránicamente tiene un dominio ilícito e injusto. Por tanto, podrá ser privado de él justamente. Pero no puede ser privado de él de otro modo que con la guerra: tal guerra es justa”; *DDI*, p. 171 [17].

para el agustino, al igual que para la mayor parte de los teólogos de la Segunda escolástica, la búsqueda del bien común y los primeros preceptos del derecho natural eran los últimos referentes para legitimar las acciones de un príncipe. Así, no sólo la comunidad podía rechazar una acción del gobernante si ésta iba en contra del bien común o se oponía a los primeros preceptos del derecho natural; también el gobernante podía ignorar la voluntad del pueblo si se oponía irracionalmente a sus comandos, es decir, si actuaba contra dichos principios, o si su voluntad iba en contra de los intereses de la comunidad misma. Veracruz pone como ejemplo el pago de impuestos o tributos. El gobernante tenía derecho a ellos como retribución por su trabajo pero, sobre todo, para poder ejercer la administración de la república en aras del bien común. Estos tributos, para ser justos, tenían que ser moderados y acordes a las posibilidades de la comunidad, así como respetar sus costumbres. De cumplirse todos estos elementos, el pueblo no podía oponerse a su pago, pues estaría actuando irracionalmente.<sup>75</sup> Cuando esto sucedía, tenía lugar lo que Veracruz denomina como la “voluntad interpretativa del pueblo”: la interpretación del gobernante de la voluntad de la comunidad acorde a los primeros principios de la razón natural e identificable con el bien común.<sup>76</sup>

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

La tesis aristotélica sobre la libertad y la servidumbre natural fue uno de los pocos puntos del pensamiento político del Estagirita abiertamente rechazados por Veracruz y, en general, por los teólogos de la Segunda escolástica. Para Veracruz, la idea aristotélica de que por naturaleza los hombres eran libres o esclavos no podía sostenerse. El autor analiza este problema al inicio de su tratado haciendo una interpretación de las ideas de Aristóteles similar a la que había hecho Soto en su relección *De dominio*.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> El tema de los tributos se trata ampliamente en distintas partes de *De dominio infidelium*, especialmente en las dudas 1 y 4.

<sup>76</sup> Sobre el principio de la voluntad interpretativa, véase *DDI*, p. 30.

<sup>77</sup> Soto, *Relecciones y opúsculos*, I..., p. 147-153.

El agustino no rechaza por completo los planteamientos del primer libro de la *Política* y reconoce que la naturaleza hace distintos a los hombres, aunque contrario a lo que sostenía el Estagirita establece claramente que dichas diferencias no dan facultad de dominio. Dice Veracruz:

Aunque por naturaleza unos individuos se nombren libres y otros siervos, como afirma Aristóteles, sin embargo, esto es verdadero en cuanto que hay algunos que sobresalen en virtud y prudencia, que con razón pueden estar al frente de otros, y que también pueden conducir y guiar a otros. Otros son siervos por naturaleza, eso es, de tal manera tienen una condición servil, que más bien deben someterse a otros y ser regidos por otros, y no imperar sobre otros o regirlos. Sin embargo, quienes por naturaleza son libres no tienen, por el hecho de ser más prudentes, dominio en acto sobre los otros, aun cuando esos otros sean de condición servil cuanto se quiera.<sup>78</sup>

Como vemos, para Veracruz, las capacidades de los hombres, en cuanto a virtud y prudencia, podían diferir ampliamente. Sin embargo, el hecho de que existieran tales diferencias no otorgaba a unos el derecho de mandar y a otros la obligación de obedecer, pues, si bien los hombres más prudentes podían estar al frente de la sociedad, esto no era un asunto de necesidad sino de conveniencia. En el fondo de este argumento radica la tesis de que por naturaleza todos los hombres, sin importar la diferencia en sus capacidades, mantenían el verdadero y legítimo dominio sobre sí mismos, es decir, eran libres. Como se vio, para Veracruz, la libertad era precisamente la capacidad del hombre de tener el dominio sobre el cuerpo y las acciones de sí mismo. Esta libertad natural estaba basada en la facultad racional y en la voluntad del ser humano. Así, el hombre era libre al tener la posibilidad de decidir en la búsqueda de un fin y al ejercer el uso de su razón para conocer los medios para alcanzar dicho fin y las implicaciones de sus decisiones.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> *DDI*, p. 1 [18]. El mismo cuestionamiento a las ideas aristotélicas aparece en otras partes de la obra, como en las páginas 79 y 147-148.

<sup>79</sup> Señala Veracruz con respecto al consentimiento como un acto libre: “el consentimiento es algo como la sentencia final del intelecto y de la voluntad. Y esto no puede existir en los irracionales. En efecto, éstos no tienen el dominio de

La atribución de la libertad humana a las facultades de la razón y la voluntad era un elemento común a las distintas *escuelas* de la teología escolástica. No obstante, como vimos, había diferencias en cuanto a la importancia que éstas otorgaban a dichas facultades en el proceso deliberativo encaminado al acto justo. En general, las tradiciones nominalista y escotista solían atribuir una mayor fuerza a la voluntad a la hora de realizar juicios morales y de conciencia, mientras que el tomismo y las tradiciones intelectualistas inclinaban el peso hacia la razón. Como ha señalado Virginia Aspe, Veracruz en este punto recupera elementos del tomismo y del escotismo.<sup>80</sup> Esta postura se hace patente cuando el autor, pese a sostener que mediante la razón el hombre conoce los principios del derecho natural, concede la validez de una acción que aparentemente se asumiría como contraria a dichos principios, cuando ésta está dirigida por la voluntad para buscar el bien, sobre todo el común.<sup>81</sup> Este punto, como veremos más adelante, es fundamental para entender las ideas de Veracruz en torno a la variabilidad de la ley natural.

Pero, ¿qué significa y qué consecuencias tiene, dentro del pensamiento de Veracruz, la idea de la libertad natural del hombre en relación con la república y el poder político? Veracruz no atiende el problema de la libertad de manera particular, ni en sus elecciones *De dominio infidelium* y *De decimis*, ni en el *Speculum*, ni es tampoco en torno a ella —a diferencia de como lo haría Bartolomé de Las Casas— sobre lo que argumenta su defensa de los pueblos indígenas americanos. Sin embargo, la

sus actos y no pueden aplicar la voluntad a lo que hayan querido, sino solamente es propio del hombre, ya que, propuesto el objetivo, él consulta o delibera acerca de los medios, los juzga y aplica el consentimiento”; SC, 1a. parte, p. 77 [19].

<sup>80</sup> Aspe, “Del Viejo al Nuevo Mundo...”, p. 143-155.

<sup>81</sup> Señala Veracruz: “En las cosas de la naturaleza la necesidad se debe tomar a partir de la finalidad [...] Y no se dice que algo se haga mal y en contra de la naturaleza, aunque se haga en contra de la naturaleza, es decir, en contra de la propia inclinación particular. Sin embargo, si se hace para conservar el bien del todo, así como es natural que al agua descienda y para el bien del todo (para que no haya vacío) actuaría en contra de aquella natural inclinación ascendiendo; y con esto conserva otra inclinación natural que tiene, y la necesidad de hacer esto por una finalidad. Que si el agua realizase esto por elección, no pecaría, aun actuando en contra de la naturaleza”; SC, 1a. parte, p. 555 [20].

idea de que todos los hombres por naturaleza están libres del dominio de otros hombres es un presupuesto fundamental para el pensamiento político del agustino. Como se señaló, la teoría de Veracruz sobre el origen, la legitimidad y los límites del poder político estaba basada en el principio de que la comunidad en su conjunto creaba y otorgaba, de manera libre y voluntaria, la potestad de dominio, y que los gobernantes tenían tanta potestad cuanto la comunidad les había otorgado. Así pues, el príncipe no era el dueño de las personas o los bienes de la república, ni tampoco tenía un dominio sobre sus súbditos. Tanto la comunidad en su conjunto como los individuos en particular mantenían su libertad al no estar sometidos a un poder arbitrario y al conservar el verdadero y legítimo dominio sobre sí mismos (como libertad), sobre sus bienes (como propiedad) y, parcialmente, sobre la república (como jurisdicción).

Veracruz establecía la diferencia entre el súbdito y el siervo, así como entre un dominio regio y uno despótico, basándose en la distinción del dominio como propiedad —*propietas*— y como jurisdicción —*iurisdictio*—. <sup>82</sup> Para el agustino, cuando en una sociedad el gobernante tenía un poder absoluto sobre los gobernados, es decir arbitrario y discrecional, como sucedía con el dominio como propiedad, la relación entre éstos sería de déspota-siervo; en cambio, cuando el poder era limitado y ordenado al bien común, como el propio del dominio como jurisdicción, la relación era de príncipe-súbdito. Al contraponer el estatus del siervo o esclavo al del súbdito para distinguir entre propiedad y jurisdicción, Veracruz concebía la libertad política como la condición de no vivir bajo un poder arbitrario y de no estar obligado a seguir la voluntad del gobernante, ya fuera como individuo o como comunidad. Los principios esbozados por Veracruz en su tratado eran similares a los que utilizó y desarrolló la tradición neorromana o del republicanismismo cívico, que consideraba la libertad política como la ausencia

<sup>82</sup> Dice Veracruz: “jurisdicción y propiedad están muy alejadas entre sí y son independientes una de otra, como consta, porque un magistrado tiene jurisdicción en cuanto a las personas, y, sin embargo, no tiene propiedad, porque no son esclavos [*servi*]”; *DDI*, p. 93-94 [21].



de dependencia.<sup>83</sup> La similitud entre los planteamientos de Veracruz en torno a la libertad y los sostenidos por el humanismo cívico se explican a partir del uso común del derecho romano, particularmente del *Digesto* y las *Instituciones*, así como del amplio uso que ambos hicieron de los textos aristotélicos.

Se podría cuestionar si este principio puede considerarse como un postulado republicano, pues en este argumento, en última instancia, no es la voluntad de la república o de los ciudadanos sobre quienes se ejerce el dominio la que establece los criterios mediante los cuales el gobernante debe ejercer el poder, sino un marco objetivo como es el derecho natural o la idea del bien común. Como se verá en seguida, Veracruz defendía la facultad del hombre y de las repúblicas de interpretar el derecho natural y la idea misma del bien común a partir de una racionalidad adaptada a las circunstancias, convirtiéndose así la voluntad de la comunidad, cuando menos de manera indirecta, en el criterio de limitación del poder del gobernante.

La importancia que Veracruz otorgaba a la voluntad del sujeto en el proceso de deliberación, como individuo y como comunidad, tenía implicaciones significativas en la forma en que el agustino concebía la relación entre el derecho natural y la libertad del ser humano. Como vimos, el derecho natural era para Veracruz una serie de leyes universales, asequible a través de la razón, mediante la cual “el ser humano es dirigido para conseguir su finalidad mediante la operación que conviene a la finalidad”,<sup>84</sup> entendiendo la finalidad como la conservación de la vida.<sup>85</sup> Siguiendo

<sup>83</sup> Véase Quentin Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004, y *Hobbes y la libertad republicana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2010. Como veremos en el siguiente capítulo, Las Casas desarrolló una teoría mucho más acabada en torno a la libertad republicana, por lo que volveremos a este tema con mayor detenimiento más adelante.

<sup>84</sup> SC, 2a. parte, p. 135 [22].

<sup>85</sup> Dice Veracruz: “según el orden de las inclinaciones naturales existe el orden de los preceptos de ley natural. En efecto, en primer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza, en la cual él coincide con todas las sustancias, en cuanto toda sustancia tiende a la conservación de sí misma. Según esta inclinación, pertenecen a la ley natural aquellas cosas mediante las cuales se conserva la vida del hombre. Pero, se impide lo contrario. Y así, querer conservarse a sí mismo y evitar lo contrario, es lo mismo en

la tradición tomista, Veracruz distinguía entre primeros y segundos preceptos del derecho natural; los primeros eran universales y necesarios para la consecución del fin, y entre ellos incluía el buscar el bien y evitar el mal, el no hacer a otro lo que no se quiere para uno o que el bien del todo ha de ser preferido al particular. Estos preceptos se ubicaban como marco regulador de la vida política por encima de cualquier ley positiva, incluida la divina, así como cualquier facultad o privilegio que pudieran poseer los hombres; eran, pues, el último referente para deliberar si una acción era buena, justa o equitativa. Por su parte, los segundos preceptos eran conclusiones derivadas de los primeros y encaminadas a la mejor consecución del fin.<sup>86</sup> Mientras que los preceptos primarios eran inmutables y generales para todos los pueblos, los secundarios podían variar, y de hecho variaban, dependiendo de las circunstancias. Dice Veracruz:

La naturaleza humana no es inmutable como la divina, como afirma Aristóteles. Por lo tanto, algunas cosas que corresponden al ser humano según la naturaleza racional no se encuentran iguales en todos, dado que no son principios primeros del derecho natural como: lo que no quieras para ti, no lo hagas al otro; y otros principios similares. Por ello, en aquellas cosas que se deducen de estos principios (como es el vínculo indisoluble del matrimonio), puede

todos”, *SC*, 2a. parte, p. 155 [23]. En el *Speculum*, Veracruz explica cómo el derecho natural es concebido de tres formas distintas: en primer lugar, como estos principios obtenidos por la razón; en segundo lugar, como el derecho divino revelado, y, en tercer lugar, como las leyes naturales (no desprendidas de la razón) que rigen el mundo. Esta última es la forma en que se concibe en la tradición del derecho romano, de ahí que el agustino diga que es como lo usan los juristas. Aunque Veracruz acepte las tres acepciones (estableciendo claramente sus diferencias), utiliza el término *derecho* o *ley natural* de acuerdo con el primer modo; véase *SC*, 2a. parte, p. 141-143.

<sup>86</sup> Uno de los ejemplos expuestos por Veracruz es el del matrimonio. Para el agustino, la unión del macho y la hembra para la procreación y la educación suficiente de la prole era un principio primario del derecho natural, pues era necesario para la conservación de la vida humana. Sin embargo, el que el matrimonio fuera monógamo o polígamo, el que se permitiera o no el divorcio o los grados de consanguinidad considerados como incesto, pertenecían a los segundos principios, ya que no impedían la consecución del fin principal. *SC*, 1a. parte, p. 67; *SC*, 2a. parte, p. 145-147.

haber alguna variación, según los diversos tiempos, o bien según las diferentes naciones, lo cual no puede ocurrir en los mismos primeros principios que son evidentes por sí mismos.<sup>87</sup>

Los hombres y las sociedades que éstos constituían estaban dirigidos al fin de la preservación y era la razón, mediante la existencia de principios básicos del derecho natural, la que mostraba la forma en que dicho fin debía alcanzarse. Ahora bien, estos hombres y estas sociedades podían elegir libremente la manera de interpretar los principios evidentes a la razón para alcanzar el fin de la forma en que ellos consideraran más apropiada.<sup>88</sup> Veracruz, pues, reconocía la variabilidad del derecho natural y otorgaba al hombre y a los distintos pueblos de la Tierra la libertad de deliberar en materias morales de acuerdo con una racionalidad adaptada a las circunstancias. Y si bien existían los primeros principios del derecho natural, que se constituían como un marco objetivo, las formas en las que Veracruz reconocía que podían variar las interpretaciones de éstos eran tan amplias que llegaba a afirmar que lo que podría parecer como tiránico para una nación sería congruente y conveniente para otra.<sup>89</sup>

Ahora bien, a diferencia de otros autores escolásticos que seguían la teoría de los principios primarios y secundarios del derecho

<sup>87</sup> SC, 1a. parte, p. 67 [24].

<sup>88</sup> Señala Veracruz en el *Speculum*: “En cuanto a aquellas cosas que son de los segundos preceptos, que se deducen como conclusiones de los primeros principios, la ley natural es variable y no es la misma en todas las naciones [remite a Adriano, Celio, Quintiliano y Tiraquelo]. En primer lugar se prueba a partir de la experiencia. En efecto vemos que algo que en algunas naciones se considera como un bien naturalmente conocido por la luz natural a partir de los primeros principios, aquello mismo no es considerado como un bien en otras naciones, como en el caso propuesto [se trata de aquellos lugares, como en las Indias, donde se permitía la poligamia y el divorcio]. Y continúa más adelante: “Se juzga de muchas maneras aquellas cosas que no son determinadas por la naturaleza. En efecto, ocurre que acerca de tales conclusiones no todos piensan lo mismo, sino que a algunos les parece correcto, a otros no les parece, como son aquellas cosas que son de derecho natural en el segundo modo” [25]. Siguiendo este orden de ideas, concluye unas páginas después, refiriéndose al jurista André Tiraqueau, que “puede ser que alguna gente juzgue como correcto aquello que otra gente juzga como incorrecto” [26]. SC, 2a. parte, p. 157 y 161, respectivamente.

<sup>89</sup> DDI, p. 172.

natural, Veracruz no trata el problema de manera especulativa ni tampoco lo utiliza para explicar posibles “inconsistencias” bíblicas.<sup>90</sup> Lo que hace el agustino, como veremos más adelante, es utilizar dicha teoría en la polémica indiana para argumentar a favor del legítimo dominio de los pueblos indígenas y de la injusticia de la conquista. Veracruz, en gran medida, basó su defensa de los pueblos americanos en esta teoría de la variabilidad del derecho natural.

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

Uno de los elementos que más distingue al pensamiento de Veracruz del de otros autores de la Segunda escolástica es el conocimiento que tuvo de las sociedades nahua y tarasca, especialmente la segunda, derivado de 37 años de vivir en Nueva España.<sup>91</sup> Esta experiencia permitió, en gran medida, que Veracruz tuviera una mayor apertura a considerar que las sociedades indígenas estaban fundamentadas en legítimas y válidas interpretaciones del derecho natural, y que se involucrara de manera más activa en defender sus derechos políticos en relación con el dominio de los españoles.

Uno de los objetivos más importantes de Veracruz es demostrar en sus tratados que los indios americanos tenían legítimo dominio —entendido como propiedad— sobre sus bienes, ya fueran privados o comunes, y que sus gobernantes tenían legítimo dominio —entendido como poder político y jurisdicción— sobre sus súbditos.<sup>92</sup> Así pues, para Veracruz, a pesar de las grandes diferencias que

<sup>90</sup> Un problema común que tratan Tomás de Aquino y otros autores escolásticos a la hora de hablar sobre primeros y segundos principios es el hecho de que en el Antiguo Testamento fuera tolerada la poligamia.

<sup>91</sup> Las casi cuatro décadas que Veracruz vivió en Nueva España se dividieron en dos periodos: el primero de 1536 a 1562, el segundo de 1573 a 1584. Para el momento en que redactó las relecciones *De dominio infidelium* y *De decimis*, así como el *Speculum*, Veracruz llevaba alrededor de veinte años viviendo en la Nueva España.

<sup>92</sup> Cabe en este punto recordar que la bula *Sublimis deus* de 1537 había reconocido la libertad de los indios y el legítimo dominio que éstos tenían sobre sus propiedades, aunque no plenamente la legitimidad de su poder político. El

había entre los pueblos americanos y los europeos, las formas de vida y de organización política de los indios se desprendían de una legítima interpretación de la ley natural. Para el agustino, los pueblos y señoríos indígenas estaban organizados conforme a la razón natural y sus autoridades, sustentadas por el consentimiento de las comunidades.<sup>93</sup> Por lo tanto, era válido su gobierno y el dominio que sobre sus bienes y tierras poseían. Pero estos pueblos no sólo poseían un legítimo dominio sino que sus sociedades habían alcanzado, *a su manera*, un nivel muy desarrollado de vida política.<sup>94</sup> Respondiendo a aquellos que señalaban como una causa de legitimación del dominio español sobre los indios el que éstos tuvieran una capacidad intelectual inferior, señalaba que:

Estos habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños ni amentes, sino que a su manera son destacados, y hay entre ellos a lo menos algunos que a su manera son destacadísimos. Esto es manifiesto: porque, antes de la llegada de los españoles, y ahora lo vemos con nuestros propios ojos, había entre ellos magistraturas y gobiernos y ordenanzas muy pertinentes; y tenían organización política y régimen de gobierno, no sólo monárquico, sino también aristocrático; y tenían leyes, y castigaban a los malhechores, y así también premiaban a los beneméritos de la república.<sup>95</sup>

gran aporte de la defensa de Veracruz, en comparación con la bula de Paulo III, es precisamente su apología del dominio político de los pueblos indígenas antes y después del contacto.

<sup>93</sup> Dice Veracruz al respecto: “En el tiempo de su infidelidad había dominio justo y legítimo entre estos naturales, cuyos señores eran designados por la ciudad, ya fueran señores por sucesión hereditaria, ya fueran señores por elección del rey, ya por elección de algunos miembros de su consejo, que se nombraban para este propósito”. *DDI*, p. 54 [27].

<sup>94</sup> El uso de Veracruz de la expresión “a su manera” no tiene un sentido despectivo o condescendiente, sino que —como apunta Ambrosio Velasco— da cuenta de la postura del agustino sobre la legitimidad de las distintas interpretaciones que del derecho natural podían hacerse, adaptando la racionalidad de los individuos y los pueblos a las circunstancias. Véase Ambrosio Velasco, “Republicanismo novohispano”, en Ambrosio Velasco, *Republicanism and multiculturalismo*.

<sup>95</sup> *DDI*, p. 148 [28]. El argumento de que los indígenas eran seres humanos con un desarrollo intelectual inferior fue la principal causa establecida por Ginés de Sepúlveda para justificar, en su famosa polémica con Bartolomé de Las Casas, el dominio español en América. Para Sepúlveda, resultaba evidente que los indios eran seres inferiores por naturaleza y, por lo tanto, de condición

Veracruz afirmaba esto a partir de su experiencia directa y de los testimonios que recababa de los indígenas. En *De dominio infidelium* pone el ejemplo de la organización del gobierno entre los tarascos y la forma en que eran elegidos los señores secundarios con el fin de mostrar cómo los indios tenían sociedades políticas avanzadas y legítimamente constituidas. El agustino describe cómo en Michoacán, junto al rey o señor superior, había una serie de nobles de toda la provincia que permanecía en torno a él y, dentro de ella, cuatro que sobresalían por su prudencia. Señala después que cuando moría el señor de un pueblo, llamado *carachaca pati*, se llevaba la noticia al rey y éste ordenaba a su consejo que discutieran y nombraran a un nuevo señor. Este grupo de nobles tomaba la decisión atendiendo a la condición del pueblo en cuestión y llevaba su nombramiento a los cuatro señores principales, quienes volvían a discutir lo acordado y, una vez tomada la decisión pertinente, llevaban su resolución ante el monarca. Así, finalmente se instituía a la persona que ocuparía el lugar del señor fallecido y se establecían los tributos correspondientes que podría cobrar. Veracruz concluye esta descripción señalando: “por lo anterior consta clarísimamente que entre estos naturales había un régimen encaminado al bien de la república, y que sus señores eran verdaderos señores”, sin importar que la organización política de dicha nación, en este caso una forma aristocrática o mixta, fuera distinta de las naciones europeas.<sup>96</sup>

servil. Incluso el mismo Vitoria, en su relección sobre los indios, aceptó como parcialmente legítima esta causa, pues, aunque no la consideraba como un título incuestionable, concedía que, en caso de que los indios tuvieran una capacidad racional inferior (cosa que ni negaba ni afirmaba), por su propio bien era conveniente un gobierno de tipo tutelar por parte de los reyes españoles. Véase Vitoria, *Sobre el poder civil...*, p. 248-250.

<sup>96</sup> DDI, p. 58 [29]. Esta postura contrasta con la de Vasco de Quiroga, quien, en su *Información en derecho*, sostenía que los métodos de designación de autoridades entre los indios carecía de legitimidad por ser electivos y no de sucesión, como a su juicio lo dictaba el derecho natural. Sobre las diferencias entre estos dos personajes, véase Francisco Quijano, “Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Dos posturas ante el gobierno indígena en Michoacán”, en Ambrosio Velasco (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2008, p. 273-285.

De la mano del tema de la legitimidad del dominio de los pueblos indígenas americanos, Veracruz aborda en *De dominio infidelium* el asunto del dominio español sobre el Nuevo Mundo y junto con esto —como el título lo indica: *et iusto bello*—, el problema de la justicia de la conquista de América. El tema de la guerra justa se discute en las dos últimas cuestiones del tratado, en las que se analiza si había causas que legitimaran la guerra hecha a los indios y el dominio político de los españoles sobre éstos. Como vimos en el capítulo anterior, para el momento en el que Veracruz redactó su tratado existían distintas posiciones sobre el tema y diversos pensadores habían presentado una serie de causas mediante las cuales, según cada uno de ellos, se podía o no justificar la guerra hecha a los indios del Nuevo Mundo. Lo que hace Veracruz en esta parte de su texto es distinguir entre dichas causas las que en principio eran injustas, y no se sostenían de ninguna forma, de las que podrían ser justas, para después analizar si las segundas podían ser consideradas de acuerdo con las condiciones específicas de la conquista de América.

Los títulos que Veracruz consideraba insostenibles por sí mismos se pueden resumir en el siguiente cuadro:<sup>97</sup>

Causa	Explicación de por qué no se sostiene
1 La infidelidad de los indios	El dominio, tanto como propiedad como poder político, no está fundado en la fe.
2 La potestad del emperador sobre los indios y sus propiedades	El emperador no tiene dicha potestad, ya que los indios nunca fueron sus súbditos, ni de hecho ni de derecho, ni estuvieron sujetos al Imperio romano.

<sup>97</sup> Como se puede observar, los títulos 1, 2, 3, 6, 7 y 9 resultan, para fray Alonso, insostenibles por sí mismos, mientras que los títulos 4, 5 y 8, aunque pudieran ser legítimos en otras circunstancias, no eran aplicables en el caso indiano, puesto que no se cumplían los supuestos normativos; es decir, dichos títulos son desechados por el agustino por su relación con la realidad histórica y no por una inconsistencia teológica o jurídica. En este sentido, desde una lectura contemporánea, resulta extraño que las causas 3, 4 y 7 no estén incluidas entre los títulos justos.

	<i>Causa</i>	<i>Explicación de por qué no se sostiene</i>
3	La potestad del papa sobre los indígenas y su transferencia a los reyes españoles	El papa no tiene jurisdicción sobre los infieles.
4	Las injurias cometidas por los indios a los españoles	Nunca existió ninguna injuria; al contrario, fueron los españoles los que hicieron daño a los indios; en este sentido, la guerra de defensa llevada a cabo por los indios fue completamente justa.
5	La oposición de los indios a la predicación pacífica <sup>98</sup>	No se presentó una predicación pacífica previa a la presencia militar; por otro lado, los indios siempre recibieron pacíficamente a los predicadores que no les causaban daño.
6	La negativa de los indios a recibir la fe	No se puede obligar mediante la fuerza a creer, si quien obliga no es el legítimo gobernante.
7	Los pecados de los indios contra la ley natural	El dominio no se funda en la gracia ni se pierde por el pecado; si así fuera, entre los europeos habría guerras continuas por causa de adulterio o embriaguez.
8	La limitación racional o amenaza de los indios	Los indios no eran como niños o amentes, sino completamente capaces de tener sociedades políticas desarrolladas. <sup>99</sup>
9	La guerra por mandato divino	En ningún lugar consta que Dios eligió a los españoles para llevarla a cabo.

<sup>98</sup> Sin hacer un análisis profundo del problema, Domingo de Soto, en su reelección *De dominio*, menciona ésta como la única causa que, en principio, podría aceptarse como legítima para declarar la guerra a los indios, aunque aclara que, de ser así, no daría el derecho a privar a los indios de su legítimo dominio; *De dominio...*, p. 177.

<sup>99</sup> Como señalé anteriormente, Vitoria había aceptado parcialmente como válido este título, en el sentido de que, si los indios realmente eran como niños



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

<i>Causa</i>	<i>Relación con las circunstancias de América</i>
1 Si después de predicar pacíficamente la fe a los indios éstos no quieren convertirse, el legítimo gobernante puede usar la fuerza para que lo hagan, siempre que no afecte al bien común.	No se aplica, porque por un lado el emperador español, cuando hizo la guerra, no era el legítimo gobernante y, por otro, los indios nunca se opusieron a recibir el cristianismo.
2 Deponer a un gobernante tirano, si el pueblo gobernado así lo consiente. <sup>100</sup>	No se aplica, pues no consta que fueran tiranos, sino que, al contrario, eran gobernantes prudentes; además de que no consta que el pueblo lo consintiera.
3 Erradicar la antropofagia y los sacrificios humanos.	Justifica intervención armada, pero sólo con el objetivo de terminar esta práctica y liberar a los inocentes; una vez hecho esto, no se justifica por esta causa la presencia de los españoles ni despojar a los indios de su legítimo dominio. La antropofagia y los sacrificios humanos, señala Veracruz, ya habían sido erradicados, por lo cual el dominio español

(es decir, con capacidad racional limitada), entonces sería válido un dominio tutelar por parte de los españoles.

<sup>100</sup> En cuanto al problema sobre quién tiene autoridad para declarar guerra para remover a un tirano, Veracruz dice que, en primer lugar, todos los ciudadanos que viven bajo el gobierno del tirano; en segundo, aquel a quien le incumbe el cuidado de la república, es decir, los otros gobernantes; en el mismo sentido, también el emperador y el papa, y cualquier otro rey, podrían hacerlo, siempre y cuando su única intención fuera liberar al oprimido.

<i>Causa</i>	<i>Relación con las circunstancias de América</i>
	sobre los indios no se justificaba mediante este título.
4 Liberar a un pueblo oprimido, con su previo consentimiento.	Sería válida si constara que un pueblo indígena verdaderamente tiranizaba a otro, lo cual para él no era evidente; pero incluso si así fuera, no justificaría el deponer a quienes tiranizaban del legítimo dominio sobre su propio pueblo, y mucho menos a los señores del pueblo tiranizado. <sup>101</sup>
5 Dada una sumisión libre y voluntaria por parte de los indios.	Para ser válida, dicha sumisión no podía estar precedida de la coacción o el miedo, como sucedió con los indios americanos.
6 Como resultado de la oposición de los indios al libre tránsito y comercio de los españoles, o a la explotación de recursos sin dueño o del subsuelo por parte de los españoles y sin perjuicio a los indios. <sup>102</sup>	No es válida, pues los españoles llegaron haciendo guerra y dañaron a los indios al transitar por sus tierras, por lo cual los indios justamente opusieron resistencia.

<sup>101</sup> Aquí la referencia es concretamente al caso de los tlaxcaltecas.

<sup>102</sup> Se trata aquí sobre los principios del *ius communicationis* y el *ius peregrinandi*, que suponían que cualquier hombre tenía el derecho de viajar y hacer negocios por el mundo sin ser molestado, así como de explotar los recursos naturales que no tuvieran dueño particular, es decir, que siguieran siendo comunes a todos los hombres, bajo el principio del primer ocupante contenido en el derecho romano. Los metales del subsuelo (que permanecían sin ser explotados) normalmente se consideraban dentro del grupo de bienes comunes a la humanidad, razón por la cual para autores como Vitoria y Veracruz cualquier hombre, y en el caso de América los españoles, tenía el derecho de explotarlo siempre y cuando no causara perjuicio a los habitantes de la región. *DDI*, p. 191-196.

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

Una cosa es tratar del inicio de la guerra para lograr la posesión, y otra cosa es tratar de la justicia que hay en la retención del reino adquirido por medio de la guerra. En efecto, pudo suceder que al principio hubiese injusticia de parte de quien hacía la guerra, pero que después, alcanzada la victoria, haya justicia en la retención.<sup>103</sup>

El escribir a más de treinta años de la caída de Tenochtitlan, en un momento en el que el dominio español sobre América resultaba difícil de revertir, contribuyó a que Veracruz considerara finalmente como legítimo el señorío de Carlos V sobre estas tierras y sus habitantes, a pesar de la injusticia de la guerra llevada a cabo por los conquistadores. Pero más allá del argumento del dominio fáctico, para Veracruz la legitimidad de la autoridad de Carlos V sobre las Indias debía estar fundada en los mismos principios que cualquier otro gobierno político, es decir, que fuera el resultado de un sometimiento libre y voluntario de la comunidad, respetara los principios del derecho natural y estuviera encaminada al bien de la república. En este sentido, era necesario que las repúblicas de los indígenas novohispanos, entendidas éstas como los pueblos y sus legítimos gobernantes, reconocieran el dominio superior del emperador y le otorgaran la legítima potestad.<sup>104</sup> Partiendo de este principio, Veracruz veía incluso positivo que a la cabeza del gobierno del Nuevo Mundo se ubicara el emperador

<sup>103</sup> *DDI*, p. 157 [30]; véase, sobre el mismo tema, p. 170, en donde distingue al hablar de la injusticia de la guerra el modo de la intención, así como p. 189 y 196.

<sup>104</sup> En su "Parecer razonado...", escrito al rey de España, sintetizaba este argumento al señalar que "El título que Su Majestad tiene es sólo este: que los indios todos, o la mayor parte, de su voluntad quieren ser sus vasallos y se tienen por honrados; y de esta manera S. M. es rey natural dellos también como de los españoles", en Burrus, *The Writings of Alonso...*, v. I, p. 87.

católico, pues de esta manera resultaría más fácil la conversión de los infieles al cristianismo y con ello, para el agustino, su salvación.<sup>105</sup> Siguiendo este orden de ideas, Veracruz incluso llega a reconocer la legitimidad de la encomienda, siempre y cuando existiera el legítimo dominio en manos del emperador, estuviera establecida para la evangelización de los indios —cesando su validez una vez que se consiguiera— y se utilizaran los tributos dados al emperador —y no otros— para pagar a los encomendados. Para Veracruz, en la práctica no se cumplían dichos presupuestos, por lo que a lo largo de *De dominio infidelium* critica la forma en que funcionaba dicha institución en Nueva España.<sup>106</sup>

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

Por otro lado, en tanto que el dominio español no se justificaba a partir de una guerra, el agustino estableció una serie de condicionantes específicos para su legitimación, más allá de los principios generales que todo gobierno debía de cumplir. Si el

<sup>105</sup> En este sentido, Veracruz reconocía como válida la bula de Alejandro VI, mediante la cual delegaba al rey de España la responsabilidad de predicar la fe católica entre los indios americanos. El rey español tenía entonces el deber moral de llevar a cabo la evangelización del Nuevo Mundo y de procurar que los neófitos no regresaran a sus antiguas creencias. Sin embargo, la bula por sí misma no justificaba la guerra de conquista ni la privación de los señores indígenas de su legítimo dominio. *DDI*, p. 13 y 189-190.

<sup>106</sup> El problema de la encomienda aparece analizado principalmente en las dudas 1 a 4 del tratado *De dominio infidelium*. También se puede consultar el “Parecer razonado...”, en el cual apunta Veracruz que una vez evangelizados los indios cesaba la causa de las encomiendas. Véase *DDI*, v. I, p. 87.

emperador y los españoles que habitaban en el Nuevo Mundo no respetaban estos requisitos, cesaría la justicia y legitimidad de su autoridad y pecarían en conciencia sin la posibilidad de ser absueltos. Primero, respetar la propiedad común de los pueblos indígenas y la propiedad particular de sus habitantes, tanto de la nobleza como del pueblo, y restituir todas aquellas propiedades que injustamente habían sido robadas o arrebatadas a los indios.<sup>107</sup> Segundo, que los tributos impuestos a los indios fueran mucho menores que aquellos que pagaban antes de la llegada de los españoles, para que constara que el dominio del emperador era para el bien común.<sup>108</sup> Y, finalmente, la condición más importante: que se respetara el legítimo dominio político de los reyes y señores indígenas sobre sus respectivos pueblos:

Debe considerarse que tal donación [la del dominio político al emperador], si se hiciera, sólo debería atenderse a la voluntad del que dona y transfiere el dominio, y sólo habría derecho y legítimo dominio de acuerdo con tal donación, y no más. Por eso, si un rey de este Nuevo Mundo se entregara y se sometiera libremente al emperador, y de manera semejante lo hiciera la república, de tal suerte que lo reconociera como superior, del mismo modo en que muchos otros reyes y príncipes se someten al emperador; aunque debería pagarse algo al emperador por razón de la sujeción, sin embargo, no por eso el rey que se somete habría perdido el reino y el justo dominio; de igual modo sucede con otros reyes legítimos que están bajo la autoridad del emperador.<sup>109</sup>

Encontramos, pues, en el pensamiento de Veracruz una defensa de la potestad de los señores indígenas de Nueva España. El que el emperador estuviera a la cabeza de esos territorios no implicaba que quedaran anulados los derechos de gobierno que tenían las autoridades indígenas. Mientras los gobernantes se hallaran respaldados por la voluntad de los pobladores, respetaran

<sup>107</sup> *DDI*, p. 8, 70 y 190, entre otras.

<sup>108</sup> *DDI*, p. 45 y 189-190, entre otras.

<sup>109</sup> *DDI*, p. 190 [31]. La misma idea la expresa Veracruz en las p. 52, 54-55, 171 y 196-197 del mismo tratado.

los primeros principios del derecho natural y obraran en pro del bien común, éstos debían ser respetados. Veracruz tenía en mente un proyecto en el que la Monarquía española en América estaría conformada por una pluralidad de comunidades políticas, unidas bajo la figura de la Corona, en la que se respetarían los gobiernos indígenas locales y regionales, a la par de los de las nuevas poblaciones establecidas por los españoles. Un proyecto que correspondía, en gran medida, a los modelos de gobierno mixto defendidos por autores republicanos y constitucionalistas contemporáneos al agustino, aunque en este caso pensado para un contexto no europeo.

## BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: LOS INDÍGENAS Y LA LIBERTAD REPUBLICANA

*Desde los comienzos del género humano todos los hombres, todas las tierras y todas las cosas fueron libres y alodiales, esto es, francas y no sujetas a servidumbre.*

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De regia potestate\**

*Teólogo, jurista y polemista*

Bartolomé de Las Casas es uno de los autores más conocidos en la historia del pensamiento hispanoamericano. El carácter polémico de sus obras y la forma en que desafió a distintos autores y grupos sociales de su época, aunado a su cercanía con los altos círculos del poder de la Monarquía, lo convirtieron en un personaje protagónico de su tiempo. Por sus denuncias a la conquista y a la forma en que se presentó el dominio español sobre América, Las Casas continuó siendo protagonista de numerosas discusiones políticas después de su muerte. Prácticamente hasta el siglo XX su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* fue utilizada para establecer críticas al colonialismo español, dentro y fuera del mundo hispánico.<sup>1</sup> Esto provocó una reacción entre los “hispanófilos”, quienes le atribuyeron el surgimiento de la llamada “leyenda negra”. El debate ideológico entre anti y pro hispanistas, en el que Las Casas fue más un pretexto que un

\* *RP*, p. 35 [1].

<sup>1</sup> Rómulo D. Carbia presenta una relación de los autores que del siglo XVI al XX utilizaron la *Brevísima relación* como una forma de crítica a la Monarquía española. Pese a que su trabajo tiene como objetivo la reivindicación del hispanismo desde una postura claramente conservadora y acrítica, resulta de utilidad para identificar a los autores que usaron a Las Casas en el debate sobre la conquista de América. Véase Rómulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispano-americana*, Buenos Aires, Orientación Española, 1943.

objeto de estudio, fue particularmente intenso durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX.<sup>2</sup> Dentro de este contexto, hacia mediados del siglo pasado los estudios sobre Las Casas tomaron un aire fresco gracias a los aportes de Silvio Zavala, Lewis Hanke, Agustín Millares Carlo, Manuel Giménez Fernández y Juan Pérez de Tudela. Estos autores, desde posturas ideológicas diversas, contribuyeron a un mejor conocimiento del polémico personaje mediante estudios biográficos, publicación de documentos, edición de obras y análisis de su pensamiento. En la misma línea contribuyeron los trabajos de Ángel Losada, Helen-Rand Parish y Marcel Bataillon.<sup>3</sup> La bibliografía lascasiana es inmensa

<sup>2</sup> Así, por ejemplo, en el siglo XIX hubo reacciones dentro de la Real Academia de la Historia española contra el proyecto de publicación de las obras de Las Casas; véase Harikrishnan Nair, *Contra imperio: el discurso de derecho natural y la autonomía de los indios americanos*, tesis para obtener el grado de doctor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, p. 11-13. El término de “leyenda negra” fue acuñado a principios del siglo XX por Julián Juderías, *La leyenda negra y la verdad histórica*, Madrid, Tip. de la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1914, quien acusó al dominico de ser uno de los responsables del surgimiento de la “propaganda anti-hispánica”. Esta idea fue sostenida también por los historiadores conservadores Rómulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra...*, y Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas y la leyenda negra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, entre otros. Una revisión reciente sobre la “leyenda negra” se puede encontrar en María José Villaverde Rico y Francisco Castilla Urbano (dirs.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016.

<sup>3</sup> Millares Carlo preparó las ediciones de la *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951; y de los *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, este último junto con Pérez de Tudela, quien publicó a su vez los *Opúsculos, cartas y memoriales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958. Ángel Losada, por su parte, editó *Los tesoros del Perú*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Gonzalo F. de Oviedo/Instituto Francisco de Vitoria, 1958, y la *Apología*, v. 9 de las *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1988. Entre las obras de los otros autores referidos están Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, 1474-1566; bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954; Lewis Hanke, “Bartolomé de Las Casas, historiador”, en Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias por fray Bartolomé de Las Casas*, 3 v., ed. de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. IX-LXXXVI; Silvio Zavala, *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*, Guadalajara, Librería Font, 1966; Helen-Rand Parish, *Las Casas as a Bishop: A New Interpretation Based on his*



y continúa aumentando con los años. La figura de Las Casas, como lo apunta Harikrishnan Nair, sigue debatiéndose entre el vituperio y la admiración, aunque la tendencia de las últimas décadas ha inclinado la balanza hacia la segunda.<sup>4</sup> Es probable que debido al carácter polémico del personaje, pese a ser uno de los pensadores más conocidos del mundo hispanoamericano de la temprana Modernidad, en la historiografía se hayan explorado poco los fundamentos de su pensamiento político.<sup>5</sup>

Bartolomé de Las Casas nació en Sevilla, alrededor de 1484.<sup>6</sup> Su padre, un mercader menor, participó en el segundo viaje de Colón y estableció su residencia en las Indias. Las Casas permaneció

*Holograph Petition in the Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts*, Washington, Biblioteca del Congreso, 1980; Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Península, 1976.

<sup>4</sup> Véanse, por ejemplo, Ramón Valdivia Giménez, *Llamado a la misión pacífica. La dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad de Sevilla/Diputación de Sevilla, 2010; Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994, o Ambrosio Velasco, *Republicanismo y multiculturalismo*. Un estudio reciente que reacciona ante la “mitificación” positiva de la figura de Las Casas, en donde es presentado en cambio como un hombre eurocéntrico e imperialista, es Daniel Castro, *Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham, Duke University Press, 2007.

<sup>5</sup> Entre los pocos estudios que se centran específicamente en el pensamiento político de Las Casas se pueden destacar los de José Alejandro Cárdenas Bunsen, *Escritura y derecho canónico en la obra de Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011; Ramón Jesús Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976; Kenneth Pennington, “Bartolome de Las Casas and the Tradition of Medieval Law”, *Church History*, American Society of Church History, v. 39, n. 2, junio 1970, p. 149-161; Alicia Mayer, “El pensamiento de Bartolomé de Las Casas en el discurso sobre el indígena. Una perspectiva comparada en las colonias americanas”, *Historia Mexicana*, v. 63, n. 3, 2014, p. 1121-1179; y Nair, *Contra imperio...* Este último contiene un análisis más amplio sobre los estudios lascasianos, véanse p. 11-30.

<sup>6</sup> Murió en Madrid en julio de 1566. Contamos con numerosos estudios biográficos sobre el personaje. Para esta semblanza, además de las continuas referencias autobiográficas que el mismo Las Casas presenta en sus textos, he consultado principalmente las siguientes obras: Álvaro Hueriga, “Vida y obras”, en Bartolomé de Las Casas, *Obras completas. 1. Vida y obras*, Madrid, Alianza Editorial, 1998; Hanke y Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, 1474-1566...*; Hanke, “Bartolomé de Las Casas, historiador”, p. IX-LXXXVI; Parish, *Las*

en Sevilla durante su niñez y juventud, en donde probablemente realizó estudios de latín. En 1502 siguió el rumbo de su padre y se embarcó a las Antillas para establecerse en La Española. Durante varios años vivió en las Indias como un colono de la época: entre su llegada y 1514, a excepción de un breve periodo en el que volvió a Europa (1506-1508), se dedicó a extraer oro, participó en dos expediciones de conquista —por las que obtuvo una encomienda y un repartimiento— y montó una estancia agrícola con mano de obra indígena. No se sabe con certeza cuándo recibió la ordenación sacerdotal, pero para 1512 lo encontramos ya como clérigo.

Si quisiéramos trazar una biografía intelectual del personaje con el fin de comprender sus últimos tratados, es posible identificar distintas etapas en su vida, no sin pecar de cierto teleologismo.<sup>7</sup> El primer periodo que podemos distinguir dio inicio con lo que algunos historiadores han llamado su “conversión”. Durante la primera mitad de la década de 1510, Las Casas cambiaría su actitud ante el dominio de los españoles sobre los pueblos antillanos. Fue determinante en este cambio el haber entrado en contacto con un grupo de dominicos, quienes habían arribado a las islas en 1510. Desde su llegada, varios frailes denunciaron los abusos e injusticias cometidos por los colonos europeos, acusándolos de vivir en pecado mortal e incluso algunos de ellos se negaron a dar la confesión a los españoles que tuvieran indios en encomienda. Son famosos, en este sentido, los dos sermones que fray Antón de Montesinos predicó a nombre de sus compañeros en diciembre de 1511.<sup>8</sup> Muchas de las ideas expuestas en estas fechas por dominicos como el

*Casas as a Bishop...*; Helen-Rand Parish y Harold Weidmann, *Las Casas en México: historia y obra desconocidas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

<sup>7</sup> Como lo explico más adelante, en este capítulo nos centraremos en el análisis de los tres últimos tratados de Bartolomé de Las Casas que se conocen, pues en ellos, a mi juicio, es donde encontramos el uso más recurrente de expresiones republicanas y constitucionalistas.

<sup>8</sup> Las Casas, en el libro III, capítulos IV y V, de su *Historia de las Indias*, presenta un resumen de estos sermones. Los textos y un estudio sobre el personaje se pueden consultar en Miguel León-Portilla, “Los sermones de fray Antón de Montesinos en la transcripción resumida y comentada que hizo fray Bartolomé de Las Casas” y “Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía”, ambos trabajos en *Fray Antón de Montesinos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 23-27 y 11-22, respectivamente.

propio Montesinos o Pedro de Córdova serían después retomadas y defendidas por Las Casas a lo largo de su vida. Para 1514, el sevillano renunció a su encomienda y comenzó a desplegar la actividad que marcaría el resto de sus días: la crítica al dominio español y la defensa de los pueblos indígenas.

Durante los siguientes años, Las Casas regresaría dos veces a España (1515-1516 y 1517-1520) y entraría en contacto con personajes como Fernando el Católico, el cardenal Cisneros y Carlos V, así como con importantes teólogos y juristas preocupados por el problema indiano, como Juan López de Palacios Rubios o Matías de Paz. En este periodo, Las Casas redactaría el primero de muchos memoriales dirigidos a la Corona para “remediar” el problema de las Indias. El proyecto contenido en este texto consistía básicamente en la supresión absoluta del sistema de encomiendas y repartimientos, y en el establecimiento de comunidades mixtas de colonos españoles e indios libres. Las Casas regresó nuevamente a las Indias, a fines de 1520, con la intención de echar a andar su proyecto de colonización. Sería en la costa de la actual Venezuela, en la provincia de Cumaná, donde intentaría desarrollar su empresa de población pacífica. Sin embargo, los problemas existentes en la región, desprendidos del enfrentamiento entre los conquistadores españoles y los indígenas, lo llevaron a un rotundo fracaso.

La siguiente etapa que podemos distinguir corresponde al periodo en que Las Casas se formó como teólogo escolástico. En 1522 ingresó a la orden de Santo Domingo; su noviciado y profesión los hizo en el convento de La Española. El sevillano tenía cerca de cuarenta años al momento en que tomó los hábitos y, aunque acarreaba ya una vasta experiencia derivada de empresas, lecturas, viajes y relaciones personales, no había tenido las condiciones para dedicarse al estudio de manera profunda y sistemática. El ingreso a la orden de Santo Domingo brindó a Las Casas la posibilidad de hacerlo.<sup>9</sup> No dejan de ser sorprendentes

<sup>9</sup> Desde 1518, el convento de Santo Domingo de La Española albergó un “estudio solemne” que poco tiempo después fue elevado a “general”; véase Águeda Rodríguez Cruz, “Proyección de la Universidad Complutense en universidades americanas”, en Luis Giménez Moreno (coord.), *La Universidad*

las pocas noticias que de un hombre tan activo como Las Casas se tienen durante los primeros cinco años que vistió el hábito dominico (1522-1527); esto nos permite suponer que buena parte de ese tiempo la dedicó a su formación intelectual. Tanto por las características de los estudios dominicos de aquel tiempo como por los escritos que Las Casas redactó hacia fines de la década de 1520 y los años subsecuentes, podemos suponer que durante este periodo se formó dentro de la tradición aristotélico-tomista. Las dos grandes obras que Las Casas comenzó a redactar en estos años son sus trabajos históricos, tanto la *Historia de las Indias* como la *Apologética historia sumaria*. Aunque Las Casas continuaría trabajando en ambas hasta mediados del siglo XVI, gran parte de ellas fueron escritas a fines de la década de 1520 y durante los primeros años de la siguiente. Basta comparar las fuentes que utilizó en estas obras con los trabajos que publicaría en la segunda mitad del XVI para darse cuenta de la preponderancia que en las historias tienen Aristóteles y santo Tomás, a diferencia de los textos posteriores, en donde los dos autores compiten en importancia con textos del derecho romano, el canónico y sus respectivos comentaristas. Tanto en la *Historia* como en la *Apologética*, obras como el *Código*, el *Digesto* o las *Decretales* y juristas tan importantes como Baldo o Bartolo son escasamente referidos o ni siquiera mencionados, caso opuesto a lo que sucedería en sus trabajos posteriores. En cambio, el número de referencias a Aristóteles y santo Tomás es muy abundante.

Entre 1536 y 1540, el dominico vuelve a aparecer activamente fuera del claustro al echar a andar, junto con otros frailes, un proyecto de evangelización pacífica en una región a la que darían el nombre de Verapaz. Este proyecto no era ya el que había buscado desarrollar en Cumaná, basado en la introducción de campesinos españoles, sino estaba más cercano al que dominicos como Pedro de Córdova habían propuesto para las Antillas: la evangelización de los indios sin presencia de colonos europeos y la incorporación pacífica de éstos al servicio y sujeción del rey,

*Complutense cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Complutense, 1996, p. 90-91.

bajo el presupuesto de que eran hombres libres. En estos años, Las Casas redactaría su tratado *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, en el que desarrollaría y defendería los principios del proyecto desarrollado en Verapaz, el cual, como el nombre del manuscrito indica, era para el dominico la única forma legítima de llevar a cabo la evangelización de los pueblos americanos. Si bien establecía una férrea crítica a las conquistas y a la acción de los colonos españoles, Las Casas no cuestionó en este momento el legítimo dominio que la Corona española podía tener en las Indias, legitimidad vinculada precisamente a que se permitiera la conversión bajo los métodos por él propuestos. Esta situación ha llevado a algunos autores a considerar a Las Casas como un defensor de un imperialismo eclesiástico.<sup>10</sup> No obstante, como veremos más adelante, Las Casas cambiaría su posición con respecto a estos temas en sus últimos tratados.

La siguiente etapa a destacar en la conformación del pensamiento político de Las Casas es el periodo en el que volvió a establecerse en España, entre 1540 y 1544, y el breve y último lapso que vivió en las Indias, entre 1544 y 1547. Dos elementos se pueden resaltar de la vida del dominico en estos años: su participación en la discusión y elaboración de las llamadas *Leyes nuevas* de 1542 y su designación y desempeño como obispo de Chiapas. En cuanto a lo primero, sabemos que Las Casas participó como informante en algunas de las reuniones realizadas en el marco de la elaboración de las *Leyes nuevas* y, sin duda, las ideas del sevillano y de otros dominicos con experiencia en las Indias repercutieron en dicha legislación. El objetivo de las leyes de 1542 era cambiar la administración indiana para el beneficio de los indios y la Corona, y su “remedio” más importante fue buscar librar a los indígenas del control de los encomenderos para hacerlos tributarios directos del rey, propuesta que fue después parcialmente revocada.<sup>11</sup> La participación en esta discusión jurídica y el interés específico de influir en la creación de leyes

<sup>10</sup> Véase Castro, *Another Face of Empire...*, p. 63-104.

<sup>11</sup> Sobre la encomienda y las *Leyes nuevas*, véase Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973, p. 74-91.

acercó al sevillano al ámbito del derecho civil, en particular a los textos del derecho señorial hispano y del naciente derecho indiano. Por otro lado, su designación como obispo de Chiapas y el breve periodo que ocupó dicha mitra lo pusieron en contacto, como nunca antes, con la tradición del derecho canónico. Como obispo, Las Casas utilizó las herramientas que tenía a su mano para continuar con su proyecto de transformar la relación de dominio entre españoles e indígenas, sobre todo tras la frustración que sintió al revocarse la prohibición de la encomienda, promulgada en 1545. En particular, aplicó de manera radical una estrategia antes usada por los dominicos en las Antillas: el negar la absolución a cualquier persona que tuviera encomienda y que no restituyera la libertad y las propiedades injustamente arrebatadas a los indios.<sup>12</sup> La radicalidad con la que Las Casas intentó implementar esta política ocasionó grandes conflictos en su obispado, los cuales llevaron a la intervención de la autoridad civil, a través de la Audiencia de Guatemala. Ante esta situación, Las Casas reaccionaría defendiendo abiertamente la inmunidad del clero y la superioridad de la jurisdicción eclesiástica sobre la secular.<sup>13</sup>

En 1547, Las Casas regresó a España y nunca más volvió a las Indias. En total, el dominico vivió treinta y cinco años en América, de los cuales veintisiete los pasó en las Antillas y ocho en los territorios continentales de Nueva España, principalmente en Nicaragua, Guatemala, Chiapas y, durante algunos meses, la Ciudad de México. Las Casas, pues, vivió la mayor parte de sus

<sup>12</sup> De esto se desprendió el famoso *Confesionario* que unos años después publicaría en Sevilla. En realidad, la idea de negar la absolución a conquistadores y encomenderos, que tantos problemas le causó a Las Casas con autoridades civiles y eclesiásticas, no era tan original como a veces se plantea. Como ya se mencionó, había sido llevada a cabo por algunos frailes en las Antillas y el mismo Alonso de la Veracruz la planteó en su tratado *De dominio infidelium*. Sin embargo, la gran diferencia era que Las Casas ocupaba el cargo de obispo y desde ahí buscó aplicar dicho principio como una norma general para toda su diócesis.

<sup>13</sup> Muchos de los argumentos sostenidos por Las Casas en torno a estos principios aparecerían posteriormente en su tratado *Quaestio theologalis*, publicado en sus *Obras completas*, 12. *De regia potestate. Quaestio theologalis*, Madrid, Alianza Editorial, 1990. Sobre la importancia de la tradición del derecho canónico en el pensamiento de Las Casas, véanse Pennington, "Bartolome de Las Casas and the Tradition...", p. 149-161; y Nair, *Contra imperio...*, p. 86-101.

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

Si dentro de una lectura teleológica la década de 1520 puede considerarse como el periodo de la formación intelectual de Las Casas, los años que corren entre 1547 y 1552 son los de su consolidación. Durante este periodo, entró en contacto con algunos de los más destacados teólogos y juristas españoles de la época, como Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza y Juan Ginés de Sepúlveda; sostuvo importantes discusiones, la más destacada de las cuales fue la llamada “Controversia de Valladolid”, en la que debatió con Sepúlveda sobre la legitimidad del dominio español sobre los indios, y preparó una serie de tratados que serían publicados en Sevilla en 1552 y 1553 —fueron los únicos textos impresos durante su vida—. <sup>14</sup> Todo esto supuso un ejercicio intelectual que implicó un esfuerzo para ordenar y exponer su pensamiento político. Asimismo, en este periodo la tradición del derecho romano tomaría una importancia medular en su pensamiento. Seguramente, el que Las Casas enfrentara en esta época discusiones eminentemente jurídicas y la necesidad que tuvo, como se verá más adelante, de desafiar la idea aristotélica de servidumbre natural lo llevaron a acercarse a las fuentes del derecho romano y sus comentaristas.

<sup>14</sup> Se trata en total de nueve breves tratados que se publicaron de manera suelta sin licencia real, razón por la cual se prohibió su circulación. Sobre este periodo, véanse los prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, en Bartolomé de Las Casas, *Tratados I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. XI-LXXXVII.

Durante los siguientes años, y prácticamente hasta su muerte en 1566, Las Casas continuaría redactando textos y presentando memoriales en favor de los pueblos indígenas ante el Consejo de Indias y en las cortes de Carlos V y Felipe II. Si continuamos con el afán de periodizar su biografía intelectual, podríamos considerar los años que corren entre 1561 y 1566 como la etapa de su madurez intelectual. De este periodo son sus últimos grandes tratados: *De thesauris*, *Doce dudas* y *De regia potestate*. En ellos se presenta una especie de recapitulación de muchos de los argumentos que había desplegado Las Casas a lo largo de su vida. Pero también en estos textos se manifiesta un cambio en el pensamiento político del dominico, pues presenta una postura mucho más crítica con respecto a las condiciones necesarias para la existencia de un poder monárquico legítimo, tanto en sus fundamentos teóricos como en su relación con el dominio de la Corona española sobre las Indias. En estos trabajos es, pues, donde el dominico desarrolló de manera más contundente los argumentos que identifico como constitucionalistas y republicanos y por ello son estos escritos los que analizo en las siguientes partes de este capítulo.<sup>15</sup>

Las dos primeras obras fueron consideradas por el mismo Las Casas como su legado espiritual: a *De thesauris* lo denominó su “testamento” y a las *Doce dudas* su “codicilo”. Ambos textos fueron escritos para ser leídos ante el Consejo de Indias y tienen como punto de partida polémicas vinculadas al virreinato de Perú.<sup>16</sup> En

<sup>15</sup> En algunos puntos del análisis del pensamiento de Las Casas recorro también a su tratado *Principia quaedam*, o “Algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios”, publicado con otros escritos en Sevilla, en 1551. Al presentar una argumentación sistemática sobre la defensa de los indios, compuso un texto fuertemente constitucionalista que postula varios de los principios que posteriormente desarrollaría en sus últimos tratados.

<sup>16</sup> *De thesauris* o *Los tesoros del Perú*, redactado alrededor de 1563, parte del problema del saqueo de las tumbas de los gobernantes incas realizado por los conquistadores y lo usa como punto de partida para discutir la legitimidad del dominio español sobre América. El texto se mantuvo inédito hasta 1958, aunque se conocen varias copias manuscritas. Por su parte, *Doce dudas* lo escribió Las Casas hacia 1564, como respuesta a un *Memorial de agravios* redactado por el también dominico Bartolomé de Vega. En el tratado se presenta —como el título de la obra lo indica— una respuesta a doce dudas sobre temas



ellos, el autor establece su crítica más radical al dominio español en América y presenta su propuesta más puntual sobre los requisitos para que la Corona española pudiera ejercer un legítimo gobierno sobre las Indias sin afectar la libertad de los pueblos americanos. Por su parte, *De regia potestate*, como su nombre refiere, es un análisis sobre la potestad real que parte de la duda sobre si los reyes tienen derecho a enajenar a sus súbditos. Al dar respuesta a este problema, el dominico presenta las condiciones necesarias para ejercer el poder dentro de un reino sin afectar la libertad de los ciudadanos. En este sentido, puede considerarse como un tratado sobre los límites de la autoridad. Ahora bien, a diferencia del resto de sus obras que discuten directamente el problema indiano, *De regia potestate* no se centra en el análisis de la relación entre naciones sino en las tensiones de los sujetos políticos que constituyen los reinos, en las relaciones del rey con los ciudadanos, con las ciudades y con otras corporaciones.<sup>17</sup>

Con excepción de sus obras históricas, la mayor parte de los tratados elaborados por Las Casas —incluyendo los aquí analizados— fue escrita dentro de un lenguaje escolástico. Al igual que los teólogos de la Segunda escolástica, Las Casas recurrió de manera constante a los textos de Aristóteles y al derecho común. No obstante, en sus tratados de las décadas de 1550 y 1560 las referencias a los cuerpos del derecho civil y canónico y a sus comentaristas son más numerosas que las referencias a teólogos

relacionados con la dominación española sobre América, como la encomienda, los tributos, la minería o la legitimidad de los señoríos indígenas. El tratado se imprimió por primera vez en 1992.

<sup>17</sup> El libro fue publicado en Fráncfort de manera póstuma en 1571 y existen dudas sobre la autoría de Las Casas. Más allá de la posibilidad de que el tratado fuera apócrifamente publicado bajo el nombre del dominico, me parece que, por las ideas contenidas en él, puede aceptarse como de su pluma *si no se muestra lo contrario*. Si bien es extraño que no existan referencias directas al Nuevo Mundo, los principios políticos mediante los cuales Las Casas establece la defensa de los indios en tratados como *De thesauris*, *Doce dudas* o *Principia quaedam* son los mismos que los que se desarrollan de manera teórica y normativa en *De regia potestate*. Incluso, *Principia quaedam* y *De regia potestate* comparten un pasaje idéntico al tratar sobre un tema medular en el pensamiento lascasiano: el asunto de la libertad. Véanse *RP*, p. 34-36; *PQ*, p. 1248-1250.

o a las fuentes aristotélicas.<sup>18</sup> Como veremos más adelante, al tratar temas políticos, los principios contenidos en ambos derechos —principalmente el romano— funcionan como ladrillos con los que Las Casas va construyendo sus argumentos, aunque las categorías aristotélicas y tomistas no dejan de ser fundamentales en los escritos lascasianos, en tanto que son ellas las que brindan estructura a su pensamiento.

Las Casas, pues, edificó su pensamiento con material proveniente de las tradiciones aristotélica y del derecho romano y canónico. Si le sumamos que conoció y utilizó textos de pensadores latinos como Cicerón y Salustio, nos encontramos con que el dominico, al igual que otros escolásticos, trabajó con las mismas fuentes utilizadas durante la época por autores de tradiciones como el humanismo cívico italiano y el del norte de Europa.<sup>19</sup> Esta base de textos comunes hizo posible que Las Casas compartiera con los pensadores vinculados a tales tradiciones presupuestos políticos similares, aunque las diferencias

<sup>18</sup> No así en sus *historias* escritas en momentos anteriores. Quizá, por ello, el lugar que ocupan estas fuentes en el pensamiento de Las Casas ha sido un tema discutido por la historiografía. A principios de los noventa, Kenneth Pennington señalaba que existían entre los historiadores dos grandes posturas para explicar el pensamiento lascasiano: una sostenía que era esencialmente tomista y otra que era ecléctico e incoherente. Ante esta dicotomía, este autor propuso una tercera explicación: era esencialmente jurista; véase Pennington, “Bartolome de Las Casas...”. Esta lectura ha sido recuperada por otros investigadores, los cuales han mostrado la importancia del derecho común, particularmente el canónico, en la argumentación de Las Casas; véanse Cárdenas, *Escritura y derecho canónico...*, y Nair, *Contra imperio...* Al igual que ellos, considero que la tradición del derecho común es fundamental en el pensamiento lascasiano, aunque, como explico más adelante, en mi opinión el derecho romano desempeña un papel mucho más importante en las teorías políticas de Las Casas de lo que dichos autores le suelen atribuir.

<sup>19</sup> Sobre el uso de estas fuentes por el humanismo cívico, véanse Quentin Skinner, “The Rediscovery of Republican Values”, *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, capítulo 2, p. 10-38; Donald Kelly, “Civil Science in the Renaissance: The Problem of Interpretation”, en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 57-78, y John Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.

en el contexto polémico y lingüístico en donde los utilizaron dotarían a cada uno de sus propias características.

### *El origen del poder político o jurisdicción*

Al igual que otros autores de la Segunda escolástica, Bartolomé de Las Casas consideraba que el poder político existía por naturaleza y era transmitido a los gobernantes por la comunidad en su conjunto. En su argumentación sobre el carácter natural y comunitario de la autoridad se puede apreciar la integración que hace el dominico de la tradición aristotélica y del derecho común.

Para Las Casas, el poder político estaba fundamentado tanto en el derecho natural como en la voluntad de los hombres. Siguiendo los planteamientos de Aristóteles, sostenía que el poder político o jurisdicción era de derecho natural en tanto que no era una creación humana y existía como tal por naturaleza.<sup>20</sup> Al considerarlo de derecho natural, Las Casas asumía que esta forma de poder era necesaria para que el hombre pudiera realizarse, para que alcanzara el fin de su existencia terrena: vivir bien. Para el dominico, como lo argumentaba Aristóteles, el hombre era un animal social que requería la comunidad para sobrevivir; y la comunidad, a su vez, necesitaba de alguien que la rigiera y gobernara políticamente. Así explicaba Las Casas el carácter natural de la sociedad política:

Cuando alguna cosa es a otra natural, todo aquello le es también natural de necesidad, sin lo cual aquélla no se puede haber o alcanzar, porque la naturaleza no faltara en las cosas necesarias, según el Filósofo enseña en el 3 *De anima*. Pues, así es que vivir los hombres en compañía de otros, vida política y social, como en lu-

<sup>20</sup> Siguiendo la lectura que Tomás de Aquino hizo de Aristóteles, sostenía que el derecho natural era una serie de preceptos universales y sus conclusiones inmediatas, obtenidas a través de la razón natural, mediante los cuales los hombres debían ordenar su vida moral. El principio más básico del derecho natural era buscar el bien y evitar el mal con el fin de la conservación de la vida, y de este precepto se desprendían todos los demás; véanse *DD*, p. 112, y *AHS*, v. I, p. 212-213.

gares y ciudades, es a los hombres natural según el mismo Filósofo, 1 *Politicorum*, y la razón da, conviene a saber: porque vivir un hombre solo, o una casa de marido y mujer y hijos sola, no podría sustentarse ni vivir mucho tiempo por las muchas necesidades que ocurre, las cuales no puede uno ni pocos remediar y suplir. Luego, todo aquello que para sustentar aquella compañía o sociedad fuere necesario, serle ha natural y debérsele ha de Derecho natural. Y esto es, y principal entre otras cosas, tener quien rija y gobierne aquella compañía y comunidad y tenga cargo del bien común. Porque siendo muchos ayuntados sin quien los rija, engendraríase confusión como es claro, y por consiguiente la comunidad se desharía y no se conservaría, contra lo que la naturaleza pretende, dando a los hombres de vivir en compañía inclinación natural.<sup>21</sup>

Si bien Las Casas reconocía el carácter natural del poder político, la forma en que éste se ejercía y el hecho de que una persona y no otra lo tuviera no resultaba de la naturaleza sino de la voluntad de los hombres. En tanto que, desde un principio, éstos habían acordado y pactado mutuamente elegir a los gobernantes, el poder estaba fundado también en el derecho de gentes.<sup>22</sup> Inmediatamente después de la cita anterior aparece en el tratado la siguiente aclaración: “Este regente o gobernador no es ni puede ser otro, sino aquél que toda la comunidad eligió al principio, o

<sup>21</sup> *DD*, p. 36.

<sup>22</sup> Las Casas señala que la jurisdicción estaba perfeccionada y confirmada por el derecho de gentes. Siguiendo la idea más generalizada entre los juristas escolásticos, el dominico concebía el derecho de gentes como los acuerdos o pactos comunes, desprendidos de la razón natural, que la comunidad de los hombres había establecido. En *Principia quaedam*, Las Casas distinguía entre los primeros y los segundos principios del derecho de gentes. Esta distinción la retomaban también algunos juristas escolásticos, quienes identificaban el derecho de gentes primario como los principios obtenidos directamente de la razón natural —similar a lo que Veracruz entendía como derecho natural— y al secundario como los principios derivados de los primarios y aprobados por la comunidad de los hombres. De los segundos principios habían surgido la esclavitud, la propiedad privada y la jurisdicción; *PQ*, p. 1239. Sobre las distintas interpretaciones del derecho de gentes para esa época, incluyendo la de los juristas, véase Annabel Brett, *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 77-78.

donde no lo tuviere elegido eligiere”.<sup>23</sup> Así, aunque el poder político existiera por naturaleza, no era por esta causa que los gobernantes lo ejercían justamente, sino sólo porque el pueblo decidía libremente otorgarles la jurisdicción que le era propia para que promovieran el bien de la comunidad. Este movimiento no convertía al gobernante en el poseedor de la jurisdicción, sino sólo en su administrador, como claramente lo estipulaba el dominico: “La jurisdicción es en cierto modo una cosa ajena al rey porque no recibe la jurisdicción como dueño de la misma y el pueblo no se la dio para que abusase de ella, sino para que usase de ella por sí y por sus jueces y magistrados, hombres buenos, para proteger al pueblo”.<sup>24</sup>

Como vemos, para Las Casas el único fin de que la comunidad delegara la jurisdicción en el gobernante, es decir, el único fin de la institución misma del poder político, era el bien común. Por ello no podían nunca anteponerse los intereses individuales —menos aún los del gobernante— sobre el bienestar de la república. Así lo establecía Las Casas utilizando las categorías aristotélicas al señalar que “el pueblo fue la causa eficiente y final de los reyes y príncipes, por lo que éstos están ordenados al pueblo, o al bien del pueblo, y a la utilidad común como a su fin”.<sup>25</sup> Entre las obligaciones que le atribuía al gobernante en la búsqueda del bien común se encontraban promover y garantizar la paz, la multiplicación y sucesión de la población, la virtud de los ciudadanos y la defensa de enemigos internos y extranjeros.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> *DD*, p. 37. Las Casas cita tras esta afirmación cuatro pasajes del *Digesto*, y los comentarios de juristas y canonistas a un pasaje del *Digesto* y uno de las *Decretales*, respectivamente. La misma idea aparece en *De thesauris*: “desde el principio, todo principado o régimen político sobre un pueblo tiene su origen en el consentimiento y elección de dicho pueblo”. En este caso, remite al *Digesto*, las *Instituta*, las *Nouellae constitutiones* y la introducción al *Codex; DT*, p. 215 [2].

<sup>24</sup> *RP*, p. 111 [3]. Como se aprecia en esta cita, Las Casas utiliza frecuentemente el concepto *pueblo* (*populus* en latín) para referirse al conjunto de los hombres constituidos como cuerpo político, intercambiándolo con otros conceptos como el de *comunidad* o *república*.

<sup>25</sup> *RP*, p. 81 [4]. La misma idea, aunque citando el *Decreto* de Graciano, aparece en la p. 63.

<sup>26</sup> *DD*, p. 93; *RP*, p. 83.

Por otro lado, Las Casas sostenía en algunos pasajes que la jurisdicción estaba aprobada y confirmada por el derecho divino. Para el dominico, al existir el poder como tal en el orden natural se entendía que éste se derivaba originalmente de la razón de Dios. Asimismo, esta forma de poder estaba confirmada por el derecho divino revelado, tanto en la ley antigua como en la evangélica. Las Casas hace referencia a varios pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento para mostrar cómo en la Biblia se reconocía el poder político de los hombres, incluyendo entre éstos a los infieles.<sup>27</sup> El que Las Casas señale que el poder político estaba confirmado por el derecho divino no significa que, para él, el poder espiritual y el temporal no pertenecieran a dos esferas distintas y claramente separadas. Al igual que Tomás de Aquino, Las Casas defendía la separación de las potestades, reconociendo la superioridad de la espiritual y, por lo mismo, la posibilidad de intervención indirecta de ésta sobre la temporal, únicamente en aquellos asuntos relacionados con los fines espirituales.<sup>28</sup>

Ahora bien, el hecho de que en el Antiguo Testamento aparecieran reyes instituidos directamente por Dios representaba un problema con respecto a estos argumentos. Al igual que Alonso de la Veracruz y otros teólogos de la Segunda escolástica, Las Casas analiza esta situación y describe a dichos gobernantes como casos legítimos pero excepcionales. No obstante, en este punto los argumentos desarrollados por Las Casas se alejan de los de sus coetáneos y presentan un carácter profundamente constitucionalista. Para el dominico, “en el nombramiento y en la ordenación de un príncipe desde el principio, aunque se trate de un príncipe designado y elegido por Dios, debe intervenir el consentimiento libre y la autoridad o sea la aceptación del pueblo; de lo contrario, incluso la institución del príncipe supremo por Dios, no sufre efecto”. Y continúa su explicación señalando que en dichos casos, al instituir al gobernante se presentan dos procesos jurídicos: el primero es la designación del rey por parte

<sup>27</sup> *DT*, p. 74-88.

<sup>28</sup> El tema de la relación entre el poder civil y el espiritual es ampliamente discutido por Las Casas en muchos de sus tratados, pero especialmente en *Quaestio theologalis*.

de la providencia; el segundo “por parte del pueblo, o sea que es el pueblo quien ratifica y recibe voluntariamente a aquél elegido por Dios y es el pueblo quien lo ratifica libremente y quien le entrega la posesión del reino”.<sup>29</sup> Así pues, la participación del pueblo en la delegación de la jurisdicción en un gobernante era un elemento imprescindible, incluso en aquellos casos excepcionales en los que intervenía directamente la acción divina.

Como otros autores de la Segunda escolástica, Las Casas abordó el problema de la infidelidad al tratar sobre la relación entre el derecho o la ley divina y el poder político. Al igual que Alonso de la Veracruz, el dominico fue enfático al sostener que ni la infidelidad ni el pecado anulaban los derechos de propiedad y de gobierno de los pueblos no cristianos. Que el poder político estuviera confirmado por el derecho divino revelado no significaba que aquellos que no lo conocieran o no siguieran sus preceptos perdían el derecho a ejercer un legítimo gobierno. Al contrario, justamente en el derecho divino se validaba la legitimidad del derecho de los infieles al dominio y la jurisdicción. De manera tajante sostenía el dominico:

Todos los infieles, de cualquier secta o religión que sean, o por cualesquiera pecados que tengan cuanto al derecho natural y divino y al que llaman derecho de las gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas que sin perjuicio de otro adquirieron. Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> *DD*, p. 69-71.

<sup>30</sup> *DD*, p. 35. En cuanto a la validación por derecho divino, señala Las Casas en *De thesauris* que, “siendo entre los infieles los dominios, jurisdicciones, estados y dignidades reales de Derecho natural y de gentes, y confirmados por uno y otro derecho divino, en especial por el derecho evangélico, es manifiesto que la fe católica o la religión cristiana no priva a los reyes o señores infieles de sus estados, dignidades, bienes u otros derechos, ni del dominio que, por derecho natural y de gentes, tienen sus súbditos, sino más bien corrobora tales derechos” [5], y explica para mostrar lo anterior que en el Antiguo Testamento aparecen muchos infieles con justa jurisdicción y dominio. Asimismo, remite a pasajes del evangelio, como el famoso “dar al César lo que es del César...”, a algunas epístolas de Pablo y Pedro, y a los comentarios

Un asunto sobre el cual no hemos reparado hasta ahora es el hecho de que, a diferencia de la mayor parte de los teólogos escolásticos de la primera mitad del XVI, Las Casas prefería utilizar el término *jurisdicción* sobre el de *dominio* para referirse al poder político. Esto, sin duda, supone un distanciamiento entre el vocabulario político empleado por Las Casas y aquel de los teólogos de la llamada Escuela de Salamanca. El término *jurisdicción* no era desconocido ni ajeno a autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Alonso de la Veracruz; no obstante, éstos preferían usar el concepto teológico *dominio*, generalizado dentro de la teología medieval.<sup>31</sup> Las Casas, en cambio, optaba por utilizar el término *iurisdictio*, vinculado más a la tradición romana, sobre todo en sus últimos tratados.<sup>32</sup> El hecho de que exista en Las Casas este desplazamiento nos habla, por un lado, de la fuerte incidencia que tiene el derecho romano en su pensamiento, que se fue haciendo más importante conforme alcanzaba su madurez intelectual, pero también del interés del dominico por marcar de manera explícita la diferencia entre la idea de *dominio* como propiedad y la de *jurisdicción* como poder político, y los distintos alcances, derechos y obligaciones que se derivaban de cada una, evitando con ello posibles confusiones.

El *dominio* como derecho de propiedad, el uso apropiado del término según Las Casas, era el poder del dueño para usar a su antojo y discreción los bienes que legítimamente poseía. Para el dominico, esta forma de dominio existía en el derecho natural únicamente como el derecho que Dios había dado al hombre de

de teólogos como Agustín y Tomás de Aquino para argumentar en el mismo sentido. Véase *DT*, p. 74-88.

<sup>31</sup> Sobre el uso del concepto *dominium* entre los escolásticos, véanse Annabel Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; J. H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire. The Idea of Monarchy 1400-1525*, Nueva York, Oxford University Press, 1992; Antonio Manuel Hespanha, *Cultura jurídica europea*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 95-96.

<sup>32</sup> Todavía en *Principia quaedam*, de 1551, Las Casas hace un uso indistinto de los términos *dominio* y *jurisdicción*. Sin embargo, en sus últimos tratados, sobre todo en el *De regia potestate*, los distingue claramente, llegando a señalar que impropriamente se utiliza el concepto *dominio* para referirse a *jurisdicción*; *RP*, p. 67.



poseer en común todas las cosas de la Tierra.<sup>33</sup> La propiedad privada era entonces una creación de los hombres basada en el derecho de gentes, pues éstos, con la concesión divina, habían introducido y aprobado que las tierras y las cosas se dividieran y repartieran.<sup>34</sup> Por su parte, la jurisdicción era concebida por Las Casas como “la sustancia y el fundamento de todo cuanto el rey, rector o cualquier juez hace en toda la república”.<sup>35</sup> Se trataba de un poder que se ejercía en el ámbito público, que otorgaba la facultad de imponer coactivamente las decisiones y cuyo fin era resguardar el orden y garantizar la reproducción y el bienestar de la comunidad. La jurisdicción remitía en primer lugar a la administración de justicia, al dictar y establecer el derecho. No obstante, el concepto era utilizado por Las Casas de una forma más amplia, no sólo para designar la actividad judicial sino también para ejercer facultades gubernativas. Como señala Pedro Cardim, los juristas escolásticos concebían la jurisdicción como la legítima potestad cuyas funciones abarcaban elementos judiciales, normativos y administrativos.<sup>36</sup> Ésta era la forma en que Las Casas utilizaba el concepto.

La insistencia de Las Casas en distinguir entre *dominio* y *jurisdicción* al hablar del poder político cobraba especial relevancia en tanto que, para él, el rey y todos los gobernantes no eran dueños, amos o señores (*domini*) de sus reinos ni de sus súbditos, sino solamente, en cuanto que depositarios de la jurisdicción,

<sup>33</sup> PQ, p. 1235-1237. Este argumento, como vimos, era común entre los autores de la Segunda escolástica y se articulaba a partir de los textos del derecho romano. En *De regia potestate*, Las Casas utiliza un argumento diferente al señalar que todas las cosas inanimadas fueron libres en un principio y, antes de ser ocupadas, no pertenecían a nadie más que a Dios. No obstante, señala, todo lo que Dios creó lo hizo para el servicio de las gentes, por lo tanto, por concesión divina, las cosas en un principio también eran comunes; RP, p. 41-43.

<sup>34</sup> PQ, p. 1237.

<sup>35</sup> DT, p. 371 [6].

<sup>36</sup> Pedro Cardim, “La jurisdicción real y su afirmación en la Corona portuguesa y sus territorios ultramarinos (siglos XVI-XVIII)”, en Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex, 2008, p. 356-357.

“rectores, preósitos y administradores de las repúblicas”.<sup>37</sup> Por esta razón, la diferencia entre *dominio* y *jurisdicción* tenía, evidentemente, implicaciones fundamentales con respecto a los límites del ejercicio del poder.

Otro cambio que se puede apreciar en el vocabulario de Las Casas en relación con el de la mayor parte de los teólogos de su tiempo es el uso más sistemático que hace del concepto de derecho en su acepción subjetiva. Como se vio anteriormente, los autores de la primera etapa de la Segunda escolástica estaban familiarizados con los usos objetivos y subjetivos del concepto *ius*, aunque ciertamente era más común que lo utilizaran de la primera forma. Por su parte, en la filosofía moral de Las Casas es igualmente importante el derecho como un elemento objetivo, es decir, como un comando de la acción que se encuentra fuera del individuo, y el derecho como un elemento subjetivo, como algo que posee el agente en sí.<sup>38</sup> Con respecto a esto último, el dominico utiliza en sus tratados el término *ius* para hablar de facultades o poderes que pertenecen al individuo o la comunidad.

Una de las formas en que Las Casas concibe el derecho en términos subjetivos es como la facultad que una persona tiene para disponer de alguna cosa. El dominico no utiliza solamente el término *dominium* para referirse a esta relación, como lo hace Veracruz, sino que incorpora también el de *ius*. Este cambio, aparentemente sutil, le permite al dominico hablar de la relación de propiedad o dominio no sólo en términos descriptivos (A ejerce dominio sobre B, sea legítimo o no); sino también en cuanto a los principios morales o jurídicos para ejercer ese dominio (a A le pertenece o no el derecho a ejercer el dominio sobre B). Al introducir este cambio, Las Casas recupera la importante distinción presente en la tradición romana entre tener el derecho sobre algo (*ius in re*) y el tener el derecho a algo (*ius ad rem*), la cual, como

<sup>37</sup> *DD*, p. 209; *RP*, p. 67-69. Las Casas refiere al hablar de esto a la autoridad de Aristóteles, Séneca y Tomás de Aquino, así como a juristas y canonistas, en particular los comentarios de Bartolo al *Digesto*.

<sup>38</sup> Sobre el uso del derecho de forma objetiva y subjetiva en el pensamiento político de la Modernidad temprana, véase Brett, *Liberty, Right and Nature...*

se verá más adelante, sería fundamental al hablar del dominio de la Corona española sobre América.<sup>39</sup>

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

Para Bartolomé de Las Casas el poder político necesariamente debía estar restringido, pues de lo contrario se tornaría en tiranía. El problema de dónde y cómo se establecían los límites a la autoridad es un tema central en sus últimos tratados.

De la misma forma en que el origen y la legitimidad de la jurisdicción estaban fundamentados en el derecho natural y en la voluntad de la comunidad, para Las Casas los límites que los gobernantes tenían a la hora de ejercerlo estaban definidos por estos elementos. En cuanto al primero de ellos, recuperando presupuestos de Tomás de Aquino, Las Casas señalaba que todos los príncipes y reyes debían gobernar de acuerdo con los principios del derecho natural.<sup>40</sup> Para este autor, el derecho natural era una serie de preceptos universales y sus conclusiones inmediatas, obtenidas a través de la razón, mediante la cual los hombres debían ordenar su vida moral, es decir su relación con Dios y con los otros seres humanos.<sup>41</sup> El principio básico del derecho natural

<sup>39</sup> Dice Las Casas: “se dice que alguien tiene ‘derecho a la cosa’ [*ius ad rem*] y no ‘sobre la cosa’ [*ius in re*] cuando le falta tener u obtener algún derecho para obtener plenamente ‘el derecho sobre dicha cosa’. Así ‘derecho a la cosa’ vale tanto como decir que no se ha obtenido el derecho pleno sobre aquella cosa. Un ejemplo lo tenemos en la elección de una persona para un beneficio o dignidad. Por dicha elección se adquiere simplemente el ‘derecho a la cosa’, no ‘sobre la cosa’. Por la confirmación o colación de este cargo, se adquiere el ‘derecho a la cosa’”. *DT*, p. 317 [7]. Como se puede ver en el ejemplo, Las Casas retoma estos conceptos del derecho canónico. Es importante hacer notar que el concepto *dominium* no permitía hacer esta distinción, en tanto que no tiene sentido hablar del “dominio a la cosa”.

<sup>40</sup> *RP*, p. 85-87; *DT*, 88-93.

<sup>41</sup> Dice Las Casas en *Doce dudas* que el dictamen de la razón y la ley natural “enseña al hombre cómo se debe de haber con sus obras prácticas, para con Dios y para con los hombres, como sea luz que asombra la conciencia y le hace conocer los primeros principios o preceptos y sus inmediatas conclusiones de las cosas ágiles y morales como son: ‘El bien se ha de proseguir. E así a Dios

era buscar el bien y evitar el mal y de éste se derivaban todos los demás.<sup>42</sup> Dichos principios contenían “el derecho necesario en todos los casos”, por lo que bastaba la simple razón natural para dictaminar la justicia y la equidad de cualquier acción.<sup>43</sup>

Pese a que Las Casas no se detiene a analizar el derecho natural profundamente, el papel que juega en su teoría política es fundamental. Como sabemos, este derecho era uno de los grandes límites que tenía la autoridad, tanto para administrar los bienes de la república como para crear leyes e impartir justicia. En opinión del dominico, el derecho natural constituía un verdadero orden jurídico (*ordo iuris*) diferente y superior al introducido por el derecho civil y positivo. Siguiendo nuevamente la opinión de juristas y canonistas, sostenía que, cuando este orden jurídico no era tenido en cuenta por la autoridad, el *derecho* concedía facultad a cualquier persona para defenderse.<sup>44</sup> De esta forma, el derecho natural era, como lo sostenía Baldo en sus comentarios al *Codex* y al *Digesto*, el primer regulador de la actividad política y a ningún gobernante le estaba permitido hacer nada contra él.<sup>45</sup> Así, por ejemplo, el perjurio, el robo y la estafa estaban prohibidos por derecho natural, por lo que ningún gobernante podía

se ha de obedecer, honrar los padres, hacer bien a todos, y el mal se ha de huir, evitar; y así contra Dios no se ha de decir ni hacer cosa que no le convenga, e a ninguno se debe hacer injuria, no matar, no hurtar, etc...’ Y estos principios o preceptos y conclusiones inmediatas, por sí misma la razón natural de cualquiera hombre juzga que debe proseguir o no proseguir. Y ésta es la ley o derecho natural que ordena a los hombres cómo deben de haberse convenientemente, para con Dios y para con sus prójimos”; *DD*, p. 112. Como vemos, su concepción del derecho natural es similar a la que presenta en *Principia quaedam* para los primeros principios del derecho de gentes.

<sup>42</sup> *AHS*, v. I, p. 212-213.

<sup>43</sup> *Contienis ius necessarium in omnibus casibus*, nótese la manera completamente objetiva del uso del término *ius*; *DT*, p. 98-99. Cabe señalar que en *Principia quaedam* Las Casas se apega a la concepción del derecho natural más común entre los juristas, al equiparlo con el orden general de la naturaleza según la razón divina. No obstante, en sus tratados *Doce dudas* y *De thesauris*, así como en su *Apologética historia sumaria*, presenta la definición más apegada al ámbito moral, propio de la tradición tomista, que se acaba de describir.

<sup>44</sup> *DT*, p. 127.

<sup>45</sup> *DT*, p. 73 y 81; *RP*, p. 111.

cometerlos, más allá de que estuviera o no estipulado en el derecho positivo.<sup>46</sup> Asimismo, si el rey o un magistrado ordenaban algo en contra del derecho natural y la utilidad común, tanto los gobernantes subalternos como quienes recibían el mandato podían rechazarlo legítimamente, incluso con la fuerza.<sup>47</sup>

El otro límite fundamental de la autoridad dentro del pensamiento de Las Casas es la voluntad libre del pueblo y el establecimiento de pactos entre gobernantes y gobernados. Al ser la comunidad quien decidía sujetarse voluntariamente a la autoridad de uno o varios gobernantes, ésta poseía la facultad de establecer las condiciones del gobierno:

Porque la razón natural dicta y enseña que cualquiera pueblo o gente libre que se determinase de sujetar al gobierno, jurisdicción y principado de alguno o algunos, y de libre hacerse sujeto obligando sus personas a la dicha fidelidad que según los juristas es una especie de servidumbre, y a cumplir los otros derechos y cargas que a la tal sujeción se siguen, que pueden pedir e asentar las condiciones que quisiere, con que no sean contra la razón natural, mayormente si fueren favorables al bien público.<sup>48</sup>

El fundamento y las condiciones sobre los que se establecían las formas y límites de gobierno entre los pueblos y sus gobernantes son explicados en *De thesauris*. En la explicación se manifiesta el carácter profundamente contractual de la postura de Las Casas:

De aquí que haya sido costumbre establecida entre todos los pueblos y gentes, al hacer la designación y elección de sus reyes, desde el primer momento en que se propusieron crear y designar sobre sí magistrados o reyes, o en la coronación de éstos o en el momento en que son aceptados sus sucesores, hacer algún tratado, pacto, ley, convención o acuerdo, o renovar los ya hechos con los predecesores, entre ambos, esto es, entre el rey y el pueblo; y esto espontáneamente y de buena fe. En tal

<sup>46</sup> *RP*, p. 87.

<sup>47</sup> *DT*, p. 259-261, en donde remite a las leyes de Castilla, las *Novellae* y el *Codex*, en particular el principio “*si contra ius et publicam utilitatem*”.

<sup>48</sup> *DD*, p. 79. La misma idea en *DT*, p. 305-306.

tratado o pacto se estipulará la manera de ejercer la potestad y jurisdicción regias: el rey prometerá de palabra, bajo juramento, y por escrito, jurando tácita o expresamente que velará debidamente por el pueblo, que introducirá un buen régimen, que concederá libertades y exenciones, que favorecerá las buenas costumbres que se mantienen por tradición desde la antigüedad, o, si éstas no existen, o al pueblo ya no le agradan las viejas costumbres, que favorecerá otras nuevas y otros privilegios favorables que el pueblo pida para sí, para su conservación, en el marco de un perfecto estado de toda la república. [...]

Nos encontramos aquí con un contrato recíproco que brota de una y otra parte; con una obligación que surge de la voluntad de las partes. Por ello decimos que, al hacerse un pacto, aunamos voluntades diversas. Así, el rey, rector o magistrado queda, en consecuencia, obligado al reino o a la república y, a su vez, el reino y la república quedarían obligados al rey o al magistrado.<sup>49</sup>

Vemos que para Las Casas la comunidad intervenía directamente en el establecimiento de leyes fundamentales y en la elaboración de pactos a la hora de designar a la autoridad y establecer la *constitución* de la república. Pero la facultad del pueblo para intervenir en su gobierno, para este autor, no se limitaba a los momentos de designación de nuevos reyes sino que se mantenía en todo momento. Recordemos que Las Casas consideraba que la jurisdicción no era una posesión del gobernante sino de la comunidad. Esto implicaba que aquél necesitaba del consentimiento de ésta para llevar a cabo las acciones de gobierno. Las Casas presenta este argumento retomando la máxima jurídica "*quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*", es decir, lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos.<sup>50</sup>

En distintas partes de su obra, principalmente en el tratado *De regia potestate*, aparecen claramente establecidos los actos o

<sup>49</sup> DT, p. 307-309 [8]. En los párrafos que siguen a esta cita, donde continúa desarrollando la idea, hace diversas referencias a pasajes del *Digesto*, del *Codex*, de los *Decretales* y del *Decretum* de Graciano.

<sup>50</sup> DT, p. 198-199. Esta máxima, que está contenida tanto en el *Codex* como en el *Digesto*, fue recuperada en la Edad Media para tratar temas de derecho canónico. Las Casas cita el *Liber sextus*, del *Corpus iuris canonici*, para retomar dicho principio, aunque lo usa en este caso para hablar del gobierno secular.

negocios del gobernante que requerían tener el consentimiento de la comunidad para tener valor jurídico y, también, para evitar que se cometiera pecado. Entre otros asuntos destaca el establecimiento de nuevas leyes;<sup>51</sup> la imposición, modificación o enajenación de cualquier tipo de tributo o impuesto;<sup>52</sup> la enajenación de bienes públicos, comunes y privados,<sup>53</sup> y la enajenación, venta o permuta de la jurisdicción o el dominio de ciudades, villas o cualquier tipo de población en otra persona.<sup>54</sup>

En particular, al tratar sobre el problema de los impuestos Las Casas expone gran parte de los argumentos constitucionalistas que hemos mencionado. Por esta razón me tomo la libertad de transcribir esta extensa cita:

Nunca se impuso sujeción ni servidumbre alguna ni carga sin que el pueblo que las iba a soportar consintiese voluntariamente en dicha imposición. [...] Por tanto, si el pueblo fue la causa efectiva o eficiente y final de los reyes y los príncipes, puesto que tuvieron origen en el pueblo mediante una elección libre, no pudieron imponer al pueblo nunca más que los servicios y tributos que fuesen gratos al mismo pueblo y con cuya imposición consintiese libremente el pueblo. [...] De donde se deduce claramente que al elegir al príncipe o rey el pueblo no renunció a su libertad ni le entregó o concedió la potestad de gravarle o violentarle o de hacer o legislar cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o de la comunidad. No fue necesario explicar esto cuando elegían al rey, porque lo que está implícito ni se argumenta ni se disminuye aunque no se diga expresa y declaradamente. Así, pues, se hizo necesario el consentimiento del pueblo para impedir que fuese gravado, privado de su libertad o la comunidad fuese violentada. [...] Además, lo que tiene que aprovechar a todos o a todos puede perjudicar ha de hacerse con consentimiento de todos, por lo que se requiere el consentimiento de todos los hombres libres, es decir, de todo el pueblo, en asuntos de esa clase.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> *RP*, p. 81.

<sup>52</sup> *RP*, p. 61-65.

<sup>53</sup> Con excepción de los bienes patrimoniales del gobernante; *RP*, p. 101-103.

<sup>54</sup> *RP*, p. 99.

<sup>55</sup> A lo largo de la cita, Las Casas hace tres referencias a las *Institutas*, tres al *Digesto* y dos al *Codex* del derecho romano, así como una a las *Decretales* del derecho canónico. Véase *RP*, p. 61-65 [9].

Pero, ¿qué entendía Las Casas por el consentimiento o la voluntad del pueblo y cómo era posible conocerla? Recordemos que para Las Casas la comunidad se constituía en sociedad política como un solo cuerpo cuya voluntad o último fin era el bien común. En general, dentro del pensamiento escolástico una de las principales formas en que se manifestaba la voluntad de la comunidad era en sus usos y costumbres. Por esta razón la costumbre tenía validez de ley y los gobernantes debían respetarla.<sup>56</sup> Las Casas compartía este presupuesto, aunque consideraba otros mecanismos por los cuales debía expresarse el consentimiento del pueblo. Al tratar sobre el cobro de tributos explica otra forma mediante la cual las autoridades debían conocer la voluntad de la república. El dominico sostenía que, siempre que un pueblo libre es obligado a pagar una carga, “conviene que se convoque a cuantos el negocio atañe y que se obtenga su libre consentimiento, de lo contrario, lo actuado no tendrá valor alguno”.<sup>57</sup> Así, por ejemplo, si el rey de España quería legítimamente cobrar tributos a los indios, se requería que “todos los reyes y la universalidad de los pueblos de aquellas naciones sean convocados y que sea demandado y conseguido judicialmente de parte de ellos, su libre consenso”.<sup>58</sup> El hecho de que fuera necesario para el rey contar con el consentimiento judicial de los pueblos y sus gobernantes inmediatos nos habla de que Las Casas tenía en mente un mecanismo de validación de las acciones de gobierno más riguroso y sofisticado que los contemplados por otros autores de la Segunda escolástica —incluyendo a Veracruz—, el cual le otorgaría a las comunidades un amplio poder.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Como se mencionó, tanto los textos del derecho común y sus comentaristas como diversas fuentes teológicas concebían que la costumbre era la voluntad tácita del pueblo y sostenían que tenía validez de ley. Las Casas refiere en diversas ocasiones al tema de la costumbre; entre otras, véase *DD*, p. 188; *RP*, p. 123.

<sup>57</sup> *DD*, p. 69.

<sup>58</sup> *DD*, p. 69; el mismo principio en *DD*, p. 197-201 y 211-213.

<sup>59</sup> Como se verá más adelante, Las Casas veía en la representación de las ciudades en cortes y en los procuradores en corte una de las formas de ejercicio de este poder.



Como vemos, aunque al tratar sobre los límites de la autoridad Las Casas recupera principios del iusnaturalismo tomista —al considerar al derecho natural como un referente objetivo para determinar la justicia de las acciones de gobierno—, el centro de su argumentación lo ocupa la voluntad del pueblo y los pactos con la autoridad emanados de ésta. Como vimos en el capítulo anterior, Veracruz mantenía una postura similar; sin embargo, la diferencia entre los dos autores es que, mientras el agustino, pese a la gran importancia que le daba a la voluntad de la comunidad dentro del gobierno de la república, consideraba que los principios del derecho natural se encontraban por encima de ésta y eran el último referente para legitimar la acción de un gobernante, el dominico situaba en el mismo nivel ambos elementos: tan necesario era que la acción política respetara los principios de la razón natural como que contara con el libre consentimiento del pueblo en su conjunto.

Un punto en el que claramente se ve esta diferencia es en la postura de ambos autores ante la legitimidad de cobrar impuestos moderados a los indios, o cuando menos de pedirles comida y sustento a cambio de los servicios religiosos una vez que hubieran abrazado la fe católica. Tanto Las Casas como Veracruz consideraban que el cobro de esos impuestos, o por lo menos de aquello “necesario para la vida”, estaba sustentado por el derecho natural pues, para ellos, era evidente que el beneficio obtenido de los impuestos resultaba directamente en favor del bien de los indios y también porque era un principio del derecho natural que quien trabajaba justamente por el bien común debía recibir una retribución. Ante esta situación, Veracruz sostenía que, si los indios se negaran a pagar dicho impuesto, estarían actuando de manera irracional y contra el derecho natural, por lo que podrían ser compelidos por la legítima autoridad para pagarlo, siempre y cuando dicha acción no atentara contra el bien común.<sup>60</sup> Las

<sup>60</sup> No se deben confundir estos tributos con el diezmo, a cuyo cobro a los indios ambos autores se opusieron rotundamente. Estos tributos consistían en el pago de bienes o en trabajo que los indios debían ofrecer a cambio de la predicación, y que debía estar incluido en los impuestos que el legítimo rey cobraba o podía cobrar a los indígenas. Veracruz expone las razones por las

Casas, por su parte, señalaba: si el hecho de que los indios ya convertidos se opusieran irracional y avaramente a ofrecer una retribución a los religiosos atentaba contra los principios del derecho natural y constituía un pecado que merecía el castigo de Dios, ello no daba derecho a la autoridad a obligar a los indios a hacerlo, si éstos se oponían.<sup>61</sup>

### *La libertad como no dependencia*

Para Las Casas, la libertad es el bien máspreciado que puede tener un pueblo.<sup>62</sup> Por esta razón, el problema de cómo ser libres bajo el poder de un gobernante se ubica en el centro de su reflexión política. Al atender esta problemática, Las Casas utiliza el concepto de libertad de distintas formas. El uso que hace del concepto y el lugar que ocupa dentro de su pensamiento lo distinguirá de la mayor parte de los escolásticos de su tiempo y lo acercará a ciertos postulados desarrollados paralelamente por el humanismo cívico. Veamos cómo concibe la libertad para después analizar las implicaciones que tenía dentro de su teoría política.

Las Casas entiende la libertad de dos formas distintas: por un lado, como una facultad y un derecho natural del ser humano y, por otro, como un estado o situación. El primer uso del concepto ve la libertad como la facultad individual, fundada en la razón, para tomar decisiones y proceder conforme a ellas dentro de un marco limitado por el derecho. Esta idea de libertad recupera principios del derecho romano, así como de la tradición aristotélico-tomista, y era la manera más común en la que la escolástica de su tiempo usaba ese concepto.<sup>63</sup> Las Casas transcribe en varias de sus obras la definición que aparece en el *Digesto*, donde

que no se debe cobrar diezmo a los indios a lo largo de su tratado *De decimis*, mientras que Las Casas lo hace, entre otros lugares, en la segunda parte del quinto principio de las *Doce dudas*.

<sup>61</sup> *DD*, p. 61-63.

<sup>62</sup> Siguiendo al *Digesto* señala que “La libertad es más preciosa e inestimable que todas las riquezas que pueda tener un pueblo”; *RP*, p. 83 [10].

<sup>63</sup> Como se puede apreciar, este uso es equivalente a una de las formas en que Alonso de la Veracruz utilizaba el término *dominio*.

se presenta la libertad como “la facultad natural, esto es, la posibilidad de hacer aquello que a cualquiera le agrada hacer, salvo que la fuerza o el derecho se lo prohíba”.<sup>64</sup> Ser libre, en este sentido, es poder actuar —sin impedimentos de fuerza o de derecho— en la búsqueda de fines específicos.<sup>65</sup> Cuando Las Casas atribuye esa facultad a la posesión del raciocinio, remite a principios postulados por Aristóteles y Tomás de Aquino, quienes sostenían que el acto libre era necesariamente el resultado de un proceso deliberativo en el que intervenían la razón y la voluntad. Sólo los hombres, en tanto que seres racionales, podían elegir conscientemente entre distintas opciones para actuar dentro del campo que les permitía la fuerza o la ley en sus distintos niveles.

Esta libertad, para Las Casas, era dada a los hombres por naturaleza. Al argumentar esto, el dominico se oponía también a la teoría aristotélica de la servidumbre natural, que sostenía que en el mundo había hombres que por naturaleza debían dominar a otros. Retomando principios del derecho romano, Las Casas sostenía que, desde su origen, todos los hombres eran libres, pues, por su condición racional, todos tenían la facultad de disponer sobre sí mismos, y no existía en la naturaleza la subordinación de una persona a otra.<sup>66</sup> No obstante, siguiendo nuevamente los

<sup>64</sup> *DT*, p. 193 [11]. En otro lugar sostiene que “La libertad natural se define como facultad o sea capacidad natural de hacer lo que a cada uno le parece, excepto si lo prohíbe la fuerza o el derecho”; *DD*, p. 65. La misma definición aparece en *RP*, p. 39. Está recogiendo el principio del *Digesto* que señala: “*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid vi aut iure prohibetur*” (*Digesto* 1, 5, 4).

<sup>65</sup> Como se mencionó en el primer capítulo, esta forma de concebir la libertad, definida luego en términos de *ausencia de interferencia*, se asocia fuertemente con la tradición política liberal. Si bien es cierto que es un elemento central del pensamiento liberal y fue ampliamente desarrollada dentro de dicha tradición, adoptando otras formas e implicaciones, su formulación es anterior a ella, como queda claro en la referencia al derecho romano. Sobre este asunto, véase Quentin Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004, p. 17.

<sup>66</sup> Señala: “Esto se demuestra porque nacen libres como consecuencia de su naturaleza racional (*Digesto*). Como todos tienen la misma naturaleza, Dios no hace a uno siervo del otro, sino que concede a todos el mismo libre albedrío. Y la razón de ello es, según S. Tomás, que la naturaleza racional, como es ‘per se’, no está ordenada a otra que sea su fin, como tampoco un hombre está ordenado a otro”; *RP*, p. 35 [12].

textos del derecho romano, reconocía que el ser humano había instituido mediante el derecho de gentes la esclavitud y la servidumbre, razón por la cual existían en el mundo hombres libres y siervos.<sup>67</sup> Así, mientras la esclavitud era una institución jurídica creada por el hombre, un estado accidental que existía sólo como resultado de una serie de condiciones establecidas previamente por los pueblos, la libertad era natural, en el sentido de intrínseca al ser humano, y por ello no podía ser coaccionada de forma injustificada por ninguna persona.<sup>68</sup>

En sus últimos tratados, Las Casas hará un movimiento singular al considerar esta forma de libertad como un derecho que le correspondía al ser humano por naturaleza. Así lo apuntaba al señalar que “la libertad es un derecho ínsito en el hombre por necesidad y ‘per se’, como consecuencia de la naturaleza racional y, por ello, es de derecho natural”.<sup>69</sup> El concebir la libertad como un derecho era muy poco usual en la época. El que Las Casas pudiera hacerlo es una muestra de la importancia que dentro de su lenguaje adquirió el uso del concepto *ius* en su sentido subjetivo. Si bien esta forma de concebir el derecho fue tomando fuerza dentro del lenguaje escolástico hacia mediados del siglo XVI, hasta donde llega mi conocimiento Las Casas, junto a Fernando Vázquez de Menchaca, será uno de los primeros en usarla para definir la libertad. Al hacer esto, Las Casas establecía una defensa más

<sup>67</sup> *RP*, p. 37-39.

<sup>68</sup> Un asunto comúnmente destacado por los críticos de Las Casas es el hecho de que, mientras vivía en las Antillas, solicitó la introducción de esclavos negros para sustituir la mano de obra indígena y con ello, a su entender, remediar la devastación de los habitantes de las islas. El mismo Las Casas acepta lo anterior en su *Historia* y reconoce también el haberse equivocado: “Deste aviso que dio el clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vido y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trujesen negros para que se libertasen los indios [...]”. Tras señalar esto, el dominico denuncia la forma en que los portugueses capturaban a los africanos de Guinea y comerciaban con ellos; *Historia de las Indias...*, v. III, p. 275-276. Así pues, para Las Casas, los africanos traídos de Guinea eran tan libres como los indios, pues las condiciones en las cuales habían sido esclavizados no correspondían a las aceptadas dentro del derecho de gentes.

<sup>69</sup> *RP*, p. 34-36 [13].

enfática de la libertad pues, mientras una facultad se podía o no ejercer, un derecho de esta naturaleza era imprescriptible.<sup>70</sup>

El uso del concepto de libertad en este sentido es fundamental en los escritos de Las Casas para denunciar la coacción injustificada a los indígenas americanos y es a partir de él que el autor establece sus críticas a la encomienda, el repartimiento o el empleo de la fuerza para la evangelización. En tanto que los hombres poseían por naturaleza el derecho a la libertad, no podían ser obligados a actuar en contra de su voluntad, sin justificación. No obstante, bajo este principio de libertad, los hombres —pensemos nuevamente en los indígenas americanos— eran o podían ser tenidos por libres pese a no haber autorizado el poder político sobre ellos o pese a no participar en las decisiones de su gobierno; bastaba que no fueran molestados en sus bienes ni personas.<sup>71</sup>

Ante esta limitación, Las Casas se aproxima al concepto de libertad de otra manera, concibiéndolo no sólo como una facultad o derecho sino también como un estado o situación de no dependencia o, dicho en sus propios términos, de ausencia de servidumbre.<sup>72</sup> Ciertamente, el dominico no hace explícito su doble uso del término, pero la distinción queda clara cuando apunta que en un origen todas las tierras y los objetos, al no tener dueños, eran libres. Si la libertad es entendida sólo como la facultad de actuar, resultaría imposible que los objetos inanimados fueran libres. En este otro sentido, como el mismo Las Casas explica, libertad significa no estar bajo la posesión o el dominio de alguien más.<sup>73</sup>

Esta forma de concebir la libertad, presente igualmente en las fuentes del derecho romano, fue utilizada por el autor no

<sup>70</sup> *RP*, p. 45. Sobre la relación de la libertad con derecho en el ámbito religioso para Las Casas, véase Valdivia, *Llamado a la misión pacífica...*

<sup>71</sup> Éste es precisamente el tipo de libertad reconocida a los indígenas en la famosa bula *Sublimis deus* de 1537.

<sup>72</sup> Como vimos, éste es el concepto de libertad llamado *republicano* o *neorromano* que ha sido estudiado con detenimiento por autores como Skinner y Pettit.

<sup>73</sup> Dice Las Casas, remitiendo a las *Instituciones* de derecho romano: “Antes de ser ocupada toda cosa era libre. De aquí también se deduce que ninguna cosa inanimada, ninguna tierra, ninguna herencia, se supone sometida a servidumbre u obligación”; *RP*, p. 43 [14].

sólo para hablar de los objetos, sino también de los individuos y las comunidades en un contexto político. Al igual que las cosas, los hombres y los pueblos eran libres al no estar sujetos a la voluntad arbitraria de alguien más, cuando no estaban en una situación de dominación o servidumbre. Por esta razón, para que en una república los hombres pudieran vivir libremente era necesario que el poder que se ejercía sobre ellos no fuera discrecional. Así, Las Casas advertía que el gobernante no debía actuar según su arbitrio, sino siguiendo lo establecido por las leyes, las cuales debían estar a su vez subordinadas al bien común:

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

Ahora bien, las leyes deben de estar redactadas para el bien común de todos y no en perjuicio de la república, sino ajustadas a la república y al bien público, y no la república a las leyes.<sup>74</sup>

Y en otro lugar apunta:

Quien manda tiene sobre sus súbditos una potestad no suya sino de la ley, que está subordinada al bien común, por lo que los súbditos no están bajo la potestad de quien manda, sino de la ley, ya que no están debajo de un hombre, sino de la ley justa. De lo que se deduce que, aunque los reyes tengan ciudadanos y súbditos, éstos no son plena y propiamente posesiones suyas [...]

De ello se deduce que el dominio (como impropriadamente se llama) que reciben los reyes sobre sus reinos no implica ningún perjuicio a la libertad.<sup>75</sup>

Las Casas desarrolló en el ámbito hispanoamericano postulados similares a los que desde tiempo atrás venían sosteniendo los defensores de las repúblicas italianas del Renacimiento.<sup>76</sup> Al igual que los autores del llamado humanismo cívico, el dominico

<sup>74</sup> *RP*, p. 85 [15].

<sup>75</sup> *RP*, p. 67 [16]. Tras lo cual refiere directamente a Séneca y Aristóteles.

<sup>76</sup> Las ideas que comparte Las Casas con esta tradición incluyen, además de los dos principios antes mencionados, la defensa de la rotación temporal de cargos

ubicó la libertad en el centro de su filosofía política y describió al tirano no sólo como el que gobernaba contra los principios del derecho natural sino, sobre todo, como aquel que atentaba contra la libertad de la comunidad.<sup>77</sup> La libertad como un estado de no dependencia era también para Las Casas de derecho natural y, por lo tanto, extensiva a todos los seres humanos. Así lo apuntaba al sostener que “desde los comienzos del género humano todos los hombres, todas las tierras y todas las cosas fueron libres y alodiales, esto es, francas y no sujetas a servidumbre, por derecho natural y de gentes”.<sup>78</sup>

El principio de libertad como no servidumbre tenía, en el pensamiento de Las Casas, cuando menos dos implicaciones normativas: por un lado, la obligación de respetar la independencia de todas las naciones y pueblos de la Tierra y, por otro, la autonomía que dentro de una monarquía o imperio debían tener los individuos y los cuerpos políticos o *repúblicas* que éstos conformaban, particularmente las ciudades y, en el caso americano, los señoríos indígenas.

En cuanto a la primera implicación, Las Casas utiliza el concepto para denunciar las guerras e invasiones entre naciones y defender el derecho de los pueblos a gobernarse a sí mismos. En un momento en el que la noción de soberanía como hoy la entendemos no existía,<sup>79</sup> Las Casas señalaba categóricamente que “Cualesquier naciones y pueblos, por infieles que sean, poseedores de tierras y de reinos independientes, en los que habitaron desde un principio, son pueblos libres y no reconocen fuera de sí ningún superior, excepto los suyos propios”.<sup>80</sup> Al sostener esto,

y oficios dentro de la república y su oposición a la venta de los mismos, aunque ciertamente el dominio no profundiza en estos puntos; véase *RP*, p. 139.

<sup>77</sup> *RP*, p. 193.

<sup>78</sup> *RP*, p. 35 [17]. Como se señaló, para Las Casas el dominio —como propiedad, incluyendo la servidumbre y la esclavitud— era una institución humana.

<sup>79</sup> La formulación del concepto *moderno* de soberanía suele atribuírsele a Jean Bodin y su consolidación se ubica a lo largo del siglo XVII. Sobre el problema de la soberanía, véanse Hent Kalmo y Quentin Skinner (eds.), *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

<sup>80</sup> *PQ*, p. 1255 [18]. La misma idea en *DD*, p. 35.

el autor argumentaba directamente contra pensadores como Palacios Rubios o Ginés de Sepúlveda, quienes consideraban legítimo dentro del marco del derecho natural y de gentes que una nación o persona interviniera para dominar a un pueblo libre. Para Las Casas, no se podía ejercer ningún tipo de poder o jurisdicción sobre una república libre sin tener previamente su consentimiento, sin importar que dicho poder fuera en beneficio de la comunidad en cuestión. La libertad, pues, en el contexto de las relaciones entre pueblos o naciones, era concebida por el dominico como independencia.<sup>81</sup>

El simple temor a la pérdida de esta libertad, de acuerdo con Las Casas, justificaba el que los pueblos negaran la entrada a su territorio a personas extranjeras. Al sostener esto, se oponía de forma directa a buena parte de los teólogos escolásticos, para quienes los hombres debían poder trasladarse por el mundo sin ser molestados. Estos autores remitían a principios del derecho de gentes, como el *ius comunicandi* o el *ius peregrinandi*, los cuales otorgaban a las personas el derecho a viajar, comerciar, predicar o explotar bienes no utilizados, siempre y cuando no se afectara a quienes vivieran en dichas tierras.<sup>82</sup> Las Casas, en cambio, reconocía en las diversas comunidades políticas facultades de autodeterminación mucho más amplias. Señala el dominico:

Cualquier pueblo, ciudad, municipio o reino que no reconocen a otro príncipe superior, así como su sumo gobernador, pueden, mediante la promulgación de un estatuto o ley real, si ello fuera conveniente para

<sup>81</sup> Como veremos en seguida, en sus últimos tratados Las Casas basó su defensa de los pueblos indígenas americanos precisamente sobre este argumento. En este punto, el pensamiento de Las Casas se distingue de la mayor parte de los humanistas cívicos y otros autores republicanos que sostenían ideologías imperialistas. Sobre el carácter imperial del republicanismo, véanse David Armitage, “Empire and Liberty: A Republican Dilemma”, en Gelderen y Skinner (eds.), *Republicanism...*, v. 1, p. 29-46; y Arthur Weststeijn, “Republican Empire: Colonialism, Commerce and Corruption in the Dutch Golden Age”, *Renaissance Studies*, v. 26, n. 4, 2012, p. 491-509.

<sup>82</sup> Como vimos, Francisco de Vitoria defendió la validez de estos principios dentro de la discusión sobre las Indias e incluso Alonso de la Veracruz lo consideró un principio teóricamente justo, aunque no válido para el caso americano. Domingo de Soto, por su parte, adoptaría una postura similar a la de Las Casas.



la paz y tranquilidad, para evitar la corrupción de malas costumbres y para la defensa, seguridad y conservación del estado, reino o república prohibir a toda persona del exterior, extranjera o de cualquier otro reino, la entrada a su reino, provincia o ciudad de su jurisdicción por el motivo que sea: para ejercer el comercio, cambiar, comprar, vender o fijar allí su residencia. Y actuar así, sería obrar razonable y prudentemente, lo mismo se basaría en la autoridad del derecho de gentes y natural el castigar al que tratase de incumplir tales órdenes.

Y continúa más adelante: “En efecto, todo pueblo libre, ciudad y comunidad razonablemente deben temer que otros más poderosos que ellos, de extraña nación, maquinen someterlos, con lo que perderían su libertad”.<sup>83</sup>

La segunda implicación del concepto de libertad como ausencia de servidumbre en la teoría de Las Casas se presenta, como se mencionó, en el terreno de la relación entre los reyes y quienes constituían las comunidades políticas. Recordemos que, para Las Casas, el rey no tenía el dominio —como derecho de posesión— sobre sus súbditos sino sólo la jurisdicción para buscar el bien común. Esto hacía posible que existiera una relación de subordinación política sin que con ello se perdiera la libertad.<sup>84</sup> Así pues, no sólo las naciones eran o debían ser libres en relación con otras, también lo eran las comunidades y los ciudadanos en relación con su gobernante. Las Casas retomará este principio al

<sup>83</sup> *DT*, p. 149 y 151 [19]. Este principio lo sostiene para argumentar que todos los pueblos y señoríos indígenas pueden negar la entrada a sus tierras a los españoles. En los párrafos siguientes expone las razones del argumento y cierra ofreciendo autoridades que lo sostienen: distintos pasajes del *Código*, del *Digesto* y de las *Instituciones*, el comentario de Bartolo sobre el *Digesto*, la obra de Andrés de Isernia, *De prohibita feudi alienatione, per Fredericum* y comentarios del mismo autor al *Código* y el *Digesto*, y comentarios de Baldo al *Libri feudorum*.

<sup>84</sup> En *De regia potestate*, Las Casas sostiene que “la jurisdicción de los reyes sólo tiene por finalidad procurar el bien común de los pueblos sin impedimento o perjuicio alguno de su libertad”; *RP*, p. 67 [20]. Para explicar dicho principio, señala que “Aunque los reyes tengan ciudadanos y súbditos, éstos no son plena y propiamente posesiones suyas. La posesión propiamente dicha significa que algo es totalmente de otro. De ello se deduce que el dominio (como impropriadamente se llama) que reciben los reyes sobre sus reinos no implica ningún perjuicio a la libertad”; *RP*, p. 67 [21]. Remite el dominio a la autoridad de Aristóteles, Séneca y Tomás de Aquino.

hablar de las ciudades y, en el caso americano, específicamente de los pueblos indígenas.

Recuperando principios del pensamiento aristotélico, Las Casas consideraba que la ciudad era la comunidad perfecta, en tanto que era autosuficiente para la realización de la vida política y moral del hombre.<sup>85</sup> Por ello, dentro de su teoría política la ciudad se ubicaba como una entidad más importante que el reino. Mientras que los seres humanos requerían de las ciudades para vivir, la existencia de las ciudades no dependía de que formaran parte de un cuerpo político mayor. La participación de las ciudades en entidades más amplias era, entonces, un asunto de conveniencia. Por esta razón, al someterse libre y voluntariamente al poder de un rey o un emperador las ciudades no debían perder su libertad ni sus gobernantes la autoridad que les había concedido el pueblo. En *De regia potestate*, Las Casas se pregunta si un rey puede obligar a las ciudades a ayudar al reino al que pertenecen cuando esto supone un riesgo para ellas. La respuesta de Las Casas es negativa:

La ciudad que es parte del reino y siendo toda ciudad una comunidad perfecta y autosuficiente, cuya vida es su república según Aristóteles (*Política*), debe antes que nada mirar por todo lo que tiende a su defensa o conservación y, consiguientemente, no está obligada, para evitar algún mal o desgracia del reino o de alguna de sus partes, o para promover alguna utilidad o beneficio a los mismos, a exponerse a un peligro que pueda significar su destrucción o un daño grave.<sup>86</sup>

En los siguientes párrafos continúa tratando el tema y, citando al *Digesto*, explica que la ciudad es la patria del ciudadano y que este último tiene la obligación de obedecerla y luchar por su defensa. Así, el ciudadano debía dar la vida por su ciudad, pues

<sup>85</sup> Dice Las Casas: “Según Aristóteles, la ciudad es autosuficiente. Y Agustín la define como un gran número de hombres unidos por un vínculo de convivencia que surge por la reunión de una multitud para convivir políticamente; en ella sus miembros se ayudan los unos a los otros, desempeñando cada uno un menester, y así es como la ciudad consigue su autosuficiencia y puede subvenir a sus necesidades independientemente de que forme parte del reino”; *RP*, p. 75 [22].

<sup>86</sup> *RP*, p. 71 [23].

de ella dependía su existencia, mas la ciudad no debía sacrificarse por el reino, pues su obligación era con sus ciudadanos.<sup>87</sup>

El lugar primordial que ocupaban las ciudades en la vida política no sólo les otorgaba la capacidad de rechazar mandatos del rey en situaciones extraordinarias sino que obligaba a este último a consultarlas para gobernar. El principio de la voluntad del pueblo como límite de la autoridad era también una manera por la cual las ciudades ejercían su libertad como autonomía. Las Casas encontraba en las cortes y en el uso de procuradores una de las vías para hacerlo.<sup>88</sup> Con ello, remitía nuevamente a un principio central del modelo del gobierno mixto. Pero, como veremos ahora, sería en su proyecto de organización política de las Indias donde este modelo, en cuya base se ubicaba la libertad de las *repúblicas*, cobraría mayor relevancia.

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

Al igual que otros autores de su tiempo, Las Casas puso en el centro de su reflexión política y moral al indio americano y su relación con los europeos. Su experiencia en América, particularmente el

<sup>87</sup> Señala que “la patria de uno es el lugar donde se nace y está obligado a obedecerla y a luchar por defenderla; por eso las ciudades tienen potestad sobre los ciudadanos y si la patria de los ciudadanos es el lugar donde nace, tienen que mirar por su bien ante todo y, por tanto, no hay ley que les obligue a que su ciudad se exponga a un peligro que pueda significar su total destrucción o un daño grave por ayudar a otra ciudad o a una parte del reino o por evitar a todo el reino algún peligro o para procurarle algún bien pues cada uno debe darse primero limosna a sí mismo y luego al prójimo”; *RP*, p. 73 [24].

<sup>88</sup> Señala el autor: “ésta es la regla general, que el príncipe no puede hacer cosa en que venga perjuicio a los pueblos sin que los pueblos den su consentimiento, como vemos que Vuestra Majestad por su rectitud y justicia, siguiendo las pisadas de los Reyes Católicos, sus progenitores, hace cada día convocando a Cortes y mandando venir procuradores”; Bartolomé de Las Casas, “Entre los remedios”, en *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, v. II, p. 751. Sobre las cortes como espacios de representación y negociación, véanse Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía. Trabajos de historia política*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, y José Ignacio Fortea Pérez, *Monarquía y cortes en la Corona de Castilla. Las ciudades ante la política fiscal de Felipe II*, Salamanca, Cortes de Castilla y León, 1990.

haber vivido en las Antillas durante los primeros años del proceso de colonización, le permitió a Las Casas tomar conciencia de la condición temporal de las repúblicas indianas, así como de la profunda fragilidad de éstas. A lo largo de su vida, Las Casas buscó revertir el proceso de *destrucción de las Indias* del que había sido testigo y su participación dentro de la controversia indiana tuvo siempre esta intención. Para argumentar dentro de ella, el dominico siguió dos grandes rutas: por un lado, la descripción de la realidad de la que fue testigo, de los pueblos indígenas y sus culturas, y de los procesos de exploración, conquista y colonización por parte de los españoles; y por otro, el despliegue de una serie de postulados normativos sobre la organización del gobierno indiano y, en general, sobre cómo debía presentarse la relación entre indios y europeos para garantizar la conservación en el tiempo de las repúblicas americanas. Fue precisamente en estas dos rutas de argumentación, la del ser y la del deber ser, en donde Las Casas desarrolló y utilizó las teorías y los conceptos sobre el origen del poder político, los límites de la autoridad, el derecho y la libertad que hemos revisado.

En este apartado presento un análisis de la forma en que Las Casas empleó estas teorías y conceptos al analizar el problema del Nuevo Mundo. Para ello, trataré primero de manera muy general sobre su concepción de los indios, como individuos y como miembros de las sociedades que constituyeron; después me centraré en su postura ante la conquista y la legitimidad del dominio español y, finalmente, analizaré el proyecto que defendió como el único válido para integrar a los pueblos indígenas a la Monarquía hispánica. Estos temas, como vimos en el segundo capítulo, ocuparon el foco del espacio controversial indiano a lo largo del siglo XVI.

En cuanto a la concepción que Las Casas tenía del indígena americano, el primer punto que hay que señalar es que, para este autor, los habitantes del Nuevo Mundo no diferían en naturaleza de los europeos. Para el dominico, los indios habían sido creados por Dios con las mismas capacidades que los habitantes del resto del orbe y, como ellos, poseían plenamente la facultad de la razón. Es la *Apologética historia sumaria* la obra en que Las Casas trata con mayor detenimiento este asunto y, de hecho, como él

mismo apunta al principio del texto, el propósito de dicha historia es precisamente probar, mediante argumentos *a priori* y ejemplos concretos, la naturaleza racional de los indios americanos.<sup>89</sup> Al defender la racionalidad de los habitantes del Nuevo Mundo, Las Casas afirmaba su capacidad de conocer los principios de la ley natural, vivir de acuerdo con las virtudes y poder establecer sociedades encaminadas al bien común, es decir, ubicaba a los indígenas dentro del esquema aristotélico de la naturaleza política humana. Con esto, Las Casas repelía contundentemente el argumento sostenido por Sepúlveda y otros autores de la época, de que los indios eran seres inferiores de racionalidad limitada que debían ser conducidos por pueblos prudentes y civilizados.

Es importante señalar que Las Casas no sólo reconocía en la naturaleza humana del indio su capacidad racional como una facultad en potencia para formar sociedades civilizadas, sino también, desde el plano histórico, moral y político, encontraba a muchos de los pueblos indígenas como naciones ampliamente desarrolladas. El concebir a los indios como potencialmente civilizables era la postura de autores como Motolinia o Vasco de Quiroga, quienes veían en ellos facultades y características naturales ideales para construir una sociedad perfecta, siempre y cuando se lograra erradicar sus costumbres y formas de organización. Por ello, para estos autores, era necesario que se sometieran a la tutela de los europeos. Las Casas reconoce que algunos grupos de indígenas no vivían en ciudades sino desparramados por los montes —entre otros, señala a los habitantes de algunas islas del Caribe y de Norteamérica—. Para él, estos indígenas podían fácilmente ser introducidos en la vida política. Pero, a diferencia de autores como Quiroga y Motolinia, esto no era una regla general para todos los habitantes del Nuevo Mundo pues, para él, la mayoría de los pueblos americanos había constituido sociedades políticas legítimamente organizadas.

Para llegar a esta conclusión, Las Casas seguía nuevamente las ideas de Aristóteles y describía cómo entre los pueblos indí-

<sup>89</sup> Las Casas utiliza las categorías aristotélicas de “causas naturales” y “causas accidentales”; *AHS*, v. I, p. 3-5.

genas se presentaban las características que el Estagirita reconocía como las propias de una sociedad temporal perfecta. En primer lugar, poseían la virtud más importante: la prudencia, y mediante ésta dirigían sus vidas tanto en el régimen personal como en el familiar y el político.<sup>90</sup> Asimismo, sus sociedades tenían todos los tipos de ciudadanos que Aristóteles había identificado como los necesarios para la organización de la *polis*: labradores, artesanos, guerreros, comerciantes, sacerdotes, jueces y gobernantes. Y, finalmente, las personas designadas por las comunidades para gobernar dirigían sus acciones al bien común, es decir, a la conservación de la paz y a la defensa de las ciudades, a la multiplicación y sucesión de la población, y a la promoción de la virtud entre los habitantes.<sup>91</sup>

Las Casas, pues, reconocía los elementos en común que, como pueblos civilizados, compartían los indios con las naciones europeas. No obstante, salvo en casos como la existencia de sacrificios humanos, el sevillano no se detuvo a explicar la razón de las diferencias políticas y culturales que existían entre unos y otros. En el caso mencionado, Las Casas señalaba que los sacrificios eran manifestaciones de la necesidad espiritual de los indios y del conocimiento indirecto de la divinidad que tenían mediante el uso de su razón natural, y que, incluso en términos exclusivos de dicha razón natural, el hecho de que hicieran este tipo de sacrificios era una prueba de su prudencia, pues significaba que los indios honraban a la divinidad con lo más preciado que poseían.<sup>92</sup> Pero más allá de este tipo de explicaciones, utilizadas más como un argumento retórico, Las Casas no desarrolla una teoría, como la de Veracruz, para atender el problema de las diferencias entre los pueblos de la Tierra. No obstante, al considerar como sociedades legítimamente constituidas y políticamente desarrolladas a los pueblos del continente americano, resulta claro que el dominico reconocía la legitimidad y validez de diferentes

<sup>90</sup> Los términos usados por Las Casas en su *Apologética* son *prudencia monástica, económica y política*; véanse capítulos XL-XLV.

<sup>91</sup> AHS, p. 237-241. Sobre el bien común en general, PQ, p. 1257; DD, p. 93.

<sup>92</sup> AHS, II, p. 242-246.

interpretaciones o variantes de las categorías políticas aristotélicas y, en general, de la ley natural.<sup>93</sup>

Ahora bien, la forma en que Las Casas valoraba natural, moral y políticamente a los indígenas le permitía llegar a la conclusión más importante de su crítica a la conquista: los indios eran hombres libres. En realidad, la conclusión por sí misma no era muy novedosa. La discusión sobre la libertad de los infieles se había presentado desde la Edad Media y diversos autores habían defendido esa libertad. En el caso concreto de las Indias, durante el reinado de los Reyes Católicos se había reconocido la libertad de sus habitantes y en 1537 se había resuelto de manera “oficial” dicho problema al establecerse en la bula *Sublimis deus* que los indios, “aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor”.<sup>94</sup> Sin embargo, el gran movimiento que hizo Las Casas en el contexto de la polémica indiana fue reconocer la libertad de los indios no sólo en el plano personal, es decir la facultad que como seres racionales tenían para disponer sobre sí mismos y sus propiedades, sino también en el plano político, al defender el derecho a la libertad, entendido como autonomía o independencia, de cada uno de los pueblos y las naciones del Nuevo Mundo. Para Las Casas, los indígenas habían constituido legítimamente sus repúblicas, convirtiéndose en pueblos libres que no reconocían ningún superior más allá de los que habían sido designados por ellos mismos. En su tratado *Doce dudas* señala categóricamente que

Los reinos y pueblos de aquel mundo son o eran libres por derecho natural y de gentes, en aquel tiempo cuando los descubrimos. Tenían

<sup>93</sup> Las Casas describe en su *Apologética* como prudentes, ingeniosos y políticamente organizados a los indios de las provincias de México, Michoacán, Mexitlán, Pánuco, Oaxaca, Tehuantepec, Soconusco, Guatemala, Yucatán, Honduras, Nicaragua, Florida, Cumaná, Venezuela, Quito, Perú, Cuzco y Tiahuanaco, entre otras. Es decir, la inmensa mayoría de las regiones conocidas por los europeos hasta ese momento.

<sup>94</sup> El mismo Las Casas transcribe este fragmento de la bula en su tratado *Doce dudas*, DD, p. 49.

sus reyes y príncipes que no reconocían a nadie superior suyo, ni de derecho ni de hecho. Gozaban de justo y mero imperio, de potestad y jurisdicción omnímoda, igual que cualquier rey del mundo [...]

Por lo tanto, sin consenso y beneplácito de aquellos reyes y pueblos, no se les puede imponer otro rey. De lo contrario, se les haría violencia y causaría injusticia gravísima y daño enorme, contra naturaleza y razón, sujetando los reyes y señores naturales junto con sus súbditos libres.<sup>95</sup>

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

El argumento de la libertad de los pueblos bastaba por sí mismo para probar la injusticia de su sujeción al gobierno español; sin embargo, Las Casas, inmerso en una de las grandes discusiones de su época, analiza y replica las causas particulares de justificación de la guerra indiana y del dominio español defendidas por otros autores. En su polémica con Sepúlveda y en todos sus tratados —con excepción del *De regia potestate*—, Las Casas

<sup>95</sup> *DD*, p. 67. La misma idea la plasma con otras palabras en el *Principia quaedam*: “todas estas naciones y pueblos son libres y también las tierras que habitan, como que no reconocen fuera de sí ningún señor ni superior, así de sus personas como de sus tierras y cosas particulares. Lo cual se evidencia, habida cuenta de que cincuenta y tres años atrás no se tenía ninguna noticia de ellos en el mundo. Tienen igualmente regiones y reinos independientes, y en éstos se ejercen desde tiempo inmemorial dominio y jurisdicción libres y derechos de mando; y las tales regiones las ocuparon y las habitaron por autorización y concesión divinas, desde un principio, por haberlas encontrado vacantes y sin que formaran parte de los bienes y posesiones de nadie”; *PQ*, p. 1271 [25].



examina y rechaza los distintos argumentos usados para justificar la privación del dominio de los indios, entre los cuales se pueden destacar los siguientes:

<i>Causa</i>	<i>Explicación de por qué no se sostiene</i>
1 Por naturaleza, los indios son siervos que deben ser regidos por una nación prudente	No existe la servidumbre por naturaleza. Los indios son hombres racionales y libres, y tienen sociedades legítimamente constituidas, por lo cual no pueden ser reducidos al dominio de otra nación sin su consentimiento. <sup>96</sup>
2 Barbarie de los indios	Los indios sólo pueden ser considerados bárbaros en tanto que hablan idiomas diferentes a los europeos y son infieles. Ninguna de estas clases de barbarie justifica una guerra. <sup>97</sup>
3 Infidelidad de los indios	La infidelidad no priva a los gobernantes ni a las personas particulares de sus estados, dignidades, bienes u otros derechos. <sup>98</sup>
4 Prácticas como la antropofagia, sacrificios humanos y asesinatos de inocentes	Se podría justificar una intervención armada si dichas prácticas persisten tras intentar por todos los medios pacíficos terminar con ellas, pero dicha intervención sólo puede tener el fin de la defensa de las personas privadas, por lo que los gobernantes no

<sup>96</sup> Ésta es la tesis central de la *AHS*; también véanse *PQ*, p. 1249-1257, y *DD*, p. 67, entre otros.

<sup>97</sup> *AHS*, p. 637-654, entre otros.

<sup>98</sup> *DT*, p. 75-89.

<i>Causa</i>	<i>Explicación de por qué no se sostiene</i>
	pueden ser privados de su jurisdicción. Por otro lado, se debe evaluar si el daño causado por la guerra es mayor que el que se causa originalmente por estas prácticas, pues en dado caso la guerra no sería justa. <sup>99</sup>
5 Oposición a escuchar a los predicadores	El oponerse a la predicación pacífica es un pecado que puede ser castigado por Dios, pero no es causa de guerra justa, pues Cristo nunca otorgó el derecho a usar la fuerza a los predicadores. <sup>100</sup> Por otro lado, nadie puede ser forzado a recibir ninguna religión o doctrina, ni tampoco ser compelido a oír su predicación. <sup>101</sup>
6 Petición de auxilio de un pueblo a un príncipe extranjero para ser liberado de un tirano	El extranjero podría intervenir para auxiliar al pueblo oprimido, pero nunca juzgar al tirano ni obtener la jurisdicción del pueblo. Las Casas no ve entre los indios gobiernos tiránicos y, si acaso pudiera aplicar esta causa, señala de manera irónica que sería para que las naciones indígenas fueran liberadas de la tiranía española por otra nación, como los turcos. <sup>102</sup>

<sup>99</sup> *DT*, p. 435-439.

<sup>100</sup> *DD*, p. 61.

<sup>101</sup> Este argumento lo presentó Las Casas en su polémica con Sepúlveda, véase *Tratados...*, I, p. 273.

<sup>102</sup> *DD*, p. 9-10.

<i>Causa</i>	<i>Explicación de por qué no se sostiene</i>
7 Otorgamiento libre y voluntario de la jurisdicción por parte de un pueblo y sus gobernantes a un príncipe extranjero	A excepción de lo acontecido en la provincia de Verapaz, no existe en las Indias un caso de este tipo. Las Casas, por otro lado, rechaza la validez de sucesos como la supuesta donación de Moctezuma, pues señala que la sumisión del príncipe mexica estuvo precedida por el miedo y la coacción, además de no haber existido claridad en las intenciones de los españoles y en las condiciones de dicho sometimiento. <sup>103</sup>
8 La oposición de los indios al libre tránsito y comercio de los españoles	Cualquier gobernante puede legítimamente impedir que extranjeros ingresen a su reino o república para viajar o comerciar, por temor, duda o cualquier otra causa; por lo menos hasta que se percate de que la entrada de tales personas no es una amenaza para la patria. <sup>104</sup>
9 El derecho de los españoles a explotar recursos no utilizados, principalmente del subsuelo	Todos los recursos, incluso los del subsuelo que no son utilizados, tienen un dueño: a saber, los gobernantes o los pueblos que ocuparon los territorios donde se encuentran por primera vez; por lo tanto, para explotarlos es necesario tener el consentimiento de éstos. <sup>105</sup>

<sup>103</sup> *DT*, p. 332-355.

<sup>104</sup> *DT*, p. 146-159.

<sup>105</sup> *DT*, p. 405-409.

Como vemos, ninguno de estos argumentos, normalmente utilizados por los apologistas del dominio español sobre América, legitimaba las conquistas llevadas a cabo en las Indias. Las Casas, igual que otros autores de su tiempo, reconocía cuatro grandes causas que justificaban la guerra: la defensa propia, la resistencia contra quienes quieren hacer daño sin haber sido antes ofendidos, el buscar recuperar lo que injustamente fue robado y el punir y castigar los daños injustamente recibidos.<sup>106</sup> Tomando en cuenta estas razones, los indios eran los únicos que podían realizar la guerra justa, y lo podían hacer por todas las causas mencionadas. Cabe señalar que Las Casas concebía el derecho a hacer la guerra como un derecho subjetivo que poseían no sólo las autoridades legítimamente establecidas o la comunidad en su conjunto, sino también cada uno de los individuos en particular, razón por la cual cualquier indio podía matar justamente a los españoles que los tiranizaban.<sup>107</sup> Como ya se ha señalado, la teoría del tiranicidio fue defendida por diversos autores de la tradición escolástica; no obstante, en general se aceptaba que sólo la comunidad en su conjunto o sus representantes podían ejercerlo de manera justa. Para Las Casas, en cambio, los individuos en particular poseían también este derecho y lo podían ejercer siempre que un tirano actuara en contra del bien de la república. Esto nos habla nuevamente de la importancia que el derecho como elemento subjetivo, en este caso la resistencia al tirano, tenía en el pensamiento políptico lascasiano.

<sup>106</sup> *DD*, p. 125. Las Casas sigue en este punto fuentes del derecho romano y sus comentaristas, así como a Tomás de Aquino.

<sup>107</sup> Señala el dominico que “no solamente los señores, convocando gentes y ayuntando ejército y haciendo guerra pública, y los mismos pueblos adunándose para hacerla, pueden justísimamente a los españoles matar y anihilar sin que dejen memoria de ellos, pero cualquiera indio particular justísimamente lo puede hacer por la misma autoridad, durmiendo o velando, por detrás o por delante, o como quiera que se le ofrezca, como da oportunidad, como queda probado; y la causa general, porque cualquiera del pueblo o comunidad o reino puede matar por las dichas maneras al tirano o tiranos, porque ya son desafiados por toda la república, o tácita o expresamente”; *DD*, p. 132. Hay una idea similar en *DT*, p. 379-381.

Si comparamos la postura de Las Casas ante la injusticia de la guerra indiana con la de Alonso de la Veracruz, analizada en el capítulo anterior, podemos observar que ambos autores mantenían una posición similar en su crítica a las conquistas de los pueblos americanos. No obstante, en algunos argumentos encontramos diferencias importantes entre las ideas de uno y otro, las cuales se desprenden de sus posturas en torno a los temas políticos analizados. Una de las diferencias tiene que ver con la posibilidad de usar la fuerza en caso de que los indios se opusieran a escuchar la predicación pacífica. Para Veracruz, si bien los indios no podían ser obligados a creer, sí podían mediante la fuerza ser compelidos en caso de que rechazaran y atacaran a quienes predicaran pacíficamente, siempre y cuando no hubiera existido antes ataque o amenaza contra los indígenas. Esto era válido, en principio, porque el resultado de dicha prédica era a su juicio en directo beneficio de los indígenas, pero también porque, por derecho de gentes, cualquier hombre podía predicar en una nación extranjera, mientras no causara daño a sus habitantes. Para Veracruz, esta causa de guerra no se aplicaba en el caso indiano ya que antes de la predicación ya se les había causado daño, además de que los indios nunca se habían mostrado hostiles ante los predicadores cuando éstos venían en son de paz. No obstante, Las Casas se oponía a esta causa no por la falta de cumplimiento de algunos supuestos normativos, sino por el argumento en sí mismo. Que el oponerse a la predicación pacífica pudiera ser irracional, pecaminoso y en contra del bien de quien la rechazara no anulaba la libertad de los indígenas a disentir sobre escuchar a los evangelizadores y el deber de los españoles a respetar esta libertad.

La otra diferencia en sus posturas tiene que ver con el derecho de los hombres a viajar, comerciar y explotar recursos por el mundo sin ser molestados, los llamados en la época *ius comunicandi* y *ius peregrinandi*. Veracruz, al igual que Vitoria, defendía la validez de estos derechos siempre y cuando no se causara ningún daño a los habitantes de las regiones en cuestión; y si este derecho no era válido para los españoles que habían ido a las Indias, era precisamente por no cumplirse este último requisito. Sin embargo, ante tal situación Las Casas mantuvo una postura muy diferente.

Por un lado, para Las Casas cualquier pueblo y sus gobernantes podían oponerse al tránsito y comercio de extranjeros que consideraran como posibles amenazas, incluso sin haber evidencia de ello. Es decir que el derecho mismo a trasladarse por un territorio y hacer negocios en él era dado por el pueblo receptor o sus gobernantes y bastaba con el simple temor para que éste fuera rechazado.<sup>108</sup> Si esto era así, con mayor razón era necesario tener el permiso de un pueblo y de sus gobernantes para explotar los recursos no utilizados de las regiones donde habitaran, así como los minerales y tesoros del subsuelo, concebidos por otros autores como propiedades sin un dueño particular o, lo que es lo mismo, poseídas en común por la humanidad. Para autores como Vitoria o Veracruz, estos bienes no habían sido repartidos con el dominio de los territorios hecho por los distintos pueblos de la Tierra, por lo que se podía aplicar en ellos el principio del primer ocupante. Las Casas en cambio, siguiendo principios esbozados en el *Digesto*, explicaba que, cuando se hizo la división del dominio del mundo entre las distintas naciones, éstas obtuvieron también el derecho al dominio sobre los recursos ubicados en ellas, incluidos los del subsuelo y, sin importar que fueran o no utilizados por sus habitantes, era necesario que existiera su expreso consentimiento para que un extranjero los pudiera explotar. Las Casas, pues, apelaba al derecho que los pueblos indígenas y sus gobiernos tenían para ejercer el dominio sobre sus territorios y para repeler a los extranjeros que quisieran transitar, comerciar o utilizar recursos sin su consentimiento, sin importar que les estuvieran o no causando daño.<sup>109</sup> Las Casas no utilizó nunca el concepto de

<sup>108</sup> El principio es completamente opuesto al de Veracruz y Vitoria, pues para ellos, hasta que el extranjero causara un daño, el derecho permitía a la nación receptora reaccionar hostilmente; para Las Casas era necesario el permiso previo de la nación, más allá de que existiera o no intención de hacer daño.

<sup>109</sup> En la diferencia ante estas cuestiones entre Veracruz y Las Casas se aprecia el mayor peso que la concepción de derecho subjetivo tiene en el segundo. Mientras que, para el agustino, era el derecho de gentes como marco regulador de las relaciones entre los pueblos el que determinaba la justicia en el acto de transitar libremente por el mundo o de aprovecharse de recursos no utilizados, para Las Casas cada nación poseía el derecho de regular el tránsito de extranjeros y el uso de sus recursos, más allá de que no fueran explotados.

soberanía pero, al defender el derecho de las naciones indígenas y sus gobernantes a cerrar sus fronteras a los españoles y al negarles el derecho al uso de los recursos contenidos en ellas, en contra de los postulados sostenidos por otras tradiciones bajo los preceptos del *ius comunicandi* y el *ius peregrinandi*, el dominico se acercaba a principios que posteriormente serían constitutivos de dicho concepto.<sup>110</sup>

Para Las Casas, pues, ninguno de los argumentos hasta aquí mencionados resultaba causa legítima de las conquistas o del dominio español sobre el Nuevo Mundo. Sin embargo, existía un título parcialmente válido para justificar la presencia de los españoles y la legitimidad del gobierno del emperador sobre las Indias: la donación que el papa Alejandro VI había hecho en favor de los reyes españoles. Las Casas, como vimos, seguía la teoría de la subordinación indirecta del poder temporal al eclesiástico en los casos relacionados con fines espirituales.<sup>111</sup> Bajo estos principios, el papa podía encargar a una nación o a un príncipe en particular que llevara a cabo la evangelización de un pueblo infiel, dándoles el derecho y la obligación de realizar dicha tarea e incluso, de cumplirse ciertas condiciones, la posibilidad de ejercer el poder político. Sin embargo, dicho encargo o donación de ninguna manera podía atentar contra la libertad de los infieles, en este caso la de los pueblos indígenas, ni privar de su legítimo dominio a sus gobernantes. El derecho que el papa otorgaba a los reyes españoles se limitaba a un “derecho a la cosa” y no era por ningún motivo un “derecho sobre la cosa” o, en términos canónicos, era una

<sup>110</sup> Estas ideas, presentes desde mediados del siglo XVI en el pensamiento de Las Casas y Domingo de Soto fueron retomadas y desarrolladas a fines del XVI y principios del XVII por pensadores como Suárez y Molina. Como se mencionó, a Jean Bodin se le atribuye la formulación del concepto en su sentido moderno, en sus *Seis libros de la república* de 1576. Los tratados de Grocio y Hobbes, ya en el siglo XVII, serían fundamentales para la conformación del concepto de soberanía; sobre este tema, véase Brett, *Changes of State*.

<sup>111</sup> Señala Las Casas: “Cualquier poder temporal debe subordinarse al espiritual en lo que al fin espiritual se refiera, y conviene que aquél tome de éste las leyes y normas por medio de las cuales ordene su régimen de modo que concurra al logro de ese objetivo espiritual y a sortear cualquier escollo que pueda impedir su consecución”, *PQ*, p. 1267 [26].

jurisdicción en hábito y no en acto. Dicho en otras palabras, las bulas alejandrinas otorgaban a los reyes españoles un título en potencia mediante el cual podían ejercer la jurisdicción política general sobre América, pero para que este título tuviera validez jurídica y moral era necesario contar con algo más. Si volvemos la mirada a las ideas del dominico ante los problemas del origen y la legitimidad del poder político, o los límites de la autoridad y la libertad, resulta evidente que ese “algo más” era el libre consentimiento de los indios que conformaban las diversas naciones americanas y los gobernantes que éstos habían puesto al frente de ellas.<sup>112</sup> Al tratarse de pueblos libres, con gobernantes libres que no reconocían superior alguno, era necesario que éstos consintieran ponerse bajo la jurisdicción de alguien más, pues de no ser así perderían su libertad, convirtiéndose en esclavos, y el nuevo gobernante no sería más que un tirano.<sup>113</sup>

Ésta era la situación que de hecho, según Las Casas, imperaba en el Nuevo Mundo. Salvo el caso de la provincia de Verapaz, en Guatemala, en donde los indios habían aceptado voluntariamente someterse a la jurisdicción del emperador sin que hubiera habido ninguna coacción previa, todos los pueblos indígenas habían sido víctimas de la usurpación, el robo y la rapiña por parte de los conquistadores y colonos españoles.<sup>114</sup> Las Casas no consideraba mal en sí mismo que la jurisdicción superior de las Indias recayera en manos del emperador; al contrario, al igual

<sup>112</sup> Señala Las Casas: “Para que con legitimidad, vale decir considerando los derechos y las debidas circunstancias, nuestros ínclitos Reyes alcancen la justa posesión del señorío supremo sobre las Indias, es requisito necesario que intervenga el consenso de los reyes y pueblos de aquel mundo, o sea que éstos den su consentimiento a la institución o donación otorgada a nuestros Reyes por la Sede Apostólica”, *DD*, p. 65. Véanse también *PQ*, p. 1271-1272; *DD*, p. 174-175; *DT*, p. 141-147 y 317.

<sup>113</sup> *DT*, p. 197-213; *DD*, p. 53. El reconocimiento de la parcial validez de la donación papal para el dominico funcionaba por partida doble. Por un lado, para defender la libertad de los pueblos indios y la necesidad de tener su consentimiento, pero también, al hablar del *ius ad rem* de los españoles, para defender el derecho de éstos, sobre el de las otras naciones europeas, para llevar a cabo la evangelización y para tener la potencial jurisdicción legítima sobre América.

<sup>114</sup> *DT*, p. 353-355.



que lo sostenía Veracruz, para el obispo de Chiapas esto era positivo, pues de esta manera resultaría más fácil la evangelización de los indígenas. No obstante, para que este dominio fuera legítimo era imprescindible contar con el libre y expreso consentimiento de todos y cada uno de los indios.<sup>115</sup> Asimismo, era necesario elaborar conjuntamente “un tratado con un pacto sobre el modo de reinar y sobre los tributos y servicios que aquellos pueblos deben prestar a nuestros Reyes, con el pronunciamiento por ambas partes de un juramento sobre el cumplimiento de la convención, el pacto y los compromisos similares”.<sup>116</sup> Además de este punto, Las Casas postulaba una serie de requisitos necesarios para que el gobierno del emperador sobre el Nuevo Mundo fuera legítimo, entre los que se pueden destacar el respeto a los bienes de los pueblos indígenas, tanto comunes como de gobernantes y de habitantes en particular, y la restitución total de todos aquellos que habían sido robados;<sup>117</sup> la supresión inmediata y definitiva de la encomienda,<sup>118</sup> y la restricción al máximo de la fundación de poblaciones y ciudades de españoles.<sup>119</sup> Otro punto fundamental dentro del proyecto lascasiano era la condición indispensable de respetar la jurisdicción que los reyes y señores indígenas tenían dentro de sus comunidades y de restituir a aquellos que habían sido injustamente despojados o a sus descendientes, en el caso de que ya hubieran muerto.<sup>120</sup> Para Las Casas, teniendo en mente el modelo político del gobierno mixto, el hecho de que el emperador pudiera tener el dominio o la jurisdicción universal en América no implicaba que los legítimos gobernantes de los indios tuvieran que perder sus derechos dentro de sus repúblicas. Al ser la donación pontificia y el libre reconocimiento de los indígenas los únicos títulos para legitimar el gobierno del emperador sobre

<sup>115</sup> Dice Las Casas: “todos, tanto grandes como pequeños, tanto los pueblos enteros como las personas individuales, deben ser convocados y de todos ellos deberá solicitarse y lograrse la presentación del libre consentimiento”; *DT*, p. 213 [27].

<sup>116</sup> *DT*, p. 143 [28]. El mismo principio en *DD*, p. 78.

<sup>117</sup> *DD*, p. 116-119.

<sup>118</sup> *DD*, p. 86-90.

<sup>119</sup> *DD*, p. 201.

<sup>120</sup> *DD*, p. 55, 194-199 y 205-213.

las Indias, su poder estaba limitado a una jurisdicción general para defender los estados y la libertad de los pueblos que lo reconocían como tal y para promover la evangelización y el mantenimiento de la fe. Más allá de esto, decía Las Casas:

Cuanto al inmediato gobierno y jurisdicción sobre sus propios súbditos o vasallos y todos sus antiguos derechos reales [los señores indígenas] no se pueden decir súbditos de los Reyes de Castilla porque les pertenecen de derecho de las gentes y de ley natural, ni los Reyes de Castilla se pueden intitular propiamente cuanto a estos señores de los pueblos y gentes de ellos ni de lo que poseen los reyes y los súbditos, porque si lo que la objeción pretende se hubiese de entender y ejecutar, es manifiesto que con efecto era privar los reyes de sus estados y vasallos y a los unos y a los otros de sus bienes y libertad, lo cual queda arriba reprobado, y como injusto y tiránico, abominado.<sup>121</sup>

A partir de principios constitucionalistas y republicanos, principalmente de una concepción de libertad como ausencia de dependencia, Las Casas reconocía en su proyecto político una amplísima autonomía a las repúblicas indígenas. Estas comunidades, según los postulados del pensamiento político de este autor, debían estar gobernadas a su vez siguiendo la voluntad del pueblo. De tal suerte, nos encontramos ante un modelo político que invertía por completo la idea de jerarquía sostenida por las tradiciones absolutistas. Vemos, nuevamente, una concepción mixta del gobierno de la Monarquía española en la que el poder no estaba monopolizado por la Corona, sino que se mantenía el derecho al autogobierno de las repúblicas que la componían.

<sup>121</sup> *DD*, p. 210.

## JUAN ZAPATA Y SANDOVAL: EL BIEN COMÚN Y LOS DERECHOS DE NUEVA ESPAÑA

*La república, cualquiera que sea su forma de gobierno, no puede ir por buen camino si no concede los oficios y dignidades con el debido orden prefiriendo los más dignos a los menos dignos. Por eso, aunque la república haya transferido todo su poder al rey, no puede el rey proveer estos oficios a su arbitrio, sino de acuerdo con el modo que exige de suyo una república bien ordenada, en la que con premios y castigos se estimulan los hombres a la práctica de la virtud y se apartan de los vicios.*

JUAN ZAPATA Y SANDOVAL, *De iustitia distributiva*\*

### *Un criollo postridentino*

De los tres pensadores analizados en este libro, Juan Zapata y Sandoval es el menos conocido y estudiado. Algunos cronistas coloniales, como Antonio de Remesal y Esteban García, mencionan su nombre de manera tangencial, por haber sido obispo de las diócesis de Chiapas y Guatemala, pero al no vivir la “época dorada” de la evangelización novohispana quedó fuera de las grandes crónicas de sus contemporáneos y, por consiguiente, de gran parte de los estudios de los nuestros. Su tratado más importante, *De iustitia distributiva*, intervino directamente en la controversia indiana: sin embargo, al no centrarse en el asunto de la legitimidad de la guerra de conquista, no ha resultado de mucho interés para los investigadores contemporáneos. No obstante, como veremos más adelante, el *De iustitia distributiva* fue un texto bastante conocido y utilizado por autores de su época.

\* *DID*, p. 309 [1].

Los aportes más importantes de las últimas décadas para el conocimiento y comprensión de Zapata y Sandoval son las dos ediciones de su tratado hechas en México y España, y los estudios introductorios que las acompañan.<sup>1</sup> Fuera de ellos, y de algunos artículos muy breves publicados por Arturo Ramírez Trejo y Roberto Heredia, prácticamente no hay trabajos que se centren en este autor.<sup>2</sup> Ciertamente, el personaje es mencionado en algunas obras sobre Nueva España que abordan temas relacionados con los indios y la Iglesia, el pensamiento novohispano o la orden de San Agustín. Esto, sobre todo, por haber sostenido que, en igualdad de circunstancias, los indígenas debían ser preferidos en lugar de los españoles para ocupar obispados y otros puestos,

<sup>1</sup> Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*, edición de C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004; *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Primera parte: Sobre la justicia conforme en sí misma*, edición y traducción de Arturo Ramírez Trejo y Paula López, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994; *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte: En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes*, edición y traducción de Mauricio Beuchot y Paula López, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995; *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera parte: de aquellos que injustamente distribuyen*, edición y traducción de Arturo Ramírez Trejo y Paula López, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1999. Entre los estudios introductorios, los de Arturo Ramírez Trejo y Jesús María García Añoveros presentan descripciones generales del tratado y algunas referencias biográficas; el de Mauricio Beuchot ayuda a comprender desde la teología tomista el pensamiento del agustino, y el de Ana María Barrero García aporta una lectura del trabajo a partir del contexto en el que se produjo y de su posible impacto inmediato.

<sup>2</sup> Arturo Ramírez Trejo, "Juan Zapata y Sandoval: impuestos, tributos y enriquecimiento ilícito", *Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, n. 7, julio 2006, p. 1-6; "Juan Zapata y Sandoval. Doctrina sobre el regio patronato en la Nueva España", *Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, n. 3, 2002, p. 79-83; "Juan Zapata y Sandoval. Su concepto de justicia y su opinión acerca de *bellandis indis*", *Saber Novohispano*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, n. 1, 1994, p. 331-336; y Roberto Heredia, "Fray Juan Zapata y Sandoval: un paso más allá del criollismo", *Nova Tellus*, v. 29, n. 2, 2011, p. 215-234.

pero normalmente las referencias se hacen sin profundizar mucho en el sentido general de su obra y pensamiento.

Zapata y Sandoval nació en la ciudad de México alrededor de 1570.<sup>3</sup> Fue nieto del oidor de la audiencia Luis de Villanueva,

<sup>3</sup> El conocimiento que tenemos sobre la vida de Zapata y Sandoval es muy limitado. Entre los primeros autores que dan información sobre él están Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala* [1619], México, Porrúa, 1988, v. II, p. 514-517; Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, 4 v., Madrid, Diego Díaz de la Carreda, 1649; y el cronista agustino Esteban García, *Crónica agustiniana de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús. Libro quinto*, edición de Roberto Jaramillo, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1998. Vicente de P. Andrade, en su *Ensayo bibliográfico del siglo XVII*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899, recoge información sobre la vida de Zapata y Sandoval de los cronistas mencionados y otros autores de la época colonial (p. 150-156). Gregorio Santiago Vela presenta el esbozo biográfico más acabado en su *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, San Lorenzo de El Escorial, Monasterio del Escorial, 1925, v. VII, p. 287-292. Recientemente, Arturo Ramírez Trejo es quien más se ha dedicado al estudio de su biografía, aunque poco más había aportado a lo realizado por los autores arriba citados hasta que publicó un documento de 1610: la presentación de Zapata y Sandoval para el obispado de Venezuela, el cual brindó nuevos elementos para su biografía. El documento, con signatura AGI-AG, *Indif. Gral.* 162 (15-10-1610), aparece en “Juan Zapata y Sandoval: impuestos...”, p. 1. En esta semblanza biográfica he recogido información de estos estudios y la he cruzado con otras fuentes primarias para corroborar o agregar datos, así como para resolver algunas dudas. Al igual que en los capítulos anteriores, me interesa aquí rescatar sobre todo aquellos elementos relevantes en la conformación de su pensamiento político. Sin embargo, dado que no contamos con un estudio biográfico completo de Zapata y Sandoval, a diferencia de los otros dos personajes abordados en este libro, ofrezco en esta semblanza algunos datos más puntuales que pueden ayudar a resolver dudas particulares con respecto a su biografía. Así, por ejemplo, en cuanto a su fecha de nacimiento existen discusiones en la historiografía, debidas, en gran medida, a que hubo otro agustino de nombre Juan Zapata (tío del que aquí se analiza), nacido varias décadas atrás. Yo me inclino a fijarla alrededor de 1570, basándome en una diligencia informativa para la probatoria de nobleza de un Nicolás de Velasco Altamirano, hecha en 1612, en la que Zapata y Sandoval se presenta como regente del Colegio de San Gabriel de Valladolid, originario de México, de 42 años de edad; véase Guillermo Lohmann Villena, *Los americanos en las órdenes nobiliarias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, v. 1, p. 440. Asimismo, Gil González Dávila, en su *Teatro eclesiástico...*, v. 1, p. 164, señala que al ser nombrado obispo de Chiapas, en 1613, tenía 42 años. Finalmente, el mismo Zapata y Sandoval, en su tratado *De iustitia distributiva*, publicado en 1609, al hablar de los tributos de los indios señala que es “testigo ocular con

según consta en su presentación para el obispado de Venezuela, y de uno de los primeros conquistadores de Nueva España, un tal P. de Sandoval.<sup>4</sup> Más allá del plano anecdótico, estos datos son importantes, pues ubican a Zapata y Sandoval dentro de la élite criolla vinculada con los círculos de poder del virreinato y heredera de las “glorias” de los primeros conquistadores y colonos que, justo hacia el último tercio del siglo XVI, estaba constituyéndose como un grupo político en Nueva España.<sup>5</sup> Zapata y Sandoval nació y creció entre estos personajes hacia fines del siglo XVI, y los cambios que la sociedad colonial vivió en el periodo tuvieron, como veremos, una importante repercusión en su pensamiento político.

En las dedicatorias del tratado *De iustitia distributiva* se manifiesta el fuerte vínculo de Zapata y Sandoval con la tierra que lo vio nacer: en primer lugar la ciudad de México, pero también el

experiencia de cuarenta años”; ciertamente el autor no aclara que la experiencia es de vida, pero al cotejarlo con las otras fuentes nos permite entenderlo de esa manera. *DDI*, p. 359.

<sup>4</sup> Otro punto discutido por quienes han escrito sobre la vida de Zapata y Sandoval es si era nieto o hijo del oidor; no obstante, el documento de presentación para el obispado de Venezuela mencionado en la nota anterior resuelve dicha duda. No he podido ubicar quién puede ser este conquistador P. de Sandoval. Grunberg registra dos conquistadores con este apellido: Gonzalo, el más conocido, y otro de nombre Álvaro; véase Bernard Grunberg, *L'Univers des conquistadores. Les hommes et leur conquête dans le Mexique du XVIIe siècle*, París, L'Harmattan, 1993, p. 403. Por otro lado, hay un conquistador del Perú de nombre Pedro Ortiz de Sandoval, pero no hay mayor información que nos permita pensar que se trata de él.

<sup>5</sup> Este tema será abordado a lo largo del capítulo. Basta por ahora con hacer referencia a estudios fundamentales sobre el tema, como los trabajos de Antonio Rubial, especialmente *El paraíso de los elegidos*; David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; Magdalena Chocana, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 1999; la primera parte del estudio de Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, en particular las p. 86-115, y los trabajos de Solange Alberro, como *El águila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1999, o *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 2002.

reino de Nueva España y las Indias en general. Más allá de que en algún momento el autor se considera al mismo tiempo mexicano y español, todo el sentido de los prólogos va encaminado a la exaltación y la defensa de su terruño.<sup>6</sup> La retórica del amor a la patria como una forma de reivindicación de los americanos frente los europeos, que sería un lugar común entre ciertos autores indios del siglo XVII, se hace presente en los escritos de Zapata y Sandoval. Dicha retórica tendía a exaltar las bondades del Nuevo Mundo, a la par de denunciar las injusticias y el olvido de parte de la Corona respecto de sus habitantes, especialmente los descendientes de aquellos que habían conseguido esas tierras para la Monarquía.<sup>7</sup>

Al igual que Veracruz y Las Casas, Zapata y Sandoval realizó su formación escolar como miembro de la Iglesia, concretamente dentro de la orden de San Agustín, a la que ingresó a mediados de 1590.<sup>8</sup> Vela señala que estudió en el colegio agustino de San

<sup>6</sup> Dice Zapata y Sandoval en la dedicatoria: “Disculpa cualesquiera otros defectos que encuentres (que ni serán pocos ni pequeños), como mexicano que eres, pues estás oyendo a un mexicano y, desde tu trono y desde el altísimo y seguro refugio de tu propia y querida patria, estás viendo a uno que lucha por ti. Y perdona, como español que eres, porque estás leyendo a un español, a quien como lector y maestro por testimonio público de muchas y gran provecho de los discípulos, hace ya muchos años que ésta tu España ha recibido benévolamente y has remunerado con muchos y eximios dones a un alma agradecida y ganada por tus atenciones”; *DID*, p. 59 [2].

<sup>7</sup> *DID*, p. 51-59. Antes de presentarse como mexicano, Zapata y Sandoval señala en la dedicatoria al conde de Lemos: “Pero como me he percatado de que las causas de mi patria se discuten al amparo de señor tan benigno y justo y del inviolable Consejo de los sacerdotes de la justicia, al tomar la defensa (deber el más digno de un hijo) de este pobrecillo y tambaleante reino [...]”; *DID*, p. 53 [3].

<sup>8</sup> En la ya citada presentación al obispado de Venezuela se señala que Zapata y Sandoval tenía 25 años de haber tomado el hábito agustino. La fecha de su profesión la fija Santiago Vela el 13 de julio de 1590; Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca...*, p. 288. Es importante mencionar que los agustinos, como ha estudiado Antonio Rubial, fueron los primeros entre las órdenes religiosas en sufrir el llamado proceso de “criollización”, cuyo origen es ubicado por dicho historiador precisamente hacia las últimas décadas del siglo XVI. Este fenómeno respondía en gran medida a la competencia por cargos, dentro de la orden, entre los españoles nacidos en Nueva España y los venidos de la península. Por otro lado, Zapata y Sandoval no fue el único de su familia en vestir el hábito agustino, además de él había un tío suyo con el mismo nombre, como ya se mencionó, y dos hermanos: fray Luis de Villanueva y fray Pedro de Sandoval. No está de más señalar que su

Pablo, entre 1590 y 1596, pero no menciona específicamente lo que cursó, aunque probablemente por estos años realizó estudios en artes y teología.<sup>9</sup> El colegio, fundado por Alonso de la Veracruz, se había establecido fuera del convento de México para el estudio de ambas facultades. Además de ser residencia y centro de enseñanza escolástica, el colegio tenía como objetivo la instrucción del náhuatl. Con el fin de que los estudiantes practicasen dicha lengua se había anexo a la institución la parroquia de indios del barrio de San Pablo.<sup>10</sup> Sabemos, nuevamente por la presentación de 1610, que Zapata y Sandoval hablaba una lengua indígena, seguramente náhuatl, y que la había aprendido en el colegio

tío fue uno de los promotores de la separación de la provincia novohispana de la de Castilla; se conocen cartas que escribió al rey sobre el asunto, quejándose de los abusos de los provinciales castellanos; véase Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, c. 3, p. 65-107. Sobre este tema, también véase Antonio Rubial, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

<sup>9</sup> Vela, *Ensayo de una biblioteca...*, p. 288. En su presentación para el obispado de Venezuela se describe al agustino como “maestro en artes y theulugia por la universidad de Sigüenza”, título que obtuvo probablemente revalidando en dicha universidad los estudios realizados en el colegio agustino, práctica común dentro del Antiguo Régimen; véase Trejo, “Juan Zapata y Sandoval: impuestos...”, p. 1. Existe un registro de que obtuvo el grado en la Universidad de Sigüenza en 1605; véase Francisco Javier Casado Arboniés, *Diccionario de universitarios en la administración americana: arzobispos y obispos de Nueva España, 1517-1700*, Guadalajara, Diputación Provincial, 1989, p. 135.

<sup>10</sup> Alonso de la Veracruz fundó el Colegio de San Pablo en agosto de 1575, tras haber obtenido aprobación del rey en una cédula del 23 de diciembre de 1574 (AGI, México, 1090, Registros de oficio y partes, lib. 7, f. 323v-324). Durante sus primeros años el colegio enfrentó problemas para su establecimiento por falta de recursos y por la oposición del obispo Moya de Contreras a que se fundara en el barrio indio de San Pablo. Tras superar estas vicisitudes, el colegio comenzó a operar en 1577 con una capacidad de alojamiento de 20 estudiantes. Sobre el Colegio de San Pablo, véase Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985, p. 326-335; en las p. 327-331 se transcriben las constituciones. Además puede consultarse Rafael Lazcano, *Fray Alonso de Veracruz (1507-1584). Misionero del saber y protector de indios*, Madrid, Revista Agustiniana, 2007, p. 91-94; Alipio Zavala Ruiz recupera documentos e información de distintos cronistas en su *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México*, México, Porrúa, 1984, p. 409-413; y Rubial, *El convento agustino...*, p. 128.



de San Pablo.<sup>11</sup> Apunta Vela que en el capítulo de la orden de 1596 se le nombró lector de artes para el convento de San Agustín de México y que en 1599 fue nombrado lector de teología para el colegio de San Pablo.<sup>12</sup> Asimismo, en el documento de presentación de 1610 se señala que el agustino leyó “la cátedra de Prima de la Universidad de México por sustitución dos años”, lo que probablemente sucediera en 1600 y 1601.<sup>13</sup> En 1602 pasó a España y fincó su residencia en Valladolid. Desde su llegada se le otorgó la

<sup>11</sup> Dice el documento: “Y save la lengua de los indios, y así se tiene della satisfacción”, en Trejo, “Juan Zapata y Sandoval: impuestos...”, p. 1.

<sup>12</sup> Vela, *Ensayo de una biblioteca...*, p. 288. Vela sigue seguramente los datos brindados por Esteban García, quien en su crónica suele confundir a Zapata y Sandoval con su tío del mismo nombre. Señala García que el sobrino de Zapata y Sandoval (que en realidad se trata de nuestro personaje) “leyó artes en San Agustín de México, siendo nominado lector en el Capítulo de [1]596, y en el siguiente de [1]599 fue nombrado de teología de San Pablo, y en el de [1]602 lector del convento de México. Profesó en manos del santo obispo Agurto, prior, fue su maestro Fr. Juan Castellanos. Profesó a 13 de junio de 1590. Llamose el libro que imprimió *De justicia distributiva*, siendo lector de prima de teología y regente de los estudios del colegio de San Gabriel de Valladolid en Castilla”, en García, *Crónica agustiniana...*, p. 333-334. Además de lo mencionado por García y Vela, en la presentación al obispado de Venezuela se dice de manera general que “leyó artes y teología” en México; Trejo, “Juan Zapata y Sandoval: impuestos...”, p. 1. En la hagiografía de Diego de Basalenque escrita por fray Pedro Salguero en el siglo XVIII, se señala que Zapata y Sandoval fue su maestro en el Colegio de San Pablo por estos años, dato que también presenta Andrade en su bibliografía al tratar de Basalenque, retomándolo de un agustino de nombre Martínez; véase Pedro Salguero, *Vida del venerable padre y exemplarissimo varon el maestro Diego Basalenque*, Roma, Herederos de Barbielini, 1761; Andrade, *Ensayo bibliográfico...*, p. 387.

<sup>13</sup> Trejo, “Juan Zapata y Sandoval: impuestos...”, p. 1. El mismo Zapata y Sandoval, en su tratado *De iustitia distributiva*, señala que dictó un curso en México de la primera parte de la *Suma* de Tomás de Aquino en 1601; *DID*, p. 113. García señala en su crónica que leyó cátedra en la Real Universidad por el año de 1600; García, *Crónica agustiniana...*, p. 334. Durante esos años la cátedra era propiedad del presbítero doctor Alonso Muñoz, quien la tuvo entre 1598 y 1613. El título de “sustituto” podía designar distintas cosas, como amablemente me explicó Enrique González: en primer lugar, podía ser simplemente que el susodicho hubiera impartido algunas clases, de lo cual dudo por el hecho de que Zapata y Sandoval señaló haber dado un curso sobre santo Tomás; también podía ser que se tratara de un concursante para suplir a un profesor jubilado, mas éste no era el caso de Alonso Muñoz, el titular de la cátedra; las otras dos opciones eran que se tratara de un sustituto de San Juan —profesor que leía de junio a finales del curso— o que supliera al titular que por ese tiempo se encon-

cátedra de prima de teología en el colegio agustino de San Gabriel, la cual mantendría por 11 años hasta su designación como obispo de Chiapas y su consecuente regreso a Nueva España, en 1613.<sup>14</sup> A lo largo de su formación y de su actividad docente, Zapata y Sandoval se acercó al estudio de la obra de Tomás de Aquino, escribió unos comentarios sobre ésta y enseñó en varios cursos la doctrina del dominico.<sup>15</sup> Todos estos datos, en conjunto con la lectura de su tratado, nos permiten ubicar a Zapata y Sandoval como un teólogo del tomismo ortodoxo.

En 1609 publicó en Valladolid su libro *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*.<sup>16</sup> Valladolid era uno de los centros políticos y administrativos más importantes

traba ausente. Cualquiera que fuera el caso, lo que sabemos es que Zapata y Sandoval fue profesor en la universidad y que su paso por ella fue efímero.

<sup>14</sup> La presentación de 1610 señala: “Después vino a España y fue recibido en la Provincia de Castilla y estimándole por persona docta y de buenas letras y de lucido yngenio le dieron la cathedra de Prima de Theulugia del Colegio de San Gabriel de Valladolid la que a leydo y lee ocho años a, es maestro regente de los estudios de su religión y examinador general de predicadores e profesores y letores della”. Los mismos datos se corroboran en la portada y las aprobaciones de su tratado *De iustitia*; véase *DID*, apéndices IV y V.

<sup>15</sup> Aunque no conocemos los comentarios de Zapata y Sandoval a Tomás de Aquino, son mencionados por él mismo en su dedicatoria al conde de Lemos; *DID*, p. 53. Beristáin los registra como *Commentaria in primam partem divi Thomae Aquinatis*, Valladolid, 1611; véase José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, 5 v., México, Fuente Cultural, 1947, v. V, p. 187-188. En cuanto a la enseñanza de la doctrina del Aquinate, apunta Zapata y Sandoval que: “Y yo he considerado muy verdadero esto mismo en todas mis lecciones, y muchas veces lo he enseñado públicamente a mis discípulos en uno y otro Orbe [De la *Suma teológica* de santo Tomás], I parte, c. 21, a. 1 y la I-II, c. 114, a. 1, en México, el año 16[0]1. Y en Valladolid, en España, la III parte, c. 1, d. 4, *De satisfactione Christi Domini*, el año 1605, y la II-II, c. 61, a. 4, el año 1607”; *DID*, p. 112-113 [4].

<sup>16</sup> El tratado fue impreso en el taller de Cristóbal Laso Vaca. No se conocen reediciones de la época y existen dos ediciones de nuestros días, ambas bilingües, una publicada por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, en tres volúmenes (correspondientes a las tres partes de la obra). El primero y el tercero fueron traducidos y editados por Arturo Ramírez Trejo y Paula López Cruz, y publicados en México en 1994 y 1999, respectivamente, mientras que la edición del segundo corrió a cargo de Mauricio Beuchot y fue publicado en México en 1995; este último sólo comprende los primeros 11 capítulos de los 21 de la segunda parte de la obra. La otra edición, ya mencionada, fue publicada en Madrid por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en 2004, preparada por C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto.

de la Monarquía, tanto históricamente como para los años en los que el agustino vivió ahí. Recordemos que en ella se encontraba el máximo tribunal de justicia del reino de Castilla, la Audiencia y Chancillería de Valladolid; asimismo, fue sede de la corte y el poder real durante los reinados de Carlos V y Felipe II, quien finalmente la trasladó a Madrid. No obstante, entre 1601 y 1606 la corte se volvió a instalar en Valladolid. Esto permite explicar la relación de Zapata y Sandoval con un personaje que por estos años comenzó a figurar como una pieza central de la administración de la Monarquía: Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos.<sup>17</sup> El tratado *De iustitia distributiva* está dedicado a él y a lo largo del texto se presenta como el principal lector e interlocutor. El hecho de que el agustino dedicara su obra a quien para ese momento fuera el presidente del Consejo de Indias no necesariamente significa que estos dos personajes mantuvieran una relación personal.<sup>18</sup> No obstante, los datos que brinda Zapata y Sandoval en la dedicatoria y en otras partes del tratado nos permiten afirmar que dicha relación existió y que, incluso, el texto mismo fue llevado a la imprenta a petición del conde. Explica Zapata y Sandoval en la dedicatoria que había ofrecido su manuscrito al presidente del Consejo de Indias “en secreta reserva para que sus ojos la leyesen” y que, posteriormente, por mandato suyo y con el visto bueno del Consejo fue publicada.<sup>19</sup> Asimismo, en el capítulo XVII, en el que se analiza el problema del pecado de acepción de personas en relación con el nombramiento de ofi-

<sup>17</sup> El conde de Lemos (1576-1622) fue yerno del valido de Felipe III. Además de presidente del Consejo de Indias (1603-1609), fue virrey de Nápoles y presidente del Consejo Supremo de Italia. Sobre este personaje, véase Eduardo Pardo de Guevara y Valdés, *Don Pedro Fernández de Castro, VII conde de Lemos (1576-1622)*. *Estudio histórico*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997.

<sup>18</sup> Como señala Ana María Barrero en su estudio introductorio al *De iustitia distributiva*, ésta era una práctica común y otros autores habían dedicado sus obras al mismo conde de Lemos, incluido el mismo Miguel de Cervantes, quien en 1615 hizo lo propio con la segunda parte del Quijote. Ana María Barrero, “Una lectura contextual”, en *DID*, p. 35.

<sup>19</sup> *DID*, p. 53. El conde de Lemos, en su función de presidente del Consejo de Indias, se preocupó por recabar información sobre distintos temas relacionados con su gobierno, pidiéndolos expresamente a personas específicas; véase Barrero, “Una lectura contextual”, p. 36.

cios civiles, Zapata y Sandoval se dirige nuevamente al conde de Lemos recordando una discusión privada que sobre dicho tema tuvieron antes de la impresión del tratado.<sup>20</sup>

La relación entre el autor y quien fuera en ese entonces la máxima autoridad de la Corona en relación con los asuntos de Indias, sólo por debajo del rey, resulta un elemento a tomar en cuenta al analizar el tratado. Por un lado, nos advierte sobre el cuidado que Zapata y Sandoval debió haber puesto en la forma y el contenido de dicho texto, no sólo por haber tenido en mente a dicho personaje como principal lector sino porque sabemos que éste revisó el manuscrito antes de su impresión e hizo comentarios que el autor incorporó en su versión final. Por otro lado, el que el conde de Lemos fuera el interlocutor de Zapata y Sandoval debe considerarse al valorar lo que estaba haciendo el agustino con su texto: exigir a la Corona, mediante una teoría con bases republicanas o constitucionalistas, el cumplimiento de una serie de deberes y obligaciones correspondientes a los derechos de los súbditos americanos.<sup>21</sup>

El tratado *De iustitia distributiva* es un análisis de los límites y las características del poder eclesiástico y civil a partir de la noción de justicia. Comparado con los textos de Veracruz y Las Casas que se analizaron anteriormente, el de Zapata y Sandoval es el menos *secular* en cuanto a su contenido. Si bien el agustino se interesa por temas fundamentales del gobierno civil, como la cuestión de los tributos, la encomienda y la designación de oficios,

<sup>20</sup> Dice el texto: “En el tratado manuscrito que te presenté, informadísimo Señor, hice una brevísimas exposición de este tema [y hace un resumen de su postura]. Pero cuando trataste conmigo este tema y disputaste con la agudeza de tu ingenio y me opusiste en privado razones nada ligeras que eran muy dignas de que salieran a la luz pública, de que todos los escolásticos y letrados admirasen tu agudeza y erudición que pareciera propia de un jurisconsulto o un teólogo más que de un Señor secular y a mí me pareció como bajada del cielo, afirmabas que ello era difícil de entender”, tras lo cual el agustino presenta una nueva explicación de su postura ante el tema; *DID*, p. 317 [5].

<sup>21</sup> Sin duda, la buena relación de Zapata y Sandoval con el conde de Lemos y el Consejo de Indias se manifiesta en las distintas propuestas dadas al personaje para ocupar obispados: en 1608 para Cáceres, en 1610 para Venezuela, en 1613 para Chiapas y, finalmente, en 1621 para Guatemala. Zapata y Sandoval obtuvo el cargo de obispo en las últimas dos sedes.

gran parte del tratado se centra en problemas eclesiásticos, particularmente en el asunto de distribución de cargos, prebendas y beneficios.<sup>22</sup> Por esta razón, en la obra es mucho más frecuente la alusión a textos de derecho canónico.<sup>23</sup> Zapata y Sandoval distingue claramente en su tratado las esferas del poder civil y el eclesiástico; no obstante, la teoría sobre la justicia distributiva y la acepción de personas que desarrolla, no sólo en términos generales sino también en elementos puntuales, parte en gran medida de principios del derecho canónico que el agustino *seculariza* y adapta al ámbito civil.<sup>24</sup> Al igual que en otros casos, las discusiones gestadas en torno al derecho canónico y al gobierno de la Iglesia en la obra de Zapata y Sandoval, como veremos más adelante, contribuyeron al desarrollo de una teoría política secular al adaptar sus principios al gobierno de la república civil.

A la par de la fuerte presencia del cuerpo de derecho canónico, cuyas referencias en el texto sólo son comparables en número con las de la Biblia, Zapata y Sandoval utiliza un amplio número de autoridades.<sup>25</sup> Estas fuentes, que en su gran mayoría pertenecen a juristas, canonistas y teólogos de la tradición escolástica, constituyen un cuerpo sólido aunque limitado en su diversidad. Si excluimos las dedicatorias y un par de referencias aisladas, fuera de Aristóteles no hay presencia de autores de la Antigüedad clásica.

<sup>22</sup> Es importante recordar que al existir un patronato de la Corona sobre la Iglesia indiana, que tenía como una de sus principales funciones la presentación de candidatos para ocupar cargos y beneficios eclesiásticos, los interlocutores de Zapata y Sandoval eran los mismos tanto para el gobierno secular como para el eclesiástico.

<sup>23</sup> Las citas al cuerpo del derecho canónico, principalmente al *Decreto* y a las *Decretales*, pasan la centena, sin contar entre ellas las referencias a diversos concilios, mientras que las referencias a los distintos textos del derecho romano y a algunos otros códigos de derecho civil, como las *Siete partidas*, no llegan a veinte. Ciertamente, Zapata y Sandoval incluye entre sus fuentes a comentaristas de ambos derechos, pero la superioridad cuantitativa de las referencias del canónico es evidente.

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, *DD*, p. 301. En ningún momento Zapata y Sandoval está equiparando las dos potestades; de hecho, cuando retoma un principio eclesiástico para aplicarlo al ámbito civil, deja claras las diferencias que deben existir, desprendidas precisamente de las divergencias entre ambas esferas de gobierno.

<sup>25</sup> Zapata y Sandoval hace referencia a más de 160 autores o autoridades distintas y a alrededor de 195 obras o textos.

En torno a la patrística, Zapata y Sandoval cita a san Ambrosio y san Agustín, más no los utiliza con frecuencia. En cuanto a su relación con las autoridades teológicas, encontramos en Zapata y Sandoval una clara preferencia por Tomás de Aquino y los autores de la tradición tomista. Si bien se cita en algunos pasajes a teólogos de otras escuelas como Duns Escoto, Gabriel Biel o Durando de San Portiano —a este último para rebatir sus ideas—, resultan poco significativas en comparación con las referencias al mismo Aquino o a autores como Soto y Molina. Los autores más usados por Zapata y Sandoval son Tomás de Aquino, Domingo de Soto, Leonardo Lessio, Fernando Rebello, Diego de Covarrubias, Luis de Molina, Gregorio de Valencia, Tomás de Vío Cayetano y Francisco de Toledo, todos ellos pertenecientes a la escolástica tomista.<sup>26</sup> Cabe resaltar que, a excepción de Aquino y Cayetano, estos personajes publicaron sus obras entre mediados del siglo XVI y el momento en que Zapata y Sandoval publicó su tratado; salvo Soto y Covarrubias, se trata de pensadores jesuitas. Asimismo, destaca que la mayoría de los autores sean originarios de la península ibérica. Esto nos habla, por un lado, de la estrecha relación que hacia la segunda mitad del siglo XVI existió entre los teólogos de la Segunda escolástica, y del amplio conocimiento y circulación de sus tratados, pero también, de la limitación que, en cuanto al origen y filiación teológica de las fuentes, se presentó entre los escolásticos de principios del siglo XVII.

Así pues, tanto por las fuentes y autoridades utilizadas como por los fundamentos de su teología y pensamiento político, a Zapata y Sandoval lo podemos ubicar dentro de la tradición de la Segunda escolástica, particularmente en su segunda etapa.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Además de la Biblia y el *Corpus iuris canonici*, éstos son los autores que superan la veintena de referencias.

<sup>27</sup> Pese a no pertenecer a la Compañía de Jesús ni haberse formado en sus colegios, el agustino recupera el pensamiento teológico y político de los jesuitas de fines del siglo XVI y principios del XVII a partir de la lectura de sus tratados. Además de los jesuitas referidos, entre los autores más citados por Zapata y Sandoval —Lessio, Rebello, Molina, Valencia y Toledo— en el tratado aparecen también referencias a las obras de Francisco Suárez, Roberto Bellarmino, Gabriel Vázquez, Juan de Salas, Juan Azor y José de Acosta. Esto, evidentemente, no quiere decir que Zapata y Sandoval desprecie las obras de autores no jesuitas

Los cambios que tuvieron lugar dentro de la teología ibérica en el último tercio del siglo XVI, muchos de ellos vinculados a la irrupción de los jesuitas en el mundo letrado de la época, se manifiestan en la obra del agustino, sobre todo al compararla con textos de otros teólogos de mediados de dicha centuria. Así, por ejemplo, la sistematización y matización de la teología tomista y de sus conceptos y problemas específicos, como veremos más adelante, permitieron a Zapata y Sandoval disponer de un lenguaje jurídico mucho más especializado para desarrollar sus teorías. Por otra parte, las consecuencias del Concilio de Trento, específicamente en relación con la exclusión de autores y obras teológicas que habían enriquecido el pensamiento político hispánico de la primera mitad del XVI, principalmente de tradición nominalista, se hacen patentes en la utilización de fuentes y en las ideas del agustino.<sup>28</sup> Otro elemento importante en la transformación del contexto ideológico de la Segunda escolástica, como se mencionó, fue el hecho de que los jesuitas pusieran en un lugar central de su filosofía política el concepto de autoridad y la idea de obediencia, esenciales en la conformación y la organización de la Compañía de Jesús. Todo esto llevó a que el pensamiento de Zapata y Sandoval se alejara en puntos importantes del de los autores del primer periodo de la Segunda escolástica, incluyendo el de los otros dos autores analizados en este libro. No obstante, la continuidad de una serie de elementos característicos de los autores de esta tradición, como la explicación del poder político a partir de postulados iusnaturalistas y constitucionalistas, el uso de una serie de fuentes —Aquino, Aristóteles, el derecho común—

—ya vimos los casos de Soto, Cayetano o Covarrubias— pero autores como Vitoria, de quien, por el peso que le ha dado la historiografía, uno esperaría encontrar en mayor número de referencias, es citado apenas en cinco ocasiones, pocas en comparación con las 38 de Leonardo Lessio, por ejemplo.

<sup>28</sup> Enrique González observa este proceso de limitación de fuentes dentro de la teología, marcado por el uso extendido y sistemático de la obra de Tomás de Aquino, al analizar un par de bibliotecas teológicas del siglo XVI; véase Enrique González, “Dos teólogos, dos bibliotecas teológicas en la Valencia del Quinientos: el doctor Juan de Celaya y el Patriarca Juan de Ribera”, en Emilio Callado Estela (ed.), *El Patriarca Ribera y su tiempo. Religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim/Diputació de València, 2012, p. 323-344.

y el interés por debatir problemas históricos, en particular sobre el ámbito indiano, nos permite considerarlo como parte de una misma corriente de pensamiento.

Al igual que sucede con los tratados de Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Las Casas, en *De iustitia distributiva* la relevancia del tema analizado rebasaba los límites del círculo letrado. Al ser un texto que reivindicaba una serie de derechos de los nacidos en Indias, tanto en el ámbito eclesiástico como en el civil, el libro trascendió los intereses meramente escolares. Así, por ejemplo, el tratado de Zapata y Sandoval es citado en numerosas ocasiones por Solórzano y Pereira en su *Política indiana*. El famoso jurista cita a Zapata y Sandoval como autoridad en prácticamente todos los temas que trata el agustino en su obra: regío patronato, nombramiento de cargos civiles y eclesiásticos, reivindicación de derechos políticos de criollos, indios y mestizos, tributos indígenas, repartimiento y encomiendas.<sup>29</sup> Por su parte, Esteban García apunta en su crónica que los informes fundados en derecho realizados por Zapata y Sandoval fueron de gran utilidad para la promoción de religiosos adecuados para las doctrinas de indios y, en general, que su tratado debía ser tomado en cuenta por quienes estaban encargados de elegir a las personas idóneas para los oficios y dignidades de las Indias.<sup>30</sup> Asimismo, poco después de la publicación del *De iustitia distributiva* encontramos esgrimidos por criollos de distintas

<sup>29</sup> En la edición de Madrid, Gabriel Ramírez, 1739, las citas se encuentran en t. 1: p. 156, 157, 161, 165, 185, 186, 216, 220, 232, 237, 268, 271, 405, 426, 429 y 432; t. 2: 10, 14, 41, 168, 389, 589 y 627. Además de Solórzano y Pereira, Zapata y Sandoval es utilizado en varias ocasiones por el jesuita Diego de Avedaño en su *Thesaurus indicus* de 1668. Existe una edición moderna del tratado, hecha en Pamplona, Universidad de Navarra, 2001.

<sup>30</sup> Sobre las doctrinas, véase García, *Crónica agustiniana...*, p. 12. Sobre el tratado en general, dice García en la p. 334: “imprimió el libro *De justicia*, en el volumen pequeño, mas de mucho valor y estimación a la verdad y doctrina, para el modo con que se han de distribuir los oficios y dignidades en las Indias y reinos nuevamente descubiertos, y unidos a la real corona de Castilla, que si con el aplauso que los doctos le estiman, cumpliesen su doctrina los jueces y consejeros, serían más acertadas y calificadas sus elecciones y provinciales, mas uno enseña y edifica y muchos yerran y destruyen”.



partes de las Indias los argumentos presentados por el agustino para la defensa de sus derechos.<sup>31</sup>

### *La potestad civil y la representación de la república*

Los cambios introducidos en el pensamiento escolástico hispano en la segunda mitad del siglo XVI distinguen a Zapata y Sandoval de autores como Veracruz y de los dominicos del “primer periodo” de la llamada Escuela de Salamanca. Uno de los primeros elementos que saltan a la vista es que Zapata y Sandoval se aleja del uso del término teológico *dominio* para referirse al poder político y utiliza en cambio el concepto *potestas layca* o *civilis*. Al hacer esto, deja de lado la discusión en torno a las diferencias entre el dominio como derecho de posesión y el dominio como jurisdicción que había sido fundamental para los autores de la primera mitad del XVI.<sup>32</sup> Zapata y Sandoval utilizaba el concepto *dominium* principalmente en su primera acepción, es decir, como el derecho subjetivo sobre una cosa que se usa o posee, y raramente en su tratado recurre a él para referirse al poder de un gobernante.<sup>33</sup> Las discusiones de los autores que precedieron a Zapata y Sandoval en torno a los conceptos utilizados para designar el poder, en las que tomaron parte Veracruz y Las Casas, permitieron que, para principios del siglo XVII, la escolástica hispanoamericana contara con conceptos más precisos para analizar y normativizar el problema de la autoridad política.

<sup>31</sup> Un ejemplo de esto son los cuatro panfletos que imprimió el arbitrista Juan Ortiz de Cervantes en nombre de los encomenderos de Cuzco, en Madrid, entre 1617 y 1621.

<sup>32</sup> Como se vio en los capítulos anteriores, Veracruz usa el término *dominio* de manera indistinta, consciente de sus diferentes acepciones. Las Casas, por su parte, lo usa indistintamente en sus primeros tratados, pero en los últimos prefiere utilizar el concepto *jurisdicción*. Zapata y Sandoval, finalmente, abandona el término *dominio* para referirse al poder político y, más que el de jurisdicción, se inclina por el uso de *potestas* y *auctoritas*.

<sup>33</sup> Su concepción de dominio como derecho subjetivo aparece en *DID*, p. 95. Sobre esto se tratará más adelante.

A diferencia de otros autores de su tiempo, como Suárez o Molina, Zapata y Sandoval no se detiene en su tratado a explicar de manera profunda su posición sobre el problema del origen y la legitimación del poder político. No obstante, brinda en el texto elementos para conocer su postura. Así, por ejemplo, al analizar si el regio patronato estaba fundamentado en el derecho civil o en el eclesiástico, Zapata y Sandoval establece claramente una distinción:

El poder eclesiástico es distinto del laico y superior a él, instituido inmediatamente por Cristo el Señor y transmitido en Pedro, en los Apóstoles, en los discípulos mismos y sus sucesores. En cambio, el poder laico o civil tiene su origen en Dios a través de la república y se extiende solamente a los asuntos naturales.<sup>34</sup>

Además de este claro planteamiento, Zapata y Sandoval expresa en el mismo lugar su completa predilección y simpatía por las ideas de Luis de Molina con respecto a dicho problema.<sup>35</sup> A partir de esto podemos decir algo sobre la postura de Zapata y Sandoval ante el tema del origen del poder político. En primer lugar, como lo expresa en su tratado, para el agustino la potestad civil tenía su origen en Dios pero existía exclusivamente a través de la república. Siguiendo a Tomás de Aquino, y al igual que la mayor parte de los autores de la Segunda escolástica, Zapata y Sandoval reconocía el origen divino del poder político, en el sentido de que no era una creación del hombre. Este tipo de poder existía, pues, por naturaleza, aunque los príncipes y gobernantes no lo usaban por una concesión de Dios sino sólo porque la comunidad, la depositaria de esta potestad, decidía otorgarles la

<sup>34</sup> *DID*, p. 285 [6].

<sup>35</sup> Señala Zapata y Sandoval: “No sería de poca importancia ni fácil al presente discutir sobre el poder laico y el eclesiástico y de su origen y diferencia; ni sería inútil que se comprendiese claramente con ello la distinción entre uno y otro. Sobre este tema encuentro a uno entre los demás que no digo que se discurre con palabra humana, sino que diserta con lenguaje divino y supremo, a quien haría injuria si no digo siquiera una palabra. Me refiero al benemérito Maestro Luis de Molina de la Compañía de Jesús (t. 1, *De iustitia et iure tract. 2, disput. 21 et deinceps.*)”, *DID*, p. 285 [7].

autoridad de ejercerlo. Si Zapata y Sandoval seguía de cerca las ideas de Molina en torno a este asunto, podemos suponer que para el agustino los hombres, que requerían vivir en comunidad para sobrevivir, habían establecido desde un principio sociedades o cuerpos políticos con una cabeza o autoridad claramente identificable. No obstante, el poder político ejercido por estas autoridades, con todas las características de la *potestas civilis* —en particular el poder coercitivo—, no resultaba de la naturaleza social del hombre sino de su condición pecadora, es decir, este poder existía como algo necesario y natural al hombre sólo tras la caída y como consecuencia de ésta.<sup>36</sup> Para Zapata y Sandoval, al igual que para Molina y otros jesuitas de fines del XVI, el hombre, por su naturaleza pecadora, tendía a buscar el bien individual sobre el de la comunidad y por esta razón era necesaria la existencia de una autoridad que mediante premios y castigos dirigiera las acciones de los individuos hacia el bien común. Así, señala el agustino que

Los hombres tienen una destacada propensión a conservar sus propios bienes; sin embargo, no se sienten de la misma manera propensos a conservar, como es debido y congruente, el bien común. Con frecuencia se descuida lo que es el bien común por atender al bien particular y propio de cada uno. Por eso conviene que en la República se dé una virtud que atienda de manera específica al bien común y de tal manera administre, dirija y controle las acciones de cada una de las partes, que se ordenen sin dificultad y gustosamente al bien común.<sup>37</sup>

Zapata y Sandoval, al igual que Veracruz o Las Casas, consideraba la búsqueda del bien común como uno de los principales elementos que legitimaban la instauración del poder político. No obstante, Zapata y Sandoval presenta este argumento republicano

<sup>36</sup> Molina trata sobre esto en su *De iustitia et iure*, trac. II, disp. XII. Sobre este tema, véase Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c. 1540-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 227-231.

<sup>37</sup> *DID*, p. 91 [8].

en términos distintos a los autores que analizamos antes. Recordemos que su tratado es un análisis del poder desde el concepto de justicia. En este sentido, justificaba la existencia de la autoridad política por la necesidad que existía en toda sociedad de un tipo específico de justicia, a la que llama, siguiendo a Aristóteles y Tomás de Aquino, legal o universal. Esta justicia tenía como objetivo regular las relaciones de las partes con el todo o, lo que es lo mismo, de los ciudadanos con la república.<sup>38</sup> La justicia universal, a la que Zapata y Sandoval identifica como una virtud en el pasaje recién citado, fundamentaba la existencia de una relación necesaria de autoridad-obediencia mediante la cual las partes aceptaban ser ordenadas por quien poseía la legítima potestad para alcanzar el bien común, en ocasiones incluso en contra de su interés particular. Es importante destacar que, para el autor, la manera en que las acciones de los individuos debían ordenarse era mediante la ley; de ahí que a esta justicia también se le denominara legal.<sup>39</sup> Al llamar la atención sobre este asunto, Zapata y Sandoval recupera otro argumento que podría describirse como republicano: la necesidad de que el gobierno de una república se hiciera a través de las leyes y no de la voluntad del gobernante.

Ahora bien, a diferencia de Valencia, Molina o Suárez, Zapata y Sandoval no profundiza en su tratado sobre la forma y las condiciones en que el príncipe adquiriría la potestad civil o, dicho de otro modo, la manera en que se establecía esta relación necesaria de autoridad-obediencia. No obstante, el agustino apunta, al igual que los jesuitas y en general la tradición tomista, que era la comunidad en su conjunto la que transfería la legítima autoridad a sus gobernantes. Zapata y Sandoval presenta una serie de afirmaciones que permiten ver cómo para él la transferencia del poder político de la república al príncipe se presentaba de ma-

<sup>38</sup> *DID*, p. 89-91.

<sup>39</sup> Señala Zapata y Sandoval: “La primera ordenación es la de las partes al todo. Y como los individuos están ordenados mediante la ley a la totalidad de la República —puesto que la ley es la ordenación de la razón al bien común—, por esto la justicia legal es imprescindible para esta ordenación; su misión es establecer, de acuerdo con las leyes, la rectitud en las acciones de los hombres en orden a la totalidad de la República, y por eso se llama legal”; *DID*, p. 89 [9].

nera total, aunque en ningún momento el gobernante lo ejercía por sí mismo, sino siempre por autoridad de la república y en su nombre y representación.<sup>40</sup> Esto lo plantea Zapata y Sandoval cuando trata sobre la repartición que el gobernante podía hacer de bienes y oficios públicos. En ellas, señala claramente que quien distribuye los bienes lo hace “en nombre de toda la comunidad”; más adelante apunta que los príncipes confieren los oficios “por autoridad de la república”, y, finalmente, en otro lugar sostiene que los superiores distribuyen los bienes porque representan la persona de toda la comunidad.<sup>41</sup>

Zapata y Sandoval no usa en su tratado la palabra latina *repraesentatio*, vinculada más con una idea de representación teatral o visual, pero en su texto aparece claramente el sentido jurídico que dicho término tenía en castellano para denotar que alguien actuaba en el lugar o el nombre de otra persona.<sup>42</sup> Este concepto de representación lo encontramos de manera frecuente en los documentos jurídicos de la época y, de hecho, contamos con un texto de este tipo elaborado por el mismo Zapata y Sandoval. Al ser

<sup>40</sup> Por ejemplo, en *DID*, p. 309 [10], señala que “aunque la república haya transferido todo su poder al rey, no puede el rey proveer estos oficios a su arbitrio”. La idea de la transferencia total del poder recuerda al concepto de *cuasi alienatio* desarrollado por Suárez al hablar de la monarquía; sobre esto, véanse Höpf, *Jesuit Political Thought...*, p. 248-249; y Annabel Brett, *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 126-128.

<sup>41</sup> *DID*, p. 107, 323 y 149, respectivamente. El último ejemplo lo menciona Zapata y Sandoval al tratar de la distribución de beneficios eclesiásticos; no obstante, poco después señala que lo apuntado para los cargos eclesiásticos se aplica igual para los oficios civiles. El asunto de la repartición de bienes de la comunidad se tratará más adelante.

<sup>42</sup> Cabe señalar que el concepto de representación en castellano tenía también ese sentido de teatralidad, además de su acepción jurídica, como aparece en el *Tesoro de la lengua* de Covarrubias: “REPRESENTAR, hacernos presente alguna cosa con palabras, o figuras que se fijan en nuestra imaginación, de ahí se dijeron representantes los comediantes, porque uno representa al Rey, y hace su figura, como si estuviese presente; otro al galán, otro la dama, &c. Representación: la comedia o tragedia. Representar, es encerrar en si la persona de otro como si fuera el mismo, para sucederle en todas sus acciones, y derechos, como el hijo representa la persona del padre. Esta materia es muy sutil, y delicada cerca de los jurisconsultos, a ellos me remito. Representación: el acto de representar”; Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.

designado obispo de Guatemala, debía presentar su profesión de fe y el juramento de fidelidad ante el arzobispo de México o el obispo de Tlaxcala. Zapata y Sandoval, que ya se encontraba en Guatemala, se excusó de no poder ir y en su lugar mandó al oidor de la Audiencia de México, Juan de Ybarra, que en ese momento se desempeñaba como visitador de aquel reino. El obispo electo envió con Ybarra un poder para que realizara la profesión y el juramento “en nombre de su Señoría y *representando* su propia persona”, y explicaba que “la voluntad de su Señoría ilustrísima es, que el dicho señor licenciado Iuan de Ybarra haga en este caso, todo lo que su Señoría puede y debe hacer, y hiciera si estuviera presente”.<sup>43</sup>

Este principio es al que remite Zapata y Sandoval cuando sostiene que el gobernante puede actuar, jurídicamente, en nombre y en lugar de la república, como si se tratara de la persona misma. Autores como Suárez y Molina estaban discutiendo el tema de la representación en el ámbito político durante los años en los que Zapata y Sandoval redactó su tratado, y seguramente es a partir de lo expuesto por ellos que el agustino se acerca a él. El uso de este principio está inscrito en una teoría más amplia que sostenía que una comunidad de hombres se convertía en un cuerpo político en el momento en que decidía dirigir sus acciones hacia un mismo fin, en este caso el bien común. Al hacer esto, dicha comunidad podía comportarse como una persona con voluntad: Suárez la llamaría una *persona ficta*.<sup>44</sup> Sin embargo, para que esto fuera posible, era necesario que existiera una persona natural que representara a la comunidad de los hombres y que

<sup>43</sup> *Testimonio de la profesión de la fe, y ivramento de fidelidad hecho por el señor licenciado Iuan de Ybarra [...] en nombre y con poder del Reverendisimo señor Obispo de Guatemala*, impreso, sin lugar y fecha; una copia del texto se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, bajo la signatura VE/1328/13, f. 21a y 21v.

<sup>44</sup> La idea aparece principalmente en su tratado *Defensio fidei*, III.1.5; el pasaje se puede consultar en Francisco Suárez, *Principatus politicus*, ed. de Eleuterio Elorduy, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965, p. 9-10. Asimismo, lo toca en el capítulo III del libro tercero, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, 6 v., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, v. III, p. 26-33. Sobre este asunto, véase Höpfl, *Jesuit Political Thought...*, p. 225. Sobre el problema de la *persona* en la Modernidad temprana, véase introducción y primera parte de Udo Thiel, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 1-150.

actuara en su nombre para dirigir las acciones de la colectividad hacia el bien común. Es importante insistir en que, para Zapata y Sandoval y los jesuitas de la Segunda escolástica, los gobernantes no representaban los intereses de cada uno de los miembros que constituían el cuerpo político, sino el del pueblo en su conjunto. Es decir, su objetivo era garantizar la justicia de las partes hacia el todo y sólo por ello se justificaba que tuvieran potestad política. El gobernante, como representante de la república, contaba con el poder para, a través de la ley, orientar las acciones de los individuos hacia un fin común. Así, tanto el príncipe como la comunidad requerían uno del otro para poder existir, pues sólo en conjunto se podían constituir como un cuerpo político.

La introducción del presupuesto de la representación en la filosofía política de Zapata y Sandoval implica un cambio muy significativo con respecto a la de autores como Veracruz y Las Casas. Según Elías Palti, el surgimiento de la idea de representación y, con ella, la aparición de la figura del mediador en el ámbito de la teoría política, supuso la emergencia del campo de “lo político” en el mundo hispánico. En el pensamiento aristotélico, al concebir la política como un marco natural y común a todos los hombres que regulaba las relaciones entre éstos, la diferenciación entre lo político y lo social era inexistente. Para Palti, la distinción entre estas dos esferas se produjo a partir de la aporía de la constitución de la república que acabamos de describir. En tanto que la comunidad necesitaba de un representante que le permitiera actuar como persona y éste a su vez necesitaba que la comunidad actuara como tal para poder constituirse, el principio de unidad debía de situarse por fuera de esta relación. Así, en el caso del pensamiento de Suárez —y del mismo Zapata y Sandoval— fue necesario que emergiera la figura simbólica de una *persona ficta*, que no correspondía ni al pueblo ni al gobernante, pero que al mismo tiempo comprendía a ambos. Esta esfera que se desdobra fuera del ámbito social es lo que el historiador argentino concibe como “lo político”.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Elías Palti, “En los pliegues de lo sagrado. Una genealogía de lo político en el mundo hispánico”, en Clément Thibaud, Gabriel Entin, Alejandro Gómez

El tratado de Zapata y Sandoval es una de las primeras manifestaciones del uso de la teoría de la representación política para tratar un problema relativo al gobierno de las Indias. Esto, como veremos enseguida, tendría una serie de implicaciones al hablar sobre los límites de la autoridad.

### *La justicia y los límites de la autoridad*

Si comparamos las ideas de Zapata y Sandoval ante el problema de los límites de la autoridad con las de Veracruz y, más aún, con las de Las Casas, encontramos que para el primero el ejercicio del poder por parte de los gobernantes se encontraba menos restringido, cuando menos en cuanto a su relación con la voluntad de la comunidad. Mientras que para Veracruz y Las Casas la república mantenía para sí cierto grado de potestad que le permitía acotar la autoridad del príncipe, obligándolo a contar con el consentimiento de la comunidad para tomar las decisiones que concernieran a todos, para Zapata y Sandoval el pueblo transfería *todo su poder* al gobernante para que en su representación la dirigiera hacia el bien común.<sup>46</sup> Por esta razón, el concepto de voluntad del pueblo, central en la teoría política de Veracruz y Las Casas, prácticamente no aparece en el tratado *De iustitia distributiva*. No obstante, para Zapata y Sandoval, como para todos los autores de la Segunda escolástica, cualquier poder legítimo era necesariamente un poder limitado y los reyes o príncipes, pese a no conocer superiores en asuntos temporales, no podían gobernar a su arbitrio o de manera discrecional.<sup>47</sup>

¿Qué elementos, entonces, limitaban el poder de la autoridad civil en la teoría política de Zapata y Sandoval? En primer lugar, como fácilmente se puede anticipar, el derecho natural. Al igual que sucedía con los demás autores de esta tradición, para Zapata y Sandoval existía un orden moral superior creado por Dios y

y Federica Morelli (dirs.), *Les empires atlantiques en révolution. Une perspective transnationale*, París, La Perséides, 2012, p. 205-235.

<sup>46</sup> *DID*, p. 305 y 309.

<sup>47</sup> *DID*, p. 309; sobre que no conocen superior en asuntos temporales, p. 329.



al que el hombre podía acceder a través de la razón. Este orden superior, el derecho natural, contenía principios como la equidad, la proporción y la justicia, los cuales debían estar presentes en toda acción que el gobernante llevara a cabo. Es precisamente a partir del último de estos principios, la justicia, que Zapata y Sandoval aborda el problema de los límites del poder político. Para hacerlo, el agustino apela a dos formas particulares de la justicia: la conmutativa y la distributiva.

Si la relación de las partes con el todo estaba fundamentada en la justicia legal o universal, mediante la cual se justificaba que los ciudadanos se sujetaran a la autoridad del príncipe, la ordenación de las partes o los ciudadanos entre sí estaba mediada por la justicia conmutativa. Este tipo de justicia tenía como objetivo establecer la igualdad y rectitud de cualquier negocio o relación entre dos individuos, y era responsabilidad de la autoridad, en particular de los jueces, observar que se guardara, así como castigar y restituir cuando esto no sucedía.<sup>48</sup> A la hora de administrar justicia entre particulares, especialmente al establecer la forma de restitución para reparar un daño, la autoridad no podía actuar de manera discrecional, sino que tenía que guardar los principios establecidos por la justicia conmutativa, mediante los cuales cada uno recibía lo que le correspondía conforme a su propio derecho.

La tercera forma de justicia, es decir la distributiva, existía para regular la relación del todo con las partes, o de la república con los ciudadanos. Por esta razón, la justicia distributiva normaba principalmente las acciones de aquellos que representaban al todo, es decir, los gobernantes, estableciéndose a partir de ella una serie de límites a su autoridad. Este tipo de justicia operaba particularmente a la hora de establecer la repartición de los bienes comunes, lo cual, como vimos, era para Zapata y Sandoval una de las principales razones por las que se había instituido la autoridad política. Señala el teólogo agustino:

<sup>48</sup> *DID*, p. 91 y 389-391.

Para ello [la ordenación del todo hacia las partes] es imprescindible la justicia distributiva, por la que se distribuyen los bienes comunes de la República entre los individuos. Su cometido es establecer en este tipo de distribuciones una norma de rectitud y salvaguardar la igualdad, de suerte que la distribución del bien común entre muchos guarde proporción entre el bien que se confiere a una determinada persona y el que se confiere a otra.<sup>49</sup>

De esta manera, al administrar los bienes de la comunidad y al guardar la justa relación entre las partes, responsabilidades fundamentales de la autoridad civil, los gobernantes estaban limitados por el derecho natural en su particular expresión de la justicia. Para Zapata y Sandoval, el derecho natural obligaba moralmente al príncipe y actuar en contra de éste suponía ante todo un pecado. No obstante, las consecuencias de actuar en contra de la justicia no sólo repercutían en el foro de la conciencia, sino que tenía también implicaciones en la esfera secular, pues cualquier acción en contra de la justicia no tenía validez jurídica y quien la llevara a cabo estaba obligado a restituir el daño que resultara de ella.<sup>50</sup>

Ahora bien, si la justicia estaba fundamentada en el derecho natural y era aquélla la principal reguladora de la acción de los gobernantes, cabe preguntarse sobre qué lugar, de acuerdo con Zapata y Sandoval, ocupaba el pueblo en el gobierno y qué implicaciones prácticas tenía su concepción popular del origen y la legitimidad del poder político. Sobre este tema hay que advertir, en primer lugar, que para este teólogo la comunidad no tenía un papel activo en el gobierno de la república, al menos no de la manera en que los consideraban autores como Veracruz y Las Casas. Es probable que para Zapata y Sandoval, al igual que para Suárez cuando trata de la monarquía, al haberse establecido en un pacto original un lazo de obediencia entre la comunidad de los súbditos y los gobernantes, autorizado por la primera, no era necesario que las acciones de quien legítimamente ostentaba la potestad civil fueran ratificadas o validadas por la república. Bas-

<sup>49</sup> *DID*, p. 91 [11].

<sup>50</sup> Un ejemplo de este caso aparece en *DID*, p. 295.

taba con que hubiera existido la autorización primigenia y que los actos del gobernante siguieran los principios del derecho natural.<sup>51</sup> De esta manera, una vez que el príncipe era instituido con la legítima potestad, el pueblo desempeñaba un papel pasivo, marcado por un principio necesario de subordinación. No obstante, el hecho de que fueran la república y el bien común el origen y la razón de la legítima autoridad suponía un presupuesto fundamental que limitaba la acción del gobernante: la autorización que la comunidad daba al príncipe no era para que tomara decisiones a su arbitrio, sino para que lo hiciera en nombre y representación de la comunidad misma. La figura del mediador resulta, entonces, central al tratar sobre los límites del poder; pues a la hora de legislar, juzgar o repartir bienes públicos, el príncipe no actuaba como individuo o “persona natural”, sino como la cabeza de un cuerpo místico. Por esta razón, su voluntad era la voluntad de la comunidad de quien era representante y ésta sólo podía ser entendida como el bien común.

Lo anterior se hace manifiesto concretamente en la postura de Zapata y Sandoval ante la repartición de bienes comunes realizada por el gobernante, el tema central, como señalé, del tratado *De iustitia distributiva*. Zapata y Sandoval consideraba como parte de estos bienes tanto los recursos materiales como los cargos y oficios públicos. Para el agustino, los gobernantes tenían el derecho y la obligación de repartir estos bienes entre los individuos que formaban parte de la comunidad siguiendo los principios marcados por la justicia distributiva. Pero, también, esta repartición debía realizarse siempre bajo el presupuesto de que el gobernante distribuía los bienes de la comunidad, no como propios, sino en nombre de toda la comunidad y para el bien de la misma.<sup>52</sup> Al tratar en concreto sobre la distribución de

<sup>51</sup> Como vimos, para Suárez esto era válido siempre y cuando no se tratara de un régimen democrático, pues, en él, el pueblo no alienaba todo el poder en sus gobernantes. Sin embargo, para las otras formas de gobierno, la aceptación o el consentimiento del pueblo no era necesario para validar las acciones del gobernante; véase *Tratado de las leyes...*, libro 3, capítulo XIX (v. III, p. 258-270). También se puede consultar Höpfl, *Jesuit Political Thought...*, p. 306-313.

<sup>52</sup> *DID*, p. 107.

cargos públicos, aclara Zapata y Sandoval que “los príncipes no son los dueños de tales oficios, sino que ellos los confieren por autoridad de la república como administradores, a los miembros de la república”.<sup>53</sup> Asimismo, destaca la obligación de los reyes de actuar de acuerdo con lo que exigía una república encaminada al bien común:

La república, cualquiera que sea su forma de gobierno, no puede ir por buen camino si no concede los oficios y dignidades con el debido orden prefiriendo los más dignos a los menos dignos. Por eso, aunque *la república haya transferido todo su poder al rey, no puede el rey proveer estos oficios a su arbitrio, sino de acuerdo con el modo que exige de suyo una república bien ordenada.*<sup>54</sup>

Así pues, la elección del mejor candidato para ocupar un oficio público no era solamente un principio de justicia distributiva sino que también, como lo apunta Zapata y Sandoval, era la voluntad de la república civil.<sup>55</sup> Por esta razón, cuando un gobernante otorgaba un oficio a una persona no digna —o menos digna que otra— no sólo cometía el pecado de acepción de personas, sino que delinquía contra la fidelidad que debía a la comunidad.<sup>56</sup>

El problema de la tasación y el cobro de impuestos es otro de los temas que llevan a Zapata y Sandoval a reflexionar sobre los límites de la autoridad. Para el agustino, en tanto que participaban de los bienes comunes, los miembros de una república estaban obligados al pago de impuestos para su propio bien, razón por la que reyes y gobernantes podían lícitamente imponer cargas de trabajo, servicios o rentas. Para que estos impuestos fueran

<sup>53</sup> *DID*, p. 323 [12].

<sup>54</sup> *DID*, p. 309 [13]; las cursivas son mías. La misma idea aparece en p. 305.

<sup>55</sup> La voluntad pasiva de la comunidad aparece implícita en la cita bajo la forma de la exigencia de la república. Asimismo, puede observarse cuando Zapata y Sandoval señala en otro pasaje que cuando se elige a un digno para un cargo “se le ha dado satisfacción a las expectativas de la república”; *DID*, p. 379 [14].

<sup>56</sup> *DID*, p. 323. La acepción de personas para Zapata y Sandoval “indica la preferencia humana y desordenada con que se distribuye un bien común no por razón de méritos y dignidad de las personas, sino por razón de favor y afecto, cuando tendría que hacerse de acuerdo con la igualdad de la justicia”; *DID*, p. 101 [15].

justos se debían de cumplir tres requisitos: en primer lugar, que fueran establecidos por un gobernante con la autoridad para hacerlo; en segundo, que existieran por razón del bien común, y, finalmente, que las cargas se impusieran proporcionalmente a las posibilidades de cada persona.<sup>57</sup> A diferencia de autores como Veracruz, Las Casas, Molina y Mariana, para Zapata y Sandoval no era necesario contar con el consenso del pueblo para el establecimiento de estas cargas tributarias, ni siquiera si se trataba de nuevos impuestos.<sup>58</sup> Los requisitos para establecer su justicia, sobre todo el segundo y el tercero, estaban fundamentados en el derecho natural. No obstante, al tratar sobre este asunto aparece nuevamente el presupuesto de que el príncipe ejerce la autoridad en nombre de la república. Siguiendo este principio, señala Zapata y Sandoval que a los gobernantes se les ha concedido el poder de eximir a algunos ciudadanos del pago de impuestos, pero no se les ha dado para que lo usen *libremente* sino sólo por una causa que promueva el bien común, mediante la cual quede compensada la parte que el ciudadano eximido hubiera tenido que pagar.<sup>59</sup> Así, para el autor, no es por derecho natural que los gobernantes pueden hacer o no uso de este poder, sino porque la comunidad se lo ha concedido, a pesar de que al hacerlo ésta perdió la facultad de intervenir directamente en la toma de decisiones.

Así pues, junto al derecho natural, el principio de representación constituía para Zapata y Sandoval el otro gran límite a la autoridad del gobernante. De forma paralela, el agustino postularía otros mecanismos mediante los cuales se regulaba el poder político. Uno de ellos era la obligación establecida por la justicia legal de que los jueces y gobernantes respetaran las leyes positivas.<sup>60</sup> Asimismo, como veremos al tratar el problema de la encomienda, para el agus-

<sup>57</sup> Zapata y Sandoval analiza los asuntos sobre tributos aquí descritos en el capítulo XIX de *DID*, p. 336-347.

<sup>58</sup> Sobre la postura de Molina y Mariana, véanse Höpfl, *Jesuit Political Thought...*, p. 306-313; y Enrique Marcano, “Del republicanismo clásico al republicanismo moderno. Juan de Mariana y la tradición republicana”, en Javier Peña (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, p. 127-165.

<sup>59</sup> *DID*, p. 351.

<sup>60</sup> *DID*, p. 389.

tino los gobernantes estaban obligados —tanto por la justicia conmutativa como por la distributiva— a cumplir los pactos y contratos que hubieran establecido con la comunidad o con personas en particular y no tenían el poder para romperlos de forma unilateral.

Lo que no resulta evidente en el tratado *De iustitia distributiva* es cómo podía la república resistir a la autoridad del príncipe cuando éste actuaba en contra del derecho natural, la justicia, el bien común o los pactos establecidos con la república; y, más aún, si alguien —más allá de Dios— podía castigarlo o coaccionarlo cuando sucediera. Zapata y Sandoval reconoce en la comunidad un derecho a resistir ciertos mandatos de la autoridad que podríamos describir como pasivo. Esto se manifiesta al tratar el tema de los impuestos. Como vimos, el agustino sostenía que existía una serie de condiciones necesarias que los impuestos debían cumplir para que fueran justos y de no cumplirse el pueblo no estaba obligado a pagarlos.<sup>61</sup> De esta manera, si un tributo era injusto, la república podía lícitamente resistir al mandato de una autoridad dejándolo de pagar.

Por otro lado, hacia el final de su tratado, Zapata y Sandoval analiza una situación en la que es posible actuar en contra de lo mandado por una autoridad más allá de la resistencia pasiva. El escenario que plantea el teólogo, en el contexto de la defensa de la encomienda, es el de un gobernante, incluido el rey en una monarquía, que se reusa a otorgar o pretende despojar a un miembro de la república de algo que ha adquirido por “un derecho propio y riguroso”, sobre lo que tiene “una verdadera y estricta dimensión de propiedad”, sin causa justa o con ella pero sin compensarlo con otro bien equivalente.<sup>62</sup> Ante esta situación, señala el agustino, mediante el derecho que posee la persona afectada podría *coercer* al rey o a la república a darle justa satisfacción y a exigir aquello que es suyo, ante lo cual tanto el rey como la república estarían obligados a dárselo.<sup>63</sup> Ciertamente,

<sup>61</sup> *DID*, p. 336-347.

<sup>62</sup> *DID*, p. 415-419. El texto latino señala “*ius proprium et rigorosum*” y “*veraque ratio et stricta domini*”.

<sup>63</sup> *DID*, p. 415. Zapata y Sandoval utiliza en el pasaje latino el término *coercere*, que dentro de la tradición jurista y escolástica tenía claramente una

no podemos hacer un análisis profundo de la postura de Zapata y Sandoval ante este problema a partir de un ejemplo que menciona y que no lleva hasta sus últimas consecuencias. No obstante, al usar el término *coercer* para tratar sobre la relación de particulares con la república y sus representantes, Zapata y Sandoval recupera un argumento tomista que defendía la legitimidad de usar la fuerza para repeler una agresión injusta —en este caso, el despojo de una propiedad— sin importar que ésta viniera de otro ciudadano o de un gobernante.<sup>64</sup>

Sin embargo, Zapata y Sandoval no ahonda sobre el tema del uso de la fuerza contra un gobernante ni toca cuestiones como las condiciones necesarias para que exista justicia en ello o qué actores pueden ejercerlo de manera legítima.<sup>65</sup> Tampoco analiza en el *De iustitia distributiva* un tema común dentro de la filosofía política de la Segunda escolástica: el tiranicidio.<sup>66</sup> Pero si consideramos las fuentes y las autoridades que utiliza, podemos suponer que compartía los principios básicos que sostenían el argumento tiranocida, los cuales estaban presentes desde la obra de Aquino y aparecen repetidos en autores como Vitoria, Soto, Veracruz, Las Casas, Molina y Suárez, sólo por mencionar algunos ejemplos. Como sabemos, este argumento estaba basado, por un lado, en la idea de que el tirano no era un gobernante legítimo, por lo que la obligación de fidelidad no existía hacia él y, por otro,

connotación de uso de fuerza. Como autoridades que apoyaban esta idea se presenta a los juristas Baldo de Ubaldis, Melchor Peláez de Mieres, Guillermo d'Auvergne, Andrés Tiraqueau, Pedro Núñez de Avendaño y Jorge Cabedo.

<sup>64</sup> Höpfl, *Jesuit Political Thought...*, p. 293-296.

<sup>65</sup> Es posible que tuviera en mente los mecanismos con los que, en la práctica, las diversas corporaciones que componían la Monarquía se enfrentaban a los mandatos de la Corona que perjudicaban sus intereses: envío de procuradores a la corte, pleitos en tribunales reales, fórmulas como el “acátese pero no se cumpla”, etcétera. Sin embargo, Zapata y Sandoval no las explicita en su tratado.

<sup>66</sup> Si bien no analiza el tema, sí utiliza el concepto de tirano para referirse a la relación de los españoles —no los criollos— que gobernaban a los indios de Nueva España; véase *DID*, p. 167. En este pasaje Zapata y Sandoval utiliza el concepto *dominium* como sinónimo de gobierno tiránico, como lo entendieron los traductores, con lo que se aprecia el cambio de lenguaje al que nos referíamos anteriormente.

en el principio de que la fuerza ejercida por el tirano podía ser justamente repelida con la fuerza cuando estaba en juego la vida o la propiedad de una comunidad o parte de ella.<sup>67</sup> Más allá de estas especulaciones en torno a la postura de Zapata y Sandoval ante el tiranicidio, lo que es importante resaltar es que para el agustino, si bien la autoridad legítima necesariamente debía estar limitada, la comunidad ejercía un papel pasivo en su teoría política —sobre todo en comparación con la de Las Casas o Veracruz— y mantenía el derecho a intervenir de manera activa en el ámbito político sólo en situaciones extraordinarias.

*De justicia, derechos y personas. La distribución  
de los bienes de la república*

Como sucede con gran parte de la literatura de la Segunda escolástica, los conceptos de justicia y derecho ocupan un lugar primordial en el tratado de Zapata y Sandoval. De hecho, el título del mismo refiere al primero de ellos en una de sus especies particulares: la justicia distributiva. Como se mencionó, uno de los temas centrales que analiza el autor es la forma en que los gobernantes debían distribuir los bienes de la república basándose en el principio de la dignidad de las personas. Me gustaría ahora abordar dicho problema, es decir, el del merecimiento que el más digno tenía para obtener un bien público y su estrecha relación con la justicia y el derecho. Pero antes de entrar en materia, quisiera analizar un poco más cómo utilizaba el agustino estos conceptos, los cuales aparecen a lo largo y ancho del tratado y son examinados detenidamente.

El primer concepto que Zapata y Sandoval analiza en su obra es el de justicia. El tratado abre respondiendo a la pregunta “¿qué es la justicia en sí misma?”. Señala el agustino:

<sup>67</sup> Sobre el tiranicidio, véanse Höpfl, *Jesuit Political Thought...*, p. 314-338; Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 327-347.



Según opinión generalizada, justicia es la voluntad que considera al derecho como su objeto y toda ella se ocupa de establecer la igualdad entre el derecho de una persona y el deber de otra. Incluye, por lo tanto, dos actos con los que establece dicha igualdad. El primero es el de conceder a cada uno su propio derecho, según Ulpiano y santo Tomás; o lo que es lo mismo, preservar ileso el derecho de cada cual. El segundo es el de reparar lo que se ha lesionado y reconducirlo a su primitivo estado, como dijo Ulpiano. Y así definen los doctores con todo rigor la justicia por sus actos diciendo que es la voluntad firme y permanente que concede a cada uno su propio derecho.<sup>68</sup>

Para Zapata y Sandoval, pues, la justicia era un acto de la voluntad cuyo objetivo era guardar la igualdad entre el derecho y el deber de dos o más personas, dando a cada uno lo que le correspondía y reparando el daño en caso de haber existido lesión.<sup>69</sup> La justicia dependía, por lo tanto, de cuando menos tres elementos: una persona con un deber; otra con un derecho y un elemento objetivo mediante el cual se estableciera la relación de igualdad entre las partes. La autoridad política no era condición necesaria para la existencia de la justicia pues los principios del derecho natural bastaban como instrumento mediador. No obstante, como vimos, dada la condición pecadora del ser humano, el poder político había sido instituido —y con él jueces y magistrados— precisamente para hacer valer la justicia, usando legítimamente la coerción en caso de ser necesario.

Así pues, la justicia como voluntad de dar a cada cual lo que le corresponde estaba necesariamente dispuesta en relación con otra persona. Al tratar específicamente de su ordenación en una república, el agustino distinguía tres especies distintas: la univer-

<sup>68</sup> *DID*, p. 69 [16]. En esta definición se da una integración de las tradiciones aristotélica y del derecho romano, integración que había sido hecha desde el tiempo de Tomás de Aquino. Entre los doctores que siguen esta definición, apunta Zapata y Sandoval, están Pedro de Aragón, Marcos Salón de Paz, Francisco Suárez, Leonardo Lessio, Fernando Rebello y Antonio de Valencia.

<sup>69</sup> Asimismo, al tratarse de una “voluntad firme y permanente”, es decir que se extendía como un hábito, para Zapata y Sandoval la justicia podía ser concebida también como virtud; *DID*, p. 71 y 75-79.

sal o legal, de los individuos a la república; la conmutativa, de los individuos entre sí, y la distributiva, de la república a los individuos.<sup>70</sup> Como se puede observar, cuando Zapata y Sandoval habla de personas con derechos y deberes no se refería únicamente a individuos en particular —*singularium hominum* o “personas físicas”, diríamos nosotros— sino que incluía también a la república en su conjunto.<sup>71</sup> Zapata y Sandoval, pues, consideraba a la república como una persona y a los gobernantes como a aquellos que actuaban en su nombre y representación. Esta distinción era fundamental ya que, como veremos más adelante, al considerar la república como persona en sí misma le otorgaba una serie de derechos y deberes para la ordenación de la justicia hacia los individuos en particular, y viceversa, los cuales no eran propiamente los derechos y obligaciones del gobernante, aunque sí le correspondían y lo obligaban en tanto que era su representante.

El concepto de justicia estaba estrechamente relacionado con el de derecho, pues el agustino consideraba al segundo como el objeto de ésta. Por esta razón, Zapata y Sandoval dedica el segundo capítulo de su tratado a analizar el problema del derecho. Las discusiones en torno al concepto de *ius* que tuvieron lugar dentro de la escolástica y los múltiples trabajos que se escribieron sobre este tema durante el siglo XVI permitieron que, para principios del XVII, existiera mayor consenso y claridad en torno a sus distintos usos y acepciones. Zapata y Sandoval mismo reconoce que el término *derecho* admite múltiples significados dependiendo de la forma en que se utiliza. El autor comienza analizando los usos de *ius* al considerarlo como el objeto de la justicia, es decir, como un elemento objetivo. En términos generales, para Zapata y Sandoval, en este caso se concibe al derecho como todo aquello que es justo y equitativo. En el tratado reconoce el agus-

<sup>70</sup> *DID*, p. 89.

<sup>71</sup> Recordemos cómo dentro del pensamiento escolástico una comunidad podía constituirse en una unidad y actuar como un cuerpo místico. Suárez incluso hacía la distinción entre *persona vera* y *persona ficta*, usando el primer término para denominar a un individuo y el segundo para un cuerpo político con una unidad moral —una ciudad o un reino, por ejemplo—; véase Suárez, *Principatus politicus...*, p. 9-10.

tino una serie de matices que respondían a las distintas formas en que se concebía la justicia,<sup>72</sup> ante los cuales termina por presentar su propia definición: “Se toma estrictamente el derecho por lo justo y proporcionado, que es el objeto de la justicia particular en la que interviene una diversidad de personas, una obligación de deber y una perfecta igualdad de uno respecto del otro, esto es, entre el derecho de uno y el deber del otro”.<sup>73</sup> El derecho visto de esta manera es el elemento objetivo de la justicia. No obstante, en la misma definición aparece otra forma de concebir el derecho, ya no como lo justo y proporcionado, sino como algo que posee una persona en relación con otra, como se hace evidente cuando habla del *derecho* de uno y el deber del otro. Zapata y Sandoval no repara en esta parte ante este uso subjetivo del concepto y no es sino hasta el siguiente capítulo, cuando trata sobre las diferencias de los derechos y deberes de las personas dentro de la justicia conmutativa y la distributiva, cuando analiza el problema. En relación con estas dos especies de justicia, Zapata y Sandoval distinguía dos tipos de derecho subjetivo, ambos entendidos como poder o facultad de una persona en relación con alguna cosa. El primero de ellos era el derecho como propiedad, disfrute o usufructo, al cual correspondía el deber de satisfacer al dueño, poseedor o usuario mediante la justicia conmutativa. Éste otorgaba un poder prácticamente total de disposición sobre la cosa, el cual era normalmente instituido mediante alguna forma de dominio o por un contrato. A esta forma de derecho correspondía el uso de un bien privado, el goce de un salario, la retribución por una venta, etcétera.

Por otro lado, existía otro tipo de derecho subjetivo, diferente al recién descrito —“más tenue”, dice el autor—, basado en

<sup>72</sup> Por ejemplo, señala Zapata y Sandoval, si se considera la justicia como una virtud general presente en todas las virtudes, el derecho será “lo que siempre es bueno y equitativo”, “cualquier obra lícita y santa, equitativa y acorde con la realidad”; pero si se toma el derecho como el objeto de la justicia legal o universal, éste se define como “toda obra hecha con esmero, en tanto que dice relación al bien común”; *DID*, p. 75-77 [17].

<sup>73</sup> *DID*, 79-81 [18]. En el mismo lugar el agustino señala que también se llama derecho —*ius*— a la ley, al ser ésta una especie, norma o concepto del derecho, así como a la ciencia de las leyes, la jurisprudencia.

“una cierta dignidad o condición de la persona por el hecho de formar parte de una comunidad a la que pertenece un bien que se distribuye”.<sup>74</sup> La justicia distributiva precisamente se ocupaba de este derecho, basado no en un dominio fáctico o algún tipo de contrato, sino en el mérito y la dignidad, y como consecuencia de este derecho la república tenía el deber de distribuir ciertos bienes comunes entre los más dignos o virtuosos. Uno de los principales puntos que distinguía a los dos tipos de derechos subjetivos era que el primero otorgaba un derecho sobre la cosa —*ius in re*— mientras que el segundo era más bien un derecho a la cosa —*ius ad rem*—. <sup>75</sup> No obstante esta diferencia y su “tenuidad” en relación con el derecho como dominio, el derecho por dignidad constituía un verdadero derecho de la persona, al cual correspondía un verdadero deber por parte de la república representada por los gobernantes.<sup>76</sup>

La base de la argumentación del tratado *De iustitia distributiva* residía, en gran medida, en lo que he intentado describir en

<sup>74</sup> *DID*, p. 97 [19].

<sup>75</sup> *DID*, p. 95-99 y 383. Zapata y Sandoval utiliza esta diferenciación tanto para explicar el derecho de una persona en relación con la comunidad como para tratar sobre el derecho de los elegidos para un beneficio eclesiástico. Recordemos que Las Casas también había echado mano de esta distinción, propia de la tradición canónica, para tratar el problema del derecho de los españoles sobre América.

<sup>76</sup> El pasaje donde Zapata y Sandoval analiza esto dice así: “Hay un doble aspecto del derecho y del deber que de él proviene. El primero es el del derecho que es dominio o atañe a él; por ejemplo, el derecho de uso, el derecho de disfrute, el derecho de posesión. De él habla el Maestro Luis de Molina [...]. A este derecho responde el deber de satisfacer al dueño o al usuario o al usufructuario o al poseedor. A esta modalidad de deber se reduce lo que se debe en concepto de contrato o de delito cometido contra el derecho de otro que tiene el poder, ya sea de dominio o de uso o de disfrute o de posesión. El segundo aspecto del derecho es no como el que se tiene por dominio o contrato, sino el fundado de una manera más tenue en una cierta dignidad o condición de la persona por el hecho de formar parte de la comunidad a la que pertenece el bien que se distribuye. Pues por ese mismo hecho tiene algún derecho a que, si ese bien se distribuye y se da en él título para distribución, se le confiera alguna parte de dicho bien de acuerdo con la índole del título que tiene. Porque si no tuviera título alguno, no sería aquella distribución un acto de justicia, la cual tiene como cometido imprescindiblemente ocuparse, como dije, del derecho”; *DID*, p. 95-97 [20].

los párrafos anteriores. Partiendo de estas concepciones de justicia, persona y derecho —tanto en su acepción objetiva como subjetiva—, Zapata y Sandoval desarrolla su teoría sobre la forma en que la autoridad debía repartir los bienes en una república. La clave de todo esto radica en su idea de que la justicia debía ocuparse de establecer la igualdad entre el derecho de una persona y el deber de otra. En los casos en los que operaba la justicia conmutativa, es decir aquellos en los que se establecía un contrato entre dos personas mediante el cual se asignaban claramente los derechos y deberes de cada una de ellas, no existía mayor problemática o discusión: dicho contrato debía seguirse en sus formas, siempre y cuando fuera justo y guardara la debida proporción. Así, por ejemplo, si la Corona hacía un contrato con un particular para llevar a cabo una acción, estaba obligada por la justicia conmutativa a cumplir dicho contrato y retribuir aquello con lo que se había comprometido. El problema surgía con el segundo tipo de derecho subjetivo, aquel que Zapata y Sandoval consideraba como “más tenue” y que estaba basado en la dignidad de las personas. De él, como se vio, se ocupaba la justicia distributiva y operaba en la repartición de mercedes y en la asignación de cargos y oficios públicos. En este caso no existía un contrato que señalara explícitamente los derechos y deberes de las personas involucradas o que otorgara un dominio concreto a la persona digna sobre la cosa pública. De tal problemática surgían cuando menos dos grandes preguntas: ¿qué hacía digno al digno, en relación con la comunidad? Y, ¿en qué estaba fundado el derecho que tenía a ciertos bienes de la república y el deber de ésta de otorgárselos?

En cuanto a la primera cuestión, Zapata y Sandoval destaca entre los elementos que hacían digna a una persona el conocimiento, la virtud y el trabajo realizado en favor de la comunidad, principalmente aquel que hubiera significado un sacrificio personal. Señala Zapata y Sandoval:

Dicha dignidad se apoya en la ciencia, en la piedad, etc. Tal es el caso del ciudadano de un reino o de una comunidad que haya adquirido ciencia con su diligencia, esfuerzo, viajes y otras incomodidades que

se soportan en tierras extranjeras, donde se ponen a prueba en todos aspectos lo bueno y lo malo; un ciudadano que con sus continuos esfuerzos y asiduas lecturas haya adquirido fama en las letras, que en opinión de todos haya practicado la religión, la piedad, el respeto. Por el hecho mismo de ser el bien de la parte, por exigencia natural, bien del todo y conducir al bienestar e interés de él, quien distribuye los bienes de aquel reino o de aquella comunidad está obligado, por exigencia natural, a recompensar la dignidad de aquella parte prefiriéndola a otras de otra o la misma comunidad, si no fueren tan dignas.

O si alguien a expensas propias, con su esfuerzo y laboriosidad ha puesto al servicio de la comunidad su propia elevada posición o alguna parte de su autoridad y poder y le ha proporcionado con ello grandeza, bienestar o provecho y se ha mantenido constante en su protección y defensa.<sup>77</sup>

Como vemos, Zapata y Sandoval introduce en su discurso un tema central del llamado republicanismo clásico: el problema de la virtud y su relación con el gobierno de la comunidad. La repartición de los bienes y oficios públicos debía basarse en una estricta meritocracia cuyo último objetivo era el mantenimiento de la república y el bien común. Al tratar sobre las virtudes, el agustino recupera de la literatura bíblica y escolástica una serie de principios que debía tener el gobernante civil, no sin antes advertir que para éstos no se requería una conducta moral tan estricta como para quienes ocuparan oficios eclesiásticos.<sup>78</sup> Entre las virtudes Zapata y Sandoval resalta la prudencia, el temor a Dios, la sinceridad y la aversión a la avaricia. Pero además destaca una

<sup>77</sup> *DID*, p. 107-109 [21].

<sup>78</sup> *DID*, p. 313. Al destacar esto, Zapata y Sandoval buscaba insistir en que, si bien se debía de atender la “integridad de vida” de quien ocupaba un cargo civil, era más importante que se presentara una serie de virtudes relacionadas con el bien común, más que con la vida privada de la persona en cuestión. Por otro lado, el que el agustino no eche mano de textos o autores romanos y humanistas para describir las virtudes necesarias en un gobernante nos habla de la poca diversidad de fuentes dentro de la escolástica de la época. Entre los estudiosos de este problema que él enumera se encuentran únicamente teólogos, juristas y canonistas escolásticos: Soto, Aquino, Covarrubias, Gregorio López, Cayetano, Aragón, Salón de Paz, Pérez de Lara, Molina y Valencia. Esto no impide, como veremos en seguida, que Zapata y Sandoval refiera a virtudes que pueden vincularse de manera más estrecha con los autores del humanismo cívico.

serie de virtudes cívicas que debían ser determinantes en la elección para los oficios civiles, similares a las defendidas por el humanismo italiano de la época: competencia militar, perfecto conocimiento de las funciones que se han de desempeñar, civilidad, preocupación por la república y destreza en la dirección de los asuntos públicos, ciencia, moderación, nobleza, fortaleza y justicia. En suma, al designar a alguien para ocupar un cargo público —el mayor honor que podía recibir un ciudadano—, se debían buscar “aquellas condiciones que hacen posible que el elegido pueda promover el bien común temporal de la república; y promoverlo de tal modo, que contribuya también a la consecución de la felicidad eterna”.<sup>79</sup>

Dos elementos más destaca Zapata y Sandoval como igualmente centrales para la elección de las personas más dignas para los oficios públicos: el conocimiento de la república que habría de ser gobernada y el amor a la patria. No sólo la experiencia adquirida por el estudio y los viajes era importante para que un hombre debiera estar al frente de una comunidad, sino también el conocimiento específico de la comunidad en cuestión y su vínculo emocional con ella. Éste era un principio elemental de la defensa republicana del autogobierno que fue esgrimido en distintos contextos contra la designación de funcionarios extranjeros. En el contexto americano, Zapata y Sandoval echaría mano de él al plantear que, en la designación de oficiales de gobierno, los locales “deben ser preferidos en su propio reino y patria a otros extranjeros”, pues “en igualdad de circunstancias son más dignos que los otros por el conocimiento de la realidad y el amor al pueblo”.<sup>80</sup>

Ahora bien, para Zapata y Sandoval la elección del más digno para la repartición de bienes y oficios públicos no era una cuestión de conveniencia, sino que era una obligación fundada en el derecho natural que tenía la autoridad como representante de la república. Al no elegir a quien tenía más méritos, se cometía el pecado de acepción de personas.<sup>81</sup> Por otro lado, otorgar una merced o un

<sup>79</sup> Las condiciones que se han de exigir para las personas electas para oficios civiles son tratadas en el capítulo XVI, p. 311-315 [22].

<sup>80</sup> *DID*, p. 301 [23].

<sup>81</sup> Este pecado, como vimos, no representaba únicamente una carga en el foro de la conciencia sino que llegaba a invalidar la acción jurídicamente. Zapata

oficio a quien más méritos tuviera podía ser visto como un premio a la persona, mediante el cual el gobernante estimulaba a los hombres a la práctica de la virtud. No obstante, en el fondo, el derecho de la persona digna a los bienes de la comunidad no estaba basado en una obligación de recompensa ni partía de la liberalidad de un gobernante y su reconocimiento a los hombres virtuosos, sino que se fundaba en el bienestar de la república misma.<sup>82</sup> Dicho de otra forma, el derecho subjetivo más importante, en este caso, era el de la república —como persona— a tener los ministros idóneos que la encaminaran al bien común, razón por la cual, cuando se repartía un oficio que pertenecía a la república, no se hacía para satisfacer el derecho de una persona particular, sino para que la república tuviera los gobernantes que le convenían.<sup>83</sup> Por lo tanto, el oficio no pasaba a ser propiedad de quien lo ejercía, sino una concesión de la comunidad.<sup>84</sup>

### *Nueva España: los derechos de sus habitantes*

Zapata y Sandoval escribió su tratado *De iustitia distributiva* alrededor de cincuenta años después de que Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Las Casas redactaran los suyos. Durante este periodo, la situación social y política de Nueva España y su rela-

y Sandoval discute distintos niveles de gravedad en la acepción de personas, los cuales, a su juicio, tenían distintas consecuencias. Por ejemplo, no era lo mismo elegir al indigno sobre el digno, que al menos digno sobre el más digno; asimismo, no implicaba la misma gravedad elegir a alguien menos digno para un cargo secundario que elegirlo para uno principal o para uno con el poder de juzgar. Sobre todas estas distinciones, véase *DID*, capítulo XV, p. 295-309; asimismo, se puede consultar Beuchot, “Introducción”, en Juan Zapata Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte: En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, p. XXVII-XXX.

<sup>82</sup> *DID*, p. 403 y 413.

<sup>83</sup> Dice Zapata y Sandoval: “el oficio y el sueldo no se conceden por derecho propio del que es elegido, sino por el derecho que tiene la república a buscar los ministros idóneos”; *DID*, p. 391 [24].

<sup>84</sup> *DID*, p. 423.



ción con la metrópoli habían sufrido importantes transformaciones.<sup>85</sup> Las grandes conquistas y empresas de expansión habían terminado varias décadas atrás, dando lugar a un proceso de centralización administrativa impulsado por la Corona. Para ello se buscó establecer una mayor presencia de funcionarios reales, manteniéndose la política de nombrar preferentemente a peninsulares para los puestos más importantes, tanto en el gobierno civil como en el eclesiástico. Por otro lado, como parte de este proceso, y afectado por las crisis demográficas de la población indígena, el aparato fiscal y tributario se vio reestructurado con la intención de incrementar la recaudación de la Corona.<sup>86</sup> Esto llevó a que muchos de los particulares que habían gozado de licencias o privilegios para recaudar tributos de la población india, principalmente los encomenderos pero también algunos señores indígenas, perdieron tales derechos y sus antiguos tributarios se convirtieron en contribuyentes directos del rey. El beneficio de la mano de obra indígena, la principal riqueza para los europeos residentes de Nueva España, fue un tema ampliamente discutido en la época, y las polémicas al respecto se presentaron dentro y fuera del círculo letrado.<sup>87</sup> Como consecuencia de esto, las terceras y cuartas generaciones de los descendientes de los primeros colonos se consolidaron como un grupo —cuando menos en términos políticos— que se caracterizó por el sentimiento genera-

<sup>85</sup> Aquí describo sólo algunos de los cambios de esta época, sobre todo aquellos que tuvieron impacto directo en el giro de las discusiones políticas hacia el momento en que Zapata y Sandoval redactó su tratado. Sobre las transformaciones de la segunda mitad del XVI y principios del XVII, véanse María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999; y Louisa Schell Hoberman, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660. Silver, State, and Society*, Durham, Duke University Press, 1991, entre otros.

<sup>86</sup> Sobre este proceso, véase Carlos Sempat Assadourian, “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, v. XXVIII, n. 3, 1989, p. 419-453.

<sup>87</sup> Véanse Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973; y Enrique González González, “Nostalgia de la encomienda. Releer el Tratado del descubrimiento de Juan Suárez de Peralta (1589)”, *Mapocho*, n. 68, segundo semestre 2010, p. 165-205.

lizado de haber sido despojados de sus privilegios y marginados del gobierno de sus repúblicas.<sup>88</sup>

Todo esto, evidentemente, vino de la mano de cambios importantes en el ámbito intelectual, sobre todo porque la mayor parte de la élite letrada de Nueva España, y de las Indias en general, era de origen criollo.<sup>89</sup> Las polémicas y controversias de la filosofía política en relación con el Nuevo Mundo desarrolladas por teólogos, juristas y otros escritores de la generación de Zapata y Sandoval se centraron, pues, en las problemáticas del grupo al que pertenecían, con el afán de reivindicar y proteger los intereses de los españoles nacidos en América. Entre los autores que abordaron estas problemáticas, además de Zapata y Sandoval, podríamos destacar a Juan Ortiz de Cervantes, Juan Suárez de Peralta, Alonso de Solórzano y Velasco, Pedro Bolívar y de la Redonda, Gonzalo Gómez de Cervantes, Baltasar Dorantes de Carranza, Agustín Dávila Padilla, Francisco de Terrazas y Antonio de Saavedra Guzmán, entre otros. Si la conquista y la forma de incorporar a los indios al nuevo orden habían sido el foco de las discusiones políticas de mediados del siglo XVI, la administración y el gobierno de los reinos indianos y su relación con los españoles nacidos en América ocuparían el lugar central de la reflexión de los autores mencionados.<sup>90</sup>

Esto no quiere decir que los temas de la justicia del dominio español sobre el Nuevo Mundo y del lugar que los indios debían ocupar en la Monarquía fueran del todo olvidados. Recordemos que, para mediados del siglo XVII, Solórzano Pereira dedicó una parte importante de su *Política indiana* a analizar dichos asuntos. Asimismo, Zapata y Sandoval atendió el problema indígena en

<sup>88</sup> La unidad que dicho sentimiento de identidad generó se presentó más bien en el plano discursivo, pues en la práctica imperó la lógica de redes clientelares y familiares en la búsqueda de defender los intereses privados; sobre este tema, véanse Alejandro Cañeque, *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Nueva York, Routledge, 2004, p. 160-175; y González, "Nostalgia de la encomienda..."

<sup>89</sup> Véase Chocano, *La fortaleza docta...*

<sup>90</sup> Sobre estos temas, véanse Brading, *Orbe indiano...*, particularmente el capítulo XIV, "Los patriotas criollos", p. 323-344; y Enrique González, "Nostalgia de la encomienda..."

su tratado y dio su opinión con respecto a la conquista, aunque, a diferencia de los textos de Las Casas y Veracruz, ya no fueron estos temas el centro de su disertación. Cuando el debate político de la élite letrada de Nueva España terminó siendo dominado por una perspectiva criolla, los descendientes de conquistadores y “primeros pobladores” ocuparon el lugar que los indios habían tenido dentro de los discursos y tratados que tocaban temas jurídicos, políticos y morales.

El *De iustitia distributiva* fue elaborado en el momento en que la perspectiva criolla se afianzaba como la dominante en el debate político novohispano. Aunque la materia central de la disertación —la forma en que debían repartirse los bienes y oficios públicos entre los habitantes de Nueva España— fuera un tema bien delimitado, Zapata y Sandoval desarrolla un tratado escolástico bastante teórico y sólo en las dedicatorias y en tres de los 32 capítulos de la obra aborda directamente el problema para el contexto novohispano.<sup>91</sup> En los apartados anteriores me he centrado en el análisis de lo que podríamos llamar los aspectos “teóricos” de la filosofía política de Zapata y Sandoval, los contenidos en los 28 capítulos restantes; en este último me ocuparé de la forma en que el agustino *pone a prueba* dichos postulados. Comenzaré por analizar su opinión con respecto a la conquista y los indios, para después tratar sobre la crítica al modo de actuar de la Corona, que desplegó en su defensa de los habitantes nacidos en Nueva España.

Zapata y Sandoval, al atender el problema de la conquista del Nuevo Mundo, en ningún momento pone en duda su legitimidad, ni remite a las críticas sostenidas por otros autores con respecto a su falta de causas justificantes. No sólo eso: el agustino considera la conquista, además de “muy justa guerra”, como milagrosa y admirable.<sup>92</sup> Sin problematizar el asunto, justifica el dominio español en América principalmente por dos vías: por un lado, por la necesidad de erradicar algunas prácticas de barbarie y de introducir buenas costumbres entre los indios y, por el otro, por el deber de llevar a estos pueblos a la “verdadera fe”. Zapata y Sandoval

<sup>91</sup> Se trata de los capítulos XI y XXI de la segunda parte y del V de la tercera.

<sup>92</sup> *DID*, p. 365.

toca el problema de la justicia de la conquista en el capítulo XXI de la segunda parte. En él, identifica a los indios con “*gente temible* por sus costumbres incivilizadas y salvajes [que] solían alimentarse con carne humana, antes de llegar los nuestros, y sacrificaban a los ídolos con sangre humana”.<sup>93</sup> Con tintes proféticos, el autor hace referencia a un pasaje de Isaías en el que identifica a los indios como los últimos invitados al banquete celestial y a los españoles como los encargados de llamarlos, llegando incluso a legitimar el uso de la fuerza para llevar a cabo dicha acción:

Así, los que tras la llamada a judíos y gentiles quedaban por llamar en tercer lugar, eran éstos que en los últimos tiempos del mundo al margen del Mundo Romano incitados a entrar en la Iglesia por medio al mismo tiempo de la fuerza y de la instrucción, después de abandonar sus costumbres feroces y salvajes y el culto vanísimo de los dioses, se irían poco a poco amansando y adaptando a un sistema de vida más humano hasta hacerse finalmente partícipes del banquete celestial.<sup>94</sup>

Poco más añade el agustino en cuanto al tema de la conquista y el de la legitimidad en el uso de la fuerza para introducir a los indios en la Iglesia. Haber profundizado en su análisis habría significado, probablemente, una problemática en el marco de su filosofía política constitucionalista y en relación con la postura general que guardó ante los pueblos indígenas, a quienes reconoce en otras partes del tratado como sociedades políticas legítimamente constituidas. Esta aparente contradicción puede entenderse por las características del espacio controversial en el que se ubica la obra. A diferencia de Veracruz o Las Casas, el problema del dominio español y de la forma en que debían insertarse los indígenas en la Monarquía hispánica no es el objeto que busca discutir Zapata y Sandoval, sino el lugar que deben ocupar los nacidos en Nueva España en un orden político legítimo en sus fundamentos, pero mal administrado.

<sup>93</sup> *DID*, p. 363 [25].

<sup>94</sup> *DID*, p. 363 [26].

Precisamente, para Zapata y Sandoval uno de los puntos en los que se evidenciaba el mal gobierno de los reinos americanos era en el maltrato que las autoridades peninsulares daban a los indígenas. Así, a la vez que justificaba y enaltecía la conquista, criticaba y denunciaba el abuso y explotación de los indios por parte de los europeos y las desgracias que para aquéllos había significado el dominio español sobre el Nuevo Mundo. Haciendo referencia a la misma profecía de Isaías con la que justificaba la conquista y a algunos pasajes del libro de Job, describía la “miserísima situación” de los naturales y “el salvajismo de sus opresores y su feroz crueldad contra ellos”. Para el autor, las injusticias del sistema de repartimiento y de los excesivos tributos cobrados habían llevado a la opresión, humillación y desgracia de los indios y a la ruina de todo el reino, convirtiendo a los españoles en verdaderos tiranos.<sup>95</sup>

El hecho de que los pueblos indígenas cometieran pecados contra el derecho natural antes de la llegada de los europeos —como los sacrificios humanos y la antropofagia— no justificaba el despojo y la opresión. En general, la valoración moral y política que hacía Zapata y Sandoval sobre los indios era positiva. Al tratar sobre la forma en que los indígenas de Nueva España

<sup>95</sup> Señala Zapata y Sandoval, dirigiéndose a los obispos de las Indias: “guía y gobierna con tu consejo a aquellos hombres, me refiero a los indios, destinados a una muerte cierta por las injusticias continuas de los hombres, por las acerbísimas afrentas que reciben de los españoles; destinados a la muerte, a extraer metales bajo las entrañas de la Tierra, a cultivar tierras como cautivos desterrados (lo que allí en español llaman repartidos), a llevar cargas insoportables incluso para los caballos, a pagar tributos desproporcionados a sus haberes. ¡Destinados a la muerte! Apacienta las ovejas de matadero, esas que sus compradores matan. Ovejas éstas (vergüenza me da hablar así y me duele que sea verdad lo que hablo) que compraban los españoles crueles y tiranos, por decirlo así, que, siendo o debiendo ser pastores y gobernantes de ellos, en modo alguno miraban por su salvación y conservación, sino que más bien los mataban. Esto es, se aprovechaban de sus bienes para sus propios usos y ganancias, pensando sólo en enriquecerse. Constituidos para gobernar al pueblo y guiarlo en justicia, los tiranizaron como si fueran ovejas de matadero. Y tienen por enemigo público a aquel que desaprueba este cruel gobierno (por no decir tiranía)”; *DID*, p. 167 [27]. Sobre lo mismo, en particular los pasajes de Isaías y Job arriba mencionados, véase *DID*, p. 365-371. Es importante destacar que cuando Zapata y Sandoval habla aquí de los “españoles” se refiere en concreto a los peninsulares.

debían ser juzgados en cuanto a su dignidad, considerando sus cualidades morales, el autor advertía el problema de comparar personas de lugares distintos, pues señalaba que “la índole y costumbres de todos y cada uno de los hombres, de cualquier región que sean, son diversas, y sería muy temerario dar una regla general para todas las naciones de todo el reino”.<sup>96</sup> Zapata y Sandoval, pues, reconocía que la condición y las costumbres de los pueblos indígenas variaban entre sí y respecto de la de los españoles y que, salvo prácticas puntuales como el canibalismo, no podían ser valoradas a rajatabla, sin considerar sus circunstancias específicas.

El argumento de Zapata y Sandoval es similar al que sostenía Veracruz al tratar las diferencias morales de los pueblos indígenas en relación con los europeos, con la salvedad de que el autor del *De iustitia distributiva* no se detiene a explicar sus bases teóricas o teológicas. No basta la lectura del tratado para saber hasta qué punto Zapata y Sandoval compartía la postura de Veracruz con respecto a la variabilidad del derecho natural.<sup>97</sup> No obstante, al destacar como costumbres salvajes únicamente aquellas que iban en contra de los primeros principios del *ius naturale*, como la antropofagia y los sacrificios humanos, al advertir lo arriesgado de juzgar sobre costumbres y cualidades morales a partir de una regla general y al considerar como dignos a los indios para ocupar cargos civiles y eclesiásticos, el agustino se presentaba como un autor abierto a respetar las diferencias políticas y morales de los pueblos americanos.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> *DID*, p. 265 [28]. En particular está tratando sobre cómo valorar la dignidad de los indios para ocupar cargos eclesiásticos.

<sup>97</sup> Es posible que en este punto Zapata y Sandoval esté recuperando las ideas de Alonso de la Veracruz, pues, aunque no cita de forma puntual ninguno de sus tratados, reconoce en el *De iustitia distributiva* el legado de Veracruz y lo describe como “padre de todo el mundo de las Indias, común Maestro de primer orden en virtudes y letras”; *DID*, p. 289 [29].

<sup>98</sup> Antonio de Remesal transcribe en su crónica un pasaje de una carta escrita por Zapata y Sandoval al rey en 1615, cuando era obispo de Chiapas, en la que destacaba las cualidades de los indios de la región, particularmente los zoques. Sobre ellos, decía el agustino que eran todos lúcidos y ricos, que habían recibido gustosos la nueva fe, que eran respetuosos, generosos y hospitalarios, por lo que le pedía a su majestad que hiciera caso omiso de quienes le mal in-

Esto tenía una consecuencia importante en la concepción política que el autor tenía sobre los pueblos indígenas. Para él, los reinos y señoríos que habían existido antes de la llegada de los españoles eran sociedades legítimamente organizadas que poseían con justicia sus dominios y jurisdicciones. No eran, pues, pueblos incivilizados que debían ser regidos por un extranjero. Por esta razón, las comunidades indígenas de su tiempo debían ser respetadas en sus derechos políticos, antes y después de su conversión y de que formaran parte de la Monarquía hispánica. Así lo señala el agustino: “En efecto, como aquellos reinos y posesiones pertenecieron a sus mayores, no perdieron por el hecho de la conversión el poder político y el derecho de gobernarse a sí mismos y de administrar justicia, pues son ciudadanos de aquellas tierras”.<sup>99</sup>

La defensa del autogobierno de los pueblos indígenas sostenida por Zapata y Sandoval tenía ciertas similitudes, en cuanto a sus alcances y justificación, con la que habían postulado Veracruz y Las Casas décadas atrás. No obstante, el contexto desde el cual lanzaba esta defensa había cambiado drásticamente. La política de repoblamiento y reorganización de las repúblicas de indios, impulsada desde mediados del XVI y con mayor ahínco a fines de dicho siglo, había logrado con éxito avanzar en la transición de la organización de dichas comunidades de un sistema de señoríos a uno de ayuntamientos con cabildos indígenas.<sup>100</sup> El derecho de

formaban sobre la forma de ser de estos naturales, refiriéndose, aunque no los señala Remesal, al valenciano fray Tomás Blanes, el anterior obispo de Chiapas; véase Remesal, *Historia general de las Indias...*, p. 515-516; lo mismo en García, *Crónica agustiniana...*, p. 336-338.

<sup>99</sup> *DID*, p. 263 [30]. Cabe subrayar el uso del concepto *ciudadano* para referirse a los indios como actores de sus propias repúblicas.

<sup>100</sup> El grado de “penetración” del modelo municipal en la organización de los gobiernos locales indígenas varió de forma importante dependiendo de la región en cuestión. Sobre este tema, se puede ver Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967; James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república de indios, el caso de Toluca 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994; Felipe Castro, *Los tarascos y el Imperio español 1600-1740*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de

los indígenas a gobernarse a sí mismos, que Zapata y Sandoval defendía, ya no era el de la preservación de las jurisdicciones de los antiguos señores, sino el derecho a ocupar los cargos civiles y eclesiásticos de sus repúblicas insertas en el orden colonial.

En este sentido, es importante subrayar que dicha reivindicación no la exigía Zapata y Sandoval exclusivamente para los indios sino, en general, para todos los habitantes nacidos en el Nuevo Mundo. La visión del agustino sobre la Nueva España era mucho más orgánica que la de los autores analizados anteriormente. Para él, la Nueva España se presentaba como un reino constituido por comunidades de indios, criollos y *mestizos* —los “hijos de español e india”—, todos ellos “ciudadanos” con “privilegios y prerrogativas de ciudadanía”.<sup>101</sup> Por esta razón, la Corona española, a cuya suprema autoridad se sometía la Nueva España, estaba obligada por la justicia distributiva a conceder a todos los ciudadanos lo que por derecho les correspondía. Como podemos ver, Zapata y Sandoval no habla en este caso de súbditos o vasallos sino que utiliza explícitamente el término *cives*. El concepto de ciudadano, central en los lenguajes del llamado republicanismo cívico, era utilizado desde Aristóteles principalmente para referir a aquel hombre que participaba en los negocios de la república y ésta es la forma en que Zapata y Sandoval recurre a él para hablar de estos habitantes de Nueva España.

Hidalgo, 2004; y Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, entre otros.

<sup>101</sup> *DID*, p. 262. Resulta interesante que Zapata y Sandoval incluyera entre los grupos a reivindicar a los mestizos, normalmente marginados de las discusiones políticas de la época. De hecho, el pasaje donde habla de los derechos y prerrogativas de los ciudadanos se refiere en particular a los indios y mestizos: “Y al igual que el nacido en aquellos territorios de español e india es ciudadano y no se le pueden negar los privilegios y prerrogativas de ciudadanía, como afirma Francisco de Vitoria, así también y con mayor razón no se les ha de defraudar a estos mismos indios en sus derechos por haber admitido a los españoles [...]” [31]. Es también importante resaltar, y resulta relevante en cuanto a la visión que se tenía sobre la sociedad y su composición, que Zapata y Sandoval no mencione a negros (libres, pues los esclavos por definición no podían gozar de estos privilegios) ni a las que posteriormente serían denominadas “castas”.



Zapata y Sandoval pone en el centro de su tratado la reivindicación del autogobierno con el fin de rebatir a quienes consideraban a los habitantes de las Indias —particularmente a los criollos— incapaces de regirse a sí mismos en lo civil y en lo espiritual. Y al mismo tiempo, para reprochar a la Corona el que se repartieran las mercedes y los oficios más importantes entre extranjeros. Apunta Zapata y Sandoval en su tratado:

Hay quienes por desenfrenada pasión e intransigente envidia, no sólo pretenden llamar incapaces para ser admitidos a los que son indios y descendientes de indios, sino que hasta han querido marcar con la misma nota de incapacidad, que ellos mismos han fingido entre sueños e intrigas, a aquellos que únicamente han nacido entre estos indios, pero que son de padres españoles. Y sin temor de Dios ni el debido amor a los hombres se han atrevido a increparlos de palabra y por escrito. Pero personas doctísimas y padres de profunda religiosidad, magistrados y cancilleres justísimos, obispos de acendrada piedad, que trabajan en la Iglesia de Dios con la energía de los primitivos soldados, prueban y demuestran con toda claridad cuán errados andan en sus sueños (por no decir en sus intrigantes fantasías). Los ha producido aquel Nuevo Mundo como frutos fecundísimos, los ha procreado como a hijos hasta llevarlos a un estado de madurez en edad y virtud, los ha instruido en letras, los ha ataviado con la integridad de costumbres, para que su propia patria benévolamente los vuelva a coger y abrazar hechos ya pastores, jueces y padres.<sup>102</sup>

El argumento de la justicia distributiva empleado por Zapata y Sandoval demandaba a la Corona cumplir su obligación de nombrar para los cargos civiles y eclesiásticos de Nueva España a los nacidos en ella, pues eran más dignos y tenían mayor derecho para ocuparlos que los foráneos. En este sentido, los indios por el hecho de haber tenido regímenes legítimos antes de la llegada de los europeos, y por haber probado tener las cualidades necesarias para gobernarse a sí mismos, debían incluso ser preferidos sobre los españoles en igualdad de circunstancias.<sup>103</sup> Por

<sup>102</sup> *DID*, p. 265 [32].

<sup>103</sup> Dice Zapata y Sandoval: “Así mismo, bajo censura eclesiástica no temo afirmar y tener por verdad primaria que, de hallarse por lo demás dignos de

su parte, los criollos habían demostrado gran interés y celo por Nueva España con los esfuerzos, fatigas y hacienda que habían puesto ellos y sus antecesores para la adquisición y conservación del reino.<sup>104</sup> Esto se traducía en que los nacidos en el Nuevo Mundo tenían más méritos para ocupar los cargos públicos que los venidos de fuera.

Pero, como se vio, para Zapata y Sandoval la justicia distributiva tenía como último fin el bienestar de la república, así que las principales razones del deber de la Corona de preferir a los locales sobre los extranjeros se fundaban en las ventajas que el hacerlo traería al bien común. Un argumento central, en este sentido, era que mediante la elección de las personas más dignas para los cargos de gobierno de una república se promovía la virtud entre los habitantes y se evitaban querellas públicas y escándalos, revueltas y alteraciones, que surgían, en este caso, cuando todos los ciudadanos de un pueblo, por motivos desconocidos, eran relegados de los oficios de mayor dignidad. Pero la razón más importante era que los nacidos en la Nueva España resultaban más dignos que los de fuera por el conocimiento que tenían de la realidad y por el amor hacia su reino y patria. Dice Zapata y Sandoval:

¿Mas qué decir, cuando se relega eternamente al olvido a los ciudadanos todos de un pueblo por motivos que ellos desconocen, por más dignos que se presenten tanto por su excelente preparación cultural como por su conducta moral, su nobleza de sangre y por el mayor interés que tienen por su pueblo, para que nunca o muy rara vez accedan a oficios civiles de mayor dignidad y honor, como oidores, presidentes, etc.? Y si se les compara con otros de fuera enviados allá (no me atrevo a decir otra cosa), resultan ser al menos iguales. Pero si son iguales, ellos deben ser preferidos en su propio reino y patria a otros extranjeros. En igualdad de circunstancias son más dignos que los otros por el conocimiento de la realidad y el amor a su república.<sup>105</sup>

tales oficios, se deben preferir los indios a los españoles en aquellos reinos en igualdad de circunstancias y sin peligro de escándalo. Lo digo a ciencia y conciencia"; *DID*, p. 263 [33].

<sup>104</sup> *DID*, p. 301.

<sup>105</sup> *DID*, p. 301 [34].

El argumento presentado por Zapata y Sandoval, como vemos, no remitía a la exaltación de un grupo en particular ni tampoco partía de un especial interés por demostrar la grandeza de su patria. Lo que presenta Zapata y Sandoval es un argumento esencialmente político que podía haber sido utilizado en el mismo sentido en cualquier otro reino de la Monarquía y que, de hecho, así sucedía, como lo advertía el agustino.<sup>106</sup> Así, más que ante el surgimiento de lo que Brading denominó como un “patriotismo criollo”, nos encontramos en este caso con una defensa del autogobierno que pudo ser desplegada, no por la existencia de una identidad nacional en ciernes sino por la presencia de lenguajes que podríamos denominar como republicanos.<sup>107</sup> Esto no quiere decir, como veremos enseguida, que no exista en el tratado de Zapata y Sandoval un desplazamiento muy significativo en torno al sujeto que en última instancia constituía las repúblicas de la Nueva España.

El otro gran debate novohispano al que se suma Zapata y Sandoval en su tratado es el de la encomienda. La polémica en torno a esta institución fue una de las que más páginas aportaron a la literatura política indiana durante el siglo XVI, sobre todo en crónicas y otros tratados en romance. Los autores analizados en este trabajo no fueron ajenos a la discusión y, aunque los tres fueron críticos de la forma en que funcionaba la encomienda, su postura ante ella difirió de manera importante. Veracruz, como se vio, consideraba a la encomienda, en principio, jurídicamente legítima y la justificaba desde una perspectiva del derecho como elemento

<sup>106</sup> Dice Zapata y Sandoval dirigiéndose directamente al conde de Lemos: “como en España no se admiten ministros u obispos de otro reino, de manera semejante tampoco se admitan forasteros en aquellas partes del Nuevo Mundo, con tal de que se hallen en ellas candidatos idóneos y del todo dignos, pues a cualesquiera otros que no sean del reino y desconozcan las condiciones del reino se les llama forasteros”; *DID*, p. 233 [35].

<sup>107</sup> Carlos Garriga sostiene una idea semejante aunque se centra más en el análisis de fuentes del siglo XVIII, periodo en el que, a juzgar por lo que dice el autor, la importancia del reino como una entidad para reivindicar derechos políticos se había diluido; véase “Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV”, *Horizontes y Convergencias*, disponible en [horizontesycom.ar/?p=3551](http://horizontesycom.ar/?p=3551), p. 33-37.

objetivo: en tanto que la institución existiera para el bien común, en este caso para el cuidado y evangelización de los indios encomendados, y los tributos exigidos guardaran la debida justicia y proporción, podría considerarse justa.<sup>108</sup> Las Casas, por su parte, consideraba injusta la encomienda pues carecía desde su base de un elemento indispensable para que pudiera ser considerada legítima: el libre consentimiento de los indios. Las Casas, entonces, ponía en el centro del debate ya no el derecho como elemento objetivo, sino los derechos subjetivos de los indios americanos. Finalmente, como se verá ahora, Zapata y Sandoval abordó el problema también desde la perspectiva del derecho como elemento subjetivo, pero, a diferencia de Las Casas, el sujeto de derecho en cuestión no era el indio sino el criollo.

Las tensiones internas en el *De iustitia distributiva* que se presentan a la hora de tratar la conquista y el derecho de los pueblos indígenas vuelven a manifestarse en el último capítulo, donde se analiza el problema de la encomienda. Si a la hora de tratar sobre las mercedes y la elección de oficios hechos por la Corona el agustino presenta una visión orgánica de Nueva España, cuyo bien común era el bien de todos los grupos que la conformaban, cuando aborda el problema de la encomienda se presenta el bien de la república esencialmente como el bien de los descendientes de conquistadores y primeros colonos.<sup>109</sup> A pesar de todas las críticas hacia los abusos y explotación cometidos a los indios y de la reivindicación que hace de sus derechos políticos, al establecer su defensa de la encomienda el autor concibe la mano de obra indígena como un bien del reino que podía repartirse.

Zapata y Sandoval analiza el asunto, nuevamente, a partir del concepto de justicia. El argumento central del agustino es que las encomiendas y otras mercedes, como los “entretenimientos”,<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Recordemos que para Veracruz estos puntos no se cumplían, por lo que señalaba que dicha institución, tal y como operaba en Nueva España, era injusta.

<sup>109</sup> *DID*, p. 109 y 413-417.

<sup>110</sup> Los entretenimientos eran concesiones o ayudas que se otorgaban a quienes esperaban alguna merced definitiva, como un oficio o una encomienda. Cabe señalar aquí el error que comenten los traductores del *De iustitia distri-*

se debían a los conquistadores y sus descendientes, principalmente, por justicia conmutativa y, de manera secundaria, por justicia distributiva. Zapata y Sandoval remite al segundo tipo de justicia, nuevamente, con el fin de criticar la práctica de conceder beneficios a los que no eran novohispanos o descendientes de conquistadores, aunque le sirve al mismo tiempo para justificar la institución en sí misma. Para el autor, el que hombres importantes y virtuosos vivieran en la pobreza y a merced de otros significaba un daño grave para la república, no sólo porque se cometía injusticia al no compensar mediante bienes comunes su categoría y mérito, sino porque los servicios y atenciones que habían presentado sus padres y que ellos mismos seguían presentando —o podrían presentar— a los reyes y a la república obligaban por razón natural al gobernante y a la comunidad en su conjunto a satisfacer sus necesidades de manera justa y proporcionada.<sup>111</sup> En este sentido, por sus méritos y dignidad, los criollos descendientes de conquistadores tenían un *ius ad rem*, ese derecho “más tenue”, pero derecho al fin, a ser compensados con los bienes de la república, en este caso la encomienda.

Pero Zapata y Sandoval presentaba un argumento aún más determinante y para ello recuperaba el concepto de justicia conmutativa. Para el autor, resultaba claro que las encomiendas y entretenimientos eran sueldos y pagos que el rey estaba obligado a conceder por las fatigas y gastos de los conquistadores que habían adquirido tantas tierras para la Monarquía. En este sentido, las encomiendas estaban fundadas en un contrato, tácito o explícito, entre la Corona y los conquistadores. Al tratarse de un bien obtenido mediante la justicia conmutativa, como se vio en el apartado anterior, los beneficiados obtenían un derecho de dominio sobre la cosa, una verdadera propiedad —un *ius in re* para usar los términos empleados por el autor—, por lo que éste no podía ser limitado por el tiempo ni justamente privado mientras

*butiva* de la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas al identificar y traducir en la obra los entretenimientos como repartimientos, pues, mientras que Zapata y Sandoval defendía el primer tipo de institución, fue un gran crítico del segundo.

<sup>111</sup> *DID*, p. 109.

no se compensara con otro bien similar. De esta manera, Zapata y Sandoval defendía no sólo la justicia de la encomienda, sino su perpetuidad.<sup>112</sup> El argumento desarrollado por el agustino mediante la justicia conmutativa era más sólido que el de otros apologistas de la institución que consideraban la encomienda como un premio que se les debía a los conquistadores o como un castigo a los indios por sus pecados e idolatría, pues mientras que podía o no darse un premio o un castigo, un derecho fundado en la justicia conmutativa obligaba a la otra parte a otorgarlo y reconocerlo rigurosamente como propiedad.

Para Zapata y Sandoval, pues, la encomienda era una institución justa y legítima que debía ser concedida y respetada por la Corona como una propiedad heredable y perpetua. Al considerarla de esta manera, estaba concibiendo los tributos pagados por los indios como un bien común del reino cuyo dominio podía darse a un particular. Ciertamente, el agustino criticaba la institución del repartimiento y denunciaba la injusticia y crueldad en el acto de obligar a los indios a trabajar contra su voluntad y fuera de su lugar de residencia, “como cautivos desterrados (lo que allí en español llaman *repartidos*)”, decía el autor.<sup>113</sup> No obstante, justificaba el dominio a perpetuidad sobre cierta forma de trabajo que implicaba la encomienda sin ver en ella la reducción de los indios a un estado de servidumbre, como lo hacía Las Casas. Para Zapata y Sandoval, la encomienda era un tributo más que, como tal, resultaba justo mientras guardara la debida forma y propor-

<sup>112</sup> Dice Zapata y Sandoval: “Estas llamadas encomiendas y los entretenimientos como son para remunerar las fatigas que soportaron y los gastos que con prodigalidad hicieron aquellos primeros capitanes y conquistadores por el primer descubrimiento, adquisición y conquista de aquellos reinos, no dudaría en afirmar que se les debe por justicia conmutativa. Son de hecho el sueldo por las fatigas, el pago por los gastos, la remuneración precisamente por las tierras y los reinos una vez adquiridos, ofrecidos de buen grado y otorgados fiel y libremente a su rey. Tales instituciones atañen a la justicia conmutativa y deberían por consiguiente ser perpetuas y nunca limitadas por el tiempo. En efecto lo que se confiera a uno por justicia conmutativa, se le confiere como algo que se le debe y a lo que tiene riguroso derecho. ¿Y quién podrá poner condiciones de tiempo y señalar una medida al derecho de otro, si es de su propiedad?”; *DID*, p. 413 [36].

<sup>113</sup> *DID*, p. 167; la misma idea en p. 365-367.

ción. Esto resultaba posible al abordar el problema a partir de los derechos subjetivos de la élite criolla, sin considerar en este caso, como lo hacía el dominico, los de los indígenas.

En su defensa de la encomienda, Zapata y Sandoval desplazó a los indios del centro de sus reivindicaciones y puso en su lugar a los descendientes de los conquistadores y los “primeros pobladores”. Aunque a la hora de defender el derecho de los nacidos en Indias a ocupar cargos civiles y eclesiásticos otorgó a los indios especial preferencia, lo que hizo el autor con su tratado fue acoger las demandas del grupo al que pertenecía y, mediante una teoría política constitucionalista, argumentar sobre la obligación del rey a respetar sus derechos. Zapata y Sandoval, así, puede ser visto como un puente dentro de las formas de pensamiento constitucionalistas y republicanas de Nueva España que favoreció la transición en el uso de estas teorías políticas desde una crítica a la conquista y al dominio sobre los pueblos indígenas hasta su utilización para la reivindicación de los derechos de un nuevo grupo que se sentía desplazado en el orden de la Monarquía y que buscaba ocupar en él un lugar protagónico.





## RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

El mundo hispánico de la Modernidad temprana estuvo marcado por la diversidad, presente en su composición étnica, territorial, institucional, intelectual. Esa entidad histórico-cultural, conformada inicialmente por una península ibérica de por sí diversa, a lo largo del siglo XVI se volvió más compleja con la anexión de territorios y pueblos de Europa y de las Indias occidentales y orientales. El sentido de unidad estaba fundado en la Monarquía —con sus atributos civiles y religiosos—, que proveía una autoridad común a las múltiples naciones y repúblicas. En la escena política, la historia del ámbito hispánico de los siglos XVI y XVII es la historia de las relaciones entre los distintos cuerpos que conformaban la Monarquía: la Corona y sus reinos, las ciudades y pueblos constituidos en cabildos, la Iglesia organizada en obispos y provincias religiosas. La búsqueda por defender intereses comunes y específicos de cada una de sus partes llevó a que la vida política de la Monarquía estuviera marcada por el conflicto y la negociación.

Como hemos visto a lo largo de este libro, en el terreno del pensamiento político se manifestó también esta diversidad. Contrario a lo que la historiografía tiende a presentar, durante los siglos XVI y XVII existieron dentro del ámbito hispanoamericano distintas tradiciones intelectuales que plantearon respuestas diversas —y en algunos casos antagónicas— a los problemas políticos de su tiempo. Entre éstas se podrían mencionar al humanismo cívico, la literatura de carácter histórico, los tratados de gobierno y razón de Estado, los espejos de príncipes, el arbitrista y la escolástica.

Pese a las diferencias en sus intereses, objetivos y lenguajes, al tratar temas relacionados con el gobierno de la república los autores enmarcados en estas tradiciones fijaron su posición ante algunos problemas comunes y centrales en la reflexión política

de la época, como el origen del poder o los límites de la autoridad. A partir de la postura que asumieron en torno a ellos, es posible distinguir dos tendencias. Por un lado, quienes buscaron defender los derechos de la Corona frente a las repúblicas, excluyendo a la comunidad de sus explicaciones sobre el origen y la legitimación del dominio político, así como descartando la posibilidad de que, mediante su voluntad, pudieran imponer límites al ejercicio del poder. Esta perspectiva puede ser descrita como absolutista y es precisamente la que la historiografía tradicional o la de corte liberal tiende a presentar como hegemónica en el mundo hispanoamericano de los siglos XVI y XVII. Los presupuestos de tendencia absolutista, pese a no ser los únicos que se presentaron en las discusiones de la época, sí tuvieron una presencia central dentro del ámbito intelectual y fueron recurrentes entre los autores de la llamada razón de Estado, de los espejos de príncipes y entre un sector de los juristas y canonistas escolásticos. Asimismo, el lenguaje administrativo empleado por la Corona y sus agentes recuperó también principios de carácter absolutista.

En un sentido opuesto a esta tendencia, otros autores pusieron en el centro de sus teorías sobre la conformación y el ejercicio del poder a la comunidad constituida como un cuerpo político, reivindicando con ello los derechos de las repúblicas frente a los de la Corona. Esta vertiente es la que denomino en este trabajo como republicana o constitucionalista. Como se mostró en los primeros dos capítulos, al igual que en otras regiones de Europa, personajes que vivieron en el mundo hispano tuvieron a su disposición y utilizaron principios, conceptos y teorías que dentro de la historiografía se identifican como constitucionalistas o republicanos. Estos principios, al igual que en otras latitudes, fueron recuperados de fuentes clásicas —principalmente Aristóteles, Cicerón y el derecho romano— y utilizados por autores vinculados al humanismo cívico, al arbitrista y a la llamada Segunda escolástica. Esta última destacó en el ámbito hispánico de la temprana Modernidad por la fuerte presencia que mantuvo en las universidades y en las discusiones políticas de la época.

Si tuviéramos que describir en términos generales el desarrollo de estas dos tendencias, podríamos señalar que conforme

avanzaron las décadas del siglo XVII la vertiente absolutista cobró más fuerza en el panorama intelectual hispánico, mientras que las tradiciones que recuperaron principios republicanos o constitucionalistas o bien se difuminaron, como en el caso del humanismo cívico, o se moderaron en sus argumentos, como sucedió con la Segunda escolástica. Esto fue resultado, por un lado, de la búsqueda de fortalecimiento del poder real dentro de los reinos ibéricos, particularmente Castilla, que se manifestó en la pretensión de la Corona de centralizar y monopolizar facultades jurídicas y políticas que se mantenían repartidas entre diversas corporaciones. Dicha búsqueda estuvo acompañada del desarrollo de tradiciones intelectuales absolutistas, particularmente los tratados de razón de Estado, que justificaron o legitimaron dichas pretensiones. De forma paralela, el pensamiento político hispánico se vio afectado por un proceso sistemático de limitación de fuentes que fueron consideradas heterodoxas en el contexto de la Contrarreforma, muchas de ellas importantes para la argumentación constitucionalista o republicana. Esto contribuyó a que, en el ámbito hispánico, las respuestas a las pretensiones centralizadoras y absolutistas de la Corona y a la argumentación que en favor de ellas se hizo en el terreno intelectual se presentaran tímidas o moderadas en comparación con como se habían desarrollado durante los dos primeros tercios del siglo XVI o con como se presentó en otras regiones de Europa durante la segunda mitad del siglo XVII.

Pero, ¿qué sucedió en el ámbito hispanoamericano y particularmente en los reinos y provincias que conformaban a la Nueva España? ¿Qué formas adoptaron en estas latitudes las expresiones republicanas y constitucionalistas? A partir de los estudios de caso puedo ahora responder a estos interrogantes planteados en los primeros dos capítulos del libro. Como vimos, las discusiones y los debates en torno al dominio español sobre América conformaron uno de los principales espacios controversiales del mundo hispánico de la temprana Modernidad, y en él se manifestaron varios de los lenguajes arriba mencionados, así como el desarrollo histórico de las tendencias absolutistas y constitucionalistas. Dentro de las tradiciones que intervinieron, la escolástica —en sus expresiones teológicas y jurídicas— fue la que más contribuyó a

la discusión de los problemas americanos. Mientras que desde el derecho se presentaron las defensas más sólidas del dominio colonial de la Corona sobre las Indias, un grupo de teólogos de la Segunda escolástica desarrolló una serie de teorías republicanas y constitucionalistas para defender los derechos de las repúblicas indianas dentro de la Monarquía. Así, en un contexto controversial muy distinto al de otros debates políticos europeos en los que se desplegaron argumentos republicanos o constitucionalistas —pensemos, por ejemplo, en el de la libertad de las ciudades italianas, el de las guerras de religión de fines del siglo XVI o el de las revoluciones inglesa y de los Países Bajos en el siglo XVII—, encontramos en Hispanoamérica algunos principios y presupuestos que bien podrían describirse como expresiones de dichas tradiciones.

A lo largo del libro mostré cómo en los textos de Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval aparecen expresiones de lo que en la historiografía se denomina pensamiento constitucionalista y republicano. Entre ellas destacan la explicación popular del origen del poder, la búsqueda de establecer límites puntuales a la autoridad, el uso del concepto de libertad como sinónimo de independencia, el bien común concebido como el fin de la sociedad y la defensa de la participación de los ciudadanos en su gobierno. Lo anterior no significa que dichos autores presentaran en sus tratados teorías políticas acabadas, coherentes y sistemáticas sobre todos los presupuestos mencionados. Tampoco que su pensamiento pueda ubicarse dentro de una trayectoria de ilación y continuidad, bajo un principio de recepción e influencia, con los pensadores que los historiadores del republicanismo o el constitucionalismo de otras latitudes suelen postular como sus más destacados representantes. Lo que se muestra en este estudio es, en cambio, cómo los autores analizados acudieron a las mismas fuentes que los tradicionalmente reconocidos por la historiografía del constitucionalismo y el republicanismo para recuperar paralelamente conceptos, principios y teorías similares, los cuales fueron empleados para argumentar en contextos polémicos diferentes, sobre problemas diferentes y en oposición a tradiciones políticas diferentes. Esto llevó a que existieran importantes variantes en la forma en que Alonso de la

Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval utilizaron los principios constitucionalistas y republicanos descritos en el primer capítulo con respecto a otros pensadores contemporáneos, por ejemplo, Nicolás Maquiavelo o Theodore Beza. Así, como vimos, una característica del pensamiento de los autores en cuestión fue su predilección por la monarquía como forma de gobierno, particularmente la monarquía mixta. Pero, sin duda, el sello distintivo fue su interés en analizar las relaciones de dominio entre naciones y el haberse presentado como las primeras manifestaciones de un republicanismo y constitucionalismo *anticolonial*. Este anticolonialismo se manifestó de dos formas distintas: por un lado, en la denuncia de la conquista y la dominación española sobre los pueblos indígenas, en la reivindicación de la autonomía de éstos y de las prácticas e instituciones que permitieron a las *repúblicas de indios* organizarse como cuerpos políticos. Por otro, en las reacciones de los criollos ante la centralización del poder en la Corona y la introducción de funcionarios peninsulares, y a favor de la preservación de los privilegios y el autogobierno de las élites novohispanas. No obstante, como vimos, esta última forma de pensamiento se presentó al mismo tiempo como colonialista al defender la subordinación de los pueblos indígenas a los descendientes de conquistadores y primeros colonos.

Ahora bien, una vez que se acepta la viabilidad de utilizar las categorías historiográficas de republicanismo y constitucionalismo para describir el pensamiento de un grupo de autores novohispanos, es conveniente señalar las ventajas que esto tiene. Sobre todo porque, como se mencionó en el primer capítulo, el uso de dichos conceptos en la historia intelectual no ha estado exento de críticas. En este sentido, considero que recurrir a estas categorías puede ser un aporte a la historiografía cuando menos en dos sentidos distintos. Por un lado, permite hacer visible la presencia de lenguajes políticos que defendían el origen popular del poder, la participación de la república en la toma de decisiones o la restricción a la autoridad política en la Nueva España del siglo XVI. Esto es una contribución de gran relevancia para el conocimiento y la comprensión de la historia política, intelectual e institucional del periodo colonial. Al mostrar una mayor diversidad

de actores, lenguajes y tradiciones que convivieron en esta región de la Monarquía durante la temprana Modernidad, normalmente reducida a tradiciones de pensamiento teocrático y absolutista, pueden surgir nuevas lecturas sobre procesos históricos vinculados con el desarrollo de los reinos y las provincias de Nueva España, como la conformación de instituciones y espacios de acción política o la construcción de identidades de los grupos que habitaban en ella.

El otro aporte es enriquecer la discusión sobre los contenidos de las categorías mismas de republicanismo y constitucionalismo. Si partimos de que no existen formas ideales o acabadas de dichas tradiciones, el analizar “nuevos” espacios en que los principios asociados a ellas se manifestaron en el pasado permite hacer una valoración más amplia sobre su sentido, utilidad y condiciones de posibilidad. Mostrar que en un ámbito poco esperado, como es el caso de la Nueva España, se utilizaron estos principios debe llevarnos necesariamente a replantear asuntos centrales sobre la interpretación que hacemos del desarrollo histórico de las tradiciones mencionadas. En este sentido, en vez de hablar de un “momento” republicano o constitucionalista, en el que claramente se puede trazar la ruta que siguió una tradición intelectual en el mundo occidental, como lo propone Pocock, conviene más pensar en las condiciones que hicieron posible la articulación de ideas y discursos similares desplegados en distintos contextos por personajes desconocidos entre sí. Así, el republicanismo y el constitucionalismo de la temprana Modernidad, más que tradiciones intelectuales concebidas bajo un principio de linajes —con sus ramas *puras* y *bastardas*—, tendrían que ser vistos como lenguajes de amplia difusión cuya existencia fue posible gracias a la circulación de un reducido cuerpo de textos y fuentes comunes. Fue la presencia de estos lenguajes lo que permitió que en diversos espacios de discusión se articularan discursos en cuyos fundamentos se encontraban teorías sobre el origen popular del poder, el bien común como el fin de la sociedad política, la libertad como no dependencia o la participación de los ciudadanos en el gobierno.

En este sentido, si aceptamos hablar de la presencia de lenguajes constitucionalistas o republicanos en la Nueva España del

siglo XVI, es a condición de no suponer que se trata de adaptaciones de tradiciones predefinidas y existentes en algún otro lugar. De lo que se puede hablar, en cambio, es del uso de un conjunto de fuentes, vocabularios y presupuestos específicos que aparece en un nuevo espacio político, cuyo desarrollo relativamente autónomo —y no por ello menos significativo— respondió a la especificidad del contexto polémico en donde se desplegó. Adoptar esta premisa analítica implica insertar el pensamiento político de las colonias iberoamericanas no como una desviación o *tropicalización* del pensamiento político occidental, sino como parte constitutiva del mismo. En sentido figurado, se podría decir que, al recurrir a las categorías de republicanismo y constitucionalismo para describir el pensamiento de los autores aquí analizados, se recobra en un contexto historiográfico su carácter anticolonial. Mostrar cómo estas categorías reservadas tradicionalmente para hablar del pensamiento europeo son operativas en el ámbito indiano, sin tener que explicar su relación en términos de pérdida, desviación o falta de originalidad, es una forma de descolonizar la historia del pensamiento político hispanoamericano.

Recapitulemos ahora la manera en que Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas y Juan Zapata y Sandoval articularon sus discursos a partir de lo que denominó, considerando lo anterior, lenguajes constitucionalistas y republicanos.

Como vimos, Alonso de la Veracruz se formó entre los teólogos más conocidos de la primera etapa de la Segunda escolástica y en sus tratados utiliza muchos principios de la filosofía aristotélica y tomista que la caracterizó. El agustino desarrolló su pensamiento a partir de la teoría tomista de la ley natural y de conceptos como el de dominio y justicia, vinculados a una concepción esencialmente objetiva del derecho. No obstante, recuperó también una serie de presupuestos del nominalismo, que se hace patente en su explicación sobre el origen del poder. A diferencia de los otros autores de la Segunda escolástica —incluyendo a Bartolomé de Las Casas—, Veracruz consideraba que era la comunidad de los hombres la que creaba el poder político, por lo que éste no existía por derecho natural o divino. Con ello, reconocía un carácter histórico y contingente en la fundación de las

repúblicas y otorgaba a la comunidad mayor capacidad para definir el rumbo de la vida en común. Vinculado a este principio, Veracruz desarrollaría lo que considero el elemento más significativo de su pensamiento: su postura ante el problema de la variabilidad del derecho natural. Nuevamente, integrando elementos del tomismo y el nominalismo, Veracruz desarrolló una teoría mediante la cual justificaba la legitimidad de diferentes interpretaciones del derecho natural, en sus segundos principios, a través de una racionalidad adaptada a las circunstancias.

Ambas particularidades de su pensamiento, que debatían en el ámbito teórico con posturas de otros autores escolásticos, surgieron en función de lo que el autor estaba haciendo con sus tratados dentro de la controversia indiana. Veracruz fue testigo del temprano proceso de incorporación de los señoríos indígenas a la Monarquía hispánica, que tuvo lugar durante las primeras tres o cuatro décadas de la vida política de los reinos americanos. Asimismo, presenció el desplazamiento de los antiguos señores indígenas y sus linajes en el orden político, basado en la limitación de sus privilegios tributarios y jurisdiccionales, que comenzó a ocurrir a mediados del siglo XVI y que culminó con la introducción generalizada del cabildo indígena como forma de gobierno. En este largo proceso, Veracruz apoyó los intereses de los señores indígenas y lo que estableció en sus tratados fue, precisamente, una defensa de la continuidad de sus gobiernos, del poder para disponer de sus propiedades y cobrar impuestos, del mantenimiento de sus dominios. Para el agustino, las repúblicas y los señoríos indígenas habían sido instituidos por los diversos pueblos americanos, los cuales no sólo habían transferido la potestad de dominio a sus gobernantes sino que eran los creadores de sus propias jurisdicciones. La legitimidad de los príncipes y señores indígenas residía en la voluntad de las comunidades que los habían instituido y, por lo tanto, no podían ser removidos sin su autorización. A partir de su teoría sobre la variabilidad del derecho natural, rechazó los argumentos de quienes veían barbarie en las prácticas políticas y en las costumbres de los pueblos indígenas. Para él, a pesar de las diferencias en relación con las europeas, tanto las formas de gobierno como los usos y costumbres de dichas



sociedades eran legítimos en tanto que estaban encaminados al mantenimiento de la vida y al bien común. Por todo esto, para que la Corona española pudiera ejercer el gobierno supremo sobre las Indias era necesario que se mantuviera el dominio —como propiedad y como jurisdicción— de los indígenas y sus legítimos señores. Así pues, de fundarse un nuevo cuerpo político, éste debía adoptar la forma de un gobierno mixto en el que los reinos americanos estuvieran compuestos por repúblicas indígenas regidas por sus propias leyes y sus propios gobernantes.

Por su parte, Bartolomé de Las Casas desarrolló una filosofía en la que recuperó, sobre todo en su madurez intelectual, elementos de las tradiciones aristotélico-tomista y neorromana. Su acción política estuvo vinculada más a los altos círculos del poder civil y eclesiástico que al ámbito universitario, por lo que sus tratados presentan una dimensión más pragmática que la mayoría de los textos escolásticos. El interés tan inmediato en modificar las instituciones y prácticas políticas de su tiempo llevó a Las Casas a echar mano de un amplio arsenal de teorías y conceptos provenientes de tradiciones diversas. Al igual que Veracruz, para Las Casas los gobernantes ejercían el poder político porque la república había decidido transferirles la potestad con el único fin de buscar el bien común. Aunque no sostenía que dicho poder había sido creado por los hombres, como lo hacía Veracruz, sí otorgaba un mayor peso a la voluntad de la comunidad como límite de la autoridad, equiparándola en importancia con el derecho natural. Siguiendo un principio que la historiografía reconoce como fundamental dentro del republicanismo, Las Casas argumentó que la comunidad mantenía el dominio sobre sí misma una vez establecida la autoridad política, lo cual convertía a los gobernantes en rectores y administradores y no en príncipes soberanos como los concebía la tradición de la razón de Estado.

Pero el elemento más significativo del pensamiento lascasiano fue, en mi opinión, el uso que hizo de la teoría republicana de la libertad dentro de la controversia indiana. Al igual que para los autores del humanismo cívico, para el dominico la libertad en un contexto político era, ante todo, la ausencia de dependencia, el no estar sujeto a la voluntad arbitraria de alguien más.

Integrando en su pensamiento el lenguaje de los derechos subjetivos, consideró dicha libertad como un derecho ínsito del hombre y de las sociedades que constituía. Para Las Casas, este argumento bastaba por sí mismo para contradecir cualquier pretensión de dominio de la Corona española sobre América que no estuviese basada en la libre aceptación de los pueblos indígenas. Los indios y sus repúblicas eran libres por un derecho irrenunciable y solamente se podía ejercer un legítimo dominio jurisdiccional si éstos voluntariamente lo aprobaban, un dominio que, por otro lado, debía estar limitado por pactos y contratos establecidos entre la Corona y las repúblicas indianas. Las Casas también defendería un proyecto de monarquía en el que, siguiendo el modelo del gobierno mixto, pudieran convivir la potestad suprema en manos del emperador con la libertad y autonomía de las repúblicas que constituían los reinos de esta metaentidad, particularmente las americanas.

Finalmente, Juan Zapata y Sandoval pertenece a los autores tardíos de la Segunda escolástica. Los cambios introducidos dentro de la teología por los teólogos jesuitas del último tercio del siglo XVI y principios del siglo XVII fueron determinantes en su filosofía. Gracias a ellos, encontramos en Zapata y Sandoval un lenguaje más preciso y especializado, con conceptos claramente diferenciados en sus usos, en comparación con los autores de la primera etapa de la tradición mencionada. El único tratado que conocemos de Zapata y Sandoval se centra en el análisis de la justicia y en particular de una de sus formas: la distributiva. A partir de este concepto, abordó problemas relacionados con el gobierno civil y el eclesiástico, dentro de los que destaca el de la repartición de los bienes de la república entre sus miembros y el derecho que éstos tenían a acceder a ellos.

Al igual que los otros dos autores, Zapata y Sandoval consideraba que la potestad civil residía originariamente en la comunidad y era ésta la que lo transfería a los gobernantes. No obstante, en su postura ante los límites de la autoridad, el carácter constitucionalista y republicano de su teoría política pierde fuerza ante la defensa de un poder político con menores restricciones, el cual, si bien debía estar acotado por el derecho natural, el bien común

y la justicia en sus diversas formas, no se encontraba directamente limitado por la voluntad del pueblo. Existe un cambio significativo en la teoría política de Zapata y Sandoval, del que se desprende en cierta medida su postura ante una autoridad con mayores facultades. A diferencia de Las Casas, por ejemplo, quien consideraba que el gobernante era un rector al que se le delegaban las funciones de administrar la justicia y los bienes de la república, sin que por ello el pueblo perdiera el dominio sobre sí mismo, para Zapata y Sandoval el príncipe recibía toda la potestad de la comunidad, mediante un acto de autorización, para que actuara en su nombre y representación en un sentido jurídico. Es decir, se le instituía para que las acciones que realizara, encaminadas a la preservación de la justicia, fueran hechas en lugar de la república, como si ambos fueran la misma persona. Así, para el agustino, una vez establecida la transferencia de la potestad civil al gobernante, se identificaba plenamente la voluntad del príncipe con la voluntad del pueblo y el bien común. Esto implicaba que quien detentaba la legítima autoridad no necesitaba contar con el consentimiento de los gobernados para tomar decisiones específicas, por ejemplo en materia legislativa o fiscal, y bastaba con que éstas guardaran las formas de la justicia conmutativa y distributiva, y estuvieran encaminadas al bien común, para que tuvieran validez y obligatoriedad.

No obstante, la idea del príncipe que actúa en nombre de la república suponía principios constitucionalistas dentro de su filosofía política. Para Zapata y Sandoval, el poder del gobernante para decidir sobre asuntos públicos no le pertenecía por derecho propio, sino sólo porque había sido autorizado por la comunidad. Esto significaba que ninguna decisión podía tomarse de manera arbitraria, y eran la búsqueda del bien común y la preservación de la justicia —los fines por los que había sido instituido— los últimos referentes para legitimar la acción de un gobernante. Al abordar este asunto, Zapata y Sandoval introdujo en el centro de su análisis el lenguaje de los derechos subjetivos. La justicia era, para él, un acto de la voluntad cuyo fin era establecer la igualdad entre el derecho de una persona y el deber de otra. Trasladado al ámbito político, la justicia conmutativa y la justicia distributiva

obligaban a la autoridad a preservar los derechos de la república como persona y de los miembros que la constituían. Al designar a los funcionarios de la república y al administrar los bienes comunes —los temas que más preocuparon a Zapata y Sandoval en su tratado—, los gobernantes tenían el deber de conservar el derecho de la comunidad a tener al frente de ella a las personas más dignas, así como de retribuir a quienes por derecho propio lo merecían. Esto tenía particular relevancia en la intervención de Zapata y Sandoval en el espacio controversial indiano. El tratado *De iustitia distributiva* fue una defensa de los derechos de los nacidos en el Nuevo Mundo a gobernarse a sí mismos y a ser los primeros beneficiados de los bienes del reino; para el agustino, eran los españoles americanos los principales poseedores de tales derechos.

El estudio de cada uno de estos autores resulta en sí mismo relevante, pues, como intenté resumir en los párrafos anteriores, muestra una serie de tensiones y diversas respuestas que dentro de la escolástica hispanoamericana se presentaron al discutir problemas como el origen del poder o los límites de la autoridad. Pero también, al analizarlos en conjunto, saltan a la vista elementos que permiten establecer interpretaciones más generales sobre el desarrollo histórico del pensamiento político de la Nueva España. Ciertamente, los casos abordados en este estudio no son una muestra representativa del ámbito intelectual novohispano. No obstante, el análisis comparativo de los tratados políticos de Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval puede brindarnos información relevante sobre el desarrollo del pensamiento de carácter republicano y constitucionalista en Nueva España y de su impacto en otras áreas de la vida de esta región de la Monarquía. Para ello, más que discutir la originalidad de cada uno de estos autores, recurro a sus discursos para fijar coordenadas en un mapa que nos muestre lo que se podía decir y hacer en Nueva España a partir de los lenguajes mencionados.

En primer lugar, cabe resaltar nuevamente un asunto relacionado con los aspectos teóricos de la filosofía política de los autores en cuestión. Al analizar sus posturas ante el problema de los límites de la autoridad, podemos observar cómo en la Nueva España se presentó un proceso de moderación de los argumentos

constitucionalistas y republicanos similar al arriba descrito para el ámbito ibérico. Mientras que en Veracruz y Las Casas existe un peso fundamental de la voluntad de la república en el proceso de supervisión y validación de las acciones del gobernante, Zapata y Sandoval cede ante el reforzamiento de la autoridad del príncipe. Las fuentes y tradiciones de las que partieron los dos primeros para desarrollar sus argumentos constitucionalistas, el nominalismo y textos vinculados a la tradición neorromana, respectivamente, se vieron limitados dentro de la teología hispánica hacia fines del siglo XVI, en la que imperó un tomismo ortodoxo. Esto provocó que, si bien Zapata y Sandoval hizo un uso de conceptos y teorías más sistemático y especializado, hubiera un claro empobrecimiento en la diversidad de fuentes y lenguajes presentes en su disertación. A la larga, el cambio que se manifiesta en el pensamiento de los tres autores, dentro de un proceso generalizado, contribuyó a la decadencia de la reflexión política de la escolástica hispanoamericana, que pasó de ser una de las tradiciones más fructíferas y conocidas dentro de la filosofía política occidental, durante el siglo XVI y principios del XVII, a ocupar un lugar marginado en relación con otras desarrolladas en Europa, para finales del setecientos.

Otro asunto que merece destacarse al analizar el pensamiento de los tres autores en conjunto es el relativo al uso de la teoría de los derechos subjetivos. El surgimiento en el lenguaje político de la idea de que los seres humanos —y otras entidades— son sujetos de derechos, entendidos como poderes, libertades o facultades que intrínsecamente les pertenecen, es un asunto trascendental en el desarrollo de la filosofía occidental, que permitió, entre otras cosas, el posterior surgimiento de la idea de derechos humanos. Si bien el origen de la teoría de los derechos subjetivos puede ubicarse en ciertas polémicas de la escolástica medieval, fue durante el siglo XVI y en su transición al XVII cuando cristalizó y los autores de la Segunda escolástica jugaron un papel central en ello. Veracruz, Las Casas y Zapata y Sandoval incorporaron a sus tratados el lenguaje de los derechos subjetivos y en el uso diferenciado que hacen de él pueden observarse algunas etapas de su desarrollo. Mientras que en los textos de Veracruz aparece

de manera sutil, en los de los otros dos ocupa un lugar central de su argumentación. Las Casas lo utilizó para postular la libertad como un derecho ínsito de los indios y sus repúblicas, atribuyéndola probablemente por primera vez a pueblos no europeos, mientras que Zapata y Sandoval lo hizo para defender la prioridad en los derechos de los americanos sobre los europeos para acceder a puestos de gobierno y disfrutar de los bienes de sus repúblicas. La integración del término *ius* como elemento subjetivo al discurso de ambos autores representa una manifestación temprana del uso de un concepto que se volvería clave en la filosofía moral y política de Nueva España y del resto de Occidente.

Tratando en concreto sobre la controversia indiana, al observar la forma en que los tres autores echaron mano de las teorías republicanas y constitucionalistas para argumentar dentro de ella, se hace evidente un cambio fundamental entre el pensamiento de Las Casas y Veracruz, por un lado, y el de Zapata y Sandoval, por otro. Este cambio fue el desplazamiento del sujeto a reivindicar dentro de la Monarquía: los indios, para los primeros dos; los nacidos en América, particularmente la élite criolla, para el último. Las posturas que asumieron estaban fundadas en su concepción sobre cómo se constituían políticamente las Indias, sobre quiénes componían, en esencia, las repúblicas americanas de la Monarquía. Para Las Casas y Veracruz, eran los indígenas quienes poseían el legítimo dominio sobre sí mismos y sobre la tierra que habitaban: a ellos pertenecía el Orbe Indiano. Los europeos habían arribado a un mundo previamente conformado, con sus propias repúblicas y organización política. Si querían formar parte de él y, sobre todo, si se pretendía incorporarlo a la Monarquía hispánica, debían respetar la base de su constitución y contar con el consentimiento de sus legítimos señores. Zapata y Sandoval, en cambio, tenía en mente un Nuevo Mundo cuyas repúblicas, sujetas ya a la autoridad de la Corona, las componían los nacidos en él, los descendientes de los *antiguos* habitantes indígenas y de los conquistadores y “primeros pobladores” españoles.

Zapata y Sandoval puede ser visto como un puente entre dos tradiciones constitucionalistas que contribuyeron a dotar de sentido al Nuevo Mundo y a sus actores políticos, entre quienes

consideraron a los pueblos indígenas como la parte constitutiva de las Indias, por un lado, y quienes ubicaron a los criollos en dicho lugar, por otro. El agustino reconocía que en algún momento los indios fueron los únicos señores de estas tierras y que tuvieron repúblicas legítimamente instituidas. Asimismo, reivindicaba en su tratado los derechos de los indios novohispanos incorporados al nuevo orden. Como una excepción dentro del grupo de criollos que pidieron a la Corona un cambio en la forma de administrar los territorios americanos, Zapata y Sandoval no se valió de la denuncia al maltrato de los pueblos indígenas como un argumento retórico para demostrar el mal gobierno de las autoridades españolas, sino que incluyó entre sus principales demandas los derechos de los indios, en particular el acceso a los cargos civiles y eclesiásticos. En términos ideales, Zapata y Sandoval presentaba a la sociedad indiana como un cuerpo orgánicamente integrado por criollos, indios y los descendientes de ambos. Para el autor, era la ciudadanía definida por la pertenencia a la tierra lo que permitía a estos grupos ser partícipes del orden político. El bien común, por el cual se justificaba la existencia del poder político, era el bien de todos en su conjunto. Esta postura la asumía Zapata y Sandoval al ubicar a las comunidades indianas en su relación con la Corona y con los españoles peninsulares, pero al tratar sobre las repúblicas de Nueva España en sí mismas, sobre la relación entre quienes las conformaban, el bienestar de los descendientes de los conquistadores y sus derechos se superponían al del resto de la población; el bien común ya no era el de toda la república sino el de una de sus partes.

Así pues, si en su postura ante la constitución política del Nuevo Orbe consideramos a Zapata y Sandoval como un puente, en un extremo se ubicaría la tradición de autores como Veracruz y Las Casas y en el otro la que finalmente se volvería dominante en el discurso político de la élite criolla: aquella que ubicaba al indígena como una entidad pasiva dentro de la república y, en cierto sentido, ajena a ella; como un objeto que requería del cuidado y protección de los gobernantes, pero que al mismo tiempo representaba un bien que podía ser aprovechado por quienes tuvieran el derecho sobre él. De esta manera, los indígenas novohispanos

no sólo fueron desplazados del centro de la vida pública de los reinos de las Indias, sino que también fueron marginados del discurso político. En los siglos XVII y XVIII, algunos autores criollos recuperarían la figura del indígena *antiguo*, con el fin de construir una historia propia de las tierras americanas, de la que se sentían herederos, y con ello defender su posición dentro de la Monarquía. Pero los indígenas que formaban parte del orden colonial no volvieron a ocupar un lugar central en las reivindicaciones de los pensadores novohispanos, al menos no como lo habían hecho en los tratados de Las Casas y Veracruz.

Cabe preguntarse, finalmente, qué relevancia e implicaciones tuvieron las demandas constitucionalistas y republicanas de los autores que, como Zapata y Sandoval, Veracruz y Las Casas, defendieron los derechos de las repúblicas de Indias dentro de la Monarquía, o si hubo una relación entre éstas y el desarrollo de la vida política e institucional de Nueva España. Para responder estos interrogantes sería necesario elaborar otro trabajo centrado en el análisis de discursos y prácticas más amplias, que contemplara a otros grupos que constituyeron la sociedad novohispana y las instituciones en torno de las cuales se organizaron para buscar resguardar sus intereses, por ejemplo los cabildos de pueblos indígenas y españoles. A reserva de ello, me gustaría presentar un par de reflexiones a manera de hipótesis.

La primera tiene que ver con el problema del gobierno de los pueblos indígenas y el lugar que ocuparon dentro de la Monarquía. A pesar del fracaso del proyecto de continuidad y autonomía de los antiguos señoríos, planteado por Veracruz y Las Casas, el debate en torno a la justicia de la conquista y a la organización política de las Indias contribuyó a que a las comunidades indígenas se les reconociera un espacio en el orden político. Probablemente la consecuencia más importante, en este sentido, fue el establecimiento de los cabildos en las repúblicas de indios. Dichas instituciones permitieron que, hasta cierto punto, se ejerciera el autogobierno, al quedar en los indígenas la capacidad de elegir a sus gobernantes, impartir justicia, administrar los bienes comunales y legislar; siempre y cuando las leyes y sus acciones no fueran en contra de los intereses de la Corona y los principios del catolicismo



y el derecho natural. A diferencia de lo que buena parte de la historiografía tiende a presentar, las comunidades indígenas de Nueva España —y quienes las componían— no fueron entidades pasivas dentro del orden político, sino agentes que supieron aprovechar, dentro de un contexto marcado por la explotación, las concesiones otorgadas por la Corona para defender sus intereses.

Por su parte, el grupo que constituía la élite criolla buscó la manera de reivindicar su posición dentro de la Monarquía al demandar un papel protagónico en el gobierno y las actividades económicas de los reinos de Nueva España. En la esfera institucional, nuevamente los cabildos fueron un espacio central donde las élites urbanas encontraron un lugar de representación. Las demandas establecidas por los miembros de los ayuntamientos, presentes en las actas de cabildos y en otros documentos elaborados por la institución, se identifican con los postulados de las obras de autores como Zapata y Sandoval. A finales del siglo XVI y principios del XVII, la idea de que los criollos, especialmente los descendientes de conquistadores y primeros colonos, eran la parte constitutiva de las repúblicas de Indias y que, por lo tanto, debían tener el privilegio de ocupar los cargos civiles y eclesiásticos, así como gozar del beneficio de la tierra y la mano de obra indígena, era un lugar común en los discursos de la élite intelectual y de las oligarquías urbanas de Nueva España. Así, lo que David Brading y otros autores han denominado “patriotismo criollo” no es otra cosa que la forma que terminarían de adquirir los lenguajes republicanos y constitucionalistas de Nueva España y de las Indias hacia fines del siglo XVI.



## BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES CONSULTADAS

### ARCHIVOS

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación, México
AHCP	Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro
BNE	Biblioteca Nacional de España

### BIBLIOGRAFÍA

#### *Fuentes primarias*

AGURTO, Pedro de, *Tractado de que se deben administrar los sacramentos de la sancta Eucaristía y Extremaunction a los Indios de esta Nueva España*, México, Antonio de Espinosa, 1573.

ÁLAMOS DE BARRIENTOS, Baltasar, *Tácito español, ilustrado con aforismos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614.

Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio. Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia*, Madrid, Atlas, 1972 (facsimilar de la edición de 1807).

AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, edición bilingüe de Francisco Barbadó Viejo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos/Editorial Católica, 1964.

———, *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

———, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 2004.

AVENDAÑO, Diego de, *Thesaurus indicus*, edición de Ángel Muñoz, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001-2012.

BARBOSA HOMEM, Pedro, *Discurso de iurídica y verdadera razón de Estado*, Coímbra, Nicolao Carvalho, 1629.

- BASALENQUE, Diego, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. S. Agustín*, México, Jus, 1963.
- BAUTISTA, Juan, *Advertencia para los confesores de los naturales*, México, M. Ocharte, 1600.
- BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, 5 v., México, Fuente Cultural, 1947.
- CASAS, Bartolomé de Las, *Historia de las Indias*, 3 v., edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- , *Los tesoros del Perú*, traducción y notas de Ángel Losada, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Gonzalo F. de Oviedo/Instituto Francisco de Vitoria, 1958.
- , *Obras escogidas. V. Opúsculos, cartas y memoriales*, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958.
- , *Tratados de fray Bartolomé de Las Casas*, prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela y Bueso, traducción de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- , *Apologética historia sumaria*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- , *Obras completas. 9. Apología*, edición de Ángel Losada, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- , *Obras completas. 11. De thesauris*, edición de Ángel Losada, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- , *Obras completas. 12. De regia potestate. Quaestio theologalis*, edición de Jaime González Rodríguez, Antonio Larios Ramos y Antonio García del Moral y Garrido, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- CASTILLO DE BOBADILLA, Jerónimo, *Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempos de paz y de guerra*, Madrid, Luis Sánchez, 1597.
- CASTRILLO, Alonso de, *Tractado de república*, Burgos, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958.

- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *México en 1554 y título imperial*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1963.
- Corpus iuris civilis. Instituta-digesto*, edición bilingüe de Ildefonso García del Corral, Barcelona, Jaime Molinas, 1889.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.
- DORANTES DE CARRANZA, Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de Nueva España*, México, Museo Nacional, 1970.
- EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, *Biblioteca mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1986.
- ESCOBAR Matías de, *Americana Tebaida*, México, Imprenta Victoria, 1924.
- FERNÁNDEZ DE MEDRANO, Juan, *República mixta*, Madrid, Imprenta Real, 1602.
- FURIÓ CERIOL, Fadrique, *El concejo i concejeros del príncipe*, Amberes, Viuda de Martín Nucio, 1559.
- GARCÍA, Esteban, *Crónica agustiniana de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús. Libro quinto*, edición de Roberto Jaramillo, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1998.
- GÓMEZ DE CERVANTES, Gonzalo, *La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI*, edición de Alberto María Carreño, México, Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1944.
- GONZÁLEZ DE CELLORIGO, Martín, *Memorial de la política necesaria y útil restauración de España y estados de ella, y desempeño universal de estos reinos*, Valladolid, Juan Bostillo, 1600.
- GONZÁLEZ DÁVILA, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, 4 v., Madrid, Diego Díaz de la Carreda, 1649.
- GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, edición de Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

- LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, Juan, *De las islas del mar océano. Del dominio de los reyes sobre los indios*, edición de Silvio Zavala, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- LÓPEZ MADERA, Gregorio, *Excelencias de la monarquía y reyno de España*, Valladolid, Diego Fernández de Córdova, 1597.
- MARIANA, Juan de, *Del rey, y de la institución de la dignidad real*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845.
- , *De rege et regis institutione*, Toledo, Pedro Rodríguez, 1605.
- MEDINA PLAZA, Juan de, *Diálogo sobre la naturaleza*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.
- MENDO, Andrés, *De las órdenes militares*, Madrid, Juan García Infançon, 1681.
- MILLARES CARLO, Agustín y Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre el derecho de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- MONÇON, Francisco de, *Espejo del príncipe christiano*, Lisboa, Luis Rodrigues, 1544.
- OCKHAM, Guillermo de, *Obra política I*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- PAZ, Matías de, “De dominio regum Hispaniae super indos”, traducción de Agustín Millares, manuscrito publicado por Silvio Zavala, en Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz, *De las islas del mar océano. Del dominio de los reyes sobre los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- QUIROGA, Vasco de, “Información en derecho”, en *La utopía en América*, edición de Paz Serrano Gassent, Madrid, Dastin, 2003.
- REMESAL, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 v., México, Porrúa, 1988.
- RIBADENEYRA, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano para gobernar y conservar sus Estados*, Madrid, P. Madrigal, 1595.
- SAAVEDRA GUZMÁN, Antonio de, *El peregrino indiano de 1599*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

- SALGUERO, Pedro, *Vida del venerable padre y exemplarissimo varon el maestro Diego Basalengue*, Roma, Herederos de Barbielini, 1761.
- SANTA MARÍA, Juan de, *Tratado de república y política christiana*, Valencia, 1619.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, edición de Ángel Losada, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1984.
- SOTO, Domingo de, *De iustitia et iure*, Salamanca, Andreas Portonariis, 1553.
- , *Relecciones y opúsculos. I. Introducción general. De dominio. Sumario. Fragmento: An liceat*, Salamanca, San Esteban, 1995.
- SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan, *Política indiana*, Madrid, Gabriel Ramírez, 1739.
- , *Política indiana*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.
- , *De indiarum iure*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- SUÁREZ, Francisco, *Principatus politicus*, edición de Eleuterio Elorduy, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.
- , *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, 6 v., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- SUÁREZ DE PERALTA, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista de 1589*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- VERACRUZ, Alonso de la, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, edición de Ernest J. Burrus, Roma/San Luis (Misuri), Jesuit Historical Institute/St. Louis University, 1968-1976.
- , *Sobre los diezmos*, edición de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994.
- , *De iusto bello contra indos*, edición de C. Baciero, L. Baciero, F. Mosedá y L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.
- , *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, edición de Roberto Heredia, traducción de Roberto Heredia y Paula López,

- México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004.
- , *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, edición y traducción de Roberto Heredia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007.
- , *Espejo de los cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana*, edición de Carolina Ponce Hernández, Yail Medina y Leslie Martínez, México, Los Libros de Homero, 2007.
- , *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio y familia*, edición de Luciano Barp Fontana, México, Universidad La Salle/Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, v. 1.
- , *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio verdadero*, edición de Luciano Barp Fontana, México, La Salle/Reims, 2013, v. 2.
- , *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios. Matrimonio y divorcio*, edición de Luciano Barp Fontana, México, La Salle/Reims, 2013, v. 3.
- , *Relectio de decimis. 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos*, edición de Luciano Barp Fontana, México, La Salle/Parmenia, 2015.
- VITORIA, Francisco de, *Relecciones del Estado, de los indios y del de guerra*, edición de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1974.
- , *Political Writings*, edición y traducción de Anthony Padgen y Jeremy Lawrence, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- , *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007.
- ZAPATA Y SANDOVAL, Juan, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Primera parte: Sobre la justicia conforme a sí misma*, edición y traducción de Arturo Ramírez Trejo y Paula López, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994.



- , *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte: En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de bienes*, edición y traducción de Mauricio Beuchot y Paula López, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.
- , *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera parte: De aquellos que injustamente distribuyen*, edición y traducción de Arturo Ramírez Trejo y Paula López, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1999.
- , *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*, edición de C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

### *Fuentes secundarias*

- AGUILAR RIVERA, José Antonio, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2000.
- , “Dos conceptos de república”, en José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002, p. 57-85.
- AGUILAR RIVERA, José Antonio y Rafael Rojas (coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002.
- ALBERRO, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1999.
- , *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 2002.
- ALEXANDER, Larry (ed.), *Constitutionalism. Philosophical Foundations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

- AMADORI, Arrigo, “Que se dé diferente modo al gobierno de las Indias, que se van perdiendo muy a prisa. Arbitrismo y administración a principios del siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v. 66, n. 2, julio-diciembre 2009, p. 147-179.
- AMEZÚA, Luis Carlos, “El poder soberano en el Estado moderno: consideraciones sobre los límites al poder absoluto”, en Javier Peña (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, p. 13-34.
- ANDRADE, Vicente de P., *Ensayo bibliográfico del siglo XVII*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899.
- ANNINO, Antonio, “El primer constitucionalismo mexicano, 1810-1830”, en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández y Ruggiero Romano (coords.), *Para una historia de América, III. Los nudos (2)*, México, Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso Historia de las Américas/El Colegio de México, 1999, p. 140-189.
- ANNINO, Antonio y Rafael Rojas, *La independencia. Los libros de la patria. Herramientas para la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- ARANDA PÉREZ, Francisco José (coord.), *La declinación de la Monarquía hispánica en el siglo XVII. Actas de la VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.
- , “Los lenguajes de la declinación. Pensamiento y discurso político en la España del Barroco”, en *La declinación de la Monarquía hispánica en el siglo XVII. Actas de la VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, p. 811-842.
- , “Claves, fundamentos y debates para una política hispánica”, en Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex, 2008, p. 19-58.
- ARANDA PÉREZ, Francisco José y José Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex, 2008.

- ASCH, Ronald y Heinz Duchhardt (eds.), *El absolutismo. ¿Un mito?*, Barcelona, Idea Books, 2000.
- ASPE, Virginia, “Del Viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción de dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 17, 2010, p. 143-155.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat, “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, v. XXVIII, n. 3, 1989, p. 419-453.
- , “Fray Bartolomé de Las Casas obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545”, *Historia Mexicana*, v. 40, n. 3, enero-marzo 1991, p. 387-451.
- ASTUDILLO, César y Jorge Carpizo, “Presentación”, en César Astudillo y Jorge Carpizo (coords.), *Constitucionalismo. Dos siglos de su nacimiento en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, 2013, p. XI-XVI.
- ÁVILA, Alfredo, “Pensamiento republicano hasta 1823”, en José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002, p. 313-350.
- BAILYN, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (Massachusetts), Belknap Press of Harvard University Press, 1967.
- BARRERO GARCÍA, Ana M., “Una lectura contextual”, en Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, p. 34-48.
- BARRIENTOS GARCÍA, José, “La teología, siglos XVI-XVII”, en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. Volumen III. 1. Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, p. 203-250.
- BATAILLON, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Península, 1976.

- BAYDAL, Vicent, “Los orígenes historiográficos del concepto ‘pactismo’”, *Historia y Política*, n. 34, julio-diciembre 2015, p. 269-295.
- BELDA PLANS, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- BERMAN, Harold, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BERTOMEU, María Julia, Antoni Domènech y Andrés De Francisco (comps.), *Republicanism and democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio, *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992.
- , *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1992.
- , *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- , “Introducción”, en Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta, Segunda parte: En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, p. XXVII-XXX.
- , *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1997.
- , *El problema de los universales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- BEUCHOT, Mauricio y Walter Redmond, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- BEUCHOT, Mauricio et al., *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

- BIRELEY, Robert, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990.
- BLYTHE, James M., *Ideal Government and the Mixed Constitution of the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- BOLAÑO E ISLA, Amancio, *Contribución al estudio biobibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947.
- BRADING, David, *Mito y profecía en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- BRETT, Annabel, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- , *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- BURKE, Peter, "Tacitism, Scepticism, and Reason of State", en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- BURNS, J. H., *Lordship, Kingship and Empire. The Idea of Monarchy 1400-1525*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, p. 151-155.
- BURRUS, Ernest J. (ed.), *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma/ San Luis (Misuri), Jesuit Historical Institute/St. Louis University, 1968-1976.
- CARBIA, Rómulo D., *Historia de la leyenda negra hispano-americana*, Buenos Aires, Orientación Española, 1943.
- CAÑEQUE, Alejandro, *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Nueva York, Routledge, 2004.
- CÁRDENAS BUNSEN, José Alejandro, *Escritura y derecho canónico en la obra de Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011.
- CARDIM, Pedro, "La jurisdicción real y su afirmación en la Corona portuguesa y sus territorios ultramarinos (siglos XVI-XVIII)", en

- Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex, 2008, p. 349-388.
- CARRILLO CÁZARES, Alberto, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2000.
- CASADO ARBONIÉS, Francisco Javier *et al.*, *Diccionario de universitarios en la administración americana: arzobispos y obispos de Nueva España, 1517-1700*, Guadalajara, Diputación Provincial, 1989.
- CASPER, Gerhard, "Constitutionalism", *Occasional Paper*, University of Chicago Law School, n. 22, abril 1987, p. 1-20.
- CASTAÑEDA, Paulino, "La condición miserable del indio y sus privilegios", *Anuario de Estudios Americanos*, v. XXVIII, 1971, p. 245-335.
- \_\_\_\_\_, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.
- CASTILLO DURÁN, Fernando de, *Las crónicas de Indias*, Madrid, Intervención Cultural, 2004.
- CASTRO, Daniel, *Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham, Duke University Press, 2007.
- CASTRO, Felipe, *Los tarascos y el Imperio español*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.
- CASTRO CORONA, Saraí y Anna María Garza Caligaris, *Matrimonio y poligamia en el Speculum coniugiorum de fray Alonso de la Veracruz*, tesis para obtener el título de licenciado en Letras Clásicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.
- CELAYA, Yolanda, "Fiscalidad y poder político. El cabildo poblano en la gestión de la alcabala, 1642-1697", en Víctor Gayol (coord.), *Formas de gobierno en México. Poder político y actores sociales a través del tiempo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2012, v. I, p. 189-222.

- CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, Fernando, *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*, Madrid, Dykinson, 2009.
- CENTENERO, Domingo, *De repúblicas urbanas a ciudades nobles: un análisis de la evolución y desarrollo del republicanismo castellano (1550-1621)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- CERDA FARÍAS, Igor, *En el pueblo de Tiripetío, en la Provincia de Michoacán. La edad dorada... El siglo XVI*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Ex Convento de Tiripetío, 2005.
- CEREZO DE DIEGO, Prometeo, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.
- CHAVURA, Stephen A., “Mixed Constitutionalism and Parliamentarism in Elizabethan England: The Case of Thomas Cartwright”, *History of European Ideas*, v. 41, n. 3, 2015, p. 318-337.
- CHOCANO MENA, Magdalena, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 1999.
- CHUST, Manuel e Ivana Frasset, “Orígenes federales del republicanismo en México, 1810-1824”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, v. 24, n. 2, 2008, p. 363-398.
- CLAVERO, Bartolomé, *Tantas personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Tecnos, 1986.
- COLEMAN, Janet, “El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real”, *Res Publica*, Universidad de Murcia, Murcia, n. 15, 2005, p. 27-47.
- CUNILL, Caroline, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos Intercambio*, a. 8, n. 9, 2011, p. 229-248.
- DE FRANCESCO, Antonino, Luigi Mascilli Migliorini y Raffaele Nocera (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico. Circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- DENLOS, J., “Estudio preliminar”, en Bartolomé de Las Casas, *Obras completas, 11.2 Doce dudas*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. III-XLVIII.
- DILTHEY, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

DIOS, Salustio de, “El papel de los juristas castellanos en la conformación del poder político (1480-1650)”, en Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex, 2008, p. 127-148.

DOMÈNECH, Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.

EGÍO GARCÍA, Víctor Manuel, *El pensamiento republicano de Fernando Vázquez de Menchaca*, tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía, Murcia, Universidad de Murcia, 2014.

ELLIOTT, John H., “Engaño y desengaño: España y las Indias”, en *España, Europa y el Mundo de Ultramar [1500-1800]*, México, Taurus, 2009, p. 179-200.

ENNIS, Arthur, *Fray Alonso de la Veracruz, OSA (1507-1584): A Study of his Life and his Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico*, Lovaina, Agustiniana, 1955-1957, v. V-VII.

ENTIN, Gabriel, “Introducción al ‘Dossier. El republicanismo en el mundo hispánico’”, *Programa Interuniversitario de Historia Política*, dossier n. 79, febrero de 2016, disponible en [historiapolitica.com/dossiers/dossier-el-republicanismo-en-el-mundo-hispanico](http://historiapolitica.com/dossiers/dossier-el-republicanismo-en-el-mundo-hispanico).

ESCAMILLA, Iván, “La representación política en Nueva España: del Antiguo Régimen al advenimiento de la Nación”, *Historia. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 46, mayo-agosto 2000, p. 23-44.

ESTEVE BARBA, Francisco, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1992.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo, *Fragmentos de monarquía. Trabajos de historia política*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José Antonio, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

———, *La formación de la sociedad y el origen del Estado: ensayos sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.



- FORTEA PÉREZ, José Ignacio, *Monarquía y cortes en la Corona de Castilla. Las ciudades ante la política fiscal de Felipe II*, Salamanca, Cortes de Castilla y León, 1990.
- FORTE, Juan Manuel y Pablo López Álvarez (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- FRANKLIN, Julian H. (ed.), *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises*, Nueva York, Pegasus, 1969.
- FRIEDEBURG, Robert von, "Civic Humanism and Republican Citizenship in Early Modern Germany", en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. 1, p. 127-146.
- GALLEGOS ROCAFULL, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María, "Los derechos de los nacidos en el Nuevo Mundo a los cargos y oficios eclesiásticos y civiles", en Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, p. 20-31.
- GARCÍA, Eloy, "Estudio preliminar. Una propuesta de relectura del pensamiento político: John Pocock y el discurso republicano cívico", en John Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 9-73.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- GARRIGA, Carlos, "Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen", *Istor. Historia y derecho, historia del derecho*, a. IV, n. 15, 2004, p. 13-44.
- , "Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV", *Horizontes y Convergencias*, disponible en [horizontesyconvergencias.com.ar/?p=3551](http://horizontesyconvergencias.com.ar/?p=3551).
- GARRIGA, Carlos (coord.), *Historia y constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México, Centro de Investigación y Docencia

- Económicas/El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Escuela Libre de Derecho/Proyecto de Investigaciones Hicoes/Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
- GASCÓN PÉREZ, Jesús, “Los fundamentos del constitucionalismo aragonés. Una aproximación”, *Manuscripts: Revista d’Història Moderna*, n. 17, 1999, p. 253-275.
- GELDEREN, Martin Van y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 v., Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- GIANNAKOPOULOS, Georgios y Francisco Quijano, “On Politics and History: A Discussion with Quentin Skinner”, *Journal of Intellectual History and Political Thought*, n. 1.1, octubre 2012, p. 7-31, [www.historyofpoliticalthought.net](http://www.historyofpoliticalthought.net).
- GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.
- GIL PUJOL, Xavier, *Las claves del absolutismo y el parlamentarismo, 1603-1715*, Barcelona, Planeta, 1991.
- , “La razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política”, *Anales de la Real Sociedad Económica de Amigos del País*, 1999-2000, p. 355-357.
- , “Ciudadanía, patria y humanismo cívico en el Aragón foral: Juan Costa”, *Manuscripts: Revista d’Història Moderna*, n. 19, 2001, p. 81-101.
- , “Constitucionalismo aragonés y gobierno habsburgo: los cambiantes significados de libertad”, en Richard Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons/Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001, p. 217-249.
- , “Parliamentary Life in the Crown of Aragon: Cortes, Juntas de Brazos and Other Corporate Bodies”, *Journal of Early Modern History*, n. 6, 2002, p. 362-395.
- , “Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalano-Aragonese Traditions”, en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. I, p. 263-288.

- \_\_\_\_\_, *Tiempos de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2006.
- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel, *Bartolomé de Las Casas. Delgado de Cisneros para la reformación de las Indias, 1516-1517*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.
- \_\_\_\_\_, *Bartolomé de Las Casas. II. Capellán de S. M. Carlos I, poblador de Cumaná, 1517-1523*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1960.
- GIMÉNEZ MORENO, Luis (coord.), *La Universidad Complutense cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Complutense, 1996.
- GIUSTINIANI, Vito R., "Homo, Humanus, and the Meanings of 'Humanism'", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, v. 46, n. 2, abril-junio 1985, p. 167-195.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, "El problema de la conquista en Alonso de la Veracruz", *Historia Mexicana*, v. 23, n. 3, 1974, p. 379-407.
- \_\_\_\_\_, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique, "Hacia una definición del término humanismo", *Estudis. Revista de Historia Moderna*, n. 15, 1989, p. 45-66.
- \_\_\_\_\_, *Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)*, 2 t., tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1990.
- \_\_\_\_\_, "El deán de México, defensor de la encomienda. 'Parecer' del doctor Alonso Chico de Molina (1562)", en *Derecho, historia y universidades. Estudios dedicados a Mariano Peset*, Valencia, Universitat de València, 2007, p. 723-732.
- \_\_\_\_\_, *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Plaza y Valdés, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Nostalgia de la encomienda. Releer el *Tratado del descubrimiento* de Juan Suárez de Peralta (1589)", *Mapocho*, n. 68, segundo semestre de 2010, p. 165-205.

- , “Dos teólogos, dos bibliotecas teológicas en la Valencia del Quinientos: el Doctor Juan de Celaya y el Patriarca Juan de Ribera”, en Emilio Callado Estela (ed.), *El Patriarca Ribera y su tiempo. Religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim/Diputació de València, 2012, p. 323-344.
- GORDON, Scott, *Controlling the State. Constitutionalism from Ancient Athens to Today*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002.
- GROSSI, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996.
- GRUNBERG, Bernard, *L'Univers des conquistadores. Les hommes et leur conquête dans le Mexique du XVIIe siècle*, París, L'Harmattan, 1993.
- GRZESKOWIAK-KRWAWICZ, Anna, “Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. 1, p. 43-60.
- HANKE, Lewis, “Bartolomé de Las Casas, historiador”, estudio preliminar de *Historia de las Indias por fray Bartolomé de Las Casas*, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- , *Bartolomé de Las Casas: letrado y propagandista*, Bogotá, Tercer Mundo, 1965.
- , *All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, De Kalb, Northern Illinois University Press, 1974.
- , *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HANKE, Lewis y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuaciones y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954.
- HENSHALL, Nicholas, *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Londres, Longman, 1992.

- HEREDIA CORREA, Roberto, “Fray Alonso de la Veracruz: augurios de una nueva nación”, en Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, p. 24-38.
- , “Introducción”, en Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007, p. XVIII-XXVI.
- , “Fray Juan Zapata y Sandoval: un paso más allá del criollismo”, *Nova Tellus*, v. 29, n. 2, 2011, p. 215-234.
- HERNÁNDEZ LUNA, Juan, “Fray Alonso de la Veracruz en Tiripetío”, en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992.
- HERRERO JÁUREGUI, Miguel, “La recepción de la *Política* de Aristóteles en la España del Renacimiento”, en Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex, 2008, p. 211-226.
- HESPANHA, Antonio Manuel, *Vísperas de Leviatán, instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Madrid, Taurus, 1989.
- , *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Madrid, Tecnos, 2002.
- HOBERMAN, Louisa Schell, *Mexico’s Merchant Elite, 1590-1660. Silver, State, and Society*, Durham, Duke University Press, 1991.
- HÖPFL, Harro, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c. 1540-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- HÖPFL, Harro y Martyn Thompson, “The History of Contract as a Motif in Political Thought”, *The American Historical Review*, Oxford, Oxford University Press, v. 84, n. 4, octubre de 1979, p. 919-949.
- HUERGA, Álvaro, “Vida y obras”, en Bartolomé de Las Casas, *Obras completas, 1. Vida y obras*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- ISRAEL, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

- JAGO, Charles C., "Tributos y cultura política en Castilla, 1590-1640", en Richard Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons/Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001, p. 86-87.
- JUDERÍAS, Julián, *La leyenda negra y la verdad histórica*, Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1914.
- KAEUPER, Richard, Paul Dingman y Peter Sposato (eds.), *Law, Governance, and Justice: New Views on Medieval Constitutionalism*, Leiden, Brill, 2013.
- KAGAN, Richard, "Clío y la Corona: escribir historia en la España de los Austrias", en Richard Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons/Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001, p. 113-150.
- , *La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica/Marcial Pons, 2010.
- KAGAN, Richard y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons/Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001.
- KALMO, Hent y Quentin Skinner (eds.), *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- KANTOROWICZ, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- KAPOSSY, Bela, "Neo-Roman Republicanism and Commercial Society: The Example of Eighteenth-Century Berne", en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 v., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. 2, p. 227-248.
- KELLY, Donald, "Civil Science in the Renaissance: The Problem of Interpretation", en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 57-78.

- KENNY, Anthony, *A New History of Western Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- KIRK, Linda, “Genevan Republicanism”, en David Wotton (ed.), *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 270-309.
- KOSELLECK, Reinhart, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- LA TORRE, Massimo, “Constitucionalismo de los Antiguos y de los Modernos. Constitución y ‘estado de excepción’”, *Res Publica*, n. 23, 2010, p. 17-35.
- LAZCANO, Rafael, *Fray Alonso de Veracruz (1507-1584). Misionero del saber y protector de indios*, Madrid, Revista Agustiniiana, 2007.
- LEMPÉRIÈRE, Annick, *Entre Dios y el rey: la república, la ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Fray Antón de Montesinos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- , *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*, Madrid, Historia 16, 1985.
- , *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio Nacional, 1999.
- LEVIN, Danna y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- LLOYD, Howell, “The Idea of Constitutionalism”, en J. H. Burn (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 254-297.
- LOCKHART, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo, *Los americanos en las órdenes nobiliares*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

- LOMNÉ, Georges, “República”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Iberconceptos, I. Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 1253-1269.
- LOVETT, Frank, “Republicanism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (sitio web), Stanford, Stanford University, primavera de 2016, disponible en [plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/republicanism](http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/republicanism).
- LUNA, Adriana, Pablo Mijangos y Rafael Rojas (coord.), *De Cádiz al siglo XXI. Doscientos años de constitucionalismo en México e Hispanoamérica (1812-2012)*, México, Taurus, 2012.
- MADDOX, Graham, “Constitution”, en Terence Ball, James Farr y Russell Hansson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 50-67.
- MARAVALL, José Antonio, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- MARCANO, Enrique, “Del republicanismo clásico al republicanismo moderno. Juan de Mariana y la tradición republicana”, en Javier Peña (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, p. 127-165.
- MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.
- MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.
- MAYER, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2008.
- , *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.
- , “El pensamiento de Bartolomé de Las Casas en el discurso sobre el indígena. Una perspectiva comparada en las colonias americanas”, *Historia Mexicana*, v. 63, n. 3, 2014, p. 1121-1179.



- MAYER, Alicia y Ernesto de la Torre Villar (coords.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- MAZÍN, Óscar y José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías ibéricas*, México, El Colegio de México, 2012.
- MCILWAIN, Charles Howard, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Nueva York, Cornell University Press, 1947.
- MEINECKE, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- MENEGUS, Margarita, *Del señorío indígena a la república de indios, el caso de Toluca 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *El padre Las Casas y la leyenda negra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.
- MILLARES CARLO, Agustín y Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre el derecho de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- MIRANDA, José, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas. Primera parte. 1521-1820*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.
- MOULAKIS, Athanasios, “Civic Humanism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (sitio web), Stanford, Stanford University, invierno de 2011, disponible en [plato.stanford.edu/entries/humanism-civic](http://plato.stanford.edu/entries/humanism-civic).
- MUÑOZ GARCÍA, Ángel, “Introducción. I. Los indios: naturalmente miserables”, en Diego de Avendaño, *Mineros de Indias y protectores de indios. Thesaurus indicus, v. I, tít. X-XI y complementos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2009, p. 15-44.
- MURPHY, Mark, “Theological Voluntarism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (sitio web), Stanford, Stanford University, invierno de 2014, disponible en [plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/voluntarism-theological](http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/voluntarism-theological).
- NAIR, Harikrishnan, *Contra imperio: el discurso de derecho natural y la autonomía de los indios americanos*, tesis para obtener el grado de

- doctor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- NAVARRO, Bernabé, *Filosofía y cultura novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998.
- NAVARRO AZNAR, Fernando, “El *topos* de la razón de Estado en su desarrollo ideológico”, *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, n. 10, 1987-1990, p. 103-128.
- NOGALES RINCÓN, David, “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval”, *Medievalismo*, n. 16, 2006, p. 9-39.
- NUDLER, Oscar (ed.), *Controversy Spaces. A Model of Scientific and Philosophical Change*, Ámsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2011.
- O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- , *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972.
- OPALINSKI, Edward, “Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance”, en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. 1, p. 147-166.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan A., *Reforma y Modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999.
- OVEJERO, Félix, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004.
- PAGDEN, Antony, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- PAGDEN, Antony (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- PALACIOS BUÑUELOS, Luis e Ignacio Ruiz (eds.), *Cádiz 1812. Origen del constitucionalismo español*, Madrid, Dykinson, 2013.

- PALOMARES IBÁÑEZ, Jesús María (coord.), *Historia de la Universidad de Valladolid*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 1989.
- PALTI, Elías, “Las polémicas en el liberalismo argentino. Sobre virtud, republicanismo y lenguaje”, en José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica-Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002, p. 167-209.
- , “Introducción. El malestar y la búsqueda: más allá de la historia de las ideas”, en Elías Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 23-46.
- , “En los pliegues de lo sagrado. Una genealogía de lo político en el mundo hispánico”, en Clément Thibaud, Gabriel Entin, Alejandro Gómez y Federica Morelli (dirs.), *Les Empires atlantiques en révolution. Une perspective transnationale*, París, La Perséides, 2012, p. 205-235.
- PANI, Érika, “Maquiavelo en el septentrión. Las posibilidades del republicanismo en Hispanoamérica”, *Prismas*, n. 13, 2009, p. 295-300.
- PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, Eduardo, *Don Pedro Fernández de Castro, VII conde de Lemos (1576-1622). Estudio histórico*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997.
- PARISH, Helen-Rand, *Las Casas as a Bishop: A New Interpretation Based on his Holograph Petition in the Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts*, Washington, Biblioteca del Congreso, 1980.
- PARISH, Helen-Rand y Harold Weidmann, *Las Casas en México: historia y obra desconocidas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- PASTOR, María Alba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- PAVÓN, Armando, “La universidad de México en tiempos de fray Alonso de la Veracruz”, en Ambrosio Velasco (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 47-62.

- PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- PENNINGTON, Kenneth, “Bartolome de Las Casas and the Tradition of Medieval Law”, *Church History*, v. 39, n. 2, junio 1970, p. 149-161.
- PEÑA, Javier (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 2000.
- , “Soberanía de Dios y poder del príncipe en Suárez”, en Javier Peña (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 2000, p. 185-203.
- PEÑA ECHEVERRÍA, Francisco Javier, *La razón de Estado en España, siglos XVI-XVII (antología de textos)*, Madrid, Tecnos, 1998.
- PEREÑA, Luciano, *Carta magna de los indios. Fuentes constitucionales 1534-1609*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.
- , “La economía de la solidaridad”, en Alonso de la Veracruz, *De iusto bello contra indos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, p. 19-62.
- PETTIT, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- PINCUS, Steven, “Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth”, *The American Historical Review*, v. 103, n. 3, junio 1998, p. 705-736.
- PIETSCHMANN, Horst, “El primer constitucionalismo en México o ¿cómo configurar una realidad colonial de antiguo régimen para un futuro en el marco de una nación republicana? Introducción a un trabajo de seminario de investigación”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n. 42, 2005, p. 235-242.
- PINEDA, Víctor, “La tradición del *exemplum* en el discurso historiográfico y político de la España Imperial”, *Revista de Literatura*, v. LXVII, n. 133, 2005, p. 31-48.
- POCOCK, John G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana Atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.

- , “The Concept of a Language and the *métier d'historien*. Some Considerations on Practice”, en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 19-38.
- , *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- POMPKIN, Richard H. (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1999.
- PONCE, Carolina (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007.
- , “La libertad en el *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Veracruz”, en Ambrosio Velasco (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 155-171.
- PORTILLO VALDÉS, José M., “Constitución”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Iberconceptos, I. Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 307-324.
- QUERALTÓ MORENO, Ramón Jesús, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976.
- QUIJANO VELASCO, Francisco, “Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Dos posturas ante el gobierno indígena en Michoacán”, en Ambrosio Velasco (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2008, p. 273-285.
- , “Las fuentes del pensamiento político de Alonso de la Veracruz. Autoridades en el tratado *De dominio infidelium et iusto bello*”, en Miguel Ángel Romero Cora (coord.), *Libro anual del ISEE*, México, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos/Universidad Católica Lumen Gentium, 2012, p. 13-43.
- , “Ser libres bajo el poder del rey. El republicanismo y constitucionalismo de Bartolomé de Las Casas”, *Historia Mexicana*, n. 57, julio-septiembre 2015.

- , “Los argumentos del ayuntamiento de México para destituir al corregidor en el siglo XVI. El pensamiento político novohispano visto desde una institución local”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 55, julio-diciembre 2016, p. 46-63.
- RAHE, Paul A., *Republics. Ancient and Modern. New Modes and Orders in Early Modern Political Thought*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998.
- RAMÍREZ, Clara Inés, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, *Salamanticencis*, n. 54, 2007, p. 635-652.
- RAMÍREZ TREJO, Arturo, “Introducción”, en Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Primera parte. Sobre la justicia conforme a sí misma*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994, p. V-XLIII.
- , “Juan Zapata y Sandoval. Su concepto de justicia y su opinión acerca de *De bellandis Indis*”, *Saber Novohispano*, n. 1, 1994, p. 331-336.
- , “Juan Zapata y Sandoval. Doctrina sobre el regio patronato en la Nueva España”, *Pensamiento Novohispano*, n. 3, 2002, p. 79-83.
- , “Juan Zapata y Sandoval: impuestos, tributos y enriquecimiento ilícito”, *Pensamiento Novohispano*, n. 7, julio de 2006, p. 1-6.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- RIVERA, Antonio, “La constitución mixta, un concepto político premoderno”, *Historia y Política*, n. 26, julio-diciembre 2011, p. 171-197.
- RODGERS, Daniel T., “Republicanism: The Career of a Concept”, *The Journal of American History*, v. 79, n. 1, 1992, p. 11-38.
- RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda, “Proyección de la Universidad Complutense en universidades americanas”, en Luis Giménez Moreno (coord.), *La Universidad Complutense cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Complutense, 1996, p. 85-105.
- ROELKER, Nancy Lyman, *One King, One Faith: The Parliament of Paris and the Religious Reformations of the Sixteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1996.

- ROJAS, Rafael, “La frustración del primer republicanismo”, en José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2002, p. 388-423.
- , *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, México, Taurus, 2009.
- ROMERO CORA, Miguel Ángel, *El problema de los universales en el libro primero de la Dialectica resolutio de fray Alonso de la Veracruz. Preliminares y cuestiones primera a cuarta del tratado de los predicables. Introducción, traducción, transcripción y notas*, tesis para obtener el título de licenciado en Letras Clásicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2009.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén (coord.), *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
- ROSANVALLON, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- ROVIRA GASPAR, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- RUBIAL, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana, 1533-1630*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- , *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- , “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos Históricos*, n. 7, enero-junio 2002, p. 19-51.
- , *La evangelización de Mesoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

- , “Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI”, en Carolina Ponce (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 79-101.
- , *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2010.
- RUBIÉS, Joan Pau, “Reason of State and Constitutional Thought in the Crown of Aragon, 1580-1640”, *The Historical Journal*, v. 38, n. 1, 1995, p. 1-28.
- , “La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía hispánica”, *Historia Social*, n. 24, 1996, p. 57-81.
- RUIZ RUIZ, Ramón, “El republicanismo clásico en el pensamiento hispano. Comentarios sobre una tradición frustrada”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 47, 2013, p. 273-297.
- SALAS, Alberto M., *Tres cronistas de Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- SÁNCHEZ MOLLEDO, José María (ed.), *Arbitristas aragoneses de los siglos XVI y XVII. Textos*, Zaragoza, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Institución Fernando el Católico, 2009.
- SANTIAGO VELA, Gregorio, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, San Lorenzo de El Escorial, Monasterio del Escorial, 1925.
- SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)”, en Karl Kohut y Sonia Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Fráncfort del Meno/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1997, p. 181-204.
- SCOTT, Jonathan, “Classical Republicanism in Seventeenth-Century England and the Netherlands”, en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. 1, p. 61-81.
- , *Commonwealth Principles. Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.



- SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- , *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- , *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- , *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- , *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004.
- , “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Enrique Bocardo Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 66-76.
- , *Hobbes y la libertad republicana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2010.
- , “Una genealogía del Estado moderno”, *Estudios Públicos*, n. 118, otoño, 2010, p. 5-56.
- STRAUMANN, Benjamin, *Crisis and Constitutionalism: Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.
- THIEL, Udo, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- THOMPSON, Irving A. A., *Guerra y decadencia. Gobierno y administración en la España de los Austrias, 1560-1620*, Barcelona, Crítica, 1981.
- , *Crown and Cortes: Government, Institutions, and Representation in Early-Modern Castile*, Hampshire, Variorum, 1993.
- TIERNEY, Brian, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- TILMANS, Karin, “Republican Citizenship and Civic Humanism in the Burgundian-Habsburg Netherlands (1477-1566)”, en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 v., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. I, p. 107-125.

- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, “Constitución”, en Alfonso Ruiz Miguel y Elías Díaz, *Filosofía política. II. Teoría del Estado*, Madrid, Trotta/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 45-61.
- TORRE RANGEL, José Antonio de la, *Alonso de la Veracruz: amparo de indios. Su teoría y práctica jurídica*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.
- , *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.
- TRINKHAUS, Charles, “Renaissance Humanism, its Formation, and Development”, en *The Scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983, p. 3-31.
- UTRERA, Juan Carlos, “Introducción”, en Juan Carlos Utrera (ed.), *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos, I. Los orígenes del pensamiento constitucionalista*, Barcelona, Marcial Pons, 2005.
- UTRERA, Juan Carlos (ed.), *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos, I. Los orígenes del pensamiento constitucionalista*, Barcelona, Marcial Pons, 2005.
- VALDIVIA GIMÉNEZ, Ramón, *Llamado a la misión pacífica. La dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad de Sevilla/Diputación de Sevilla, 2010.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan (coord.), *El pactismo en la historia de España*, Madrid, Instituto de España, 1980.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, *Teoría política: filosofía e historia. ¿Anacrónicos o anticuarios?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- , *Republicanism and multiculturalism*, México, Siglo XXI, 2006.
- , “Las ideas republicanas para una nación multicultural”, en Carolina Ponce (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 67-77.
- , “Fray Alonso de la Veracruz: humanista, crítico del Estado imperial y del poder de la Iglesia”, en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, cien-*

- tífico y republicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 291-303.
- , “El espacio controversial de la filosofía de las ciencias sociales: su refocalización ética y política”, en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, n. 31, Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, p. 373-394.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2008.
- , *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, Elizabetta Di Castro y María Julia Bertomeu (coords.), *La vigencia del republicanismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.
- VELEMA, Wyger R. E., “That a Republic Is Better Than a Monarchy: Anti-Monarchism in Early Modern Dutch Political Thought”, en Martin Van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 v., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, v. I, p. 9-26.
- VILLAVERDE RICO, María José y Francisco Castilla Urbano (dirs.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016.
- VILLICAÑAS BERLANGA, José Luis, “Republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, v. 6, n. 2, 2005, p. 163-182.
- VIROLI, Maurizio, *Republicanismo*, Santander, Ediciones Universidad de Cantabria, 2014.
- WEINSTOCK, Daniel y Christian Nadeau, *Republicanism: History, Theory, and Practice*, Londres, Frank Cass, 2004.
- WESTSTEIJN, Arthur, “Republican Empire: Colonialism, Commerce and Corruption in the Dutch Golden Age”, *Renaissance Studies*, v. 26, n. 4, 2012, p. 491-509.
- WITHINGTON, Phil, *The Politics of Commonwealth. Citizen and Freeman in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

ZAVALA, Silvio, *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*, Guadalajara, Librería Font, 1966.

———, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973.

———, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971.

———, *La filosofía política de la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

———, *Fray Alonso de la Veracruz. Primer maestro de derecho agrario en la incipiente universidad de México 1553-1555*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1981.

ZAVALA RUIZ, Alipio, *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México*, México, Porrúa, 1984.

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS . . . . .	7
CITAS Y ABREVIATURAS . . . . .	9
INTRODUCCIÓN . . . . .	13
¿CONSTITUCIONALISMO Y REPUBLICANISMO HISPANO EN EL SIGLO XVI? ANÁLISIS DE DOS CATEGORÍAS HISTORIOGRÁFICAS. . . . .	21
Constitucionalismo . . . . .	24
Republicanismo . . . . .	40
UN ESPACIO CONTROVERSIAL. LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA Y LAS DISCUSIONES SOBRE LAS INDIAS . . . . .	65
Los lenguajes políticos de la Monarquía hispánica . . . . .	66
La escolástica: pensamiento político, derecho y teología . .	70
La Segunda escolástica . . . . .	85
La controversia indiana. . . . .	96
ALONSO DE LA VERACRUZ: LA VARIABILIDAD DEL ORDEN POLÍTICO. . . . .	109
Entre el tomismo y el nominalismo en la Segunda escolástica. . . . .	109
El dominio político: su origen humano y su legitimación por el bien común y el derecho natural . . . . .	122
Los límites de la autoridad: el derecho natural y la voluntad del pueblo. . . . .	134
La libertad y la variabilidad del derecho natural. . . . .	139
Nueva España: el legítimo dominio en los pueblos indígenas, antes y después de la conquista. . . . .	146

<b>BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: LOS INDÍGENAS</b>	
<b>Y LA LIBERTAD REPUBLICANA . . . . .</b>	<b>157</b>
Teólogo, jurista y polemista. . . . .	157
El origen del poder político o jurisdicción. . . . .	169
Los límites de la autoridad: la voluntad del pueblo y el derecho natural . . . . .	177
La libertad como no dependencia. . . . .	184
Nueva España: la libertad como derecho de los indígenas . . . . .	193
<b>JUAN ZAPATA Y SANDOVAL: EL BIEN COMÚN</b>	
<b>Y LOS DERECHOS DE NUEVA ESPAÑA. . . . .</b>	<b>209</b>
Un criollo postridentino . . . . .	209
La potestad civil y la representación de la república. . . . .	223
La justicia y los límites de la autoridad . . . . .	230
De justicia, derechos y personas. La distribución de los bienes de la república . . . . .	238
Nueva España: los derechos de sus habitantes . . . . .	246
<b>RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES . . . . .</b>	<b>263</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES CONSULTADAS . . . . .</b>	<b>281</b>
Archivos . . . . .	281
Bibliografía. . . . .	281
Fuentes primarias. . . . .	281
Fuentes secundarias . . . . .	287

*Las repúblicas de la monarquía  
Pensamiento constitucionalista y republicano  
en Nueva España, 1550-1610*

se terminó de producir el 25 de junio de 2018. La edición en formato electrónico PDF (25.6 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.

Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto), Natzil Vilchis (edición técnica), Esteban Silva (producción digital), Lorena Pilloni (supervisión de metadatos).

