



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN HISTORIA

“EL TEÓLOGO JURISTA DE LA MONARQUÍA
DE ESPAÑA DURANTE EL SIGLO XVI.
REVISIÓN CRÍTICA DE LA HISTORIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA
Y DE SU PAPEL ANTE LA CONQUISTA DE AMÉRICA”

T E S I S

Que para obtener el título de
Licenciado en Historia

p r e s e n t a

ALFONSO ARGOTE D' SANTIAGO

Director de tesis

Dr. Jorge E. Traslosheros Hernández





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

“El lector no sospecha los apuros que un hombre pasa para escribir un solo pliego. ¡Son de tal suerte maravillosas las cosas todas del mundo! ¡Hay tanto que decir sobre la menor de ellas! ¡Y es tan penoso amputar a un asunto arbitrariamente sus miembros y ofrecer al lector un torso lleno de muñones!”

José Ortega y Gasset

AGRADECIMIENTOS

AGRADECIMIENTOS

Debo extender diversas gratificaciones en torno al proceso de inicio, transición y culminación del siguiente texto. Van, sobre todo, a los que fueron parte esencial y constitutiva de mi educación y, por lo tanto, parte definitoria en este proceder. Donde no sólo encontré una gran orientación y apoyo en el quehacer histórico que -después de terremotos y catástrofes- logré llevar a buen puerto el análisis que a continuación les presento, les obsequio.

Extiendo mi personal agradecimiento y reconocimiento a la Dra. Josefina MacGregor Gárate, quien me introdujo en este oficio, el de historiar, sobre todo para problematizarlo; asimismo, debo reconocer el apoyo recibido por parte del profesor Ricardo Gamboa Ramírez, quien a partir de su sencillez y grato ejemplo me extendió la mano para ayudarme; a mi asesor el Dr. Jorge Eugenio Traslosheros Hernández, quien no sólo fungió como guía durante este proceso, sino fue parte sustancial en este quehacer y me enseñó, sobre todo, a observar de otra manera la realidad; y a la Dra. Rosa del Carmen Martínez Ascobereta, quien me introdujo a los estudios sobre el hecho religioso, sobre todo porque es parte sustancial de nuestra realidad actual y efectivo para analizarse; y por último, a Clemente Cruz Peralta por estar pendiente durante todo el proceso.

Es preciso agradecer al apoyo recibido por parte del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, en particular al Dr. Pedro Bracamonte y Sosa y al Mtro. Juan Manuel Pérez Zevallos, en el proyecto intitulado “Directrices para el desarrollo social de la población indígena basadas en el mapeo de sus condiciones de vida en la nueva realidad de su

entorno regional: Península de Yucatán, La Huasteca y Oaxaca”. Gracias a ellos pude terminar con viento en popa dicho análisis.

Empero culminar estas líneas que “ya son más vuestras más que mías” sin la dedicatoria a mi familia sería injusto, porque fueron parte constitutiva del inicio y fin de dicho proceso.

Gracias madre por enseñarme, gracias padre por proporcionarme y gracias hermano por apoyarme. Sin ustedes ¡Ay de mí! No sé qué hubiera ocurrido.

A mis amigos.

A mi Fer.

**EL TEÓLOGO JURISTA DE LA MONARQUÍA
DE ESPAÑA DURANTE EL SIGLO XVI.
REVISIÓN CRÍTICA DE LA HISTORIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA
Y DE SU PAPEL ANTE LA CONQUISTA DE AMÉRICA**

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	V
INTRODUCCIÓN.....	XIII
I. PROLEGÓMENOS.....	1
II. CONTEXTO POLÍTICO-JURÍDICO DE LA MONARQUÍA CATÓLICA.	
CASTILLA Y ARAGÓN DURANTE EL SIGLO XVI.....	15
II.1 Rasgos generales de las formas de organización de la Monarquía Católica.....	17
II.2 Proceso de conformación de la Monarquía Católica.....	19
II.2.1 Conformación de los aspectos políticos.....	20
II.2.2 Conformación de los aspectos jurídicos.....	26
II.3 La integración de los ordenamientos normativos y la enseñanza del Derecho en las universidades.....	28
II.4 El <i>mos italicus</i> tardío y sus críticos.....	30
II.5 La recepción del Derecho en la Nueva España (siglo XVI).....	33

III. EL AMBIENTE ESPIRITUAL EN LA PENÍNSULA EN EL SIGLO XVI.....	39
III.1 El cristianismo y sus transformaciones. La Patrística, la Escolástica y el Renacimiento.....	41
III.1.1 La Patrística.....	42
III.1.2 La Escolástica.....	47
III.1.3 El Renacimiento.....	51
III.2 El Humanismo y su influencia en la península.....	52
III.3 Reformas del Cardenal Jiménez de Cisneros y su influencia en la difusión del humanismo.....	55
IV. EL AMBIENTE INTELECTUAL EN LA PENÍNSULA EN EL SIGLO XVI.....	63
IV.1 Las perspectivas de teólogos y humanistas. Temas controvertidos: Vives, Cano, Vitoria, Soto, de Las Casas.....	70
IV.2 La Conquista y su problemática como tema central en las discusiones.....	73
IV.3 La Escolástica Tardía. Escuela de Teólogos juristas del siglo XVI.....	77
IV.4 Aportes de los pensadores en la defensa del indio. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas.....	80
IV.5 Análisis de la transformación del pensamiento teológico en el marco de la construcción de la “alteridad del indio”.....	86
REFLEXIONES FINALES.....	101
BIBLIOGRAFÍA.....	113

* * *

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia el pensamiento ha tenido diversas transformaciones. Influida por diferentes circunstancias ha logrado integrar -en su haber- distintas formas de comprender y explicar la realidad. Desde el nacimiento de la historia con las descripciones fehacientes de Herodoto —y la creación de la musa Clío-, al pasar por comprender que la relación del pasado con el presente es de suma importancia, sobre todo, como parte constitutiva de una manera de ser y estar donde todo elemento del devenir es nuevo y la temporalidad es efectiva para analizarse¹; hasta llegar a nuestros días, en donde el horizonte paradigmático se ha modificado y por lo tanto las preocupaciones, cuestionamientos y problematizaciones, se trazan conforme la realidad que se vive actualmente. No es extraño entonces que ahora el estudio de la historia se erija como una interpretación donde se logren conciliar diversas disciplinas a favor de la relación e integración de otras interpretaciones.

Estas transformaciones suelen interpretarse como avances o retrocesos y en ocasiones como revoluciones del propio pensamiento. En todo caso se quiere aludir -metafóricamente- al hecho de que en el transcurso de la historia del hombre ha existido un desarrollo del pensamiento en un espacio/tiempo determinados, y el pensamiento teológico no ha permanecido ajeno a dicho desarrollo.

¹ Chatelet, Francois, *El nacimiento de la Historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, [traducción] de César Suárez Bacelar, México, Siglo XXI, 1997, pp. 3-4.

Por lo tanto, en el estudio del proceso de conformación del pensamiento teológico del siglo XVI, es fundamental tener presente que la Teología y el Derecho no debe pensarse con la independencia que se les conoce en la actualidad, porque se han transformado. Existía en sus inicios una relación muy estrecha entre estos saberes, en la época cuando lo jurídico partía precisamente de lo religioso, ésta era tan estrecha que podía hablarse de lo religioso como fuente de lo jurídico. Era común el uso de metáforas jurídicas que, como la de la defensa del honor, encontraban su origen en la religión. Esta idea se ilustra con la siguiente reflexión:

[...]Instituciones, conceptos, y valores básicos de los sistemas jurídicos occidentales tienen su fuente en rituales liturgias y doctrinas religiosas de los siglos XI y XII, que reflejan nuevas actitudes hacia la muerte, el pecado, el castigo, el perdón y la salvación, así como nuevas suposiciones respecto de la relación de lo divino con lo humano y de la fe con la razón.²

No extraña entonces se reunieran estos saberes en el sujeto de este estudio, el teólogo del siglo XVI, así como el conocimiento filosófico y de las artes liberales, los cuales le proporcionaban un bagaje intelectual integral al que recurría cuando actuaba en la sociedad en búsqueda de resolver las nuevas situaciones planteadas por el descubrimiento del Nuevo Mundo y su conquista espiritual.

Así, al introducirme en el estudio del teólogo y revisar el tratamiento dado por la historiografía al tema, me encontré con la poca relevancia proporcionada en la historia del pensamiento, se le ha juzgado de manera injusta y fuera de su contexto, porque no sólo desempeñó un importante quehacer crítico frente a su realidad histórica, sino encaminó su preocupación para entenderla y poder transformarla.

Al elaborar, cuando menos, “una imagen interina del pasado”³ para comprenderlo, me tuve que enfrentar con uno de los paradigmas de todos los tiempos, presente desde los griegos hasta ahora, el problema del cómo interpretar. Dicho cuestionamiento permite surjan

² Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, [traducción] de Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 2001, p. 177.

³ González y González, Luis, *El oficio de Historiar*, México, FCE, 2002, p. 150.

infinidad de supuestos a través de los cuales se pueda justificar cualquier interpretación; sin embargo, es muy importante hacer valer el deber propio del investigador de poner en tela de juicio ese “ignorar” o, mejor dicho, “la ignorancia” como la inquietud primigenia en el estudio de cualquier tema. En este sentido, José Ortega y Gasset tiene mucho que decir, ya que menciona: “Ese poro de ignorancia que deja usted abierto en el área pulimentada de su espíritu, le salvará. Por él se infiltrará un superior conocimiento. Créame: no hay nada más fecundo que la ignorancia consciente de sí misma. La ciencia es, ante y sobre todo, un docto ignorar”.⁴

Me valgo de la reflexión anterior porque cuestiona el quehacer del historiador en relación con la realidad que acontece, que incita, que promueve a buscar, en el estudio de nuestro pasado, la explicación de un incierto presente, perpetuado en cada momento -coetáneo, momentáneo- que sucede. En otras palabras, al observar al pasado real como un ente inverificable -como ya no es- el discurso de la historia sólo puede acercarse a él de manera indirecta. En ese entendido, en dicho acercamiento, el sujeto en cuestión forje una interpretación presente hacia su pasado y viceversa, para posibilitar que ese pasado siga siendo.

Es entonces necesario acercarme al análisis con el objeto de identificar elementos fundamentales en la tesis de desmitificación en torno al estudio de la Edad Media, época en la cual se desarrolló el rescate y restauración de gran parte del pensamiento y ciencia griegos, esfuerzo que muestra en forma clara la transformación habida en el pensamiento teológico durante el siglo XVI.

Cuando aludo al teólogo jurista no me enfoco en aquél considerado, como lo decía San Agustín, a partir de la “intuición mística de Dios y sus atributos”; sino en aquél que pasó de la contemplación al análisis y síntesis objetiva y racional de los artículos de la fe y de la prueba de su validez, que le permitieron tener una visión integral de la realidad. Me referiré

⁴ Ortega y Gasset, José, *El espectador*, [prólogo] de José Luis Molinuevo, España, EDAF, 1998, p. 9. (Biblioteca EDAF, 226)

al docto formado en las universidades en diversos saberes teóricos y prácticos, preocupado fundamentalmente por explicar las paradojas de la fe cristiana, con el fin de ser convincente a la razón y congruente con la revelación.⁵ Así, con sus interpretaciones abiertas a las nuevas influencias fue capaz de encontrar un sendero o brecha para problematizar y dar solución a las nuevas realidades que planteaban nuevos paradigmas a investigar y comprender, como lo fueron las interpretaciones neotomista o humanista. Incluyo además, a los teólogos novohispanos dados a la tarea de reinterpretar las ideas para aplicarlas a una realidad donde se les exigía frenar los abusos en contra de la dignidad de la persona del indio americano.

Al introducirme al estudio del contexto espiritual y temporal del siglo XVI tanto en la península, como en la Nueva España, lo hice a partir de la siguiente reflexión: ninguna idea es por sí misma, sino que se singulariza sobre el fondo de otras ideas y encierra la referencia a éstas. Aún más, este conjunto de ideas, que conforman un pensamiento, no pueden ser entendidas de manera abstracta porque no representan en sí mismas algo completo, ya que son reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Por ello es necesario recurrir a la circunstancia que provocó o resultó de una idea para poder entenderla. Dicho de otro modo, el concepto integral de una idea sólo se puede adquirir cuando se le vincula a la existencia de un hombre y se le relaciona con situaciones o circunstancias.⁶

Por lo tanto en la interpretación del presente no se puede ignorar el desarrollo que tuvo el pensamiento en ese pasado medieval, detonante -inclusive- de un importante cambio de orientación en el modo de conocer y de explicar al mundo y la relación permanente del hombre con él. A partir de esta forma de ver las cosas, la realidad comenzó a entenderse vinculada a la naturaleza humana, donde se buscó crear ciencia y leyes capaces de explicarla; los problemas sociales fueron analizados de una forma muy lejana o distinta, a las concepciones tradicionales.

⁵ Berman, Harold, *Op.Cit.*, pp. 187-188.

⁶ Gaos, José, *Obras completas*, tomo VIII, México, UNAM, 1996, pp. 277-278.

El teólogo, al aceptar nuevas influencias, no fue más un individuo dedicado únicamente a la contemplación, sino un actor social que promovió, a su vez, el cambio, que se encontraba en contacto constante con diferentes realidades y, que por lo tanto, buscaba transformarlas. Era pues, un actor sujeto al cambio, tanto de la realidad física/natural, como de la realidad social/ética/moral. Al abrir su mente a estas nuevas ideas, encontró en ellas, como sucedía con la filosofía natural y la ciencia, una oportunidad para apoyar su reflexión teológica. En su proceder frente a la conquista espiritual, fue más allá de las tesis teocráticas que sujetaban todo al orden espiritual. Se atrevió a concebir al indio como un semejante, y por décadas se encargó de construir el respeto a su alteridad, de edificar la imagen del otro al romper con las ideas de servidumbre sugeridas por las concepciones aristotélicas vigentes en la época.

En el apartado de prolegómenos, inicié mis consideraciones mediante la problematización del estudio de la historia y mi interpretación histórica al resaltar su actualidad en este tema, para dejar en claro la apertura que se le puede dar al análisis y reinterpretación de los hechos del pasado. En este esfuerzo de desmitificación y a propósito de este desconocer, identifiqué cuándo comenzaron a desarrollarse críticas dirigidas a descalificar a la Edad Media y, por lo tanto, a las actividades desempeñadas por sus teólogos, para poder determinar por qué desde el liberalismo concebido como paradigma casi único del conocer, se le consideró una época de retroceso generalizado y se han menospreciado sus aportaciones al conocimiento. Así como, introducir al lector en algunas ideas generales sobre el debate de Valladolid que más adelante le permitirán entender la vinculación de esta controversia con el papel en defensa del indio americano que desempeñaron los teólogos del siglo XVI.

En el capítulo II, traté el contexto político para comprender cómo se insertaron los teólogos juristas en los mecanismos de poder de la Corona, y estudié el contexto jurídico para aclarar cómo se recibía el Derecho, cómo se le interpretaba e integraba y de qué manera tenía incidencia en su realidad histórica. En este sentido, poder determinar de qué manera se

relacionaban estos dos paradigmas y su influencia tanto en el saber, como en el actuar del teólogo. Por lo tanto destacué las formas de recepción del Derecho y las principales escuelas de interpretación.

En el capítulo III hice un esfuerzo para comprender dos ideas fundamentales relacionadas con el tema del estudio del cristianismo y la cultura occidental. La primera de ellas, relativa a un cristianismo que no acepta transformaciones que, al decir de Christopher Dawson, ha permeado nuestro sistema cultural de creencias, y la segunda, sobre el estudio separado, sobre especializado y la basta información existente de la cultura occidental. Es por ello que prescindí, en lo posible, de estas perspectivas sobre especializadas para realizar un acercamiento a la realidad histórica total de las relaciones existentes entre las formas de vida social y el orden de convicciones y valores aceptados por la sociedad del siglo XVI y, puse énfasis, en sus transformaciones.

Relacioné así algunos de los cambios de pensamiento más importantes que tuvo esta religión en distintos periodos como: la patrística y la escolástica, para resaltar principalmente los ocurridos en el renacimiento. En ese orden de ideas, revisé las interpretaciones, como la de Tomás de Aquino, cuya perspectiva, hacia el estudio de las cuestiones humanas, busca conciliar la teología con la razón. Revisé, en líneas generales, el trabajo realizado por la escuela de teólogos juristas del siglo XVI para poder determinar su posible influencia en la transición de la interpretación teocrática a la iusnaturalista.

Perseguí además, se entendiera cómo el humanismo influyó en la península Ibérica y se distinguieran sus formas de penetración a través de las reformas de Jiménez de Cisneros, para establecer así su presencia en diversas vertientes como: el iluminismo, protestantismo y erasmismo.

En el inicio del capítulo IV, describí el ambiente intelectual de la península Ibérica al destacar la relación existente entre las universidades de Alcalá y Salamanca con otras universidades, como la de París y Coimbra, para mostrar de qué forma se transmitieron algunas doctrinas de ese entonces y comprobar su influencia en el pensamiento del siglo

XVI. Aludí a cómo se les aplicó y difundió, e indiqué cómo lograron transformar la concepción tradicional de filosofía y la forma de filosofar. De esta manera relacioné los saberes expuestos en estos centros de estudio y los temas discutidos entre éstos por pensadores como: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas.

En el desarrollo analicé las principales aportaciones de algunos teólogos al estudio de la filosofía natural y de otros en relación con el tema de la aparición del Nuevo Mundo y, por tanto, con la defensa del indio americano. Para ello, hice mención de las corrientes que se utilizaron con intención de modificar la enseñanza de la filosofía, de la lógica, de los teólogos y doctores encargados de hacerlo. Llevar a cabo esto me abrió el horizonte paradigmático para tener una idea más precisa de sus aportaciones. Mostré así la transformación del pensamiento llevada a cabo en la época, tanto en la construcción de teorías como en la elaboración de una base histórico-filosófica que servirá para construir la idea del respeto a la alteridad del indio. Subrayé las importantes diferencias presentadas en el caso del indio americano con las experiencias anteriores, y cuáles fueron las ideas planteadas por el neotomismo apoyado en el Derecho natural, sustentado por Francisco de Vitoria y otros, llevadas a cabo para establecer nuevos criterios de interpretación donde se sustentaron y fundamentaron, principalmente, el respeto a su alteridad y a su libertad.

En especial aludí al proceso realizado por -dominicos y franciscanos- durante décadas para que se le reconociera como semejante y la importancia que tuvo la bula *Sublimis Deus* en éste. Al respecto estudié y seleccioné a manera de ejemplos, las ideas manejadas por misioneros y religiosos en cartas, juntas, debates, como el de Valladolid, con el objeto de constatar el trabajo realizado por éstos para encontrar una base de razones que facilitarían la comprensión del indio. La idea central fue evidenciar que todos los esfuerzos estudiados configuran un continuo histórico, que si bien buscó tratar al indio como semejante, también intentó construir el respeto a sus diferencias.

Dicho lo anterior, partí de la hipótesis por la cual se considera que el papel del teólogo jurista español del siglo XVI no debe inscribirse necesariamente en una línea

conservadora por ser juez y parte del pensamiento cristiano. En muchas ocasiones desempeñó actividades que rebasaron las concepciones tradicionales e incidieron de forma importante en su realidad histórica, transformaron el pensamiento. Frente a la problemática generada por la conquista del indio americano, no sólo desempeñó una función de “transformador social” del pensamiento, al que racionalizó, también se concibió como un “sujeto al cambio”, capaz de adoptar y problematizar nuevas influencias a su forma de pensar y de actuar.

Los objetivos cubiertos fueron de lo general a lo particular. A través del primero de ellos, traté de desmitificar la idea errónea del teólogo como un pensador retrógrada, esta nace del prejuicio existente sobre la Edad Media vista como un proceso oscuro y cerrado en la construcción y avance del conocimiento. Desmitificación por cuyo conducto se busca se le observe como un momento en el que existieron importantes transformaciones de pensamiento. Las preguntas que guiaron mi reflexión fueron: ¿Qué actitud siguió el pensamiento liberal frente a la escolástica y sus teólogos? Y ¿De qué forma esta actitud afectó la idea que se tiene de éstos? El segundo objetivo consistió en explicar de qué forma obtuvo el teólogo jurista español del siglo XVI, la posibilidad de influir en los mecanismos de decisión de la Corona, es entonces que hice mis cuestionamientos en torno a: ¿Cómo influyeron los factores políticos, jurídicos y espirituales para que el teólogo jurista del siglo XVI tuviera una posición privilegiada en la sociedad? Y ¿Cuáles fueron las condiciones que le posibilitaron desempeñar un papel importante en la construcción del conocimiento?

Como tercer objetivo desarrollado, identifiqué y expliqué las principales transformaciones de pensamiento que tuvo el cristianismo, así como sus influencias. En virtud de constituir la interpretación que permitió apoyar la defensa del indio americano, enfatice el cambio de perspectiva experimentado por la interpretación teológica tomista, donde el teólogo asumió un papel activo en la sociedad, y se explicó a la naturaleza humana a través de ciencias y leyes. Los cuestionamientos esenciales que guiaron este tema fueron: ¿A partir de qué interpretación teológica-filosófica se puede hablar de un cambio de

perspectiva hacia el estudio de la naturaleza humana? Y ¿Cómo el estudio de la naturaleza humana brindó argumentos para la defensa del indio americano?

En el cuarto objetivo expliqué cómo se transmitieron a la península Ibérica doctrinas consideradas de actualidad y en qué ámbitos se manifestó su influencia. Formulé la pregunta central en función de: ¿Cómo adoptó y problematizó el teólogo jurista del siglo XVI estas nuevas influencias en su forma de pensar? Por último, en el quinto objetivo, realicé un proceso de seguimiento al origen y concreción de las ideas relacionadas con la defensa de las diferencias del indio americano, para comprender la forma en que fueron utilizadas. Las preguntas elaboradas partieron de considerar: ¿De qué manera, teólogos y religiosos del siglo XVI, estructuraron las ideas de respeto a la alteridad del indio y de sus diferencias? Y ¿Cómo se concretaron estas ideas en la bula *Sublimis Deus* y en la Controversia de Valladolid?

Para finalizar, problematicé la interpretación dada al debate de Valladolid (1550-1551), aun cuando lo traté para identificar únicamente cómo se concretaron las ideas de respeto a las diferencias del indio americano y sus pueblos, al revisar las principales tendencias que la han estudiado, descubrí existen interpretaciones diametralmente opuestas sobre el papel desempeñado por los contendientes en este debate, en relación con el fundamento empleado para argumentar, acerca de su metodología, de su finalidad y resultados. Las discrepancias y polémicas surgidas me hicieron evidente la necesidad de continuar el estudio del tema, sobre todo para contrarrestar un aspecto criticado a buena parte de las investigaciones, su parcialidad.

Tal vez la realización de estudios desde perspectivas no tan usuales, como la hermenéutica y la retórica, logren contrarrestar dicha parcialidad. Mi sugerencia no se refiere a que la investigación histórica deba ser objetiva, pues reconozco su historicidad. Sin embargo, el investigador debe tener conciencia de su subjetividad y evitar el predominio de

ésta en su trabajo. Mi sugerencia se basó en considerar estas disciplinas con los elementos indispensables para contrarrestar la mencionada parcialidad.

En relación con la perspectiva hermenéutica uno de sus representantes Hans-Georg Gadamer, afirmaba que la condición histórica del hombre, ligada a actitudes, valores, normas culturales y estilos de pensamiento, impedía obtener una interpretación objetiva de los significados de los textos. Sugería por ello se exploraran las dimensiones subyacentes de dicha interpretación y establecía también la importancia de recurrir a la relación guardada entre el texto y el contexto para determinar la influencia del ambiente en la acción humana, y la interpretación sobre sentido.⁷ Pudieran observarse estas recomendaciones para la realización de nuevos estudios del debate mismo, y así resolver los problemas generados por los choques culturales producidos por la globalización.

Quizá las técnicas sugeridas por esta corriente lleven a realizar precisiones a los puntos poco claros. En este orden de ideas el estudio de la biografía y de la trayectoria de los contendientes, posibilitaría determinar su dimensión de la realidad, y esto ayudaría, al mismo tiempo, a establecer la congruencia de esta dimensión real con la postura que mantuvieron Sepúlveda y Las Casas en el debate. De esta forma se podría precisar, por dar un ejemplo, si el primero en verdad estaba interesado en legitimar a la conquista y a los encomenderos, o si fue un contendiente elogiado cuyo papel ha sido silenciado por una crítica adversa y apasionada.

Otra cuestión que se sugiere se tome en cuenta al realizar la investigación en este tema, es la forma asumida por los discursos de estos contrincantes para desarrollar sus posturas, lo que haría necesario recurrir al estudio de la retórica. Debe recordarse que la retórica regía la forma de los discursos pronunciados en los debates, y en cada época tuvo características distintivas. De esta manera se podría precisar el tipo de debate configurado por la controversia de Valladolid, para mostrar también si la forma exaltada de los discursos

⁷ Gadamer, H., G., *Verdad y Método. Fundamentos de hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 1-15.

pronunciados por las Casas fue empleada con la intención de causar daño a la imagen de los españoles, o tan sólo fue el uso de un recurso discursivo⁸ propio de la época que tuvo un impacto no previsto.

* * *

⁸ La influencia que ejerció el humanismo provocó que adquirieran mayor importancia en los discursos, la argumentación, el sentido de originalidad y la creatividad, y este hecho repercutió necesariamente en la elocuencia. Esto significó el abandono paulatino del estilo de foro y que se usara como estrategia de persuasión la emotividad del receptor, a la que se acompañó de argumentos racionales y de sentimientos acordes con el género demostrativo o deliberativo que les era propio. Véase en López Muñoz, Manuel, "Fray Luis de Granada y la retórica", en *Monografías Humanidades*, núm. 25, Universidad de Almería, España, 2000, p. 35; y también en Martín Melquiades, Andrés, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 279.

I.

PROLEGÓMENOS

I.
PROLEGÓMENOS

Desde el liberalismo y el empoderamiento de la ciencia como paradigma casi único del saber, se ha construido una imagen negativa del teólogo y del papel asumido por él frente a la realidad histórica. A la luz de esta perspectiva el teólogo es considerado un individuo necesariamente conservador, y la Edad Media resulta una etapa oscura que implicó más bien retrocesos. Afirmaciones que ignoran los importantes procesos de pensamiento y actores suscitados en ella.

Especialistas en la historia de la cultura cristiana aseveran, a grandes rasgos, que las investigaciones realizadas en relación, por ejemplo, con la caída de Roma contienen innumerables juicios en contra del cristianismo y, por tanto, una fuerte parcialidad. El problema es ocasionado porque los autores realizan su desarrollo histórico desde una perspectiva exclusivamente secular, cuando la mayoría de los hechos estudiados son de carácter religioso.⁹ Estos enfoques provocan que la apreciación de los periodos estudiados sea negativa, es decir se les vea únicamente como etapas de retrocesos o retrógradas, y vacías en lo concerniente a la construcción del conocimiento.

El fenómeno descrito no se presenta exclusivamente respecto de la Edad Media, sino además se le encuentra en la valoración llevada a cabo sobre otras etapas históricas. Así lo

⁹ Dawson, Christopher, *Historia de la Cultura Cristiana*, [compilación, traducción e Introducción] de Heberto Verduzco Hernández, México, FCE, 2006, p. 140.

muestra Hegel, al criticar que el progresismo habido en el siglo XIX, considerara barbarie lo acontecido en los dos siglos anteriores, pues él buscaba encontrar lo valioso de cada etapa de la historia humana.

José Ortega y Gasset también reflexionó acerca de la actitud que, desde el positivismo, niega valor a todo lo que no tenga relación con el progreso y con la utilidad derivada de éste. Esta actitud no sólo no reconoce mérito alguno a las corrientes de pensamiento existentes en etapas anteriores, sino que niega además el de aquellas que han transformado su interpretación. Para ilustrar el punto se transcriben algunas reflexiones realizadas por el filósofo a este respecto, y en relación con el comportamiento observado en los médicos y los políticos de su época. En este sentido señala:

Hacia 1880 el positivismo era la filosofía oficial de nuestro planeta. De entonces acá, el tiempo ha corrido y todo ha cambiado un trecho adelante, inclusive la sensibilidad filosófica. El positivismo parece hoy, a todo espíritu reflexivo y veraz como una ideología extemporánea. Otras maneras de pensar, moviéndose en la misma trayectoria del positivismo, conservando y potenciando cuanto en él había de severos propósitos, lo han sustituido ...cualquiera otra doctrina que no sea el positivismo, se les antoja, no sólo un error -cosa que sería justificable- sino una reviviscencia del pasado. Y es que el positivismo vivió dentro de ellos en una atmósfera espiritual impregnada de ambición *modernizante*, de suerte que el positivismo no sólo les parece lo verdadero, sino a la vez lo *moderno*. Y viceversa: cuanto no sea positivismo sentirá su repulsa, no tanto porque les parezca falso, sino porque les suena a *no-moderno*.¹⁰

La valoración hecha de la teología y la filosofía novohispana ha corrido igual suerte. Fue ya en el curso del siglo XVIII cuando se encuentran evidencias del surgimiento de una especie de querrela entre “antiguos y modernos”, en la cual se plateaban principalmente tres cuestiones esenciales: actualizar la ciencia, que suponía sustituir la física aristotélica; adaptar los planes de estudio de colegios y universidades a los cambios efectuados para realizar tal sustitución;

¹⁰ Ortega y Gasset, José, *El Espectador*, [prólogo] de José Luis Molinuevo, Biblioteca EDAF, Buenos Aires, 2005, p. 60.

y superar el pasado representado por la escolástica, cuestión, esta última, de gran importancia en el tema desarrollado en este apartado.¹¹

Un reflejo de esta situación lo constituyen las críticas irónicas¹² aparecidas en la *Gaceta de Literatura* de José Antonio Alzate en 1790, por virtud de las cuales se acusaba a los peripatéticos de querer desterrar la razón y la experiencia como vías para alcanzar el conocimiento en colegios y universidades.

El propio Alzate exhortaba a los aristotélicos a abandonar lo que calificaba como sueños y delirios de la siguiente forma:

¿Hasta cuándo rasgaréis ese oscuro velo que cubre vuestros ojos, y os impide ver la brillante luz del mediodía? ¿Qué, ni las repetidas órdenes de nuestros soberanos, ni el ejemplo de tantas y tan ilustres academias [de Europa] ni los clamores y exhortaciones de tantos hombres sabios, han sido bastantes para recordaros de ese profundo letargo en que os halláis sepultados? [...] ¿Hasta cuándo abandonaréis esa inútil jerigonza con que bajo el pretexto de enseñar a los jóvenes los recónditos misterios de la naturaleza, les inspiráis si no más perniciosos errores, a lo menos los más extravagantes sueños y delirios de vuestra imaginación?¹³

Al buscar crear un clima favorable para introducir la ciencia proveniente de Europa, la crítica se agudizó y se trabajó para dar a conocer los nuevos conceptos. Surgieron diversas publicaciones americanas que divulgaron las ciencias “útiles” y promovieron la investigación experimental. Se introdujeron, paulatinamente, ideas como las de Newton y Copérnico para sustituir las ideas aristotélicas, con el fin de contrastarlo frente al conocimiento científico de la época, de la verdad.

En este sentido el artículo de José Agustín Caballero publicado en el *Papel Periódico de la Havana (1798)*, ejemplifica muy bien tal situación:

¹¹ Véase el artículo de Torchía Estrada, Juan Carlos, “La querrela de la escolástica hispanoamericana: Crisis, polémica y normalización”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, núm. 24, 2007, pp. 35-77.

¹² La citada crítica fue hecha por Benito Díaz de Gamarra y se presentó en un Memorial Ajustado en el que se expusieron los errores atribuidos a los peripatéticos (horror al vacío). Véase en *Ibidem*.

¹³ [Alzate], “Elogio a la filosofía moderna...”, en *José Antonio Alzate*, [estudio biográfico y selección] de Juan Hernández Luna, México, SEP, 1945, p. 55.

Murió para siempre el horriso escolasticismo en Europa. [...] Desaparecieron con él las negras sombras que oscurecían los delicados entendimientos. Entró en su lugar la antorcha de la verdad: el experimento [...] Los peripatéticos son como Quijotes que todo el tiempo salen malheridos. Así andáis vosotros, miserables egoístas! Enristrando el ergo y embarazando el distingo, acometéis la soberbia fazaña de introducirnos en ciencias que nunca habéis saludado [...] Pensábais que con dos reglitas de *barbara celarem* haberos hecho dueños de todas las ciencias? No, señores filosofastros. No se comparan [¿compran?] a tan poca costa los conocimientos de ellas.¹⁴

Otra de las áreas donde recibieron fuertes críticas fue la lógica nominalista, considerada, según lo hacía Fray Alonso de la Veracruz en el siglo XVI, llena de tecnicismos que la hacían compleja. Así, surgieron posiciones de humanistas por las cuales propusieron dar predominio a la retórica sobre la dialéctica para resolver tales complicaciones.

Estas críticas y muchas más elaboradas a lo largo del siglo, no buscaron afectar la religión, ni a la denominada sana teología, sólo sustituir a la escolástica pensada ya como retrógrada, carente de fundamento y cuyos métodos de enseñanza se criticaban.

En referencia al siglo XIX se debe señalar que, derivada de la necesidad de juzgar la etapa colonial y a las ideas implantadas en ésta, surgió una fuerte crítica¹⁵ contra los historiadores cuyas obras exaltaban la Colonia, como Lucas Alamán. En pocas palabras, se consideraba a la Colonia representante de un atraso general en distintas ciencias, inclusive en la teología y la filosofía, se atribuía esta situación porque se le pensaba como un reflejo de España, y esto la hacía tener los mismos defectos. Dicha postura defendía el pensamiento moderno y negaba tener una condición herética.

El juicio negativo sobre la escolástica colonial no fue exclusivo de pensadores novohispanos, sino se dio también en relación con otras escolásticas americanas. Por ejemplo, las interpretaciones “rioplatense” y peruana contenían juicios calificados de simplistas, y tendían esencialmente a considerar que la escolástica había llegado al Nuevo

¹⁴ Caballero, José Agustín, *Escritos varios*, [prefacio] de Roberto Agramonte, tomo I, La Habana, Universidad de la Habana, 1956, pp. 129-131.

¹⁵ Uno de los principales representantes de esta crítica fue Agustín Rivera y San Román. Véase en *Ibid.*, p. 57.

Mundo en búsqueda de renacer, en virtud de haber muerto ya en la península Ibérica. Además, se expresaban en forma despectiva de sus exponentes y de su trabajo¹⁶, e ignoraban así, las aportaciones de los escolásticos tardíos, el valor de éstas para su época y el apoyo prestado por ellos, en ocasiones, al mismo desarrollo de la ciencia, como se verá más adelante.

En ese estado de cosas la escolástica fue juzgada negativamente por quienes buscaban establecer una sociedad laica, como los positivistas, los racionalistas y los liberales. Por ello entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, continuó la polémica sobre la Edad Media, la educación religiosa y la filosofía escolástica.¹⁷ Para profundizar en el análisis de esta época resulta indispensable situarse en la década de los veinte y los treinta donde tuvo lugar una síntesis histórica expresada en la llamada de atención para apreciar lo nacional. Se hizo a través de dos posiciones ideológicas las cuales buscaban trasgredir e imponerse a las formas coloniales: el particularismo y el universalismo, las que configuraron una lucha teórica y epistemológica.

Valga destacar en este punto una de las interpretaciones efectuada a través de la primera postura, la cual consideraba¹⁸ al ser del mexicano inmaduro y sin fundamento óntico, ontológico y epistémico de la vida histórica, social, científica y tecnológica. Esta interpretación negaba la identidad del mexicano como ser humano, como sujeto racional pensante historizado. En ese entendido no concedía que la filosofía de la historia hubiera tenido un desarrollo sostenido donde el pasado quedara relegado. Consideraba su regreso cíclico y reproductor de los mismos hechos y, a eso se debía, la autodenigración del mexicano y su sumisión cultural.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 59.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 67.

¹⁸ Esta interpretación fue sustentada por Samuel Ramos. Véase el ensayo Magallón Anaya Mario, "Samuel Ramos y su idea de cultura en México", en *Temas de ciencia y tecnología*, septiembre-diciembre, vol.11, núm. 33, CC y DEL/UNAM, México, 2007, p. 16; pp. 13-22.

En consecuencia la valoración de la filosofía de la Colonia no podía ser sino negativa, el trabajo de los dominicos y agustinos tomistas en las universidades representativo del conservadurismo y de la tradición cristiana dominante, y la filosofía escolástica constituía la representante de la opresión contra la cual la filosofía moderna debía luchar.¹⁹ La pregunta central formulada por sus críticos era si los teólogos escolásticos conocían las nuevas ideas, y si habían abierto a éstas su interpretación; cuando en realidad lo importante era determinar cómo transformaron su pensamiento y de qué manera incidió en su realidad histórica.

Descritas a grandes rasgos las principales críticas existentes en contra de la escolástica, el resultado es evidente, en el esfuerzo por sustituirla se demeritó el papel desempeñado por el teólogo que la practicaba y profesaba. Por tal motivo se debe insistir que este juicio negativo no puede ser aplicado en forma general.

En el siglo XVI hay evidencia de la posición relevante ocupada por los teólogos, mientras algunos de ellos aceptaban la influencia de nuevas corrientes de pensamiento para renovar la tradición cristiana dominante, otros se resistían a admitir su influencia, a esta última no debe interpretársele necesariamente como una cerrazón. Si se piensa así, entonces también tendría que aplicarse el mismo razonamiento a lo sucedido en diversas ramas científicas, cuyos planteamientos originales permanecieron vigentes por muchos siglos pese a los innumerables intentos de modificarlos.²⁰ Lo más adecuado es tener presente que en cualquier área del conocimiento resulta plenamente válido mantener posturas mientras no existan elementos suficientes para modificarlas, y lo mismo aplica para la teología.

Otro de los temas relacionados con aspectos tratados en este trabajo estudiados por la historiografía, es la controversia de Valladolid, 1550-1551, referida continuamente como

¹⁹ Beuchot, Mauricio, *Historia de la Filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996, pp. 34-40.

²⁰ Como por ejemplo en el ámbito de la geometría, los dieciocho siglos que tardaron en modificar el quinto postulado de la geometría euclidiana, pese a que existieron más de 28 intentos para conseguirlo. El mejor resumen de la situación del quinto postulado a mediados del siglo XVIII está en la tesis de doctorado que presentó Georg Simón Klugel, en 1763, en el que se dedica a señalar los errores de veintiocho intentos de demostración distintos. Citado por Gaudenzi Fernández, Nicolás, "Influencias mutuas entre la física, la matemática y la filosofía en la historia de las geometrías no euclidianas, [asesor] José Enrique Marquina Fábrega, UNAM, tesis profesional, Facultad de Ciencias, 2010, pp. 24-45.

ejemplo de uno de los espacios en donde tuvo concreción la idea del respeto a las diferencias del indio americano. La primera versión conocida de la controversia y de las discusiones planteadas en ella, fue un resumen realizado por Domingo de Soto utilizado probablemente como base, por los letrados, teólogos y juristas que la juzgaron.²¹ El documento muestra cómo se desarrolló el debate, que hacia 1552 tuvo una gran difusión.

Posteriormente el tema ha sido estudiado a partir de varias vertientes. La primera se vincula con una situación considerada como una paradoja histórica, es precisamente la coexistencia de la requisitoria contenida en *La Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Las Casas y su concepto de tolerancia, en una sociedad jerarquizada que propiciaba la diferencia, en la cual se imponía por la fuerza la unidad religiosa y la interpretación cristiana dominante. Otro de los aspectos complementarios a la paradoja mencionada en donde la investigación histórica ha puesto su mirada, es la circunstancia de que la opinión expresada por las Casas (1515-1560) fuera mayoritaria durante mucho tiempo, en contraste con la interpretación de Sepúlveda vertida en *Demócrates Alter* la cual encontró una fuerte oposición y sólo se pudo publicar hasta 1892. Las obras de Lewis Hanke y Silvio Zavala²², entre otros, se desarrollan en ese sentido.

En la obra *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Hanke partió de concebir a la historia de la conquista española, en relación con las teorías que le dieron como fundamento principios justos y cristianos en el reinado de los Reyes Católicos. Sin embargo la crítica estima se desvió de ella, porque resultó en un desarrollo absolutamente parcial cuyas simpatías se enfocaron a la persona de Las Casas.

²¹ Castán asevera que Jean Dumont precisa que fueron quince los personajes que integraron la junta de Valladolid: siete miembros del Consejo de Indias, dos miembros del Consejo Real, un miembro del Consejo de las Órdenes militares, tres teólogos dominicos, un teólogo franciscano y un Obispo. Comentarios hechos por José María Castán a la obra de Dumont, *Op.Cit.*, p. 259.

²² Zavala estudia el tema desde la perspectiva del liberalismo español y cristiano y pone especial énfasis en autores españoles que condenaron o criticaron la manera como se realizaba la conquista y la colonización en la Nueva España. Desde luego, entre los personajes que abordó, se encuentra Bartolomé de Las Casas. Véase en Zavala Silvio, *Las instituciones jurídicas en la Conquista de América*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935, 350 p.

Otros trabajos revisados y configuran una segunda vertiente, criticaban se hubiera silenciado durante tanto tiempo a Sepúlveda en España y, se encargaron, sobre todo, de restarle importancia a la figura de Las Casas. Se piensa su elaboración respondió a la necesidad de confirmar los intereses ideológicos del tradicionalismo hispánico.

También existen críticas de algunas obras sobre los debates hechas durante el periodo franquista, como la crítica realizada por Pagden a la obra de Venancio Carro. El primero pensaba que la obra de Carro contenía consideraciones anacrónicas, como la de estimar insuperable el trabajo realizado por los teólogos del siglo XVI y no tener presente la modificación del significado de los conceptos por el transcurso del tiempo.

La opinión anterior se suscitó como resultado de la orientación dada por este autor a su obra. Venancio Carro buscó exponer sistemáticamente las ideas y principios defendidos por los teólogos juristas españoles del siglo de oro, para así poder explicar su desenvolvimiento. Comparó el pensamiento de éstos con el que prevalecía en el exterior, pues consideraba España representante en el siglo XVI de un pensamiento de avanzada de la verdadera civilización cristiana.²³ Las líneas transcritas a continuación contienen reflexiones con las cuales se evidencia cómo en su interpretación la teología fue el saber central en España y los teólogos juristas del siglo XVI los representantes del pensamiento de avanzada:

[...]El problema planteado por el descubrimiento, la conquista y la civilización de América es un problema teológico-jurídico, imposible de resolver, con acierto, a la luz tenue de la sola ciencia legista, que no puede elevarse, ni comprender los altos principios de que se nutre la Teología y son familiares al teólogo. Por eso los grandes aciertos son obra de los teólogos, no de los legistas. Es más, sin la Teología y el florecimiento teológico de España en el siglo XVI, no sería nuestra patria, ni lo serían Vitoria con Domingo de Soto los padres y fundadores del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional, superando las corrientes ideológicas que prevalecían en el mundo civilizado, en Europa [...]²⁴

²³ Carro, Venancio, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, España, Salamanca, 1951, pp. 2-50; 699 p.

²⁴ *Ibíd.*, p. 2.

Defendió a la escolástica renovada porque consideró, no obstante de haber sido calificada como conservadora, superó a muchas otras ciencias apoyadas en las leyes positivas. Carro aplicó su análisis a las discusiones existentes sobre la legitimidad de los títulos de la conquista y calificó, tanto a Palacios Rubio como a Sepúlveda, de personas con mentalidades en retraso por invocar teorías de un mundo ideológico moribundo, el cual era ya sustituido por los Vitoria, Soto y demás juristas españoles. Pensaba pues a la escolástica renovada superior -con creces- a la ideología medieval y la de sus contemporáneos; además de constituirse como defensora de los derechos del hombre y de las ideas verdaderamente democráticas.

En realidad las ideas de Carro estaban influenciadas por su contexto, pero esto no significó que el pensamiento de estos tomistas renovados no haya sido muy importante, porque como se verá cuando se muestre la incidencia que tuvieron las ideas sustentadas en su realidad histórica, se podrán dar cuenta de que sí lo fue. No fueron únicos, pero tuvieron la capacidad de aprovechar las influencias recibidas del exterior de la península Ibérica para aplicarlas al problema del indio americano, comprenderlo como semejante y lograr construir su alteridad, y eso indudablemente los hizo distinguirse de la tendencia existente.

Por su parte, la historiografía española postfranquista dirigió su esfuerzo al estudio de los siglos XVIII y XIX, como una reacción contraria a la tendencia franquista de hacer a un lado todo lo relativo al liberalismo. En ese entendido se relegó el estudio del siglo XVI y la elaboración de investigaciones sobre este siglo quedó entonces a cargo de algunos americanos, italianos y franceses, quienes desarrollaron estudios desde interpretaciones como la antropológica. Esta interpretación formó parte integral de la tendencia historiográfica del siglo XX, principalmente preocupada por el problema de lo europeo y no europeo, y se dedicó al estudio de las consecuencias sociológicas de la expansión ultramarina de Europa en las sociedades no europeas.²⁵

²⁵ J. H. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*, Madrid, Alianza S.A., 1972, p.16.

De todos estos esfuerzos surgieron interpretaciones muy variadas y, en ocasiones, diametralmente opuestas sobre el papel desempeñado por los contendientes en el debate, el fundamento que emplearon para argumentar su metodología, su finalidad, y hasta en relación con el resultado del debate mismo.

Las discrepancias existentes sobre la valoración de todos estos aspectos son muchas y pueden observarse en las polémicas surgidas entre las interpretaciones realizadas sobre el tema, entre otros, por Lewis Hanke y Edmundo O’Gorman²⁶, el propio O’Gorman y la antropóloga Lauretee Sejourné²⁷, o las generadas por la obra de Jean Dumont²⁸.

La intención de estas reflexiones es puntualizar en primer lugar, que se estudió al debate para dar un ejemplo de cómo se manejaron concretamente las ideas del respeto a las diferencias del indio americano y de sus pueblos; y en segundo lugar, destacar la necesidad de continuar las investigaciones en el tema porque se cuenta con otros documentos, no disponibles entonces, los cuales posibilitarían realizar precisiones a algunos temas. Además se considera factible contrarrestar un aspecto criticado y fue su constante parcialidad. Con ello no se sugiere la objetividad de la investigación histórica, porque se parte de reconocer su historicidad; sin embargo, sí se piensa que el investigador debe tener conciencia de su subjetividad para tratar de evitar predomine en su trabajo.

El acercamiento puede practicarse, precisamente, a través de la historia de las ideas y del pensamiento, de esta manera a partir del análisis de un contexto determinado, se

²⁶ O’Gorman, Edmundo, “¿Lucha pro justicia?”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 5, 1949, pp. 218-222.

²⁷ Esta antropóloga estimó que Sepúlveda había actuado como el encargado oficial de justificar el derecho de la Corona española sobre los americanos y le atribuyó una erudición vacía. O’Gorman consideró que esta autora ignoró al realizar su crítica, la preeminencia que tenía este en los anales de la cultura renacentista. Véase en O’Gorman, Edmundo, *Fray Bartolomé de Las Casas en la Historia Universal Siglo XXI*. Carta de respuesta a la crítica de la antropóloga Lauretee Sejourné, fechada el primero de julio de 1972, pp. 1-6. Fuente: <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn05/EHNO0509.pdf>

²⁸ Su interpretación afirma que la actuación De Las Casas fue violenta en extremo porque respondía a su proyecto ideológico de destruir la institución básica de la presencia española en América. También concede un triunfo holgado a Sepúlveda como resultado del debate. Véase el comentario hecho por José María Castán, para introducir a la obra de Dumont, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro-Fundación Elías de Tejada, 1999, pp. 259-263.

lograrían entender las diversas interpretaciones que emanan de él o se le relacionen. Se podría comprender o, en el mejor de los casos, problematizar cómo surgieron en una realidad determinada las ideas que conformaron dichas interpretaciones, su permanencia y la transformación que propiciaron o sufrieron para adaptarse al entendimiento de su circunstancia y de realidades similares.

* * *

II.

**CONTEXTO POLÍTICO-JURÍDICO DE LA
MONARQUÍA CATÓLICA
CASTILLA Y ARAGÓN DURANTE EL SIGLO XVI**

II.

CONTEXTO POLÍTICO-JURÍDICO DE LA MONARQUÍA CATÓLICA.

CASTILLA Y ARAGÓN DURANTE EL SIGLO XVI

Es necesario advertir antes de iniciar el análisis que, en el desarrollo de esta investigación, dividí el estudio del proceso de conformación de los teólogos juristas en sus dos vertientes: jurídica y espiritual. Ello con el fin de lograr se entendiera con la mayor claridad posible el papel realizado por el teólogo jurista en la conformación de la Monarquía Católica, las funciones que cumplió y la influencia de los aspectos políticos, jurídicos y espirituales para que tuviera una posición privilegiada en la sociedad del siglo XVI. Sin embargo, esto no significa que mi estudio se enfoque exclusivamente en realizar su particularización, pues dirijo mi esfuerzo principal a enfatizar, precisamente, la relación de todos estos temas entre sí y a su vinculación con el todo.

II.1 Rasgos generales de las formas de organización de la Monarquía Católica.

Para dar una respuesta a la interrogante planteada sobre la forma como se ejercía el poder en esta época, cuando no existían constituciones escritas pero si leyes como las Partidas, y posibilite determinar si el teólogo tenía alguna influencia en el proceso de gestación de las decisiones, se debe recurrir al estudio de formas de organización como las del reino y la monarquía. Era común que los poderes establecidos utilizaban la sucesión y la conquista para expandirse, como consecuencia del matrimonio, o guerras o alianzas, se integraban distintos

reinos los cuales conservaban sus órganos legislativos y, a su vez, conformaban una unidad política superior, la monarquía, cuyo funcionamiento resultaba más complejo. A la conquista se le veía como una forma de aumentar el poder, fundamentalmente, cuando el reino conquistado no era cristiano, en este supuesto perdía a sus príncipes y le eran impuestas las instituciones políticas y sociales del conquistador.

Se reservaba el poder a los miembros de una misma familia y éste se concentraba en la persona del rey. Aunque la unidad de poder era la característica esencial de la monarquía, le estaba permitido al rey delegar su ejercicio, es decir su gobierno en virtud de resultarle imposible desempeñar la diversidad de facultades concentradas en su persona. En ese entendido, era común observar a varias autoridades compartir la jurisdicción, o a las mismas corporaciones preparar iniciativas de ley cuya redacción final era sometida al rey y a las opiniones y consultas de los Consejos.

Para el gobierno de los distintos reinos la Corona se servía de un conjunto de representantes, autoridades y oficiales reales, cuyo desempeño estaba sujeto a investigación; con excepción de las actuaciones del virrey quien tenía una jurisdicción especial sobre oficiales y soldados. Su voluntad resultaba indispensable a las autoridades, incluso las judiciales, para la toma de decisiones, porque ocupaba la presidencia de todas las corporaciones. Su responsabilidad política frente a la Corona se hacía efectiva a través de la gracia, la cual podía retirarle su confianza y castigarlo con el destierro. Para llevar a cabo sus funciones el virrey necesitaba el apoyo de distintos órganos como el de los Consejos y los tribunales.

La idea de gobernar a través de Consejos respondía a la necesidad de contrarrestar la influencia negativa o corrupción, del ejercicio del poder. Se pensaba menos falible la toma de decisiones por un conjunto de personas de experiencia y de la confianza del rey que, al repartirse los negocios hicieron surgir órganos como las Cortes o las Curias, los teólogos juristas solían desempeñar con frecuencia esta función.

Otro de los rasgos inherentes a esta monarquía medieval era su falta de regulación por una legislación universal, porque se buscaba respetar el derecho de los reinos cristianos incorporados y los reyes se comprometían a mantenerlo. Sin embargo, la elaboración y aplicación de las leyes debían obtener su aprobación sobre todo cuando la decisión se consideraba importante.³⁰

La Monarquía Católica compartía rasgos generales -en mayor o menor medida- con otras monarquías europeas, sus actos tenían un carácter *suigénérís* debido a su orientación cristiana y a su preocupación por gobernar con justicia en los órdenes espiritual y temporal. Los rasgos descritos muestran que, contrario a lo que se piensa cuando se invoca la palabra monarquía, el poder del rey tenía restricciones, limitantes, inherentes al estudio del proceso de conformación de la monarquía misma. Algunas de estas limitantes al ejercicio de poder, surgían precisamente de las interpretaciones llevadas a cabo por teólogos y juristas.

II.2 Proceso de conformación de la Monarquía Católica.

Para los estudiosos no existe duda, con el matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, y la consecuente unión de sus reinos, inició el proceso de conformación de la Monarquía española. Dicha unión (1479) supuso la reestructuración de la realidad política hasta entonces existente. En sus inicios integraba: los reinos de León, de Castilla y de Andalucía; señoríos como el de Vizcaya; hermandades como las de Ávala y Guipúscoa; Corona como la de Aragón, que a su vez comprendía reinos como el de Valencia, Mallorca, Cerdeña y condados como el de Barcelona y Rosellón. Posteriormente se realizaron distintas asociaciones y distribuciones entre los reinos y los territorios recién conquistados; y se estableció la prioridad de los reinos frente a los ducados, condados y señoríos. Se conformó

³⁰ Artola, Miguel, *La Monarquía de España*, Madrid/España, Alianza Editorial, 1999, pp. 19-38.

así un conjunto de autonomías capaces de darse un orden jurídico, no obstante su ejercicio encontraba límites en la autonomía de las demás entidades.³¹

Estas autonomías tenían lugar en virtud de la ausencia de una legislación universal aplicable al conjunto monárquico, sin embargo existen elementos que revelan la intención regia de establecer un control social de mayor amplitud. El uso de ciertas frases inscritas en monedas que comenzaban a utilizarse en Castilla hacia 1517, como: “*REGES HISPANIARUM*”, o decisiones, como la apertura de España al exterior, muestran la transformación que se gestaba en el pensamiento de la época hacia la modernidad. La falta de una legislación universal no impidió se pensara en establecer una soberanía capaz de lograr el control social absoluto.³²

II.2.1 Conformación de los aspectos políticos.

Uno de los aspectos políticos a destacar en este proceso de conformación, es la integración de la Monarquía Católica como una estructura política heterogénea en la cual se daba importancia a lo comunitario y grupal. Así reconocía, en el orden político, una natural jerarquización semejante al carácter organizativo de la creación.

Cabe insistir, este cuerpo político de carácter estamental suponía la organización de un conjunto de órdenes, comunidades y cuerpos con funciones autónomas. Cuerpos, a su vez, vinculados con el resto de sus componentes y disfrutaban de un status particular dentro de ese orden comunitario. En él, tocaba a la Corona confirmar los derechos de los sujetos y

³¹ Grossi, Paolo, “Un derecho sin Estado. La noción de autonomía como fundamento de la constitución jurídica medieval”, en *Derecho, sociedad, Estado*, [traducción] de José Ramón Narváez, México, Escuela Libre de Derecho/El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004, pp. 31-33.

³² Existe una controversia para determinar si Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, fueron los últimos reyes medievales, o los primeros reyes modernos, como lo sostiene la mayor parte de las investigaciones historiográficas. El gobierno de estos monarcas no se ejercía únicamente, de acuerdo a la tradición bélica medieval instaurada desde el siglo XI, sino que perseguía lograr la paz y unificar el sistema monárquico. En este sentido hay que dejar claro que muchas de las decisiones que tomaron sobre cuestiones bélicas no sólo obedecían a un interés de expansión territorial sino que buscaban, además, la implantación general del cristianismo y de sus propias instituciones para facilitar la cohesión de todo el sistema. Fernando e Isabel fueron reyes con un pensamiento en transición, y como tal, sus decisiones partían de formas medievales con la intención de consolidar una soberanía capaz de tener el control social absoluto; y por ello sus ideas pueden considerarse pre-modernas.

corporaciones integrantes de toda la estructura, mientras a éstos les correspondía hacer valer determinados privilegios conferidos en atención a la importancia de la función que desempeñaban. La confirmación de derechos y la concesión de privilegios se hacía en atención a los servicios prestados al rey que afectaba la distribución de los espacios políticos.³³

Los privilegios se podían otorgar en forma gratuita o vinculados a una contraprestación, y significaban ventajas o desventajas para su destinatario.³⁴ El margen existente para poder obtenerlos era muy amplio debido a que las causas que justificaban su creación también lo eran. Por lo tanto se podían otorgar por utilidad, equidad, sexo, edad, nobleza, antigüedad de descendencia, virtud, excelencia, etcétera. Llegaron a ser un instrumento de actuación jurídica-política realmente importante, porque su aplicación era cosa común en las prácticas de gobierno, como lo comenta Thomas Duve.

Según el análisis, se mantenía la existencia de una tensión permanente entre el regalismo y el conjunto monárquico (*complexio oppositorum*), se hace manifiesto el esfuerzo por afirmar la tradición del *dominium politicum* para frenar el desarrollo del regalismo estatal moderno y, se muestra también, la creación de varias formas de intermediación política necesarias para reducir la complejidad existente al interior de los distintos cuerpos que integraban la estructura.³⁵

Otro aspecto importante es que la Monarquía Católica se integraba por territorios dispersos y esto dificultaba al rey ejercer el poder, en ese estado de cosas, admitía

³³ Rojas, Beatriz, “Los privilegios como articulación del cuerpo político. Nueva España, 1750-1821”, en *Cuerpo político y pluralidad de derechos*, [coordinación] de Beatriz Rojas, México, CIDE/Instituto Mora, 2007, pp. 45-48. Aunque el estudio se realizó fundamentalmente sobre el periodo identificado, la autora proporciona información que muestra la existencia de esta figura en Castilla del siglo XVI y su traslado a Nueva España.

³⁴ Duve, Thomas, “El “privilegio” en el antiguo régimen y en las Indias. Algunas anotaciones sobre su marco teórico legal y la práctica jurídica”, en *Íbid.*, pp. 10-13.

³⁵ Hesles Bernal, José Carlos, “Una configuración de oposiciones complejas”, en *El vuelo de Astrea. Configuración jurídico-política de la Monarquía Católica*, [presentación] de Fernando Serrano Migallón, México, Porrúa/UNAM: Facultad de Derecho, 2005, pp.120-123.

instituciones representativas apoyarlo en la orientación de la legalidad y celebraba pactos con distintas jurisdicciones. Formas que le eran indispensables para gobernar, pues el poder político no poseía todavía un carácter soberano y, en consecuencia, no podía imponerse de manera absoluta. Se encontraba inacabado, en continua formación, en una lucha por obtener un mayor control social.

Los mandatos reales debían adecuarse a la realidad político-jurídica del momento y lograban vincular a los súbditos como al rey mismo. Cuando la ley era injusta no obligaba moralmente a los súbditos, aunque proviniera del rey, debido a que la única soberanía reconocida era la divina. Si la conducta excedía los límites definidos por la ley, tampoco estaban obligados a obedecerla. En otras palabras, toda política y ley estaban sujetas a debate porque el ordenamiento jurídico se subordinaba al ordenamiento natural, al que se le consideraba de creación divina, del que participaba directamente el Derecho positivo. Por eso los teólogos como Francisco de Vitoria, establecieron que toda ley hecha por los hombres era justa si derivaba de la ley natural y, por lo tanto, no podían aceptar un orden decisionista en donde el soberano tuviera el monopolio legal.³⁶

Castilla era el principal núcleo de esta entidad política y proporcionaba la mayor parte de los recursos humanos y materiales a la monarquía. Las instituciones regias hacían valer su autoridad en todos sus territorios frente al poder de la Iglesia y los grandes nobles. Legitimaba su autoridad en la medida que respetaba las particularidades jurídicas, no exigía la renuncia del ejercicio de las propias jurisdicciones y, por su puesto, se encargaba de mediar entre las distintas corporaciones posibilitaba así se aplicara el Derecho sobre la fuerza. Esta función de mediación era de vital importancia, sobre todo, si se tiene en cuenta que ningún Consejo poseía todas las facultades indispensables para resolver por sí mismo los asuntos presentados por la pluralidad de reinos, ducados, señoríos, principados o figuraciones políticas. Esta mediación establecía un equilibrio entre las diversas jurisdicciones políticas y mantenía la unidad del sistema.

³⁶ *Ibíd.*, p. 104.

Los casos de Aragón y de Navarra ilustran los acuerdos hechos para respetar tales jurisdicciones, el reino de Aragón al unirse con el de Castilla continuó con la aplicación de sus propias leyes y conservó sus instituciones; por su parte el de Navarra hizo lo mismo después de su anexión (1512-1515). Consecuencia de ello fue que el Consejo Real de Castilla no tuviera jurisdicción en sus territorios, pero sí ejercía cierta injerencia en ésta última a través de su cámara, al intervenir en el nombramiento de los cargos jurisdiccionales de su alta administración.³⁷

Los monarcas buscaban aumentar el control jurisdiccional sobre las distintas corporaciones, y en esa época de transición su esfera de acción seguía una tendencia a fortalecerse. Desde finales del siglo XV ejercían el poder político en forma centralizada a través de un conjunto de instituciones, pero también mediante los más destacados miembros de los estamentos privilegiados de la creciente burocracia y de las oligarquías financieras, cuyos intereses protegían. Era natural que surgieran tensiones, resistencias y se dieran una serie de discusiones en las cuales abogaban para establecer ciertas limitantes al ejercicio de su poder. Los temas que las nutrían se relacionaban con el depósito de la soberanía, los límites del ejercicio del poder, el alcance del contrato social, las ventajas y desventajas de las distintas formas de gobierno tales como: la monarquía, la república y la democracia, el derecho de resistir al poder cuando no se cumplían las estipulaciones del pacto social, las virtudes que debían exigirse a los funcionarios regios, entre otras.

En el establecimiento de estas limitantes participaban teólogos y juristas, cuyas interpretaciones profundizaban en el fundamento y la naturaleza del poder. Ejemplo de las obras que se produjeron con base en estos temas se encuentran el libro IV del *Tratado de Derecho y Justicia* de Soto, obra en la cual este estudioso desarrolló un sistema jurídico que tenía como punto sistemático de referencia el derecho de propiedad, y cuyas ideas aplicó al

³⁷ De las Heras Santos, José Luis, "La organización de la justicia real ordinaria de la Corona de Castilla durante la Edad Moderna", en *Estudis. Revista d'Historia Moderna*, núm. 22, 1996, Valencia, Universidad de Salamanca, p. 125.

fundamento, naturaleza y límites del poder político. Por su conducto consideraba al pueblo como titular primario del poder político y sujetaba a determinadas condiciones la transmisión de este poder al príncipe. La perspectiva que dio a su trabajo ha hecho que algunos estudiosos le atribuyan a su obra ciertos rasgos modernos.³⁸

Las limitaciones que tenían los reyes para ejercer el poder se explican fundamentalmente en razón de las resistencias presentadas por las jurisdicciones políticas rivales. Tales resistencias se fundamentaban al invocar: a la excepción de obediencia pasiva, a la exención del imperio de las Leyes romanas³⁹, o bien, a las interpretaciones que realizaba Jean Bodín sobre los límites o condicionantes de la Soberanía⁴⁰. Su respuesta a las distintas resistencias fue establecer competencias y jurisdicciones que consolidaron institucionalmente la justicia real, e inicialmente ejercieron un control efectivo sobre éstas. Una de las formas políticas utilizadas para hacer efectivo dicho control fue el establecimiento de redes locales que le eran favorables, aunque posteriormente éstas apoyaron la creación de nuevas formas vigorosas de autonomía local.

En esta época, el ejercicio de la actividad jurisdiccional robustecía el poder real mediante un lento y largo proceso integrado por secuencias de combinaciones políticas, alianzas y confrontaciones. Las relaciones entre la Corona y la Iglesia conformaban una alianza dirigida a mantener la unidad y la cohesión de la sociedad, por ello intentaban homogeneizar las creencias en torno a la vertiente católica, e incidir en la conducta y el comportamiento de los súbditos. Hacer esto exigía aumentar la presencia de la Iglesia en la vida social, e impulsar a

³⁸ Carpintero Benítez, Francisco, “Los escolásticos españoles en el inicio del Liberalismo”, en *La Ilustración liberal. Revista Española Americana*, octubre, núm. 12, Escuela de Salamanca, 2002, p. 17.

³⁹ Tomado de la obra *Fuero Juzgo*, libro II, Título I, Libro 8. Establecía el derecho de apelación de un litigante en el caso de que estimara que el juez le hubiere impuesto una pena injustamente.

⁴⁰ Donde explica que existen tres tipos de Repúblicas: la popular, la aristocrática y la Monárquica; esta última la considera como la mejor manera para gobernar y el lugar propicio para desarrollar la Soberanía, ya que concentra todo el poder en una sola persona, la del Príncipe. Sin embargo, también alude a diversas limitantes que piensa esenciales para el ejercicio del poder del Príncipe, o soberano, que van, sobre todo, a que el poder se encuentra legítimamente condicionado por la Ley divina y la ley natural. Véase Bodín, Jean, *Les six Livres République* (Los seis libros de la República), vol. I y II, París, 1586 en www.jurica.unam.mx (biblioteca virtual).

las formas corporativas de organización social y a las estrategias culturales como las fiestas, las peregrinaciones y las procesiones. Esta alianza fortalecía la identidad de la Corona, y con ella se buscaba facilitar el ejercicio de la potestad de los soberanos. Sin embargo, el robustecimiento de las relaciones entre la potestad espiritual y temporal no significó – necesariamente- que en las entrañas de dicha dualidad no existieran tensiones internas y constantes críticas que provocaran el cambio; se debe insistir además, en que la participación del teólogo en este proceso crítico resultaba fundamental, pues la ejercía a través de los Consejos cuyo fortalecimiento exigió al Príncipe adecuarse a su interpretación racional.

El monarca era visto como un depositario de la potestad temporal con responsabilidad en el orden cristiano espiritual y, por supuesto, se le consideraba su defensor. El hecho de ser un referente social en su reino le exigía cumplir sus obligaciones con un estricto apego a la moralidad y a la religión. Así lo indica Antonio de Guevara en las siguientes líneas: “era una doctrina común hacer depender la suerte futura del reino y sus habitantes de la moralidad personal del rey y del celo cristiano empeñado en la tarea de gobierno. Era una responsabilidad que Dios había puesto sobre sus hombros y de la que debían dar cuenta”.⁴¹

El teólogo ocupaba un importante espacio como conciencia del monarca, en virtud porque se asignaba un gran valor a sus interpretaciones; ya desde Alfonso X “El sabio” era común reconocer a determinados personajes como “productores calificados de conocimiento”.⁴² En ese sentido se les dividía en dos grupos los santos y los sabios, y es a partir de esta dualidad que eran reconocidos como portadores del “deber ser”. Su tarea consistía en determinar lo que se debía hacer en cada caso, ya sea que se basaran en el conocimiento *natural* como evidencia del razonamiento, o en la Sagrada Escritura.⁴³ No poseían un conocimiento dividido, sino buscaban conjuntar ambos procederes para ejercer la

⁴¹ Guevara, Antonio de, “Reloj de príncipes”, en *Obras completas de Antonio de Guevara*, [edición] de Emilio Blanco, Madrid, Biblioteca de Castro/CONFRES, 1994, pp. 131-132.

⁴² Wallace, Walter, *La lógica de la ciencia en sociología*. Madrid, Alianza Editorial, 1976, p.16.

⁴³ Alfonso X “el Sabio”, *Las Siete Partidas*, Imprenta oficial, 1974.

función crítica que les fue característica, e hizo que los Consejos no fueran considerados como el instrumento adecuado para hacer valer las decisiones del monarca.

II.2.2 Conformación de los aspectos jurídicos.

El siguiente esfuerzo que ocupa mi reflexión es responder a la segunda interrogante planteada para identificar y explicar cuáles fueron las condiciones que posibilitaron al teólogo jurista tener un papel importante en la sociedad y en la construcción del conocimiento e incidir en su realidad histórica; y en este esfuerzo resulta relevante comprender el papel central que tuvo el Derecho en el proceso de conformación de la Monarquía Católica.

Como en el ámbito medieval no existía un poder soberano capaz de imponer su potestad absoluta a las distintas entidades autónomas integrantes de la monarquía, se originaban continuas confrontaciones. Resultaba prioritario entonces proporcionar un orden social y, para hacerlo, se recurrió al Derecho, por su conducto se produjeron las reglas de organización de la sociedad cuyo surgimiento y arraigo se apoyó en las costumbres y en las interpretaciones de doctores y teólogos juristas encargados de organizarlas.⁴⁴ Se consolidó un orden de raíces consuetudinarias plenamente flexible y abierto a los cambios continuos. Dicho de otro modo, frente a la imposibilidad del poder político para resolver con su potestad todos los conflictos sociales que se planteaban, el Derecho adquirió una función eminentemente integradora y sirvió de apoyo indiscutible a la organización y funcionamiento de la estructura monárquica.

El Derecho no resultaba importante únicamente por su función integradora, sino además por las ideas que se tenían de él, fundamentalmente se creía en realidad que el Derecho era un orden de índole natural cognoscible a través de la razón y se le atribuía un carácter universal capaz de conferir igualdad y libertad a los hombres, por supuesto en una sociedad monárquica jerarquizada. Se le reconocía como conducto para garantizar la justicia en sociedad y, en ese sentido, al actuar como árbitro supremo, el rey no fortalecía su poder al negar el de otras jurisdicciones, sino al afirmarlas.

⁴⁴ Grossi, Paolo, *Op.Cit.*, p. 24.

Las distintas corporaciones integrantes de la monarquía se sometían voluntariamente al Derecho natural y obedecían al poder regio en virtud de que éste -a su vez- estaba sujeto a las leyes espirituales y temporales. Era la sujeción del rey a estos dos ámbitos, la cual posibilitaba la suscripción de acuerdos con las villas, las ciudades, el clero, la nobleza y las distintas corporaciones, pues la aplicación de nuevas normas de derecho regio, no afectaba la vigencia de sus formas y rasgos heredados de los siglos bajomedievales, sólo las acompañaba.

Existía una normativa que vinculaba a las diversas formaciones, foros y cuerpos de Derecho común, se daba a la tarea de rescatar el Derecho romano cristiano, el Derecho divino y el Derecho natural. Podía aplicarse gracias a la presencia de una tendencia en la época que hacía valer el Derecho sobre la fuerza.⁴⁵

Es necesario indicar que el orden seguido para la aplicación de los distintos ordenamientos no contenía un criterio uniforme, sino dependía de la política observada por el monarca considerarlos o no como ordenamientos predominantes o subsidiarios. En el siglo XVI, el tema de la aplicación del Derecho y el orden de prelación de sus fuentes se definió en 1505 con la aparición de las Leyes de Toro. Por virtud de la cual se estableció que, en primer término, para resolver un pleito se debía recurrir a la legislación Real, a falta de ella al *Fuero Real* y a los fueros locales -siempre y cuando- estuvieran en uso y no fueren contra Dios, razón o leyes reales, en tercer orden se aplicaban las *Siete Partidas* y, a falta de todas ellas, el asunto se enviaba al legislador.

Como existía una evidente necesidad de las diferentes jurisdicciones de establecer claramente los límites de su respectiva competencia, esta situación posibilitó el desarrollo de sistemas de normas y órganos que cumplían dicha función, donde intervenían teólogos y juristas. La conducta de las personas solía entonces regularse: primero de acuerdo con el Derecho canónico dado que era una sociedad cristiana y, segundo, con uno o más de los

⁴⁵ Traslosheros, Jorge Eugenio, "Orden judicial y Herencia medieval en la Nueva España", en *Historia Mexicana*, Abril-Junio, Año/vol LV, núm. 04, Colegio de México, México, 2006, pp. 1105-1138.

sistemas seculares restantes⁴⁶, tales como: la jurisdicción eclesiástica⁴⁷ y la jurisdicción inquisitorial⁴⁸.

Las fricciones jurisdiccionales entre la justicia real, señorial, eclesiástica e inquisitorial eran frecuentes, sin embargo la Corona encontraba fórmulas para evitar la disgregación del sistema y se valía, precisamente, de su importante función mediadora.

II.3 La integración de los ordenamientos normativos y la enseñanza del Derecho en las universidades.

Se ha visto cómo cumplía el Derecho, dentro de la Monarquía Católica, una función reguladora entre las distintas corporaciones, los vasallos y el rey. Ahora toca mostrar la manera en que estaban vinculados a esta función los teólogos juristas. Interesa especialmente en este punto ahondar el análisis, con el objeto de descubrir las relaciones existentes entre la sociedad del siglo XVI y las universidades y facilitar la explicación de cómo se realizaba la integración de

⁴⁶ Berman, Harold, "La Revolución papal y el derecho canónico", en *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, FCE, 1993, pp. 234-237.

⁴⁷ Valga mostrar con algunos ejemplos, las temáticas que solían atender dos de estas jurisdicciones: la eclesiástica y la inquisitorial. Sobre la jurisdicción eclesiástica hay que decir que se ejercía sobre cierto tipo de personas (jurisdicción personal), como el clero y los miembros de sus familias; los estudiantes; las personas *miserabiles*, categoría en la que se incluía a pobres, viudas y huérfanos; los judíos en controversias contra cristianos; los viajeros, comerciantes y marinos, cuando resultaba indispensable para su paz y seguridad. Además la jurisdicción material que tenía que ver con asuntos espirituales y conexos, relativos a la administración de Sacramentos, a casos testamentarios, a la administración de bienes del clero, al patrocinio de oficinas y diezmos; y, a juramentos de fe y pecados que merecieran la censura eclesiástica. Véase en *Ibid.*, p. 237.

⁴⁸ Por su parte la jurisdicción inquisitorial era competencia del Tribunal del Santo Oficio que dependía directamente de la Corona. Con la implantación de bula papal de 1478, la Corona adquirió la facultad de designar a los inquisidores y de organizar al tribunal conforme a los intereses nacionales. Dos fueron las principales medidas tomadas por ésta: la primera centralizar en un mando único todas las actividades de sus tribunales, para que quedaran bajo la jurisdicción del inquisidor General de España. La segunda consistió en la creación de un cuerpo colegiado en el que se depositó la máxima autoridad para los negocios que caían bajo su jurisdicción. Su jurisdicción se aplicaba a todos los súbditos del rey de España, incluso a los que habitaban los territorios. Conocía, desde luego, de las denuncias presentadas por herejías; pero también, de delitos como las supersticiones (brujería). Las proposiciones heréticas (blasfemia), solicitudes, y ofensas al Santo oficio. Su competencia se extendía además, a los delitos que se cometían contra la moral (sodomía). Véase en la obra de Edmundo O' Gorman, "La Inquisición en México", en *Historia de México*, [edición] de Berenice González, vol. 6, México, Salvat editores, 1978, pp. 1251-1282.

los sistemas normativos, y qué influencia admitían las interpretaciones de las tradiciones y escuelas más importantes.

En el siglo XVI existía entre la sociedad y las universidades una influencia recíproca, en éstas tenía lugar la formación de doctores, aquéllas personas consideradas con autoridad para ordenar a una sociedad. También se recibía el Derecho, cuyo estudio y enseñanza tenían métodos y terminologías propias que buscaban hacer del análisis jurídico una ciencia. En otras palabras, se perseguía tener la posibilidad de demostrar la validez de las reglas legales en función de su congruencia con un cuerpo integrado y sistematizado de conocimientos.

Construir sistemas normativos a partir de leyes diversas, y en muchos casos contradictorias, obligaba a los doctores a crear distintas técnicas que resolvieran tales contradicciones. Una de sus tareas fundamentales consistía en elaborar cuerpos de principios jurídicos que iniciaran la sistematización de los distintos órdenes normativos (Derecho canónico, real, común, etcétera).

Se solían realizar contraposiciones entre el Derecho y distintas disciplinas como la teología y las “artes liberales”⁴⁹, de forma que el estudiante de Derecho adquiría una noción clara de las relaciones de su materia con las demás y con el ambiente intelectual. También las doctrinas jurídicas se evaluaban a través de los criterios sustentados por otras disciplinas como la religión y la moral.

Los estudiantes de Derecho obtenían una preparación sólida orientada a realizar una tarea común: guiaban las actividades legales tanto de la Iglesia, como de los reinos, ciudades, palacios, gremios, etcétera. El trabajo de sistematización jurídica efectuado por estos estudiosos no sólo originó sistemas jurídicos de carácter autónomo, sino que estos sistemas incluyeron un conjunto de valoraciones, resultantes de su esfuerzo para que esta normativa tuviera como ejes la equidad y la justicia.⁵⁰

⁴⁹ Las “Artes liberales”, consideradas así en el siglo XVI por los teólogos juristas españoles, y eran: la Gramática, la Retórica, la Dialéctica, la Aritmética, la Música, la Geometría y la Astronomía.

⁵⁰ Berman, Harold, *Op. Cit.*, pp. 170-176.

II.4 El *mos italicus* tardío y sus críticos.

La recepción del Derecho común se inició en Castilla en el siglo XIII, desde ese momento las universidades se constituyeron en espacios de discusión, conformados por grupos de letrados cuya producción originó una literatura jurídica transmitida a través de la enseñanza.

Ya para el siglo XVI entre las tradiciones jurídicas representadas en estas discusiones estaba la denominada *mos italicus* tardío. En ésta participaban juristas o abogados que, al realizar sus glosas o comentarios a las normas, seguían una metodología de carácter científico. Dicha metodología se alejó paulatinamente de la actividad docente y se trasladó, cada vez más, a la práctica judicial. Todo parece indicar que los doctores solían utilizar su conocimiento normativo, teológico y humanístico para obtener ventajas en su posición frente a las esferas de poder. Así, no era extraño ver a los funcionarios pertenecientes a las capas más altas de la estructura jurisdiccional: los ministros, tener un amplio margen de autoridad para apoyar al rey en el ejercicio del gobierno. Esto desde luego hace evidente su posibilidad real, y la aprovechaban, de obtener posiciones en los órganos de decisión.

Se considera que esta tradición orientó muchas de sus obras en un sentido pragmático hacia géneros casuísticos o forenses, que alejó su interpretación de las fuentes y dirigió sus glosas y comentarios hacia la producción literaria. Además se le atribuye una tendencia a evitar emitir sus propias opiniones, porque sus representantes recurrían en forma exagerada a la práctica de apoyar las propias conclusiones en las opiniones de autores sobresalientes, práctica que inclusive está presente en los discursos emitidos en la controversia de Valladolid.⁵¹

Lo importante aquí es resaltar que, al realizar comentarios y glosas de los distintos órdenes normativos, proporcionaban criterios de interpretación recogidos de discusiones sobre variados temas, entre éstos, las relativas a la realidad del Nuevo Mundo, y lo hacían

⁵¹ Tomás y Valiente, Francisco, *Manual de historia del derecho español*, Madrid, Editorial TECNOS, 2005, pp. 245-248.

desde la perspectiva de la normativa castellana de Derecho común y de la normativa regia.⁵² Esto significó, que sus criterios fueron revisados y tomados en cuenta cuando tenían lugar las distintas cuestiones debatidas.

La doctrina encargada de realizar las principales críticas a la metodología empleada por el *mos italicus* tardío fue el humanismo jurídico. Esta corriente tenía una actitud distinta frente al estudio del Derecho romano, criticaba el desconocimiento de los juristas del *mos italicus* de las lenguas antiguas, su estilo, el lenguaje que empleaban y el desinterés que mostraban por la cultura y la historia. Defectos considerados como impedimentos para entender el verdadero sentido de muchos textos y la finalidad de las instituciones. La metodología aplicada por esta corriente crítica recibía el nombre de *mos gallicus*, y tenía el objetivo de obtener textos depurados mediante la confrontación de éstos con interpretaciones consideradas más confiables. Algunas de sus aportaciones más importantes al estudio de la ciencia jurídica, fue la utilización de nuevas técnicas filológicas y la integración de la perspectiva histórica que condujo a la desmitificación del Derecho romano.⁵³

Las críticas del humanismo jurídico provocaron que la cultura jurídica occidental se modificara, buscara y realizara importantes transformaciones dirigidas a su secularización y racionalización. Su influencia tuvo una indudable presencia manifiesta en el trabajo realizado para sistematizar y ordenar la normativa jurídica. Como en la península Ibérica, la estructura regia crecía orgánica y funcionalmente, y provocaba el aumento de las disposiciones de gobierno, su acumulación, ya que no se acostumbraba a derogarlas resultaba necesario organizarlas. En este estado de cosas se comenzaron a eliminar algunas de éstas, e integrar a otras en recopilaciones a las que añadían glosas o comentarios⁵⁴ con los cuales se buscaba, a

⁵² López, Gregorio, *La Glosa Magna*, [presentación y edición] de Ana María Barrero García y José María Soto Rábanos, México, ELD, 2005, p.11.

⁵³ La historización y relativización del Derecho romano aportaron el elemento racional a su estudio y combatieron su mitificación.

⁵⁴ La práctica de alegar en juicio los escritos de los juristas del Derecho común retardaba el curso de los juicios y fortalecía el Derecho común frente al regalismo; por ello se buscó limitarla a través de diversos

su vez, resolver las dudas generadas por interpretaciones confusas. Se elaboraron así dos grupos de recopilaciones: el primero, buscaba respetar los textos legales originales⁵⁵; el segundo, fusionaba textos y admitía comentarios⁵⁶.

Para terminar las acotaciones acerca del impacto del humanismo jurídico en la cultura jurídica de la época, señalaré que la influencia de esta doctrina en la península Ibérica suele entenderse, por algunos autores, como limitada y menor que la habida en el resto de Europa. Esta afirmación estima fueron muy pocos los pensadores españoles que aplicaban los principios de esta doctrina y ve un inconveniente en la falta de formación jurídica de la mayoría. La causa de esta situación debe buscarse en la fuerte resistencia sufrida por las corrientes espirituales que pugnaban por una libertad de juicio y querían establecer elementos de mayor racionalidad en la interpretación teológico-filosófica. Tal consideración puede matizarse si se tienen en cuenta criterios que atiendan a la profundidad de los cambios suscitados pese a tales resistencias.

Ya se mostró en líneas anteriores que propició la sistematización del Derecho, pero además sus críticas provocaron importantes cambios al interior de la organización eclesiástica manifiestos en las reformas de Cisneros o, posteriormente, en las reformas adoptadas por los religiosos a través del Concilio de Trento. Por si fuera poco, su penetración en el ambiente intelectual de la época a través de sus distintas manifestaciones, suscitó importantes

instrumentos. Aunque finalmente, con la aparición de las Leyes del Toro en el siglo XVI, se prohibió su uso. Sin embargo dicha prohibición no impidió que la práctica se mantuviera en cierta medida.

⁵⁵ Ejemplo de ello es el caso del trabajo realizado por Juan Ramírez para recopilar todas las pragmáticas y provisiones reales relativas al buen gobierno y a la administración de Castilla, publicado en el año de 1503, con el nombre de *Libro de las Bulas y Pragmática*. Contenía además de las pragmáticas mencionadas, cinco Bulas pontificias conferidas a los Reyes Católicos a favor de la jurisdicción real en materia eclesiástica, la Ley del Fuero Real, cuatro de las Partidas y nueve Leyes de Cortes.

⁵⁶ Por ejemplo la *Nueva Recopilación*, cuyos trabajos se iniciaron por encargo de Fernando el Católico y terminaron hasta 1567, al ser promulgada por Felipe II. Integraba nueve libros organizados sistemáticamente y las leyes, ordenanzas y pragmáticas promulgadas entre 1484 y 1567, también las *Leyes de Toro* de 1505, más aquéllas normas que a juicio de los recopiladores merecían ser consideradas como Derecho vigente. Tal fue el caso de algunas pertenecientes al Ordenamiento de Montalvo o al Libro de *Las Bulas y Pragmáticas*.

discusiones teológico-filosóficas dirigidas a establecer soluciones racionales a la variedad de problemas sociales y jurídicos de la época.

Lo importante para el tema central de este trabajo fue su fusión con la escolástica, porque la renovó y le dio un impulso visible en Nueva España, renovación que propició entre teólogos juristas neo-escolásticos un interés por recurrir a la fuente y raíz original de los textos.

Otra de las escuelas que realizó importantes contribuciones en el campo del Derecho fue la escuela de los teólogos juristas del siglo XVI, pero lo hizo en el ámbito del Derecho natural. En virtud del papel fundamental que desempeñó en las discusiones para resolver la problemática originada por la conquista, sus aportaciones serán analizadas cuando se traten las ideas que se utilizaron en la defensa del indio.

II.5 La recepción del Derecho en la Nueva España (siglo XVI).

Dentro de las interrogantes que importa plantear, se encuentra la de cómo llega al Nuevo Mundo la tradición jurídica europea occidental y de qué manera influyó en el pensamiento americano. A propósito de este tema, se ha establecido claramente que el estudio sobre la recepción de la tradición jurídica europea occidental en las Indias apenas empieza a tomar forma. De las obras existentes sobre la materia, no se ha hecho un trabajo general cuyos resultados recojan y relacionen las distintas líneas de investigación utilizadas en ellas. Se piensa así que la historiografía jurídica no ha respondido, en términos amplios, al contenido de las disciplinas relacionadas con su objeto de estudio. El argumento sustancial de esta crítica sostiene que si el Derecho es una manifestación cultural de una comunidad determinada, la historia del Derecho debe establecer cuál ha sido su evolución, cómo se formó, qué factores intervinieron en ello, qué discusiones doctrinales influyeron en dicho desarrollo y, por último, cómo se extinguió. Se propone pues al historiador del Derecho, al

estudiar las instituciones jurídicas indianas, tome en cuenta además de los aspectos jurídicos, las situaciones particulares para realizar una valoración íntegra.⁵⁷

Al abordar el tema sobre la cultura jurídica indiana es necesario enfocar la atención en la recepción y desarrollo del Derecho, e intentar subsanar la falta de estudios sistemáticos con determinadas consideraciones formuladas por los estudiosos para contestar algunas de las interrogantes planteadas por la postura crítica⁵⁸. La incorporación jurídica de las Indias a la Corona española (Castilla) y el paso de sus habitantes y de sus tierras a esta monarquía, significó también el traslado de un conjunto de problemas que exigían ser resueltos de acuerdo al Derecho aplicable en la época. Como ya se sabe, el marco de este Derecho se encontraba delimitado por la tradición jurídica europea occidental, representada fundamentalmente por la tradición del *mos italicus* tardío (Derecho común) y la escuela de los teólogos juristas (Derecho natural). Se acota lo anterior porque éstas fueron las interpretaciones con presencia en el siglo XVI, aunque resulta innegable que la recepción de otras corrientes de pensamiento se realizó de manera paulatina. Además, para el siglo XVIII resultaba notoria la influencia de doctrinas como el humanismo jurídico o el iusracionalismo.

Fueron tres las vías pertinentes para lograr esta recepción: la oficial o real, la académica también denominada científica, y la práctica. La primera se realizó primordialmente a través de las *Siete Partidas*, en relación con el Derecho canónico romano y el Derecho privado. La segunda recepción, por la vía académica, se llevaba a cabo tal y como se hacía en la península Ibérica, a través de las universidades en donde se enseñaban y se difundían las distintas corrientes jurídicas. La similitud existente entre las funciones desempeñadas por las universidades de ambos continentes, se debía a que las universidades americanas se establecían y organizaban de acuerdo con las universidades de la península Ibérica,

⁵⁷ Vicencio Eyzaguirre, Felipe, "Bernardino Bravo Lira y la historiografía jurídica", en *Revista chilena de historia del Derecho*, 2002, Universidad de Viña del Mar/Universidad Nacional Andrés Bello/Sociedad Chilena de Historia del Derecho y Derecho Romano /Sociedad Chilena de Historia y Geografía.

⁵⁸ Barrientos Grandón, Javier, *La cultura jurídica en la Nueva España*, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993, pp. 11-14.

esencialmente con el modelo seguido por la universidad de Salamanca. Así las cosas, se formaban también grupos de letrados instruidos en diversas doctrinas dónde destacaban por sus lecciones apoyadas en un acervo intelectual y en su producción de literatura jurídica.

Ahora bien, no se puede dejar de señalar que la enseñanza del Derecho seguía en forma predominante el método plasmado por la tradición del *mos italicus* tardío, sin embargo, posteriormente, también tuvo alguna influencia del humanismo y de la tradición neoescolástica hacia la racionalización de la solución de los problemas jurídicos.⁵⁹

La forma en que se enseñaba el Derecho en estas universidades se puede observar en la Real y Pontificia Universidad de México, establecida por cédula real de 21 de septiembre de 1551. En esta institución los doctores o letrados impartían, mediante planes de cinco años, cátedras de Cánones y Leyes entre las cuales destacaban: Prima de Cánones, Decreto, Código e Instituta, donde debían tratar obras obligatorias como: el *Liber Decretalium* de Graciano, la Compilación Justiniana y *la Instituta*.⁶⁰

Se ha establecido que la literatura jurídica del *mos italicus* tardío, como la enseñanza del Derecho, aceptaron la influencia tanto del humanismo jurídico, como del neotomismo. En ese entendido, si bien era cierto que la mayoría de los juristas indianos escribían obras propias de los géneros tradicionales del *mos italicus* tardío y resolvían la problemática jurídica en atención a la *communis opinio* ⁶¹, también lo era que en el contenido de sus obras agregaban a sus glosas o comentarios tesis sustentadas por las interpretaciones humanistas y neotomistas. Se debe tener en cuenta una situación importante, en la enseñanza y en la producción de esta literatura, también participaban los teólogos llegados de la península a la Nueva España. Éstos tenían una marcada influencia de la teología española ya renovada, del humanismo y de la reforma; de esta manera sus enseñanzas y obras eran críticas porque

⁵⁹ De entre las obras más estudiadas relacionadas con ésta última escuela de pensamiento, se encontraban: *De natura et gratia, Commentaria in quartum sententiarum*, el de *Iustitia et iure*, de Domingo de Soto (1491-1560), así como la obra de Melchor Cano *De locis theologicis* (1509-1560).

⁶⁰ Barrientos Grandón, Javier, *Op.Cit.*, pp. 124-126.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 127-129.

revelaban una preocupación en los problemas prácticos que buscaron solucionar a través de los principios cristianos orientados por el bien común, la ley natural y la moral de Santo Tomás.⁶²

Aunque el pensamiento en el Nuevo Mundo mantuvo semejanzas con el pensamiento peninsular no era igual en todos sus aspectos, porque el contexto social que se vivía en uno y otro continente era diferente. Por esta misma razón se ha llegado a afirmar:

En el pensamiento americano del siglo XVI, en torno a la ética de la Conquista, podemos apreciar tres características dominantes: primera, el punto de partida que forzosamente radica, en el pensamiento importado por los españoles que se trasladan a América; segunda, la influencia del propio medio ambiente en el que se desarrolla este pensamiento; y, tercera, la nueva orientación que los pensadores indios que imprimen al mismo.⁶³

Entonces los filósofos americanos reflexionaban sobre los problemas sociales, y en sus reflexiones existía un predominio de la interpretación escolástica tomista; sin embargo también estaban presentes las interpretaciones que admitían la influencia de corrientes renacentistas como el neoplatonismo, el neo-estoicismo, el humanismo y algunas posturas moderadas.

Para finalizar este punto añadiré que la recepción del Derecho en la práctica judicial ha buscado establecerse a través de la revisión de los dictámenes de la Real Audiencia de México, y de los votos emitidos en procesos judiciales. Así pues, se comprobó que el Derecho romano se invocaba directamente en las actuaciones judiciales por letrados y abogados, aunque esto no sucedía frecuentemente. También se ha explicado su presencia en los procedimientos contenciosos como reflejo de su recepción y enseñanza en las universidades. En ese sentido, la aplicación del Derecho romano se hacía a través de las *Siete Partidas* donde se le reelaboraba y glosaba.

⁶² Cerezo, Prometeo, "Influencia de la escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano", en *Corpus hispanorum de pace*, [edición] de Pereña Luciano, vol. XXV, CSIC, Madrid, 1983, pp. 551- 596.

⁶³ *Ibíd.*, pp. 551-552.

Las consideraciones hechas sobre las actividades desempeñadas por teólogos y juristas peninsulares y novohispanos, resaltan la decisiva injerencia que éstos tuvieron en los procesos de gestación de las ideas, en su reinterpretación, así como en la integración de nuevos sistemas de normas. Injerencia que encontró un ambiente propicio para desarrollarse en la nutrida espiritualidad de la época. El valor y reconocimiento de sus interpretaciones los situó en un lugar sobresaliente desde el cual tuvieron la posibilidad de influir en distintos mecanismos de decisión.



III.

**EL AMBIENTE ESPIRITUAL EN LA PENÍNSULA
EN EL SIGLO XVI**

III.

EL AMBIENTE ESPIRITUAL EN LA PENÍNSULA EN EL SIGLO XVI

El cristianismo no es como suele pensarse un pensamiento monolítico, sino tuvo otras manifestaciones en su haber como el humanismo cristiano que se constituyó en parte integral de la cultura renacentista. En la sociedad del siglo XVI la vertiente dominante del Cristianismo fue el catolicismo, debido a que la potestad regia asumió su transmisión y defensa como una política de “Estado” y a que buscó impedir a toda costa la disidencia. Se generaron importantes discusiones entre teólogos y humanistas a lo largo del siglo y cuestionó esencialmente la interpretación realizada por la tradición cristiana dominante a los textos bíblicos; y surgieron importantes cambios a ésta con una orientación hacia la racionalización del pensamiento. Esta orientación racional encontró terreno fértil en las ideas tomistas que, como se verá en el siguiente punto, abonaron al desarrollo de la vertiente humanista. Para poder determinar cómo lo hicieron, resulta necesario abordar el estudio del cristianismo e identificar algunas de sus transformaciones más importantes.

III.1 El cristianismo y sus transformaciones. La Patrística, la Escolástica y el Renacimiento.

El cristianismo en la Edad Media no fue una religión renuente al cambio, sino vivió diversas transformaciones que se pueden distinguir en función de los métodos utilizados para explicar su relación con el contexto vivido. Esto significó que el trabajo desempeñado en cada periodo obedecía a distintos objetivos, los cuales respondían a necesidades particulares de

esta manera lo buscado en la patrística variaba considerablemente de lo perseguido en la escolástica, y desde luego en otros periodos. Fueron las distintas condiciones históricas existentes las que posibilitaron el recurso a métodos y formas de proceder. En ese entendido existieron tanto diversidad de interpretaciones, como individuos intérpretes de la teología misma, o de la relación que mantenía ésta con la filosofía y la ciencia.

El desarrollo continuo que mantuvo esta religión a lo largo de tantos siglos, es muestra de una de las características fundamentales de muchos de sus principales teólogos, su gran capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias. Sin ésta la religión no hubiera podido mantenerse vigente, como lo hizo y todavía lo hace.⁶⁴

III.1.1 La Patrística.

Para iniciar el análisis propiamente dicho, se parte de considerar que la reflexión sobre el pasado debe posibilitar una construcción que permita, cuando menos, una concientización del presente.

No cabe duda que el proceso de transformación del teólogo tuvo influencia tanto física (contextual), como analítica (de pensamiento), por ello no se podría comprender o visualizar dicha transformación si no se le ubica en el contexto dónde se inició el cambio. Así pues, no hay que esperar a estudiar el renacimiento para encontrar una apertura de los teólogos medievales a formas diversas de pensar. Ya en los Apóstoles, como San Pablo, se acepta el uso del griego y la utilización de las formas helénicas de aprehensión del conocimiento para transmitir el cristianismo. Tiempo después en este mismo quehacer los padres de la Iglesia fueron artífices de la fusión de la antigua cultura con el cristianismo, que resultó de gran importancia para el futuro de Europa. Aunque fueron hostiles al paganismo y a la moralidad de la vida cívica romana, no rehusaron reconocer los valores de la tradición clásica en la vida intelectual. Valga efectuar algunas consideraciones al respecto.

⁶⁴ Delumeau, Jean [dir.], *El Hecho religioso [una enciclopedia de las religiones hoy]*, [traducción] de Eliane Cazenave-Tapie, [revisión] de Josefina Anaya y Alejandro Reza, México, Siglo XXI editores, 2007, pp. 7-85.

La enseñanza del cristianismo mediante la narración histórica, originaba se hicieran diversas interpretaciones y a medida que esta religión penetró en nuevas tierras, llegó a ser conocida y fue objeto de innumerables debates. Surgió así la necesidad de integrarla en un cuerpo de doctrina que comprendiera sus dogmas, su culto y su disciplina. Al iniciar este proceso de integración, a través de sus cartas y exhortaciones, los primeros padres de la Iglesia conocidos como los padres apostólicos entre otros, Clemente Romano, posibilitaron el comienzo de esta labor de integración.

En el siglo II d. C. las obras de los padres apologistas, como San Justino, tenían el propósito de defender al cristianismo y a los cristianos y buscaban la equidad de las leyes en materia de fe frente a los ataques paganos y politeístas. Pese a este clima adverso, el quehacer de San Justino⁶⁵ sentó las bases para modificar el antiguo esquema judío de profecía-cumplimiento seguido también algunos autores cristianos. Postuló que no sólo el judaísmo y su historia sagrada pertenecían a la prehistoria del cristianismo, sino también el mundo helénico. Hasta ese momento, el pensamiento griego había permanecido ajeno a la idea de una manifestación histórica y creciente del Logos divino. No correspondía hablar de una expresión temporal de ese Logos porque se le concebía racional e inmutable, y debido a considerar la verdad vinculada necesariamente con la antigüedad.⁶⁶ Ya en el siglo III d.C., los Alejandrinos⁶⁷ van a encargarse de desarrollar estas ideas y de superar el carácter apologético que impregnaba las obras del periodo patrístico anterior. Actuaron para atender la urgencia de darle forma científica a la doctrina cristiana. Se reconoce así la vinculación del

⁶⁵ "La investigación sobre San Justino y sus escritos", en *Scripta Theologica*, núm. 16, 1984, pp. 869-896.

⁶⁶ Larroyo, Francisco, *Historia de las doctrinas filosóficas*, pp. 299-314.

⁶⁷ Clemente de Alejandría no desarrolló una teoría sistemática acerca de las relaciones entre la fe y la razón; pero si intuyó un principio que las equilibraba. Consideraba que ambas se necesitaban en el camino que llevaba a la salvación. Creía que la razón griega, antes de la venida de Cristo preparó al hombre para dejarse penetrar por la verdad, para ayudarlo a buscar el sentido de la propia vida. Después de su llegada, la razón sirvió para defender la fe contra los ataques del terror. Véase en Merino Rodríguez, Marcelo, "Razón y fe en Clemente de Alejandría", en *Teología y vida*, vol. LII, Universidad de Navarra/Facultad de teología, España, 2011, pp. 51-92.

cristianismo a la *Paideia griega*⁶⁸, entendida ésta como un ideal que debía alcanzarse para gozar de una plenitud superior; también como un proceso por el cual se llegaba a dicho ideal.

En ese orden de cosas, se utilizaba la argumentación lógica griega para transmitir los conceptos del evangelio de Cristo⁶⁹, se preparaban también sermones de carácter filosófico moral recurrentes a las enseñanzas contenidas en fuentes griegas como el *Tratado Filosófico Popular* (enseñanza de los dos caminos), y se utilizaban aforismos griegos como los incluidos en el *Tratado de Demócrito* (paz de ánimo) para transformarlos en mandamientos cristianos.

Todas estas consideraciones carecerían de sentido si no se formulara, a la vez, la pregunta sobre la importancia que tuvo su labor para la naciente religión. La respuesta dada a esta interrogante es que su labor posibilitó al cristianismo su transmisión, gracias a la difusión por el uso del griego y la apertura a las formas de aprehensión del conocimiento del mundo helénico. Rechazarlas hubiera significado alejarse de sus conceptos, connotaciones y dificultado considerablemente esta transmisión. Su actuación fue consecuente con el problema planteado por la realidad, encontrar la forma de introducir el cristianismo en un mundo pagano que le oponía resistencia.

Como se explicó, la introducción del cristianismo también provocó la transformación de algunas concepciones de fuerte arraigo en la tradición helénica, lo que preparó el terreno para la asimilación de la idea del Logos divino como un ente histórico.

Entre sus repercusiones más importantes se observa la diferencia sustancial establecida con la interpretación que el cristianismo tenía en Occidente. Diferencia que puede apreciarse en el marco de las discusiones realizadas para entender las relaciones entre la fe y la razón. Mientras en Oriente se utilizaba la razón como argumento para tratar el

⁶⁸ Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y la paideia griega*, [traducción] de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 2010, pp. 13-14 (Colección Breviarios, 182).

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 16.

problema de la certidumbre religiosa, lo cual habla ya de la fusión que lograron entre el cristianismo y la cultura helénica, en Occidente se subrayaba el elemento de la personalidad en la aceptación de la fe cristiana, y el factor “suprapersonal” de la autoridad.⁷⁰

Se puede afirmar entonces que la actuación de estos teólogos resultó importante por diversas razones: debido a su apertura de pensamiento, a su conciencia de la realidad histórica, a su actitud y la responsabilidad que asumieron frente a los problemas que esta realidad les presentaba, a su actuar para resolverlos y, principalmente, a la contribución de su trabajo al conocimiento universal.

A partir de que se proclama la libertad religiosa por Constantino (303 d.C.), la tarea fundamental iniciada en el siglo IV y continuada en el siglo V, fue la búsqueda de la conciliación de la filosofía pagana con la doctrina cristiana. Se originó entonces un esfuerzo por formular el aparato filosófico, teológico, dogmático cristiano, en donde sobresalió la labor de San Agustín.⁷¹ Como resultado de este esfuerzo se comenzó a entender a la religión cristiana como la disciplina que trataba de Dios, de sus atributos y era regulada a partir de los principios revelados.

Este teólogo específicamente, además de evidenciar como principal causa de la oposición al cristianismo el materialismo y el espíritu hedonista existente en la sociedad pagana, realizó una importante fusión de la antigua cultura con el cristianismo. Uno de sus méritos más notables consistió en ser el primer pensador que orientó filosófica y teológicamente, a través del pensamiento platónico, a la Iglesia occidental. También buscó atender la realidad histórica mediante la interpretación del orden espiritual, no como un principio metafísico estático, sino como una fuerza dinámica que debía manifestarse en la sociedad humana y mostrar una practicidad.⁷² Su trabajo constituye un esfuerzo muy trascendente hecho para sistematizar la predicación cristiana, a través de su *Tratado de*

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 50.

⁷¹ Saranyana, José Ignacio, *Grandes maestros de la teología. I De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, [prólogo] de Melquiades Andrés Martín, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994, pp. 11-12.

⁷² Dawson, Christopher, *Op.Cit.*, p. 156.

Doctrina Chistriana, en el que ofrecía un conjunto de reglas teóricas y prácticas para la interpretación y explicación de la Sagrada Escritura, las cuales influyeron decisivamente en colegios y seminarios.⁷³

Pensaba que las cosas o verdades eternas conocidas por el hombre sin intervención de los sentidos, se hacían visibles gracias a la inteligencia iluminada por Dios; y lo hacía apoyado, precisamente, en la orientación platónica que siguió. Entendía era la luz proveniente de Dios la encargada de capacitar a la mente humana para ver la inmutabilidad de las ideas eternas⁷⁴, idea de la que va a separarse decididamente, la interpretación tomista.

Otras de las actividades importantes desarrolladas en este periodo, fue la labor enciclopédica hecha por diversos pensadores. Además de valiosas traducciones a las obras de Aristóteles, se elaboraron compilaciones de las obras de la patrística, como la de Isidoro de Sevilla (560-636), *Originum sive etymologiarum libri virgint*. En ese estado de cosas se sistematizó el saber de esa época y se posibilitó conservar la cultura latina para su transmisión posterior al mundo visigodo. Lo que importa destacar, es que dicha obra también reveló que la retórica ocupaba un lugar importante dentro de las artes liberales⁷⁵ consideradas entonces indispensables para los estudios universitarios medievales.

⁷³ En el libro primero exponía el núcleo de la doctrina cristiana: *la caritas* hacia Dios y hacia el prójimo. Afirmaba San Agustín que toda interpretación del texto bíblico debía conducir a esa doble enseñanza. En el libro segundo, describía los problemas de orden textual que planteaba la interpretación de la Biblia e indicaba la necesidad que tenía el predicador, de contar con una información amplia que incluyera además del saber teológico, el conocimiento de saberes no teológicos, y, por supuesto, de la filosofía griega y latina. Por conducto del tercer libro, proponía la hermenéutica como respuesta a los problemas concretos de interpretación del texto bíblico y, por último, en el cuarto libro, retomaba la división clásica de los deberes del orador y defendía la elocuencia de los textos bíblicos frente a quienes censuraban su falta de ornato. Véase en O. Fumaroli, Marc, *L'age de L'eloquence Rhetorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil l'Epoqueclassique*, Droz, Geneve, 2002, pp. 70-76.

⁷⁴ Saranyana, José Ignacio, *Historia de la filosofía medieval*, 3ra edición revisada y aumentada, Pamplona, EUNSA/Universidad de Navarra, 1998, p. 62.

⁷⁵ Gramática, retórica, dialéctica, aritmética, música, geometría y astronomía se impartían en forma propedéutica al estudio de las materias profanas, y no profanas.

Se podrían mencionar diversos ejemplos más de valiosas contribuciones, sin embargo el tema central de este capítulo exige enfocar el análisis en la escolástica y en las aportaciones hechas por Tomás de Aquino, porque su pensamiento sirvió de base a la escuela de los teólogos juristas del siglo XVI, para modificar sustancialmente la manera de interpretar la problemática de la conquista.

III.1.2 La Escolástica.

A diferencia de la patrística que buscó comprender y formular la doctrina cristiana con fundamento en la filosofía griega, la escolástica se dirigió a fundamentar la enseñanza de la doctrina de la Iglesia como sistema científico. En consecuencia, aun cuando se mantuvo una actitud receptiva frente a las culturas antiguas, predominó la enseñanza de la ciencia y la filosofía sin investigar ni filosofar por cuenta propia. Determinó que el método utilizado para realizar estas actividades fuera el deductivo silogístico dirigido a exponer verdades ya encontradas, pero cuya aplicación era inútil para el descubrimiento de ideas nuevas.⁷⁶

Mantener la actitud receptiva a la cultura antigua fue una tarea realizada por los monjes cristianos medievales, y no constituyó un trabajo fácil el que llevaron a cabo. Durante siglos (del s. V al s. IX), el esfuerzo de recuperar el conocimiento antiguo de los daños causados por la acción de los bárbaros se tradujo en la creación de escuelas monacales, palatinas y catedrales, en donde se empezó a enseñar la filosofía. Sin embargo se le introdujo de forma incipiente pues todas las disciplinas se orientaban entonces hacia la teología. Fue en la época Carolingia (800 d. C.) cuando la filosofía tuvo un desarrollo mayor, debido a la estabilidad política que hubo en ese periodo y al interés que se despertó por los temas cosmológicos y ontológicos.

El avance de la filosofía hacia los problemas teóricos tuvo lugar cuando los estudios salieron de los monasterios y se instalaron en las escuelas catedrales. A partir de entonces, cobraron sentido estudios sobre el problema de los universales, del status ontológico de

⁷⁶ Larroyo, Francisco, *Op. Cit*, pp. 317-318.

ciertos conceptos, como el de hombre, y cómo el intelecto podía llegar a comprenderlo. Ya se podían identificar las posturas que interpretaban estos temas: la realista y la nominalista, la primera se apoyaba fundamentalmente en las ideas platónicas y, la segunda, en su vertiente mitigada, se integró al pensamiento aristotélico y más tarde al de Santo Tomás (s. XIII d. C.).

Pronto se hicieron evidentes diversas polémicas, y una de ellas fue la que existió entre la dialéctica (lógica) y la teología, mientras algunos la aceptaban como una inteligencia que podía fortalecer la fe, otros la rechazaban rotundamente y la pretendían supeditar a ésta.

Hacia los siglos XI y XII d. C. en las escuelas catedráticas se puede constatar ya la presencia de interpretaciones aristotélicas, aunque debe mencionarse existía todavía un predominio de las ideas platónicas. Con la evolución de las escuelas catedráticas a universidades, el paso por la facultad de artes se volvió obligatorio y con ello el estudio de la filosofía.⁷⁷ Se fortaleció así su aplicación en todos los temas, de esta manera al abordar Santo Tomás la temática fue éste el escenario que encontró. Fue así en el siglo XIII d. C., cuando se hizo evidente el resultado de una nueva comprensión de la realidad y del valor de lo humano. Tuvo lugar una gran síntesis intelectual que se preocupó por resolver las contradicciones existentes entre autoridades reconocidas, para el efecto de neutralizar los conflictos entre el saber y la fe, la filosofía y la teología, la razón y la revelación.⁷⁸ La interpretación de Tomás de Aquino, se inserta precisamente en el marco de la discusión habida para definir las relaciones entre religión y filosofía. Vinculaba sus ideas a las aristotélicas y las proyectaba a la naturaleza humana. Valga explicar de qué manera lo hacía.

Este teólogo aceptó los principios rectores de la física aristotélica para aplicarlos a la naturaleza del hombre, y al hacerlo, rompió con el exagerado espiritualismo del cristianismo oriental y con el idealismo neoplatónico, porque sus tesis reinstalaron al hombre en el orden

⁷⁷ Beuchot, Mauricio, *Manual de Historia de la Filosofía Medieval*, México, JUS, 2004, pp. 45-60.

⁷⁸ Dawson, Christopher, *Op.Cit.*, pp. 170-171.

natural. Argumentaba que el hombre no era un ente espiritual confinado a la contemplación de la realidad absoluta y ajeno a la naturaleza de ese orden dinámico, y la inteligencia humana al ser cosustancial a la materia, estaba sujeta a las condiciones del espacio y del tiempo, por ello le era posible construir un orden inteligible a partir de la experiencia.⁷⁹

En consecuencia, al hombre en esta vida le era imposible lograr una intuición directa de la verdad y de la realidad espiritual, debía entonces dedicarse a construir un mundo inteligible a partir de sus experiencias sensoriales, ordenarlas y sistematizarlas desde la ciencia. Como se aprecia en su interpretación, la gracia no sustituía a la naturaleza sino que la perfeccionaba. A través de su obra *Summa Theologica*, postuló entonces a la filosofía (razón) como sustento valioso para la teología y al conocimiento de la naturaleza como un medio para llegar a Dios. Consolidó una estructura lógica que explicaba tanto los dogmas cristianos, como los temas prácticos entre otros: los vicios y virtudes o el manejo de la política.

Declaraba como clave de la vida política a la justicia y pensaba que el gobernante de una ciudad debía gobernar para hacer prevalecer en ella el bien común sobre el interés particular. De esta manera consideraba como el gobierno más justo aquel que velara por su cumplimiento. Asimismo, buscaba que todas las leyes positivas se encaminaran a la realización de dicho fin para evitar su autodestrucción. Consideraba al mal gobernante como tirano incapaz de conservar un dominio sobre su pueblo por su ineptitud para generar amistad y confianza con él⁸⁰, y admitía se le opusieran cuando la lucha en su contra tuviera ciertas condiciones y ventajas.⁸¹

Su teoría de la inteligencia humana muestra una diferencia sustancial con el principio espiritual de inteligencia sustentado por el platonismo cristiano representado por San

⁷⁹ Beuchot, Mauricio, *Op.Cit.*, pp. 97-109.

⁸⁰ Véase a mayor profundidad en la obra de Tomás de Aquino, *Tratado de la ley, tratado de la Justicia, gobierno de los Príncipes*, [traducción y estudio introductorio] Carlos Ignacio González, México, Editorial Porrúa, 2008, pp. 354-355.

⁸¹ Beuchot, Mauricio, *Op.Cit.*, p. 110.

Agustín. Ya que esta corriente lo consideraba como algo sobrehumano o divino, algo fuera de la personalidad del hombre y lo explicaba de dos formas: como un poder divino que iluminaba el alma y la mente, o como una fuerza emanada de una inteligencia universal.

Al insistir en la racionalidad y libertad de la persona –pues consideraba todo hombre libre y no sujeto a otro- Santo Tomás cuestionaba tanto la necesaria absorción de la mente humana en lo absoluto (contemplación), como al principio ideal occidental que postulaba una filosofía de la mente humana inmersa únicamente en el mundo ideal⁸², con ello marcó una diferencia importante en el pensamiento medieval.

No obstante lo que postulaban los maestros franciscanos en relación con el predominio de la voluntad sobre el conocimiento, Santo Tomás afirmaba la prevalencia de este último sobre la primera. En este sentido, entendía que al hombre le era necesario conocer primero para después manifestar su voluntad de querer. Correspondía entonces únicamente al entendimiento, el discernimiento para elegir entre el bien y el mal, y a la libertad armonizar a éste con la voluntad.⁸³

Rechazaba, asimismo, que el conocimiento debiera tener una orientación puramente teológica, pues su interpretación reconocía los derechos autónomos de la razón humana y se oponía al dominio exclusivo del ideal ascético⁸⁴, ya que aceptaba la existencia de los derechos de la naturaleza humana y de la moralidad natural. Se percibe así, una nueva valoración de los derechos de la naturaleza, por la cual postulaba como la tarea natural del hombre a la libertad de ordenar el mundo material por medio de ciencia y leyes.⁸⁵

Desde la perspectiva social concibió a la Iglesia y al Príncipe como entidades diversas, con funciones independientes, su propio principio de autoridad y, con ello, le abrió la puerta

⁸² Dawson, Christopher, *Op.Cit.*, p. 312.

⁸³ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁴ Dicho de una persona que se dedica particularmente a la práctica y ejercicio de la perfección espiritual, a partir del aislamiento. Fuente: <http://lema.rae.es/drae/?val=dominante> [2 de abril de 2013]

⁸⁵ Dawson, Christopher, *Op.Cit.*, p. 313.

al humanismo. Sus tesis fueron fundamentales para lograr la transformación de pensamiento porque posibilitaron que el teólogo participara como agente de cambio en la sociedad.

III.1.3 El Renacimiento.

El ambiente espiritual en el renacimiento tuvo como rasgo inherente la lucha de tradiciones. El recurso a la cultura del pasado y el contacto con la ciencia antigua buscaban consolidarse frente al inmovilismo en que había caído la escolástica en el siglo XVI. Y lograron hacerlo de manera paulatina apoyados en un principio de vital importancia: la convicción de la trascendencia que tenía la relación del hombre con el mundo, su lugar en el cosmos. A partir de esta convicción presente ya en las tesis de Santo Tomás de Aquino y como se verá también en las humanistas, es cuando la investigación de la naturaleza se vinculó al hombre y su destino.

La actualización de las tesis tomistas corrió a cargo, fundamentalmente, de la escuela de teólogos juristas del siglo XVI que tuvo como base general el pensamiento de Francisco de Vitoria. Por su conducto, las tesis tomistas adquirieron un matiz práctico al verse reflejadas en una nueva manera de interpretar los problemas generados por la conquista espiritual, valga explicar cómo se llevaba a cabo.

Hasta antes de la conquista en América (finales del siglo XV), las situaciones de guerra se habían suscitado respecto de pueblos que conocían el cristianismo y se negaban a asumirlo como su propia religión. Cuando se les sometía como resultado de la guerra solían invocarse diversas corrientes doctrinales para justificar y, en su caso, negar o limitar el poder del Papa para efectuar este sometimiento, la teocrática⁸⁶ era la predominante pero se invocaba también la “Cesarista”. Caracterizaba a la primera considerar que lo natural se encontraba incluido en lo sobrenatural, y entendía al Papa como gobernador del mundo en

⁸⁶ La tesis teocrática permaneció vigente en el siglo XV, en el trabajo de decretalistas y glosadores y en el siglo XVI, en el de los canonistas. Véase en Castañeda, Paulino, *La interpretación teocrática de las bulas Alejandrinas*, México, Biblioteca jurídicas virtual/UNAM, 2002, pp. 21, Fuente: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/5/est/est2.pdf> [25 de febrero de 2013]

unidad de poder, señor de fieles e infieles con suficientes facultades para intervenir en lo espiritual y lo temporal, trasladar imperios, designar o quitar reyes y emperadores. La segunda, era la contraparte de la primera, subordinaba el poder espiritual al poder civil, y con ello negaba que el emperador estuviera sometido al Papa, así como tuviera alguna injerencia en lo temporal.

Cuando surgió la problemática del indio americano, aplicaron, quiénes se encargaron de su defensa, una tercera vertiente interpretativa llamada la “vía media”, que se apoyaba fundamentalmente en las ideas emanadas de las interpretaciones tomistas. Esta interpretación consideraba el caso del indio americano diferente, y rechazaba las posturas extremas contenidas en las anteriores interpretaciones. Es decir aunque proclamaba los derechos espirituales del papado, postulaba el respeto a los principios del Derecho natural.⁸⁷

El esfuerzo realizado por Vitoria y otros pensadores pertenecientes a la escuela de teólogos juristas del siglo XVI, y de algunos religiosos que siguieron sus ideas, se dirigió a aplicar la interpretación teológica en lo humano. El trabajo realizado por esta escuela llevó a cabo la transición de la interpretación teocrática a la *lusnaturalista*, para abrir la posibilidad de que el problema de los gobiernos indios se analizara desde una perspectiva humana y no divina. Su consideración como iguales y el reconocimiento de su racionalidad, apoyó el surgimiento de argumentaciones en favor de su libertad y del dominio de sus propios territorios, lo que constituyó una gran transformación en el pensamiento.

III.2 El Humanismo y su influencia en la península.

Hechas estas precisiones sobre la escolástica, el pensamiento tomista y su actualización o renovación en el renacimiento por la escuela de teólogos juristas del siglo XVI, el esfuerzo ahora tiene que dirigirse a mostrar las formas de penetración del humanismo y la manera en cómo el cambio de perspectiva manifiesto tanto en esta vertiente como en el neotomismo,

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 20.

posibilitó el surgimiento de discusiones teológico-jurídicas sobre temas referentes a la libertad, la tolerancia y el respeto a otras culturas.

El humanismo fue una doctrina de pensamiento de gran desarrollo en Italia durante el renacimiento, y se centraba en una concepción del hombre que difería de las ideas teocéntricas sustentadas por la tradición cristiana dominante. Por su conducto se realizaba una alta valoración del hombre y de sus acciones al poner la mirada en sus potencialidades, más que en sus limitaciones. Para esta corriente espiritual la perfección del ser humano podía alcanzarse a través del libre albedrío. Sus representantes realizaban una simbiosis entre la cultura clásica, la fe cristiana y, sólo algunos, sustentaban el laicismo. Llevaban a cabo una revalorización del legado greco-romano a través del estudio de la literatura, la historia, el arte y la filosofía.

Esta corriente pasó a la península Ibérica tempranamente debido a los contactos que se mantuvieron fundamentalmente con el reino de Nápoles, a partir de su incorporación a la corona de Aragón. Había llegado y se manifestaba a través de tres vertientes que tenían en común una postura crítica a la teología predominante o casi oficial, representada por la escolástica. Estas vertientes eran: la iluminista, la erasmiana y la luterana.

El iluminismo estaba formado por personas que se consideraban “iluminadas”, con base en su estrecha relación con Dios. Rechazaban la incapacidad de los poderes establecidos para reconocer la legalidad del cristianismo, del Islam y del judaísmo, tal y como ellos la interpretaban. Daban a conocer sus ideas a través de la difusión de sus manuales de espiritualidad que empezaron a circular en Castilla en 1493. La idea central consistía en pensar al “Espíritu Santo” como su único guía para realizar la interpretación de los textos bíblicos, en oposición a cualquier otra intermediación.⁸⁸

El luteranismo resultaba más radical negaba la distinción de las potestades espiritual y secular en la Iglesia, entre clero y laicado. También rechazaba que la Iglesia fuera la única

⁸⁸ Balderas Vega, Gonzalo, *La reforma y la contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 235-236.

entidad facultada para interpretar la Biblia y reconocía sólo como sacramentos: el bautismo, la confesión y la eucaristía. Negaba al Papa autoridad para imponer sus decisiones a los fieles, estaba en contra del celibato del clero y de los votos monásticos. De acuerdo con esta interpretación, los conflictos espirituales se consideraban de carácter interno y los cristianos eran iguales en razón de su fe, de su adhesión a Cristo, y no en relación con las obras piadosas realizadas a favor de la Iglesia.⁸⁹

De todas estas vertientes se considera que la corriente erasmiana o erasmista fue la de mayor penetración en la península Ibérica, baste decir de momento, que cuestionaba fundamentalmente la tradición implantada por la interpretación cristiana dominante y sus obras contenían críticas a la renuente mentalidad del clero, a las órdenes religiosas y a las supersticiones populares.⁹⁰

Su desarrollo se explica en función de diversas situaciones presentes en el contexto histórico: en primer lugar, la existencia de un clima religioso intenso caracterizado por una espiritualidad y fe muy activas manifiestas en diversos comportamientos religiosos, que iban desde lo individual hasta lo colectivo. En segundo lugar, la mencionada apertura hacia el exterior realizada por los Reyes Católicos que produjo cambios internos y externos de importancia en todos los ámbitos -incluido desde luego- el ámbito cultural. La interpretación dominante de la Iglesia católica, por su parte, rechazaba la propuesta espiritual humanista que buscaba modificar el método deductivo silogístico, aprobado por sus filósofos y teólogos para eliminar las contradicciones habidas en los dogmas. No obstante lo anterior, fue precisamente en el interior de la propia estructura eclesiástica en donde se gestaron importantes cambios. Uno de sus teólogos, el Cardenal Cisneros, consciente de la relevancia que adquiriría el humanismo dentro del pensamiento filosófico de la época y del interés que tenía para la religión incluirlo en sus estudios, se anticipó a las propuestas protestantes y a

⁸⁹ *Ibid.*, p. 342.

⁹⁰ Rodríguez Santidrián, Pedro, "Introducción" en Erasmo, *Enchiridión. Manual del Caballero Cristiano*, Madrid, 1995, p. 31.

los estudios bíblicos, al integrarlo a través de distintas reformas. Su esfuerzo originó una reactivación teológica que intensificó la espiritualidad y propagó el conocimiento de esta vertiente espiritual.

III.3 Reformas del Cardenal Jiménez de Cisneros y su influencia en la difusión del humanismo.

Una primera reforma implantada por este Cardenal supuso la renovación de las órdenes religiosas especialmente franciscanos y dominicos, en menor medida agustinos, benedictinos, jerónimos y cartujos; más tarde, a mediados del XVI, de los jesuitas. Esta reforma llevó a cabo una propuesta de socialización de la espiritualidad sin precedentes que buscaba difundir la práctica de la oración y la mística en todos los estratos de la sociedad. Era una práctica que iba mucho más allá de los conocimientos contenidos en los catecismos medievales y de los rituales sacramentales, porque sugirió una vivencia religiosa espiritual variable adaptada a todas las edades y estados de la vida. Asimismo cobró una mayor importancia en función de que fue planteada y sostenida por las instancias eclesiásticas.

En ese entendido la práctica de las distintas virtudes dependía del estado socio-jurídico del fiel cristiano, de cual resultaba una gran adaptabilidad que tenía como base la cosmovisión medieval de los tres órdenes. Como en esta sociedad estratificada la realeza y la nobleza tenían un papel relevante, las situó como un objetivo importante de este movimiento espiritual. De esta manera, la posición que ocupaba el rey y la forma en que cumplía con sus distintas obligaciones se juzgaba de acuerdo con sus virtudes y con el grado de devoción mostrada. Así pues, debía desempeñar la tarea fundamental de mantener su reino en paz y justicia, en el apego absoluto a la religión. Muestra de la responsabilidad que se le exigía se puede apreciar en la siguiente cita:

Quando los príncipes son malos, ligeramente caen súbditos y son pervertidos los reinos. Así como los buenos son resucitados en virtud de lo establecido, cuando los príncipes son buenos y devotos, son muy buenos para sí mismos y para muchos. Son causa que las virtudes sean estimadas y las buenas costumbres amadas y proseguidas, y sean, por consiguiente, sus reinos reformados y aumentados, sublimados y establecidos. Y son causa que nuestro Señor Dios sea

más conocido y servido en todo su reino, y alcancen para sí mayor felicidad en los cielos y salud temporal y eterna para sus pueblos.⁹¹

Esta interpretación se sustentaba en la creencia de que Dios daba a los reyes esa responsabilidad, estaban llamados por él a cumplir un importante papel en la salvación eterna de los que todavía no conocían su palabra. Dicho de otro modo, se buscaba establecer reinos en los que imperaran las buenas costumbres y las virtudes. La formación de la realeza española estaba inmersa en tales ideas, y su estrecha vinculación a los valores religiosos explica el gran interés que mantuvo para efectuar la propagación de la fe cristiana en la sociedad.

Era un hecho además, que la nobleza también se identificaba con estos valores, sustentaba la idea agustiniana de la existencia de una vida espiritual después de la muerte apoyada en la trilogía: cielo, purgatorio, infierno. En ese estado de cosas alcanzar el cielo dependía del grado de apropiación de lo numinoso, de la vinculación con las actividades eclesiásticas, de las buenas obras, etcétera. El engrandecimiento de la familia y la futura salvación estaban subordinados a la cercanía que se observaba con lo religioso en el mundo material.

La interpretación de la relación del hombre con Dios realizada por la Iglesia católica fue la creencia dominante, sin ser la única, porque tenía el poder y la capacidad para no permitir disidencias, de imponer sus condiciones y para filtrar su influencia en todos los ámbitos sociales. No extraña así que las cosas fueran consideradas valiosas en la medida que se les relacionara con lo santo o con aquello que imitara a un arquetipo celeste, que la construcción de templos o ciudades se guiara por la imitación de un modelo celestial, para establecer una correspondencia entre el fenómeno terrestre y éste, que los lugares desconocidos representaran el caos, y que el establecimiento o la construcción de pueblos, provincias y ciudades nuevas o desconocidas, se hiciera como sinónimo de un acto de creación.

⁹¹ Alarcón, Luis de, *Camino del Cielo. Y de la maldad y ceguera del Mundo*, [edición y prólogo] de Ángel Custodio Vega, Barcelona, Editorial Juan Flors, 1959, pp. 43-46.

A través de esta lógica, las actividades grupales tenían lugar a partir de un centro considerado el origen de todo, éste cumplía importantes funciones: iniciaba la vida y organizaba el caos. Se le pensaba igualmente como un punto que servía para orientar la totalidad, desde el cual se podía observar la historia del mundo, al mismo tiempo que otorgaba sentido al tiempo y al espacio. Tal era el clima de alta espiritualidad vivido en todos los niveles sociales, que favoreció la propagación del pensamiento humanista.⁹²

La introducción del humanismo en seminarios y universidades ocasionó el surgimiento de interesantes proyectos encaminados a sustituir el método tradicional de interpretación aplicado por la tendencia cristiana dominante a los libros sagrados, lo que, desde luego, entabló una polémica. Valga realizar unas consideraciones al respecto.

La polémica sobre la lectura de la Biblia en lengua vulgar surgió entre la escolástica y el humanismo, cuando Jiménez de Cisneros y un grupo de destacados humanistas elaboraron una Biblia políglota y fijaron su interpretación con una perspectiva filológica. La tendencia cristiana dominante vio con malos ojos el intento de sustituir su método silogístico y se buscara otorgar una base racional a la interpretación de los textos, tal y como lo sugería el humanismo. Resulta oportuno destacar que la preparación de la *Biblia Políglota Complutense*⁹³ fue uno de los trabajos más importantes realizados en la universidad de Alcalá, impulsado por el profundo interés de Cisneros en el mundo de la Biblia y sus lenguas originales. Con el proyecto buscaba reactivar los estudios de la Sagrada Escritura, los cuales consideraba habían estado muertos. Si bien era cierto que existían impresiones de algunos libros de la Biblia en su lengua original, también lo era que nunca había sido impresa en su totalidad.

⁹² Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, [traducción] de Tomás Segovia, México, Era, 2009, 463 p.; y véase mayor información en las siguientes obras del mismo autor: *Entre lo sagrado y lo profano*, [traducción] de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso, Díez Aragón, España, Paidós Orientalia, 1998, 192 p; y en *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, [traducción] de Ricardo Anaya, España, Alianza/Emecé, 2009, 175 p.

⁹³ Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, FCE, 1996, pp. 1-24.

La interpretación filológica aplicada a este libro sagrado, sostenía que las escrituras tenían múltiples sentidos y las traducciones existentes sólo representaban uno solo. En este estado de cosas, la búsqueda de la lengua original se situaba como la mejor opción para desentrañar del todo esa múltiple significación. Los trabajos realizados con el apoyo de innumerables colaboradores como Alfonso de Zamora, Pablo Coronel, Alonso Alcalá, Hernández Muñoz, Bartolomé de Castro, Antonio de Nebrija⁹⁴, por mencionar algunos, concluyeron en 1517.⁹⁵ Fue un trabajo muy valioso por diversas razones: en primer lugar, porque surgió desde la Iglesia y ello supuso la existencia de un movimiento que buscaba la reforma de la interpretación cristiana dominante; en segundo lugar, porque se preparó precisamente en una época de gran intolerancia a la disidencia ideológica; y en tercer lugar, porque vieron la luz textos de gran interés como, por ejemplo, el que diferenciaba el *Nuevo Testamento* y la *Vulgata* o el vocabulario griego tomos V y VI, que fue el primer léxico en griego del *Nuevo Testamento*.⁹⁶

Por su parte, y en ello debo insistir, la interpretación cristiana dominante veía un peligro en la actitud religiosa racionalista de los humanistas como Erasmo⁹⁷ o Luis Vives, y rechazaba un análisis bíblico desde la perspectiva filológica. La concepción autónoma de la religión y de la moral, patente en estos pensadores se estimó riesgosa por las autoridades político-religiosas.

Sin lugar a dudas, la teología de Erasmo difería de la concepción cristiana dominante porque se apoyaba en la tradición de la Iglesia primitiva, sustentada en los libros sagrados y

⁹⁴ Abandonó el proyecto por tener diferencias en la aplicación de un análisis filológico a la Biblia latina, a partir, sobre todo, de una revisión del texto de la Vulgata para fijar al texto una nueva edición. Cabe destacar, que no sólo tuvo conflictos con las interpretaciones de los teólogos del equipo, sino, también, con la del propio Cisneros. Véase en Nebrija Antonio de, *Gramática de la lengua Castellana*, [edición] de Antonio Quilis, España, Editorial Nacional, 1980, pp. 15-16.

⁹⁵ Se imprimió en seis volúmenes relativos: al Nuevo Testamento, a los diccionarios y complementos, y por último, cuatro al Antiguo Testamento. Véase en *Ibid.*, pp. 3-6.

⁹⁶ Sáenz-Badillo, Ángel, "La Biblia Políglota Complutense", en *Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVII y XVIII*, [coordinación] de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Universidad Complutense Cisneriana/Editorial Complutense, 1996, pp. 137-154.

⁹⁷ Bataillon, Marcel, *Op.Cit.*, pp. 75-76.

en los padres de la Iglesia. Respondía en realidad a dos preocupaciones fundamentales: la primera, la búsqueda de una renovación de la vida cristiana a través de ciertos principios, y la segunda, al análisis y la crítica de ciertos dogmas de la Iglesia católica.

En relación con la primera, Erasmo pensaba que la filosofía cristiana debía ser vivida, no argumentada, rechazaba las especulaciones que se hacían al interpretar la doctrina porque consideraba que éstas nunca habían preocupado ni a Jesucristo ni a los apóstoles. Pensaba hacía falta a los predicadores y maestros recordar, a través de sermones, al mundo las verdades cristianas y con ello inspirar la conducta de los príncipes. Si se cumplía lo anterior, la cristiandad evitaría las guerras y los hombres dejarían de perseguir la riqueza. Esta forma de pensar se consideró peligrosa, más a raíz del impacto causado especialmente por una de sus obras, *el Caballero cristiano*. En este texto hacía una crítica de los cristianos dominados por los placeres de la carne, de los teólogos que, al intentar encontrar la sabiduría, se perdían en elucubraciones y de la autoridad de la Iglesia, por sus innumerables actos de corrupción. Denunciaba como parte de éstos últimos a la simonía, es decir la venta de indulgencias y rechazaba la acumulación de riqueza.⁹⁸

Tampoco estaba de acuerdo con las reglas de vida que imponían pobreza a los frailes, porque le contrariaba se renunciara a los propios bienes para después verse obligado a mendigar los bienes de los demás. Juzgaba esta conducta poco honrada y además dañina. Esta interpretación hace evidente que el humanismo entendía la pobreza a partir de cuestionar los presupuestos sostenidos sobre la misma por la postura cristiana dominante.⁹⁹

Su actitud crítica a los actos inmorales de la Iglesia, coincidía con el ambiente de intensa espiritualidad creado por las reformas de Cisneros, y como su propuesta pacífica se identificó en algunos aspectos, con el ideal humanista de la universidad de Alcalá se facilitó

⁹⁸ Francisco de Vitoria hace algunas reflexiones sobre la simonía. Con este término hace alusión a la costumbre de recibir dinero por la administración de los sacramentos; actividad que la Escolástica consideraba lícita con apoyo en la tradición, pero los humanistas tenían como acto inmoral. Véase en Fray Francisco de Vitoria, *Relecciones Teológicas*, tomo III, [traducción] de Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, pp. 1-9.

⁹⁹ Baitallon, Marcel, *Op.Cit.*, pp. 320–322.

su difusión. Hacia 1522 las fuerzas locales de renovación intelectual y religiosa comenzaron a agruparse en torno de la interpretación erasmiana, la cual tuvo gran aceptación entre la burguesía urbana. Los principales núcleos de esta interpretación estaban representados por una porción selecta de clérigos pertenecientes, fundamentalmente, a la universidad de Alcalá, en donde las ideas de Erasmo eran consideradas esenciales. En ese lugar se realizaban reimpresiones (1525) de sus obras, como las *Paráfrasis* y el *Caballero Cristiano*, dirigidas a un público culto ávido de espiritualidad y sobre el que tenían un efecto edificante. Como resultado de la traducción de algunas de sus obras al español tuvo lugar una gran difusión de sus críticas, y esto originó una polémica con la tradición cristiana dominante que culminó con una acusación de herejía presentada en su contra en la conferencia de Valladolid por un grupo de frailes; la cual no prosperó por la intervención de Vitoria.

Resulta necesario dejar claro que la Corona y la Iglesia hacían cumplir los principios cristianos en la sociedad, con una fuerza empleada muchas veces con brutalidad. Se consideraban obligadas a velar por la pureza de la fe cristiana y se inclinaban a tratar duramente a quienes creían una amenaza a su doctrina o a las instituciones sociales¹⁰⁰. En ese entendido se encargaron de formular acusaciones de heterodoxia contra los humanistas y posibilitaron la intervención del Tribunal de la Inquisición. Se silenció sistemáticamente a la *Biblia Políglota*, y se ignoró la gran aportación de los humanistas a la depuración de los textos bíblicos. Para 1551, se había decretado ya por el índice inquisitorial la prohibición de la *Biblia* en romance castellano o cualquier lengua vulgar, y el argumento fundamental para ello aludía tanto a la incompreensión de su texto por los ignorantes, como a la desvalorización que, por su conducto, sufría la Sagrada Escritura.

¹⁰⁰ La negación de los judíos de la figura de Cristo, los situó en la condición de herejes, así que desde finales del siglo XII, se decidió proceder contra ellos mediante la legislación romana que castigaba la herejía con la pena de muerte y la confiscación de los bienes. Este fue el argumento sustancial que sirvió de base para “legitimar” innumerables abusos en los que no sólo se sancionaba a los herejes, sino que se practicaban diversidad de procedimientos, para presentar ante los tribunales de la inquisición a aquellas personas “sospechosas” de herejía. El tormento en las formas más crueles era utilizado para obtener una confesión y quienes no abjuraban de las herejías morían en la hoguera. En la época de Isabel La Católica, la persecución a los judíos derivó en su expulsión en el año de 1482.

En realidad, como lo argumentaba Melchor Cano, la tradición cristiana dominante buscaba conservar el control sobre la interpretación bíblica, pues dejar libre su lectura significaba renunciar a la preeminencia del predicador sobre la conciencia individual. Suponía hacerlo prescindir de su papel de profeta e intérprete de la palabra de Dios, hecho que no podía ocurrir en una sociedad predominantemente católica como lo era la sociedad Española.

Los ataques al humanismo iluminista¹⁰¹, luterano o erasmiano, se generalizaron y dieron como resultado el fortalecimiento de la postura religiosa dominante en la península, sin embargo esto no significó que se hubiera neutralizado la influencia humanista, por el contrario, aunque parezca paradójico, debido a sus críticas fue que la Iglesia se reformó y se fortaleció –como lo hizo- para responder a las transformaciones sociales que se manifestaban.

De las consideraciones formuladas a lo largo de este capítulo se puede establecer sustancialmente, que en el siglo XVI español se vivió un proceso histórico particular, en el cual inició la definición del Estado moderno y la configuración de una nueva mentalidad social. Se fracturó la concepción filosófica medieval y tuvo lugar el proceso de racionalización propio del pensamiento renacentista y donde el humanismo tuvo gran influencia. Si bien es cierto que las ideas tomistas abrieron el camino al humanismo, también lo es que su actualización o renovación por los teólogos juristas del siglo XVI, posibilitó la aplicación práctica de estas ideas.

El humanismo cristiano no puso en tela de juicio la cosmogonía divina ni su trascendencia, tampoco la dependencia humana respecto de Dios, su contribución a la filosofía cristiana atendió preferentemente al hombre, a sus valores y a las cuestiones humanas. Resulta indudable que dio relevancia a la antigüedad clásica, a los estudios

¹⁰¹ La corriente iluminista se compone por grupos de sectas, místicas, apocalípticas, visionarias y carismáticas, de hábitos y ceremonias que entroncaban con las corrientes del catolicismo romano. Véase para abundar más en su explicación y en la de los movimientos protestantes la obra de León de la Vega, Manuel, *Los protestantes y la Espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI*, tomo I, Madrid, Universidad Complutense, 2002, p. 228.

filológicos realizados con orientación científica. Asimismo fomentó la secularización de las manifestaciones culturales, aceptó la naturaleza y el mundo como principios buenos, valoró a la persona al identificarla con la virtud y con la calidad desarrollada en los actos públicos; de igual forma contribuyó a la implantación de una tendencia hacia la racionalización de la existencia.



IV.

EL AMBIENTE INTELECTUAL EN LA PENÍNSULA

EN EL SIGLO XVI

IV.

EL AMBIENTE INTELECTUAL EN LA PENÍNSULA EN EL SIGLO XVI

Es indiscutible, a partir de la creación de las universidades en siglo XII d. C. se desarrolló la investigación filosófica y en los colegios de franciscanos y dominicos se profundizaron las discusiones sobre estos temas. La tarea común de estas escuelas fue la de asimilar el legado filosófico griego, pero los primeros dieron prioridad a las ideas platónicas, mientras los segundos buscaron apoyar su interpretación en las ideas aristotélicas. El nivel alcanzado en sus discusiones ha llevado a afirmar el auge filosófico que la Escolástica tuvo en la época.¹⁰²

Se ha dicho también, que durante el siglo XVI se compartió el interés por contactar la ciencia antigua y recurrir a su cultura, para hacerlo no sólo tomaron en cuenta los problemas teóricos, sino buscaron profundizar en la explicación de la naturaleza humana, en la relación del hombre con ésta, y utilizaron dicha profundización para imponerse ante la perspectiva sostenida por la interpretación cristiana dominante.

En esa lucha por consolidar el recurso al pasado y de relacionarlo con la ciencia antigua, los teólogos del siglo XVI reinterpretaban las variadas influencias que llegaban a la península Ibérica, para aplicarlas a su enseñanza en colegios o universidades, así como para realizar aportaciones a su realidad histórica, ya fuera en los problemas planteados por la conquista, como en las demandas de renovación de la Iglesia. Pero además, efectuaban

¹⁰² Beuchot, Mauricio, *Op.Cit.*, p. 74.

contribuciones trascendentes en la filosofía natural, la cual en ese entonces englobaba a las distintas ciencias.

IncurSIONAR en los ámbitos relacionados con tales contribuciones supone establecer la relación existente entre las universidades de la península Ibérica como las de Alcalá y Salamanca, y las universidades externas como la de París, con el objeto de completar la explicación de cómo se transmitieron a la península doctrinas de actualidad. Se busca comprobar su influencia en el pensamiento de la época y contrarrestar la idea generalizada del teólogo como elemento necesariamente conservador y cerrado a nuevos enfoques.

En el siglo XVI d. C. la universidad de París era la más prestigiosa por su antigüedad, por la calidad de sus maestros, y por su carácter cosmopolita brindado porque albergaba cuerpos de profesores y estudiantes procedentes de diversas regiones. Dicho de otro modo constituía el centro de las tensiones culturales, socio-económicas y religiosas que agitaban el Occidente cristiano. En consecuencia resultaba extremadamente importante abrirse a los avances logrados por sus doctores, así lo pensaron los Reyes Católicos cuando tomaron medidas para que las universidades peninsulares, entre ellas las de Alcalá y de Salamanca, estuvieran al corriente de tales avances. Al aplicar una política general de renovación buscaban hacer de estos centros de estudio un semillero de profesionales vinculados a la formación sacerdotal, y a los estudios teológicos para incrustarlos en sus proyectos de defensa de la fe católica.

La universidad de Alcalá (1499) se fundó como resultado de un proyecto educativo *sui géneris* con el cual se buscaba conciliar los mejores modelos de la tradición de entonces, París-Salamanca, con los que resultaban más innovadores como los de Bolonia y Lovaina. Esta universidad constituía el primer esfuerzo de avanzada de las corrientes renacentistas y humanistas en Europa. En ella recibían educación miembros del clero regular y secular dispuestos a enfrentar las reformas, y funcionarios de los reinos que buscaban prepararse en las nuevas competencias.

Para dimensionar la importancia que tenía esta institución en el panorama intelectual de la época, baste reproducir las ideas de Bartolomé Martínez:

La universidad de Alcalá es la síntesis de la nueva cultura humanista y la renovación teológica, a la vez que se rige como centro de irradiación de la formación sacerdotal, representa la realización de las aspiraciones que se habían cumplido parcialmente, pero que requerían de un instrumento que garantizara su solidez y permanencia.¹⁰³

Se impartían materias como arte, teología, Derecho canónico, medicina y, en los colegios menores, la enseñanza se distribuía de la siguiente forma: en el de Santa Catalina, la física de Aristóteles; en el de San Isidoro, la gramática y el griego; en el de la Madre de Dios, la teología y la medicina; por último, en el de San Pedro y San Pablo los estudios para frailes de la orden franciscana. La teología se enseñaba de acuerdo a las tres verdades consideradas sustanciales: tomismo, nominalismo y escotismo, se abarcaban las diversas escuelas y su estudio se abordaba con espíritu crítico.

Su orientación bíblica y patristica aunada al conocimiento de los clásicos, exigía la impartición de clases de las lenguas clásicas que apoyaban la teología positiva. De esta manera incluyó en sus estudios lenguas como el hebreo y el caldeo. Proporcionó con ello el desarrollo de una vertiente filológica y el establecimiento del colegio trilingüe en donde se elaboró la *Biblia polígota*.

Fue considerada un centro de excelencia académica y originó en su seno una especie de aristocracia universitaria, parte del denominado siglo de oro, al que pertenecieron estudiosos como: Nebrija, Tomás de Villanueva y Ginés de Sepúlveda. La respuesta al desarrollo intelectual de la universidad de Alcalá, fue la aparición de figuras primorasas como los dominicos Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Francisco de Quiroga y Bernardino de Sahagún en la universidad de Salamanca.

¹⁰³ Martínez Bernardo, Bartolomé, *Historia de la educación en España y América. La educación en la época moderna (siglos XVI y XVII)*, España, Ediciones Morata S.L./Ediciones Santa María, 1994, p. 30.

En la primera mitad del siglo XVI, el auge intelectual de la universidad de Alcalá ejercía cierta presión a la de Salamanca para adoptar nuevas perspectivas teológicas. Inicialmente en esta última existía una gran reticencia a introducir la enseñanza de la corriente nominalista, dado que ésta replanteaba el papel del teólogo y proponía su participación activa en la solución de los problemas sociales. A su llegada a la universidad de Salamanca, Vitoria buscó renovar la forma de enseñar la teología e introdujo en su cátedra la interpretación nominalista. Aunque su enseñanza de la teología observó las distintas instrucciones que se le dieron para incluir obras como las *Sentencias* de Lombardo, siempre recurrió a la *Summa Teológica* de Tomás de Aquino para enriquecer sus explicaciones y mostró una inclinación hacia la teología positiva. Esta vuelta a la filosofía tomista no ocurrió solamente en la península, sino tuvo lugar también en Alemania e Italia, razón por la cual se hizo manifiesta la necesidad existente en esa época de renovar el método teológico.¹⁰⁴

En todo momento Vitoria procuró compaginar la orientación de la teología positiva con la teología escolástica, sus principales aportaciones derivan precisamente de este esfuerzo, pues tal y como lo proponían Erasmo y Lutero, privilegió el manejo de la Sagrada Escritura, de la patrística y se apartó de las discusiones dialécticas. Su trabajo no sólo realizó una exégesis de la enseñanza tomista, sino además, apoyado en ésta se colocó en el centro del debate de ese momento.¹⁰⁵ Acercó indudablemente la teología al hombre y a su problemática social e histórica, debido a que desde el punto de vista ético, disertó en favor de una intervención directa del teólogo en los problemas sociales. Su labor mantuvo el interés de convertir a la teología en un saber práctico, separado de discusiones silogísticas y planteamientos metafísicos.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Cámara de diputados del H. Congreso de la Unión, 2004, p. 105.

¹⁰⁵ En el curso académico que dio en 1539 trató el tema de las Indias y la conquista española. Véase en Peces-Barba, Martínez Gregorio, "Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho", en *Anthropos*, núm. 96, mayo, 1989, p. 313.

¹⁰⁶ Rovira Gaspar, María del Carmen, *Op.Cit.*, pp. 107-113.

A través de sus lecciones públicas realizó reflexiones sobre las condiciones de la conquista española en América, en las cuales subrayó la necesidad de aclarar, con apoyo en una correcta teoría de la ley natural, las condiciones de las personas sometidas a la conquista. Con ello, trazó el inicio de la interpretación dirigida a estructurar una teoría sobre la dignidad de las personas sujetas a estas circunstancias.

La implantación de la filosofía tomista en el seno de la universidad de Salamanca posibilitó una apertura hacia los aportes de las ciencias profanas, estableció relaciones con el humanismo y despertó el interés por renovar la filosofía estoica. En ese entendido los escolásticos tomistas insistieron en el progreso del Derecho natural en el curso de la historia. Desarrollaron la noción de libertad del individuo y defendieron el Derecho natural de los indígenas de las colonias, al combatir los excesos del absolutismo, y además dieron carácter práctico a la doctrina de Santo Tomás.

Algunas de las fuentes principales del pensamiento escolástico tardío fueron: Santo Tomás, a quién interpretaron y comentaron; Aristóteles, cuya influencia es patente, aun si se tiene en cuenta que la filosofía tomista constituye una síntesis entre el pensamiento cristiano y la obra aristotélica. A propósito de esta influencia¹⁰⁷, se ha considerado que la concepción aristotélica aportaba ideas originales en diferentes disciplinas; de entre estas aportaciones importa destacar la realizada en la sistematización de los conocimientos transmitidos, por encima de su contribución a una amplia gama de dominios.

Los escolásticos tardíos suplieron las contradicciones encontradas en la obra aristotélica con sus propias interpretaciones, aceptaron la visión del hombre y el universo unidos en una síntesis y al Derecho romano representado fundamentalmente en el *Corpus Iure Civile*. Se debe recordar que esta escuela desarrolló sus principales obras en el ámbito jurídico fundamentalmente en el Derecho de gentes, como resultado de los problemas

¹⁰⁷ Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 47-60.

jurídicos surgidos durante la colonización de los nuevos territorios; y por último, las disposiciones eclesiásticas que, junto con las fuentes anteriores, sirvieron de base a la elaboración de su doctrina jurídico-teológica.

IV.1 Las perspectivas de teólogos y humanistas. Temas controvertidos: Vives, Cano, Vitoria, Soto, de Las Casas.

El cambio de perspectiva que tuvo lugar a partir de la penetración de la corriente humanista y de la aplicación del tomismo renovado, inició una serie de discusiones sobre distintos temas dirigidas a cuestionar la interpretación teocrática. En el centro de estas discusiones se encontraban las relativas a la legitimidad de la conquista y los cuestionamientos sobre valores como la libertad, la dignidad, la tolerancia y el respeto a las culturas indias que Vitoria buscaba consolidar. Existían también discusiones sobre la pobreza¹⁰⁸ o relacionadas con el misticismo humanista¹⁰⁹.

De esas discusiones importa destacar la notoria presencia de argumentos dirigidos a mostrar la transformación de la interpretación que el hombre hacía del mundo y de su relación con él. En esta nueva interpretación el teólogo adquiría un carácter práctico para comprender lo social y explicaba los problemas a través de argumentos racionales que tomaba del nominalismo u otras corrientes, con el objeto de aclarar teorías del humanismo y el tomismo renovado o para establecer limitantes a la actuación de los poderes establecidos (espiritual/temporal) y combatir los excesos del absolutismo.

¹⁰⁸ La perspectiva humanista representada en este caso por Luis Vives, aportó una nueva construcción sobre la pobreza, ya que la entendía como un fenómeno social originado en las desigualdades sociales. Su nuevo concepto de pobreza cuestionó los presupuestos en los que se apoyaba el pensamiento teológico. Dirigió una dura crítica a la limosna porque consideraba que: servía para legitimar a los ricos, era insuficiente para resolver las necesidades humanas derivadas de la pobreza y sobre todo, tenía efectos nocivos para los pobres porque generaba ociosidad. Véase en Vives, J. Luis, *Tratado del Socorro de los pobres (1525)*, [edición] de Lorenzo Ri-ver, España, Marsiega, 1985, 148 p.

¹⁰⁹ Establece este autor que Cano pensaba a la teología como un medio para conciliar la fe y la razón y le atribuía dos funciones fundamentales; por un lado la de exponer la Sagrada Escritura y realizar su correcta interpretación, y además le daba una proyección práctica. Véase en Martínez, Francisco José, "Melchor Cano, un coloquense ilustre", en *Araucaria*, vol. 12, núm. 23, Universidad de Sevilla, España, 2010, p. 159.

En relación con el esfuerzo de interpretar teorías destacó la influencia del nominalismo tanto en Alcalá como en Salamanca, lugar este último en donde la idea de filosofía se transformó a través de las enseñanzas de Francisco de Vitoria y a partir del trabajo realizado por otros pensadores, como Juan Martínez Guijarro y Pedro Margalho. Se introdujo una manera diferente de filosofar que establecía como forma de conocer a la autonomía del pensamiento¹¹⁰, esa misma autonomía que los historiadores de la ciencia consideran va a derivar en el planteamiento del siglo XVII: “pienso, luego existo”.¹¹¹

También se buscó desarrollar la disciplina de la lógica con especial énfasis en tres vías fundamentales: Tomás de Aquino, Scoto y los nominales.¹¹² La primera vía partía del principio cardinal de la armonía entre la fe y la razón y consideraba al entendimiento capaz de demostrar racionalmente la existencia de Dios.¹¹³ La segunda de ellas, llevada a cabo por Escoto Erígena, rechazaba el principio sobrenatural y disolvía a Dios en la naturaleza a partir de la división del ser en cuatro naturalezas: la “increada, pero creadora”, Dios como fuente de todas las cosas; la “creada y creadora”, las ideas divinas como causas primarias;

¹¹⁰ Idea que fue desarrollada por uno de sus estudiantes. Pereira en la obra *Antoniana Margarita*, cuyo texto indica la dirección dialéctica que observaría el desarrollo de la filosofía a partir de estas interpretaciones. La teoría del movimiento que Pereira había estudiado con su maestro, le proporcionó el marco conceptual para desarrollar su teoría sobre el comportamiento animal. Explicaba la conducta animal en términos del movimiento mecánico, para negar la posibilidad de que los animales tuvieran raciocinio y alma. La obra fue objeto de debates durante 250 años. Fue comentada por Francisco Valles en su *Sacra Philosophia*, por Francisco Suárez en su obra *De Anima*, en los *Cursos Philosophicos* de Rodrigo de Arriaga hasta llegar al *Discurso del Método* de Descartes. Véase en Gómez Pereira, *Antoniana Margarita*, [traducción] de J. L. Barreiro y C. Santo, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1999, p. 277.

¹¹¹ Idea llevada a cabo por el pensador Juan Martínez Guijarro (Cardenal Siliceo) procedente de la Universidad de París. Al primero se le ofreció la cátedra de nominalismo en la facultad de Artes. A través de obras como *Dialéctica o Lógica Magna*, dio a conocer a los estudiantes de Salamanca las doctrinas de mayor actualidad sobre lógica nominalista y filosofía natural, tal y como se enseñaban y practicaban en ese momento en la universidad de París (1512-1528). Véase en Flores Miguel, Cirilo, “La ciudad de Salamanca en el siglo XVI. La conjunción del Arte y la Ciencia”, en *Arbor*, CLXXIII, núm. 683-684, noviembre-diciembre, 2002, pp. 434-440.

¹¹² Pedro Margalho (1517), se encargó de la cátedra de la Lógica de los Reales. Con su texto de lógica, *Logices utruqs que se holía in divi thomae subtilis que Duns doctrina ac Nominalium* (1520). Véase en *Ibíd.*, p. 438.

¹¹³ Audi Robert [editor], *Diccionario Akal de Filosofía*, [traducción] de Humberto Marraud y Enrique Alonso, España, Ediciones Akal S. A., 2004, p. 465. (Diccionarios, 33)

la “creada y no creadora”, el mundo sensorial perceptible como manifestación del mundo ideal; y por último, la “increada y no creadora”, Dios como fin último de todas las cosas.¹¹⁴ La tercera vía, en oposición al realismo medieval, afirmaba sólo poseían existencia real las cosas en sí, con sus cualidades individuales. Los conceptos generales que podía crear el entendimiento sobre “tales cosas” no existían independientemente de ellas, y ni siquiera reflejaban sus propiedades ni cualidades.¹¹⁵

Asimismo, se debe resaltar la labor realizada por Domingo de Soto¹¹⁶ en el ámbito de la filosofía de la naturaleza con el “Movimiento de los Calculadores”, que se precisó como resultado de una serie de investigaciones hechas por los historiadores de la ciencia¹¹⁷, donde su aporte sirvió a Galileo, posteriormente, para elaborar su teorema sobre el espacio. El trabajo de este escolástico renovado fue significativo al conocimiento hoy considerado universal.

A propósito de los teólogos escolásticos novohispanos¹¹⁸ y sus aportaciones en la construcción del conocimiento en torno a la lógica, cobra importancia el trabajo de Fray Alonso de la Veracruz. Este estudioso depuró la disciplina de lógica menor para establecer como su objeto principal la argumentación, separar de ella todo elemento que no tuviera relación con la lógica formal y analizó la lógica mayor a partir de los principios de la lógica y

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 305.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 431.

¹¹⁶ Este teólogo fue el único que relacionó en esa época el movimiento uniformemente acelerado con la caída de los cuerpos, e indicó que la distancia recorrida por el grave podía ser calculada a partir del tiempo transcurrido del Teorema de la Velocidad Media del Merton College. Véase en Pérez Camacho, Juan José, *Et.al.*, “Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna”, en *Revista de Filosofía*, 3ra época, vol. 7, núm. 12, Editorial Complutense/C.S.I.C., Madrid, 1994, pp. 27-49.

¹¹⁷ Los investigadores intentaban aclarar cómo habían llegado las ideas de los calculadores de la ciencia de París y de Oxford, a Galileo. Encontraron que el tema se estudiaba en Salamanca desde 1522, a partir de que se estableció la cátedra de Filosofía de la Naturaleza. En ésta se leían textos de Aristóteles y de matemáticas que se aplicaban al estudio del movimiento. Uno de estos textos el *Calculatoris Suiset*, del filósofo inglés del siglo XIV Swines Head. Véase en *Ibid.*, pp. 30-32.

¹¹⁸ Existe una polémica acerca de quiénes pueden ser considerados filósofos novohispanos, la postura que se asume en este trabajo es la que sustenta Mauricio Beuchot, que incluye a los filósofos no nacidos en Nueva España pero que trabajaron en su territorios y a los que nacidos en Nueva España trabajaron en el extranjero. Véase en Beuchot Mauricio, *Historia de la Filosofía en el México Colonial, Op.Cit.*, p. 24.

de la ciencia en general. Es decir, realizó una incorporación del conocimiento de teorías humanistas y renovadoras de la época, hacia la difusión de los estudios filosóficos y teológicos en forma pedagógica, además de confrontar la metodología de enseñanza aplicada por los escolásticos tardíos.

Por otro lado, mencionaré la labor efectuada por los colegios de jesuitas en relación con la modernización de la filosofía. La vuelta al estudio de la antigüedad y de los grandes maestros incorporó a sus programas educativos la enseñanza de las ciencias las cuales comenzaban a perfilarse. Su trabajo que consistió en una especie de síntesis de la filosofía aristotélico-tomista con la filosofía y las ciencias modernas¹¹⁹, ha sido visto como un esfuerzo para contribuir al desarrollo de la filosofía universal.

IV.2 La conquista y su problemática como tema central de las discusiones.

Al ser la problemática generada por la conquista un tema central en las reflexiones de estos estudiosos, resulta necesario primero revisar algunos de sus antecedentes para identificar qué ideas se establecieron en ese entonces en la defensa del indio, y segundo, mencionar la escuela, los teólogos y sus aportaciones en las discusiones realizadas en dicha defensa.

Recién se confirmaron las primeras hipótesis¹²⁰ sobre la existencia de nuevas tierras y, dentro de los diez años posteriores, no hubo quien cuestionara la legitimidad para entrar en dominio de éstas ni de todo lo contenido en ellas. No lo hubo porque hasta entonces no existía duda del poder conferido por el Papa a los Reyes Católicos. Según se piensa¹²¹, éstos obtuvieron el dominio de las nuevas tierras gracias al descubrimiento y ocupación efectuados

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 43.

¹²⁰ La tesis que sustenta Edmundo O'Gorman es que ya existían hipótesis acerca de la existencia de Nuevas tierras y que por tanto lo que se hizo, más que descubrirlas, fue intentar confirmar dichas hipótesis. Véase en O'Gorman, Edmundo, *La Invención de América*, México, FCE, 2006, 197 p. (Colección Tierra Firme).

¹²¹ Martiré, Eduardo, "Justo trato, Justo título. Ensayo acerca del origen de la controversia sobre los justos títulos de España sobre las Indias", en *Las audiencias y la administración de justicia en las Indias*, España, Universidad Autónoma de Madrid, 2005, pp. 179-200.

en su nombre y de acuerdo a las bulas papales: la *Inter caetera*¹²² de Alejandro VI, relacionada con las bulas tituladas *Eximie devotionis*.¹²³ De acuerdo con estos documentos pontificios se interpretaba que los monarcas poseían las más amplias facultades según el Derecho común. Tenían atribuciones para apoderarse tanto de las tierras como de los mismos naturales, y además, estaban habilitados para hacerles la guerra en caso de tener oposición. Se consideraba a los infieles¹²⁴ sin personalidad jurídica, por ello quedaban sometidos a perpetuidad a los monarcas cristianos y podían ser reducidos a servidumbre. Era la Santa Sede quien desposeía a los habitantes de sus territorios aun en contra de su voluntad, y quién atribuía a los monarcas la posibilidad de ejercer sobre ellos una potestad plena, libre y absoluta. Los Reyes Católicos resolvieron que los habitantes de sus nuevas posesiones (gentiles) fueran considerados hombres libres pues debía tratárseles con consideración para atraerlos a la fe de Cristo.¹²⁵ Sólo se recomendaba dar un trato diferente a los caníbales, a quienes se les podía apresar y esclavizar, en virtud de sus costumbres idólatras y continua actitud guerrera.¹²⁶

El rey, por su parte, ordenó examinar el Derecho de la época al doctor Palacios Rubio quién defendió el principio de libertad de los indios, pero no admitió su capacidad de soberanía política pues los consideraba ineptos para gobernarse a sí mismos. Para sustentar esta postura se basó en la interpretación del cardenal Enrique de Segusio *el Ostiense*, denominado así por haber sido obispo de Ostia, según la cual los pueblos gentiles tuvieron

¹²² *Inter caetera* dictada por el Papa Alejandro VI, los días 3 y 4 de mayo de 1493.

¹²³ La *Eximie devotionis*, fue dictada también por el Papa Alejandro VI, el 3 de mayo de 1493, y concedió a los reyes de Castilla, los mismos derechos que poseía la monarquía portuguesa.

¹²⁴ Existían algunas interpretaciones que, apoyadas en las ideas tomistas, distinguían entre los infieles que nunca habían oído sobre la fe cristiana (gentiles) y los que una vez recibida la habían rechazado (herejes y judíos). Véase en la obra de Castañeda Paulino, *La interpretación teocrática de las Bulas Alejandrinas*, Universidad de Sevilla, Biblioteca jurídicas virtual/UNAM, 2002, p. 25. Fuente: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/5/est/est2.pdf> [25 de febrero de 2013]

¹²⁵ Así consta en las instrucciones dadas a Colón para su segundo viaje, el 29 de mayo de 1493.

¹²⁶ Esta decisión fue tomada como resultado de una consulta que la reina Isabel hizo, en 1494, a una junta de teólogos y letrados, sobre la posibilidad de reducirlos a la esclavitud. La junta los declaró libres. Véase en Eduardo Martíre, *Op. Cit.*, pp. 185-187.

jurisdicciones y derechos antes de la llegada de Cristo. Sólo que a partir de su llegada al mundo, todas las potestades temporales y espirituales quedaron vinculadas a su persona y, posteriormente, fueron delegadas al papado. De tal delegación resultaba que los fieles podían ser privados de sus reinos por la autoridad papal, además de estar obligados a guardarle plena obediencia.¹²⁷

La idea central es que esta argumentación fue la piedra angular, el punto de partida de las dos corrientes de pensamiento enfrentadas al inicio de las discusiones sobre la conquista. Efectivamente esta tesis fue recogida y comentada, formó parte de los argumentos que se esbozaron para justificar la conquista en el debate de Valladolid (1550-1551).¹²⁸ El cuestionamiento a esta interpretación surgió cuando se tuvo noticia de los abusos cometidos para enseñar la fe cristiana a los naturales del lugar, por una denuncia avalada por varios religiosos, y presentada por el padre Montesinos. Esta se hizo a través de un sermón pronunciado por este religioso dominico, en diciembre de 1511 frente a los principales de la Española, y en contra de los abusos cometidos por los encomenderos. Según la descripción que hace Las Casas, en el sermón se decía:

Esta voz (es la de Cristo) que clama en el desierto de la isla y (os dice) que todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tal cruel y horrible servidumbre apuestos indios? ¿Con qué derecho habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les daís incurren y se os mueren, y por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan Misa, guarden las fiestas y los domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tal letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado en que estáis, no os

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 183.

¹²⁸ López, Gregorio, *Op.Cit.*, pp. 22-32.

podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.¹²⁹

Esta acusación fue una llamada de atención que motivó a la reflexión tanto a favor de poner orden y frenar la violencia en América (La Española), como en relación con la necesidad de justificar mantener el ejercicio del poder sobre los territorios conquistados y sus habitantes.

La denuncia reveló un importante conflicto entre quienes consideraban que el uso de la fuerza debía ser anterior a la enseñanza de la fe y aquellos que postulaban lo contrario. De acuerdo con la petición de los primeros y conforme a las formas usadas en la época, se hizo un requerimiento (1513) que exhortaba a los indios a abrazar la fe en un solo Dios y explicaba a grandes rasgos la doctrina. Quiénes lo redactaron fueron el mismo Palacios Rubio, en sus funciones de jurista y consejero del rey, y un catedrático de la universidad de Salamanca, Matías de Paz. Con este instrumento se buscaba que los indígenas se sometieran pacíficamente al rey de España (Castilla), a quién le habían sido donados sus territorios por el Papa.

El requerimiento ha sido objeto de múltiples críticas pues si se piensa dadas las dificultades existentes para comunicarse entre indios e hispanos, resultaba poco probable la comprensión del alcance y sentido del documento, por sus destinatarios. Estaba integrado por cinco puntos básicos: la confirmación del poder del Papa sobre el mundo, la donación papal a los Reyes Católicos que avalaba su soberanía sobre las Indias, el mandato de evangelización, por el cual se instruía el envío de misioneros para predicar, enseñar y lograr la conversión en forma libre, la declaración la guerra como lícita frente a la resistencia y el establecimiento de un conjunto de castigos como la ocupación y la sumisión en caso de rebeldía.

¹²⁹ Martiré, Eduardo, *Op.Cit.*, p. 190.

IV.3 La Escolástica tardía. Escuela de teólogos juristas del siglo XVI.

En las discusiones generadas a partir de haber conocido los abusos cometidos contra los indios, sobresalió la participación de la mencionada escuela de los teólogos juristas del siglo XVI.

Resulta indudable que el trabajo desempeñado por éstos se abrió a la influencia humanista, y sus expresiones significaron un renacimiento de la escolástica. Esta escuela se insertó en el movimiento intelectual nombrado escolástica tardía, llevado a cabo en las universidades: de Salamanca y Coimbra. Su labor se explica mejor si se tiene en cuenta el contexto instaurado por la contrarreforma, que exigía la atención de problemas de índole teológico-filosófica. Además si se piensa, se desarrolló en una circunstancia de continuas conquistas que planteaban, por lo tanto, la solución de nuevos problemas jurídicos de difícil alcance para el Derecho común.

Desde el punto de vista doctrinal la escolástica tardía se caracterizó por una vuelta al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, sus representantes entendían a la teología con una perspectiva de gran amplitud ésta era la que le concedía al teólogo un papel práctico en la solución de los problemas sociales. Apoyados en la idea de la aplicación de la teología en lo humano, tenían una participación directa y relevante en la búsqueda de tales soluciones. Ejemplo de esta participación se localiza en las tesis desarrolladas por teólogos como Francisco de Vitoria, frente a la problemática generada por la conquista de América. La importancia de su interpretación se encuentra en el siguiente hecho: sus ideas no sólo sirvieron para argumentar en la defensa del indio americano, sino además, estructuraron la base del denominado Derecho de gentes sobre el Derecho natural.

La escuela se desarrolló a través de dos vertientes cuya distinción se encuentra en razón de la orden religiosa a la que pertenecían sus miembros. A la vertiente de los dominicos, conocida también como la primera generación, pertenecían el propio Francisco de Vitoria y Domingo de Soto; a la segunda, la de los jesuitas, teólogos como: Luis de Molina y juristas como Fernando Vázquez de Menchaca.

En su mayoría los integrantes de esta escuela eran hombres del renacimiento y de la contrarreforma con ideas renovadoras, por tanto, compartían algunos principios filosóficos en la concepción del mundo y del hombre; sin embargo, esto no significaba que no existieran importantes diferencias en sus interpretaciones. Se influenciaban en temas como el Derecho, pero los dominicos mostraban un mayor apego, a las tesis de Santo Tomás de Aquino a diferencia de los jesuitas.

Las ideas sustanciales a la interpretación realizada por esta escuela partían de las tesis sustentadas por Francisco de Vitoria, como las que permiten acercarnos a aquellas que sirvieron de fundamento a la defensa del indio en el debate teológico-jurídico de Valladolid (1550-1551). Propugnaban por una aplicación universal del Derecho de gentes a todas las comunidades políticas del mundo y no sólo a las cristianas; buscaban el establecimiento de una comunidad de mayor amplitud, comprensiva de todo el género humano, no derivada de consideraciones de soberanía absoluta y en la que reinara la igualdad entre todas las entidades políticas que la integrantes; postulaban la primacía de la solidaridad internacional; buscaban fijar los límites del Derecho de gentes positivo al establecer como su fundamento el Derecho natural, y al ordenar la realización de fines comunitarios basados en la ley eterna.

Como estas tesis negaban la soberanía universal del emperador o del pontífice romano, y consideraban factible la regulación jurídica de las relaciones entre las distintas comunidades, se les ha estimado portadoras de una transformación con importantes implicaciones para el desarrollo posterior del ahora conocido como Derecho internacional. Por último, incluiré la mención de otra de las tesis que formó parte importante de sus construcciones jurídicas, la idea de la libertad como una facultad irrestricta (sin restricciones) y primigenia.¹³⁰

Desde una perspectiva más general la tarea de estos maestros fue la de encargarse de elaborar una orientación ética para solucionar los problemas planteados por la conquista. Estudiaban los efectos de la distintas problemáticas y adoptaban criterios objetivos y

¹³⁰ *La segunda Escolástica española*, México, Biblioteca Jurídica Virtual, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2008, p. 43. Consultado en www.juridicas.unam.mx [16 de septiembre de 2012]

racionales que buscaban proyectar en acciones. Sus tesis se apoyaban en principios de Derecho natural, y estaban dirigidas a ejercer presión sobre la interpretación teocrática esgrimida por algunos juristas y teólogos con el objeto de someter a los indios y neutralizar las denuncias formuladas por los dominicos sobre los abusos de los encomenderos contra éstos.

El establecimiento de orientaciones éticas para regular las acciones de la conquista se realizaba a partir de dos perspectivas: una teórica y la otra práctica. La primera se relacionaba con la labor crítica que estos pensadores desempeñaban a través de juntas, discusiones y debates desarrollados en ambos continentes. En ese sentido se buscaba la corrección de las deficiencias de las instituciones coloniales y la de las actuaciones de los funcionarios reales. En lo tocante a la segunda perspectiva, la parte práctica, se conformaba por un conjunto de obras, leyes y decretos en los cuales se proclamaban la libertad de los indios y, también, por diversos esfuerzos políticos dirigidos a reorganizar a los colonos e indios para integrar la nueva comunidad proyectada.¹³¹

El trabajo realizado por esta escuela permitió la transición de la interpretación teocrática a la iusnaturalista, abrió la posibilidad de que el problema de los gobiernos indios se analizara desde una perspectiva humana y no sólo divina. Su consideración como iguales y el reconocimiento de su racionalidad, apoyó el surgimiento de argumentaciones en favor de su libertad y del dominio de sus propios territorios.

A partir de sus críticas inició la construcción de una idea de justicia basada en el Derecho natural, y fincó como punto esencial para consolidarla el reconocimiento de la racionalidad de los indios, de su igualdad y, por ende, de su derecho a exigir un trato justo.

¹³¹ Ejemplo de tales esfuerzos se encuentra en las Leyes de Burgos (1512). Las presiones de los religiosos provocaron que se declarara la libertad de los indios, lo que resultó importante. Sin embargo debe precisarse que esta libertad encontraba limitantes: los indios tenían que ser tratado como seres libres, pero bajo la dirección de los españoles; trabajar y tener casa, siempre que esto fuera provechoso a la Corona y a los demás españoles. Véase en García y García, Antonio, "El sentido de las primeras denuncias", en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*, [edición] de Pereña Luciano, *Corpus Hispanorum de Pace de Pace*, vol. XXV, pp. 96-98.

IV.4 Aportes de los pensadores en la defensa del indio. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas.

En este proceso, donde se vieron relacionados diversos defensores del indio frente a las pretensiones de dominio absoluto por parte de la Monarquía, sobresalió el quehacer del teólogo. Para entender este proceder se debe realizar una retrospectiva a lo considerado era normal en las sociedades medievales occidentales y consistió, principalmente, en la presencia de guerras y conquistas. Es claro, en ese entonces las sociedades experimentaban cotidianamente conflictos bélicos hasta el grado de creer que el principio de su aparición, organización y fin último era regido por y para la guerra.

Como se ha visto, las nociones, ideas y códigos de pensamiento desarrollados en esa época estaban altamente influenciados por ideas como las de Derecho y religión que, no obstante, se vieron reflejadas en dos conceptos ideológicos fundamentales para entender el quehacer y proceder de estas civilizaciones. La Monarquía Católica junto con los teólogos juristas, no estuvo exenta de experimentar dicho proceso y de aplicar, en el tema de la Conquista, las concepciones de la guerra justa y la guerra santa para así saber a lo que se enfrentaban.¹³²

Aun cuando las condiciones de un conflicto para ser considerado como justo no eran unánimes, los pensadores coincidían en que la correspondiente declaración debía reunir distintas características: la primera de ellas determinaba debía ser emitido por autoridad pública (reyes)¹³³, la segunda consistía en la necesidad de responder a una causa justa¹³⁴, y la tercera, trataba sobre la intención o el ánimo librado en una guerra¹³⁵.

¹³² García Fritz, Francisco, *Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones jurídicas y religiosas*, Madrid, Sílex ediciones, 2003, pp. 17-18.

¹³³ Carácter que en el caso concreto se depositó en los reyes gracias a las aportaciones jurídicas y doctrinales de los teólogos juristas. Véase en *Ibid.*, p. 32.

¹³⁴ Implicaba, por lo tanto, la existencia previa de un motivo que justificase el uso de la fuerza y suponía una actuación culpable de un enemigo merecedor de un castigo. De esta manera la guerra podía ser justificada para la conservación de la estructura social, de la ley y de la fe. Se tiene que destacar, específicamente, la

En relación con los límites de la violencia empleada en un conflicto y el comportamiento ético, los pensadores seguían dos interpretaciones: la primera solía considerar todo comportamiento suscitado en una guerra como permitido, debido a su naturaleza lícita, y la segunda exigía la limitación de la violencia y de los medios usados para derrotar al enemigo, apoyada en la propia justicia del conflicto. En este esfuerzo de establecer limitantes a la violencia destacaré a continuación, el trabajo de los teólogos juristas encargados precisamente en dicha defensa.¹³⁶

Como se indicó anteriormente, fue Francisco de Vitoria el primero en reflexionar desde su cátedra en la universidad de Salamanca sobre la legitimidad del poder de los reyes y la defensa de los indios frente a estos abusos. También sus reflexiones fueron tan importantes como para modificar el enfoque dado al Derecho de gentes y apoyaron la teorización de temas como: la libertad y la tolerancia. Los argumentos que empleó para descartar la legitimidad de algunos de los títulos invocados para avalar la conquista, serán comentados en las siguientes líneas.

Apoyado en la filosofía de Santo Tomás se negaba a dar validez a quienes basados en la interpretación de la Sagrada Escritura consideraban al emperador como el señor del mundo o al Papa como la autoridad mundial. Para él los hombres eran libres por Derecho natural y, el Derecho positivo humano, sólo otorgaba un poder de jurisdicción, no de posesión.

Al estudiar la cuestión general sobre el derecho a la guerra se preguntó cuándo era posible considerarla justa y cuándo no lo era. Sus reflexiones lo llevaron a pensar se podía hacer la guerra para impedir cometer una injusticia, como era matar hombres para sacrificarlos o devorarlos. Era pues lícito defender a los inocentes, sólo si la guerra se hacía con motivo de esta injusticia, una vez terminada, no podría prolongarse la ocupación de

defensa armada de la fe cristiana contra los herejes y pueblos paganos, pues quedaba incluida como motivo lícito para emprender la guerra. Véase en *Ibid.*, pp. 48-52.

¹³⁵ Partía de considerar necesaria determinada disposición de ánimo que encaminara a los combatientes a promover el bien y evitar el mal. Véase en *Ibid.*, p. 56.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 58.

territorios, ni de bienes. Asimismo era permitido hacer guerra, si los indios se negaran a recibir la fe o agredieran a los predicadores. Consideró justa la guerra contra los indios cuando se cumplían determinadas condiciones o modos. Su magnífico trabajo contenía una orientación moral y universal, por la cual se establecieron ciertas limitantes de lo que podía exigirse a los habitantes de los nuevos territorios.¹³⁷

Así pues, su postura en relación con la controversia se explica en función de un conjunto de ideas sobre el Derecho natural y la importancia que atribuía a éste en las relaciones entre las naciones. Por ello resulta de interés definir cómo han sido interpretadas algunas de éstas.¹³⁸ Se piensa que para él, la comunidad de naciones no tenía como base la fe sino al Derecho natural, conforme al cuál todos los hombres, independientemente de sus creencias, poseían una naturaleza social. En consecuencia el establecimiento de cada poder real concreto dependía únicamente de los hombres. Al declarar como fundamento de las naciones el Derecho natural, se considera buscaba establecer una teoría conciliatoria de respeto mutuo y de convivencia pacífica, apoyado en su afán universalista y su visión humanista de la cultura.

Esta forma de ver las cosas, se ha interpretado asimismo, como un primer esfuerzo de defender racionalmente la libertad religiosa y como el inicio de una filosofía de tolerancia, entendida como una práctica de vida que se orientaba por principios de respeto a las diferencias. En ese contexto veía al Derecho natural en forma semejante a Tomás de Aquino, como un orden que podía ser descubierto por la recta razón, y la conceptuaba al preguntarse por el fin y el sentido de los seres y de las cosas. Dicho de otro modo, no sólo preconizaba una filosofía de tolerancia sino además promovía la solidaridad entre todos los seres humanos. Con ello optaba por establecer un principio de comunidad de todos los hombres pensado a partir de suplir al universalismo de poder que acostumbraban justificar algunos de

¹³⁷ Beuchot, Mauricio, *La querrela de la Conquista*, México, Siglo XXI editores, 1992, p. 40.

¹³⁸ Ideas emanadas de la obra *Reelecciones Teológicas* de Francisco de Vitoria. Véase en “La Segunda Escolástica Española” en www.juridicas.unam.mx, México, UNAM: Biblioteca virtual, 2002, pp. 43-58.

sus contemporáneos. Estas ideas construidas sobre el Derecho natural, y esto debe subrayarse, constituyeron la base empleada por las Casas para entablar la defensa del indio en el debate de Valladolid.

Otro estudioso cuya interpretación resulta relevante para el estudio de la temática fue Domingo de Soto. En su proceder consideró la conquista no se legitimaba ni con el poder universal del emperador, ni con el poder universal secular del Papa, resultaba indispensable realizar un análisis con el objeto de descubrir el derecho que asistía a los españoles para tener el dominio de las tierras descubiertas. Realizó diversas reflexiones del derecho de dominio donde distinguía dos clases: el dominio de posesión y el dominio de jurisdicción, el primero daba derecho a disponer de las cosas y hasta de enajenarlas, el segundo no lo hacía y el gobernante no podía reclamar un derecho de pertenencia sobre los bienes de los gobernados. Después de varias reflexiones concluyó era el derecho de predicar, establecido en el Evangelio, el que confería a los españoles el dominio de las nuevas tierras. En ese entendido, aceptó la guerra de conquista cuando así lo requiriera la evangelización y la defensa de los predicadores, siempre y cuando no causara escándalo ni desprestigio al cristianismo.¹³⁹

Uno de los trabajos más relevantes en la defensa del indio fue la labor desempeñada por Fray Bartolomé de Las Casas iniciada en 1514, a través de una serie de sermones en los que criticaba el trato injusto y tiránico ocasionado por el reparto de los naturales entre los españoles. Su *Memorial de Agravios hechos a los indios* (1516) dirigido al Cardenal Cisneros, también proponía soluciones a esta problemática. Buscaba establecer pueblos de indios para instruirlos en agricultura, convertirlos en tributarios directos, y alejarlos de la explotación de los colonos. Además por conducto de sus *Memoriales de remedios* (1516 y 1518), demandaba la libertad y la igualdad de los indios frente a los españoles, así como se aboliera la encomienda a la cual veía según las normas de Derecho canónico como la apropiación

¹³⁹ *Ibíd.*, pp. 48-49.

ilícita del trabajo del indio¹⁴⁰, con el fin de posibilitarles abrazar la verdadera fe libremente para así adquirir los adelantos de la civilización.

Las presiones ejercidas con sus distintos escritos (*Remedios*) ante la Corona y las efectuadas por otros dominicos y franciscanos, sirvieron para debilitar, en alguna medida, los privilegios conferidos a través de la encomienda.

La descripción pormenorizada de innumerables datos del territorio del Nuevo Mundo contenida su obra *La brevísima relación de la destrucción de las indias*, buscó denunciar en forma vehemente y dejar constancia de la situación de cada lugar antes de la llegada de los españoles, para contrastarla con la situación producida por la conquista. Se piensa que la continua descripción de imágenes antitéticas de destrucción y desolación, intentaba despertar la conciencia de sus contemporáneos peninsulares.¹⁴¹ El argumento sustancial de su denuncia era la consideración de la guerra como tiránica y el rechazo a la servidumbre. A continuación se muestra cómo denuncia esta situación:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no deja las guerras a vida sino los mozos y mujeres) oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias maneras de asolar aquellas gentes, que son infinitas.¹⁴²

La defensa presentada en el debate de Valladolid sobre la racionalidad del indio, como se verá, estuvo dirigida precisamente a inculcar el respeto por los valores de otras culturas. La

¹⁴⁰ La norma a la que se alude es la que estableció que nadie debía enriquecerse en detrimento o daño de otro. Véase Cárdenas Bunsen, José Alejandro, *Escritura y Derecho Canónico en la obra de Fray Bartolomé de las Casas*, México, Iberoamericana-Vervuert, 2011, p.18; asimismo véase en *Los Remedios 739*, en *Corpus Iuri Canoci*, r, 48, V, 12, ln, VI.

¹⁴¹ Martínez Díaz, Nelson, *Estudio preliminar a la Brevísima relación de la destrucción de las indias de Fray Bartolomé De las Casas*, España, Orbis S.A., 1986, pp. 3-18.

¹⁴² *Ibíd.*, p.12.

polémica llevada a cabo con Juan Ginés de Sepúlveda, aunque tuvo como uno de sus escenarios el debate de Valladolid, había surgido antes, en 1545, a raíz de la difusión de un texto de éste último: el *Democrates Alter* que ratificaba la legitimidad de la guerra contra los indios americanos. Las Casas opuso su *Apología* a la interpretación efectuada en el texto del humanista, apoyado en las tesis de Vitoria defendió la libertad de los naturales y sus estructuras sociales.

Esta obra ha sido objeto de variedad de interpretaciones, algunos autores no se han puesto de acuerdo ni sobre su alcance, ni en relación con el papel desempeñado por Las Casas sobre la defensa del indio. Se planteó así una gran polémica entre quienes sitúan a este dominico como el gran promotor de los Derechos humanos, y autores como O’Gorman, que lo consideran un representante del milenarismo universal falto de sensibilidad para teorizar sobre la “rareza” de los indios, según sus propias palabras.¹⁴³

Las diferencias de interpretación acerca de esta obra o del papel desempeñado en el debate de Valladolid, como se mencionó en los prolegómenos introductorios a este trabajo, no han podido resolverse, por lo tanto es preciso plantarse la necesidad de realizar nuevos estudios que busquen subsanarlas. Sin embargo considero existen elementos suficientes para señalar el decisivo influjo de este dominico (1522) en la teorización filosófica sobre la justicia a partir de la conquista y de la colonización. Decisivo porque tomó de su propia práctica los elementos que sirvieron para modificar el Derecho, según lo hacen constar las distintas disposiciones legales, como las de Indias, establecidas para brindar una mayor protección del indio, en virtud de la enorme desventaja que presentaba su condición como resultado de la intervención violenta, tanto de la guerra como de la enseñanza de la doctrina por la vía de la fuerza. El marco teórico en el que apoyó su esfuerzo conjugó la revelación cristiana con el discurso natural propio de la razón humana y buscó consolidar la dignidad del indio americano, su racionalidad, su libertad, su derecho a convivir con otros hombres, a no ser objeto de posesión, a permitirles llevar a cabo sus propias creencias y a posibilitar se le

¹⁴³ O’Gorman, Edmundo, *Cuatro Historiadores de las Indias. Siglo XVI*, México, SEP-Diana, 1979, p.118.

enseñara la doctrina por la vía pacífica. Para ello, criticó la clasificación de los indios como bárbaros a través de un método apoyado en el cotejo de analogías históricas, y dio cuenta de la naturaleza antropológica del indio americano a través de un sistema de corte empírico inductivo. De esta forma dio a conocer su circunstancia histórica y la comparó con las similares en el viejo continente.¹⁴⁴

IV.5 Análisis de la transformación del pensamiento teológico en el marco de la construcción de la “alteridad del indio”.

Ya se han mencionado tanto las ideas manejadas para defender al indio americano, como las principales aportaciones de Vitoria, Soto y Las Casas en este sentido, por ello es momento de profundizar en el análisis para identificar a partir de qué condiciones se construyó la idea del indio como el otro, como semejante y digno de respeto.

Cuando tuvo lugar la conquista muy pronto se hizo evidente que la comprensión y definición de los indios americanos mostraba importantes diferencias con las experiencias anteriores. Es decir, los indios no conocían el cristianismo ni respondían al modelo de hombre reconocido por el europeo. Tampoco lo hacían su religión, sus cultos, ni sus formas de gobierno, en consecuencia urgía darles un lugar en él y discutir sobre su situación como infieles. En las siguientes reflexiones se describe la magnitud de estas diferencias:

[...]América aparecía como un fenómeno totalmente nuevo, bastante diferente de la experiencia acumulada por Europa y de sus normales previsiones. Los europeos sabían algo, desde luego vago y disperso, de África y de Asia; pero de América y de sus habitantes no sabían nada. [...] La naturaleza de los africanos era conocida, al menos en sus líneas generales. La de los americanos, no. La realidad de la existencia de América y su gradual aparición como una entidad de derecho propio, más que como una prolongación de Asia, constituyó un desafío a todo un conjunto de tradicionales prejuicios, creencias y actitudes.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé De Las Casas*, México, Siglo XXI editores, 2010, p. 113.

¹⁴⁵ Elliott, J.H, *Op.Cit.*, p. 20.

Indudablemente, a partir del descubrimiento de América el pensamiento del europeo tuvo serias dificultades para incorporar al indio americano en su horizonte cultural. Al igual que lo piensa J. H. Elliott, primero lo observó, después lo describió para permitir que fuera conocido, posteriormente difundió su imagen con el objeto de incorporarlo al bagaje mental aceptado. Pero la labor más importante, no realizada por muchos, fue buscar comprenderlo; es decir, desarrolló la habilidad de asimilar sus diferencias y aceptar la existencia de lo inesperado para ampliar su propio pensamiento. En esta última tarea se esforzaron quienes se encargaron de defenderlo.¹⁴⁶ Resulta de sumo interés explicar con más detalle cómo se dio este proceso.

La conciencia de la existencia de esta nueva tierra impactó todo lo admitido tanto por la ciencia, como por la teología, y chocó con los esquemas mentales existentes al buscar incorporar a lo conocido, su espacio sagrado, las tierras y los habitantes hasta ese momento desconocidos. Mientras esta incorporación se produjo en forma paulatina, los hombres europeos hicieron distintas especulaciones para contestar a la pregunta de ¿Quiénes eran los habitantes del nuevo continente? La primera idea estructurada fue la de un bárbaro y surgió de ciertas proyecciones cuya base se provenía la historia griega; la segunda la de un hombre en estado de naturaleza¹⁴⁷, originada a partir de la interpretación de los textos bíblicos y de las concepciones clásicas; y la tercera, la de un salvaje con naturaleza de bestia. Las ideas representadas en estas imágenes simbolizaban sus arquetipos e introdujeron a la discusión lo exótico y lo pagano.

Una de las consecuencias de la confirmación de la existencia de nuevas tierras, fue la renovación de las concepciones teológicas porque la reflexión teológico-filosófica puso su mirada en los habitantes del nuevo continente, e hizo surgir reinterpretaciones de la idea del mundo y del papel del hombre en él. Lo relevante es que, a pesar de la necesidad de

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 31.

¹⁴⁷ *Novus Orbis*; edición facsimilar del ejemplar rarísimo de la Real Colegiata de San Isidoro de León, [traducción y notas] de Juan Francisco Domínguez Domínguez, España: León, 1995, pp. 9-29; 113-190. Real Colegiata de San Isidoro de León, *Op.Cit.*, pp. 155-157.

transformar la representación del mundo europeo, buena parte del pensamiento de la época negó las diferencias del otro, del indio, y buscó incorporarlo al dominio del esquema conocido.¹⁴⁸

Como resultado no tardaron en aparecer interpretaciones teológicas sobre el origen del indio, para explicar su relación con Adán y Eva sin restar autoridad a los textos antiguos, ni contradecir el saber tradicional. En este esfuerzo se partió de una interpretación de algunas tradiciones indias similares a las cristianas como las peregrinaciones, y se posibilitó unir los relatos llevados a cabo de éstas en las crónicas, con la historia primigenia de la humanidad.¹⁴⁹ Un ejemplo de semejante tarea fue el trabajo realizado por Fray Diego Durán en un intento de demostrar a los indios de América como los supervivientes de las diez tribus perdidas de Israel.¹⁵⁰

Pese a las pretensiones totalizadoras de este modelo eurocéntrico, surgieron importantes divergencias manifiestas, precisamente, en las discusiones teológico-filosóficas relativas a la definición de la naturaleza del indio. Las discusiones se apoyaban en algunas corrientes como: la interpretación cristiana dominante con su argumentación teocrática, por la cual se integraba al indio al modelo conocido y sujetaba a servidumbre; pero también estaban presentes las interpretaciones inspiradas ya en esa mirada al hombre y a su naturaleza, que buscaban definir la distinción entre el orden temporal y el espiritual¹⁵¹, e incluir al indio y a sus elementos distintivos en sus propias construcciones mentales.

¹⁴⁸ Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492. (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, México, Editorial CAMBIO XXI, 1994, pp. 41-52.

¹⁴⁹ Frost, Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las Indias. Visión Franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets Editores México S.A, de C.V., 2002, pp.140-142.

¹⁵⁰ Bennassar, Bartolomé, *et. al., 1492 ¿Un mundo nuevo?* [traducción] de Francisco Torres Oliver, Madrid, NEREA S.A, 1992, p. 54. Véase también en su obra donde este religioso hace referencia al periodo migratorio mexica-tenochca, cuya primera fase estuvo constituida por la “peregrinación” que se realizó en búsqueda de un asentamiento definitivo (Aztlán-Tenochtitlan).

¹⁵¹ De esta línea de pensamiento se encuentra un claro ejemplo en las tesis de Torquemada. Sus ideas sobre la Iglesia y el mundo observaban una trayectoria tomista. Defendía la supremacía del Papa en lo espiritual y enjuiciaba en forma diferente su intervención en el poder temporal, ya que la supeditaba a los supuestos en que se buscara defender a la Iglesia y a sus derechos soberanos. Negaba así las dos teorías extremas, ni

Se mantuvieron intensas discusiones de 1510 a 1551 y resultó algo muy importante: se desarrolló una de las aportaciones más originales para la antropología moderna¹⁵², el inicio del largo debate sobre la comprensión del otro y la naturaleza del diverso. Así la cuestión filosófica y teológica de la naturaleza de los indios, pasó a formar parte central del desarrollo de nuevos contenidos dirigidos a aplicarse en la problemática de la conquista y a la justificación del dominio español en América. En este continuo histórico la tarea fundamental de quiénes se encargaron de la defensa del indio, fue la de construir una noción de éste para considerarlo como ser humano con dignidad y se le respetaran sus diferencias.

En consecuencia surgieron diferentes esfuerzos en ese sentido: al intento de someterlos al poder espiritual absoluto opusieron su ejercicio indirecto; frente al argumento que suponía su servidumbre presentaron su racionalidad; a las teorizaciones sobre su incapacidad política y su deficiencia para recibir la fe, respondieron con un trabajo de sensibilización dirigido al Papa Paulo III, por el cual dictó la bula *Sublimis Deus* y los decretos *Pastorale Officium* en 1537, y reconoció sus derechos naturales. En este trabajo participaron tanto dominicos como franciscanos¹⁵³, y quedó constancia de su quehacer en varios documentos tales como: las intervenciones e informes de Fray Bernardino de Minaya;

todo el poder al papa en el ámbito temporal como lo sugería la teocracia, pero tampoco le restaba toda injerencia, como lo proponían los cesaristas. Véase en Castañeda Paulino, *Op.Cit.*, p. 24.

¹⁵² Cacciatore, Giuseppe, “La Escolástica española y la génesis de la filosofía latinoamericana. Alonso Briseño: Metafísica e individualidad”, en *Límite*, [traducción] de María Lida Mollo, vol. 1, núm. 14, Universidad de Trapacá, Arica/Chile, 2006, pp. 5-24.

¹⁵³ En esta investigación se puntualiza que la historiografía atribuía exclusivamente a los dominicos, la denuncia a Pablo III sobre la explotación de los indios por los encomenderos. A la serie de cartas que dirigieron a éste para sensibilizarlo sobre los problemas que generaba su explotación. Sin embargo precisa que nuevas fuentes, permiten afirmar que tuvo también lugar la intervención de los franciscanos en esta tarea a través del padre Tastera. Además se hace la acotación de que el padre Betanzos, uno de los dominicos a quien se atribuye una destacada participación en este proceso, parece haberse dedicado más bien, a reafirmar en sus memoriales la incapacidad política de los indios de la Nueva España y su deficiencia espiritual. Véase en Sempat Assadouirian, Carlos, *Hacia la Sublimis Deus: Las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos*, en *Historia Mexicana*, vol. XLVII, núm. 3, Colegio de México, México, 2006, pp. 475-516.

la carta del primer obispo de Tlaxcala el dominico Julián Garcés¹⁵⁴; la carta del obispo de México Fray Juan de Zumárraga; varios escritos de Bartolomé De Las Casas, entre éstos su primer libro *El único Modo*; las interpretaciones de algunos religiosos, como el padre Tastera, quien mostró a los indios como disciplinados en su vida ética, política y económica, consecuentemente los consideró aptos o capaces de aprender buenas costumbres y la palabra de Dios¹⁵⁵; y las opiniones vertidas por los obispos y religiosos novohispanos en las Juntas Apostólicas celebradas a mediados de 1536.

De acuerdo con los especialistas en el tema, las juntas formaban una unidad con los concilios, eran una especie de reuniones que se hacían para revisar los problemas pastorales y adoptar líneas prioritarias de acción. Aunque iniciaron con la congregación de pequeños grupos de religiosos, adquirieron importancia porque se integraron posteriormente los obispos.¹⁵⁶ Estas reuniones eran de interés porque mostraban ya una evidente preocupación por las cuestiones sociales, pues se incluían reiteradamente en sus discusiones temas controvertidos como: la regulación de las encomiendas, la justicia de la guerra, la licitud de la presencia española en América y, en el caso de las juntas de 1536, el modo de transmitir la doctrina cristiana, tema en el que radicó su preocupación fundamental.¹⁵⁷

Las reflexiones surgidas en estas juntas resultan importantes por constituir un esfuerzo para adoptar el mensaje cristiano a una realidad geográfica distinta de la europea, a

¹⁵⁴ Véase en García Genaro, "El clero en México durante la dominación española según el archivo archiepiscopal metropolitano", en *Documento inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Editorial Porrúa, 1974, pp. 507-518.

¹⁵⁵ Estas ideas se encuentran en una carta dirigida al rey, por un grupo de religiosos de la orden de san Francisco fechada el 6 de mayo de 1533, por la que le comunicaban su parecer sobre la capacidad de los indios de Nueva España. Se firmó en el convento de Huejotzingo por fray Jacobo de Tastera en su carácter de custodio, frater Martín de Valencia, fray Antonio de Ciudad Rodrig, fray Juan de Ribas, frater Luis de Fuensalida, fray Francisco de Soto, frater Francisco Giménez, y fray Cristóbal de Zamora. Véase en *Íbid.*, pp. 526-529.

¹⁵⁶ Saranyana, José Ignacio [Dir.] y Carmen José Alejos-Graw [Coord.], *Teología en América latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, vol. 1, México/España, Iberoamericana/Vervuert, 1999, p. 99.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.113.

un contexto diverso en el que se gestaba un nuevo pueblo como resultado del choque cultural.

Cobra sentido en este devenir histórico, la importancia que tuvo para estos religiosos la expedición de la bula papal *Sublimis Deus*, sobre todo, porque significó, entre otras cosas, el reconocimiento de la máxima autoridad eclesiástica a su gran esfuerzo en el tema de los indios.

A partir de dicho pronunciamiento se estableció, en un primer plano, la creación del hombre por Dios con la finalidad de alcanzar la dicha eterna, pero este objetivo no podía satisfacerse mediante la fe de Cristo; por lo tanto, cualquiera con naturaleza humana era hábil para recibir la fe, pues el fin presuponía los medios. Asimismo, se consideró enemigo del género humano a todo aquél opuesto a las buenas obras y en favor de la reducción de los indios a servidumbre por su animalidad o incapacidad. En un segundo plano, esto los llevó a la declaración más relevante, al conocimiento de los indios como verdaderos hombres y, por tanto, capaces de recibir la fe, de ser libres y de poseer bienes, lo que hacía imposible se les quisiera someter a la servidumbre. Entonces era necesario atraerlos a la fe por dos medios: la predicación de la palabra y el ejemplo de la buena vida.¹⁵⁸

Gracias a que el Derecho en la época cumplía una función integradora, el contenido de esta bula se invocó para establecer cuerpos de leyes como las Nuevas Leyes; labor también desempeñada en forma importante por los religiosos para intentar regular la encomienda y quitarle su carácter hereditario.

Para los efectos de este trabajo, la importancia real de este documento se revela cuando se piensa producto de la capacidad de un conjunto de teólogos y misioneros para reconocer en el indio, al otro hombre. Su labor de tantos años buscó comprender al indio en sus diferencias, como el otro, y construyó el iusnaturalismo de tradición cristiana que

¹⁵⁸ Rodríguez Lois, Nemecio, “La bula “*Sublimis Deus*”. Fundamento de los derechos humanos de los indios”, en *Revista jurídica*, núm. 32, Anuario del departamento de derecho de la universidad Iberoamericana, Universidad Iberoamericana, México, 2002, p. 487.

conció los derechos humanos a partir del necesitado. No fue ésta una concepción del Derecho natural sólo racional porque no se limitó a establecer los derechos humanos del individuo, sino apoyada en la defensa teórica y práctica de los derechos del indio, tomó en cuenta una realidad de violaciones e injusticias para establecer principios sociales de carácter comunitario.¹⁵⁹

Se puede afirmar que estos hombres conocían plenamente su realidad histórica, actuaron para resolverla y lo hicieron al efectuar una aportación muy importante al conocimiento universal, proporcionaron una base histórico-filosófica a los derechos humanos. Base, estudiada actualmente, para encontrar un fundamento filosófico dirigido a servir de plataforma indiscutible a los derechos humanos, ante el fracaso de otras interpretaciones.¹⁶⁰

Sin embargo, en no pocas ocasiones los derechos adquiridos fueron suprimidos por quienes buscaban que la encomienda volviera a tener carácter hereditario y permaneciera vigente; así las leyes nuevas suspendieron su aplicación, no obstante haber iniciado su vigencia apenas el 24 de marzo de 1544. El argumento esbozado para evitar la desaparición de los repartimientos perpetuos de indios fue, de suceder esto, los españoles abandonarían masivamente el territorio, y su falta de asiento repercutiría negativamente en la cristianización de los indios que, inclusive, podrían revelarse.¹⁶¹ La respuesta dada a estas decisiones políticas por los teólogos y misioneros contrarios a la permanencia de la encomienda, fue la convocatoria a otras juntas y debates para continuar la defensa del indio, como el de

¹⁵⁹ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, "El reconocimiento al otro". *Sublimis Deus. Raíz de una concepción histórica integral de los derechos humanos*, México, Biblioteca Jurídica Virtual, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994, pp. 263-268. Fuente: en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/6/est/est12.pdf> [14 de mayo de 2013]

¹⁶⁰ Mauricio Beuchot apoya que se recurra al estudio de la tradición iusnaturalista cristiana del siglo XVI, porque en ésta encuentra el origen de los derechos que hoy conocemos como derechos humanos. Considera que Tomás de Aquino supo derivar valores y deberes para aplicarlos a situaciones concretas, como fue el caso de la dignidad humana, a la que vincula a la noción de persona. Véase en Beuchot Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI editores, México, 2008, pp. 49-60

¹⁶¹ Saranyana, José Ignacio [dir.] y Carmen José Alejos-Graw [coordinación], *Op. Cit.*, p. 109.

Valladolid (1550-1551), y se tratará únicamente para identificar cómo se manejaron las ideas relativas al respeto de las diferencias del indio americano.

Resulta necesario recordar que el marco teórico donde se sitúa la argumentación de los pensadores pertenecientes a la escuela de teólogos juristas del siglo XVI y de los religiosos que siguieron sus ideas, fue el de la filosofía escolástica renovada y el humanismo renacentista. Las Casas formaba parte de este pensamiento, por ello en todo momento buscó conciliar dos vías: el discurso natural propio de la razón humana y la revelación cristiana. Desde luego este trabajo resulta notorio en su defensa del indio americano en el debate de Valladolid, sólo se debe añadir que en ese esfuerzo conciliatorio fueron evidentes tanto la relación de su discurso con el Derecho de gentes y con la filosofía natural, como la intención de dar una mayor concreción a algunas de las tesis e hipótesis de Francisco de Vitoria, en su búsqueda para establecer una normativa acorde a la realidad novohispana.¹⁶² Valga recordar algunos aspectos de este debate.

Su contrincante en esta controversia fue Juan Ginés de Sepúlveda y la polémica que los vinculaba se originó anteriormente, a partir de la publicación de una obra del primero, el *Demócrates Alter*, por la cual buscaba demostrar la inferioridad del indio y la posibilidad de someterlo a servidumbre. Apoyado en las ideas construidas a partir del multicitado trabajo comunitario, las Casas se encargó entonces de realizar su defensa. Articuló, manejó dichas ideas y respondió a las argumentaciones de Sepúlveda, según se muestra en las siguientes consideraciones.

Sepúlveda buscaba probar la inferioridad de los indios como natural, pues creía no poseían ciencia alguna, no conocían la escritura, ni contaban con representaciones históricas, porque tenían tan sólo instituciones no escritas y costumbres bárbaras como el canibalismo, la idolatría y los sacrificios humanos. Descartaba además, la construcción de casas y la práctica de comercio fueran pruebas de su racionalidad, cuando menos de una racionalidad profunda.

¹⁶² Cárdenas Bunsen, José Alejandro, *Op.Cit.*, p. 21.

Con el objeto de tratar el conflicto existente entre la tesis aristotélica de la inferioridad natural de los no griegos, y el principio universalista cristiano de la igual dignidad de los hombres, lo presentó en el *Demócrates secundus* como una contraposición de dos leyes naturales. Así las cosas, la misma naturaleza debía elegir mediante otro principio aristotélico la preferencia de un mayor bien y un menor mal, sobre un mayor mal y un menor bien. En la interpretación de Sepúlveda el mayor bien lo era la salvaguarda de la vida humana a través de la esclavitud de los vencidos, a la que estimaba como un mal menor.¹⁶³

Rebatía la opinión de quienes negaban el derecho de someter a los bárbaros, apoyado en un argumento integrado por diversos supuestos. En primer lugar se refería a la naturaleza bárbara de esos pueblos, ya que los consideraba faltos de razón y buscaba evitar se comportaran como bestias. Los sometía así a la autoridad de personas más humanas y, en caso de rechazo, justificaba su sometimiento por la fuerza. En segundo término señalaba los pecados que cometidos contra la ley natural, caso en el cual se podía hacer la guerra por autoridad pública y pontificia con apoyo en la obligación que tenía todo hombre por ley natural de evitar la muerte indigna de otros hombres. Y, por último, se refería al derecho natural y divino de corregir a los hombres, atraerlos a su salvación incluso en contra de su voluntad, para evitar su perdición. Para realizar esta corrección se refirió a los dos medios cristianos empleados: a la exhortación sin violencia como la vivió Cristo y a la exhortación acompañada del uso de la fuerza, practicada por la Iglesia. Terminó su argumento al aceptar el uso de la fuerza, no para obligar a hacer el bien, sino para quitar las dificultades en la predicación del cristianismo; es decir, no para obligar a la voluntad, sino para apartar el mal.¹⁶⁴

La segunda parte de la obra de Sepúlveda constituía una respuesta a los razonamientos de Las Casas, dedicados a probar que la guerra contra los indios era injusta.

¹⁶³ Ginés de Sepúlveda, Juan, *Demócrates II o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, CSIC, 1951, pp. 163-189.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 63.

Según consideraba, en la guerra contra éstos no sólo se vengaban las injurias hechas a los hombres, sino también, las más graves, las infringidas contra Dios. Entendía pues, se causaba una injuria al que pedía algo justo y no se le concedía, así utilizaba el argumento esgrimido por Vitoria en el Derecho de gentes para apoyar y justificar la solicitud de los españoles, y negaba toda soberanía a los indios.¹⁶⁵

Reconocía como verdad que nadie podía ser obligado a abrazar la fe, creer o ser bautizado sin su voluntad, pero consideraba justo y piadoso intervenir para someter a los idólatras al imperio de los cristianos con el fin de obligarlos a abandonar sus ritos impíos. Además negaba la posibilidad de conducir a los bárbaros a adoptar la fe por la pura predicación y, por ende, estimaba necesaria la guerra. Pensaba no eran responsabilidad de la Corona los grandes daños resultantes de la guerra ya que el carácter del enfrentamiento era justo, y tales males sufridos por los bárbaros se anulaban, si se les comparaba con la multitud de bienes obtenidos¹⁶⁶, así culminaba su argumentación.

Contra el argumento de Sepúlveda sobre la barbarie de los indios, Las Casas realizó una réplica apoyado inicialmente en el pensamiento aristotélico. Hizo distinción entre cuatro categorías de bárbaros que eran: 1) bárbaros en sentido impropio, hombres crueles e inhumanos; 2) bárbaros *secundum quid*, no hablaban griego y carecían de un idioma literario correspondiente a su idioma materno, rudos, faltos de letras, aquéllos cuya diferencia del idioma les impedía entender al otro con el habla, extranjeros, o sea bárbaros accidentalmente y acaso también sabios, cuerdos y prudentes¹⁶⁷; 3) bárbaros en sentido estricto, con pésimo instinto congénito, feroces, crueles, estúpidos, ajenos a la razón y pocos en número como los hombres dotados de heroica virtud¹⁶⁸; por último, 4) bárbaros en tanto no cristianos.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 73.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 76.

¹⁶⁷ Las Casas, Bartolomé De, *Obras completas. Apología*, vol. 9, Madrid, Alianza editorial, 1975, pp. 126-127.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 128.

El dominio de la interpretación aristotélica por Sepúlveda llevó a la polémica a situar a los indios dentro de la tercera clasificación identificada, lo cual obligó a Las Casas a distanciarse del pensamiento del estagirita. Por ello recurrió a la argumentación antropológica y a una reinterpretación de la doctrina cristiana enfocada a ponderar la caridad, la piedad y la misericordia para con estos hombres. Buscó se le posibilitara estructurar lo que la crítica entiende como su tesis de tolerancia, según la cual el cristiano era capaz de comprender simpatéticamente la aparente barbarie del otro, de los hombres de otra cultura.

Contrario a lo que sostenía Aristóteles, Las Casas consideraba accidental a la barbarie, la carencia lingüística y por lo tanto no representaba un signo de inferioridad “cultural”. Terminaba por reconocer la distancia existente entre su interpretación y la del estagirita, porque sobreponía la verdad de Cristo y del apóstol Pablo consistente en amar al prójimo, al deseo humano de tener súbditos y comportarse con ellos con crueldad.¹⁶⁹

La interpretación que efectúa Sepúlveda de la barbarie y de la guerra justa tenía un fundamento esencialmente teórico aplicado en forma sistemática al conjunto de los indios americanos. Pero según estima la crítica, este fundamento carecía de apego a la realidad por falta de un conocimiento práctico en el tema. En contraste, para Las Casas la categorización formal establecida no se ajustaba a la realidad que conocía, por eso se opuso a ésta. Era testigo de formas indígenas de organización social y política diferentes, vinculadas al comercio, a las relaciones contractuales propias del Derecho de gentes, y hasta a la urbanización de las ciudades. En realidad desde los años cuarenta del siglo XVI, se contaba ya con información¹⁷⁰ que atestiguaba la existencia de indios cultos y civilizados en América, de esta manera su asimilación a los bárbaros por Sepúlveda, se interpretó por algunos trabajos críticos como la intención de justificar -maliciosamente- los daños sufridos en la conquista.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 132-133.

¹⁷⁰ Véase en la obra titulada *Reelecciones* de Francisco de Vitoria.

Para continuar su réplica Las Casas hizo referencia a un argumento elaborado por Vitoria en las *Reelecciones*, la barbarie como elemento insuficiente para ordenar la esclavización de un pueblo. En ese sentido sólo la injuria cometida justificaba el uso de la fuerza por el pueblo civilizado, se piensa que el dominico llevó más allá la interpretación vitoriana, efectivamente su reelaboración restó importancia a las implicaciones entre barbarie y civilización. Mientras Vitoria suponía constantemente la existencia de una injuria real como requisito previo a la acción bélica, Las Casas analizaba ya otros supuestos. Como resultado señalaba que nadie podía forzar al estúpido o al bárbaro, si este no había proferido una injuria. Además llamaba la atención sobre una situación: hacer la guerra a los indios fundada en la superioridad de la civilización hispana, podía otorgar el derecho a otros pueblos u hombres a invocar esa superioridad respecto de los mismos hispanos.

Establecía así mismo, el derecho de todo pueblo, por bárbaro que fuera, a defenderse de los ataques de otros pueblos superiores en cultura, y les concedía poder castigar lícitamente a quienes violentamente y en forma criminal cometieran en su contra una injusticia contra la ley natural.¹⁷¹ En este punto invirtió la denominada tesis eurocéntrica, ya que esbozó sus mismos argumentos, pero a favor de la parte débil en este choque de culturas.

No debe dejar de mencionarse un aspecto interesante en la discusión, el relativo al razonamiento preparado para probar la ilegalidad de castigar a los indios por sus prácticas idólatras, se estima que revelaba el arraigo del concepto de tolerancia en su pensamiento. Afirmaba era natural a los indios actuar bajo la confianza de sus propias autoridades, sacerdotes, teólogos, reyes y magistrados, y aceptaba como moralmente cierto, lo establecido por éstas. No tenían, por tanto, obligación de buscar en el resto del mundo otros sabios, ni seguir sus ejemplos, entonces resultaba plenamente comprensible su ignorancia de la religión cristiana.

Pero aún iba más allá, para él tampoco configuraban injurias a la religión cristiana algunos actos realizados por los indios de Jalisco contra ciertos cristianos, por haber sido

¹⁷¹ Las Casas, Bartolomé De, *Op. Cit.*, p. 138.

maltratados por ellos con anterioridad.¹⁷² Al interpretar de esta forma situaba el caso fuera de los supuestos tratados por Vitoria y lo diferenciaba de los blasfemos, mahometanos y judíos, a los que este último pensador se refería en sus tesis.

Otra cuestión a destacar fue la forma utilizada para resolver la interrogante de si era justo hacer guerra contra los indios y salvar a los inocentes de ser sacrificados. Desde luego, consideraba era justa la intervención de la Iglesia si se buscaba salvar a víctimas inocentes, pero se requería establecer ciertas condiciones: hacerla sin causar males mayores, se supieran distinguir las circunstancias para no provocar escándalos de los que después resultara el odio a la religión cristiana, y se buscaran previamente soluciones alternativas con el objeto de evitar la destrucción de reinos.

Finalmente, la defensa articulada por Las Casas buscó en todo momento construir una base de razones para facilitar la comprensión del indio y de sus costumbres, donde incluyó las prácticas antropófagas e idólatras, estimadas por él como un error humano cuyo origen estaba en una razón natural probable.¹⁷³ Algunas de estas razones tuvieron sustento en la tradición del Derecho natural, en palabras de David Brading, permitieron a Las Casas afirmar los derechos de los pueblos indios al autogobierno, a la resistencia, y a la conquista injusta. Otras muestran la importancia del consentimiento en la formación de cualquier entidad política. En realidad fue hasta 1561 cuando llegó a establecer claramente el denominado principio de consentimiento popular como norma final para legitimar al imperio español en América. Reiteraba así el principio tomista para enfatizar que: en el campo de la gracia cristiana no se sobreseía o perdía el orden de la justicia, y sobre todo el Papa no tenía poder para pasar por alto los dictados de la ley natural.¹⁷⁴

Aunque en este trabajo el debate se estudió como una parte del proceso de construcción de la idea de alteridad del indio, no por ello se pretende restarle importancia,

¹⁷² *Ibíd.*, p. 230.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 269.

¹⁷⁴ Brading, David, *Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la República Criolla. 1492-1867*, [traducción] de Juan José Utrilla, México, FCE, 1991, p. 117-120.

porque la tuvo. Las argumentaciones que sustentó Las Casas en esta controversia fueron integradas en trabajos de glosadores y comentaristas como la opinión comúnmente aceptada. Al ser recogidas sus ideas de esta manera, penetraron en el pensamiento de la época y, de alguna u otra forma, lo transformaron.¹⁷⁵

El resultado de la revisión efectuada a las principales tendencias seguidas por los estudios de este debate reveló diversos problemas, y ha hecho evidente la necesidad de investigar dichos temas a través de otras teorías y metodologías de estudio, para evitar las polémicas suscitadas por su interpretación. No obstante, a través de estos nuevos estudios, considero probable matizar de mejor manera las posturas hasta ahora irreconciliables sobre el papel observado por los contendientes en relación con sus argumentaciones o con los resultados del mismo debate. Contradicciones que, por otro lado, han conducido a los trabajos de ambos autores, De Las Casas y Sepúlveda, a no contar con una aprobación consensuada y crítica.

* * *

¹⁷⁵ Cárdenas Bunsen, José Alejandro, *Op.Cit.*, p. 23.

REFLEXIONES FINALES

REFLEXIONES FINALES

En este análisis intenté ligar diferentes interpretaciones sobre la configuración de la Monarquía Católica para lograr, cuando menos, problematizar dicho proceso. Al igual que Ortega y Gasset, pienso: “Cada cosa, para ser bien vista, nos impone una distancia indeterminada y muchas otras condiciones. Si queremos ver una catedral a la distancia a que vemos bien un ladrillo, acercándolo al ojo, percibiremos sólo los poros de una de sus piedras”¹⁷⁶, por ello es comprensible uno de los objetivos primigenios de este análisis, haya sido tratar la configuración de la Monarquía Católica y, al mismo tiempo, conjuntar los diferentes temas desarrollados por las citadas interpretaciones que, en su interior, logré relacionar de buena manera.

Busqué así, evitar caer en el error de desmenuzar tanto las partes de mi tema de estudio, que después resultara imposible lograr establecer la relación que guardan entre sí y la que tienen con el todo. Tuve en mente en cada momento que el conocimiento dividido en vehículos para conocer se encuentra diferenciado y distanciado, e iniciar un análisis donde se lograra conjuntar las circunstancias políticas, jurídicas, filosóficas y teológicas de un proceso de conocimiento del pensamiento teológico del siglo XVI, me exigía tener presente la complejidad de la relación vista desde nuestro presente. En ese entendido, decidí

¹⁷⁶ Ortega y Gasset, José, *Op.Cit.*, p.152.

distanciarme de la simplificación que conduce a alcanzar un conocimiento particular y por lo tanto, no un entendimiento de lo general.

Como al parecer, la simplicidad y la abstracción se ven cotidianamente y se reducen entre ellas a una misma cosa o, mejor dicho, se les reduce a una misma cosa, al internarme en el estudio de los hechos del pasado me propuse analizar la relación del todo con las partes y viceversa. Busqué comprender y abarcar de la forma más amplia posible las limitantes y aperturas de mi investigación, para después vincularla a otras disciplinas. Realicé la concreción de mi interpretación de la realidad pasada o presente, apoyado en bases tanto teóricas como metodológicas, con la plena conciencia de la relación existente con otras disciplinas en un marco teórico-metodológico diferente. Con circunstancias y objetos de estudio diversos para llevar a cabo esa tan entusiasta “relación de las cosas”, y no su particularización o, como dijo Ortega y Gasset, su encierro en la observación, mínima y compleja, “de los poros que tiene una piedra”; cuando la catedral se encuentra dispuesta, etérea y reinante, para ser analizada ante la mirada de diferentes colectividades e individuos que, a su vez, devienen y provienen de otras circunstancias.

En efecto, el estudio de la cultura occidental no sólo supone mayor alcance de material documental, sino nuestro conocimiento de dicha cultura. La cultura occidental es la atmósfera que respiramos y la vida que vivimos, es nuestra propia forma de vida y la forma de vida de nuestros antepasados y, por consiguiente, la conocemos no sólo por documentos y monumentos, sino además por experiencia personal. Por ello cualquier estudio de la religión donde se ignore la experiencia acumulada del lado cristiano y se limite a considerar el remoto y parcialmente incomprensible testimonio derivado del estudio de ajenas tradiciones religiosas, o bien de nuestras propias nociones abstractas sobre la naturaleza de la religión y las condiciones del conocimiento religioso, está destinado a quedar no sólo incompleto, sino también insustancial e irreal.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Dawson, Christopher, *Op.Cit.*, pp. 387-388.

Sin embargo, no propongo la búsqueda de fuentes primarias como una condición para realizar un acercamiento al contexto interpretativo, al contrario, concibo necesaria una ampliación paradigmática y de horizontes culturales que lleve a comprender primero qué es lo inmediato, lo que lo rodea, y después conduzca a abordar a otras expresiones ya sean: religiosas, filosóficas y culturales de diferentes civilizaciones y realidades, sean antiguas o contemporáneas, para así poder desentrañarlas, analizarlas y hasta compararlas.

En este esfuerzo de relacionar lo concreto con lo general puedo interpretar cómo el proceso de configuración de la Monarquía Católica mediante la unión de reinos autónomos y la ausencia de una legislación universal encargada de regirlas, configuró al poder político central incapaz de ejercer un control absoluto sobre éstos y las demás corporaciones que la integraban. En consecuencia las posibilidades de la Corona Española para ejercer plenamente su poder, dependían de la concertación de una serie de acuerdos y negociaciones. Estas convenciones no estaban exentas de tensiones resueltas por el rey a través de una importante función de mediación que lo constituía como árbitro supremo y por la cual proporcionaba unidad al sistema. Esto no significó que no tuviera constantes fricciones con quienes buscaban establecer limitantes al ejercicio de su poder. Para resolver estas confrontaciones intervenían los teólogos, en virtud de ser considerados hombres sabios. Reunían el saber teológico y jurídico, y tenían preparación en filosofía y artes liberales, además de serles reconocido el valor de sus interpretaciones para resolver los conflictos originados por tales fricciones.

Los teólogos y juristas tenían la posibilidad de desempeñar puestos de importancia: de actuar como consejeros, de participar en los órganos donde se tomaban las decisiones como los Consejos, de integrar normativas, de glosarlas y hacerles comentarios tomados en cuenta en las distintas discusiones, de establecer limitantes al ejercicio de las potestades espiritual y temporal, de intervenir en juntas y debates para hacer valer sus opiniones cuando se buscaba adoptar criterios y acciones orientadas a resolver la problemática social; en suma, sus interpretaciones incidían en la realidad.

El ambiente de la época era de una intensa espiritualidad, en la cual concurrían el cristianismo en sus diversas vertientes como la humanista y otras corrientes de pensamiento. El cristianismo, a diferencia de lo que se piensa, no mostró ser una religión renuente a los cambios porque tuvo importantes transformaciones las cuales le posibilitaron adaptarse a los distintos periodos. Pueden constatare, entre otros ejemplos, en el uso por los padres de la Iglesia en Oriente de las formas griegas de transmisión del conocimiento que dio un carácter de mayor racionalidad a la enseñanza del cristianismo y trascendió en las discusiones sobre la interpretación de la relación entre la fe y la razón; en el esfuerzo trascendente llevado a cabo por San Agustín para sistematizar la predicación cristiana; o bien cuando describo de qué manera Santo Tomás de Aquino situó como parte sustancial del quehacer del teólogo la reflexión sobre la naturaleza humana y la necesidad de explicarla a través de leyes y ciencia, apartado de las ideas neoplatónicas que limitaban su tarea a la contemplación; donde explico además, cómo este cambio de perspectiva hacia las cuestiones humanas fue puesto en práctica en el renacimiento por las interpretaciones de la escuela de teólogos juristas del siglo XVI.

La penetración del humanismo y otras corrientes de pensamiento como el nominalismo, se procuró desde los poderes espiritual y temporal, debido al interés manifiesto en algunos teólogos que, como Jiménez de Cisneros, supieron valorar la importancia de incorporar el estudio de estas corrientes en la formación de los seminaristas. También fue fundamental para la transmisión de estas nuevas ideas la política de apertura aplicada por los Reyes Católicos con la finalidad de hacer de las universidades de la península Ibérica centros actualizados del saber, e incluir a teólogos y doctores en sus proyectos de defensa de la fe católica. Su influencia en esta sociedad debe dimensionarse a partir de la profundidad de los cambios posibilitados: ayudó a sistematizar el Derecho considerado elemento central de la época, y subsanó su dispersión e irregularidades. Su sistematización dio orden a la normativa y permitió la inclusión de glosas y comentarios provenientes de interpretaciones sustentadas en nuevas corrientes. Como resultado se produjo una especie de actualización del

pensamiento, de la cual quedaba constancia en el texto del documento y el teólogo jurista tenía la posibilidad de acceder a ésta e incluirla en sus discusiones.

El humanismo erasmista fue la corriente de mayor penetración e influencia en la península Ibérica, buscó una reforma sustancial de la interpretación cristiana dominante a nivel institucional, al criticar su método teológico y sus actos de corrupción. Lo hacía porque quería la renovación de la vida cristiana, rechazaba las especulaciones realizadas por la tradición cristiana dominante al interpretar la doctrina y, criticaba además, a la autoridad de la Iglesia por sus enormes actos de corrupción.

La enseñanza de esta doctrina en colegios y universidades posibilitó la transmisión de sus ideas, su discusión, su difusión y, también, su reinterpretación para ayudar a la adaptación de la Iglesia frente a las transformaciones sociales. También pudo apreciarse como parte de los cambios posibilitados por esta corriente de pensamiento, el esfuerzo de sustituir el método de interpretación aplicado por la tendencia dominante a los libros sagrados, y traducido en la preparación de la Biblia Políglota Complutense con la cual se reactivaron los estudios de la Sagrada Escritura. Su interpretación desde la perspectiva filológica constata el comienzo de una tendencia hacia la racionalización del pensamiento, y cobró gran importancia porque surgió desde la Iglesia (Jiménez de Cisneros, Alcalá) en una época de gran intolerancia a la disidencia religiosa y se explica, en función de la generación de textos de interés como el vocabulario griego, pero sobre todo, debido a su procedencia de un movimiento reformador de la interpretación medieval dominante.

Así en la sociedad del siglo XVI, el neotomismo, el humanismo y las corrientes cuyas interpretaciones se apoyaban en las cuestiones humanas, posibilitaron se viviera un proceso histórico particular en donde se inició la definición del Estado moderno y la configuración de una nueva mentalidad social. Se fracturó la concepción filosófica medieval y tuvo lugar el proceso de racionalización propio del pensamiento renacentista.

El humanismo cristiano en la península Ibérica se caracterizó porque no cuestionó la cosmogonía divina, ni su trascendencia, tampoco la dependencia humana respecto de Dios,

sin embargo, dio relevancia a la antigüedad clásica, a los estudios filológicos realizados con orientación científica, como lo constatan las traducciones de los textos bíblicos a las lenguas vulgares. No sólo fomentó la secularización de las manifestaciones culturales, también aceptó la naturaleza y el mundo como principios buenos, valoró a la persona a quien identificó con la virtud y con la calidad desarrollada en los actos públicos y, en consecuencia, contribuyó a la implantación de una tendencia hacia la racionalización de la existencia.

Los teólogos se preparaban en las universidades y, al hacerlo, estaban en contacto con las ideas nuevas provenientes de otras universidades como la de París. Este contacto continuo les daba la posibilidad de abrir su mente, de recoger en alguna medida estas influencias y transformar su interpretación. Desde luego debo indicar lo siguiente: el teólogo al abrirse a su influencia lo hizo en grados en relación con algunos aspectos dirigidos a fortalecer su interpretación, por lo tanto era común encontrar en una misma escuela de pensamiento determinadas diferencias en sus tesis, aunque, por supuesto, sus ideas partieron también de una base común. La tradición del *mos italicus* tardío se apoyó en el Derecho común, mientras la escuela de los teólogos juristas del siglo XVI en el Derecho natural y las interpretaciones de Francisco de Vitoria.

Como podían enseñar sus interpretaciones en colegios y universidades, formaban cotidianamente nuevas generaciones influenciadas ya por estas novedosas ideas, en consecuencia se gestó una forma diferente de ver las cosas y el pensamiento se transformó. La publicación de sus obras y su estudio en estos centros de enseñanza, dieron continuidad y desarrollo a sus ideas. Todo esto ilustra la incidencia de sus acciones en las coyunturas sociales, pues su actuar sirvió para modificar las condiciones existentes y su pensamiento influyó tanto en la Europa occidental, como en los territorios conquistados. Ejemplo de esta influencia es la actualización de Vitoria al pensamiento de Santo Tomás, quién puso en práctica la noción del teólogo con un papel activo en la sociedad, de un teólogo diferente no dedicado ya exclusivamente a la contemplación, ni encerrado en su convento. Un teólogo cuya interpretación tuvo el poder de incidir en la realidad porque miró hacia la naturaleza

humana, creó leyes y ciencia las cuales explicó y aplicó con el objeto de modificar el estado de cosas.

Desde el punto de vista teórico y también práctico, estos teólogos combatieron la aplicación de la tesis teocrática que afirmaba el dominio irrestricto de los poderes espiritual y temporal sobre las nuevas tierras y sus habitantes, lucharon contra las ideas de servidumbre del indio americano para construir su alteridad, lograr el respeto a la dignidad de su persona y a sus pueblos. Pelearon por décadas contra quienes buscaban mantener la encomienda, a partir de oponer denuncias, de enviar cartas a papas y reyes, realizar debates y discusiones para transformar las mentalidades.

Las ideas relacionadas con la defensa del indio provenían de la península Ibérica, fundamentalmente de teólogos y religiosos, en su mayoría, ya asentados en la Nueva España y cuyo pensamiento se encontraba influenciado por el humanismo, el neotomismo y algunas de las corrientes provenientes de universidades como la de París. Sin embargo, la problemática social novohispana generada por la conquista espiritual provocó la necesidad de adaptarlas al nuevo contexto y, por tanto, de modificarlas. Los teólogos novohispanos, incluidos los peninsulares trasladados a Nueva España, se encargaron de realizar esta transformación, de dar un enfoque eminentemente social a su papel.

Buscaron en todo momento transformar la mentalidad del español, con el fin de posibilitar comprender al indio americano como distinto, al igual que sus pueblos y su organización, e intentar no se le juzgara a partir de criterios aplicados en otras situaciones. Lucharon por implantar el ideal de justicia invocado por Tomás de Aquino y al exigir su libertad, su dignidad y su respeto mutuo, su tolerancia y convivencia pacífica, iniciaron la construcción de los derechos naturales del hombre. Su esfuerzo buscó establecer un conjunto de principios éticos a través de los cuales se fijaban limitantes a la actuación de las potestades espiritual y temporal, vertidas respectivamente en obras, leyes, sermones, debates, juntas y cartas.

Así lo hicieron como se constata en el análisis que realicé de la bula *Sublimis Deus*, donde se reconoce la capacidad para recibir la fe de cualquiera con naturaleza humana, a los indios como verdaderos hombres y, por tanto, con facultades para recibir la fe, ser libres y poseer bienes, entonces era imposible someterlos a servidumbre.

La noción de estos conceptos surgió primero vinculada a temas relacionados con valores como la justicia o la caridad, con el transcurso del tiempo adquirieron autonomía y se integraron a los derechos naturales, posteriormente a los hoy conocidos derechos humanos. Las discusiones llevadas a cabo en el siglo XVI a este respecto tanto en las universidades, como en distintos debates (Valladolid, 1550-1551), fueron sólo una parte de su proceso evolutivo. Se tradujeron también en una serie de exigencias prácticas incluidas en el contenido de obras y leyes dirigidas a consolidar principios éticos sobre la defensa y protección del indio, frente a la conquista y la evangelización.

Su trabajo fue conjunto y muy importante para consolidar una base histórico-filosófica en el Derecho natural de los derechos humanos, la cual, actualmente, se ha considerado para volver a ser estudiada y resolver problemas acerca de su fundamentación. La incursión de estos teólogos en el ámbito de la Filosofía de la Naturaleza también tuvo relevantes aportes, como el de Domingo de Soto en el “Movimiento de los Calculadores”, por mencionar alguno de los trabajos comentados, en cuya contribución se apoyó Galileo a fin de perfeccionar su teorema sobre el espacio.

Me despertó mayor interés, y a eso quiero llegar, el papel activo desempeñado por los teólogos juristas para lograr esta transformación. Al colocarse en el centro de la problemática generada por la conquista, intervinieron directamente en ésta, reinterpretaron las fuentes para adecuarlas a la nueva realidad histórica y actuaron como agentes de cambio. Afirmación contraria a la concepción liberal generalizada sobre el teólogo visto como un representante incuestionable del conservadurismo, con la cual comprobé la hipótesis planteada en la introducción a mi trabajo donde se buscó dejar claro el papel desempeñado por el teólogo en

su circunstancia, porque realizó actividades que rebasaron las concepciones tradicionales e incidieron en forma importante en su realidad histórica, la transformaron.

Prueba de estas transformaciones es la labor desempeñada por Las Casas para defender al indio e intentar se comprendieran sus diferencias, se esforzó por concretar al Derecho de gentes a través de los derechos naturales para poder establecer limitantes al ejercicio de las potestades espiritual y temporal. Concreción que desde luego se hizo evidente en su obra y estuvo presente en el debate de Valladolid (1550-1551).

Debido a la existencia de las interpretaciones diametralmente opuestas identificadas y de las polémicas originadas como resultado de éstas, destacué la necesidad de continuar la revisión del tema, sobre todo, para contrarrestar su parcialidad localizada en buena parte de las investigaciones.

En relación con las interpretaciones formuladas sobre los resultados del debate, considero incorrecto se le evalúe en forma separada de ese continuo histórico configurado por las distintas discusiones originadas de 1510 a 1551. Inmersa en ese contexto, la postura defensiva de Las Casas representó la punta de lanza con la cual se combatieron las tesis interesadas en legitimar la encomienda. Constituyó una parte del largo proceso establecido por la tradición iusnaturalista cristiana, dirigida a la defensa del otro y su alteridad. Sus resultados quizá no fueron inmediatos y no han sido visibles para muchos, pero se revelan cuando se dirige la mirada al desarrollo que tuvieron en este continuo histórico, las ideas de dignidad, libertad, respeto y tolerancia de individuos y pueblos. Ideas, en última instancia, enraizadas o aplicadas en un conjunto de principios éticos (del deber ser) y en beneficio de la humanidad misma.

El teólogo jurista del siglo XVI, este hombre preparado en diversos campos y saberes, consciente de su realidad histórica, realizó un papel activo en la sociedad y trabajó para incidir en la realidad y así lo hizo, se distanció de la interpretación sustentada por la interpretación cristiana dominante en muchos aspectos, lo que significó una importante transformación del pensamiento. Si bien no se abrió en forma absoluta a todos los cambios

propuestos por el humanismo u otras corrientes de pensamiento no debe interpretarse como una cerrazón, pensar así supondría aplicar el mismo razonamiento a lo sucedido en diversas ramas científicas como la geometría, cuyos planteamientos originales permanecieron vigentes por muchos siglos pese a los innumerables intentos de modificarlos.

En realidad se debe tener presente que, en cualquier área del conocimiento, resulta plenamente válido mantener posturas mientras no existan elementos suficientes para modificarlas y el mismo criterio debe ser aplicado para la teología. Guste o no a la interpretación prejuiciosa y anacrónica formulada desde el liberalismo, estos escolásticos renovados, estos teólogos juristas, realizaron cambios significativos para su circunstancia, su realidad histórica, transformaron el pensamiento, lo racionalizaron y, al hacerlo, sentaron las bases para desarrollar posteriormente las ideas del Estado Moderno. Por tanto lo que somos hoy, en alguna medida, se explica en función de lo que pensaron y transformaron ellos.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Abril Pedro, Simón, “Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas y manera de enseñarlas”, en *Textos pedagógicos Latinoamericanos*, [compilación] de Galino A., Madrid, Imprenta de D. M. de Burgos, 1968, pp. 410-411.

Alarcón, Luis de, *Camino del Cielo. Y de la maldad y ceguedad del Mundo*, [edición y prólogo] de Ángel Custodio Vega, Barcelona, Editorial Juan Flors, 1959.

Audi Robert [editor], *Diccionario Akal de Filosofía*, [traducción] de Humberto Marraud y Enrique Alonso, España, Ediciones Akal S. A., 2004. (Diccionarios, 33)

Aquino Tomás de, *Tratado de la ley, tratado de la Justicia, gobierno de los Príncipes*, [traducción y estudio introductorio] Carlos Ignacio González, México, Editorial Porrúa, 2008. (Sepan cuántos..., 301)

Artola, Miguel, *La Monarquía de España*, España, Alianza Editorial, 1999,

Balderas Vega, Gonzalo, *La reforma y la contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2009.

Barrientos Grandón, Javier, *La cultura jurídica en la Nueva España*, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1993.

Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios de la historia espiritual del siglo xvi*, [traducción] de Antonio Alatorre, México, FCE, 1996.

Brading, David, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*, [traducción] de Juan José Utrilla, México, FCE, 1991.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI editores, 2008.

_____, *Historia de la Filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996.

_____, *La querrela de la conquista*, México, Siglo XXI editores, 1992.

_____, *Manual de Historia de la Filosofía Medieval*, México, JUS, 2004.

_____, *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

Berman, Harold, “La Revolución papal y el Derecho canónico”, en *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, [traducción] de Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1993, pp. 234-237.

Bennassar, Bartolomé, *et. al., 1492 ¿Un mundo nuevo?*, [traducción] de Francisco Torres Oliver, Madrid, NEREA S.A, 1992.

Bodín, Jean, *Les six Livres de la République* (Los seis libros de la República), vol. I y II, París, 1586, en www.jurica.unam.mx (biblioteca virtual).

Cacciatore, Giuseppe, “La Escolástica española y la génesis de la filosofía latinoamericana. Alonso Briseño: Metafísica e individualidad”, en *Límite*, [traducción] de María Lida Mollo, vol. 1, núm. 14, Universidad de Trapacá, Arica/Chile, 2006, pp. 5-24.

Cárdenas Bunsen, José Alejandro, *Escritura y Derecho Canónico en la obra de Fray Bartolomé de las Casas*, México, Iberoamericana-Vervuert, 2011.

Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Ánthropos/UAM Iztapalapa, 1992. (Pensamiento crítico/pensamiento utópico, 69)

Castañeda, Paulino, *La interpretación teocrática de las bulas Alejandrinas*, Universidad de Sevilla, Biblioteca jurídicas virtual, 2002, pp. 19-59. Fuente: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/5/est/est2.pdf> [25 de febrero de 2013]

Carpintero Benítez, Francisco, “Los escolásticos españoles en el inicio del Liberalismo”, en *La Ilustración liberal. Revista Española Americana*, octubre, núm. 12, Escuela de Salamanca, 2002, pp. 17-20.

Carro, Venancio, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América*, España/Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951.

Cerezo, Prometeo, “Influencia de la escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano”, en *Corpus hispanorum de pace*, [edición] de Pereña Luciano, vol. XXV, CSIC, Madrid, 1983, pp. 551- 596.

Chatelet, Francois, *El nacimiento de la Historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, [traducción] de César Suárez Bacelar, México, Siglo XXI editores, 1997.

Cirlot Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Ediciones Siruela, 2010.

Dawson, Christopher, *Historia de la Cultura Cristiana*, [compilación, traducción e introducción] de Heberto Verduzco Hernández, México, FCE, 2006.

De las Heras Santos, José Luis, “La organización de la justicia real ordinaria de la Corona de Castilla durante la Edad Moderna”, en *Estudis. Revista d'Historia Moderna*, núm. 22, Universidad de Salamanca, Valencia, 1996, p. 105-138.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “Sobre el origen de la tradición hispanoamericana de los derechos humanos”, en *Revista de la facultad de derecho da UFPR*, año 29, núm. 29, Curitiba, 1996, pp. 9-37.

_____, “El reconocimiento al otro”: *Sublimis Deus*. Raíz de una concepción histórica integral de los derechos humanos”, México, Biblioteca Jurídica Virtual, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas 1994, pp. 263-273. Fuente: en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/6/est/est12.pdf> [14 de mayo de 2013]

Delumeau, Jean [dir.], *et. al.*, *El Hecho religioso [una enciclopedia de las religiones hoy]*, [traducción] de Eliane Cazenave-Tapie, [revisión] de Josefina Anaya y Alejandro Reza, México, Siglo XXI, 2007.

Dumont, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro-Fundación Elías de Tejada, 1999.

Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, México, Editorial CAMBIO XXI, 1994.

Duve, Thomas, “El privilegio en el antiguo régimen y en las Indias. Algunas anotaciones sobre su marco teórico legal y la práctica jurídica”, en *Cuerpo político y pluralidad de derechos*, [coordinación] de Beatriz Rojas, México, CIDE/Instituto Mora, 2007, pp. 29-33.

_____, “La condición jurídica del indio y su condición como persona miserabilis en el Derecho Indiano”, en *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*, [edición] de Mario G. Losano, Milano, Giuffrè, 2004, pp. 3-33.

Elliott, J. H, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*, Madrid, Alianza S.A., 1972.

Eyzaguirre Vicencio, Felipe, “Bernardino Bravo Lira y la historiografía jurídica”, en *Revista chilena de historia del Derecho*, núm. 22, Universidad de Viña del Mar/Universidad Nacional Andrés Bello/Sociedad Chilena de Historia del Derecho y Derecho Romano/Sociedad Chilena de Historia y Geografía, 2010, pp. 23-64.

Fernández Buey, Francisco, “Actualidad de una controversia: Valladolid: 1550-1551”, en *Cátedra UNESCO de Estudios Interculturales*, [coordinación] de Araceli Mondragón, Universidad Intercultural de México, Universidad Pompeu Fabra, 2009, pp. 1-29.

Flórez Miguel Cirilo, "La ciudad de Salamanca en el siglo XVI. La conjunción del Arte y la Ciencia", en *Arbor*, noviembre-diciembre, vol. CLXXIII, núm. 683-684, Consejo superior de investigaciones científicas, 2002, pp. 429-458.

Frost, Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las Indias. Visión Franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets Editores, 2002.

Fumaroli, Marc, *L' age de L'eloquence Rhetorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil l'Epoque classique*, Italia, Droz/Geneve, 2002.

Gaos José, *Obras Completas. Filosofía Mexicana de Nuestros Días. En torno a la filosofía Mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, [prólogo] de Leopoldo Zea, [coordinación] de Fernando Salmerón, tomo VIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. (Nueva Biblioteca Mexicana, 129)

Gadamer, H. G., *Verdad y Método. Fundamentos de hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.

García Fritz, Francisco, *Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones jurídicas y religiosas*, Madrid, Sílex ediciones, 2003.

García Genaro, "El clero en México durante la dominación española según el archivo archiepiscopal metropolitano", en *Documento inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Editorial Porrúa, 1974, pp. 507-518.

García y García, Antonio, "El sentido de las primeras denuncias", en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*, [edición] de Pereña Luciano, *Corpus Hispanorum de Pace de Pace*, vol. XXV, pp. 85-98.

García Villalobos, Ricardo, "Felipe II y la contrarreforma católica", en *Historia de la Iglesia en España*, tomo III, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1980, pp. 24-47.

Gaudenzi Fernández, Nicolás, "Influencias mutuas entre la física, la matemática y la filosofía en la historia de las geometrías no euclidianas, [asesor] José Enrique Marquina Fábrega, UNAM, tesis profesional, Facultad de Ciencias, 2010, pp. 24-45.

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Demócrates II o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, CSIC, 1951.

Gómez Pereira, *Antoniana Margarita*, [traducción] de J. L. Barreiro y C. Santo, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1999.

González y González, Luis, *El oficio de historiar*, México, FCE, 2002.

Guevara, Antonio de, "Reloj de príncipes", en *Obras completas de Antonio de Guevara*, [edición] de Emilio Blanco, Madrid, Biblioteca de Castro/CONFRES, 1994, pp. 1-943.

Grossi, Paolo, "Un derecho sin Estado. La noción de autonomía como fundamento de la constitución jurídica medieval", en *Derecho, sociedad, Estado*, [traducción] de José Ramón Narváez, [edición] de Jaime del Arenal Fenochio, México, Escuela Libre de Derecho/El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004, pp.1-75.

_____, *El orden jurídico Medieval*, [prólogo] de Francisco Tomás y Valiente, [traducción] de Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez, Madrid, Marcial PONS, Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A/ ITESM Ciudad de México, 1996.

Hesles Bernal, José Carlos, *El vuelo de Astrea. Configuración jurídico-política de la Monarquía Católica*, [presentación] de Fernando Serrano Migallón, México, Porrúa/UNAM: Facultad de Derecho, 2005.

Ladero Quesada, Miguel Ángel e Isabel Galán Parra, *Las ordenanzas locales en la corona de Castilla como fuente histórica y tema de investigación (siglos XII al XVIII)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1982.

Larroyo, Francisco, *Historia de las doctrinas filosóficas*, México, Porrúa, 1992.

Las Casas, Bartolomé De, *Obras completas. Apología*, vol. 9, Madrid, Alianza editorial, 1975.

La segunda Escolástica española, México, Biblioteca Jurídica Virtual, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2008, pp. 43-78. Consultado en www.juridicas.unam.mx [16 de septiembre de 2012]

“La investigación sobre San Justino y sus escritos”, en *Scripta Theologica*, núm. 16, 1984, pp. 869-896.

López Muñoz, Manuel, “Fray Luis de Granada y la retórica”, en *Monografías Humanidades*, núm. 25, Universidad de Almería, España, 2000, p. 35-49.

León de la Vega, Manuel, *Los protestantes y la Espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI*, tomo I, Madrid, Universidad Complutense, 2002.

López, Gregorio, *La Glosa Magna*, [presentación y edición] de Ana María Barrero García y José María Soto Rábanos, México, ELD, 2005.

Magallón Anaya Mario, “Samuel Ramos y su idea de cultura en México”, en *Temas de ciencia y tecnología*, septiembre-diciembre, vol.11, núm. 33, CC y DEL/UNAM, México, 2007, pp. 13-22.

Martínez Bernardo, Bartolomé, *Historia de la educación en España y América. La educación en la época moderna (siglos XVI y XVII)*, España, Ediciones Morata S.L./Ediciones Santa María, 1994.

Martínez Díaz, Nelson, *Estudio preliminar a la Brevisima relación de la destrucción de las indias de Fray Bartolomé de las Casas*, España, Orbis S.A., 1986.

Martínez, Francisco José, “Melchor Cano, un coloquense ilustre”, en *Araucaria*, vol. 12, núm. 23, Universidad de Sevilla, España, 2010, pp. 155-163.

Martiré, Eduardo, “Justo trato, Justo título. Ensayo acerca del origen de la controversia sobre los justos títulos de España sobre las Indias”, en *Las audiencias y la administración de justicia en las Indias*, España, Universidad Autónoma de Madrid, 2005, pp. 179-200.

Martín Melquiades, Andrés, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Merino Rodríguez, Marcelo, “Razón y fe en Clemente de Alejandría”, en *Teología y vida*, vol. LII, Universidad de Navarra/Facultad de teología, España, 2011, pp. 51-92.

Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, [traducción] de Ricardo Anaya, España, Alianza/Emecé, 2009.

_____, *Tratado de historia de las religiones*, [traducción] de Tomás Segovia, México, Era, 2009.

_____, *Entre lo sagrado y lo profano*, [traducción] de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso, Díez Aragón, España, Paidós Orientalia, 1998.

Nevado Fuentes, M. del Rosario, “La difusión de la lengua española durante la Época Moderna: algunos materiales didácticos”, en *Ciencias de la educación*, núm. 200, ISSUE, México, 2004, pp. 475-490.

Novus Orbis; edición facsimilar del ejemplar rarísimo de la Real Colegiata de San Isidoro de León, [traducción y notas] de Juan Francisco Domínguez Domínguez, España: León, 1995.

O’Gorman, Edmundo, “La Inquisición en México”, en *Historia de México*, [edición] de Berenice González, vol. 6, México, Salvat editores, 1978, pp.1251-1282.

_____, *La Invención de América*, México, FCE, 2006. (Colección Tierra Firme).

_____, *Fray Bartolomé de Las Casas en la Historia Universal, Siglo XXI*, Carta de respuesta a la crítica de la antropóloga Lauretee Sejourne. Fechada el primero de julio de 1972. pp. 1-6.

_____, “¿Lucha pro justicia?”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 5, 1949, pp. 218-222.

_____, *Bartolomé de Las Casas en la Historia Universal*, Siglo XXI editores, Carta de respuesta a la crítica de la antropóloga Lauretee Sejourne, fechada el primero de julio de 1972, pp. 1-6.

Ortega y Gasset, José, *El Espectador*, [prólogo] de José Luis Molinuevo, España, Edaf, 2005, (Biblioteca Edaf, 226)

_____, *Notas*, Sexta edición, Argentina, Espasa-Calpe, 1943.

Ortiz Palanqués, Marco, *Las Siete Partidas de Alfonso X “EL SABIO” como instrumento legitimador*, en *Revista Filosofía*, núm. 20, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela, 2009, pp. 113-129.

Pérez Camacho, Juan José, *Et al*, “Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna”, en *Revista de Filosofía*, 3a época, vol. VII, núm. 12, Editorial Complutense/C.S.I.C., Madrid, 1994, pp. 27-49,

Rodríguez Lois, Nemecio, “La bula “Sublimis Deus”. Fundamento de los derechos humanos de los indios”, en *Revista Jurídica*, núm. 32, Anuario del departamento de derecho de la Universidad Iberoamericana, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 481-490.

Rodríguez Santidrián, Pedro, “Introducción” en Erasmo, *Enchiridión. Manual del Caballero Cristiano*, Madrid, 1995, p. 31.

Rojas, Beatriz, “Los privilegios como articulación del cuerpo político. Nueva España, 1750-1821”, en *Cuerpo político y pluralidad de derechos*, [coordinación] de Beatriz Rojas, México, CIDE/Instituto Mora, 2007, pp. 45-84.

Rojas-Mix, Miguel, *América Imaginaria*, España, Editorial Lumen, 1992.

Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2004.

Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé De Las Casas*, México, Siglo XXI editores, 2010.

Sáenz-Badillo, Ángel, “La Biblia Políglota Complutense”, en *Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, [coordinación] de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Universidad Complutense Cisneriana/Editorial Complutense, 1996, pp. 137-154.

Saranyana José, Ignacio, *Grandes maestros de la teología. I De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, [prólogo] de Melquiades Andrés Martín, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994.

_____, *Historia de la filosofía medieval*, 3ra edición revisada y aumentada, Pamplona, EUNSA/Universidad de Navarra, 1998.

Saranyana José, Ignacio [Dir.] y Carmen José Alejos-Graw [coord.], *Teología en América latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, vol. 1, México/España, Iberoamericana/Vervuert, 1999.

Sempat Assadourian, Carlos, “Hacia la Sublimis Deus: Las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”, en *Historia Mexicana*, vol. XLVII, núm. 3, Colegio de México, 1998, pp. 475-516.

Tomás y Valiente, Francisco, *Manual de historia del derecho español*, 4ta edición, Madrid, Editorial TECNOS, 2005.

Torchía Estrada, Juan Carlos, “La querella de la escolástica hispanoamericana: Crisis, polémica y normalización”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, núm. 24, 2007, pp. 35-77.

Traslosheros, Jorge Eugenio, “Orden judicial y Herencia medieval en la Nueva España”, en *Historia Mexicana*, Abril-Junio, vol. LV, núm. 04, Colegio de México, México, 2006, pp. 1105-1138.

Vergara, Ciorda, Javier, “La Aportación del Concilio de Trento”, en *Historia de la educación en España y América*, 3 vols., [coordinación] de B. Delgado Criado, España, Ediciones Morata, 1992-94, pp. 47-56.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones Teológicas*, tomo III, [traducción] de Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid, Librería religiosa Hernández, 1917

Vives J., Luis, *Tratado del Socorro de los pobres (1525)*, [edición] de Lorenzo River, España, Marsiega, 1985

Werner, Jaeger, *Cristianismo primitivo y la paideia griega*, [traducción] de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 2010. (Colección Breviarios, 182).

Zavala, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la Conquista de América*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

