

Las repúblicas de la Monarquía

Pensamiento constitucionalista
y republicano en Nueva España
1550-1610

Francisco Quijano Velasco



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Francisco Quijano Velasco
“Un espacio controversial: La Segunda escolástica y
las discusiones sobre las Indias”
p. 65-108

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

México
Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas
Ilustraciones
(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

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.¹ 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

¹ 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.²

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

² 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.³

³ 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.⁴ 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.

⁴ 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*.⁵ 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.⁶

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

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

⁶ 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.⁷

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.⁸

⁷ 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.

⁸ 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.⁹ 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.¹⁰ 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.

⁹ 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.

¹⁰ 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.¹¹ 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.¹²

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-

¹¹ *Digesto*, l. I, t. III.

¹² 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.¹³ 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.¹⁴ 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

¹³ 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...”.

¹⁴ 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.¹⁵ 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

¹⁵ 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.¹⁶ 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,¹⁷ 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

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.¹⁸ 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).¹⁹

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

¹⁸ 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.

¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹ 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*.²² La controversia de los universales

²⁰ 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.

²¹ 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.

²² 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.²³ 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.²⁴

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.

²³ 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.

²⁴ 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.²⁵

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.²⁶ Este

²⁵ 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.

²⁶ 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 permitió 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.²⁷ El concepto no ha estado exento de cuestionamientos y se ha visto envuelto en polémicas de carácter ideológico e historiográfico.²⁸ 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*.²⁹

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

²⁷ 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.

²⁸ 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.

²⁹ 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.³⁰ 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.³¹

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

³⁰ 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.

³¹ 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.³² 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-

³² 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.³³ 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.³⁴ 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

³³ 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.

³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶ 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

³⁵ 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.

³⁶ 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.³⁷ 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.³⁸ 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.³⁹

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

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

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

³⁹ 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.⁴⁰ 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

⁴⁰ 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.⁴¹ 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.⁴² 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

⁴¹ 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.

⁴² 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.⁴³ 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.⁴⁴

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.

⁴³ 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.

⁴⁴ 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.⁴⁵ A lo largo de estas décadas participó en la controversia una larga lista de pensadores, la mayor parte juristas, canonistas o teólogos escolásticos.⁴⁶ Además, por supuesto, de numerosos autores que contribuyeron a las polémicas con “historias” y “crónicas” en las que tocaron temas de la política indiana.⁴⁷

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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.⁴⁸ 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.

⁴⁸ 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.⁴⁹

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

⁴⁹ 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.⁵⁰

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

⁵⁰ 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 1539.⁵¹ 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.

⁵¹ 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.⁵²

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

⁵² 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.⁵³

⁵³ 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.⁵⁴ 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.

⁵⁴ 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.⁵⁵ Asimismo, desde la historia y la lírica lo hicieron autores como Juan Suárez de Peralta, Antonio de Saavedra Guzmán y Baltasar Dorantes de Carranza.⁵⁶ El arbitrista mantuvo

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

⁵⁶ 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.⁵⁷

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”.⁵⁸ 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...”.

⁵⁷ 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.

⁵⁸ 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.⁵⁹ 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

⁵⁹ 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.⁶⁰ 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

⁶⁰ 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.