Universidad de Alcalá

DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y FILOSOFÍA

DOCTORADO EN HISTORIA, CULTURA Y PENSAMIENTO

TESIS DOCTORAL

LIBERTAD, DERECHO NATURAL Y REPUBLICANISMO DURANTE LOS SIGLOS XIV, XV Y XVI EN EUROPA Y NUEVA ESPAÑA

DIRECTOR: DOCTOR FRANCISCO CASTILLA URBANO

PRESENTADA POR EL DOCTORANDO: MANUEL MÉNDEZ ALONZO

2016

Universidad de Alcalá

DEPARTAMENT OF HISTORY AND PHILOSOPHY

PHD PROGRAM IN HISTORY, CULTURE AND THOUGHT

LIBERTY, NATURAL RIGHT AND REPUBLICANISM DURING THE FOURTEENTH, FIFTEENTH AND SIXTEENTH CENTURIES IN SPAIN AND NEW SPAIN

PHD THESIS

ADVISER: DOCTOR FRANCISCO CASTILLA URBANO

PRESENTED BY MANUEL MÉNDEZ ALONZO

2016

ARGUMENTO

La presente tesis doctoral va a analizar las distintas definiciones del concepto de libertad desarrolladas en un periodo que va de finales del siglo catorce al siglo dieciséis por autores emblemáticos del Renacimiento y del pensamiento escolástico en España y América. El objetivo no es sólo comparar las diferencias teóricas entre ambas escuelas, sino también en un plano más amplio demostrar que en dicho periodo de tiempo se vislumbran elementos en común con la definición de libertad apreciada con los modernos. En estos siglos, poco a poco, la libertad empieza a ser entendida como falta de interferencia, pero también la libertad individual será vinculada con la libertad y bienestar del estado. Dependiendo de la escuela de pensamiento, la libertad será garantizada por derechos inalienables de carácter universal o, para otros pensadores, requerirá la participación activa del individuo en la vida pública de su comunidad. Esta noción de libertad en muchos casos se sostendrá por diversas fuentes que irán desde Aristóteles hasta el derecho romano.

ARGUMENT

The objective of this doctoral thesis is to analyze the different definitions of the concept of liberty during from the fourteenth century to the sixteenth century in emblematic scholars of the Renaissance and the Thomist School in Spain. My purpose is to compare the theoretical differences between these lines of thought, but I also intend to prove that many features of our modern concept of liberty are displayed during this period of time, but I also recognized that personal freedom is linked with the common good of the community. Depending of the school of thought, liberty is guaranteed by a set of inalienable rights with a universal character, however for other scholars this relies on the participation and civic virtue of individuals in their community. This notion of liberty is grounded in diverse sources from Aristotle to Roman Civic Law.

ÍNDICE GENERAL

ARGUMENTO **1**

ARGUMENT **1**

RESUMEN **4**

ABSTRACT **9**

INTRODUCCIÓN **13**

1. LIBERTAD NEGATIVA, LIBERTAD POSITIVA Y LIBERTAD COMO AUSENCIA DE DOMINIO 13

2. LA IMPORTANCIA DE LA ESCOLASTICA EN EL SIGLO XIII Y DE TOMÁS DE AQUINO 22

3. FEUDALISMO, LIBERTAD Y VIRTUDES POLÍTICAS 31

4. LOS ORÍGENES DEL HUMANISMO ESPAÑOL Y ALGUNOS ANTECEDENTES AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA ESCUELA DE SALAMANCA 39

CAPÍTULO 1. *VITA CIVIL*, LIBERTAD Y CONFLICTO DURANTE EL RENACIMIENTO ITALIANO **45**

1.1.1. LA REVALORIZACIÓN DE LA REPÚBLICA ROMANA Y LA APARICIÓN DEL HUMANISMO CÍVICO 45

1.1.2. LA RETÓRICA Y EL ESTUDIO DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA 51

1.1.3. LIBERTAD, PARTICIPACIÓN Y PAZ PARA EL HUMANISMO CÍVICO FLORENTINO ... 55

1.2. VIRTUD, CONFLICTO Y LIBERTAD EN EL CONTEXTO DEL RENACIMIENTO ITALIANO 61

1.2.1. MARCO INSTITUCIONAL DE LA LIBERTAD Y VIRTUD CIUDADANA EN FLORENCIA 61

1.2.2. DEFINICIONES DE LA LIBERTAD *64*

1.2.3. CONFLICTO Y EL MITO DE VENECIA *67*

CAPÍTULO 2. LIBERTAD, VIRTUD, CONFLICTO POLÍTICO Y NOBILITAS EN EL SIGLO DIECISÉIS: NICOLÁS MAQUIAVELO Y FRANCESCO GUICCIARDINI **71**

2.1. CONFLICTO POLÍTICO, VIRTUD Y LIBERTAD EN NICOLÁS MAQUIAVELO 71

2.1.1. VIRTUD EN MAQUIAVELO Y EL DOMINIO DE LA FORTUNA *73*

2.1.2. LA RELACIÓN ENTRE LIBERTAD REPUBLICANA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA *79*

2.1.3. HUMORES, CONFLICTO CIVIL E INSTITUCIONES PÚBLICAS *83*

2.1.4. FACCCIONES Y CORRUPCIÓN: EL CASO DE FLORENCIA *90*

2.1.5. CORRUPCIÓN *93*

2.1.6. REVIRTIENDO LA CORRUPCIÓN *97*

2.2. LA DEFENSA ARISTOCRÁTICA DE LA LIBERTAD DE FRANCESCO GUICCIARDINI 98

2.2.1. LA IMPORTANCIA DE LA EXPERIENCIA EN EL ARTE DE GOBERNAR *100*

2.2.2. LIBERTAD SIN LA PARTICIPACIÓN DEL PUEBLO *102*

2.2.3. GUICCIARDINI vs. MAQUIAVELO *106*

CAPÍTULO 3. *NOBILITAS, VITA ACTIVA* Y LIBERTAD **110**

3.1. LOS APORTES SOBRE EL PENSAMIENTO CLÁSICO Y LA RENOVACIÓN DEL MUNDO CRISTIANO DEL HUMANISMO EN LA PERIFERIA DE ITALIA 110

3.2. LA CONCORDIA COMO CONDICIÓN DE LA NOBLEZA Y LA PAZ CIVIL 114

3.3. LA DICOTOMÍA ENTRE VIDA CONTEMPLATIVA Y VIDA ACTIVA EN TOMÁS MORO 122

3.3.1. LA VERDADERA NOBILITAS Y LIBERTAD EN MORO *127*

CAPÍTULO 4. PODER CIVIL, DERECHOS UNIVERSALES FRENTE A LA CONQUISTA DE AMÉRICA EN ALONSO DE LA VERACRUZ Y FRANCISCO DE VITORIA **134**

4.1. LA IMPORTANCIA DEL CONSTITUCIONALISMO Y EL MOVIMIENTO CONCILIAR A FINALES DEL SIGLO QUINCE 134
4.2 LA PERSPECTIVA DE FRANCISCO VITORIA SOBRE EL *DOMINIUM*, EL PODER CIVIL, LOS DERECHOS UNIVERSALES Y SU RELACIÓN CON LOS INDIOS AMERICANOS 141
4.2.1. LEY DE LA NATURALEZA Y LA FORMACIÓN DEL PODER CIVIL DE ACUERDO A FRANCISCO DE VITORIA 145
4.2.2. VITORIA Y LOS DERECHOS NATURALES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE AMÉRICA 153
4.3. TEOLOGÍA Y EXPERIENCIA: LA DEFENSA DE LOS DERECHOS POLÍTICOS DE LOS INDIOS AMERICANOS EN FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ 163
4.3.1. ¿FUE ALONSO DE LA VERACRUZ UN FILÓSOFO CON SIMPATÍAS REPUBLICANAS? 165
4.3.2. CUÁLES SON LOS DERECHOS POLÍTICOS DE LOS INDIOS Y LA LEGITIMACIÓN DE LA AUTORIDAD ESPAÑOLA EN AMÉRICA 171
4.3.3. RESPONDIENDO A LOS CONQUISTADORES 175
4.3.4. LA INTERPRETACIÓN DE ALONSO DE LA VERACRUZ DE LA LEY DE LA NATURALEZA Y EL PROBLEMA DEL CANIBALISMO 178

CAPÍTULO 5. LA PERSPECTIVA DEL HUMANISMO ESPAÑOL SOBRE LA LIBERTAD DE LOS INDIOS: SEPÚLVEDA Y VASCO DE QUIROGA SOBRE LA VIRTUD Y ESCLAVITUD NATURAL 183

5.1. EL CONTEXTO GEOPOLÍTICO E INTELECTUAL DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA 185
5.1.1. LAS IDEAS DE SEPÚLVEDA SOBRE LA LEY NATURAL Y LA VIRTUD CÍVICA 189
5.1.2. ¿POR QUÉ LOS INDIOS SON ESCLAVOS POR NATURALEZA SEGÚN SEPÚLVEDA? 193
5.1.3. LA ECUACIÓN ENTRE VIRTUD CIVIL Y CIVILIZACIÓN 200
5.2. EL HUMANISMO LEGAL, DERECHO ROMANO Y PROYECTO UTÓPICO DE VASCO DE QUIROGA 204
5.2.1. ALGUNAS ACLARACIONES SOBRE LA TERMINOLOGÍA DEL HUMANISMO 204
5.2.2. HUMANISMO Y EL ESTADO DE NATURALEZA: LAS IDEAS POLÍTICAS DE VASCO DE QUIROGA 209
5.2.3. LA LIBERTAD NATURAL DE LOS INDIOS 211
5.2.4. EL INTENTO POR ADAPTAR LA UTOPÍA AL PROYECTO COLONIAL ESPAÑOL 213

CAPÍTULO 6. ENTRE EL HUMANISMO Y EL TOMISMO: EL ECLÉCTICO CONCEPTO DE LIBERTAD NATURAL DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS 217

6.1. LIBERTAD NATURAL Y LA IGUALDAD DE LA HUMANIDAD 219
6.2. EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y LA TRANSFERENCIA DE *POTESTAS* AL MONARCA ESPAÑOL EN LAS INDIAS 225

CONCLUSIÓN 235

CONCLUSION 242

BIBLIOGRAFÍA 249

ANEXO 271

RESUMEN

La distinción de Constant entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos ha servido para distinguir dos modos distintos, y en algunos casos contradictorios, de cómo regular el ámbito de la vida privada del individuo. Mientras los modernos son celosos de cualquier interferencia en su vida privada, los antiguos no encontraban alguna contradicción entre la existencia de la libertad colectiva con la completa sujeción de las voluntades individuales respecto a la autoridad del estado o grupos.[1] Constant diferencia estos dos modos de entender los espacios de autonomía privada, los cuales servirán como base a los conceptos de libertad negativa y libertad positiva. Dentro de esta definición, el primer concepto es visto como predominantemente moderno, mientras el otro era más apreciado por democracias y repúblicas de la antigüedad. Uno de los problemas de la conceptualización del filósofo francés es que no da claves sobre las relaciones e historia entre estas dos definiciones. El discernir e investigar sobre el origen de las ideas filosóficas que nutren nuestros conceptos modernos de libertad en el periodo que precisamente Constant no menciona es el objetivo de esta tesis doctoral.

En un principio, mi objetivo consistía en demostrar las similitudes entre la concepción de libertad de los antiguos y los modernos en lo que considero la época pivote en la historia del pensamiento político en Occidente: el periodo que va de finales del siglo XIV al siglo XVI. A medida que mi investigación avanzaba, al tiempo de entender las particularidades de la época (problemas entre autoridades eclesiásticas y seculares, el sometimiento del individuo a corporaciones políticas, etc.), comprendí la importancia de las diversas teorías sobre los derechos naturales, que precisamente aseguraban lo que Constant llama el "gozo de la independencia privada" (Constant, consultado 26 de enero 2015). Es por ello que en la introducción hago un recuento de las definiciones del concepto de libertad desde la filosofía contemporánea.

En el primer capítulo presentaré las ideas del humanismo cívico sobre el concepto de libertad. Ésta es entendida como la posibilidad del ciudadano de participar

[1] " …ils [les anciens] admettaient comme compatible avec cette liberté collective l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble. Vous ne trouvez chez eux presque aucune des jouissances que nous venons de voir faisant partie de la liberté chez les modernes" (Constant, Consultado 26 de enero 2015).

de forma irrestricta en la vida política de su comunidad. De esta forma, la libertad ciudadana se encuentra conectada con el bienestar y libertad de su comunidad. Hay una búsqueda de mecanismos que aseguren el despliegue de las virtudes civiles en favor del bien común que sirvan también en la protección de la libertad del estado. En esta sección, en específico, trato sobre el desarrollo del republicanismo en Italia en los años que preceden al siglo XVI.

En el segundo capítulo de esta tesis, vuelvo mi atención en dos representantes del humanismo cívico durante el siglo dieciséis: Nicolás Maquiavelo y Francesco Guicciardini Pese a las diferencias teóricas de estos autores, considero que ellos relacionan la libertad individual con el bien general de la comunidad. No obstante, explico las diferencias entre ellos, en específico en las maneras de asegurar la libertad a través de la participación ciudadana. Mientras que Maquiavelo exhorta a imitar a Roma al conminar la participación irrestricta de todos los ciudadanos aptos en la vida pública de la república, aún si esto lleva a un aumento de los conflictos sociales, Guicciardini crea complicados mecanismos institucionales que permiten que sólo una minoría se encargue de los trabajos ejecutivos. En mi opinión, resulta Guicciardini el autor que plantea un concepto de libertad más cercano a Constant, al proponer un sistema político que impida al pueblo tomar parte en las decisiones políticas, pero que respete la libertad y propiedad individual de los individuos.

En el tercer capítulo quisiera dedicarme a comentar las particularidades que tuvo el humanismo cristiano en otros países europeos fuera de Italia. Esta escuela de pensamiento tendrá objetivos distintos de sus contemporáneos italianos, más interesados en la participación ciudadana en la cosa pública como medio de asegurar la libertad. En específico, en esta sección analizaré y constrastaré los argumentos sobre la libertad, mencionando principalmente el aporte de dos autores: Juan Luis Vives y Erasmo de Rotterdam. Al mismo tiempo mostraremos el caso de Tomás Moro, pues para este autor hay una relación entre la virtud y la nobleza con la libertad, situando sus argumentos entre el humanismo cívico y el humanismo cristiano.

El capítulo cuarto de este trabajo se enfoca en las definiciones de libertad de dos autores escolásticos españoles: Francisco de Vitoria y Alonso de la Veracruz. Para entender bien las nociones teóricas de estos autores, resulta importante contextualizar históricamente los debates que se dieron en el siglo dieciséis sobre los derechos

naturales de los bárbaros, entre ellos se destaca su libertad y la capacidad para manejar *dominium* político. La tesis de Francisco de Vitoria, y en gran medida de Alonso de la Veracruz, es que las comunidades de los pueblos originarios de América estaban conformados por individuos racionales. Por tanto, ellos estaban investidos según la ley de la naturaleza a un derecho político fundamental: la libertad. Para estos representantes del tomismo español, ni la religión, ni el pecado sirven para juzgar los méritos de una comunidad, sino que, basados en Aristóteles ésta se define por la búsqueda del bien, un elemento que aunque de manera defectuosa, parecía presente en las comunidades de los indios americanos. Finalmente en esta sección me gustaría marcar algunas diferencias entre estos autores con el humanismo cívico, pues aunque todos ellos usan conceptos que parecen similares, creo que el entendimiento de éstos es totalmente distinto.

En el capítulo quinto voy a presentar las ideas de dos representantes del humanismo español: Juan Ginés de Sepúlveda y el primer obispo de Michoacán: Don Vasco de Quiroga. A diferencia de los representantes del tomismo, para estos autores una comunidad se define por elementos que podríamos identificar como cívicos, entre ellos la existencia de un cuerpo reconocible de leyes, así como de la propiedad privada. Para ambos autores, estos dos elementos no se encuentran presentes en los indios americanos, por ello sus comunidades no pueden ser consideradas como estados, ni reclamar para ellos algún derecho político, sino tal vez aquel de su vida y su libertad natural. En el caso de Sepúlveda, los indios no habían mostrado ninguna virtud cívica que les permita ser considerados dentro del concierto de las naciones civilizadas. Por el contrario, para Vasco de Quiroga, los indios aún vivían en el estado de naturaleza, sin aquellos elementos que definen propiamente al estado, aunque esto para el obispo de Michoacán resulta una ventaja, pues los indios no se encuentran contaminados por los vicios de los europeos.

En el sexto capítulo, retomo el concepto de libertad de Bartolomé de Las Casas. Me interesa en particular el pensamiento del dominico por su particularidad y su eclecticismo. Las Casas crea una teoría de derechos inalieanables, basada en lo general en el pensamiento tomista, pero con ciertos matices. Las Casas no podía contar sólo con la teología o la ley canónica para defender la libertad de los indios americanos, por ello su solución fue combinar ambas disciplinas. En un sentido general el pensamiento de Las Casas se basa en Vitoria y Tomás de Aquino, pero en los detalles se fundamenta principalmente en literatura jurídica. En mi opinión, Las Casas puede así desarrollar una

teoría de derechos políticos inalienables, aún si éstos son usados o no, con el objetivo de incorporar a los indios americanos a la comunidad política española con plenos derechos. Finalmente, aunque el autor usa términos de las teorías del poder civil tomista cuando habla de los derechos innatos de los indios americanos, no considero que Las Casas tenga simpatías republicanas.

En esta investigación trato de usar las fuentes origínales en la mayoría de los casos. No obstante, para lograr el entendimiento de las ideas políticas y su contexto, recurro a los trabajos de diversas autoridades en el campo de la historia de las ideas y el pensamiento medieval como Quentin Skinner, J.G.A Pocock, Anthony Pagden o Michel Villey entre otros. A continuación quisiera mencionar algo del método que intento seguir y los riesgos de hacer una investigación histórica que trata de ideas del pasado.

Cuando Quentin Skinner se pregunta sobre los riegos de llevar a cabo una investigación sobre las ideas políticas del pasado, el primero es el insistir en que solamente los factores económicos y políticos determinan el significado de estas ideas. El segundo riesgo es por lo contrario creer que el significado de una idea es totalmente autónomo del contexto de su realidad social (Skinner, 1969: 3). Para Skinner, el peligro es que "un observador pudiera 'ver' algo aparentemente familiar en el desarrollo de una investigación de un argumento lejano y pudiera en consecuencia dar una descripción de una manera que resultará equivocadamente familiar" (*provide a misleadingly familiar-looking description*) (1969: 23-34). No obstante, es posible reconocer que lograr una interpretación del pasado sin traer algunas de nuestras ideas actuales resulta por lo demás muy difícil (Skinner, 1969: 6).

En la lectura de las ideas políticas del pasado resulta importante conocer las relaciones, dadas ciertamente por el contexto, con otras ideas del pasado, en forma de entender cualquier afirmación no como algo hecho en determinado tiempo y lugar, sin un antecedente o con una continuidad en el futuro (Skinner, 1969: 6). De ese modo, se puede seguir que no resulta suficiente tener presente la intención del texto, hecha en un tiempo determinado, pero recuperar:

> …la intención del autor…para así poder delinear todo un rango completo de comunicaciones que pudieron haber sido convencionalmente realizadas, en una determinada ocasión, por ciertas opiniones desde otras opiniones. Y después, encontrar las relaciones de esta opinión determinada…para descifrar la intención de un determinado escritor (Skinner, 1969: 49).

El comprender un concepto como la libertad me obliga al uso exhaustivo de las fuentes originales, en la medida de lo posible, para mostrar las interpretaciones sobre este durante el Renacimiento y la Baja Edad Media. La intención de esto es buscar los antecedentes teóricos en la formación de nuestro concepto de libertad. Ciertamente reconozco diferencias insalvables entre el tipo de sociedad que existía en Europa en los siglos que abarca mi investigación con nuestra sociedad contemporánea. Aún así, creo que durante ese periodo se notan elementos comunes con nuestros tiempos y diferencias notables con el modo cómo se entendió la libertad respecto a la época clásica. En el contexto de este trabajo, las ideas de los clásicos son un referente para la formación y comprensión de nuestro lenguaje político actual.

ABSTRACT

Constant's distinction between the liberty of the ancients and liberty of the moderns revealed two different modes to regulate the private liberty. While moderns are zealous of interferences in their private life, the ancients saw no inconsistency between collective freedom and complete subjection of the individual to the authority of the group. Constant proposed two modes of how the individual autonomy has been understood, thus these modes became the basis of his concept of negative and positive liberty. The first concept is seen as modern, while the other was more appreciated by the ancient democracies. One of the problems of Constant's definition is that he did not give hints when this change of conceptions started to occur. For the afore-mentioned, my objective is to discern and research the ideas that formed our modern concept of liberty.

In a beginning, my purpose was to show the differences and similarities with the liberal concept of liberty in scholars of the fourteenth, fifteenth and sixteenth centuries (in my claim a pivotal time in the history political ideas in the Western World). After understanding the historical particularities of this time (such as the conflict between secular and ecclesiatical authorities or the development of corporation theories), I am aware of the importance of natural right theories which cautiously protected what Constant could have called the "enjoyment of private independence". This came alongside with the emergence of the school of Humanism in Italy. For the above reasons, in the introduction I present some definitions of the concept of liberty for contemporary philosophy.

In the first chapter I revise the theses of civic humanism on the concept liberty. I claim that freedom is understood mainly as the possibility of unrestricted participation in the public affairs of the community. In this sense, the individual freedom is interwoved with the welfare of the state. This concept relies basically on the hability of city to display the citizen's virtue in the defense of the community, even at risk of the citizen's own life, against menaces to the liberty of the state. In this chapter I focus mainly in the development of the republican ideas done in the Italian context one century before the sixteenth century.

In the second chapter, I discuss mainly the chief writings of Niccolò Machiavelli and Francesco Guicciardini. The assumption is the same as the second chapter. These authors linked the personal liberty with the general welfare of the community. However, in each of these scholars is possible to observe distinctive features. In the case of Machiavelli, I pinpointed the relation between liberty and conflict in democratic republics and his approaches to personal liberty. Machiavelli's position is contrasted with the aristocratic position of Guicciardini. I hold that Guicciardini is among these authors the one who get closer with Constant's position, since he proposes a political system that assures the individual liberty and property, but it prevents the people to take an active role in the public decisions for the community.

In the third chapter, I study the particularities of Christian humanism in other countries of Europe. In my claim, this school will have different interests than their contemporaries in Italy. For this reason, I will contrast the concept of liberty of Christian humanism with the ideas of civic humanism. In specific, I will study two scholars: Juan Luis Vives and Erasmus of Rotterdam. Finally, I will show the ideological similarities of the above-mentioned scholars with the ideas of Thomas More. I hold that the last author proposed a concept of liberty which takes elements of the Christian humanism and civic humanism, since he affirms a relation between the true nobility and virtue with the liberty.

In the fourth chapter, I deal with the work of two Spanish Thomist philosophers: Francisco de Vitoria and Alonso de la Veracruz. In order to understand the motivations of these authors, I try to put in context the problems face by the Spanish empire during the sixteenth century. For this reason, I must study the debates on *dominium* and the ontological status of Native Americans after the Spanish conquest. After I define this, it will be possible to know the position of these authors on the natural rights of Native Americans and in particular on the problem of property and liberty. In my contention, Francisco de Vitoria and Alonso de la Veracruz hold that the communities of Native Americans were formed by rational men, thus by the law of nature they were entitled to enjoy their liberty and elect their governors according to their interests. Another important argument of Vitoria and de la Veracruz is that the merits of a perfect comnunity could not be judged by the religion or the sin, but rather by other rational means. Based on Aristotle, these authors defined a perfect community when its laws and government reaches the common good (purpose present in the polities of Native

Americans). Finally, I tried to distinguish the differences between the political theses of Vitoria and Alonso de la Veracruz with civic humanism, but even if they used a similar vocabulary, I believe their approach was totally different.

In the fifth chapter, I presented the ideas of Spanish humanism on liberty and civil virtue in the context of the Spanish conquest of America. In specific, I deal with the ideas of Juan Ginés de Sepúlveda and the first bishop of Michoacán: Don Vasco de Quiroga. For theses scholars, a community is defined by the existence of recognizable elements of a civic life, such as written laws and a proper definition of prívate property. These are not present in the Native Americans; therefore their communities could not be considered as states, moreover they could not claim any political right, except for their life and their natural liberty. In the case of Sepúlveda, the lack of civic virtue prevents that the Native Americans could be considered a civilized nation in equality with the Spanish. For Vasco de Quiroga, before the Spanish conquest the Native Americans live in the state of nature i.e. without the elements that properly define a state. However, for the bishop of Michoacan, the above-mentioned is an advantage, because the Native Americans are not polluted with the vices of the Europeans. Then both authors tried to find a political system according to the needs of the Native Americans with the Spanish guidance.

In sixth chapter, I study the concept of liberty made by Bartolomé de Las Casas. I am particularly interested in the work of the Dominican, because he created a particular theory of inalienable rights. In his defense of Native Americans, Las Casas could not rely only in theology or in canon law. Therefore, he created a theory of that combine both disciplines. In a broad sense, his arguments in favor of natural liberty, and against natural slavery, are supported by scholastic authorities like Aristotle and Aquinas, but in order to support his arguments Las Casas would resort to different sources, specially canon law and the Roman right. The result is a theory of natural and inalienable rights with elements of Thomist philosophy and Canon Law.

In the present text, I use the original works of classical scholars when this is possible. However, I grasp my understating of the political and social context in which these texts were written by resorting to modern scholarship. In my approach to late medieval and modern thought I rely heavily on the works of Quentin Skinner, J.G.A Pocock, Anthony Pagden, Michel Villey and others.

As Skinner has hold (1969: 3), one of risks when we endeavor the study of ideas work from the past is to insist only on the political, economical and social factors that determine solely the meaning of one text. Another risk is to insist on the autonomy of the text as the sole key to grasp its own meaning. The danger is to "see" something apparently familiar in the course of studying an alien argument; this in consequence might provide a misleadingly familiar-looking description of one idea of the past (Skinner, 1969: 23-34). Nonetheless, as Skinner recognizes (1969: 24), it is never possible to study ideas from the past without bringing some of our expectations.

When we study the political ideas from the past, it is very important to know the context and the relation of these ideas with others from the past. The ideas are not something static to their time, but there is continuity with ideas from the past and future (Skinner, 1969: 6). In this sense, as Skinner points out, it is not enough only to hold the intention of the text in a precise time, but:

> …to recover the complex intention on the part of the author…to delineate the whole range of communications which could have been conventionally performed on the given occasion by the utterance of the given utterance, and, next, to trace the relations between the given utterance and this wider linguistic con-text as a means of decoding the actual intention of the given writer (Skinner, 1969: 49).

I am the first person to recognize that this work fails to cover the majority of important scholars in three centuries. Although my intention was to present in each chapter authors considered crucial for the development of Western political thought, I acknowledge that this decision was arbitrary and in many cases unfair. Nonetheless, I sincerely hope that the path I start to walk could be scolded and improved in the future. I sincerely believe that the recovery of ideas from the past has not only historical purposes, but it also permits, as Skinner has pointed out, to enlarge our present knowledge of concepts we employ today in social and political arguments. In the case of the concept of liberty in Renaissance and the Middle Age, I must be extremely careful that my present knowledge does not pollute what the authors may have to say.

INTRODUCCIÓN

1. LIBERTAD NEGATIVA, LIBERTAD POSITIVA Y LIBERTAD COMO AUSENCIA DE DOMINIO

> Je me propose de vous soumettre quelques distinctions, encore assez neuves, entre deux genres de liberté, dont les différences sont restées jusqu'à ce jour inaperçues, ou du moins, trop peu remarquées. L'une est la liberté dont l'exercice était si cher aux peuples anciens; l'autre celle dont la jouissance est particulièrement précieuse aux nations modernes (Constant, consultado 26 enero 2015).

En su estudio sobre el concepto de libertad, David Miller nos recuerda que pocos conceptos han evocado tantas discusiones e interés en la historia de la filosofía. Así como las esperanzas de cambio de diversos individuos frente a gobiernos corruptos y regímenes políticos opresivos (Miller, 1991: 1).

Para Miller, la libertad en manera general puede ser ligada a diferentes ideologías y distintos deseos particulares y grupales. Ello se debe a que las distintas nociones de este concepto se han relacionado desde las primeras reflexiones filosóficas con distintos sistemas sociales y políticos en un proceso de "linajes" e "*intermarriages*" (Miller, 1991: 2). Para hacer una mejor distinción por motivos históricos, en este trabajo consideramos que todas las contribuciones sobre la libertad las podríamos dividir de forma somera en al menos dos tradiciones. En primer lugar, en su acepción más antigua, por libertad se hacía referencia a un grupo de arreglos políticos otorgados al individuo por la comunidad[2], es decir, la libertad individual es dependiente de la libertad de la

[2] Soy consciente de las diferencias conceptuales entre la libertad y la libertad política, en tanto la libertad es entendida como un problema de la voluntad. Sólo debo mencionar que en este trabajo usaré la noción de libertad en su ámbito político, que es el que realmente me interesa examinar.

comunidad. En este contexto, no solamente esta comunidad no está sometida a las decisiones de una potencia extranjera, sino también los individuos que la conforman son libres para decidir las leyes que mejor les convienen sin ningún tipo de restricción (Miller, 1991: 6). Esta idea antigua de libertad, identificada por Constant con los atenienses y romanos del mundo clásico, es la capacidad de llevar en forma colectiva y directa las tareas ejecutivas del gobierno por los miembros de una determinada asociación política (Constant, consultado 26 de enero 2015).

Por el contrario, la libertad de los modernos, a la que Constant identifica con la libertad liberal (Miller, 1991: 3), se opone a la concepción de los antiguos, en tanto ésta es una propiedad individual, entendida como un espacio de no interferencia hacia el espacio privado que no puede ser franqueado por nadie. En otras palabras, un agente se podrá considerar libre en tanto sea capaz de hacer lo que desee sin ser bloqueado en sus decisiones por algún otro agente o entidad colectiva. Para los modernos la libertad es la *liberté individuelle*[3], la cual se relaciona al mismo tiempo con un sistema político diferente de aquel de los antiguos, ya que el objetivo es asegurar espacios de no interferencia en la vida privada de los individuos a través de leyes. Para los modernos, el ser libre implica la posibilidad de que el individuo no esté forzado a tomar parte, si éste no lo desea, en las decisiones políticas de su asociación política. La libertad para los modernos "tiende a ver a la libertad como el lugar en donde la política termina, especialmente en varias formas de vida privada" (Miller, 1991: 3).

La libertad de los antiguos se relaciona en el mundo actual con doctrinas llamadas idealistas. Esto es entendido del siguiente modo: una persona se puede considerar libre cuando tiene claras cuáles son las creencias que le permiten vivir libre y sigue sus auténticos deseos que le permiten alcanzar su verdadera naturaleza. Por el contrario, se combatirán aquellas cosas que impidan a un hombre lograr este objetivo (Miller, 1991: 4). Esta concepción de la libertad se relaciona con la autorrealización del individuo y no está vinculada con el mundo de la política, por ello para varios pensadores "el idealismo" ha influenciado diversas corrientes políticas; éstas tienen por objetivo buscar las mejores condiciones que permitan a los individuos alcanzar su verdadera naturaleza y así ser "verdaderamente libres" (Miller, 1991: 4). En cambio, para los pensadores de corte liberal, las promesas del "idealismo" traen una

[3] "La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne" (Constant, consultado 26 de enero 2015).

consecuencia poco deseable, puesto que se estaría dispuesto a sacrificar ciertas libertades (movimiento, creencia, prensa) en vista de alcanzar un objetivo superior indeterminado. Como veremos a continuación, esta es la preocupación presente en el famoso ensayo "Two Concepts of Liberty" de Isaiah Berlin.

Berlin define ambos conceptos de libertad como "positivos" y "negativos". En especial, el segundo concepto consiste en "un área dentro de la cual una persona puede actuar sin ser obstruido por otros" (2002: 170). Es decir, por libertad negativa Berlin supone un espacio en el cual un determinado agente puede actuar libremente sin temer la coacción impuesta por otros agentes superiores. Así se identifica a la libertad negativa con una de las principales ideas de la tradición liberal: dado que no es posible armonizar los diversos deseos, intereses y actividades de todas las personas, la única limitante a la libertad debe estar impuesta por la ley. No obstante, "debe existir una cierta mínima área de libertad personal la cual bajo ninguna causa debe ser violada" (Berlin, 2002: 171). De igual modo, la tradición liberal traza una frontera entre la vida privada y el control que puede ejercer la autoridad pública. A su vez, de la necesidad de que existan espacios infranqueables para la autoridad, se derivan derechos inalienables (tales como los derechos humanos) que están fuera del control social. Por lo cual, cualquier intento por invadir esta área de libertad debe ser considerada, en opinión de Berlin, una pérdida efectiva de nuestra libertad (171).

Por contrario, la libertad en su forma positiva deriva de un deseo por parte del individuo de ser el propio maestro de su destino. "Deseo que mi vida y decisiones dependan de no otra persona que yo mismo, y no de fuerzas externas de cualquier tipo". La libertad se entiende como la presencia de control por parte del agente. Esto significa que para ser libre, el agente puede decidir con autonomía sobre su destino e intereses. Ahora bien, existen muchos factores que impiden a las personas tener ese poder de mando sobre su destino (desde un gobierno represivo hasta las pasiones que nos impiden reconocer cuáles son nuestros verdaderos intereses). Para los teóricos de la libertad positiva, un individuo será realmente libre en una comunidad en tanto pueda participar en los procesos políticos de su comunidad que permitan lograr tal control sobre su destino, ya sea de manera individual o colectiva (Carter, consultado 28 de enero 2015). Por tanto, uno de los objetivos es la búsqueda de entidades capaces o sistemas políticos que puedan crear las condiciones necesarias para que los individuos y las sociedades puedan ser libres y no la mera protección de individuo.

En resumen, para Berlin por "negativo" se entiende la mera ausencia de algo, mientras que por "positivo" se requiere la presencia de algo para poder existir (la autodeterminación, el autocontrol y la realización personal de nuestros proyectos individuales) (Carter, consultado 28 de enero 2015). A partir de tener esto en cuenta, podemos notar que los objetivos entre ambos tipos de libertad resultan distintos. Mientras los teóricos de la libertad negativa estarán preocupados en ampliar los espacios de interferencia por parte de agentes externos que afecten la libertad de individuo (Carter, consultado 28 de enero 2015), los teóricos de la libertad positiva se interesarán por los factores que afectan la capacidad de los individuos para actuar de forma autónoma (Carter, consultado 28 de enero 2015).

Berlin considera que en los teóricos de la libertad positiva los fines racionales deben coincidir, o deberían hacerse coincidir, con alguna gran fuerza (*high nature*) capaz de conocer los verdaderos ideales del hombre. Desde esta superioridad moral, y este resulta el gran temor de Berlin hacia todos los regímenes inspirados en la libertad positiva, un gobierno estaría en posición de oprimir y acosar a cualquier individuo que no mantenga los ideales propuestos (Berlin, 2002: 179). En consecuencia Berlin sostiene que los regímenes autoritarios de izquierda y derecha del siglo veinte, se encontraron precisamente inspirados en los ideales de la libertad positiva. En oposición, los regímenes políticos inspirados en los ideales de la libertad negativa han inspirado a las democracias liberales, aquellas que en la práctica han protegido constitucionalmente las libertades individuales, como la de movimiento, prensa, religión, etc. (Carter, consultado 28 de enero 2015).

Es importante no olvidar que la dicotomía propuesta por Berlin ha recibido muchas críticas. Gerard MacCallum considera que esta distinción entre libertad negativa y positiva es una construcción artificial y que no se puede probar. MacCallum demuestra que no es posible probar la existencia de estos tipos de libertad, ya que éstos se pueden entender como "dos características de algún caso de la libertad de un determinado agente" (McCallum, 1991: 106). MacCallum considera que no hay diferencia entre libertad en su forma negativa y positiva, sino más bien una relación tríadica entre ambos conceptos. Si bien MacCallum, acepta que la libertad debe ser entendida como ausencia de obstáculos, también considera que la dicotomía de Berlin lleva a preguntas engañosas ("when are men really free?") que fallan en obtener

respuesta cuando se busca alguna especificidad ("what is free of?") (McCallum, 1991: 108).

Políticamente el problema con la dicotomía de Berlin es la sugerencia de que, en vistas de preservar nuestras libertades individuales, resulta necesario evitar en la medida de lo posible cualquier ejercicio positivo del gobierno. Sobre todo, esta proposición ha estado en una revisión crítica en los últimos años (Taylor, 1991: 144).

Taylor expresa sus dudas en la caracterización de Berlin de la libertad positiva que rápidamente deriva en una caricaturizada inspiración de los totalitarismos (Taylor, 1991: 143). Por el contrario, para Taylor el ámbito de la libertad positiva concierne a la capacidad de un individuo para ejercer el control de su vida. En tal modo, la libertad positiva implica ciertas interacciones que llama Taylor *execise-concept* y la libertad negativa busca ampliar el espacio de acciones que no estén bajo ningún tipo de restricción. Por eso a la libertad negativa se le considera un *opportunity-concept* (Taylor, 1991: 143-144). El problema de las definiciones de Berlin en opinión de Taylor es que no hacen una distinción cualitativa de las motivaciones por las cuales se desea la libertad. En otras palabras, al poner mucho énfasis en la ausencia de obstáculos externos a la voluntad de cierta persona, Berlin olvida derivar las motivaciones internas, llamadas por Taylor *background motivations*, por las cuales los individuos desean ser libres.

En opinión de Taylor, los principales obstáculos hacia la libertad son producidos por motivaciones internas, pues ella es deseada por la mayoría de los individuos para poder en cierta medida lograr su autorrealización (Taylor, 1991: 142). Las condiciones y motivos son factores importantes por los cuales la libertad es deseada. Esto significa que hay motivaciones racionales que incitan al individuo a desear vivir sin interferencia, pues así éste puede lograr algún deseo particular. La libertad es particularmente valorada, al grado de crear formas de gobierno que la protejan, en tanto permite a los individuos realizar sus fines particulares (Taylor, 1991: 148). Para Taylor no es posible realizar estos fines mencionados "fuera de una sociedad de cierto tipo, una que incorpore alguna noción de autogobierno" (148).

Uno de los principales problemas de la concepción de Berlin es que presta muy poca atención a los problemas estructurales que *de facto* sirven para coartar la libertad. Como Villoro bien ha notado (1997: 292), muchas de las obstrucciones a la agencia humana no suelen venir de grandes entidades reconocibles, como la Iglesia o el Estado,

sino que provienen de esferas más cercanas. Los prejuicios, la discriminación racial, el clasismo y la pobreza no sólo constituyen obstáculos a la autorrealización, sino también a la libertad personal. Estos obstáculos, entendidos como condiciones sociales, impiden en la práctica a individuos, e incluso a comunidades, escoger la vida que desean. Y esto se debe a fallas estructurales dentro de una sociedad, como son una mínima educación, pobreza endémica y el clasismo (Villoro, 2001: 89). Generalmente estos problemas son resueltos de forma poca satisfactoria por una sociedad que sólo proteja los derechos individuales de los individuales, necesitándose de acciones por parte de los gobiernos. Por eso, aunque aceptando la dicotomía de Berlin, Villoro introduce una tercera noción en el campo de la libertad: la *libertad de autorrealización* (2001: 89).

Si bien la noción de Villoro guarda mucha similitud con el concepto de libertad negativa de Berlin, pues es entendida como la capacidad de realizar acciones con el menor número de obstáculos, la diferencia es que Villoro cuenta como estas limitantes a la miseria y los prejuicios producto del racismo y el clasismo. A su vez, Villoro amplia el ámbito de libertad, no sólo restringiéndolo a una esfera individual, sino también a la esfera cultural y grupal. Es dentro de este ámbito que nuestras decisiones y deseos son realizados (Villoro, 2010: 191) y se definen los valores y *planes de vida de los individuos.* Villoro define otra característica de la libertad: la capacidad del individuo para optar por ciertos valores, o mantenerlos, dentro del contexto de su identidad cultural, en forma tal que pueda éste construir su identidad cultural. Pero en el caso de culturas minoritarias, las elecciones de los individuos no podrían ser reconocidas ante el peso aplastante de la cultura de la mayoría.[4] Por eso, para Villoro, el reconocimiento de la cultura resulta una condición importante, pero poco considerada, para el ejercicio de la libertad. A la dicotomía de Berlin, Villoro agrega el derecho de reconocimiento como miembro de una comunidad en la cual la identidad personal es construida. A ello lo llama Villoro *derecho de pertenencia*.[5]

Desde otra perspectiva, para Philip Petit la distinción entre libertad negativa y libertad positiva ha tenido resultados poco deseables para el pensamiento político, ya

[4] ‘‘Cada cultura ofrece un abanico de valores entre los cuales el individuo tiene que decidir su plan de vida. Su libertad consiste justamente en optar en concreto por ciertos valores frente a otros…y en esas opciones construye su identidad personal. Si la cultura a que pertenece no es reconocida, tampoco es reconocida su elección de vida’’ (Villoro, 2010: 191).

[5] “Así, el reconocimiento de la cultura del individuo es una condición del ejercicio de la libertad individual…Entre los derechos básicos hay que admitir un derecho que condiciona el derecho a la libertad…el derecho a la pertenencia. Es el derecho a ser reconocido como miembro de la comunidad en que se construye la identidad de la persona que permite su libre elección de vida” (Villoro, 2010: 191).

que parte de una ilusión filosófica al asumir la existencia de dos modos para entender la libertad que están en contradicción: uno moderno y bueno (la libertad negativa de corte liberal) y uno premoderno que tiende a la creación de sistemas opresivos y totalitarios (la libertad positiva) (Petit, 2002: 18). Dentro de la visión de Constant, compartida por Berlin, la preocupación por la participación y pertenencia a las decisiones políticas de la comunidad cabían bien en las democracias antiguas, pero estas preocupaciones no se encuentran en los modernos, estos últimos se encuentran más interesados en evitar cualquier tipo de interferencia en su vida privada que en una participación activa en la vida pública de su estado. En esta concepción de Berlin, los modernos prefieren desdeñar ideales de participación pública en favor de un ideal que respete la esfera privada en la cual cada individuo puede realizar su actividad de manera individual.[6] Por lo tanto, pareciera que los modernos no se fijan tanto en un régimen político en particular, sino en aquellos que garanticen la protección de las libertades individuales en una esfera privada (Petit, 2002: 19).

En opinión de Petit, la dicotomía de Berlin esconde de la vista un tercer modo de entender la libertad que compartiría elementos con la concepción negativa, en tanto busca la ausencia de interferencias, y con la concepción positiva de la libertad, pues se logra con control efectivo de nuestras acciones. Esta concepción de la libertad Petit la define como libertad en tanto ausencia de dominación (*liberty as non-domination or non-mastery*) (Petit, 2002: 21).

Para hacer más claro el anterior punto, Petit pone como ejemplo la relación entre esclavo y maestro y afirma que en esta relación "la parte dominante puede interferir a voluntad en las decisiones de la parte dominada" (Petit, 2002: 22). Ello significa que una persona en una posición de dominio puede practicar interferencias en las opciones de algún individuo con total impunidad. Aunque muchas veces no lo haga. Ante ello, Petit reconoce que existen muchas circunstancias (no sólo la relación del amo con el esclavo) en la cual podrían existir relaciones de dominación sin interferencia. Por ejemplo, muchos esclavos gozaron de cierta libertad y falta de interferencia, dado que tenían el favor de sus amos, pero ésta es una condición contingente, pues existe la posibilidad de que el amo cambie de parecer y pueda coartar a su esclavo, o que el esclavo pueda ser vendido a amos más crueles.

[6] "…the ideals of public participation in favor of the ideal of a private sphere of activity in which the each individual can get his own way". (Petit, 2002: 19).

El problema es que el concepto de libertad como no interferencia admite estas relaciones de dominio, algo que el concepto de libertad como ausencia de dominación evita. Tal como Petit comenta: “Si tú no eres dominado por nadie, así como no eres propenso a ser sujeto de la interferencia arbitraria de ninguna persona, entonces se sigue que como persona puedes gozar de cierta seguridad” (25). Esto es claro, pues cuando no existe una relación de dominio entre dos individuos, ninguno de ellos tendrá el poder el coartar o hacer daño a ningún otro. Por consiguiente, sólo cuando no existan estas relaciones de dominio, o su posibilidad, se puede tener la seguridad de gozar de una ausencia de interferencia.

En su crítica a los regímenes autoritarios inspirados en alguna concepción de la libertad positiva, Berlin olvida una tradición que propone los ideales de participación como un medio de asegurar la falta de interferencia. La tradición en cuestión, según Petit, es la republicana. Ésta ha sido asociada en sus orígenes con la antigua Roma y Cicerón, pero fue durante el Renacimiento que la literatura de corte republicano alcanza uno de sus momentos más brillantes. Vemos que los ideales de la república romana inspiraron el pensamiento constitucional de Maquiavelo y los regímenes democráticos de las comunas del Norte de Italia durante los siglos quince y dieciséis. El lenguaje republicano también se encuentra presente en las revoluciones inglesas y holandesas del siglo XVII e incluso inspira las revoluciones americanas y francesas del final del siglo XVIII (Petit, 2002: 25).

Para Quentin Skinner, en su origen la libertad negativa fue la respuesta de Thomas Hobbes a los “*democratic gentlemen*”, el grupo de ministros que promovía la causa del Parlamento frente a los intentos por instaurar un régimen absolutista por Carlos I de Inglaterra (Skinner, 2002b: 246-247). Este grupo de políticos e intelectuales sostenían que en cualquier circunstancia, mientras vivamos en dependencia frente a un poder superior, dependemos de la buena voluntad de este poder para ejercer nuestras libertades. Por eso, en esa circunstancia, aunque esta dominación no exista en la práctica, vivimos en estado de servidumbre (Skinner, 2002b: 247).

Los *democratic gentlemen* “insistían en que la libertad no se restringe a la existencia de una interferencia o la amenaza de ésta, sino también a saber que dependemos de la buena voluntad de otros” (Skinner, 2002b: 247). Se puede observar además que el antimonarquismo fue una característica de las ideas que nutrieron las

revoluciones inglesas y americanas. Para estos pensadores: “un monarca buscará de forma inexorable el poder absoluto y se sentirá ofendido hacia el tipo de libertad [republicana]” (Petit, 2002b: 20). Por tanto, el desarrollo de la noción de libertad negativa sirve para descalificar ideológicamente a las corrientes antimonárquicas dentro del parlamento inglés.

En tal forma, para los pensadores republicanos la defensa y protección de la libertad se relaciona intrínsecamente con un régimen político democrático y republicano, pues exige un alto grado de participación ciudadana para la defensa de la libertad. En otras palabras, sólo en los regímenes en los cuales los individuos tienen la confianza de encontrarse libres de cualquier forma de obstáculos, dada la existencia de arreglos constitucionales que garanticen la igualdad ante la ley, que les permitan seguir libremente con sus intereses. A este tipo de gobierno, basado en el lenguaje de Cicerón y Salustio, lo describen como una *res publica* (Skinner, 1991: 198). Esto se puede entender como la existencia de varios arreglos constitucionales bajo los cuales se pueda garantizar que el gobierno (*res*) genuinamente refleje la voluntad de la comunidad y promueva el bien común de todos (*publica*).

Dada la dificultad de poder igualar el bien individual con el bien común, resulta difícil que un individuo como un rey pudiera hacer leyes que garanticen que afecten su propio bienestar. De esto puede seguir que el mejor modo de garantizar la libertad es “instaurando un tipo de autogobierno, llamada *self-governing republic*, bajo la cual la comunidad pueda alcanzar la mayor grandeza mediante la garantía de la libertad individual de sus ciudadanos” (Skinner, 1991: 196). De este modo, una característica de la libertad es también la capacidad de la comunidad de erogar y derogar sus propias leyes y esto, al parecer de los autores republicanos, será sólo posible cuando las libertades personales son vinculadas con la posibilidad de una participación irrestricta en los asuntos públicos que afectan a la comunidad (Skinner, 1991: 197).

Finalmente, considero importante tener en cuenta la distinción de Berlin y los aportes de republicanos modernos como Skinner y Petit, pues ellos me servirán como pauta en la investigación histórica que pienso efectuar. De tal forma, es posible establecer las concepciones de libertad en el pensamiento europeo occidental. Como veremos a continuación, al menos durante gran parte de la Edad Media, la libertad personal era dependiente en gran medida de la pertenencia a un estado independiente. Si

bien esta concepción mantiene una continuidad con el concepto de libertad de los clásicos griegos y romanos, es durante la Edad Media que empieza a darse, tal como es referido por Habermas, "la transformación de la política clásica en la filosofía social moderna" (74). En tal modo, es posible observar características propias de la antigüedad clásica.

2. LA IMPORTANCIA DE LA ESCOLASTICA EN EL SIGLO XIII Y DE TOMÁS DE AQUINO

Si bien esta tesis doctoral se concetra en autores de los siglos XIV, XV y XVI, reconozco la importancia del siglo XIII, en tanto este tiempo marca el inicio de un periodo pivote en la transformación de las ideas políticas surgidas de la Alta Edad Media y la antigüedad clásica. Como es mostrado, entre otros por Luscombe y Evans, a partir del siglo trece, dos fenómenos son notorios: 1) el estado deja de tener una dimensión celestial y 2) los pensadores en Europa Occidental empiezan a tener una consideración más positiva del mundo de la política (Luscombe; Evans, 2007: 307). Esto podría deberse a múltiples factores, desde el intercambio con Oriente a partir de las Cruzadas, la aparición de una vigorosa vida urbana, hasta la recepción del saber clásico a partir de las trabajos de estudiosos árabes y bizantinos. Dentro de estos acontecimientos de corte histórico, se destacan dos en particular: la traducción de las obras al latín de Aristóteles a mediados del siglo XIII y la exégesis del derecho romano hecha desde el siglo XII por las comunas del norte de Italia (de Lagarde, 1953: 8).

Antes de la traducción de los textos de Aristóteles, los textos políticos más influyentes en la Europa medieval fueron la Biblia y *La Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona. En este texto, Agustín hace la distinción entre dos tipos de vida que el hombre puede escoger: de un lado la vida contemplativa, asociada con el mundo celestial o divino; de otro lado, la vida activa o administrativa relacionada con el mundo terreno (Nederman, 1993: 7). Si bien Agustín no realiza una crítica a la vida activa, al aceptar que incluso los santos deben llevar una vida social, existe de forma tácita una preferencia por la vida contemplativa, en tanto ésta permite alcanzar el más grande bien (Nederman, 1993: 9). Esta tendencia se hace más obvia después del papado de Gregorio el Grande (540-604) y la publicación de la *Regla de San Benito* (480-543). En muchos

casos, los autores medievales sentirán cierto desdén por la vida política, considerada un mal necesario, pero no importante para lograr la salvación. Los fines de la vida no son políticos, al preferirse las actividades que permitan la salvación del alma (Pocock, 1975: 56). Así pues, existe la creencia extendida de que los primeros hombres en el Paraíso no necesitaban de un gobierno coercitivo, pero después de la Caída, era necesario implementar mecanismos que controlen la naturaleza inherentemente pecadora de los hombres, la más efectiva fue la creación del estado y las leyes.

Este relativo desdén hacia el mundo político, considerado de suyo inferior al mundo espiritual, dura en Europa Occidental hasta el fin del siglo XII cuando la filosofía pagana griega empieza nuevamente a ser traducida y ser leída, gracias a las traducciones de varios estudiosos árabes y bizantinos. Este redescubrimiento de la filosofía griega, y en especial de Aristóteles, llevó a una nueva apreciación de la política, pero también la recepción del pensamiento pagano del mundo clásico, redefinió el lenguaje político en Europa (Villey, 2003: 144). A partir del estudio del pensamiento romano y griego, los pensadores medievales del siglo XIII prefieren usar alocuciones latinas, tal como *civitas*, *provincia* y *regnum*, para definir sus asociaciones políticas (Bertelloni, 2009: 17).

Uno de los eventos más importantes para el mundo intelectual europeo de ese periodo fue sin duda la traducción de la *Política* al latín, completada a mediados del siglo XIII. No obstante, la lectura de Aristóteles tuvo cierta resistencia por parte de las autoridades eclesiásticas, ya que su filosofía resultaba opuesta a las verdades bíblicas, así en 1277 la Inquisición censura varias tesis del filósofo griego. Hay que reconocer que la recepción al pensamiento pagano resultaba en muchos casos ambigua, e incluso promovida por las mismas autoridades eclesiásticas. Es posible observar que un papa como Gregorio VI no extiende la prohibición a ningún libro sobre la naturaleza. Tiempo después Alejandro IV contrata a filósofos como Alberto Magno en su corte papal. Por lo tanto, si bien algunas tesis paganas entraban en contradicción con las verdades cristianas, se puede decir que la filosofía griega fue en muchos sentidos tolerada. El resultado fue que a partir de la segunda mitad del siglo XIII hubiera un renacimiento de la filosofía aristotélica, sobre todo después de la traducción de la *Política* y la *Ética Nicomáquea*. Todo ello llevó a que en Europa Occidental se intentará hacer una síntesis y explicación del mundo a partir de la razón y la fe (Villey, 2003: 144).

Es posible afirmar que, antes de la traducción de Aristóteles, existía en el mundo intelectual europeo una visión distinta del orden natural. Si bien se aceptaba que las fuerzas de la naturaleza tenían un papel importante en determinar a las criaturas de la Creación, estas fuerzas estaban supeditadas a la voluntad de Dios (Luscombe; Evans, 2007: 335). Un cambio notable, a partir de la aprehensión del pensamiento aristotélico, es que muchos fenómenos naturales dejaron de ser explicados por causas divinas y fueron explicados por causas mecánicas. A partir de ese momento, como hace constar Villey (148), el mundo natural es retratado como sujeto por leyes inmutables.

Este nuevo paradigma del mundo no sólo llevó a un renovado desarrollo de las ciencias naturales, sino también a intentar explicar la naturaleza política del hombre fuera del ámbito de lo divino (de Lagarde, 1953: 16). Como Canning menciona (361), si antes la naturaleza humana había sido entendida solamente en los términos dados por los textos religiosos, ésta se define como específicamente y naturalmente política, es decir, Aristóteles da la pauta para que la naturaleza humana sea entendida en términos naturales y no divinos.

Esto da a lugar a una nueva explicación del origen y fines del estado, pues como Aristóteles comenta: “resulta evidente que el estado es una creación natural y, por ende, el hombre es por naturaleza una animal político” (1253 a1-2). Es la naturaleza la que impulsa a los humanos a buscar una mejor vida y asociarse con otros. Si bien el instinto existe en otros animales como las hormigas y termitas, las sociedades humanas se forman y tienen su origen por resultado del don de la palabra, ya que como Aristóteles dice: “el hombre es el único animal a quien [la naturaleza] ha dotado con el don de la palabra [*logos*]” (1253 a9-10). Es la existencia del *logos* lo que permite al hombre distinguir lo conveniente de lo inconveniente, lo justo de lo injusto (1253 a15). Es la existencia de la palabra lo que permite al hombre asociarse con otros para poder vivir mejor (Zore, 1997: 168).

En un principio, para Aristóteles, ha sido el sentido de preservación lo que ha llevado a los seres humanos a crear alguna forma de gobierno o autoridad para gobernarlos. Pero a medida que la sociedad de los hombres se hace más compleja, el estado no sólo conserva la vida de los seres humanos en su nivel básico, sino que les permite vivir mejor, bajo un orden de leyes y justicia.

De esta forma, Aristóteles considera que es parte de la naturaleza de los seres humanos buscar los medios para su preservación y mejorar su existencia, y entonces resulta natural que creen algún tipo de régimen que los gobierne. No debe resultar extraño que Aristóteles defina los fines del hombre como naturalmente políticos y al hombre como *zoon politikon* (Zore, 1997: 169). Por eso, el filósofo en la *Política* dice: "si las primeras formas de asociación fueron naturales, así también lo es el estado" (1252 b30-33).

De la filosofía aristotélica se derivan dos premisas que resultaron muy influyentes: 1) los hombres tienen una naturaleza *sociale et politicum* y por ello 2) tienen fines que son esencialmente sociales (Skinner, 1991: 188).

La recepción de las anteriores ideas supone una innovación en el pensamiento político medieval, pues anuncia los primeros esbozos del estado secular. Como comenta Canning: "la misma idea de la ciencia de lo político como una disciplina autónoma y la noción de lo político como una categoría distinta en la actividad y relaciones humanas surgen como producto de esta nueva visión" (360). Por tanto, se puede afirmar que la recepción de los textos políticos y éticos de Aristóteles produjo un cambio de paradigma en el pensamiento político medieval, pues el origen de la autoridad política dejó de ser teológico y se le dio una dimensión terrenal (Canning, 2007: 366). Para los pensadores escolásticos, al ser los seres humanos animales sociales por naturaleza, entonces sus fines son alcanzados por la práctica de la política. En tal modo, hay una revalorización de la vida activa frente a la vida contemplativa. Esto además permitirá, en algunos casos, a varios pensadores escolásticos fundamentar a partir de las premisas del filósofo sus preferencias republicanas.

Esta nueva visión del estado será encontrada en diversos pensadores, desde en *Li livre dou Trésor* de Bruneto Latini (1260), así como en los comentarios a la *Política* de William de Moerbeke (1260), también se verá esta novedad en los textos de Alberto Magno y en los libros I y III de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. No obstante, en todos estos pensadores existe un esfuerzo de hacer coincidir las enseñanzas de Aristóteles con las verdades reveladas de la Biblia. Dentro de este contexto, el aporte más importante e interesante es aquel de Tomás de Aquino.

Seguramente la perspectiva de los tiempos nos haga olvidar lo militante y realista que intenta ser la obra política de Tomás de Aquino (Villey, 2003: 249). Basado

en Aristóteles, Tomás no sólo logra revalorizar la actividad política, al considerarla moralmente positiva y en acuerdo con la intención de Dios, y sin tener una preferencia republicana, el filósofo napolitano logra combinar el paradigma feudal, de tipo jerárquico, con un tipo de sociedad comunitaria, más parecida al de la polis, para explicar el origen y orden de la comunidad. Para Tomás de Aquino, el mundo es gobernado por leyes naturales, las cuales a su vez son creadas por un Dios inteligente. Dicho de otro modo, para Tomás, todas las reglas morales, políticas y legales derivan de la ley de la naturaleza, la cual es creada por Dios (Sigmund, 1996: 207). Esta ley natural no tiene una fuerza coercitiva como tal, sino que tiene un carácter "impulsivo", pues lleva a los seres de la creación divina a lograr sus fines, sin que sean obligados a hacerlo de una forma explícita. Por lo tanto, cuando las criaturas cumplen los fines para las que fueron hechas, ya sea de manera consciente como los hombres, o de modo inconsciente como los animales, están efectivamente siguiendo los mandatos de la ley de la naturaleza (de Lagarde, 1953: 156).

En la descripción del mundo natural, del que forman parte los hombres, tiene un papel central la ley de la naturaleza para Tomás de Aquino. Ésta es entendida, en una primera instancia, como aquella guía racional que fuerza a los seres humanos a ordenar su mundo y seguir el fin para el que fueron hechos (Chevalier, 1993: 185). En ese sentido, la innata sociabilidad de los hombres, que ulteriormente los lleva a asociarse entre ellos en la búsqueda de un bienestar común, es uno de los principios de esta ley. El cumplimiento de estos fines naturales, como la tendencia a la sociabilidad de los seres humanos, no son meramente actos instintivos, si no son vistos como un *prise en compte* del mejor comportamiento ético, al tener la ley de la naturaleza la aprobación de Dios.[7] De este modo, cuando los hombres siguen los mandatos de la ley de la naturaleza, ellos participan en el plan divino de la creación y siguen la voluntad de Dios. A partir de estos postulados, tal como lo refiere Fortin (268), Tomás logra una síntesis entre la filosofía natural de Aristóteles y su fe asentada principalmente en las Escrituras.

Otro punto importante para Tomás de Aquino es que la ley natural es un principio inscrito por Dios en todas las criaturas, pero que en el caso de los seres humanos es seguido de forma voluntaria. En otras palabras, Tomás de Aquino reconoce que los humanos siguen los principios de la ley natural no por una "*inclinatio*

[7] Se puede decir que la ley de la naturaleza prohíbe acciones consideradas intrínsecamente como malas y promueve aquellas consideradas como buenas.

naturalis", sino porque racionalmente consideran que ello es lo más adecuado (De Lagarde, 1953: 64).

Es a partir del mandato de la ley natural que los hombres se congregan y forman las primeras sociedades. Del mismo modo, esto lleva a las primeras comunidades a reconocer que la mejor manera de que los seres humanos sean impelidos a llevar un comportamiento ético, es a través de la creación de leyes. Para Tomás, las leyes humanas se pueden considerar en muchos aspectos intentos de réplica de las leyes divinas. Sin embargo, el dominico evita adoptar una posición platónica del derecho, pues estas leyes no son imitaciones defectuosas de los mandatos perfectos del Creador. Para Tomás las leyes que rigen el mundo moral del hombre tienen una forma de *rationis ordinatio*, es decir, éstas tienen la aprobación de Dios, y por ello son aprobadas racionalmente, pero no tienen en ninguna forma un carácter de obligatoriedad. Como bien nota De Lagarde (65), en el edificio monumental del pensamiento político de Tomás de Aquino, la naturaleza, el mundo moral y las instituciones judiciales se interconectan a partir de su derivación de la ley divina, ésta es el polo del cual las leyes se derivan. Por lo tanto, la actividad política que da lugar a los ámbitos jurídicos y morales de una sociedad se derivan de la razón y por ello es aprobada por Dios.[8]

A pesar del carácter universal de la ley de la naturaleza, Tomás también reconoce que su aplicación cabal depende de varios factores contingentes. En primer lugar, ello se explica debido a que los hombres no tienen nunca un total conocimiento de los deseos de Dios. En segundo lugar, el conocimiento de las cosas divinas se encuentra contaminado por nuestras pasiones, hábitos y disposición.[9] Estos dos factores llevan a la existencia de diferentes convenciones y diferentes modos de sancionar la moralidad en las sociedades humanas. Pero ello también significa aceptar de manera tácita la pluralidad en los modos como se sanciona la moralidad en las diferentes sociedades humanas. Como se verá en este trabajo, esta tesis será resumida tres siglos después por la Escuela de Salamanca, en especial, cuando se analicen los tipos de sociedades de los indios americanos:

[8] "Sed quia rationalis creatura participa team intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali propie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura auntem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dice lex nise por similitudem" (Tomás de Aquino, *ST*, Ia IIae, q.91, art.2, consultado 2 de febrero 2015)

[9] "Ad primum ergo dicendum quod ratio humana non potest participare ad plenin dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte" (Tomás de Aquino, ST, Ia IIae, q.91, art.3, consultado 2 de febrero 2015)

> Así, pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en contenido como en grado de conocimiento, Más en cuanto ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios generales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa del algún impedimento especial (como también fallan las causas naturales por causa del algún impedimento): ya sea en cuanto al grado de conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una mala pasión o una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en el VI de *De bello gallico* que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural (Tomas de Aquino, *ST*, Ia IIae, q.94, art.4,consultado 2 de febrero 2015).

En el caso del vida social, si bien Tomás la entiende como natural, pero consciente, es decir, el paso del estado de naturaleza –un estado en el cual los hombres viven libres y sin coerción, aunque sin ninguna seguridad por sus vidas y propiedades– a la vida civil no es un impulso mecánico, sino racional con el cual está cumpliendo sus fines.[10] Basado en Aristóteles, Tomás considera al ser humano como un animal social, el cual necesita vivir y cooperar con sus semejantes para asegurar su existencia y vivir bien. El fin del hombre es logrado sólo en una comunidad. En ese sentido, ambos pensadores consideran que los seres humanos están naturalmente orientados a llevar una vida social (Chevalier, 1993: 66). Por consiguiente, la creación del estado resulta connatural a aquellos lugares en donde hay grupos de hombres, ya que con esta institución pueden preservar de forma efectiva su vida los hombres y seguir del mejor modo los mandatos de Dios (Chevalier, 1993: 175).

Por lo dicho anteriormente, podemos decir que Tomás de Aquino tiene una consideración positiva de la actividad política, pues para el pensador italiano el estado sirve muy bien la consecución de nuestros fines humanos, al ser éste uno de los mejores medios para asegurar nuestra preservación y obligarnos a vivir de forma virtuosa (Chevalier, 1993: 181). La creación de una autoridad política, lejos de servir al control de la naturaleza pecadora del hombre, se considera una parte necesaria a la naturaleza social de los seres humanos.[11] Los gobernantes son importantes, pues no sólo permiten

[10] "Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigenterur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipso certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi" (Tomás de Aquino, *ST*, Ia, q.103, art.1, consultado 2 de febrero 2015)

[11] ''Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sictus multis animalis, nullo alio dirigente indirigente ad finem, sed ipse sibi unusquisque essex rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animla sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat'' (Tomás de Aquino, *De regno*, consultado 2 de febrero 2015).

en un primer momento la preservación de la vida en comunidad, sino también en muchos casos resultan necesarios para mantener el bien común e inducir reglas morales entre los individuos (Costa, 1993: 7-8). Por estas razones, para Tomás el estado tiene un fin respetable y bastante útil: permite a los individuos que conforman una comunidad buscar sus fines en paz y unidad, ya que resulta más sencillo que los individuos bajo una autoridad política tengan una vida virtuosa (Chevalier, 1993: 184):

> Esto aparte, conviene que procuremos saber cuál le esté mejor a una provincia o ciudad: el ser gobernada por uno o muchos; y puede considerarse según el mismo fin del gobierno, porque a lo que se debe enderezar la intención del que gobierna es a procurar el bien de los que tiene a su cargo, Pues es propio del piloto, reservando la nave de los inconvenientes del mar, guiarla sin daño al puerto. El bien, pues, y la salud de una multitud que vive junta, es conservarse conforme y unida, que es lo que llamamos paz, y sí ésta falta se pierde la utilidad de vivir en compañía; y antes los muchos serían dañosos a sí mismos. Y ésta ha de ser la principal intención del que gobierna: procurar la unión que nace de la paz (Tomás de Aquino, *De regno*, consultado 2 de febrero 2015).

Por lo dicho anteriormente, para Tomás la supervivencia individual del hombre siempre será mejor asegurada en sociedad, en especial, en su forma más desarrollada y perefecta: la ciudad. Tomás hacel un símil entre las ciudades con el cuerpo humano. Éstas están formadas por partes heterogéneas que realizan funciones propias y aunque pareciera que cada una de las partes de la ciudad realiza su función de forma separada, es la autoridad política (tal como el cerebro en un cuerpo) quien coordina todas estas actividades para lograr un fin único. En otras palabras, si la ciudad se pudiera comparar con un cuerpo, el gobernante sería la cabeza que determina qué bien debe determinar qué hacer con el resto del cuerpo. En tal forma, uno de los objetivos del gobernante es a la vez buscar el buen funcionamiento de todas las partes que conforman a la ciudad, esto es el bien común general para todos los miembros de la comunidad (Fortin: 255). Por ello, para Tomás el estado deja de ser visto como una institución que sirve solamente para castigar los pecados y poner freno a la innata corrupción humana; en cambio, el estado tiene la noble función de permitir a cada individuo alcanzar su naturaleza, a través de la consecución del bien común:

> Siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno, que es lo mejor, necesariamente el gobierno del mundo ha de ser también el mejor…pues gobernar es dirigir a los gobernados al fin, que es un bien (Tomas de Aquino, *ST,* Ia, q.103, art.3 ccnsultado 2 de febrero 2015).

Para Tomás, el gobierno es entendido como un mandato sobre hombres libres, los cuales son capaces de dirigirse a ellos mismos (Sigmund, 1997: 220). Cuando

Tomás considera cuál podría ser el mejor sistema de gobierno, su opción se decanta por la monarquía, en específico, cuando los hombres más virtuosos de la ciudad son escogidos para gobernar.[12] No obstante, en el régimen monárquico también se reconoce un peligro: la tendencia de los reyes a convertirse en tiranos y actuar de forma autoritaria.[13] Por eso, la mejor manera de evitar este peligro es estableciendo un sistema de leyes que promuevan a toda la comunidad la virtud y justicia (Fortin: 257). Vemos pues que para Tomás una de la más importantes tareas del arte de gobernar es la parte legislativa, pues ésta va a favorecer la existencia de la virtud y la moralidad y poner freno a los instintos tiránicos de los gobernantes.

Tomás reconoce que las acciones de los hombres se encuentran restringidas por las leyes del estado, pero esto no tiene una connotación negativa, pues "son unas guías para nuestra libertad que llevan al verdadero bien común de la comunidad, de la cual formamos parte" (McInerny, 1997: 201). La ley tiene una importante función, pues al tiempo que pone freno a los deseos de los hombres, limita la acción del poder gubernamental.

Las anteriores tesis no deben sugerir alguna orientación o simpatía republicana por parte de Tomás de Aquino. Si bien el autor, basado en Aristóteles, reconoce a diferentes grupos dentro del estado, necesarios para su supervivencia, éste no propone su participación activa en la vida pública de su comunidad. Además es menester mencionar que la defensa de las libertades, aquellas tan apreciadas por el liberalismo, como la libertad religiosa, no se encuentra presente en el pensamiento del teólogo napolitano (Sigmund, 1997: 220-221).

A pesar de lo anterior, el discurso político de Tomás de Aquino marca un punto de inflexión en la historia del pensamiento político de Occidente. Para Tomás el estado tiene el fin de buscar el bienestar (Habermas, 1974: 47), éste no tiene la obligación de

[12] "Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudem unum est quod omnia movet, scilicet, cor; ET in paribus animae uma vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est eniam apibus unum rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitamtur ea quae sunt secumdum naturam, et tanto magis opus artis melius, quanto magis assequitur similitudem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur". (Tomas de Aquino, consultado 2 de febrero 2015)

[13] "Ex hoc autem contingit ut, dum praesidentes, qui subbitos ad virtudes inducere deberent, virtuti subditorum nequiter invident et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosi inveniatur" (Tomas de Aquino, consultado 2 de febrero 2015).

hacer a los hombres más virtuosos.[14] La *civitas* se entenderá como una *societas*, al tiempo que la distinción entre el poder de un gobernante y el poder económico se diluye, es decir, el poder de un gobernante es similar al que tiene un *pater familias*, en tanto ambos ejercen la función de *dominus*.[15] Pero la distinción entre el control económico y el poder político se encuentra ausente, de modo tal que la obligación de los ciudadanos para participar en la voluntad general de su polis en Tomás se encuentra ausente. Dicho de otro modo, más que buscar y exigir la participación de todos los individuos, el objetivo del estado es mantener la paz y la tranquilidad.

3. FEUDALISMO, LIBERTAD Y VIRTUDES POLÍTICAS

En la formación de la cultura política del Medioevo es importante considerar, además del pensamiento escolástico, las teorías asociadas con el sistema feudal. De acuerdo con la interpretación de Nederman (10), nociones como la idea de contrato, la reciprocidad, la libertad, el consentimiento político y la representación surgen de la cultura política del feudalismo, ocupando éstas un muy importante lugar en la vida social. Durante el periodo en que el feudalismo fue el sistema político y económico imperante en Europa se formalizaron las relaciones entre personas de diferente rango y grado, al establecerse conexiones entre los diferentes sujetos que formaban la sociedad con el objetivo de buscar protección y algún beneficio. El tipo de sociedad resultante era jerárquica y piramidal, en el cual el emperador y el Papa se encuentran en la punta, de las cuales se derivan las demás relaciones sociales que regían al estado (Nederman, 1993: 11).

Dentro de este sistema para pensadores como Pietro Costa comenta existió una *metáfora de la verticalidad* (Costa, 1993: 6)*:* el mundo social, así como el ámbito del mundo espiritual, estaba formado por una red de relaciones estratificadas, en donde se asumía como natural la desigualdad entre los diferentes miembros que forman a un estado (Costa, 1993: 6). El objetivo era buscar los medios por los cuales todos los

[14] Habermas distingue tres puntos del pensamiento de Aristóteles que se vuelven ajenos al pensamiento político del siglo trece: 1) el hecho de considerar la política una doctrina de lo bueno y justo, ya que Aristóteles "no ve oposición entre la constitución formulada en el *nomoi* y el ethos de la vida civil". 2) La política para Aristóteles se refiere principalmente a la *praxis*, pero poco tiene que ver con la *techne*. 3) La política no puede compararse con otras ciencias más rigurosas, puesto que el estudio de lo justo y lo excelente carece de una constancia ontológica y una necesidad lógica (Habermas, 1974: 42).

[15] Para Habermas (48), el más importante cambio que se nota en el pensamiento de Tomás de Aquino es la transformación de la filosofía política en una filosofía del orden social.

individuos, pese a sus diferentes capacidades, unan sus esfuerzos hacia la perfección de esta estructura jerárquica (Costa, 1993: 7).

Las teorías de la corporación que se desarrollan en la Edad Media servían bien para justificar y explicar dicho sistema. El funcionamiento de un cuerpo social dependía de que cada parte que lo conforma, aunque éstas realicen sus funciones de forma autónoma, actúen en el modo más eficiente para el beneficio del cuerpo mismo. Basados en Aristóteles, para los autores medievales la existencia de una pluralidad de profesiones es positiva, pues a medida que cada individuo tenga diversos intereses, ellos realizarán diversas funciones en beneficio de la salud del estado (de Lagarde, 1953: 59). El caso más paradigmático resulta el *Policraticus* de John de Salisbury. En este trabajo seminal de la Edad Media, las diversas partes que conforman a un estado son comparadas con los órganos de un cuerpo; éstos ejecutan de manera independiente de otros sus funciones, pero al mismo tiempo tienen todos unos mismos objetivos: la preservación del cuerpo político (Costa, 1993: 9).

En la práctica este ideal de las teorías de la corporación raramente existía dentro de las muy desorganizadas sociedades feudales de Europa. Como bien refiere Nederman, era muy frecuente encontrar resistencia y discordancias dentro de las instituciones que daban sentido a este mundo. En muchos casos, continua Nederman, en las sociedades medievales "las jurisdicciones eran sobrepasadas, fronteras entre dos funciones eran disputadas y las obligaciones eran ignoradas o desafiadas" (12). El modo ineficiente de control del espacio social produjo fragmentaciones, como desobediencia a la autoridad política y de facto una independencia que, ulteriormente, llevó a la formulación de un primigenio concepto de libertad.

En opinión de Nederman (12), la libertad durante el feudalismo ya se entendía como un espacio en el cual el individuo es libre de actuar sin interferencia o restricción. Dentro de este contexto social y económico, la libertad es un privilegio que se encuentra en posesión de pocos. Jurídicamente además la libertad ya se distinguía del estado de servidumbre, además de conllevar algunos objetivos sociales. Esto significó, al menos de una manera explícita, que los individuos dentro de una comunidad libre deben involucrarse en actividades propias para el florecimiento y mantenimiento del bien común (Skinner, 1991: 188).

En ese sentido, podemos acordar con Skinner, que la libertad aún en este periodo conecta la libertad del individuo con el gobierno y soberanía de su comunidad. No obstante, como mencioné brevemente en la sección anterior, es posible notar diferencias notables entre el pensamiento político del Medioevo con el pensamiento clásico sobre la libertad. Una de ellas, como es señalado por Habermas, es que mientras en autores griegos como Aristóteles los fines del individuo eran los mismos que aquellos de la polis, en autores como Tomás de Aquino no se encuentra tan claramente la existencia de un cuerpo ciudadano orientado hacia las actividades políticas. Es decir, al no haber una exigencia a participar en la vida social de la polis, la libertad es un espacio en donde los individuos se pueden dedicar sin restricciones a las actividades económicas y sociales que permiten el florecimiento de la polis.[16]

Es importante considerar que la adopción de modelo feudal no se pudo considerar algo unitario, ni global. Incluso en Europa hay ejemplos claros de fragmentación y resistencia al feudalismo. Un buen ejemplo contra los intentos por englobar el mundo dentro de este paradigma lo proporcionarían las ciudades del norte y centro de Italia que a partir del siglo doce logran su independencia de facto del Sacro Imperio Romano. Si el feudalismo, como bien lo demuestra Pocock (50), era considerado como un método para traer orden y autoridad en varios reinos europeos, en el caso de las ciudades italianas era visto como instrumento de opresión que no coincidía con el tipo de vida urbana y comercial que iba desarrollándose. Por eso, en Italia se desarrolla una teoría que, continúa Pocock (50), que demandaba la participación ciudadana sobre los asuntos de interés público.

Históricamente Italia se distinguió del resto de Europa por la existencia de una vigorosa vida cívica y comercial, creándose relaciones distintas a los que podrían haber encontrado en el campo, típicamente identificado con el feudalismo. La ciudad se convierte en un espacio de posibilidades individuales no limitadas por determinaciones jerárquicas, pero a su vez ésta es un espacio de convergencia en donde el individuo forma parte de una unidad distinguible (Costa, 1993: 20). Es a partir del siglo XIII que la relación del individuo con la comunidad, al menos en el caso antes descrito, empieza a ser concebido como una forma de membrecía, pero también de unidad, concordia,

[16] "The order of the polis was actualized in the participation of the citizens in the administration, legislation, justice and administration; the *ordo* retained by Thomas sacrifices the political substance of the citizen's politically oriented will and consciousness as formed in public discussion" (Habermas, 1974: 48).

bienestar y sobre todo de su independencia. En su lucha contra las pretensiones universalistas del Sacro Imperio Romano, las comunas italianas recurren al derecho romano, lo cual vino acompañado de un auge de la literatura cívica que llegaba de los clásicos; es en este contexto que se nota un desarrollo de la noción de *patria*.

Existe un término para definir la relación del individuo con su comunidad: *amor patriae*, éste expresa el amor desinteresado de un sujeto por su propio espacio social, pero también sugiere los deberes de este mismo individuo hacia su comunidad, en especial, para defenderla de amenazas externas contra su libertad (Costa, 1993: 21-22).[17] Vemos que esta noción resulta un instrumento poderoso que impulsa a los individuos a dejar a un lado sus intereses particulares para actuar en favor del bien común. A su vez, el bienestar común y la gloria de la comunidad no sólo se convierten en el interés primordial de las autoridades políticas de la ciudad, sino que éstas se convierten en asuntos que conciernen y preocupan a todos los ciudadanos. No olvidando que la patria durante el Medioevo (muy posiblemente hasta el siglo XII) se refería al pueblo o lugar de origen de un hombre (Kantorowicz, 1951: 476).

Para distinguir la relación y el vínculo de un individuo con su comunidad, los pensadores italianos del bajo Medievo y el Renacimiento recurren a una noción de ciudadanía que toma su inspiración de la república romana y las democracias del mundo clásico. Es decir, este término no tiene una connotación moderna, al no referirse a derechos individuales de tipo inalienable, sino que por ciudadanía se comprendía una forma de membresía, dependiente de varias condicionantes sociales que ulteriormente determinan el lugar del individuo dentro de una comunidad (Costa, 1993: 15). En otras palabras, por ciudadanía debemos entender la pertenencia a una asociación colectiva, en la cual los individuos comparten diversos símbolos, así como una identidad grupal común. Si bien la movilidad social resultaba mucho más flexible en este contexto, es muy difícil caracterizar a estos espacios sociales como igualitarios, pues en muchos

[17] Si bien para los filósofos estoicos el término patria tenía una connotación universalista que se podía extender al universo, para griegos y romanos la tendencia definía meramente el ámbito de una ciudad de origen (Kantorowicz, 1951: 474). La muerte por la patria, sin embargo, no tuvo gran impacto durante la Edad Media al no tener connotaciones religiosas. Cualquier acción hacia la comunidad terrena que traiga honor, queda opacada con las acciones hechas hacia la patria espiritual: Jerusalem (Kantorowicz, 1951: 475). La influencia de Aristóteles lleva a un paulatino proceso de secularización de la Iglesia desde el siglo trece a las comunidades se les empieza a definir como *corpus republicae mysticum* o *corpus morale et politicum*, la cual se identifica con la patria (Kantorowicz, 1951: 485-487).

casos la participación en la vida social y política de la comunidad era selectiva y determinada por el grado y linaje (Costa, 1993: 17).[18]

Esta nueva forma de entender las responsabilidades del individuo tuvo, como se ha mencionado anteriormente, su centro de gravedad en las ciudades del norte y centro de Italia. La mayoría de estas comunas pudo afirmar de facto su independencia después de la última expedición italiana de Federico Barbarroja. Después de su derrota en la batalla de Legnano, los emperadores romanos no tuvieron capacidad de imponer su soberanía sobre la otrora más rica región del Sacro Imperio Romano. Esto implicó que las ciudades del norte y centro de Italia desarrollen un tipo de vida política diferente. En la mayoría de los casos, muchas de estas comunas son gobernadas a partir de gobiernos democráticos y de instituciones de tipo republicano. Tal como en la república romana y algunas polis griegas, las ciudades italianas instauran cónsules los cuales son cambiados cada año "en forma de asegurar que su ambición por el poder sea controlada y que la libertad del pueblo sea mantenida" (Skinner, 2010: 3). En vistas de justificar la particularidad de este tipo de gobierno en contra de las pretensiones universalistas del Sacro Imperio Romano, los teóricos republicanos italianos encontraron la justificación de su gobierno a nivel teórico en la literatura romana y griega.

Los intelectuales de las comunas del norte y centro de Italia, afirman: a) su derecho a estar libre de interferencias externas y poder controlar su vida política; b) el derecho que tienen sus ciudades a gobernarse por ellas mismas. Esto conlleva un desarrollo del lenguaje político y de las ideas republicanas, en una manera que resulta parecida a la literatura desarrollada por las ciudades estados griegas y la república romana (Skinner, 2010: 6-7). Para justificar teóricamente su gobierno se recurre al derecho romano, el concepto de libertad estará basado en la noción latina *libertas* y será traducido al italiano como *libertà*. Más importante aún, este concepto se identificará con los gobiernos de tipo republicano (Skinner, 2010: 7). Tal como hace notar Arendt (1991: 68), para las ciudades italianas en un momento, como en otro para las polis griegas, la libertad además de ser un "concepto político, es también la quintaescencia de la ciudad estado y de la ciudadanía".

[18] Ahora bien, la noción que identifica patria con un territorio en muchos casos según Kantorowicz (477-478) fue resultado de la necesidad práctica de los reyes de hacer cargas impositivas dentro de las provincias de un reino, en muchos casos para la defensa del reino.

Otra de las fuentes más importante para justificar los gobiernos republicanos fue también Aristóteles y su *La Política*. En su libro sexto, Aristóteles afirma que la base de un estado democrático era la libertad, la cual consiste en que cualquier ciudadano de una polis pueda ser capaz de "gobernar y de ser gobernado".[19] De esa forma, para Aristóteles, la principal característica de un gobierno democrático es que los hombres puedan vivir como ellos quieran. Un hombre libre "no es gobernado por nadie, si ello es posible, pero si esto es imposible, será gobernado y podrá en su momento gobernar; así aquello que contribuye a la libertad es la igualdad" (1317 b14-19).

Otras fuentes de inspiración de primer orden para los republicanos italianos fueron la literatura clásica y el derecho romano (Viroli, 1994: 4). El renovado interés de los ideales del mundo clásico trajo consigo la creación de ideales propios de justicia y del hombre político, mediante la definición de virtudes que sirven al hombre como animal político. Para muchos escritores del periodo, la mejor descripción de las virtudes políticas se encuentra en las obras de Cicerón; con ellas fue posible acotar los deberes del hombre con su comunidad, entre los que se incluyen los ideales de servicio, la protección en contra de amenazas a la libertad y la búsqueda del bienestar de sus conciudadanos (Viroli, 1994: 4). De esta forma, los intelectuales italianos del periodo intentan una restauración de las virtudes de los antiguos que sirve de campo fértil para la creación de una renovada conciencia cívica (Pocock, 1975: 51-52).

La búsqueda de las virtudes políticas, como Viroli lo nota, era un tema central para los autores republicanos de Italia durante los siglos XII y XIII. Para un autor como Guido Fava (1190-1243) en su *Summun de vitiis et virtutibus* las virtudes políticas son un producto del uso de la razón (Viroli, 1994: 11). En otro texto, el *Occulus pastoralis*, se considera que la más importante virtud que debe poseer un político es la capacidad de otorgar justicia. Una imagen del político empieza a ser diseñada como un individuo que asegura la paz y la justicia por medio del despliegue de sus virtudes políticas. Esta imagen se nota más claramente en el *Liber de regimine civitatum* de Giovanni de Viterbo de 1240. Primeramente de Viterbo define los fines de un buen gobernante: el mantenimiento de paz y justicia, pero después introduce los que considera deben ser los ideales cívicos, que tienen un tinte claramente republicano: *"la libertà dei citadini e inmunità degli abitanti"* (Viroli, 1994: 12). Basado en Cicerón considera que el estado

[19] "…el privilegio de un hombre libre es no ser gobernado por nadie, si esto es posible, o, si lo anterior es imposible, de gobernar y ser gobernado" (Aristóteles, 1949: 1317b3).

es fundado con el objetivo de asegurar el libre gozo de propiedades en vista de asegurar una buena vida. Por consiguiente, Viterbo aboga por un autogobierno republicano y construye sus ideales a partir de la combinación de dos elementos de la literatura clásica: la noción de persona pública derivada del derecho romano y la posesión de virtudes políticas que viene de la filosofía estoica de Séneca y de Cicerón.

En el contexto de la literatura italiana del siglo trece, uno de los trabajos más importantes en *Li livres dou Trésor* de Bruneto Latini (1220-1294), en donde se hace una interesante descripción del tipo de gobierno de las ciudades italianas en ese periodo de tiempo. Para Latini, la más noble actividad del hombre es la actividad del gobernar a los habitantes de una ciudad o reino. En su definición de la política, Latini hace referencia al tipo de actividad política conocida por las ciudades-estado italianas, las cuales son constituidas para defender a un grupo de individuos contra amenazas externas e internas contra su libertad. Otra definición importante encontrada en *Li livres dou Trésor* es la de la ciudad, la cual es entendida como un espacio en donde los hombres viven en paz y bajo el mandato de las leyes (Viroli, 1994: 12).

Una verdadera comunidad política es definida como el lugar en donde los hombres pueden expresar libremente sus pensamientos y discursos, por ello la comunidad política es donde se puede llevar una auténtica vida humana (Viroli, 1994: 18). El dirigir una ciudad se considera el más alto honor que se puede detentar, al menos en la vida terrena. Lo que diferencia a las ciudades-estado italianas de otros reinos es que sus oficiales son elegidos libremente por sus ciudadanos. Para Latini, los gobiernos de las ciudades-estado italianas del norte y centro de Italia resultan los mejores regímenes políticos, puesto que al ser elegidos por el pueblo (y poder ser cambiados por el pueblo mismo) ellos tienden a favorecer el bien común. En forma contraria, los reyes tienden a favorecer a aquellos que los apoyan más, por eso los puestos públicos son otorgados a los nobles que le resultan más cercanos o más queridos, sin importarles el bienestar de su pueblo.[20]

Tal vez el resultado más notable de la lectura de los clásicos que hicieron los autores italianos en los siglos XII y XIII fue el hecho de dar un gran valor a los deberes

[20] ‘’Une qui sont en France et autres païs, qui sont sozmis à la seignorie des rois et autres princes perpetuels, qui vendent les prevostez et les baillent à ceuxl qui plus les achatent ; po gardent la ne lor bonté ne profit des borjois ; autre en Itallie, qui le citeien et li borjois et les communes des viles eslisent lor poeste et lor seignor tel comme il cuident qu’il soit profitables au common profit de la vie et touz les subjès’’. (Latini, consultado 28 de enero 2015).

cívicos con la comunidad (Baron, 1988: 5). Esto se debe a que, de un lado, los intelectuales de corte republicano en la Italia del bajo Medioevo conectan la posibilidad de la libertad de una comunidad con la capacidad del ciudadano para desplegar sin restricciones su virtud cívica hacia la cosa pública. Además, desde ese periodo empieza a notarse un desprecio o crítica a aquellas actividades que distraen al hombre de sus deberes cívicos. En otras palabras, para los escritores republicanos italianos de los primeros años del Renacimiento veían como un acto egoísta el retiro voluntario hacia una vida de contemplación y estudio. La vida perfecta no se encontraba en la tranquilidad del monasterio, sino que ésta era posible encontrarla en los avatares de la actividad pública. En ese sentido, la recomendación era utilizar los estudios como medio de perfeccionamiento para la vida política (Baron, 1988: 5). No debe extrañar que esta manera de entender la vida activa haya sido retomada en el siglo XV por la más notable de las repúblicas italianas: Florencia. En opinión de Salutati es posible combinar la virtud con la virtud práctica necesaria en la política y así lograr la salvación del alma (Garin, 1986: 106-107).

Como se menciona brevemente al principio de esta introducción, desde la caída del Imperio romano, el saber cristiano había desconfiado de los méritos de la vida activa frente a la tranquila contemplación de Dios (Pocock, 1975: 56). Ello resultó en una valoración negativa de la vida política, ya que el objetivo final del hombre no tenía que ver con fines temporales, sino con su salvación espiritual. Pero en las antiguas provincias italianas del Sacro Imperio Romano, a medida que escogían un sistema republicano de gobierno, tenían una opinión más favorable del rol de la vida activa (Pocock, 1975: 56).

La principal preocupación de los autores republicanos italianos durante el siglo XIII es prevenir, en primer lugar, los daños producidos por la división social dentro de su ciudad y, en segundo lugar, prevenir la corrupción del cuerpo ciudadano (Skinner, 2010: 23). Por ello, muchos de los escritos del periodo buscan métodos para evitar el conflicto entre grupos y facciones, mediante prácticas que refuercen la paz social y la libertad los ciudadanos. No obstante, la realidad parecía demostrar que a medida que una ciudad vivía con más libertad, ésta resultaba más afectada por la división interna y la corrupción causada por el aumento de la riqueza general.

Otra de las preocupaciones de los autores republicanos será lograr un vínculo entre el mantenimiento del bien común y los intereses de grupo y clase; asimismo otra de las preocupaciones de los humanistas italianos es asegurar la existencia de virtud en el mayor grado en la gente encargada de la toma de decisiones (Skinner, 2010: 45). La solución era que la virtud, tradicionalmente atribuida a un cierto grupo: la nobleza, fuera compartida por todos los individuos capaces de gobernar sin importar su pedigrí social. La única condición para gobernar y ser elegido para un puesto público es que el individuo escogido tenga la visión suficiente para oponerse a cualquier interés faccioso y que éste sea la persona con mayor virtud cívica. La búsqueda de modelos para el hombre que se dedica a la política, trajo una revaloración de los héroes romanos y griegos, tal como Catón, Temístocles y los dos Brutos. Ellos fueron caracterizados como auténticos ciudadanos, capaces de dejar de lado los compromisos familiares con tal de defender "la dolcissima libertà" (Skinner, 2010: 51).

4. LOS ORÍGENES DEL HUMANISMO ESPAÑOL Y ALGUNOS ANTECEDENTES AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

La parte más larga de este trabajo doctoral sobre la libertad está dedicada al pensamiento español durante el siglo XVI, entre los importantes autores españoles, responsables del renacer de la escolástica, me interesa destacar los aportes de aquellos que se cuestionaron sobre los derechos políticos y la libertad de los habitantes de las colonias americanas. Con todo ello, las ideas políticas que definen el debate sobre los derechos de los habitantes originarios de América se vinculan con la recepción de las ideas humanistas en España desde los siglos XIV y XV. Lejos del prejuicio intelectual que considera la tradición española como conservadora y dominada por solamente el pensamiento escolástico, hay un contexto cultural de gran riqueza y de discusión de ideas. A partir de la discusión de ideas humanistas desde una perspectiva escolástica se desarrolla una teoría política original que sostiene un concepto de libertad verdaderamente, uno que trascienda las convenciones y pudiera servir para explicar las costumbres de paganos como los indios americanos. En mi opinión, la filosofía política que se deriva, si bien defiende las libertades individuales y grupales frente al estado, no tiene simpatías republicanos. Dicho en otras palabras, si bien el pensamiento escolástico

español desarrollado en el siglo XVI es crítico frente a las actitudes tiránicas de los reyes, su orientación es claramente monárquica.

Una de mis tesis es que el anterior concepto no es sólo determinado por el estudio de autoridades como Tomás de Aquino y Aristóteles, sino también por las ideas humanistas y el contexto social inmediato, destacándose el movimiento de Contrarreforma y el encuentro con el mundo amerindio. Si bien por omisión o ignorancia, el último problema no ha sido destacado por los historiadores de las ideas, se debe reconocer que para los teólogos españoles el origen del poder y la libertad de sus nuevos súbditos era un asunto de la mayor relevancia. En vistas de entender este desarrollo intelectual, resulta pertinente mencionar algunas de las características del desarrollo de las ideas en España.

Indudablemente el principal centro de ideas políticas en España durante el siglo dieciséis se encontró en la Universidad de Salamanca. Sin embargo, hubo un desarrollo que precedió a las ideas políticas que surgen desde este centro de estudios. En el cual España nunca dejó de destacarse como un importante centro de recepción de las ideas humanistas.

Históricamente la Universidad de Salamanca, acreditada como Colegio en 1134 y como universidad en 1218 por Alfonso el Sabio. Si bien en el siglo XV se destacó como uno de los principales centros de estudios tomistas, resulta importante destacar que su constitución, dada por Benedicto XIII, buscaba imitar los desarrollos humanistas que se estaban dando en Francia y en Italia desde el siglo XIV. De ese modo, es posible afirmar que en la Universidad de Salamanca se cultivan los estudios humanísticos desde el siglo XV (Delgado; Herrera, 2011: 243).

El desarrollo de las humanidades en Salamanca se explica por los ideales de reforma surgidos de Basilea (1431), reformas promovidas principalmente por las autoridades eclesiásticas (Delgado; Herrera, 2011: 244). El renovado interés por la Antigüedad clásica y nacimiento de una nueva clase de lectores dio lugar en España a una búsqueda y traducción de textos griegos y latinos (Morrás, 2002: 34). En las universidades españolas hay un esfuerzo por armonizar los métodos del humanismo con aquellos de la filosofía escolástica y la teología. Uno de los casos más discutidos es Alonso de Cartagena (1384-1456), pero la incorporación de métodos humanistas a la

teología se notará también en los trabajos de Juan de Segovia (1393?-1458), Alfonso de Madrigal, el Tostado (1401-1455).

Como bien es señalado por Morrás (1995: 335), Alfonso de Cartagena en especial es una figura central de este periodo debido a su actividad divulgadora de los clásicos como Cicerón y Séneca, así como su contacto con personajes destacados del mundo intelectual italiano. Si bien Cartagena estuvo bien empapado de las nuevas ideas que se venían produciendo en Italia, ello no significa que aceptará las ideas humanistas y rompiera con el pasado medieval de forma acrítica. Este autor, tal como destaca Morrás (1995: 338), es educado en dentro del tomismo, pero llega a tener un conocimiento de las novedades llegadas en Italia, por eso a pesar del valor que da a la lectura de los clásicos nunca deja de reconocer las ventajas que tiene el método escolásticos para ciertas disciplinas filosóficas.

En este sentido habría que considerar el debate entre Cartagena y Leonardo Bruni respecto a la traducción de la Ética de Aristóteles. Esta confrontación, en opinión de Morrás (2002:36), es un episodio importante para entender la recepción de las obras del filósofo griego. Si para Bruni una correcta reproducción de Aristóteles implica repdroducir su estilo "conservando su fuerza retórica" (Morrás, 2000: 41), para Cartagena en cambio un tipo de obra teórica como la *Ética Nicomaquea* al tratar de demostraciones y argumentos teóricos rigorosos debe renunciar a la elegancia (Morrás, 2000: 43-44) para garantizar como sugiere Fernández Gallardo (1999: 220) un mayor apego a la razón. Cartagena aboga por una actitud integradora que conlleva a "una apertura intelectual hacia las novedades renacientes, cuyo límite estaría marcado por su firme convicción en la idoneidad del paradigma escolástico" (Fernández Gallardo, 2008: 189). Dicha idoneidad viene del reconocimiento de las necesidades del discurso científico: "el rigor y la precisión, pues lo contrario, la verbosidad, conduce al error en el conocimiento de la realidad (Fernández Gallardo, 2008: 190).

Un impulso a los estudios humanistas en España es resultado de la influencia del Concilio de Basilea (1431-1449) y después Florencia (1438-1439). En la ciudad suiza los intelectuales españoles, entre ellos las autoridades eclesiásticas que dominan la Universidad de Salamanca, advirtieron de los riesgos del nominalismo, aunque también aceptaron que la filosofía platónica estaba en concordancia con la doctrina cristiana. De ese modo, al igual que en otros centros humanistas, se trata de adaptar la filosofía de

Platón en los trabajos teológicos. Sin embargo, pese a algunas excepciones, los intelectuales españoles siguieron prefiriendo profundizar en el estudio de Aristóteles y Tomás de Aquino. Para intelectuales del temprano siglo XV, el intercambio epistolar con humanistas y la recepción de textos representa, como bien plantea Gallardo (1999: 238) una ampliación del horizonte intelectual sin un abandono de sus convicciones tomistas. Entre los humanistas españoles este esfuerzo por entender Platón desde una perspectiva escolástica es resultado de "la complementariedad apuntada entre aristotelismo y platonismo" (Fernández Gallardo, 2000: 240). En otras palabras, hay un esfuerzo de perfeccionar la tradicción escolástica a través de los métodos humanistas y la lectura renovada de los clásicos.

Al nivel de las ideas políticas, los autores españoles que reflexionaron sobre la conquista, aunque la mayoría tenían simpatías por la monarquía, no desconocían al pensamiento republicano. Esto se puede entender si se toma en cuenta las contradicciones que aún había en el modo de ejercer el poder entre Castilla y Aragón (Gil, 2006: 263). De un lado, en Castilla los reyes ejercían un tipo de mandato más autoritario y menos restringido por leyes y obligaciones, que aquel del reino de Aragón. Sin embargo, lo anterior no significaba un desconocimiento de las ideas republicanas en Castilla.

El evento catalizador del republicanismo castellano en el siglo XVI fue la rebelión de los comuneros. Para uno de los autores republicanos más conocido del periodo, Fray Alonso de Castrillo, ésta fue causada por el mal gobierno de los consejeros reales. Dada la incapacidad de la reina Juana la Loca y el hecho que el gobierno estuviera en manos de ministros extranjeros de los Países Bajos, Castilla vivía en el caos. Por ello mismo, los comuneros afirmaban que "las ciudades, pueblos y comunas de ese reino reunir su poderío en vistas de asegurar la obediencia a sus leyes y estatutos. En ese caso el reino se reunirá y buscará la mejor manera por sí mismo para mejor guardar a éstos" (Fernández-Santamaria, 2008: 18). Castrillo expone ideas que recuerdan en mucho al republicanismo cívico florentino. En primer lugar considera que el mejor modo de lograr la obediencia a las leyes es que la soberanía y la autoridad política sean reclamadas por el pueblo, al ser ellos los dueños legítimos del poder político. En segundo lugar, considera que el pueblo puede en cualquier momento reclamar el dominio político, si su bien común estuviera en peligro (Fernández-Santamaria, 2008: 19). Finalmente, para Castrillo el rey está obligado a respetar las

leyes del reino e impedido de hacer aquello que "pusiera en peligro a su alma, deshonrara a sus súbditos y pusiera en peligro el bien común" (Fernández-Santamaria, 2008: 20).

La principal fuente de inspiración de Castrillo era el derecho romano. Basado en éste, el autor puede afirmar que los hombres se encuentran en posesión de una libertad natural y que las leyes y la autoridad política resultan artificiales. Estos además sirven para coaccionar la libertad natural del hombre. Castrillo define a los hombres como seres naturalmente sociables, pero de naturaleza no política (Fernández-Santamaria, 2008: 24). En cambio, basado en la filosofía en Cicerón y Aristóteles Castrillo considera a la ciudad como la más noble creación humana, en la cual los hombres pueden actuar con nobleza, prudencia, honestidad, igualdad, así como mandar y ser mandados (Fernández-Santamaria, 2008: 27). Finalmente, Castrillo divide a las sociedades humanas en tres grupos de hombres *caballeros, mercaderes* y *oficiales*. Para Castrillo, las virtudes de los ciudadanos se encuentran representadas sobre todo por el primer grupo.

Con esto vemos pues, tal como Gil afirma, que el lenguaje republicano se encuentra bien presente en España. Ello es posible confirmarlo si se leen las tesis de Juan de Mariana (1536-1624), para quien la república se puede definir como el gobierno en el cual "todos los miembros del pueblo toman parte del gobierno, de acuerdo con sus méritos y honor. En donde las magistraturas sólo son otorgadas a los 'mejores'" (Gil, 2006: 265). Sin embargo, es importante notar una recepción diferente del lenguaje republicano entre los reinos de Castilla y Aragón, aunque la preferencia de los autores castellanos es hacia la monarquía, acotada por derechos y obligaciones que impiden que se convierta en absoluta.

En las comunas independientes de Aragón, los ciudadanos, tal como afirma Gil, son considerados como "cualquier tipo de personas…desde los duques…hasta los habitantes menores, desde los nativos hasta los recién llegados" (Gil, 2006: 272). En Cataluña, todos los ciudadanos son llamados *ciutadans* o *burgesos honrats*. En opinión de Borch, aragoneses y catalanes tienen un rol activo en sus gobiernos, similar a los ciudadanos de repúblicas como Génova y Venecia. Para Gil, uno de los principales ejemplos de la literatura republicana aragonesa resulta *El ciudadano* de Juan Costa (1548-1597). En este texto, se hacen elogios a la vida activa y a los deberes políticos

(Gil, 2006: 272), a la vez, se expresa simpatía por los gobiernos mixtos en los cuales los ciudadanos tienen la misma libertad que un rey y un noble (Gil, 2006: 273). Cómo veremos, un diferente panorama existía en Castilla, en donde el rey *de facto* tenía más control sobre su autoridad y sobre sus ciudadanos.

En la "autoritaria" Castilla existió, tal como ha señalado Silvio Zavala, una preocupación por el problema de la libertad (1993: 19). La razón está relacionada con la rápida conversión de España en poder transcontinental. Las preguntas sobre los derechos políticos de los pueblos originarios de América eran precedidas por indagaciones sobre el origen del poder político y el derecho natural de los pueblos. Desde el sermón de Antón de Montesinos, quien predicó en contra de la "cruel y horrible servidumbre" en la cual los españoles habían reducido a la población de las Antillas, los españoles discutieron en términos filosóficos sobre la libertad, el origen del poder civil y los limites de la autoridad frente a la ciudadanía, un debate que involucró a juristas, teólogos y canonistas (Brading, 2003: 99). En donde el objetivo era definir los derechos políticos y naturales de los pueblos originarios de América.

Finalmente, es importante notar que la discusión sobre la libertad y el poder civil frente a los indios americanos, los estudiosos españoles y portugueses recurrieron a las mejores fuentes que tenían a su disposición, una de ellas fue Aristóteles (usado por defensores y críticos de los indios americanos), otra fue el pensamiento humanista y conciliarista conocido desde el siglo XV. En todos los casos, las ideas que surgen, sin dejar de considerar su originalidad e importancia en el contexto universal de la filosofía política, tuvieron sus antecedentes en el conocimiento que había en España desde el siglo XV del pensamiento humanista y el pensamiento escolático.

De ese modo, mi intención es probrar que lejos de ser España la quintaescencia del conservadurismo, hubo una discusión sobre el futuro de una comunidad política que revelaba como plural y que usó los mejores medios teóricos a su disposición. En este sentido, el pensamiento español nos deja una lección perdurable para la actualidad, pues es uno de los primeros intentos por crear una comunidad civil con poblaciones poco homogéneas en todos los sentidos que podamos imaginarnos, no sólo dentro de la península sino también en el continente americano.

CAPÍTULO 1. *VITA CIVIL*, LIBERTAD Y CONFLICTO DURANTE EL RENACIMIENTO ITALIANO

1.1.1. LA REVALORIZACIÓN DE LA REPÚBLICA ROMANA Y LA APARICIÓN DEL HUMANISMO CÍVICO

En la introducción hemos hablado brevemente del pensamiento político de Tomás de Aquino. Nuestra perspectiva de éste está marcada por una preconcepción: éste desarrolla un tipo de conceptualización del mundo político basado en la creencia en órdenes jerárquicos de naturaleza fija, los cuales existían y se reflejaban en el panorama político. Bajo esta perspectiva, los seres humanos tenían un lugar fijado previamente dentro del orden natural y social. En esta circunstancia, las personasempleaban su prudencia y experiencia en raros momentos "sólo en aquellas ocasiones cuando el curso de eventos particulares y contingentes los enfrentaban con problemas de los cuales los individuos no podían resolver ni por la razón, ni con el silogismo" (Pocock, 1975: 49). Por lo tanto, de acuerdo con la anterior interpretación, para la escolástica y el pensamiento político del Medioevo eran muy raras las ocasiones en las cuales podemos tener el control de nuestras propias decisiones, pero el resto del tiempo nuestros actos quedan restrictos por los límites impuestos por su estatus y posición jerárquica.

Dentro de la anterior visión del Medioevo, para la gran mayoría de los estudiosos medievales la sabiduría política (*political wisdom*) era una virtud que era compartida de forma desigual por los hombres. Dicho de otro modo, sólo una minoría se consideraba capaz de actuar con prudencia cuando se trataba de realizar las tareas del gobierno. Esto significa que para una parte importante de los estudiosos medievales las sociedades humanas eran estructuras naturalmente desiguales, en imitación al ordenamiento del cosmos. Este paralelismo resulta en gran medida esclarecedor para explicar las jerarquías sociales del mundo medieval, ya que Dios se encontraba a la cabeza de su reino celeste y los ángeles en diversos escaños debajo de su señor; por lo cual este mismo modelo debía (sin que fuera forzosamente el caso) repetirse en las sociedades humanas. Estando el emperador de los romanos a la cabeza, junto al papa, y de ahí partían toda una jerarquía de ministros y gente que ocupaba los escalones más bajos en la pirámide social (Costa, 1993: 8).

Para Pocock (50), la prudencia para el pensador escolástico, virtud necesaria para ejercer de modo efectivo funciones en la política, era poseída por una minoría de hombres; por ello, la mayoría de los autores medievales mostrarán una preferencia por los gobiernos de tipo monárquico. La anterior creencia no resulta la más apropiada para justificar la existencia de una república, en el cual el poder político sea ejercido por todos los hombres capaces de aspirar al poder político (Pocock, 1975: 49). No coincido del todo con Pocock, pues consideró que en su generalización no toma en cuenta el número importante de autores tomistas con simpatías republicanas. No obstante, Pocock llega reconocer que en la articulación de la conciencia cívica no fue antecedido por el lenguaje del humanismo cívico (1975: 58).

A partir de la erección de las repúblicas italianas después de la derrota de Federico Barbarroja (una experiencia histórica si se quiere breve), así como en la crisis florentina de principios del siglo quince, surgen panegíricos que justifican la superioridad de la constitución republicana y la vida activa frente a otros discursos monárquicos, escritos con las técnicas humanistas. Para ello, resultó importante desafiar y redefinir las limitaciones impuestas por la tradición; se rechaza también la creencia que la prudencia y la virtud política eran ejercidas por una minoría. En cambio, se artícula una ideología que amplia el espectro político de actores capaces de ejercer el político, al considerarse que el rango y el pedigrí social no resultaban indispensables para el ejercicio de las funciones del gobierno. De ese modo, se podía justificar la existencia de un régimen político en el cual las decisiones eran tomadas por todos los ciudadanos, o al menos, su mayoría (Pocock, 1975: 49).

Este cambio de mentalidad se puede localizar en una de las regiones económicamente más avanzadas de la Europa medieval. Nos referimos a las repúblicas del norte y centro de Italia a partir de finales del siglo XII. En estas ciudades es posible notar un cambio respecto a sus vecinos de los reinos feudales del norte de Europa y sur de Italia: 1) la existencia de una ciudadanía relativamente envuelta en la vida política de su comunidad; 2) la existencia de una gran vida comercial; esto implicó que individuos sin linaje pudieran desafiar las limitaciones sociales impuestas por su pedigrí social a través de su talento en el comercio. Al tiempo que la potente vida comercial de estas ciudades llevaba a un aumento de la riqueza de estas comunas, esto fue acompañado de la articulación de una conciencia cívica de las virtudes del gobierno republicano, como es demostrado en la ciudad que se convirtió en uno de los modelos de la filosofía cívica:

Florencia (Pocock, 1975: 49). No obstante, en Milán, Padua, Vicenza y Verona, la experiencia republicana dura poco y en poco tiempo estas ciudades empiezan a ser gobernadas por tiranos (Baron, 1955: 5).

Asimismo el desarrollo de teorías republicanas se explica por una conjetura histórica definitiva en el caso de Italia. Resulta pertinente preguntarse si el desarrollo de las ideas del humanismo cívico, aquellas que se identifican más plenamente con el republicanismo en el Renacimiento, pudiera rastrearse antes de la mitad del siglo XIV. Para un estudioso tan importante como Baron (1955: 13), estas ideas sirvieron para enfrentar en el campo teórico las justificaciones monárquicas del imperio y las tiranías en Italia. Por lo demás no puedo compartir del todo esta idea, pues considero que el cuerpo teórico que da sentido a este pensamiento republicano (que tiene su expresión más brillante de finales del siglo XIV hasta mediados del siglo XVI) se nutre de ideas republicanas compartidas por autores muy diversos, desde juristas hasta teólogos escolásticos. Como ha demostrado Skinner (2009: 3), las primeras experiencias de este tipo en Italia pueden rastrearse desde 1085 en Pisa, en donde se empezó a elegir por mandato popular a sus oficiales y gobernantes, conocidos como *podestás*. Este tipo de gobierno fue poco a poco siendo adoptado por las principales ciudades del norte italiano durante el siglo XII, aún estando *de iure* bajo la jurisdicción del Sacro Imperio Romano (Skinner, 2009: 4).

Después de la batalla de Legnano (1176), el control de los emperadores romanos sobre Italia se debilita aún más (no obstante sus intentos por recuperar este poder), lo que significa la independencia de facto de las ciudades italianas. En la lucha ideológica que sigue a la independencia, las ciudades italianas se ven forzadas a construir un aparato ideológico que justificara su libertad y su forma de gobierno frente a los alegatos universales del Sacro Imperio Romano (Skinner, 2009: 6). Dos ideas están presentes en Italia desde finales del siglo XII: 1) la libertad es entendida como autodeterminación política y 2) el sistema republicano es el más apropiado para pueblos acostumbrados a la libertad (Skinner, 2009: 6-7). Para poder sostener sus tesis, se tuvo que hacer una reinterpretación del derecho romano distinta a la conocida desde los tiempos del Imperio romano. Ésta se adaptaba a la realidad política vigente y aceptaba la existencia de una pluralidad de autoridades políticas, a partir de aceptar el siguiente precepto: “cuando la ley y los hechos choquen, es la ley la que debe adpatarse a los hechos” (Skinner, 2009: 9).

Habrá dos modelos de república que interesarán a los estudiosos: Florencia y Venecia. No obstante, la emergencia de estos estados no debe considerarse algo excepcional, sino el resultado de un proceso de dos siglos de inquietudes republicanas. Al mismo tiempo debe considerarse que Florencia, y en menor medida Venecia, se convierten en el centro de las ideas más revolucionarias: pues se crea una doctrina que destaca el necesario rol que debían tener los ciudadanos en el ejercicio del poder político (Baron, 1955: 6). Dicho de otro modo, se desarrolla una doctrina que consideraba posible al "hombre común" lograr la gloria a través del despliegue de sus talentos innatos, ya sea en el mundo de la política o en el mundo de los negocios (Costa, 1993: 6). Lo anterior significa un cambio en la actitud de los intelectuales hacia la vida pública y, por consiguiente, una desconfianza hacia la vida contemplativa, considerada como un acto egoísta e inútil para alcanzar la perfección del hombre. La vida perfecta, como reconoce Baron, es una combinación de estudio y vida pública, es decir, el ciudadano perfecto usa su conocimiento para los desafíos de la política (Baron: 1955: 7).

Para los pensadores republicanos de Italia, la libertad es un resultado, pues viene del grado de implicación ciudadano en la vida pública. Lo cual es sólo posible en un auténtico régimen político, uno en el cual los ciudadanos tienen el poder de hacer las leyes y elegir sus magistrados (Viroli, 1992: 90). Cuando se da esta situación política no sólo se garantiza el estado de derecho y el bien común, sino también trae consigo concordia, justicia e igualdad, asegurando así una mejor impartición de la justicia. Es la combinación de todos los anteriores elementos lo que se conoce como un *vivere político (Humano vivere et maxime político et civile)* (Viroli, 1992: 90-91).

Para los pensadores republicanos del *Quattrocento*, la libertad individual necesitaba de la participación sin restricciones de todos los ciudadanos de una comuna en las funciones políticas del gobierno, pero también garantiza la existencia de un numeroso cuerpo civil capaz de defender su comuna frente a amenazas externas hacia su libertad. Para los pensadores más representativos del humanismo cívico fue precisamente la libertad con que sus ciudadanos pudieron desplegar sus talentos en la arena pública, así como en el mundo de los negocios, lo que llevó a las repúblicas como Roma y Florencia, por mencionar dos ejemplos, a alcanzar niveles de riqueza y poder no observados. Tal como sostiene Pocock (1975: 88), la excelencia y virtud de uno florecerá en colaboración con las diversas excelencias de otros, lo cual sólo es posible

cuando la libertad del ciudadano y del estado se entiende como la misma cosa. Una libertad, como bien lo define Baron (1955: 15), sin la cual una republica no podría existir y los talentos que la hacen grande no aflorarían.[21]

Al permitirse la libre participación de todos los hombres capaces en la vida política, para los escritores del humanismo cívico era necesario que la virtud y la prudencia no estuvieran restringidas a unos pocos individuos. Hay gran interés en propagar estas disposiciones a todo el cuerpo ciudadano, pues se parte de una convicción, tal como lo precisa Gilbert (94), de que la estabilidad del estado y la efectividad de las instituciones políticas dependen de la prudencia política. A su vez la historia tiene un papel pedagógico de importancia, pues señala, como lo muestra la vida de los fundadores míticos de repúblicas, habilidades y posibilidades de los hombres para su comunidad (Gilbert, 1986: 94). Desde la perspectiva republicana, la virtud no es un asunto individual sino una interacción entre individuo y su comunidad que produce beneficios hacia el bien común (Pocock, 1975: 88).

El mejor modo de extender la prudencia y la virtud, para entrenar a la mayor cantidad de hombres para la vida pública, era poniendo un énfasis en la educación cívica de la ciudadanía sin restricción de clases. Esta idea tiene como primera fuente a la *Política* de Aristóteles: el hombre, en tanto que animal social, alcanza su madurez a través de su participación en la vida social de su comunidad. En consecuencia, en Florencia y en otras repúblicas italianas empieza una revalorización de la vida activa (*vita activa*) a través de las obras que iban llegando del mundo clásico, lo cual significó que la filosofía de autores como Cicerón, Séneca y Salustio volviera a tener gran vigencia desde el siglo XII. La otra idea común en los autores republicanos fue que la libertad sólo puede ser asegurada al oponerse a toda forma de tiranía (Baron, 1955: 17).

De este modo, la vida activa es la más auténtica forma de alcanzar madurez del hombre. Estos argumentos ciertamente se ponían en contra de una parte de la tradición medieval que consideraba innecesario para la salvación el envolvimiento en la política, en cambio, se sostenía que la vida contemplativa era más útil si nuestro objetivo último es la salvación del alma (Black, 2007: 13-14). Ahora bien, lo anterior no significaba que

[21] Si bien esta definición de libertad acota bien las intenciones del humanismo cívico no veo claro su vínculo con los objetivos del partido güelfo como supone Baron (1955: 15). En todo caso, este concepto es también definido por el estudio renovado del derecho romano e incluso de Aristóteles.

pensadores dentro de la estructura de la Iglesia o autores escolásticos tuvieran simpatías republicanas.

Uno de los primeros historiadores que ha remarcado este tipo de afinidades republicanas en filósofos tomistas desde el siglo doce ha sido Skinner (2010: 53). El inglés nos señala como ejemplo el caso de Bartolo de Sassoferrato (1313-1357), quien expresa su simpatía por el tipo de régimen político establecido por Roma después de la expulsión de los Tarquinos: los éxitos mayores de Roma sucedieron cuando fue gobernada por el cuerpo ciudadano. En opinión de Bartolo, este sería el tipo de régimen político que mejor se adaptaría a las ciudades del norte y centro italiano. Otro filósofo tomista prominente que muestra simpatía a los gobiernos republicanos es Tolomeo de Lucca (1236-1327). Para este autor, es posible que dentro de los regímenes monárquicos haya buenos gobiernos, pero él expresa su preferencia por aquellos en los que la tarea del gobierno está localizada en el cuerpo ciudadano. Tanto Tolomeo como Bartolo coinciden que el mejor gobierno de la antigüedad fue la República romana, considerada como la era de mayor excelencia política (Skinner, 2010: 54).

Lo anterior se debe a los diversos puntos de contacto entre el humanismo cívico y el tomismo desde el siglo trece (Blythe, 2003: 30). Si bien la mayor parte de escritores que consideramos como humanistas ejercieron carreras distintas a las de los filósofos tomistas, pues entre los humanistas se encontraban literatos, poetas y oradores (en latín *literati, poetae* y *oratores).* Los cuales, a diferencia de muchos teólogos tomistas, tuvieron carreras políticas notorias en sus ciudades de origen en tanto ejercieron como maestros, diplomáticos, cancilleres, secretarios políticos y cortesanos (Black, 2007: 14). Pero su *lingua franca* era el latín, la lengua del mundo culto, y de la filosofía tomista. Por tanto los humanistas no ignoraban los principales trabajos tomistas y viceversa.

A su vez, los filósofos tomistas se familiarizaron con la filosofía cívica de principio del Renacimiento, a partir de compartir un interés común por los trabajos filosóficos recién traducidos del griego de los escritores clásicos. Además, cualquier persona culta desde el siglo trece, no sólo tenía que viajar de forma frecuente y era consciente de varios modos de la situación política de Europa y de Italia, estando al tanto de las lecturas más importantes en los diferentes países y cortes que vistaba. De esta forma, aún los escritores que tenían una clara simpatía por los regímenes monárquicos característicos del norte de Europa, conocían el sistema republicano

desarrollado por las ciudades italianas desde el siglo trece y estaban familiarizados con su concepto de libertad. Por ello, no debe sorprender que varios autores pusieran de ejemplo y citaran a autores republicanos, aunque sus simpatías fueran hacia la monarquía (Blythe, 2003: 34).

Finalmente, el contacto con la escuela tomista por parte del humanismo debido a canales de comunicación entre ambas corrientes de pensamiento, enriquece y sirve para una mejor articulación teórica de la doctrina republicana, pues en muchos casos tratará de apoyarse por Aristóteles y otras autoridades escolásticas.

1.1.2. LA RETÓRICA Y EL ESTUDIO DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

En el primer tomo de *Foundations of Modern Political Thought*, Skinner afirma que el desarrollo de teorías republicanas de gobierno se hace patente desde el siglo XII. El estudioso inglés considera que ello fue resultado de dos factores: la recepción de los trabajos de Aristóteles y un retomado interés por la retórica (Skinner, 2010: 27). En ambos casos, esto se debía a un interés práctico: la creencia que el envolvimiento activo en los asuntos políticos del cuerpo ciudadano en su conjunto resultaba necesario para el mantenimiento de la libertad ciudadana y de la comuna. Otro punto en común, reconocido tanto por retóricos humanistas como por filósofos escolásticos, es que el mayor peligro para la existencia de una república era la tendencia casi inevitable de los ciudadanos a dividirse y formar facciones. Por lo tanto, el deber de los políticos es buscar medios efectivos para eliminar las causas del conflicto interno en sus ciudades, puesto que éste constituye la principal amenaza a la existencia de cualquier comunidad (Skinner, 2010: 27-28).

Las afirmaciones de Skinner se oponen a la influyente tesis de Hans Baron, para el cual el desarrollo de la filosofía del humanismo cívico surge en un momento histórico preciso: el año 1400 cuando Florencia luchaba por mantener su independencia y libertad a finales del siglo catorce frente a la interferencia de tiranos como los Visconti (Baron, 1955: 8). Contrariamente a la influyente tesis de Baron, me parece que Skinner muestra de manera muy clara los antecedentes teóricos del republicanismo cívico, los cuales son

anteriores a la crisis florentina (y si hacemos caso al historiador inglés existen antecedentes de estas ideas desde el finales del siglo IX) (Skinner, 2010: 3 y ss).

El renovado interés por la retórica y la gramática se da por una convicción, tal como lo muestra Pocock (1975: 64): hacer concreto lo inteligible a través de la conversación. De tal modo, la virtud y el conocimiento de lo universal pueden ser logrados sin menoscabo de la responsabilidad política. Esta forma de entender el mundo es la que parecía, en opinión de muchos humanistas italianos, más en concordancia con la filosofía política de Aristóteles. Lo anterior se debe a una creencia: la seguridad y libertad son mejor aseguradas cuando los ciudadanos participan libremente y sin restricciones en los asuntos de interés público de su comunidad (Geuna, 1988: 52), Por consiguiente, la doctrina que da sentido al sistema político de las ciudades-estado italianas desde finales del siglo XII es que la libre conversación y el acceso a los puestos públicos a todos los ciudadanos permite hermanar los intereses privados del ciudadano con los de su colectividad, o más en específico, su ciudad (Pocock, 1975: 64).

Lo anterior, como hemos dicho, lleva a una valoración positiva de la retórica. Para Nederman (2003: 248), esta disciplina deja de ser vista como antagónica de la filosofía, para convertirse en una fuente válida de conocimiento en los siglos trece y catorce, al tiempo de considerarse una herramienta indispensable para el político. El auge por el estudio de la retórica tiene razones prácticas (Grafton, 2008: 10). Con esta disciplina, los burócratas de las ciudades italianas eran capaces de redactar cartas oficiales que tuvieran una fuerza persuasiva muy grande. A aquellos que se encargaban de la redacción de este tipo de documentos se les conoció como *dictatores.* Ellos suponían que recurriendo a los grandes retóricos de la antigüedad clásica resultaba más factible que sus recomendaciones fueran aplicadas en la práctica (Skinner, 2010: 29).

La anterior será una de las principales características de la cultura humanista: a través del estudio de la literatura del mundo clásico se esperaba poder aplicar sus enseñanzas en la vida política actual (Skinner, 2010: 29). A medida que se intentaba imitar las acciones de los héroes de la antigüedad, de ese modo se extraían importantes enseñanzas políticas del pasado que resultaban ventajosas en las carreras políticas de los políticos en el presente (Grafton, 2008: 10-11). En tal modo, la teoría cívica que define al humanismo se funda con el pasado y lo hace presente (Castilla Urbano, 2013: 30).

Entre los trabajos de este tipo durante el siglo XII y XIII se destacan Ugo di Bologna, Raniero da Perugia y Guido Fabia, los cuales no sólo usan la literatura romana para justificar los gobiernos de sus ciudades, sino que también hacen apelaciones a sus conciudadanos para parecerse a los ciudadanos romanos en el periodo republicano (Skinner, 2002b: 18-19).

Un punto que tendrán en común los escritores humanistas es la manera elogiosa como describen la vida pública de los grandes héroes de Atenas y Roma. Ellos resultaban ejemplos de que era posible tener gran virtud con la actividad política. En este punto, para los humanistas italianos, el interés por el mundo de los clásicos se convirtió pronto en admiración, de forma que no resultaba poco frecuente que se alentara el imitar las acciones de héroes como Catón y Bruto. Este movimiento intelectual fue observable desde varios ámbitos que irían del derecho al mundo eclesiástico, como lo demuestran los ejemplos de Lovato Lovati (1240-1309) y Giovani de Matociis (1250?-1337), ambos religiosos de Padua.

Una de las lecturas canónicas en los siglos XIV y XV para los humanistas fue Cicerón. En el pensador romano, muchos autores encontraron su apoyo teórico para defender la vida activa. Un caso paradigmático de lo anterior lo representa Coluccio Salutati (1331-1406). Para el pensador florentino, resultaba un deber que los intelectuales participaran en la vida pública de sus ciudades, con el objeto de evitar que los malvados se sintieran tentados de hacerse del gobierno (Garin, 1986: 104). Basado en Cicerón, Salutati consideraba que el mejor modo de practicar la virtud era a través la participación activa en la vida pública de la ciudad (Garin, 1986: 107). Esta tesis también es compartida por el discípulo de Salutati, Leonardo Bruni (1337-1444) y por Matteo Palmieri (1406-1475). En el caso de Bruni resulta interesante que sus elogios a Sócrates y Dante no son por sus trabajos filosóficos y literarios, sino por sus servicios cívicos ejemplares (Garin, 1986: 101).

A partir del estudio de la literatura clásica de Roma y de Atenas, se revive una concepción de la libertad que vincula la autonomía del individuo con la seguridad y soberanía de su *civitas* (Baron, 1955: 13). Por esta razón, no debe sorprender que desde el humanismo cívico se enfatice la necesidad de que todos los ciudadanos posean una virtud en grado máximo para el mantenimiento del bien general (Nederman, 2003: 250), pues de ello depende la libertad de cada individuo.

Lo que resulta destacable es que muchos pensadores, incluyendo a Francesco Petrarca (1304-1374), consideran que imitándose la virtud de los antiguos resulta un método efectivo para conjurar los peligros contra la libertad (Pocock, 1975: 51), pues en la historia se encuentran las lecciones para bien gobernar una república. Este tipo de explicaciones son encontradas en los trabajos de Albertino Mussato de Padua (1261-1329) y de Cola di Rienzo (1313-1354) en Roma. En ambos casos, estos escritores y políticos consideran que dentro de los textos de Tito Livio o Séneca están los principios que permiten gobernar bien una ciudad. Esto también será observable en los trabajos de los grandes historiadores florentinos como Leonardo Bruni, Vespasiano di Bristicci (1421-1498) y Leon Battista Alberti (1404-1472). Para ellos el pasado tiene claros propósitos pedagógicos, pues al incitar a la ciudadanía a imitar las acciones de los héroes del pasado, es posible pensar que una ciudad, como por ejemplo Florencia, en algún momento pueda emular la gloria que alcanzó la República romana (Baron, 1988: 13).

A medida que el estudio de la literatura clásica va alcanzando un nuevo auge, se empieza a notar un deseo por reinterpretar los mitos fundacionales de las ciudades italianas. Florencia, por ejemplo, ya no fue considerada un asentamiento de soldados de Julio César; en cambio, se consideró que en sus orígenes fue una ciudad libre fundada por los etruscos (Pocock, 1975: 50). De la misma manera, muchos de estos historiadores empezaron a ver con ojos diferentes a los asesinos de Julio César. Cayo Bruto ya no es un ejemplo de traición y, por tanto, aquel que merece arder en el hoyo más profundo del infierno, sino que es visto como el ciudadano ideal: aquel que es incluso capaz de asesinar a un amigo entrañable por la libertad de la República (Pocock, 1975: 53).

La forma como los humanistas italianos se aproximaron al pasado era vista como una conversación. En ésta, los antiguos próceres explican sus acciones de modo que nosotros en el presente podamos extraer lecciones de ellas. Por ello, no debe sorprender que a principios del siglo XVI Maquiavelo afirme en su famosa carta del 10 de diciembre 1513 que su conocimiento del mundo práctico fue adquirido mediante un diálogo con prominentes hombres de la era clásica.[22]

[22] "Venuta la sera, mi ritorno a casa ed entro nel mio scrittoio; e in sull'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecentemente, entro nelle antique corti delli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che solum è mio e ch'io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione

Finalmente en la articulación teórica de humanismo cívico, es decir, la corriente humanista de corte republicano, no sólo fue resultado del redescubrimiento de la filosofía griega y de una nueva interpretación del derecho romano, sino también de su dinamismo comercial (Pocock, 1975: 83). En efecto, en ciudades menos dispuestas a seguir las jerarquías feudales y más dependientes del mercado, resultaba más factible que un ciudadano, aún sin pedigrí social, pudiera alcanzar fortuna material y, ulteriormente, el poder político. En tal modo, dentro de este contexto es posible la germinación de un pensamiento político que demande la participación política del cuerpo ciudadano de manera más amplia que en otras estructuras políticas.

1.1.3. LIBERTAD, PARTICIPACIÓN Y PAZ PARA EL HUMANISMO CÍVICO FLORENTINO

La experiencia republicana entra en decadencia a principios del siglo XIV. Paulatinamente las repúblicas italianas liberadas del yugo del Sacro Imperio Romano empezarán a ser dominadas por déspotas y oligarquías familiares. Para muchos autores, este fenómeno es debido a la erupción de violencia civil y la lucha de clases, males que parecían endémicos de los gobiernos populares. En gran medida el gran éxito comercial de estas ciudades explica igualmente su inestabilidad y violencia interna. En una república, hombres habitualmente excluidos del gobierno, pero de gran poder económico, luchan por el poder político y así ascender en la escala social, aspiración que era resistida por la nobleza feudal, la cual solía dominar los concilios de las ciudades italianas (Skinner, 2010: 24). Ello produjo dos efectos: 1) la expulsión de la nobleza y 2) un estado constante de inestabilidad social que a la larga termina por minar a las instituciones republicanas y favorecer la llegada de dictadores. La razón se debe en gran parte a defectos inherentes del tipo político creado en Italia a finales del siglo XII, pues al tiempo de ser incapaz de lograr acuerdos entre sus ciudadanos, nunca pudo tener instituciones políticas representativas y estables.

El siglo XIV en Italia estuvo marcado por la violencia civil, al grado que las repúblicas sufren una crisis de gobernabilidad. Resulta interesante la adaptabilidad de

---

delle loro azioni; e quelli per loro humanità mi rispondono; e non sento per quattro hore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi transferisco in loro". (Maquiavelo, Consultado 28 de enero 2015).

muchos escritores humanistas ante esta situación. Muchos escritores que antes hacían elogios de los valores republicanos, ponen al servicio del dictador en turno sus conocimientos retóricos. Hay también en otros un desencanto por el sistema republicano considerado incapaz de mantener la paz, sugiriendo por ello la adopción de un régimen monárquico (Skinner, 2010: 24). El ascenso de los *Signori* en las antiguas repúblicas, para muchos escritores humanistas era considerado como un medio de mantener la paz y la unidad. Asimismo, en este proceso político hay una reacción por parte de la nobleza para conservar su poder frente a las aspiraciones de sectores que exigían una mayor participación en las decisiones políticas (Baron, 1955: 442).

Dos ejemplos del nuevo tipo de literatura política son Ferreto de Ferreti (1297-1337), quien en su *El Ascenso de los Scala* crítica la turbulencia y anarquía de Padua, antes de la llegada al poder de la familia Scala (Skinner, 2010: 25). Para Ferreto, más importante que la participación del cuerpo ciudadano en la política, es la paz y la unidad. De modo similar, Dante Alighieri (1265-1321) mencionaba que "la paz universal es la mejor de aquellas cosas que sirven para lograr la felicidad humana" (Dante, 1996: 8). Para Dante, el tener una figura que acapare el poder político resultaba necesario para resolver las disputas políticas y evitar así el conflicto civil. En el caso de Dante, la única persona capaz de esto era el emperador romano al representar éste la unidad de la cristiandad y ser la única figura capaz de unificar a las atormentadas ciudades italianas. Dante afirma que la falta de la paz es producida por la interferencia de la Iglesia en los asuntos temporales. Para Dante los conflictos políticos de su tiempo surgen a partir de la existencia de un gobernante sujeto al control de otro. Para eso debe existir una persona con autoridad superior que medie entre todas las autoridades, y ésta debe ser el emperador de los romanos[23].

De ese modo, durante el siglo XIV en Italia la tendencia será preferir a una figura que acapare el poder, pero que termine con los conflictos civiles entre las diferentes clases sociales, aún si ello significaba una pérdida de la libertad individual. Un argumento de este tipo fue defendido por Bonvesin de la Riva (1240-1315), para

[23] ''Et cum alter de altero cognoscere non possit ex quo alter alteri non subditur - nam par in parem non habet imperium - oportet esse tertium iurisdictionis amplioris qui ambitu sui iuris ambobus principetur. Et hic aut erit Monarcha aut non. Si sic, habetur propositum; si non, iterum habebit sibi coequalem extra ambitum sue iurisdictionis: tunc iterum necessarius erit tertius alius Et sic aut erit processus in infinitum, quod esse non potest, aut oportebit devenire ad iudicem primum et summum, de cuius iudicio cuncta litigia dirimantur sive mediate sive inmediate: et hic erit Monarcha sive Imperator. Est igitur Monarchia necessaria mundo''. (Dante, Consultado 28 de enero 2015)

quien la falta de "*quietude*" produjo a la larga la caída de la república milanesa y la subida al poder de los Visconti. Aún autores con claras simpatías republicanas, como Dino Compagni (1255-1324) reconocen que han sido los conflictos civiles el principal peligro para una república poderosa como Florencia (Compagni, 1968: 3). La discordia entre los ciudadanos florentinos ha impedido que muchos no escojan a sus magistrados por su virtud y celo por el bien común, sino que buscan a aquellos que favorecen a sus egoístas intereses de clase.[24]

El ascenso de los *Signori* tuvo un impacto mayor en el desarrollo de la filosofía política de orientación republicana. En el contexto de crisis en donde, según comenta Baron, Florencia estuvo a muy poco de ser incorporada al imperio de los Visconti a finales del siglo XIV, se produce una literatura que ensalzará los méritos de la república y la vida activa (Baron, 1988: 13). Uno de los efectos fue comparar a su actual sistema de gobierno con la República romana. Asimismo los escritores florentinos buscan medios para repartir la virtud civil en todo el cuerpo ciudadano como medio para asegurar la soberanía del estado frente a las amenazas de los déspotas (Pocock, 1975: 86). En reacción a los embates de los Visconti, los florentinos difunden con mayor fuerza el ideal de participación ciudadano como la causa de la gloria y riqueza de Florencia.

Estas elegías al gobierno republicano eran encontradas en distintos autores florentinos, o relacionados en alguna medida con la República del Arno, desde Petrarca y Ptolomeo de Lucca, pero se verán con más claridad en los autores del siglo XV como Coluccio Salutati y Leonardo Bruni. Una de las tesis, como lo muestra la *Laudatio* (Baron, 1955: 47), es la creencia que sólo en la república hay un despliegue de los talentos de los individuos. En cambio, las tiranías inhiben la emergencia del genio y la riqueza. El objetivo, como resume Castilla Urbano (2013: 31), es interesar a los ciudadanos a participar en la vida pública, pero también que sientan orgullo por su comunidad y tipo de gobierno.

Un claro ejemplo de las ventajas del régimen republicano lo representa Florencia. Gracias a éste, la ciudad alcanzó riqueza y poder no vistas en Italia hasta ese entonces, pero sin dejar de reconocer que este éxito vino acompañado de conflictos

[24] ''…che i cittadini che entravano in quello oficio, non attendeano a observare le leggi, ma ad corrompere. Se l'amico o il pariente loro cadea nelle pene, procuravano con le signorie e con li uficiali a nascondere le loro colpe, acciò che rimanesseno impuniti'' (Compagni, 1968: 3).

civiles (Skinner, 1988: 41). Para autores como Bruni, Alberti y Salutati, la manera como Florencia enfrentó los peligros contra su libertad, así como la gran riqueza y virtud de sus ciudadanos, la convirtió en la encarnación de los valores republicanos romanos en Italia.[25] Por lo cual, en opinión de Bruni, Florencia no pudo haber sido ser fundada en los tiempos que Roma se había convertido en una monarquía, cuando el vigor ciudadano ya se había extinguido, sino en el periodo de mayor virtud cívica, antes de la llegada de César (Baron, 1955: 50).

Para Bruni y Salutati la grandeza de Florencia se explica por su régimen político que permitía a todos los ciudadanos una participación sin restricciones en la vida política. Ambos pensadores consideran que las libertades individuales están necesariamente vinculadas con el bien general de la comunidad (Baron, 1955: 74). Para demostrar este punto, Salutati hace parecer a los héroes míticos de Atenas y Roma con los principales ciudadanos de Florencia.[26] El patriotismo se acompañó de un renovado estudio de la historia de Florencia, ello teniendo en vista dos objetivos: 1) legitimar su sistema político y 2) la vinculación de Florencia con la Roma republicana e incluso con los etruscos. Asímismo los estudios históricos no sólo justificarán el marco constitucional de la república del Arno, sino también explicarán sus sentimientos antimonárquicos (Castilla Urbano, 2013: 33).

La deuda hacia Roma es expresada más claramente en los trabajos y cartas de Leonardo Bruni. Para Bruni, la definición de la libertad republicana viene claramente expresada en los textos de los retóricos griegos y en la literatura romana.[27] Al referirse a Florencia, Bruni considera que la mayor virtud de la república del Arno es la igualdad política, ya que ningún ciudadano se encuentra limitado para hacer fortuna, tanto en los negocios como en la política, por su linaje, sino por su ambición personal. Otro factor importante es que los poderosos son restringidos de comportarse de forma tiránica al estar sometidos al imperio de la ley mediante instituciones que garantizan la libertad

[25] Este punto es afirmado por Coluccio Salutati, como es referido por Garin:''In questa inclita città, fiore de Toscana e specchio d'Italia, emula di quella gloriosissima Roma di cui discende, e di cui segue le orme antiche combattendo per la salvezza d'Italia e per la libertà di tutti…Non si trata di una città qualunque; io non mi limito a comunicare ai paesi vicini le decisioni di un grande popolo; devo tenere informati degli avvenimenti i sovrani e i principi di tutto il mondo'' (Garin, 1994: 3).

[26] ''E per Coluccio una sola è la necessità inesorabile: la difesa de la libertà popolare…e la cultura fiorentina fa corpo con la sua storia: qui i clasicci sono educatori di un popolo e alimentano una nuova prattica politica'' (Garin, 1994: 17).

[27] Bruni también expresa la importancia del latín: ''…se ho imparato il greco, è opera di Coluccio; se ho approndito la letteratura latina, è opera di Coluccio; se ho letto, studiato, conosciuto poeti, oratori, scrittori d'ogni sorta, è opera de Coluccio'' (Garin, 1994: 18).

ciudadana.[28] Para Bruni, el éxito económico y político de Florencia es explicado directamente por su sistema político[29], un modelo de imitación según Bruni para toda Italia (Garin, 1984: 79).

Es en la *Laudatio* en donde Bruni expresa de forma más clara sus ideales republicanos. Este texto, como bien lo nota Hankins, se encuentra inspirado en la Oración Funeraria de Pericles (2003: 153), en donde se exalta la grandeza del sistema político de Florencia y se le compara con la época de mayor virtud de Roma. Para Bruni, las principales virtudes de Florencia son su igualdad política y su movilidad social. Por ello, Bruni no duda en comparar a Florencia con una meritocracia en donde sólo el talento y la virtud dan "igual esperanza a aquellos que desean alcanzar un puesto en el gobierno" (Hankins, 2003: 153). En otras palabras, la igualdad ante la ley es fundamental para mantener la libertad en los regímenes republicanos (Skinner, 2010: 78). La libertad republicana entonces se define como igualdad ante la ley, pero también como la ausencia de restricciones de clase para obtener honores (Skinner, 2010: 78).

Sobre la *Laudatio,* Baron considera que guarda más similitudes con el *Panegyricus* de Isócrates y con las obras de Arístides (Baron, 1955: 166). Lo importante es que Bruni no sólo identifica a Florencia como la heredera natural de Roma, sino también como la enemiga mortal de todas las tiranías. Bruni intenta retratar a Florencia como la protectora de las repúblicas en Italia frente a las tiranías más poderosas como Milán y, en determinado momento, Nápoles. No hay que olvidar que en 1406, año en el que fue redactado este texto, Florencia se encontraba en el pináculo de su poder y muchos la veían, especialmente después de la conquista de Pisa, con la capacidad de crear un imperio que emule a la República romana en Italia (Hankins, 2003: 143).

En este contexto no deben sorprender las críticas de Bruni y Salulati a los individuos que viven bajo una monarquía, ellos son considerados como esclavos que se reconocen inferiores a los reyes (Viroli, 1994: 50). En cambio, ellos destacan el legítimo deseo de libertad que ha impulsado a ciudadanos virtuosos, como en el caso de Roma, a

[28] ''il reggimento popolare, che i Greci chiamano democrazia…trova l'immagine sua nel rapporto fraterno. I fratelli sono pari fra loro ed uguali…Tutte nostre leggi tendono soltanto a questo, che i cittadini siano uguali, perché solo nell'uguaglianza ha radice la vera libertà. Perciò noi allontaniamo dal governo dello stato le famiglie più potente, perché non diventino troppo temibili attraverso il possesso del potere publico'' (Garin, 1994; 18).

[29] ''non è in alcun luogo appare tanta libertà, né tra i maggiori e minori sì eguale e pari condizione…e giudicò appartenersi alla sua prudenza e giustizia aiutare quella parte, che più ne aveva bisogno'' (Garin, 1988: 18).

combatir a todas las tiranías (Garin, 1986: 32). Dentro de la reinterpretación histórica del pasado en vistas de crear una consciencia cívica, Salutati cree necesario revalorar la figura de Julio César, pues él no es el prototipo del buen tirano, sino que fue un individuo que aprovechó la inestabilidad de Roma para tomar el poder y acabar con las libertades civiles (Baron, 1955: 126). Esta resistencia es lo que impresiona un historiador como Burckhardt (35), para quien la capacidad de Florencia para vencer a poderosos enemigos formidables tuvo una importancia sin parangón para la humanidad, pues del pensamiento producido en este sistema político, sigue Burckhardt (41), se avizoran las estructuras que definirán a los estados modernos.

La república florentina dura hasta 1444, cuando Cosimo Medici convierte a Florencia en una *signoria*. A partir de ese momento, los intelectuales se convierten en cortesanos. Uno de los primeros en sufrir este cambio fue Bruni quien ese mismo año es expulsado de sus funciones políticas. Finalmente Bruni y Salutati tuvieron una gran importancia para el desarrollo del pensamiento durante el siglo siguiente, pues su interpretación de la historia romana estará presente en las obras de Maquiavelo y Guicciardini (Baron, 1955: 129).

1.2. VIRTUD, CONFLICTO Y LIBERTAD EN EL CONTEXTO DEL RENACIMIENTO ITALIANO

1.2.1. MARCO INSTITUCIONAL DE LA LIBERTAD Y VIRTUD CIUDADANA EN FLORENCIA

La literatura republicana hecha en Florencia a partir del principio del año 1400 expresa un patriotismo exaltado: Lo anterior es resultado de la situación de constante peligro que vivió la república del Arno a finales del *trescento* ante la amenaza de los Viscontis. Es esta circunstancia histórica al parecer desesperada, que definió la excepcionalidad de Florencia, se desarrolla un concepto de libertad claramente republicano y que se contrapone a la autonomía que pueden tener los cortesanos de una corte. Hay pues una creencia que la autonomía individual es garantizada por leyes que aseguren la igualdad, además de existir una correlación entre libertad, virtud civil y riqueza, que son consecuencia de la falta de restricción o temor hacia el despliegue del talento. Este estado, según la anterior creencia, es sólo posible en un régimen republicano, en donde por ley son eliminadas las relaciones de superioridad y dominio entre los individuos (Skinner, 2002b: 128-129). Por tanto, es durante este periodo cuando se refuerza la creencia que sólo en una república un hombre puede ser libre y vivir sin obstrucciones de ningún tipo, pues en este tipo de gobierno, al formar los ciudadanos parte del gobierno, no tienen ni una relación de dependencia con nadie.

Resulta importante mencionar que los derechos políticos en las repúblicas italianas de los siglos XIII y XIV, se encontraban limitados a una minoría de hombres. El derecho a la elección de los oficiales era reducido y restrictivo de acuerdo a nuestros estándares modernos. En la ciudad misma, pese a ser un espacio de mayor movilidad social que el campo durante el periodo medieval y renacentista, subsistía una gran desigualdad entre sus miembros, pues las relaciones sociales no dejaron de ser, a pesar de frecuentes disputas, definidas por las jerarquías de clase (Costa, 1999: 6-7). Pese a estas limitantes, uno de los objetivos de los regímenes republicanos del periodo es la búsqueda de mecanismos institucionales que garanticen la igualdad ante la ley y promuevan la participación ciudadana en el gobierno sin distinción de rango (aún reconociendo que ésta se encontraba restringida para la mayoría de los habitantes) (Skinner, 2010; 78).

Las ventajas del gobierno republicano fueron notadas por el veneciano Lauro Quirini (1420-1479), para quien la libertad estaba mejor asegurada cuando el pueblo era libre de participar en la vida política (Rubinstein, 2008: 35). Esta misma opinión es compartida por el florentino Aurelio Brandolini (1445-1497), quien pensaba que la libertad individual es mejor protegida en repúblicas como Florencia, en donde el pueblo podía actuar libremente en la vida pública, aunque lleve irremediablemente a un aumento de los conflictos civiles y la falta de unión (Grafton, 2003: 38). En opinión de Matteo Palmieri (1406-1475), el bien común y la libertad van a ser mejor defendidos en republicas populares como Florencia y la antigua Roma, pero también ello traerá un aumento de la destrucción producida por los conflictos civiles.

Para el mantenimiento de la libertad se necesitaron dos mecanismos institucionales, ambos presentes tanto en Roma como, al parecer de muchos, en Florencia: 1) la existencia de una formidable máquina de guerra que permitía rechazar cualquier amenaza externa en contra de la libertad de la república. 2) La existencia de una constitución mixta que proteja la libertad ciudadana y el bien común de la comunidad sin preferencia de clases (Skinner, 2002b: 129). De esta manera, hay una idea que estará presente en la literatura republicana posterior: la defensa de la libertad va a depender de la existencia de una constitución mixta que incorpore en el gobierno a todos los grupos que compiten por el poder (Skinner, 2002b: 130). Este marco institucional, en opinión de autores como Cino Rinuccini (1350-1417) (Baron, 1955: 79), preparó a Florencia como la líder de la libertad frente al poder de las tiranías, lo que la convertía en la heredera de Roma. Por ello, los autores del humanismo cívico consideran que todo cambio o controversia debe ser hecho a través de leyes e instituciones que aseguran ulteriormente la normalidad institucional y, ulteriormente, la paz, aunque no la concordia.

La durabilidad de una república depende en gran medida de la implantación de una constitución mixta que haga más estable a la república. Esto es particularmente marcado en los escritores venecianos. Por ejemplo, Enrique de Rimini (1250-1304) considera que el gobierno de Venecia es producto de la existencia de la igualdad civil, pero a diferencia de Florencia, este sistema político le permitió evitar cualquier forma de conflicto civil, de ahí su superioridad. Al respecto, Pier Paolo Vergerio (1370-1444) considera que el éxito de Venecia es producto de su constitución, que si bien tiende a favorecer a la aristocracia, también incorpora elementos monárquicos y populares

(Skinner, 2002b: 127). Esto contrasta con la constitución de Florencia en donde "aquello que interesa al cuerpo de la gente no es decidido excepto por la voluntad del cuerpo de la gente mismo" (Skinner, 2002b: 127).

El éxito de una constitución mixta depende de la capacidad de desplegar virtud cívica por parte del cuerpo ciudadano. Fue la presencia de virtud en un grado máximo lo que permitió a los antiguos romanos en un principio mantener su libertad en contra de numerosos enemigos y, después, conquistar al mundo. Como buen estudioso de Cicerón, Bruni cree que sólo es posible el ejercicio de la virtud cuando ésta se pone al servicio de la vida pública. Igualmente pensadores como Bruni y Salutati partían del hecho de que la virtud no se encontraba confinada a los príncipes, sino que cualquier ciudadano con el debido entrenamiento era capaz de realizar actos de gran virtud. Por ello, resultaba necesario cultivar la virtud cívica en el mayor número posible de hombres (Skinner, 2002b: 131), es decir, para Bruni resultaba necesario, si Florencia quería imitar la gloria de los romanos, que los ciudadanos florentinos fueran capaces de mostrar su virtud en grado máximo (Skinner, 2002b: 132). Es precisamente este ambiente, según Rinuccini el que propició la aparición de hombres sobresalientes en todos los campos durante un periodo de cien años (Baron, 1955: 80).

La virtud desde el humanismo cívico variaba de la concepción cristiana y se parece a la noción romana, pues tenía connotaciones de excelencia, coraje y hombría. La virtud era dividida en cuatro cualidades: *prudentia, iustitia, temperantia* y *fortitudo*. Basados en la filosofía estoica, las virtudes empezaron a ser identificadas con cualidades morales como la justicia, la moderación y el coraje. En la opinión de Cicerón, lectura canónica para el humanismo cívico, el despliegue de las virtudes sirve para mantener la justicia. Hay virtudes que son consideradas *officia*, pues están unidas al hombre por resultado de la ley de la naturaleza, pero también hay virtudes adquiridas por la costumbre y la educación, como la sabiduría, la fidelidad, la grandeza del espíritu y el *decorum* (Lane, consultado 1 de febrero 2015).

Para considerar a una persona virtuosa no hace falta una racional disposición hacia el bien, sino que también se necesita que la persona utilice ese conocimiento en su vida diaria. De esta manera, los hombres de bien son exhortados a practicar sus virtudes y proveer los mejores servicios a la república a través del servicio público (Skinner, 2002b: 126). La práctica constante en la vida pública forma la conciencia civil del

ciudadano. Si bien muchos entran al mundo de la política por ambición personal, en sus acciones en pos de la gloria favorecen al bien común y hacen despliegue de su virtud personal (Costa, 1993: 64). Por este tipo de acciones el ciudadano se hace más celoso de su libertad.

A partir del estudio de Cicerón, para los pensadores republicanos italianos la política y el matrimonio dejan de ser vistos como un impedimento para el estudio de las verdades filosóficas; en cambio, la filosofía se considera un complemento necesario para la vida civil (Baron, 1993: 107). Cicerón ofrece el mejor ejemplo para el ciudadano, pues además de su trabajo filosófico fue un destacado actor de la vida pública de Roma. La idea que se destaca es que la mejor filosofía huye de la soledad y busca un objetivo: el beneficio de la comunidad (Baron, 1993: 108).

El caso más paradigmático de esta virtud práctica lo representa Coluccio Salutati. En contraste con intelectuales como Petrarca, él tuvo una activa vida ciudadana y puso su conocimiento al servicio de Florencia (Baron, 1955: 90). No sólo recomienda la vida matrimonial a otros hombres de letras, también hace elogios hacia la vida activa como un medio válido para alcanzar los fines del hombre, al elevarlo en su dignidad (Baron, 1955: 91).

Finalmente, para los humanistas cívicos florentinos hay un cambio substancial en la noción de virtud, pues ésta se entenderá como resistencia a los intentos por arrebatarles la libertad. La filosofía para los pensadores del humanismo cívico ya no tratará de indagar sobre la virtud perfecta y formas perfectas (alejadas de este mundo visto imperfecto), sino que reflexionarán sobre la gloria y la nobleza, es decir, sobre los tipos de valores útiles para el ciudadano de una república (Baron, 1993: 137).

1.2.2. DEFINICIONES DE LA LIBERTAD

En este punto resulta necesario hacer un alto, para poder definir aunque sea de modo deficiente la noción de libertad para los humanistas italianos de los siglos catorce y quince. En primer lugar, por *libertà* se entendía la capacidad de ciertos individuos de vivir por encima de las leyes, es decir, un sentido de libertad es el gozo de inmunidad de las leyes, sin peligro o criticismo (Colish, 1971: 324). En segundo lugar, libertad se entendía como ausencia o libertad de cualquier mal (*liberi di tanti mali*), distracción y

miedo (Colish, 1971: 325). En tercer lugar, libertad era entendida también como libertad para decidir entre muchas opciones. Este es el tipo de libertad que en siglo XVI Maquiavelo va a considerar que tiene el hombre frente a los dilemas producidos por la fortuna (Colish, 1971: 325-326). En cuarto lugar, hay también un sentido de libertad que coincidía con el pensamiento político clásico y medieval: libertad es la capacidad que tienen los ciudadanos de una comunidad de decidir las leyes y gobierno que más les convenga sin interferencia de poderes externos (*principe di se stessa*) (Colish, 1971: 327). Pero este tipo de libertad es comparada con un objeto que en determinado momento puede ser ganado o perdido (Colish, 1971: 328). Es precisamente este concepto de libertad política se identifica con autogobierno (Skinner, 2009: 77) e igualdad ante la ley (Viroli, 1992: 91)

Una de las consecuencias de este pensamiento es una desconfianza hacia los reyes, así como a cualquier actitud monárquica. Bruni y Alberti, por ejemplo, consideran que los reyes siempre verán con sospecha a los hombres virtuosos, además dado el carácter variable del monarca, en su corte el número de hipócritas va a superar al número de gente virtuosa (Skinner, 2010: 79) En cambio, sólo en un gobierno republicano, los hombres virtuosos no temen por mostrar sus talentos (Skinner, 2010: 79) al estar protegida su libertad por mecanismos institucionales hechos por el cuerpo ciudadano en beneficio del bien común (Skinner, 2010: 80-81). Empieza a notarse una ecuación entre ciudadanía virtuosa y república, por el contrario las tiranías y dictaduras serán consideradas los gobiernos adecuados para los pueblos corruptos, desinteresados en la vida pública.

Para Bruni, se dibuja una correlación entre la situación política de Florencia con su vitalidad artística. De ese modo se considera que el talento y la creación se manifiestan como resultados de la vitalidad de la libertad republicana (Baron, 1993: 34). Hay la creencia de que sólo en libertad se puede esperar un progreso material de los pueblos, cuando ésta se pierde comienza un periodo de decadencia no sólo política sino cultural, como se observa según estos autores en los lugares en donde la república ha dado paso a la monarquía, pues los hombres pierden toda esperanza para el ascenso por sus méritos y se vuelven perezoso y se estancan. Tal como menciona Bruni (cfr. Baron, 1993: 37, 39):

> La decadencia del Imperio Romano, expresión que rompe finalmente con la creencia de que el imperio es eterno y que aparece aquí por vez primera, debe, en consecuencia,

> haberse producido en el momento que Roma perdió su libertad y quedó subordinada a los emperadores...Uno de los dones que otorga la naturaleza a los mortales es que cuando se abre un sendero que conduzca a la grandeza y el honor, los hombres se elevan a sí mismos más fácilmente a un plano más elevado; cuando se les priva de esa esperanza, se hacen perezosos y se estancan.

Lo que resulta destacable es que desde 1375, los autores florentinos consideran que la mejor expresión institucional del autogobierno y la libertad se reflejarán en su constitución política (Brown, 2003: 184). En muchas de las representaciones de la libertad, como ha notado Brown, los florentinos recurrían a imágenes de la mitología griega (como Hércules peleando contra un león, o como una bella mujer coronada en olivas) (Brown, 2003:185-186). Esta iconografía intentaba ilustrar una convicción: los ciudadanos tenían el derecho a ocupar libremente puestos públicos y a la igualdad de todos los ciudadanos bajo la ley (Brown, 2003: 187) y su desconfianza hacia todas las tiranías como amenazas a la libertad. Al respecto de la relación entre leyes y libertad, Bruni comenta (Cfr. Brown, 2003: 187):

> La constitución que usamos para el gobierno de la república está diseñada para garantizar la libertad e igualdad de todos los ciudadanos. Dado que es igualitaria en todos los respectos, ésta es llamada una constitución popular. Nosotros no temblamos ante el gobierno de un solo hombre…tampoco somos esclavos del gobierno de unos cuantos. Nuestra libertad es igual para todos, y es solamente limitada por las leyes y no por el poder a otros hombres.

La igualdad ante la ley permite que el individuo común sea capaz de defenderse, a través de los mecanismos institucionales, en contra del comportamiento insolente del poderoso (Hankins, 2003: 153). Resulta necesario remarcar que lo anterior no se traduce en la creación de derechos inalienables para defender a la persona y su libertad, sino en la existencia de un sistema político que requiere como obligación inducir a la participación ciudadana (Colish, 1971: 334-335).

Por último, la servidumbre debe ser entendida como dependencia a la voluntad de otra persona (Costa, 1993: 63), mientras que libertad es la capacidad de decidir sobre nuestros actos sin obstrucción de ningún tipo, excepto las impuestas por las leyes creadas por el cuerpo ciudadano mismo (Costa, 1993: 62). Al mismo tiempo, toda la riqueza y fuerza que se alcanzan en un gobierno republicano se pierden en la tiranía, ya que ello indica la pérdida de la virtud civil del cuerpo ciudadano.

1.2.3. CONFLICTO Y EL MITO DE VENECIA

A medida que avanzaba el siglo quince, muchos estudiosos se interesaron por la causa por la cual los gobiernos republicanos en Italia habían tenido una corta duración. Para la mayoría de los autores, la principal causa fue la existencia del conflicto entre clases sociales. Esta idea no resulta nueva dentro de la historia de las ideas, pues para la mayoría de la tradición política el conflicto es uno de los mayores peligros a la existencia de una comunidad. Para Platón, el conflicto es resultado de la existencia de una pluralidad de nociones de verdad, lo cual previene que los miembros de una polis puedan realizar tareas en común. Platón considera que la causa del conflicto es la ignorancia de las auténticas verdades de tipo racional (Platón, 1999: 351d-352a). El conflicto civil no sólo daña la amistad entre los diversos grupos que conforman a una polis, sino también lleva a una interrupción de la cooperación que impide que los individuos puedan realizar en paz las funciones que permiten la supervivencia de cualquier comunidad.

Para Aristóteles, una comunidad se encuentra naturalmente dividida entre individuos que tienen diferentes aptitudes y capacidades. Por eso, algunos individuos sirven mejor en determinadas funciones que en otras. La pluralidad no es perjudicial, ya que permite que una ciudad se encuentre lo más diversificada de artes que producen los productos necesarios para su autoabastecimiento[30]. No obstante, Aristóteles considera necesario evitar los conflictos en la polis y mantener la concordia para lograr la interacción de todos los grupos que coexisten en una ciudad. El disenso es perjudicial, pues impide que cada grupo pueda cumplir con sus funciones, pues ellos se preocupan más por sus enemigos que por abastecer a la comunidad (Aristóteles, 1999: 1261b8-c3).

Para Aristóteles, la mayoría de los conflictos sociales son causados por la desunión entre las clases sociales. Por ello, se debe buscar el predominio numérico de

[30] "Es también evidente según otro punto de vista que no es mejor buscar para la ciudad la unificación excesiva: la casa es más autosuficiente que el individuo, y la ciudad más que la casa, y se pretende que ya es una ciudad cuando sucede que es autosuficiente su comunidad numérica. Por tanto, si precisamente es preferible lo más autosuficiente, también hay que preferir lo menos a lo más unitario" (Aristóteles, 1999: 1261b8-c3).

la clase con más capacidad para gobernar y más dispuesta a la moderación, la media[31]. La clase media, para Aristóteles, es más capacitada para gobernar, ya que no es tan obediente como los pobres ni tan ambiciosa como los ricos. La clase media, al no tener carencias o excesos, es más propensa al uso de la razón que los ricos o los pobres. Por lo tanto, cuando exista un predominio numérico de la clase media, ya no se producirán tantos disensos (Aristóteles, 1999: 1261 b6-9).

En el mismo tenor, para Cicerón el conflicto es producto de la ignorancia y de la creencia en una multitud de nociones de verdad (Cicerón, 2002: 104); de forma contraria, cuando los hombres siguen los mandatos de su *recta ratio,* la unidad y concordia aparecen en la comunidad (Cicerón, 2000: 122). Un buen sistema político imita el estado de cosas que se encuentra en la naturaleza, en donde todo es claro y se distingue fácilmente lo que es bueno de lo que es malo. El disenso es perjudicial, pues causa confusión y produce enemistades entre los ciudadanos. Luego, en lugares en donde prevalece el conflicto, los hombres no usan adecuadamente su razón, comportándose de forma contraria a como manda la virtud[32].

Los escritores del periodo anterior al humanismo cívico comparten esa visión negativa sobre el conflicto, al equipararlo como la principal amenaza contra la libertad de una república. Giovani da Viterbo y Albertino Mussato (1269-1329), creen que en las ciudades con graves divisiones entre sus ciudadanos, hay poco interés por servir al bien común y al cultivo de las virtudes (Geuna, 1998: 53). Esta misma creencia es compartida por los autores del humanismo cívico para quienes el conflicto aparece sobre todo en aquellos lugares en los cuales la ciudadanía se encuentra corrompida y presta poca atención al bien común (Geuna, 1998: 53). Vespasiano da Bisticci (1421-1498) lamenta que las luchas civiles hayan producido tantos daños y hayan causado la muerte y destierro de tanto notables ciudadanos en Florencia (Baron, 1988: 14). En opinión de Giovanni Villani, el principal requerimiento para tener un "*buono reggimento*" es que haya unidad entre todas las clases sociales que conforman a una ciudad. La unidad es posible cuando los magnates (*popolani grassi*), la nobleza

[31] "La ciudad debe estar construida lo más posible de elementos iguales y semejantes, y esto se da sobre todo en la "clase media", de modo que una ciudad así necesariamente la mejor gobernada, formada de los elementos que decimos es la composición natural de la ciudad" (Aristóteles, 1949: 1295 b6-9).

[32] "Lo laudable es bueno y tiene necesariamente en sí mismo lo que le hace laudable; porque el bien mismo no está en las opiniones, sino en la naturaleza; no siendo así, la opinión haría también la felicidad, y ¿puede decirse algo más absurdo? Si pues la distinción del bien y del mal es natural, y los dos son principios de la naturaleza, es indudable que lo honesto y lo torpe deben distinguirse de la misma manera y referirse a la naturaleza" (Ciceron, 2000: 103).

(*grandi*), la clase media (*mezzani*) y la clase popular (*minori*) están dispuestos a cooperar entre ellos (Baron, 1955: 443).

Para lograr esta unidad Alberti y Bruni exhortan a la creación de ceremonias de tipo cívico que fortalezcan los lazos de amistad y solidaridad entre los diversos ciudadanos de una república. De otra forma, cuando existen los celos y odio entre los diversos grupos que forman una ciudad, ésta no puede esperar a tener una vida larga (Viroli, 1994: 54).

Después del ascenso de Cosimo Medici al poder, para muchos escritores el fin de la república florentina se debió también a un aumento de la corrupción y una pérdida de la virtud, producto del aumento desmedido de la riqueza. En las ciudades afectadas por la corrupción, los individuos son guiados por intereses privados, aún en detrimento del bien común. En estos regímenes los ciudadanos también son perezosos para defender la ciudad en contra de amenazas externas, dejando su seguridad en otros. En repúblicas en donde los ciudadanos alcanzan gran riqueza, ellos prefieren pagar a mercenarios para la protección de su seguridad, antes de exponer su vida (Skinner, 2010: 75).

Hay otro fenómeno importante que se deriva del declive de Florencia, los escritores con simpatías republicanas se ven en la necesidad de buscar otro modelo de república. La respuesta está en Venecia, considerado el gobierno más estable de Italia. El gran mérito de la *republica serenissima* había sido instaurar una serie de formas institucionales que garantizaron las libertades civiles sin que ello produjera graves disturbios sociales.[33] Esto produjo, como menciona Pocock, no sólo una admiración sino un mito en cuanto cuáles deben ser los métodos para lograr paz y libertad civil (Rubinstein, 2008: 36).[34]

Tal como Rubinstein nota (36), aún los florentinos sienten admiración por Venecia y su constitución, pues en muchos sentidos había logrado convertirse en el ejemplo de una constitución mixta perfecta, aunque tenga un dominio de la aristocracia. El secreto de la estabilidad de Venecia se encuentra en la tranquilidad de su pueblo.

[33] "Venice was habitually free of faction and constitutional instability, and could afford to forget many of the historical changes she had in fact undergone, so that myth of antiquity and changelessness by which the republic chose to be styled" (Pocock, 1975: 100).

[34] "…the myth of Venetian stability assumed the character of a myth of Venecia as Aristotelian and later a Polybian polity, perfectly stable because it was a perfect balance; and it is significant that this myth was of Florentine as well as of Venetian making" (Pocock, 1975: 99-100).

Mientras en Florencia el pueblo insistía en tomar las decisiones políticas, en muchos casos sin la nobleza, lo que produjo sinnúmero de conflictos civiles; en Venecia toda participación del pueblo era acotada y limitada por los *grandi*, pero sin ningún menoscabo de la libertad general. Del anterior modo, Venecia pudo evitar los disturbios civiles que afectaron a Florencia y otras repúblicas de corte popular. Dicho en otras palabras, en Venecia cualquiera podía alcanzar su bienestar y vivir libre sin ningún temor, pero el ámbito de la decisión política quedaba restringido a la aristocracia (Pocock, 1975: 100).

Entre los propagandistas de Venecia se encontraban Enrique de Rimini, Lauro Quirini y Gasparo Contarini (1483-1542). Para estos escritores, Venecia debería ser el modelo de todas las repúblicas en la península italiana (Rubinstein, 2008: 37). La misma opinión será compartida por los intelectuales que tenían por punto de reunión los jardines de Bernardo Rucellai a principios del siglo dieciséis, al grado de insistir que los modelos de Venecia deberían ser implantados en Florencia (Pocock, 1975: 101). Por eso, una idea recurrente a principios del siglo dieciséis es instaurar repúblicas de corte aristocrático que eviten los daños que producía el conflicto civil.

CAPÍTULO 2. LIBERTAD, VIRTUD, CONFLICTO POLÍTICO Y NOBILITAS EN EL SIGLO DIECISÉIS: NICOLÁS MAQUIAVELO Y FRANCESCO GUICCIARDINI[35]

2.1. CONFLICTO POLÍTICO, VIRTUD Y LIBERTAD EN NICOLÁS MAQUIAVELO

Sin duda alguna uno de los pensadores más influyentes en la historia política y uno de los más inteligentes observadores sobre la situación de Italia al principio del siglo XVI, fue Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Antes de destacar como escritor, Maquiavelo tuvo una importante carrera política como canciller de la República florentina, poco después de la expulsión de los Medicis. A partir de la caída del régimen republicano en Florencia en 1512, Maquiavelo fue un político desempleado, siendo esta circunstancia la que lo lleva a convertirse en escritor e historiador. Los escritos de Maquiavelo aportan una visión que impacta y explican las motivaciones y alcances de la política. Con razón Berlin pregunta "¿Qué otro pensador ha presentado tantas facetas a los estudiantes de sus ideas? ¿Qué otro pensador, aunque él no sea reconocido como filósofo, ha causado en sus lectores tanto desacuerdo sobre sus objetivos tan amplia y profundamente?" (Berlin, consultado 28 de enero 2015).

Hay un punto en el que la mayoría de los estudiosos coinciden: en Maquiavelo es posible notar un cambio de la noción medieval de la política y él es quien acuña la doctrina de la razón de estado (Viroli, 1994: 83). Para lograr esto, como reconocen Mansfield y Strauss, Maquiavelo rompe totalmente con la tradición político-filosófica, al no relacionar el arte del estado a fines éticos y religiosos. En cambio propone una diferente visión del éxito en política, pues lo relaciona con la capacidad de actuar en acuerdo con las circunstancias para lograr el fin deseado, una habilidad rara pero que es posible encontrar en los hombres (Strauss, 1987 297). Coincidiendo con la idea anterior, Gilbert (57) agrega que para Maquiavelo resulta muy importante notar la importancia

[35] En las citas de esta sección he usado versiones originales del italiano, en las citas en castellano me he he apoyado en la traducción del castellano de *El Príncipe* y *los Discursos de la primera década de Tito Livio* en dos versiones: la castellana de Alianza Editorial de 2012 y 1999, y en italiano la de Einaudi de 1961 y 1971

que tiene el uso adecuado de la fuerza en vista de conservar seguro al estado. De esta forma, Maquiavelo teje una nueva relación entre poder y política, en la cual el adecuado manejo de la violencia se traduce en una exitosa práctica de gobierno (Gilbert, 1984: 159).

Resulta importante reconocer que las ideas de Maquiavelo, sobre todo al hacerse clara la desvinculación entre fines éticos y los fines propios del estado, contribuyen a crear una imagen negra del florentino como maestro de tiranos (Mansfield, 2003: 234). Esta visión, si se quiere canónica, en tiempos recientes ha sido criticada por autores con simpatías republicanas como Viroli y Skinner. En opinión de estos últimos autores, la crítica principal de Maquiavelo era dirigida al pensamiento político surgido del humanismo, que había demostrado su inefectividad ante los desastres que aquejaron a Italia desde el final del siglo quince (Viroli, 1994: 87).

Uno de los problemas con la mayoría de las interpretaciones de Maquiavelo es que olvidan la intención republicana de los textos del canciller florentino. Si bien no es posible negar la importancia que tiene la fuerza en las relaciones políticas en la obra de Maquiavelo, en muchos casos el énfasis se pone en la suprema autoridad de la *legibus restricta*. Dicho de otra forma, el mandato de las leyes significa para Maquiavelo la mejor garantía para mantener la estabilidad de un régimen político, sobre todo en una república. Este tipo de gobierno, sólo puede ser logrado cuando los ciudadanos tienen igualdad ante la ley y no tienen ninguna restricción para participar en la vida pública. Por ello, las tesis republicanas de Maquiavelo se podrían definir en tres puntos: a) la habilidad del cuerpo ciudadano para participar en la política sin restricción de clase o riqueza; b) la ausencia de mecanismos de sujeción en contra de los ciudadanos por parte de grupos o individuos hegemónicos; c) que la libertad ciudadana sea asegurada a través de la intención de cada ciudadano de poner sus talentos en pos del bien común (Skinner, 2002b: 162-163).

2.1.1. VIRTUD EN MAQUIAVELO Y EL DOMINIO DE LA FORTUNA

La idea de que la *libertà* sólo podía ser mantenida con un cuerpo ciudadano capaz de desplegar *virtù* no resultaba nueva en el panorama de las ideas humanistas (Skinner, 2002b: 162-163). Como se mencionó en el capítulo anterior, la relación entre la virtud ciudadana y la libertad era un tema presente desde la filosofía moral romana y adquirió gran importancia en Italia durante los siglos XIII, XIV y XV. Si bien Maquiavelo parece coincidir con este punto, existe una gran diferencia entre la noción de *virtù* del canciller florentino y sus antepasados, pues el primero le quita a este concepto su tradicional connotación de bueno.

Tan sólo para recordar la relación entre virtud y la comunidad política, es necesario mencionar que para la filosofía griega no resultaba posible hacer una aproximación de conceptos como comunidad política y justicia desde un ámbito puramente teórico.[36] Es en *La República* donde Platón establece un vínculo entre virtud y sabiduría, esto se traduce en un vínculo en el ejercicio de la virtud y el uso de las facultades racionales; de modo contrario, aquellos que no ejercitan su razón actuarán de modo brutal y equivocado.[37] En otra forma, una persona será capaz de tener un comportamiento justo en la medida que haga coincidir sus actos con los mandatos de la razón; en forma contraria, una persona que no haga caso a su razón, que le permite distinguir lo bueno de lo malo, será capaz de realizar actos con coraje, pero sin ningún tipo de moderación. Así pues, en opinión de Platón, el ignorante es incapaz *tout court* de mostrar virtud (Brown, Consultado 2 de febrero 2015). En resumen, las

[36] Zore hace una interesante aporte entre la relación entre el alma del hombre y el discurso político: "from the view point of striving comprehension of man and human soul (yuch) and its formation (paideia)…The political discourse is also namely closely related to the meaning of dikaiosunh as the possibility of "political being", *i.e.* people living in a community" (Zore, 2008: 386-387).

[37] "La justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará. Poniéndose en orden a sí mismo con amor…Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella - y as í la denominará la acción que preserve este estado de alma y lo coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará ignorante a la opinión que la haya presidido." (Platón, 1999: 443d-444a).

características que definen el comportamiento virtuoso del individuo, son las mismas que definen la justicia en el estado.[38]

En el caso de Aristóteles (1095a15), todo conocimiento apunta a lograr algún bien. En ese sentido, la vida política también apunta a lograr "el más grande bien logrado, o disponible, por la acción". Para Aristóteles, el objetivo más importante es la *eudaimonia* (la cual podríamos traducir como felicidad o bien vivir), de la cual se derivan otros fines subordinados, que buscan promover la búsqueda de la felicidad. Pero Aristóteles reconoce que a menos que se determine en qué forma la *eudaimonia* pudiera ser lograda, resulta de poca utilidad el saber cuáles son fines más altos (Kraut, Consultado 3 de febrero 2015). Así en Aristóteles el bien humano resulta ser "una actividad del alma en concordancia con la virtud" (1098b17-18). En el caso de Platón y Aristóteles, ambos enfatizan el importante papel de la razón en percibir lo justo y guiar el actuar humano en forma virtuosa.

Para la filosofía moral romana, en las virtudes se incluían rasgos de carácter admirable como el valor y el sentido de justicia (entre otros), los cuales son producto del uso de la razón práctica (Annas, 2004: XIX). Virtud en latín proviene de la palabra *vir:* este término define la auténtica humanidad, cuando los hombres actúan sin virtud, ellos abandonan su esencia humana diferenciándose en nada de las bestias (Skinner, 1981: 40.41). La virtud es un hábito realizado a través de la práctica, en donde el hombre tiene la disposición a deliberar y tomar decisiones.

Para Cicerón, la virtud se relaciona con la práctica, por ello el espacio en donde tendrá un mayor lucimiento, es precisamente en el servicio público.[39] En este sentido, Cicerón consideraba que la política no se encuentra alejada de la virtud, en tanto que lo bueno y lo injusto son valores universales iguales para todo el mundo.[40] En otras

[38] "Hemos convenido adecuadamente que en el alma de cada individuo hay las mismas clases, idénticas en cantidad, que en el Estado...Por lo tanto, es necesario que, por la misma causa que el Estado es sabio, sea sabio el ciudadano particular y de la misma manera que por la misma causa que el ciudadano particular es valiente y de la misma manera, también el Estado será valiente y así con todo lo demás que concierne a la excelencia debe valer del mismo modo." (Platón, 1999: 441c-d).

[39] "Por lo que, cuantos disertan acerca del orden de la vida deben ser considerados por nosotros, y efectivamente lo son, como grandes hombres, sabios, maestros de verdad y de virtud, siempre que lo hallado por personas versadas en los distintos asuntos de las repúblicas, o lo tratado en su ocio literario, no sea algo despreciable, y no lo es, siendo la razón civil y cultura de los pueblos, que produce en los ingenios superiores, como muy frecuentemente ocurre, una sublime y divina virtud." (Cicerón, 2000: 125).

[40] "Fue siempre cosa propia de aquellos héroes el levantar y colocar, en el trono divino, no lejos de la sabiduría, aquella virtud que, si es que existe, es la única generosa y liberal por excelencia, nacida para

palabras, Cicierón se muestra de acuerdo con Platón, pues ambos pensadores consideran que los fines éticos del individuo y del político son los mismos. Curiosamente en los *Discursi*, Maquiavelo parece estar de acuerdo tanto con Platón como con Cicerón, para el político es necesario usar sus virtudes para tener éxito en su vida pública. Pero Maquiavelo va a diferir de ambos pensadores en un importante punto: el canciller florentino borra el sentido de la relación entre fines éticos y la justicia, ya que va a entender la virtud en relación al éxito político y la supervivencia del estado (Skinner, 2002b: 207).

Maquiavelo admite que sería muy laudable que un gobernante pudiera cultivar las virtudes que mencionan Cicerón y Platón, pero desafortunadamente no son éstas las que se necesitan para lograr la seguridad del estado y, después, lograr gloria (Skinner, 1981: 41). Por el contrario, si un gobernante desea vivir con seguridad y lograr los más altos fines, él va a encontrar que el seguimiento irrestricto de las virtudes que consideramos buenas y loables podría ser perjudicial dentro del mundo de la política (Skinner, 1981: 40-41). Aún así, para Maquiavelo la posesión de *virtù* resulta una cualidad para los gobernantes, pero ésta tendrá un sentido totalmente diferente a como fue considerada previamente por la filosofía moral clásica y durante el Renacimiento.

En relación al anterior punto, Skinner (1981: 41) define bien cuál es la verdad fundamental en el pensamiento político de Maquiavelo: “defiende el bien cuando esto sea posible, pero deberás estar preparado para hacer el mal cuando sea necesario”. En este retrato sin concesiones de la realidad política, el gobernante deberá estar listo a actuar en contra de sus nociones sobre la moral, la humanidad y la religión, en vistas de mantener seguro su estado. Según Skinner (1981: 43), Maquiavelo se da cuenta de esta verdad fundamental después de sus reuniones con el cardenal de Volterra Cesare Borgia en 1503 y Pandolfo Petrucci *signor* de Siena en 1505. Basado en su experiencia como canciller de la República florentina, Maquiavelo reconoce que un comportamiento virtuoso en el mundo de la política resulta del conocer la circunstancia particular y sus necesidades, para actuar conforme a ellas.

---

los demás más que para sí misma. No les faltó la voluntad -pues ¿qué otro motivo tenían, o qué otro propósito, para escribir?- ni el ingenio, por el que destacan entre todos, pero la causa que defendían sobrepasaba su voluntad y sus facultades. Pues el derecho de que podemos hablar es tal o cual derecho civil, pero no existe: uno natural, ya que, si existiera, lo justo y lo injusto sería lo mismo para todos, como lo es lo caliente y lo frío, lo amargo y lo dulce.” (Cicerón, 2000: 128-129).

Siguiendo de forma irónica a la tradición humanista, Maquiavelo reconoce a la *virtù* como la cualidad más importante para gobernar, pero con un sentido diferente del pensamiento clásico y medieval: la virtud es la capacidad que permite al gobernante adaptar su conducta al cambio, esto permite al político satisfacer su ambición personal, pero también asegurar la supervivencia de su estado (Skinner, 1981: 40).

A partir del reconocimiento de las crudas realidades del mundo político, Maquiavelo vacía a la virtud política de cualquier contenido ético (Viroli, 1988: 94). En otras palabras, como menciona Viroli (1988: 44), para que un gobernante sea considerado virtuoso deberá ser capaz de adaptarse a los cambios de la fortuna sin un plan racional, ni por consideraciones ético-morales (Strauss, 1987: 307). Por lo tanto, *virtù* consiste en la comprensión de lo contingente, esto determina necesariamente el tipo de conducta de un gobernante frente a su circunstancia particular y sus súbditos.

En la interpretación de Strauss (1987: 301), la nueva comprensión de los deberes del político necesita de una alternancia entre lo virtuoso y el vicio, es decir, en algunos momentos lo vicioso será considerado bueno y en otros actuar de forma virtuosa será malo para el estado. Esto se debe a que Maquiavelo hace una distinción entre dos ámbitos morales: de un lado, aquel de la *virtud* y, por otro, el de la *bontà* (en donde se incluye la modestia, temperancia, el sentido de justicia y la fe). Este tipo de comportamiento moral resulta más apropiado para las masas obedientes, ocupadas en oficios sin peligro, pero para los hombres de estado, como políticos y soldados, conviene practicar la *virtú*. Sin embargo, esta caracterización totalmente amoral que se tiene de Maquiavelo, no parece coincidir con importantes afirmaciones realizadas en el capítulo VIII del *El Príncipe*, en donde el canciller florentino reconoce que el comportamiento cruel puede ser efectivo para mantener *lo stato*, pero nunca será bueno para tener gloria. Para confirmar el anterior punto, Maquiavelo no recomienda seguir el comportamiento de Agatocles de Siracusa (el tirano siciliano fue capaz de resistir todos los peligros en su contra, pero por su crueldad inhumana no se puede celebrar entre los más excelentes hombres).[41] Al contrario de las tesis de Strauss, Maquiavelo pone límites al uso de la maldad.

[41] ‘‘Non si più ancora chiamare virtù ammazare li sua cittadini, tradire li amici, essere sanza fede, sanza pietà, sanza religione; li quail modo possono fare acquistare imperio, ma non gloria…Non di manco, la sua efferata crudelità e ummanità, con infinite scelleretezze, non consentono che sia infra li excellentisimi uomini celebrato’’. (Maquiavelo, 1961: cap. VIII, 30).

Para poder entender las razones por las cuales Maquiavelo recomendaba un uso racional de la fuerza y el adaptar la conducta a las circunstancias, resulta necesario entender el poder que tiene la fortuna en las acciones humanas. Esta fuerza para Maquiavelo era la enemiga de cualquier orden humano. La *fortuna* es entendida como una fusión de fuerzas celestes, cuyo entendimiento escapa a la razón. Cualquier vida se encuentra inevitablemente supeditada y afectada en algún momento por esta fuerza irracional, en dónde ningún plan vale (Dessan, 1987: 40). Aún considerando lo contingente e impredecible de la fortuna, Maquiavelo recomienda un comportamiento que, en parte, pueda controlar el poder destructivo de esta fuerza.

Haciendo una comparación machista, Maquiavelo equipara a la *fortuna* con la mujer, la cual puede ser llevada a la sumisión a través de la fuerza.[42] Aunque no deja de reconocer su poder destructivo, también reconoce que la *fortuna,* como los ríos, sus efectos más destructivos pueden ser controlados mediante diques y represas. En el mismo sentido, un príncipe puede mitigar sus peores efectos, mediante su propia virtud.[43] La experiencia muestra que los individuos que son capaces de adaptarse a los cambios, serán los más capaces de sobrevivir y dominar a la fortuna. Desafortunadamente este tipo de individuo no es fácilmente encontrado, dada la incapacidad que tienen los individuos de cambiar el carácter que los define. Y he aquí la más desencarnada lección de Maquiavelo: en muchos casos ni el comportamiento más juicioso es capaz de prevenir la desgracia:

> Creo también que es dichoso aquel cuyo modo de proceder se halla en armonía con la calidad de las circunstancias, y que no puede menos de ser desgraciado aquel cuya conducta está en discordancia con los tiempos…Se ve también que de dos hombres moderados el uno logra su fin y el otro no; que, por otra parte, otros dos, uno de los cuales es violento y el otro moderado, tienen igualmente acierto con dos expedientes diferentes, análogos a la diversidad de su respectivo genio. Lo cual no dimana de otra cosa más que de la calidad de los tiempos que concuerdan o no con su modo de obrar. De ello resulta lo que he dicho; es, a saber, que obrando diversamente dos hombres, logran un mismo efecto, y que, otros dos que obran del mismo modo, el uno consigue

[42] ‘‘Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che respettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno respettivi, più feroci e con più audacia la comandano’’. . (Maquiavelo, 1961: cap. XXV, 93)

[43] ‘‘Et assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano è piani, ruinano li arberi e li edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, sanza potervi in alcuna parte obstare. E, benché sieno cosí fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbono per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né si licenzioso né si dannoso. Similmente interviene della fortuna: la quale dimonstra la sua potenzia dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volte li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a ternerla’’. . (Maquiavelo, 1961: cap. XXV, 92).

> su fin y el otro no lo logra. De esto depende también la variación de su felicidad; porque si, para el que se conduce con moderación y paciencia, los tiempos y cosas se vuelven de modo que su gobierno sea bueno, prospera él; pero si varían los tiempos y cosas, obra su ruina; porque no muda de modo de proceder (Maquiavelo, 1999: cap. XXV, 119).

Para Maquiavelo, la vida humana no se encuentra controlada totalmente por la fortuna, ya que el hombre es capaz de decidir entre un curso de acción ú otro. Como se menciona en *El Príncipe*, si bien esta fuerza es capaz de controlar la mitad de nuestras acciones, la otra mitad está enteramente en nuestro control.[44] Por lo tanto, con una preparación, sin que ello suponga el éxito, los príncipes virtuosos tendrían posibilidades de volverse inmunes a los peores efectos de esta fuerza.

El cambio de los tiempos también afecta a los regímenes políticos. El principado resulta menos adecuado para sobrellevar las amenazas de la fortuna, pues al ser gobernado por un sólo hombre, resulta difícil pueda mutar su comportamiento según las necesidades del momento. En cambio, el régimen político más duradero y estable es aquel en donde se puede escoger entre infinitud de individuos, cada uno con características distintas, pero capaces de adecuarse a los embates de la fortuna. En este sentido, las repúblicas más democráticas, en donde ningún individuo se encuentra limitado para buscar el poder, son para Maquiavelo los sistemas políticos más estables y duraderos. A ello se agrega una creencia de Maquiavelo: el pueblo, a diferencia de lo que normalmente se cree, tiene en su conjunto más constancia y sabiduría que cualquier príncipe.[45] Cuando las vías del poder se abren a todos los hombres capaces sin distinción de riqueza y linaje, el estado estará en disposición de incontables hombres de virtud que le permitirán cambiar según las exigencias de los tiempos (Pocock, 2010: 151-152).

---

[44] ‘‘Non dimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia albritria della metà della azioni nostro, ma che etiam lei ne nasci governare l’altra metà, o presso, a noi’’. (Maquiavelo, 1961: cap. XXV, 92).

[45]“Ma quanto alla prudenzia ed alla stabilità, dico, come un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe. E non sanza cagione si assomiglia la voce d’un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne’ pronostichi suoi; talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male ed il suo bene. Quanto al giudicare le cose, si vede radissime volte, quando egli ode duo concionanti che tendino in diverse parti, quando ei sono di equale virtù, che non pigli la opinione migliore, e che non sia capace di quella verità che egli ode. E se nelle cose gagliarde, o che paiano utili, come di sopra si dice, egli erra; molte volte erra ancora un principe nelle sue proprie passioni, le quali sono molte più che quelle de’ popoli. Vedesi ancora, nelle sue elezioni ai magistrati, fare, di lunga, migliore elezione che un principe, né mai si persuaderà a un popolo, che sia bene tirare alle degnità uno uomo infame e di corrotti costumi: il che facilmente e per mille vie si persuade a un principe.”. (Maquiavelo, 1971 : cap.58, 144).

En la narrativa de Maquiavelo, el ejemplo recurrente era la república romana a partir de su interpretación de la obra de Tito Livio. Roma durante trescientos años fue capaz de vencer a enemigos poderosos y asegurar primero su existencia y luego su libertad. Después pudo subyugar a sus vecinos y crear el más importante imperio de la antigüedad. El éxito de Roma, según Maquiavelo, es explicado por su sistema de gobierno que incluyó al pueblo. De lo cual se puede extraer una lección: la virtud no se debe concentrar en unos cuantos hombres, sino que debe tratar de extenderse a toda la población capaz de ejercer deberes civiles. Tal circunstancia explica de forma general el ascenso espectacular de Roma como imperio, así como la durabilidad de sus leyes e instituciones (Skinner, 2010: 179).

En Maquiavelo entonces se dibuja un vínculo entre la buena fortuna y un sistema libre de gobierno. En Roma, un sistema de gobierno republicano, junto a la virtud incomparable de sus pobladores, tuvo por resultado no sólo el aseguramiento de la libertad frente a enemigos internos y externos, sino también convertirse por trescientos años en la maestra de su destino.

2.1.2. LA RELACIÓN ENTRE LIBERTAD REPUBLICANA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Para muchos de los más destacados escritores del humanismo cívico, la mejor manera de lograr asegurar la libertad de una república es mediante la promoción y difusión de la virtud en el mayor número posible de ciudadanos. Maquiavelo coincide con el anterior punto, pero además agrega que ello será posible si se logra que el pueblo (que conforma la mayoría de la población en una ciudad) esté totalmente envuelto en la vida pública de una asociación política (Skinner, 2010: 181). La existencia de una ciudadanía interesada en la vida pública facilita la aparición, como se mencionó en la sección anterior, de numerosos hombres virtuosos dispuestos a participar y hacer fortuna en la política. La pluralidad de personas virtuosas con diferentes personalidades permite sortear mejor las amenazas de la fortuna y, al mismo tiempo, hacer crecer a la república (Skinner, 2010: 181), ya que esto permite sin mayores dificultades el recambio de las élites políticas. A diferencia de la opinión mayoritaria, para Maquiavelo el tener vías de acceso libres a los puestos de mandos de una comuna hace más estable

al régimen político. Más importante aún, un pueblo virtuoso es el mejor resguardo de la libertad pública y las leyes.

Al preguntarse qué entiende Maquiavelo por libertad, Colish al menos encuentra tres significados. En primer lugar, en forma similar a otros pensadores humanistas, para Maquiavelo la libertad es la posesión de ciertas prerrogativas que permiten la exención de algunas obligaciones hacia el estado. Así por ejemplo una ciudad es libre cuando puede crear sus propias leyes sin ninguna interferencia de parte de poderes externos, pues de lo contrario ésta viviría en *servitù*. Para Colish, cuando Maquiavelo hace referencia a la exención de obligaciones de una ciudad, recuerda a la definición medieval de soberanía urbana *civitas sibi princeps* (Colish, 1971: 330): libertad para hacer leyes sin interferencia. Además, la libertad se compara con un objeto que puede ser ganado, perdido, defendido y que debe ser mantenido (Colish, 1971: 328).

En segundo lugar, la libertad se identifica con las estructuras constitucionales que dentro del estado sirven para proteger a los individuos (Colish, 1971: 331). Estas estructuras, como bien lo describe Viroli (1999: 33), son instituciones públicas que garantizan la igualdad frente a la ley de todos los ciudadanos y ponen freno a la ambición de los poderosos. En oposición, las tiranías necesitan para ser estables que haya personas por encima de las leyes, pues de ese modo pueden más fácilmente imponer su voluntad e intereses privados. Dicho de otro modo, la libertad republicana para Maquiavelo también es identificada con el marco institucional que sirve para proteger un área amplia de autonomía ciudadana frente a las amenazas de los ciudadanos más potentes (Viroli, 1999: 34).

En tercer lugar, la libertad para Maquiavelo recuerda en cierto sentido al concepto del liberalismo, pues significa "ausencia de frenos, especialmente ausencia de cualquier limitante u obstrucción impuesta por un agente externo sobre nuestra capacidad de actuar de forma independiente en la búsqueda de nuestros objetivos" (Skinner, 2002b: 198). Si bien esta definición podría recordar a la caracterización de la libertad negativa, propia de las democracias liberales, hay una diferencia esto será posible sólo "en un régimen *en donde la comunidad es libre*" (Skinner, 2002b: 198). Una comunidad se puede llamar libre cuando sus habitantes tienen la seguridad de adquirir riqueza y gloria sin la ansiedad de perder su patrimonio. Para Maquiavelo, esto sucede mayormente en los lugares en donde el pueblo no tiene restricciones políticas de

ningún tipo (Skinner, 2002b: 198). De igual modo, para Maquiavelo, la grandeza de una república depende de su observancia irrestricta del bien común:

> ...no es el bien particular pero el bien común aquello que hace grande a una ciudad. Y sin duda este bien común no es observado más que en la república: porque todo aquello que se hace ahí es con el propósito de mantenerlo (Maquiavelo, 2012: cap.2, 196).

La observancia y consecución del bien común es más posible que suceda en las repúblicas, pues al estar las instituciones al servicio de la ciudadanía y la legislación en manos del pueblo (al menos con el poder del veto) se impide así la existencia de relaciones de dominio de un ciudadano a otro (Skinner, 2002b: 199). Ciertamente, y Maquiavelo así lo reconoce, algunos monarcas podrían respetar el bien común y obedecer a las leyes, pero sucede en muy pocas ocasiones, ya que al favorecer el interés general, un monarca estaría afectando a sus intereses particulares.[46]

La estabilidad de una monarquía depende del hecho de que un individuo se encuentre por encima de toda la población, lo cual produce resentimientos, sobre todo de aquellos excluidos del favor real. Otro problema es que los príncipes ven con malos ojos a los hombres de talento, pues éstos pudieran en algún momento disputar su poder. En cambio, en las repúblicas los hombres de talento se encuentran libres para disfrutar los frutos de su trabajo sin restricción, esto tiene por resultado no sólo un aumento de la riqueza general sino también el recambio de las elites políticas y el fortalecimiento del estado:

> Es fácil de percibir de dónde venía aquel orden y donde se origina este desorden, porque todo viene de que entonces vivían libres y ahora siervos. Pues todas las tieras y provincias que viven libres, en todas partes, hacen enormes progresos. Porque allí los pueblos crecen, por ser los matrimonios más libres y más apetecibles para los hombres, pues cada uno procrea todos los hijos que cree poder alimentar, sin temer que le sea arrebatado su patrimonio, y sabiendo que nacen libres y no esclavos, sino que pueden, mediante su virtud, llegar a ser magistrados. Las riquezas se multiplican en mayor número… pues cada uno se afana gustosamente y trata de adquirir bienes que, una vez logrados, está seguro de poder gozar. De aquí nace que los hombres se preocupen a porfía de los progreso públicos y privados, y unos y otros se multiplican asombrosamente (Maquiavelo, 2012: cap 2, 200).

Por las anteriores razones, la libertad queda mejor asegurada cuando las funciones importantes del gobierno están al cuidado del pueblo, pues así se garantiza la igualdad

[46] ‘‘…quando vi è uno principe; dove più delle volte quello che fa per lui, offende la città; e quello che fa per la città, offende lui…E se la sorte facesse che vi surgese uno tirano virtuoso, il quale per animo e per virtù d’arme ampliasse il dominio suo, non ne risulterebbe alcuna utilità a quella republica, ma a lui propio’’. (Maquiavelo, 1971: cap.2, 160).

ante la ley y se evitan los intereses facciosos que afectan al bien común (Skinner, 2002b: 163). No obstante, Maquiavelo reconoce la dificultad para lograr este estado de cosas, pues debido a la naturaleza egoísta del hombre, resulta raro que los hombres quieran renunciar a sus intereses privados (Skinner, 2002b: 163).

Maquiavelo hace un retrato lúgubre de la naturaleza humana. Para Maquiavelo, los seres humanos son criaturas egoístas que tratan, cada vez que tienen la oportunidad, de imponer su voluntad sobre los otros (Skinner, 2002b: 164). Cualquier persona que se dedique a la política en el mundo de Maquiavelo, tal como Lefort (472-473) lo ha destacado, tiene que considerar necesariamente este hecho ineludible de la naturaleza humana: los seres humanos tienen una mayor tendencia a hacer el mal que el bien:

> Puede decirse, hablando generalmente, que los hombres son ingratos, volubles, disimulados, que huyen de los peligros y son ansiosos de ganancias. Mientras que les haces bien y no necesitas de ellos, como lo he dicho, te son adictos, te ofrecen su caudal, vida e hijos, pero se rebelan cuando llega la necesidad (Maquiavelo, 1999: cap. XVII, 88).

Esta insistencia en la naturaleza malvada del hombre por parte de Maquiavelo significa, en la opinión de Hirschman, una fuerte crítica a la filosofía moral del Medioevo y del humanismo; en tanto éstas habían insistido en dar reglas éticas que regulen la vida de los individuos, pero que resultaban inútiles a la hora de proveer una guía adecuada para el mundo de la *real politik* (1997: 12-13). Para tener una teoría que realmente sirva para los que se dediquen a la política se necesita un conocimiento real de la naturaleza humana. En donde se asuma que los seres humanos son seres inquietos, guiados por sus pasiones, los cuales utilizan sólo en muy pocas ocasiones su razón:

Si para los pensadores del Medioevo, la lucha entre pasión y razón era descrita como una batalla entre el vicio y la virtud (Hirschman, 1997: 20-21), para Maquiavelo las diferentes pasiones envuelven a su vez diferentes intereses personales y grupales. Es decir, Maquiavelo describe al panorama político como un campo de batalla en donde se oponen diferentes tendencias que, a la larga, tendrán un efecto positivo o negativo en el estado y sus instituciones (Hirschman, 1997: 32). En opinión del canciller florentino, estos deseos comprenden la totalidad de las aspiraciones humanas y, a su vez, ellos denotan elementos de cálculo político de parte de los individuos, en la medida que desean ver estos deseos realizados (Hirschman, 1997: 32).

2.1.3. HUMORES, CONFLICTO CIVIL E INSTITUCIONES PÚBLICAS

Maquiavelo considera que las pasiones y los intereses de grupo son los elementos constitutivos presentes en todas las repúblicas. Él reconoce que casi todos los estados son fundados por un líder o *capo* que une a un grupo de individuos dispersos y escoge para ellos un lugar apropiado para vivir. Dada la gran virtud de este hombre la comunidad apenas formada lo nombra como su rey.[47] Si bien los primeros reyes tratan de comportarse de forma respetuosa hacia la comunidad, conformada por nobles y pueblo, los sucesores del padre fundador, al no compartir su virtud, tratarán de modo arrogante a la población entera. Es debido a este comportamiento que las personas más cercanas al rey, habitualmente nobles, conspirarán en su contra, hasta que llegado el momento clave, lo derrocarán con el beneplácito del pueblo.

Por resultado del temor al régimen antiguo la aristocracia triunfante decide formar un gobierno dominado tan sólo por ellos, mediante un senado. Éste para Maquiavelo es el segundo momento constitutivo de la vida de un estado. En los primeros años del nuevo régimen, la nobleza actúa de la forma más virtuosa en sus decisiones políticas y mostrando respeto por las leyes y el pueblo, pero esto es solamente debido al temor que produce el viejo régimen en la aristocracia triunfante.[48] Una vez que las amenazas hacia el gobierno de los nobles hayan desaparecido, la nobleza se sentirá libre de oprimir al pueblo. Este comportamiento será resistido por el pueblo de diversas maneras, en especial, a través de disturbios y la negación a participar en las guerras de la república. Es el temor a ser esclavizado por la nobleza lo que obliga al pueblo a participar en la vida pública de la ciudad y ser copartícipe en la creación de las leyes que aseguran la libertad general.[49]

---

[47] ‘‘…nel principio del mondo, sendo gli abitori radi, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie…per potersi meglio se difendere, cominciarono a riguardare infra loro quello che fusse più robusto e di maggiore cuore, e fecionlo come capo’’ (Maquiavelo, 1971: cap.2, 11).

[48] ‘‘…subito cominciarono li eredi a degenerare dai loro antichi…Da questo nacquero…delle conspirazioni e congiure contro a’ principi…ma coloro che…non potevano sopportare la inonesta vita da quel príncipe. La moltitude…seguedo l’autorità di questi potente, s’armava contro il príncipe, e…ubbidiva loro come suoi liberatori’’ (Maquiavelo, 1971: cap.2, 12).

[49] ‘‘E quelli…constituivano di loromedesimi uno governo…posponendo ogni loro commodo alla commune utilità…Venuta di puoi questa amministrazioni ai loro figlioli…non avendo mai provato il male, e non volendo stari contenti alla civile equalità, ma rivoltisi alla avarizia… la moltitudine si fe' ministra di qualunque disegnassi in alcun modo offendere quelli governatori; e così si levò presto alcuno che, con l'aiuto della moltitudine, li spense. Ed essendo ancora fresca la memoria del principe e delle ingiurie ricevute da quello, avendo disfatto lo stato de' pochi e non volendo rifare quel del principe, si

Por lo dicho anteriormente, y ciertamente teniendo presente la historia de la República romana a través de Polibio, para Maquiavelo el tercer momento constitutivo de una república es la incorporación del pueblo al gobierno de una república, mediante la creación de mecanismos institucionales que garantizan su libertad y permitan su participación en las funciones del gobierno. El celo por defender sus libertades define el carácter popular de la república, ya que los nobles se verán obligados a hacer leyes que satisfagan las inquietudes y temores del pueblo, aunque ciertamente esto será opuesto con la mayor resistencia. En resumen, se puede decir que el conflicto entre pueblo y nobles mantiene la salud de un régimen republicano (Lefort, 1984: 469).

Si para casi toda la tradición que precedió a Maquiavelo, el conflicto civil resultaba fatal para la supervivencia de la comunidad, en cambio para el florentino las causas del conflicto resultan connaturales a la vida en sociedad. Dentro de cualquier agrupación humana, Maquiavelo distingue dos *umori*, los cuales no sólo envenenan la convivencia entre los individuos, pero también determinan el tipo de gobierno de una comunidad. El primer humor es el deseo natural por dominar, mientras que el segundo humor es el deseo de vivir libre sin ninguna restricción o coacción. Desafortunadamente hombres dominados por algunas de las dos pasiones inevitablemente se enfrentarán y los vencedores determinarán el tipo de constitución que gobernará a un estado.[50] El conflicto, más que un mal que debe evitarse, resulta un elemento natural e inevitable de la convivencia humana, que no puede ser ignorado (Vincieri, 1984: 15, 8-19).

Ahora bien, si bien el conflicto resulta natural en cualquier comunidad humana, algunas sociedades han sido capaces de evitar sus peores efectos desde su fundación. Basado en una interpretación muy particular de la historia, Maquiavelo reconoce a dos ciudades que lograron progresar en libertad, poderosas y casi sin ningún tumulto social: Venecia y Esparta. En ambos casos, ello se debió a la existencia de un padre fundador, quién desde un principio reparte el poder de forma justa y establece instituciones adecuadas que absorben el conflicto.

---

volsero allo stato popolare; e quello ordinarono in modo, che né i pochi potenti, né uno principe, vi avesse autorità alcuna''. (Maquiavelo, 1971: cap.2 ,12-13).

[50] ''Perché in ogni città si trovono questi due umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppreso da' grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il populo; e da questi due appetiti diversi nasce città uno de' tre effetti, o principato o libertà o lizenzia'' (Maquiavelo, 1961: cap. XIX, 34).

Para Maquiavelo, la sabiduría de Licurgo y los venecianos fue el haber entregado el poder desde un principio a quienes más lo deseaban, al tiempo que garantizaba la libertad del pueblo para continuar con su vida sin preocupaciones y sin ningún interés de participar en la política, de ese modo Esparta y Venecia construyeron un gobierno que aseguró la libertad sin demasiados conflictos sociales (Pocock, 1975: 187). No obstante, Maquiavelo parece poco impresionado e interesado por estas repúblicas. Por eso, mejor dirige su atención a aquellas repúblicas que consiguieron la perfección a través de un camino tortuoso como fue el caso de Roma. Entre los romanos, al no tener un legislador virtuoso desde el principio (y Maquiavelo reconoce que son pocas las ciudades que lo llegan a tener), las leyes eran hechas de acuerdo a la necesidad del momento.[51] Este es ciertamente un camino poco seguro y muy escabroso, pero finalmente mejor, pues *la occorrenzia degli accidenti* logró que los romanos fueran capaces de cambiar su constitución en los momentos que resultaba necesario y tener leyes adecuadas, más en acuerdo con las circunstancias:

> Algunas desde el principio, o poco tiempo después, las recibieron de un hombre y de una vez, como las que dio Licurgo a los espartanos... Puede llamarse feliz una república donde aparece un hombre tan prudente que le haya dado leyes ordenadas de tal manera que, sin necesidad de corregirlas, pueda vivir con ellas. Y así vemos que Esparta observó las suyas más de ochocientos años sin corromperlas y sin sufrir ningún tumulto peligroso, y, por el contrario, alcanza el mayor grado de infelecidad una república que, no habiéndose trazado según ningún ordenamiento jurídico prudente, se ve forzada a reorganizarse a sí misma. Y entre éstas, es más infeliz la que está apartada del orden adecuado, y estará más apartada la que tengan unas leyes fuera del camino recto que pudiera conducirla a su perfecto y verdadero fin…mientras que aquellas que, si no tienen el orden perfecto, han tomado un principio bueno y apto para volverse mejor, pueden, por la concurrencia de las circunstancias, llegar a ser perfectas (Maquiavelo, 2012: cap. 2, 34).

La razón por la cual los espartanos y venecianos podían vivir tranquilos es que precisamente los pueblos de estas ciudades no deseaban envolverse en la vida pública y se contentaban con continuar con su vida de modo pacífico. Al estar garantizadas por ley sus libertades desde un principio, espartanos y venecianos no sintieron necesidad de comenzar disturbios y controversias para defenderse de los intentos de los nobles por esclavizarlos. Ciertamente Maquiavelo reconoce las ventajas de este modelo, pues tanto Esparta como Venecia fueron capaces de vivir seguras por siglos, sin las controversias que agriaron la convivencia social en Roma, pero también se hicieron lentas para aceptar el cambio de los tiempos. En ese sentido, Maquiavelo no recomienda este

[51] "Machiavelli's concept of law is without reserve positivist, in no way dependent upon a higher law or nature" (Rubinstein, 2007: 49).

modelo, ya que en un determinado momento estos gobiernos quedan más expuestos a los avatares de la fortuna, debido a su inflexibilidad.

Maquiavelo compara a Esparta y Venecia con Roma, cuya fundación fue cualquier cosa menos un evento perfecto. De entrada, las leyes establecidas por los primeros siete reyes no resultaban adecuadas para la existencia de una vida política. Por ello, tiempo después de que los reyes fueron expulsados de Roma, había un trecho largo que recorrer para que los romanos pudieran establecer una constitución viable: desde empezar como una república aristocrática hasta convertirse en una república que incorpora con plenos derechos políticos al pueblo. En lugar de tener un legislador, la creación del aparato constitucional de Roma era una respuesta a los disturbios provocados por el pueblo para obtener demandas de algún tipo.

En forma paradójica, estos conflictos fueron los responsables de la estabilidad y ascenso al poder de Roma, pues del conflicto se derivaron excelentes leyes que aseguraron la libertad ciudadana general, además de permitir a Roma tener una flexibilidad constitucional que le permitió crecer y tener un imperio (Pocock, 1975: 194). Si bien este proceso resulta más largo, llevó a que Roma tuviera la más perfecta constitución lograda tras "generaciones de luchas civiles entre patricios y plebeyos, y aún así, de la desunión surge una constitución admirada por Polibio por su estabilidad que permitió [a Roma] conquistar al mundo" (Pocock, 1975: 194). En otras palabras, y coincidiendo con Lefort, el mítico legislador de Roma fue el conflicto civil entre la nobleza y el pueblo (1984: 470).

En apariencia el método romano resulta más inestable y bastante defectuoso, pero Maquiavelo considera que esta opinión sólo se guía por la apariencia y pierde de vista el punto más importante: al permitir el Senado que el pueblo juegue un papel muy activo en la vida civil, ellos podían usar al pueblo en los momentos de emergencia. De esa manera, al tiempo que mediante leyes se garantizaba la libertad de cada ciudadano, se agregaba una incontable y muy valiosa *main d'ouvre* a la que se podía recurrir en tiempos de peligro. Al permitir que el pueblo participara en la política, los romanos en trescientos años se erigieron como los dominadores incontestables del mundo antiguo y dueños de su propia fortuna. Es por estas razones que Maquiavelo recomienda el método romano de permitir la libre participación del pueblo en la vida pública de la república (Pocock, 1975: 197).

Basado en una nueva interpretación de la historia constitucional de Roma, Maquiavelo es capaz de proponer lo que a toda luz es una nueva tesis en el pensamiento político: el conflicto civil en lugar de ser perjudicial fue por el contrario la clave del éxito romano y la razón por la cual Roma se mantuvo libre y poderosa. Para Maquiavelo, el conflicto civil que afectó a Roma resultaba benéfico, pues era un reflejo del interés de la ciudadanía en la vida pública, al usar todos los medios a su disposición en la defensa de sus libertades (Pocock, 1975: 188). En el caso de Roma, las disputas entre los nobles y el pueblo sirvieron para asegurar una distribución justa del poder político que, a la larga, produjo una estabilidad política y gran riqueza (Pocock, 1975: 189), pero también produjo un flujo constante de ciudadanos de gran virtud que ingresaban a la árena política en busca de honores y no se encontraban impedidos ni por el linaje, ni por su fortuna. Por lo tanto, en forma contraria a la tradición política clásica y medieval, para Maquiavelo es posible construir del desorden social los fundamentos para la creación de un régimen político duradero.[52] Como dice a continuación:

> Pero volvamos a Roma, la cual, aunque no tuvo un Licurgo que la organizase en sus orígenes, de manera que pudiera vivir libre mucho tiempo, fueron tantos los sucesos que la sacudieron, por desunión existente entre la plebe y el Senado, que no había hecho un legislador lo hizo el acaecer. De modo que si Roma no fue favorecida por la mayor fortuna, si fue afortunada…ya que, aunque su primera ordenación fue defectuosa, no la desvió del recto caminio que podía conducirla a la perfección. (Maquiavelo, 2012: cap.2., 38-39).

Para Maquiavelo, no se debe temer a los efectos más molestos del conflicto civil, ni criticarlos, sin antes conocer sus resultados. En el caso de Roma, según la interpretación de Maquiavelo, la división y animadversión entre el pueblo y la nobleza romana no sólo fue el elemento clave que permitió el aseguramiento de la libertad[53], sino también, como Rubinstein ha señalado, tuvo el constructivo efecto de crear una excelente constitución política (Rubinstein, 2007: 49), pues para satisfacer los preocupaciones del pueblo los senadores deben crear o adaptar su marco institucional con leyes que favorezcan al bien común y así prevenir que el gobierno pudiera ser cooptado por algún grupo o individuo (Rubinstein, 2007: 47). Lo anterior es mantenido

[52] "Or, la *virtù* de la République romaine, apprenons-nous, tient à la désunion du Sénat et la Plèbe…Ainsi s'ébauche une thèse toute nouvelle : il y a dans le désordre même de quoi produire ordre" (Lefort,1984 : 470).

[53] ''Ma vengano agli altri particulari di questa città. Io dicco che coloro che dannono i tumulti tra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cosa che furono prima causa de tenere libera Roma''. (Maquiavelo, 1993b: 17).

por Maquiavelo en el famoso capítulo 4 del libro I de los *Discursos* y dicho del siguiente modo:

> Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo condenan lo que fue la primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desordenes ocurridos que los buenos ejemplos que de ellos se produjeron, y sin considerar que en toda republica hay dos humores, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos, y fácilmente se verá que así sucedió en Roma...No se pueden, pues, calificar de nocivos estos desordenes, ni de dividida a una república que en tanto tiempo, por cuestiones internas, sólo desterró ocho o diez ciudadanos y mató muy pocos, no siendo tampoco muchos los multados; ni se debe llamar desordenada a una república donde hubo tantos buenos ejemplos de virtud; porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación, de las buenas leyes, y éstas surgen de aquellos desórdenes que muchos inconsideradamente condenan. Fijando bien la atención en ellos, se observará que no produjeron destierro o violencia en perjuicio del bien común, sino leyes y reglamentos en beneficio de la libertad pública (Maquiavelo, 2012: cap.4, 41-42).

En relación con el anterior punto, para Maquiavelo es importante que una república sea capaz de aprovechar la "energía del pueblo" (Baron, 1960: 218), como fue hecho por los senadores romanos, que lo reincorporaron institucionalmente al quehacer político (Pocock, 1975: 193). Satisfacer los deseos del pueblo no resulta una tarea muy difícil, pues lo único que desean es continuar con su vida sin obstrucciones ni coacción. En forma contraria, las personas que desean el poder son una minoría, pero que tampoco resulta difícil satisfacer, si se les deja libre las vías de acceso a los puestos de gobierno y a los honores:

> En cuanto a las razones, colocándome, en primer lugar del lado de los romanos, creo que se debe poner como guardianes de una cosa a los que tienen menos deseos de usurparla. Y, sin duda, observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquellos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres, teniendo menos poder para usurpar la libertad (Maquiavelo, 2012: cap.5, 44).

Otra razón por la cual los conflictos en Roma no tuvieron efectos negativos fue por la gran igualdad que existía entre los ciudadanos romanos (Bock, 1989: 188-189). Esta igualdad no sólo era económica, como lo refiere Bock, sino también legal y política (189). De este modo, sin hacer distingo de clases, los romanos resolvían cualquier controversia a través del orden institucional sin que se destruyera la paz dentro del estado, pero sin que eso amainara la enemistad entre el pueblo y la nobleza. Hasta las reformas agrarias de los Graco (134 A.C.), el pueblo romano no exigió otra cosa que compartir los "onori" políticos habitualmente reservados a los nobles. Pero cuando el pueblo empezó a pedir igualdad económica con los nobles, los nobles en su

desesperación no dudaron en usar cualquier medio a su alcance para proteger sus intereses. En consecuencia, es posible notar que los efectos negativos del conflicto civil surgen cuando las controversias y conflictos de individuos o grupo son resueltos fuera de este marco institucional (Bock, 1989: 192).

El mejor modo de incorporar al pueblo y nobleza en el gobierno es creando una constitución mixta. Por ejemplo, en la constitución romana había elementos monárquicos, representados por los cónsules, pero la nobleza también jugaba un importante papel en las funciones del gobierno a través del Senado. Finalmente el pueblo tenía poder de voto y veto con la figura del tribunado. Esta constitución permitía tener un amplio espectro de representación que solventaba las controversias entre grupos e individuos a través de los medios que existían en el estado (Bock, 1984: 195).

Resulta importante destacar, en contra de la creencia clásica, que en las disputas que confrontan al pueblo contra la nobleza, Maquiavelo, como bien nota Lefort, toma partido del lado del pueblo.[54] La razón resulta simple: los deseos del pueblo siempre han probado ser benéficos y nunca peligrosos para la libertad. Todas las disputas que inicia el pueblo romano partían de la sospecha de querer ser oprimidos.[55]

Es por la razón anterior que Maquiavelo otorga la guardia de la libertad (*guardia alla libertà*) al pueblo, al ser este el grupo que menos deseos tiene de usurpar el poder es más factible que apruebe las leyes más adecuadas para el bien común y el savaguardo de la libertad.[56] Ello parte de una creencia: el juicio del pueblo ha mostrado muchas veces ser mejor que el de cualquier príncipe.[57] Los prejuicios que se atañen al pueblo -variable, caprichoso y desagradecido- se pueden aplicar perfectamente a los príncipes. En cambio, cuando el pueblo se encuentra bajo buenas instituciones políticas ha sido

[54] ‘‘Encore faut-il comprendre que c’est à l’intérieur de l’espace social, dans l’épreuve même de la lutte de classes que la loi s’instaure, et repérer le sens du mouvement qui l’exige. Machiavel y conduit son lecteur en l’obligeant à abandonner son position d’un témoin, pour rejoindre le parti du peuple’’. (Lefort, 1984: 476).

[55] ‘‘E i desiderii de’ popoli rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e’ nascono , o da essere oppressi, o da suspizione de avere ad essere oppressi’’(Maquiavelo, 1971: cap.4., 18).

[56] “E venendo alle ragioni, dico, pigliando prima la de’ Romani, como e’ si debbe mettere in guardia coloro d’una cosa, che hanno meno appetito di usurparla” (Maquiavelo, 1971: cap.5, 19).

[57] ‘…un popolo che comandi e sia bene ordinato, sarà stabile, prudente e grato non altrimenti che un principe, o meglio che un principe, eziandio stimato savio: e dall'altra parte, un principe, sciolto dalle leggi, sarà ingrato, vario ed imprudente più che un popolo’’(Maquiavelo, 1971: cap. 58, 143).

capaz de mostrar una nobleza superior y una capacidad de decisión mejor que la de cualquier rey.[58]

2.1.4. FACCCIONES Y CORRUPCIÓN: EL CASO DE FLORENCIA

Para cualquier estudioso de Maquiavelo resulta sorprendente que la apreciación positiva de los efectos del conflicto de los *Discursos de la primera década de Tito Livio* sean contrastados de forma tan radical con las tesis de la *Istoriae Fiorentina* donde los males de Florencia son atribuidos enteramente a la falta de paz entre sus ciudadanos.[59] En opinión de Bonadeo (73), la advertencia sobre los efectos negativos del conflicto podría deberse a que Maquiavelo, al final de su vida, empezara a tener una opinión cercana a la de la tradición política medieval y humanista. Esta tesis a mi parecer no se sostiene, pues, como ha mostrado Bock (182), la relación entre la libertad ciudadana y el conflicto civil permanece como un elemento constante e inevitable en la vida de las repúblicas. Contrariamente a la opinión de Bonadeo, el conflicto en la *Istoriae* es considerado como un elemento connatural a las sociedades humanas, el cual puede tener efectos positivos o negativos. Más bien el contraste entre los *Discursi* y la *Istoriae*, como correctamente ha notado Cabrini (129), intenta comparar a la corrupta República florentina con la poderosa antigua Roma, así como los métodos de ambas para atajar la natural enemistad entre el pueblo y nobleza.

Desde los primeros parágrafos de la *Istoriae*, Maquiavelo considera que el conflicto entre nobles y pueblo fue una de las principales causas de inestabilidad de Florencia, pues ello llevó a la destrucción de muchas familias, al exilio de importantes y virtuosos ciudadanos y la muerte de muchos otros. La falta de paz impidió la creación de instituciones que defendieran la libertad ante los intentos de ciudadanos poderosos por hacerse con el poder.[60] En consecuencia, el conflicto sigue siendo un tema central

[58] ‘‘E questi re che nascono sotto tali constituzioni non sono da mettere in quel numero, donde si abbia a considerare la natura di ciascuno uomo per sé, e vedere s'egli è simile alla moltitudine; perché a rincontro si debbe porre una moltitudine medesimamente regolata dalle leggi come sono loro; e si troverrà in lei essere quella medesima bontà che noi vediamo essere in quelli, e vedrassi quella né superbamente dominare né umilmente servire’’ (Maquiavelo, 1971: cap. 58, 145).

[59] ‘‘Le gravi e naturali nimicizie che sono intra gli uomini popolari e i nobili, causate da il volere questi comandare e quelli non ubbidire, sono cagione di tutti i mali che nascano nelle città; perché da questa diversità di umori tutte le altre cose che perturbano le republiche prendano il nutrimento loro’’. (Maquiavelo, Consultado 2 de febrero 2015)

[60] ‘‘E se ogni esemplo di repubblica muove, quegli che si leggono della propria muovono molto più e molto più sono utili e se di niuna repubblica furono mai le divisioni notabili di quella di Firenze sono

en la *Istoriae*, pero con la intención de demostrar sus malos efectos en repúblicas afectadas por la corrupción como fue el caso de Florencia (Cabrini, 2001: 132).

Creo, como sostiene Vincieri (17), que no hay cambio substancial en Maquiavelo entre sus tesis de los *Discursos* y la *Istoriae*, pues en ambos casos no se deja de afirmar que el conflicto y los motivos para discutir entre los hombres resultan naturales en cualquier asociación humana. Además, como destaca Cabrini (131-132), las severas y numerosas disputas entre los ciudadanos florentinos no destruyeron como tal a Florencia, aunque sí impidieron que alcanzara sus objetivos. En cambio, "la ausencia, o la defectuosa naturaleza, de *ordini*" impidió a Florencia obtener los resultados positivos del conflicto civil que tuvo Roma (Cabrini, 2001: 132).

Ante la falta de buenas instituciones, la resolución de las controversias privadas fue hecha por facciones que debilitaron la autoridad del débil estado florentino. Para Maquiavelo, las facciones aparecen cuando las demandas ciudadanas no pueden ser satisfechas a través de los medios institucionales que provee el estado. En otras palabras, cuando los ciudadanos florentinos descubren que sus controversias no pueden ser resueltas por sus corruptos órdenes públicos, ellos recurren a individuos y grupos al margen de la ley para satisfacer sus demandas de justicia. Esto a la larga lleva al encumbramiento de las facciones y de sus líderes y al debilitamiento del estado.[61]

En vista de lo anterior, para Maquiavelo resulta importante distinguir entre los disturbios producto de *umori* naturales y aquellos que son provocados por las facciones o *sètte*. En muchos casos, los *umori* representan las aspiraciones de un grupo que legítimamente compite por el poder dentro de los medios que el estado proporciona. En cambio, la violencia provocada por las facciones tan sólo busca incrementar el poder de un líder y su facción. Los disturbios de las facciones no tienen por objetivo aumentar el

---

notabilissime, perché la maggior parte delle altre repubbliche delle quali si ha qualche notizia sono state contente d'una divisione, con la quale, secondo gli accidenti, hanno ora accresciutadalle quali divisioni ne nacquero tante morti, tanti esili, tante destruzioni di famiglie, quante mai ne nascessero in alcuna città della quale si abbia memoria. E veramente, secondo il giudicio mio, mi pare che niuno altro esemplo tanto la potenza della nostra città dimostri, quanto quello che da queste divisioni depende, le quali arieno avuto forza di annullare ogni grande e potentissima città''(Maquiavelo, Consultado 2 de febrero 2015).

[61] ''Ma prima voglio alquanto, secondo la consuetudine nostra ragionando, dire come coloro che sperano che una republica possa essere unita, assai di questa speranza s'ingannono. Vera cosa è che alcune divisioni nuocono alle republiche, e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette e senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provedere uno fondatore di una republica che non sieno inimicizie in quella, ha a provedere almeno che non vi sieno sette''(Maquiavelo, Consultado 2 de febrero 2015).

bien común, sino fortalecer, o dar inmunidad, a los líderes de las *settè*. Fue este tipo de violencia la que probó ser perjudicial para la libertad de Florencia (Bock, 1989: 198).

En el contexto florentino, el culmen de las divisiones comunales lo representó la rebelión de Ciompi (1378) –equivalente en su daño a lo que representó para las revueltas de las leyes agrarias de los Gracos en Roma– (Bock, 1989: 193). Esta revuelta, para Maquiavelo, estuvo causada por una combinación de demandas de tipo material, la siempre presente enemistad entre pueblo y nobles y los intereses facciosos de líderes de sectas. Lo que es significativo es que a partir de esta revuelta, la incapacidad de la República florentina para vivir en libertad alcanza un punto de no retorno, pues queda claro que ninguna demanda podrá ser resuelta por medio de una vía institucional. En esta revuelta, el grado de exacerbación llegó a tal punto que todos los bandos se veían como si fueran enemigos irreconciliables, por eso, los bandos victoriosos, en su mayor parte pertenecientes al pueblo, excluían a su enemigo de cualquier participación en la vida pública. Después de la revuelta de Ciompi, la nobleza queda eliminada como fuerza política y el pueblo se convierte por un periodo corto en el "*principe dello stato*". De este modo, el pueblo destruye el orden civil y con ello el mecanismo que aseguraba un *vivere civile* y el bien general (Bock, 1989: 195). A partir de ese momento, no quedó ni una fuerza o ciudadano capaz de oponerse al ascenso de Cosimo Medici e impedir el fin de la república.

Para Maquiavelo, el culpable de la caótica situación de Florencia no era otro que el pueblo florentino. En vistas de demostrar su crítica, Maquiavelo compara las demandas del virtuoso pueblo romano con las del florentino. El pueblo romano hacía disturbios e iniciaba controversias para compartir el poder político y los honores con la nobleza. A medida que esos conflictos subían de intensidad, los senadores romanos se vieron obligados a crear leyes e instituciones favorables a la libertad general y que permitían a cualquier ciudadano una participación irrestricta en la vida pública; de tal modo el pueblo podía competir con la nobleza por los honores cívicos y ver también sus demandas por más libertad satisfechas. En contraste, el pueblo florentino sólo deseaba la destrucción de la nobleza. En su lucha por el poder, no sólo recurrió a la violencia, sino que después de haber vencido creó un marco institucional que impidió a los nobles su participación en la política. Así Maquiavelo comenta:

> Esta diversidad de resultados es natural que provenga de los diversos fines que estos dos pueblos se han propuesto, ya que mientras el pueblo de Roma lo que pretendía era

> poder gozar de los supremos honores al igual que los nobles, el de Florencia, combatía por estar él sólo en el gobierno sin que los nobles tomaran parte en el mismo. Por el hecho de que las pretensiones del pueblo romano eran más razonables, los ataques a los nobles resultaban más soportables, de modo que aquella nobleza solía ceder fácilmente y sin recurrir a las armas; y, tras pocas discusiones, venían todos a un acuerdo para crear alguna ley que satisficiera al pueblo y no menoscabara la dignidad de los nobles. Por el contrario, la pretensión del pueblo florentino era injuriosa e injusta y, en consecuencia, la nobleza se aprestaba con todas sus fuerzas a su propia defensa, y así se llegaba a la sangre y al destierro de los ciudadanos. Y las leyes que luego se creaban no estaban orientadas al bien común sino que todas se dictaban en beneficio exclusivamente del vencedor (Maquivelo, 1979: III, 149-150).

Maquiavelo señala la marcada diferencia en el comportamiento de ambos pueblos, pues mientras el pueblo romano, para poder acceder a los honores normalmente otorgados a la nobleza, tuvo que imitar el valor y celo de la nobleza en cuanto a los servicios públicos en beneficio del bien común, en cambio, en Florencia la nobleza no cejó en sus intentos de esclavizar al pueblo, pero después de verse derrotada fue obligada a abandonar su *generosità di animo* y su valor militar. Además fue obligada a adoptar el comportamiento egoísta del pueblo.[62] Tal como nuestro autor dice a continuación:

> De ahí procedía el que, con las victorias del pueblo, la ciudad de Roma se hacía más valerosa, ya que, al poder codearse los del pueblo con los nobles de la administración de las magistraturas, de los ejércitos y del imperio, se impregnaban del mismo valor que había en éstos; y la ciudad, al aumentar su valor aumentaba su fuerza. En cambio, en Florencia, cuando el pueblo salía vencedor, privaba a los nobles de las magistraturas; y éstos, cuando trataban de recobrarlas, se veían precisados, no sólo a ser, sino incluso a parecer, iguales a los del pueblo en su sentir y su modo de vivir. De ahí procedían las modificaciones en los escudos y los cambios en los títulos de familia, que los nobles introducían por complacer al pueblo. Así que aquel valor guerrero y aquella generosidad de espíritu, que siempre hubo en la nobleza, se iba apagando, mientras que en el pueblo no se podían reavivar porque no existían. De esta manera, Florencia fue haciéndose cada vez más baja y más abyecta (Maquiavelo, 1979: III, 150).

2.1.5. CORRUPCIÓN

Para Maquiavelo, la ineficiencia de Florencia para resolver sus conflictos internos se debió a su corrupción. Este mal es provocado en primer lugar por la existencia de desigualdad económica entre los ciudadanos. Por ejemplo, en la relativamente pobre pero igualitaria Roma los ciudadanos más talentosos eran elegidos

[62] ‘‘…ma in Firenze, vincendo il popolo, i nobili privi de' magistrati rimanevano; e volendo racquistargli, era loro necessario, con i governi, con lo animo e con il modo del vivere, simili ai popolani non solamente essere ma parere’’ (Maquiavelo, Consultado 2 de febrero 2015).

para gobernar sin importar su estatus económico. En oposición, en Florencia sólo los ciudadanos más ricos podían aspirar a gobernar ya que eran capaces de corromper a sectores amplios de la población mediante ayudas monetarias o juegos públicos. De ese modo, estos individuos fueron capaces de hacer legislaciones afines a sus intereses. En Florencia la corrupción llevó a que los fines particulares de algunos ciudadanos prevalecieran sobre el bien común (Bonadeo, 1971: 2-3). Por ello Maquiavelo dice:

> Se consigue fama pública ganando batallas, conquistando fortalezas, desempeñando embajadas con celo y con prudencia y proporcionando a la república sabios y eficaces consejos. Privadamente, se consigue esa fama haciendo favores a éste o aquel ciudadano, defendiéndolos contra la arbitrariedad de los magistrados, socorriéndolos económicamente, concediéndoles honores no merecidos, y ganándose al pueblo con festejos y donativos públicos...Este modo de proceder [el privado] que origina las banderías y los partidos y, del mismo modo que es nocivo el prestigio así conseguido, es, por el contrario, beneficioso el que se logra sin recurrir a intereses de parte, ya que este se funda en el bien común y no en el provecho particular (Maquiavelo, 1979: VII, 384).

En algunos casos, como aquellos pueblos dedicados al comercio, una causa de la corrupción, para Maquiavelo, es el contacto con naciones menos virtuosas. Pero en el caso de repúblicas que han alcanzado las cumbres del poder más alto como Roma, la corrupción suele ser producto del *ozio*. Esto puede ser explicado como la pereza que tienen los ciudadanos a poner en riesgo su vida o intervenir en la vida pública.[63] Uno de sus efectos es la dificultad que se tiene para encontrar a ciudadanos dispuestos a defender con su vida su libertad. Este tipo de corrupción fue observable tanto en Florencia como en Roma, a medida que ambas repúblicas dejaron de tener enemigos poderosos que amenazaran su libertad, ambas tuvieron que reclutar a un gran número de mercenarios para que lucharan en sus guerras.

Cuando la corrupción ha afectado a la población de una república, ésta ya no sabe comportarse en libertad. Para explicar lo anterior, Maquiavelo recurre a dos ejemplos de la historia de Florencia. 1) Durante los diez años que el Duque de Atenas, Gutièrre de Brienne, fue electo; ésta no sólo se comportó de forma insolente, sino también intentó gobernar tiránicamente al pueblo. 2) Cuando el pueblo toma el poder después de la revuelta de Ciompi, éste no supo mantener ningún orden y su comportamiento fue anárquico. De este modo, en repúblicas corruptas como Florencia

[63] ‘‘Perché la virtù partorisce quiete la quiete ozio, l'ozio disordine, il disordine rovina, e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, da questa gloria e buona fortuna. Onde si è da i prudenti osservato come le lettere vengono drieto alle armi, e che nelle provincie e nelle città prima i capitani che i filosofi nascono’’ (Maquiavelo, Consultado 2 de febrero 2015).

hay una fluctuación entre la servidumbre y la agitación que no les permiten ni consolidarse como un principado, ni como una república de corte popular. Sin embargo, resulta curioso que tanto el pueblo como la nobleza florentinos compartían su desinterés por la participación en la vida pública y su esfuerzo por desobedecer las leyes en busca de sus beneficios como grupo.[64]

El problema es que ningún estado, por muy virtuosa que la población sea, está exento de corromperse (Skinner, 2010: 176). Aún la más perfecta de las repúblicas según Maquiavelo: Roma, a medida que más territorios conquistaba y se hacía más rica, ante la falta de amenazas a su libertad, su ciudadanía perdía su virtud y su interés por el bien común (Pocock, 1975: 184). En este caso, ello se debió a que los romanos dejaron de tener enemigos a los cuales temer y los ciudadanos muestran desinterés por proveer servicios al estado. Como comenta Vincieri (21), Maquiavelo niega al hombre una vida sin contradicciones, ya que después de desplegar el máximo grado de virtud para vencer a enemigos muy poderosos, cuando no tuvieron los romanos nada que temer aparecen el *ozio* y la corrupción. Tal como es reconocido en el siguiente párrafo por Maquiavelo:

> Pues después que los romanos conquistaron África y Asia y redujeron casi toda Grecia a su obediencia, estaban seguros de su libertad y no creían que existiese ningún enemigo capaz de aterrorizarlos. Esta seguridad y debilidad de los enemigos hizo que el pueblo romano, a la hora de otorgar el consulado, no se fijase en la virtud, sino en el favor, a la hora de conceder el consulado, prefiriendo a los que mejor sabían entretener a los hombres, no a los que mejor sabían vencer al enemigo; después se lo dieron no al más popular, sino al más poderoso, de modo que los buenos, por defecto del ordenamiento, quedaron completamente excluidos (Maquiavelo, 2012: cap.18, 90).

Para Maquiavelo, cuando un pueblo se mantiene incorruptible el régimen político que más le conviene es la república (Viroli, 1998: 131). Pero en el momento que éste es afectado por la corrupción, el sistema republicano se vuelve muy pernicioso, pues sólo permite a los poderosos acceder a los cargos públicos, al ser ellos los únicos capaces de comprarlos.[65] Cuando se llega a este estado, no queda en el ciudadano

[64] ‘‘Le città, e quelle massimamente che non sono bene ordinate, le quali sotto nome di republica si amministrano, variano spesso i governi e stati loro, non mediante la libertà e la servitù, come molti credono, ma mediante la servitù e la licenza. Perché della libertà solamente il nome dai ministri della licenza, che sono i popolari, e da quelli della servitù, che sono i nobili, è celebrato, desiderando qualunque di costoro non essere né alle leggi né agli uomini sottoposto’’(Maquiavelo, Consultado 2 de febrero 2015).

[65] ‘‘E che sia il vero, che tali ordini nella città corrotta non fussero buoni, si vede espresso in doi capi principali, quanto al creare i magistrati e le leggi. Non dava il popolo romano il consolato, e gli altri primi gradi della città, se non a quelli che lo domandavano. Questo ordine fu, nel principio, buono, perché e' non gli domandavano se non quelli cittadini che se ne giudicavano degni ed averne la repulsa era ignominioso sì che, per esserne giudicati degni, ciascuno operava bene. Diventò questo modo, poi, nella città corrotta, perniziosissimo; perché non quelli che avevano più virtù, ma quelli che avevano più

ningún sentido del honor y la búsqueda de la gloria, los juramentos no son respetados y los hombres industriosos son tomados como tontos (Viroli, 1998: 132). El desinterés es a su vez aprovechado por los tiranos para hacerse con el poder y terminar con las libertades del pueblo ganadas durante la república (Viroli, 1998: 131-132).

En muchos casos, el régimen más conveniente para una población corrupta resulta un principado (Viroli, 1998: 132), ya que son personas acostumbradas a vivir como sirvientes, los cuales no saben comportarse en libertad, ni tampoco deliberar entre ellos, ni mucho con voluntad de resistir a sus enemigos externos[66]. Ante la incapacidad de los pueblos corruptos para servir al bien común, éstos desarrollan una habilidad para adivinar los deseos de los hombres poderosos y acogerán con gusto a un tirano.

Es importante mencionar que para Maquiavelo, la corrupción en sus tiempos, especialmente en Italia, fue causada principalmente por la influencia perniciosa de la religión cristiana y su iglesia. Esta religión elogia a aquellos individuos que han mostrado humildad y debilidad, además de dar preferencia a la vida contemplativa por sobre la acción. Al ser la abnegación y la humildad los principales objetivos, muchos hombres empiezan a sentir desprecio por los asuntos mundanos. En cambio, la religión antigua al dar gran importancia a la búsqueda de la gloria e incitaba a los hombres a dedicarse a la política o la guerra. Tal como comenta Maquiavelo en los Discursos:

> …como nuestra relgión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos…La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de la repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas para hacer fuertes a los hombres (Maquiavelo, 2012: cap.2, 198).

Para Maquiavelo, el ciudadano cristiano no tiene interés en la búsqueda de la gloria civil tan útil para el bien común, pues sus preocupaciones son contemplativas y tienen que ver con el mundo celeste. En dicho sentido, el ciudadano cristiano verá como

---

potenza domandavano i magistrati; e gl'impotenti, comecché virtuosi, se ne astenevano di domandarli, per paura'' (Maquiavelo, 1971 :cap.18, 61).

[66] "Questo medesimo interviene a uno popolo, il quale,sendo uso a vivere sotto i governi d'altri, non sappiendo ragionare né delle difese o offese pubbliche, non conoscendoi principi né essendo conosciuto da loro, ritorna presto sotto uno giogo, il quale il più delle volte è piùgrave che quello che, poco inanzi, si aveva levato d'in sul collo: e trovasi in queste difficultà, quantunque che lamateria non sia corrotta. Perché un popolo dove in tutto è entrata la corruzione, non può, non che piccol tempo,ma punto vivere libero come di sotto si discorrerà: e però i ragionamenti nostri sono di quelli popoli dove lacorruzione non sia ampliata assai, e dove sia più del buono che del guasto" (Maquiavelo, 1971: cap.16, 54).

una carga los deberes civiles y estará listo para acoger sin resistencia el yugo de un tirano (Viroli, 1998: 134).

2.1.6. REVIRTIENDO LA CORRUPCIÓN

Aunque el proceso de la corrupción es irreversible, para Maquiavelo, hay formas de reducir la decadencia de una república mediante cambios radicales a las instituciones y leyes de una república; de ese modo, se podrá preservar la existencia de una vida civil y detener momentáneamente a la corrupción (Viroli, 1998: 135). Como hemos visto, la combinación virtuosa entre buenas instituciones y ciudadanos incorruptos produce una república sólida (Lefort, 1984: 470). Para mantener este estado, sobre todo cuando se detecta corrupción en el cuerpo ciudadano, es necesario renovar las leyes y los órdenes públicos. Tal como es comentado a continuación por Maquiavelo:

> Y si las leyes cambian en una ciudad según los acontecimientos, los ordenamientos no cambian nunca, o raras veces, de donde resulta que las nuevas leyes no bastan, porque le estropean los ordenamientos, que han permanecido inmutables...las leyes renovadas no bastan para mantener buenos a los hombres; y hubieran sido más beneficiosas si, con la innovación de las leyes, se hubieran modificado los ordenamientos (Maquiavelo, 2012: cap.18, 89).

Esto representa, como Rubinstein nota, un proceso circular: a medida que el buen funcionamiento de las instituciones depende de la ausencia de corrupción, esto lleva a que la república aproveche al máximo la virtud de sus ciudadanos, al tiempo que estas instituciones deben incrementar la virtud de la comunidad (Rubinstein, 2007: 51). Sin embargo, las condiciones sociales determinan la efectividad de las leyes y órdenes sociales, leyes que en algún tiempo fueron buenas dejan de serlo y se pueden volver perjudiciales. Siguiendo a Polibio, Maquiavelo considera inevitable la decadencia de cualquier asociación política; por eso, cuando este proceso degenerativo está en marcha es necesario implementar medidas radicales que restauren la salud pública. La capacidad de adaptar las instituciones a los nuevos tiempos es lo que permite a una república alargar su tiempo de existencia (Rubinstein, 2007: 55). Es precisamente esta capacidad de las repúblicas de adaptarse y seguir un curso de acción acorde con los tiempos, ello convierte a las repúblicas en un régimen político más durable y estable que cualquier principado. Por eso Maquiavelo considera:

> …una república tiene una vida más larga y conserva por más tiempo su buena suerte que un principado, por que puede adaptarse mejor a la diversidad de las circunstancias, porque también son distintos los ciudadanos que hay en ella, y esto no es posible en un príncipe, porque un hombre está acostumbrado a obrar de una manera, no cambia nunca, como decía, y necesariamente fracasará cuando los tiempos no sean conformes con su modo de actuar (Maquiavelo, 2012: cap. 9, 349).

Al respecto, la más importante herramienta para detener los efectos más destructivos de la corrupción es crear una religión cívica que reduzca a los hombres a la obediencia y sirva para reforzar la autoridad del estado. En opinión de Maquiavelo, los pueblos de la antigüedad hicieron un uso muy inteligente de la religiosidad de sus religiones, pues así mantuvieron las buenas costumbres y redujeron la natural ferocidad de los hombres al servicio del estado. Por lo tanto, la religión fue un elemento muy útil para mantener la virtud de un pueblo inalterada y hacerlo más gallardo:

> Allí no faltaba la pompa ni la magnificencia, y a ellas se les añadía el acto de sacrificio, lleno de sangre y ferocidad, pues se mataban grandes cantidades de animales, y este espectáculo, siendo terrible, modelaba a los hombres a su imagen (Maquiavelo, 2012: cap.2, 198).

Finalmente, en el caso anterior, Maquiavelo vuelve a tomar como ejemplo a Roma, al ofrecer un buen modelo de cómo la religión cívica tuvo un buen uso para el estado. A partir de tener un pueblo de gran fe, los primeros reyes romanos desarrollaron prácticas religiosas que reforzaban la virtud y los lazos cívicos. De tal modo, los romanos pudieron lograr una interacción entre libertad, obediencia a las leyes y la excelencia en los servicios públicos ofertados por los ciudadanos (Gilbert, 1986: 182).

2.2. LA DEFENSA ARISTOCRÁTICA DE LA LIBERTAD DE FRANCESCO GUICCIARDINI

Uno de los más inteligentes contemporáneos observadores del contexto político italiano en las primeras décadas del siglo XVI, además de ser un contemporáneo de Nicolás Maquiavelo, fue el diplomático florentino Francesco Guicciardini (1483-1540). Ambos pensadores analizan la situación de Italia y entre ambos existió un conocimiento de sus ideas, pero también hubo varias diferencias en el modo de concebir una república. Por esta razón, como comenta Viroli (1994:109), si en Maquiavelo quedaba claramente expuesta la doctrina de la razón de estado; en cambio Guicciardini representa una transición entre el lenguaje político medieval y aquel que se articula a partir de la doctrina de la razón de estado.

Maquiavelo y Guicciardini coinciden en que la defensa de la libertad necesita de ciudadanos virtuosos que participen en el ámbito de la política. Los dos también reconocen que, debido a la existencia de intereses contrapuestos, la convivencia entre los hombres lleva a la existencia de conflictos civiles. Pero ambos autores difieren en un punto: el papel que debe tener el pueblo en las funciones del gobierno. Si Maquiavelo exhorta a una participación irrestricta del pueblo en la constitución de una república, aunque la haga más expuesta a la agitación, en cambio, Guicciardini considera que la toma de decisiones debe estar sólo en manos de aquellos individuos con experiencia en gobernar a la gente y sólo pocas personas en una ciudad tienen este hábito: la aristocracia. Para demostrar este punto, Guicciardini toma por ejemplo la experiencia veneciana, en donde los nobles están a cargo del gobierno, haciendo de la república un lugar más estable, menos expuesto a disturbios sociales. En forma contraria a Maquiavelo, para Guicciardini las repúblicas perfectas no tienen un carácter popular como Florencia, sino que para lograr su funcionamiento deben poner controles a la participación popular, como lo hicieron Venecia y Esparta.

Las opiniones de Guicciardini lejos de tener una fuerte base teórica intentan basarse en la experiencia, por eso crítica los intentos de guiar la política con conceptos abstractos que resultan poco útiles en la práctica. Uno de los pocos planteamientos generales es que el mundo de la política casi siempre está dominado por aquellos hombres acostumbrados a guiar y dar órdenes a otros, es decir, aquellos que han sido enseñados a tomar decisiones, de los cuales hay muy pocos en las filas del pueblo (Pocock, 1975: 219).

Guicciardini compara a la política con otras artes que requieren de una frecuente toma de decisiones como el comercio (Viroli, 1994: 109). En específico, los comerciantes están habituados a tratar con las pasiones y los humores de otros individuos, así como hacer resoluciones de forma calculadora, en vista de incrementar su riqueza (Viroli, 1994: 110). A partir de estas tesis, es posible observar que los escritos de Guicciardini tienen un objetivo realista, pues se dirigían a los individuos con auténticas posibilidades de gobernar. No obstante, a pesar del estilo elitista de Guicciardini, él también admite la necesidad de tener cierta movilidad social para permitir la necesaria renovación de las élites gobernantes (Pocock, 1975: 219).

A diferencia de Maquiavelo, Guicciardini emplaza la defensa de la libertad y la seguridad del estado en quien cree que son los miembros más prominentes e importantes de una sociedad: la nobleza. En primer lugar, el amor a la patria y el sacrificio hacia ésta son virtudes que se encuentran en esta minoría (Viroli, 1994: 110). En segundo lugar, la nobleza muestra más capacidad para lograr acuerdos entre personas y forjar alianzas, necesarias para una normalidad institucional. En resumen, basado en su experiencia particular, Guicciardini considera que la preocupación por el honor y la búsqueda de la gloria a través del servicio público son virtudes que se encuentran en los nobles, al serles inculcadas desde su infancia (Gilbert, 1986: 277).

2.2.1. LA IMPORTANCIA DE LA EXPERIENCIA EN EL ARTE DE GOBERNAR

Guicciardini, tal como Maquiavelo, comparte un retrato desencantado de la naturaleza humana, ya que para el diplomático italiano el mal, la depravación y la traición son algunas de las características más constantes de la historia humana (Dotti, 1993: 17). La razón de esta imagen pesimista del hombre se basa en una creencia: las decisiones son pocas veces guiadas por la razón, al ser la naturaleza humana dominada mayormente por las pasiones. En tal forma, resulta necesario que los gobernantes consideren que se enfrentan en la tarea de administrar un estado con individuos imprudentes en su mayor parte y con una marcada tendencia hacia la satisfacción de sus intereses personales.[67] La comprensión de la naturaleza humana no viene escrita en ningún libro, sino surge de la experiencia con el mundo real, considerada la mejor herramienta para tener éxito en los negocios y la política. Tal como es referido a continuación por Guicciardini:

> Es un gran error hablar de las cosas del mundo como si éstas estuvieran, por decirlo así, determinadas por una regla indistinta y absoluta; porque casi todas tienen distinciones y excepciones definidas por la variedad de las circunstancias, las cuales no se pueden medir con una mínima mesura: y estas excepciones no se encuentran escritas en un libro, pero necesitan la enseñanza de la discreción (Guicciardini, 1953: 98).

[67] ‘‘Non si possono fare la congiure sanza compagnia di altri, e però pericolossime; perché, essendo la più parte degli uomini o imprudenti o cattivi, si corre troppo pericolo a acompagnarsi con persone di simile sorte’’. (Guicciardini, 1953: 100).

En el caótico universo de la política, las personas que han mostrado capacidad para gobernar son aquellas que tienen experiencia en disciplinas o carreras que implican decisión, entre ellas el comercio. Son estas personas las que están mejor equipadas con el conocimiento de las pasiones humanas (Viroli, 1994: 110). En modo parecido a las tesis de Maquiavelo, para Guicciardini la habilidad de leer los tiempos resulta una herramienta indispensable para aquellos que desean gobernar (Viroli, 1994: 111), pero desafortunadamente esta virtud no es compartida por todos los hombres, es decir, son pocos los que son capaces de tomar buenas decisiones políticas. Más aún, para Guicciardini, estas aptitudes son difíciles de encontrar entre los miembros del pueblo; en cambio, los hombres con alguna experiencia con las pasiones humanas son aquellos acostumbrados a mandar y estos habitualmente han formado parte de la nobleza.

No debe sorprender que la figura principal en el *Dialogo del reggimento di Firenze,* sea Bernardo del Nero un hombre que adquiere su conocimiento de la política basado en sus avatares en el mundo práctico y no de la filosofía ni de la historia (Pocock, 1975: 220). Para Guicciardini, estas disciplinas teóricas podrían tener una utilidad, pero ésta resulta menor comparada con el valor que tiene la experiencia. El problema es que los arreglos institucionales se hagan exclusivamente basados en las informaciones que vienen de textos clásicos. Por ejemplo, una lectura equivocada de la historia romana llevó a Florencia crear una república de corte popular en la cual los hombres más capacitados (a menudo miembros de la nobleza) eran limitados en la toma de decisiones por la plebe. Sin embargo, esto no significa una crítica al sistema político republicano, sino al modo en cómo se ha estructurado el estado basado en fines irreales y no en la experiencia concreta.

Guicciardini acepta la división entre repúblicas y principados sin hacer una crítica a ni uno de esos sistemas en particular. Ello se debe a que no considera que exista ni un régimen político que sea malo por naturaleza (Pocock, 1975: 223), pero la experiencia prueba que las repúblicas tienen una ventaja sobre los principados: con la libertad hay también un aumento de la riqueza y el bienestar general.[68]

[68] ‘‘Non crediate a costoro che predicano sì efficamente la libertà, perché cuasi tutti, anzi non è forse nessuno che non abbia l’obietto agli interessi particulari: e la esperienza mostra spesso, e è certissimo, che se credessimo trovare in uno stato sretto migliore condizione, vi correrebbono per le poste’’(Guicciardini, 1953: 111).

Ahora bien, para Guicciardini, la estabilidad y libertad serán mejor defendidos en una república aristocrática. Para ello pone como ejemplo a Venecia, allí el pueblo no objeta el recibir órdenes, así como saberse fuera de la toma de decisiones, siempre y cuando sus libertades básicas sean respetadas, como el hacer negocios y enriquecerse sin obstrucción. Esto constrasta con el desorden de Florencia, en donde el pueblo exige un rol activo en la vida pública y para conseguirlo no dudará en crear disturbios y hacer controversias públicas poniendo en peligro la libertad y la capacidad para producir riqueza.

Al igual que otros autores republicanos, Guicciardini considera que la protección de la libertad individual conlleva un aumento y desarrollo de las actividades económicas. Esto tiene una explicación: al ser los poderosos prevenidos de atentar arbitrariamente contra el patrimonio y fortuna de otras personas, los individuos de mayor talento pueden dedicarse a desarrollar actividades económicas que ulteriormente producen un aumento de la riqueza general sin temor alguno (Viroli, 1994: 124). Sin embargo, lo anterior requiere de cierta tranquilidad que no es posible cuando reina la anarquía.

2.2.2. LIBERTAD SIN LA PARTICIPACIÓN DEL PUEBLO

En uno de los primeros escritos de Guicciardini, el *Discursi di Logrogno* de 1512, nuestro autor exponía las tesis comunes del humanismo cívico, pues consideraba que el mejor modo de asegurar la libertad es mediante leyes e instituciones que limiten los apetitos humanos (Dotti, 1993: 56). Estas leyes deben ser aprobadas por las mayorías, pues de ese modo se asegura la existencia de una legislación favorable al interés general. Sin embargo, en un texto tardío como el *Reggimiento de Firenze* de 1530 es posible observar un cambio substancial en las tesis de Guicciardini. En el *Reggimiento*, Guicciardini todavía siente una preferencia por los regímenes republicanos por favorecer la riqueza general, a diferencia de lo que sucede en las monarquías que deben favorecer a algunos cortesanos a costa del bien común para mantener su estabilidad. El deseo de Guicciardini es crear un régimen que sea capaz de crear riqueza y bienestar general, como las repúblicas, pero sin quebranto de la paz y la estabilidad. La solución es una constitución republicana que limita la participación pública. En otras palabras, Guicciardini considera que el mejor modo de proteger la

libertad en una república es creando una república que impida los disturbios y que mantenga la paz.

En opinión de Guicciardini, sólo en los regímenes republicanos se pueden buscar los honores cívicos y la gloria sin menoscabo de la paz. Para Guicciardini, la participación activa de la ciudadanía en la *cose publiche* hace que las repúblicas sean espacios de igualdad y libertad, pero reconociendo que serán pocos individuos los que efectivamente tomen las decisiones importantes en política, esta participación debe limitarse a una minoría (Costa, 1993: 64).

Guicciardini reconoce dos objetivos de cualquier régimen republicano: garantizar la libertad de cada individuo y mantener la igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley. De esta manera, en una república nadie podrá ser oprimido o molestado en sus libertades por algunos individuos más poderosos, pero Guicciardini admite que este objetivo sólo puede ser logrado en un gobierno aristocrático. Lo anterior significa la creación de obstáculos a los accesos al poder para la gran masa de la población pero sin limitar su libertad personal. Al limitarse los poderes ejecutivos a unos pocos hombres, no sólo se evitará que las masas tomen decisiones políticas, las más de las veces precipitadas, sino que también se crearán de manera más efectiva los mecanismos institucionales que salvaguardarán la libertad general. En una república en donde las decisiones ejecutivas son decididas por pocos hombres de experiencia, la libertad es asegurada sin tantas penurias o escándalos. Por ello, Guicciardini propone que en Florencia sea instaurado un régimen aristocrático, en donde el poder político recaiga en la nobleza, sólo así se podrá atajar el desorden producto de la participación ilimitada del pueblo florentino en la vida pública (Moulakis, 2003: 200).

Guicciardini desarrolla una desconfianza hacia los regímenes de carácter popular como la República romana y Florencia, ya que no sólo se han mostrado incapaces para crear instituciones estables para defender la libertad ciudadana, sino además han creado situaciones de intranquilidad y desunión entre los miembros de una comunidad que ponen en peligro al estado. En Florencia, por ejemplo, el deseo irrestricto del pueblo por participar en la vida pública ha resultado en la muerte de prominentes ciudadanos, en interrupciones frecuentes del orden civil y en la destrucción de la propiedad (Brown, 2003: 195). Por ello, para Guicciardini resulta necesario implementar un tipo de

constitución que ponga énfasis en la autonomía de los individuos, pero que también evite poner énfasis en los ideales de participación.

Como bien refiere Pocock, objetivo de Guicciardini es probar que es posible disfrutar de la libertad bajo el mandato de leyes sin que necesariamente los individuos tengan que tomar parte en las decisiones del cuerpo político (Pocock, 1975: 232). A partir de este postulado, continua Pocock (232), la libertad para Guicciardini se puede definir como "un estado de cosas en las cuales estamos asegurados por ley a lo que es nuestro, sin que pueda intervenir el poder y la personalidad de algún hombre particular". Esta definición, como menciona Brown (2003: 196), parece cercana al concepto de libertad del liberalismo y de la libertad negativa de Berlin. Personalmente me parece correcta la tesis de Brown (2003: 197), ya que Guicciardini ciertamente consideraba que la libertad ciudadana dependía de asegurar cierta autonomía en su vida privada más que el implicar la participación como requisito de la defensa de la libertad. Ahora bien, hay que reconocer que de esta definición Guicciardini no deriva, ni parece interesado en ello, en la creación de una carta de derechos fundamentales de carácter inalienable.

Para Guicciardini, una república controlada por el pueblo tiende a crecer desproporcionadamente producto de la naturaleza inquieta e impredecible del pueblo. Todo esto trae intranquilidad e inestabilidad. Guicciardini usa como ejemplo a Florencia, en donde el envolvimiento constante del pueblo no sólo produjo graves disturbios sociales, sino que se convirtió en un obstáculo para que Florencia continúe con sus actividades económicas (Skinner, 2010: 173). Una república ideal es aquella que combina la libertad con la paz, lo cual es logrado cuando se impide que las mayorías participen en la vida pública (Pocock, 1975: 232). Por lo cual, la solución de los problemas de Florencia es que las funciones ejecutivas recaigan en un pequeño senado basado en el modelo veneciano (Skinner, 2010: 172).

Para Guicciardini, sólo cuándo existe la paz civil se pueden desarrollar las actividades que permiten a una ciudad desarrollarse sin interrupciones. En forma coincidente con Maquiavelo, Guicciardini reconoce que el mejor modo de lograr esto es satisfaciendo la ambición de aquella minoría que desea los honores y el poder, pero dejando a la gran mayoría de la población que continúe con sus propios asuntos sin ninguna interferencia. Al tener la mayoría deseos moderados, ellos no deberían desear

entrar en el mundo de la política, sobre todo si existen los arreglos institucionales necesarios que garanticen sus libertades. Nuestro autor comenta:

> La ciudad es un cuerpo compuesto de muchos miembros, y aún en una ciudad libre, que tiene por fundamento la igualdad, no hay que olvidar que ello no resulta posible debido a los diversos grados que hay entre los ciudadanos y su distinción de acuerdo con su talento, virtud y cualidad; dicho de otro modo, en esta situación los ciudadanos de alto espiritu y gran mérito, que son pocos, no podrían elevarse, lo que les haría sentir resentimiento con la forma del gobierno y querer cosas nuevas; de esta situación es que nacen los conflictos civiles y las alteraciones dentro del estado. Así...resulta mucho más útil a la ciudad que los pensamientos, acciones y honores en la mayoría de los ciudadanos, los cuales tienen una ambición moderada, se mantengan muertos (Guicciardini, 1953: 279-280).

El tipo de arreglo constitucional propuesto por Guicciardini lleva a la formación de una autoridad con características oligárquicas (Moulakis; 2003: 207). La participación política queda reservada para una elite en donde la mayoría aceptará sin reclamo el curso de acción tomado por la minoría gobernante (Moulakis, 2003: 211). Ciertamente Guicciardini reconoce que la legitimidad de un gobierno es obtenida por el consenso de la mayoría, pero su propuesta es que las tareas ejecutivas queden reservadas a los pocos que se encuentran capacitados a eso (Moulaki, 2003: 212).

Bajo la anterior perspectiva, la tesis de Guicciardini es radicalmente diferente de Maquiavelo: cuando se limita la tumultuosa y caótica participación del pueblo es cuando mejor se aseguran la libertad y el bien común (Pocock, 1975: 226). De manera contraria, la experiencia florentina ha mostrado lo desastroso que resulta el permitir a hombres sin la preparación adecuada articular políticas públicas (Moulakis, 2003: 214). Por lo tanto, la mejor opción para mantener un régimen republicano es imitar a Venecia y darle el poder a la nobleza.[69] Tal como Guicciardini dice:

> Porque el hacer las leyes nuevas o corregir las viejas ha de ser deliberado en un consejo más estrecho, no permitiendo la interferencia del pueblo, ya sea por la vía de la consulta o la disputa, debido, como muchas veces lo he dicho, a su incapacidad...así se refrenan muchos males particulares (Guicciardini, 1953: 265).

Ahora bien, Guicciardini era consciente de que resultaba necesario construir puentes que permitan la llegada de *uomini novi*, pues así se logra un necesario refresco de la élite política y la creación de asociaciones y alianzas que determinen los puestos

[69] ‘‘…perché parlando di genere, tu mi confeserai che un gobernó di libertà non è de necesita migliori gli altri…la libertà di una città; e ragionevolmente, perché chi introduce la libertà non ebbe per suo fine che ognuno si intromettessi nel governare, ma lo intento su fu perché se conservassinno le leggi ed el bene commune., el quale, quando uno governa bene, si conserva meglio sotto lui che in altro governo’’ (Guicciardini, 1953: 256).

públicos. Guicciardini concuerda con Maquiavelo en la necesidad de que los hombres ambiciosos tengan una vía libre a oficios de gobierno, pues de ese modo, se permite el arribo de hombres virtuosos al gobierno, se previene la sedición y se fortalece el gobierno con un flujo de personas dispuestas a la defensa de la república (Moulakis, 2003: 258).

2.2.3. GUICCIARDINI vs. MAQUIAVELO

Guicciardini comparte una desconfianza, que parece tradicional en el pensamiento político, hacia los regímenes populares debido a su prontitud a crear divisiones y producir disturbios. De esa forma Guicciardini hace una fuerte crítica a Maquiavelo y su tesis sobre los beneficios del conflicto civil, ya que éste ha sido el causante de muchas preocupaciones y de poner en peligro la existencia de las repúblicas. Tal como Dotti comenta (66), esta postura concuerda con la opinión negativa que se había tenido por la tradición política clásica y medieval. Por ello, no debe sorprender que Guicciardini dude de la supuesta superioridad de la república romana.

Guicciardini era escéptico de los intentos de Maquiavelo por obtener lecciones de la historia romana. Los conflictos civiles que enemistaron al pueblo y la nobleza no sólo pusieron en peligro a la naciente república en sus primeros años, sino también sirvieron para aumentar la ambición política del pueblo, de esa forma no había modo de satisfacer por parte del Senado sus ambiciones. Esto lleva a que el pueblo romano intervenga de forma muy frecuente en la vida pública, al grado de determinar la aprobación de las leyes y decidir el cambio de las instituciones políticas.[70] El ejemplo más claro de lo anterior es la creación del tribunado (Dotti, 1993: 60). Esta figura tuvo un impacto negativo, según Guicciardini, en la vida política de Roma, pues impidió a los nobles cualquier toma de decisiones, convirtió a Roma en una república tumultuosa e inestable marcada en toda su historia por una agria convivencia entre sus clases sociales. Como es dicho a continuación por Guicciardini:

[70] ‘‘…ma dico in conlcusione che la causa delle disunione di Roma tra patrizi e plebe fu dallo essere divisi gli ordini della città, cioè che una parte fussino patrizi, l’altra plebei, e tolta a’ plebei ogni speranza di potregli conseguire’’(Guicciardini, 1953: 334-335).

> Que desde un principio no haya existido está distinción entre los patricios y la plebe...la cual no puede ser laudable, ni se puede negar que haya sido dañosa...si la plebe no hubiera deseado la creación de los tribunos, no hubiera sido necesaria la cración de esa magistratura, porque al otorgarse los honores era otorgada la potencia, así no se habría puesto en peligro la libertad tanto de patricios como de la plebe. Y es cierto que esa magistratura entregó los honores a la plebe, pero hizo más daño que utilidad, pues fue el instrumento que sirvió para turbar la república; además, a juicio mío, no se puede laudar en ellos ni su autoridad de proponer nuevas leyes ni de interceder en la vida pública (Guicciardini, 1953:334).

Guicciardini no se siente impresionado de los éxitos de Roma, incluso en el campo militar. Para este autor, las conquistas y guerras exitosas de Roma se debieron en gran medida a la suerte. Los romanos tuvieron la suerte de contar con prudentes jefes militares, todos provenientes de los rangos senatoriales, que estuvieron a cargo de la defensa de Roma. A diferencia de Maquiavelo, Guicciardini responsabiliza a la nobleza de los éxitos militares de Roma y de su posterior imperio.[71]

Guicciardini duda de que los éxitos militares de Roma pudieran ser imitados en su tiempo, ya que Roma tuvo la suerte de vivir en una distinta coyuntura que las ciudades italianas del siglo XVI, en la cual se favoreció la aparición de hombres virtuosos. En ese sentido, las ciudades italianas deben buscar un método distinto al romano para resolver sus problemas, pues resulta bastante dudoso que el imitar la virtud e instituciones públicas de los romanos pudiera traer algún beneficio o éxito (Pocock, 1975: 239).

En primer lugar, para Guicciardini la prevalencia del conflicto civil en toda la historia de Roma resulta un rasgo reprensible, no digno de ser imitado. En segundo lugar, la enemistad y desconfianza que existió entre la nobleza y el pueblo tuvo por resultado que Roma no pudiera nunca constituirse en una república estable y que nunca conociera la paz (Pocock, 1975: 279). Cuando se compara la situación caótica de la República romana resulta preferible para Guicciardini el reinado pacífico de los siete reyes míticos.

El reinado sin disturbios de los primeros reyes romanos fue posible por su alianza con el pueblo, pues ellos lo protegían frente a la arrogancia de la nobleza.[72] Pero

[71] ‘‘Fu eccellentissima la disciplina militare, e la virtù sua sostenne tutti gli altri difetti del gobernó, e’ quali importano manco in città che si regge in sulle arme, che quelle che si governano con la industria, con le girándole e con le arte della pace’’(Guicciardini, *Intorno ai Discorsi del Machiavelli*: Consultado 3 de febrero 2015).

[72] ‘‘Questo disordini fu dalla origine di Roma, percé nel principio suo vi fu la distinzione tra patrizi e pleblei, ma sotto e’ re re non noceva, perché essendo la autorità ne’ re, non poteva el senato per sé

después de la expulsión de Tarquinio el Soberbio, muchos tumultos se produjeron por los intentos de la nobleza por esclavizar al pueblo, esto obliga al último a participar en la vida pública con nefandos resultados, en opinión de Guicciardini, pues al permitirse a los sectores populares tener un papel importante en la toma de decisiones convirtió a Roma en un lugar que nunca conoció la paz.[73] Para Guicciardini hacer un elogio de un estado afectado con tan graves defectos equivale a alabar a la *infernità*. Como comenta en este párrafo:

> No fue por tanto la desunión entre la plebe y el senado aquello que hizo a Roma fuerte y poderosa, porque habría sido un mejor estado si no hubiera caído en esas desuniones; éstas no fueron útiles, sino muy perjudiciales, como ha sido demostrado en otras ciudades; es una prueba de la grandeza de los patricios que pronto cedieron a a la voluntad de la plebe...pero alabar la desunión equivale a alabar en un enfermo sus males (Guicciardini, 1953: 334).

A la agitación y falta de paz de la república romana, Guicciardini la compara con la estabilidad y tranquilidad lograda por la república veneciana, en donde sólo a una minoría participaba en la vida pública, pero nadie era afectado en sus derechos (Skinner, 2010: 171). *La Repubblica Serenissima* es un ejemplo claro de que es posible lograr que la libertad, el orden y la estabilidad se combinen sin graves afectaciones a la paz (Viroli, 1994: 116). Es en repúblicas aristocráticas como Venecia en donde los deseos de la minoría por gobernar y los deseos de la mayoría por ser libres son respetados sin graves disturbios y de modo civil. Cuando la mayoría se siente segura en su libertad, piensa Guicciardini, deja de tener deseos de participar en la vida pública (Skinner, 2010: 172). Tal como lo refiere el autor:

> Porque yo replico...que la ciudad aunque sea libre, si es bien ordenada, estará sustentada bajo el consejo y la virtud de pocos; ya que se encontrará que en un periodo de quince años no son más de tres o cuatro ciudadanos virtuosos de los cuales depende la virtud que ulteriormente son el nervio de las consultas y acciones más importantes (Guicciardini, 1953: 274).

Si bien en Venecia las más importantes deliberaciones eran hechas por el Senado, perteneciente a un grupo minoritario de la población[74], los venecianos no cerraron los accesos del poder a los hombres de talento, ya que, cuando esto sucede, los

---

medesimo opprimere la plebe; e quello che non faceta el senato di pensare a' commodi, lo facevano e' re'' (Guicciardini, 1953: 334-335).

[73] ''Le quali ragione tutte cessorono quando e' re furono cacciati, perché e' ptrazi diventorono padroni della città ed arbitri di ogni cosa; non aveva la plebe a chi fuggire, né chi penssasi a' commodi suoi'' (Guicciardini, 1953: 335).

[74] ''…le deliberazione importante sono maneggiati da chi le intende, e non vanno nello arbitrio della moltitudene che è el primo pericolo chi se teme de un governo popolare'' (Guicciardini, 1953: 279).

hombres tienen la tendencia de formar partidos y facciones en vista de lograr el poder, y satisfacer su ambición (Skinner, 2010: 180). No obstante, la manera de evitar la formación de conspiraciones y permitir la llegada de personas nuevas al panorama político es a través de la capacidad de negociar alianzas. Es a partir de ellas que incluso individuos de rangos medios podrían ascender al gobierno, siempre y cuando estos cambios sean aprobados por las élites. Por Guicciardini considera:

> Me parece que el gobierno veneciano para una ciudad desarmada sería el más adecuado también para cualquier república libre; y esto lo muestra la experiencia …porque no hay otro gobierno en el cual intenvienen universalmente todos aquellos que son hábiles a cualquier oficio, no haciendo ninguna distinción, ni por riqueza ni por clase …y si la plebe no participa...pues los inahábiles acceden con más dificultad a los oficios públicos…Han sabido los venecianos mantener el prestigio de su régimen...en modo que aquellos que son nobles no sean considerados como otra cosa que ciudadanos comunes; el renombre sólo lo adquiere aquel que realiza mejores cosas para el bien los ciudadanos (Guicciardini, 1953: 268-269).

Finalmente, el deseo de Guicciardini para Florencia era crear un *Consiglio stretto* dominado por la aristocracia (Gilbert, 1986: 278). Aunque Florencia, en apariencia, continuaría siendo una república mixta, al tener un *Consiglio grande*[75], un *Consiglio stretto* y un *Gonfaloniere* (Viroli, 1994: 119). La función de este último es garantizar la operación del orden político[76], mientras que el *Consiglio grande* estará encargado de dar honores. Pero las funciones ejecutivas estarán a cargo del *Consiglio stretto*, al ser éste el encargado de elegir a los magistrados y crear nuevas leyes.[77] En resumen, la figura del *Consiglio grande* tendrá un papel irrelevante al otorgar los honores, pero el gobierno estará a cargo del *Consiglio stretto* (Viroli, 1994: 119). Tal como lo comenta Guicciardini:

> La autoridad del gobierno se ha de reducir sobre las espaldas del consejo que los romanos llamaban senado y los venecianos llaman prelados...se observa que entre los grandes el número de sensatos gira en torno a una pequeña cantidad, los cuales son casi siempre los mismos...este es también el principio rector que se encuentra en Padua, Verona y otras ciudades similares (Guicciardini, 1953: 277).

[75] ‘‘…che distribuisca le degnità ed uffici tutti o quasi tutti, perché non resterà a alcuno o alcuna setta ce si facessi, facultà di dare onori ed utili…’’ (Guicciardini, 1953: 265).
[76] ‘‘Ordinato el gonfaloniere a vita…bisogna ordinare gli altre membri ed avere principalmente avertenzia che siano disposto in modo a chi lui non possa pigliare troppa autorità’’ (Guicciardini, 1953: 274).
[77] ‘‘…el fare leggi nouve o correggere le vecchie ha essere deliberato in consigli più stretti, né ha a venire innanzi al popolo per via de consulta…’’ (Guicciardini, 1953: 265).

CAPÍTULO 3. *NOBILITAS, VITA ACTIVA* Y LIBERTAD

3.1. LOS APORTES SOBRE EL PENSAMIENTO CLÁSICO Y LA RENOVACIÓN DEL MUNDO CRISTIANO DEL HUMANISMO EN LA PERIFERIA DE ITALIA

El inicio del siglo XVI vio la llegada de un importante número de estudiosos del norte de Europa a los principales centros humanistas de Italia. Muchos de estos estudiosos tenían la intención de seguir los tradicionales estudios escolásticos, pero abandonan la filosofía tomista para empezar a estudiar las humanidades, desde su fuente en las universidades italianas (Skinner, 2010: 196).

Entre los más destacados podemos contar al inglés Thomas Linacre (1460-1524) y el holandés Rodolphus Agricola (1443-1485) (Skinner, 2010: 197). Pero también se incluía a los ingleses William Grocyn (1446?-1519), John Colet (1467-1519) y William Latimer (1467-1545), maestros de Tomás Moro; los alemanes Willibald Pirckheimer (1470-1530) y Conrad Celtis (1459-1509), ambos expertos en el lenguaje griego[78] y filosofía griega (Skinner, 2010: 197). En Francia, entre los más importantes humanistas se cuentan a Guillaume Budé (1467-1540) y Robert Gauguin (1433–1501). En España debemos destacar por su parte a Antonio de Nebrija en el campo de la retórica (1441-1552), Hernán Nuñez de Toledo (1475-1553), el cual fue el substituto del cretense Demetrios Ducas en la catedra de lengua griega (Bataillon, 1986: 20-21). Lo anterior fue gracias al aporte del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1512), figura clave en la fundación de la Universidad de Alcalá de Henares y en el estudio del nominalismo en su facultad de teología (Bataillon, 1986: 17-18), así como el favorecer la enseñanza del griego y el hebreo (Bataillon, 1986: 19). Ello nos indica el auge de las ideas humanistas fuera de Italia. Así la expansión del humanismo fuera de su tradicional área geográfica produjo, como refiere Bradshaw (95), una efervescencia que dura hasta la muerte de Budé y Erasmo después de 1530; a partir de ese año el humanismo periférico a Italia pierde muchos de sus rasgos distintivos.

[78] Como Kalan destaca, desde la perspectiva romana y después humanista, la escuela libra a los hombres de los asuntos banales o cotidianos, aquello que los romanos llamarán después el *negotium*, y les enseña lo realmente valioso. En una escuela se aprende aquello que vale la pena y así poder llevar *negotium cum dignitates* (Kalan, 1998: 18).

Los humanistas de la periferia italiana se destacaron por sus maneras de desarrollar técnicas literarias y de aproximación del discurso para ponerlo al servicio de sus cortes. Basados en las lecciones aprendidas en Italia, estos estudiosos se destacaron por sus trabajos filológicos y criticismo histórico del mundo clásico (Skinner, 2010: 201). A partir de su lectura de la literatura clásica, hay un esfuerzo consciente por imitar el estilo de los clásicos, de la misma manera que fue intentado una centuria antes por los humanistas italianos. Entre sus fuentes de inspiración están los trabajos retóricos de los griegos y romanos de la antigüedad clásica, pues hay un intento por combinar la elocuencia con el rigor filosófico, al aliarse la precisión de la filosofía con el poder persuasivo de la retórica (Bradshaw, 2008: 96).

A partir del anterior esfuerzo, este movimiento usa su conocimiento para criticar su circunstancia política. Uno de los resultados más notorios de este esfuerzo es la aparición de literatura de ficción con claros fines pedagógicos en la forma de diálogos, narraciones de ficción, alegorías y sátiras, las cuales no sólo servían para presentar las opiniones políticas, sino también hacer críticas sociales. Tres de los más paradigmáticos trabajos de este tipo de literatura son la *Utopía* de Tomás Moro (1478-1535), así como *Three of Commonwealth* de Sir Edmund Dudley (1462-1510) y los *Adagios* de Erasmo de Rotterdam (Bradshaw, 2008: 98).

Uno de los resultados más palpables de esta corriente literaria es la crítica del ambiente político y social que prevalecía en sus sociedades. Tal como Bradshaw menciona, esta postura crítica dirigida a los remanentes de la sociedad medieval era ciertamente producto de la comparación que hacían con el mundo clásico (99). A ello se agrega un deseo de renovación del mundo actual, visto como decadente. Por lo tanto, de la lectura del mundo clásico se extraen las herramientas para reformar los males de la sociedad como se puede leer en las obras de Celtis, Budé y Dudley (Bradshaw, 2008: 100).

Hay que mencionar que los humanistas europeos no recibieron de forma acrítica la literatura producida en Italia. Ellos fueron receptivos sólo de aquellas ideas que, en su opinión, podían ser adaptadas a su realidad social (Skinner, 2010: 200). Por esa razón, muchos de los postulados característicos sobre la libertad y la participación del cuerpo ciudadano no fueron aceptados por estos escritores. Asimismo la preocupación por los peligros del uso de mercenarios, como comenta Skinner, se encontraba ausente de estos

pensadores (Skinner, 2010: 200), ya que ellos eran conscientes de la capacidad de convocar grandes ejércitos por parte de los estados nacionales más consolidados, como era el caso de Inglaterra, Francia y España. Finalmente, los humanistas de los reinos de Europa no coinciden con la obsesión de sus maestros italianos con la libertad, aún más, aquellos dudaban que el republicanismo pudiera ser una adecuada forma de gobierno (Skinner, 2010: 200).

Lo anterior no significa que el término *respublica* no tuviera gran resonancia para estos autores. Aunque para muchos de estos humanistas, la idea de república connotaba un sentido platónico, en tanto implica la idea de una sociedad floreciente la cual se desarrolla bajo un estado benévolo. De tal forma, para estos humanistas la búsqueda de la comunidad ideal constituyó el fundamento en el cual sustentan sus ideas de renovación y de cambio social (Bradshaw, 2008: 101).

En opinión de Bradshaw (101), si bien muchos de los ideales del buen gobierno eran tomados de la filosofía griega y romana de su época clásica, los humanistas tomaron estas ideas hacia la formación de un gobierno cristiano ideal, es decir, el gobierno perfecto será un gobierno cristiano. Este punto estuvo presente en el más famoso texto humanista: la *Utopía* de Tomás Moro. En la isla de Utopía sus habitantes tenían un comportamiento perfecto en muchos sentidos, al guiar sus acciones por la razón, excepto por el hecho de que no han recibido todavía la luz de la revelación.

Otro punto a destacar es que la recepción de la literatura clásica llevó a revivir la idea del *vir humanus* al retomar de nuevo los ideales de la perfección humana de la filosofía romana, pero bajo una perspectiva bíblica. Es a partir de la reintroducción de estos ideales del mundo clásico como se buscaba una reforma del mundo cristiano (Bradshaw, 2008: 104-105).

Para muchos filósofos de la Baja Edad Media, su visión del hombre estaba influenciada por el libro del Génesis y los escritos de Agustín de Hipona: el hombre es un animal con una disposición al mal, sobre todo después de perder la gracia; por ello, este necesita de la redención de Dios para salvar su alma y de un gobierno para controlar los efectos de su maldad. Los humanistas fuera de Italia no aceptaban esta visión del hombre. En cambio, no tienen una visión pesimista del gobierno y servicio público, pues para ellos la "construcción de un verdadero orden político depende de la formación de un buen gobierno secular" (Bradshaw, 2007: 105). Estos autores, además,

fundan sus ideas a partir de una nueva aproximación de la exégesis bíblica; en ese sentido, el esfuerzo se centra en la recuperación del contexto histórico de los evangelios. Un caso es John Colet quien intenta elucidar el sentido de la Biblia al examinar su circunstancia histórica (Skinner, 2010: 209). Uno de los ejemplos más paradigmáticos es la Biblia Poliglota, basada en fuentes hebreas y helénicas, hechas en Alcalá a instancias del cardenal Cisneros (Bataillon, 1986: 29).

El estudio renovado de la Biblia y la recuperación del saber clásico significó una fuerte crítica al pensamiento político medieval. Lejos de hablar de estrategias de coerción y su visión negativa del hombre como ser dispuesto al pecado, para el humanismo el hombre es visto como individuo racional capaz de lograr la perfección y dispuesto a la virtud, sobre todo cuando son implementadas buenas estrategias de persuasión (Bradshaw, 2008: 106).

Finalmente, los humanistas vuelven a tomar los ideales clásicos de la sabiduría, comunes en la literatura renacentista, presentes desde el *De sapientia* de Petrarca hasta el *Elogio de la locura* de Erasmo. Este concepto se basa en la creencia de que la sabiduría es un atributo adquirido a través de la revelación y la razón, cada uno contribuyendo al otro (Bradshaw, 2008: 106). Ahora bien, los humanistas pudieron basarse en la definición de este concepto en dos diferentes escuelas de pensamiento: la tradición platónica de un lado y por el otro la escuela retórica representada por Cicerón y los estoicos. Aunque, en ambos casos, hay la consideración de que el conocimiento racional lleva a la revelación, y ésta a su vez lleva a la perfección. En la simbiosis entre el mundo natural y sobrenatural se halla la llave para la verdadera sabiduría; la cual debería ser aplicada en el mundo práctico. De esta forma, uno de los objetivos de los escritores humanistas es enseñar sabiduría al hombre político, lo cual llevó a la aparición de la literatura de “espejos de príncipes”, en la cual se buscaba enseñar los principios del gobierno virtuoso a los príncipes (Skinner, 2010: 213).

3.2. LA CONCORDIA COMO CONDICIÓN DE LA NOBLEZA Y LA PAZ CIVIL

Uno de los elementos más característicos del pensamiento humanista que se desarrolló fuera de Italia fue su crítica hacia las guerras que asolaban Europa durante el siglo XVI y, de modo más profundo, al conflicto humano. Por el contrario, en los más representativos autores humanistas de esas regiones de Europa hay una exigencia por la búsqueda de la paz como condición de la vida cívica y la concordia como la raíz de la verdadera concordia. De modo tal, el pensamiento de estos autores parece contrario a la corriente cívica humanista representada por Maquiavelo. Lo anterior resulta claro en los más conocidos representantes del humanismo como Juan Luis Vives (1493-1540) y Erasmo de Rotterdam (1466-1536).

El rasgo común en Erasmo como en Vives es la poca diferenciación entre la guerra y la hostilidad que puede existir entre dos individuos, al tener ambas una misma raíz: la discordia y las pasiones (Fernández-Santamaría, 2008: 130). De la desavenencia entre los seres humanos surgen todos los males que afectan a la sociedad. En última instancia, el conflicto y la discordia son considerados por los humanistas contrarias a las leyes divinas y la principal causa de los males sociales. En cambio, como será visto en Erasmo, la paz es aquello que nos enseña Cristo y el elemento primordial que debe prevalecer en las comunidades para vivir bien. Al menos en el caso de los humanistas, lo anterior lleva a una crítica de todo conflicto, incluso la guerra (aceptada en algunos casos por los autores escolásticos). En este punto vamos la diferencia entre estos autores con los autores republicanos como Maquiavelo. Más aún, estas tesis parecen contraponerse totalmente a las del florentino. Es precisamente en este punto en donde quisiera detenerme.

En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* existe una tesis sobre la libertad que contradice a la tradición política y filosófica clásica y medieval: fue el conflicto entre nobles y plebeyos en Roma el elemento que permitió a Roma mantenerse libre y poderosa. Éste resultaba positivo pues era producto de la participación de la plebe, y por tanto su interés, en la vida pública de la república romana, pero además se impedía cualquier intento por afectar el bien público o la libertad ciudadana. Si bien esta tesis fue criticada por contemporáneos de Maquiavelo como Guicciardini, ellos seguían compartiendo la creencia en la superioridad del régimen republicano para alcanzar el

bien común y asegurar la libertad. En cambio, para humanistas como Vives y Erasmo, el tipo de individuo que resulta de la adopción de los valores republicanos es responsable de los males sociales que impiden conocer la auténtica nobleza y vivir en paz. En tal forma, en modo similar a los humanistas italianos que pusieron su pluma al servicio de las familias gobernantes, estos autores favorecerán el régimen político que aleje a los hombres de las pasiones producidas por la política. Para Vives y Erasmo, la paz y la concordía sólo podrán ser logradas en los regímenes monárquicos, en donde el monarca siga las enseñanzas de Cristo.

En el caso de Erasmo, la paz está condicionada por el potencial del príncipe para ejercer la virtud cristiana, al ser éste considerado el elemento de mayor importancia para el cambio (Fernández-Santamaría, 2008: 141). En otras palabras, la educación del príncipe cristiano se vuelve crucial para lograr un cambio de costumbres y una regeneración de la corrupción de los tiempos.[79] La paz y la auténtica libertad dependen de la buena educación de las élites gobernantes de modo que éstas sean capaces de distinguir los verdaderos males y bienes, algo no encontrado en el pueblo.[80]

En gran medida la cuestión de la educación del príncipe y consecuentemente su buen actuar lleva a la pregunta sobre la auténtica nobleza. En la *Educación del príncipe cristiano* (2012), Erasmo explica claramente este punto:

> La más alta nobleza conviene al príncipe, pero hay que tener en cuenta que los tipos de ésta son tres: el primer tipo nace de la virtud y de las acciones rectas, el segundo procede del conocimiento de las honestas disciplinas, el tercero es juzgado por la configuración de los astros el día del nacimiento o por las riquezas. Piensa que no conviene que el príncipe se ensoberbezca de este ínfimo tipo que tiene tan poco valor como el que menos, a no ser que proceda de la virtud. El más alto tipo consiste en no preocuparse de aquello que está tan arriba que sólo puede obtenerse con óptima justicia (Erasmo de Rotterdam, 2012: 28).

La virtud en este punto dista mucho de la definición de Maquiavelo, pues ésta se guía a través de leyes inviolables y conlleva una fuerte carga moral. Aunque el florentino podría aceptar que la obligación del gobernante es velar por el bien común, para Erasmo esto sólo puede ser logrado a través de la consecución de los mejores actos, los cuales surgen de la "sabiduría, la integridad y los rectos hechos" y no del cálculo

[79] "La principal esperanza para obtener un buen príncipe depende de una recta educación que será más esmerada que la educación corriente para que aquello que le faltó por votos quede compensado por el esmero de su educación" (Erasmo de Rotterdam, 2012: 13).
[80] "Sin embargo, el cometido del buen príncipe consiste en no admirar nada de lo que el vulgo valora mucho, sino medir todo según los verdaderos males y los verdaderos bienes (Erasmo de Rotterdam, 2012: 24).

político (Erasmo de Rotterdam, 2012: 25). Consecuentemente el buen político debe ser antes una buena persona en un sentido ético y, en su concepción, un cristiano intachable. Por todo esto, para tener un buen gobierno se debe tener gobernantes virtuosos, capaces de controlar sus pasiones a la hora de la toma de decisiones. Como bien comenta Curtis (2008: 116), la idea que se desprende es que la paz y la libertad, necesarias para que un estado viva en prosperidad, son garantizadas por la buena conducta de un príncipe.

Vives y Erasmo delinean la función del gobernante: el mantener la concordia y evitar la discordia dentro del estado, pues para Erasmo, y de forma más enfática para Vives, la concordia es la condición esencial para la existencia de la vida civil en una comunidad (Curtis, 2008: 126) y ulteriormente la libertad. Para lograr esto, ambos autores proponen una postura muy cercana a Platón y la filosofía estoica: el mantenimiento de la paz, elemento necesario para el desarrollo de una república, depende de la capacidad de los gobernantes para ejercer la moderación. Por otra parte, una de la ideas que quedan de los textos de Vives y Erasmo es que la disensión y violencia que en su época afectaba a Europa eran ulteriormente producto de la soberbia, la envidia y otras pasiones que afectaban a los príncipes. Tal como es dicho en este párrafo por Vives:

> En efecto, primeramente los hombres se vuelven soberbios y ambiciosos, y partir de ahí, reñidores, iracundos, ávidos por la venganza, pues no puede acontecer que, cuando cada uno de ellos anhela las cosas más grandes, consiga todo lo que deseó; en consecuencia, frustado en sus deseos, perturba la tranquilidad de lo que, según cree él mismo, le impideron conseguir sus anhelos (Vives, 1999: 153).

Para Vives, la concordia es responsable de la unión entre los hombres, la creación de las ciudades, la creación de las diversas artes y finalmente de permitir la búsqueda de la sabiduría. La discordia en cambio no sólo impide la paz, sino también es responsable de los males que afligen a los hombres en un estado de guerra: pereza, una vida licenciosa, así como la incapacidad de seguir las leyes por parte de una soldadesca que no conoce otro oficio que la guerra (Fernández-Santamaría, 1998: 114-145).[81]

[81] "La guerra, como una tempestad violenta, derriba todo lo se le pone delante, no deja nada entero o en pie, todo lo corta y abate…Nadie se atreve a exponerse al apremiante peligro para arar, sembrar o realizar otros trabajos necesarios para el cultivo de los campos…En la guerra no se mantiene tampoco la palabra en los necios, ya que está permitido a los degenerados y dilapidadores refugiarse en el ejército como en lugar inviolable y no se cumple el derecho y las leyes, al estar las mentes y los sentidos enajenados por completo y volcados en la preocupación por la guerra en lugar de preocuparse por la ciudadanía" (Vives, 1999: 183).

Como se ha dicho anteriormente, la discordia tiene su origen en defectos de la personalidad humana. Entre estos se destaca la ambición y los medios que se usan para satisfacerla. El estado ciertamente tiene la capacidad de absorber y dar un cariz positivo, piensa Vives, a los deseos de gloria, así como proteger a los débiles frente a los embates de los poderosos. Sin embargo, en el caso de entidades nacionales, al no existir una institución supranacional que frenen los deseos de los príncipes, éstos dan rienda a su ambición, lo cual explica la prevalencia de las guerras.

Ahora bien, sin que Vives niegue la necesidad de realizar guerras justas, su disposición ante el conflicto bélico adquiere tintes negativos. De entrada, las pasiones que provocan el conflicto dañan a la dignidad del gobernante, pues resultan en la incapacidad de seguir las leyes. Esto provoca la destrucción de los pilares sobre los que la sociedad se funda (Fernández-Santamaría, 1998: 148).[82] En tal circunstancia, las reglas que mantienen la justicia dejan de existir y deja de haber preocupación por el bien común, pues en un estado de guerra los gobernantes deben actuar de manera tiránica, así como experimentar un aumento de los conflictos civiles (Fernández-Santamaría, 1998: 148). Tal como comenta Vives a continuación:

> Sin la concordia de los ciudadanos no podemos mostrar el amor y la piedad debidos a la patria…por el ciego odio a otros prefieren que todo esté perturbado y revuelto a que sea gobernado bajo el auspicio, la dirección y el consejo de los que odian…de la misma forma por esa falta de dominio de las pasiones sacian sus odios y se vengan de los enemigos con la caída y la ruina de la patria; en consecuencia, se prescinde de lo que es más saludable para el estado, mirar por el bien general (Vives, 1999: 193).

Aunque ni Vives, ni Erasmo se interesan en justificar teóricamente las fuentes de su definición de la libertad, ni mucho menos su defensa. Algo que se explica por su preferencia hacia las monarquías.[83] Hay ciertos esbozos de definición de este concepto. Para Erasmo todos los hombres son libres por naturaleza por tanto la esclavitud resulta una estado artificial, en contra de la ley de Cristo.[84] Sabemos que argumentos similares

[82] "El vínculo de las agrupaciones y sociedades humanas es la justicia y también las leyes, salidas y derivadas de la justicia, que constituyen por así decir el alma de la ciudad…Pero con los ánimos tan enfurecidos no hay ningún respeto ni reverencia hacia las leyes…ni los magistrados, que son leyes parlantes, pueden proteger su servicio y mantener la majestad de las leyes y la justicia" (Vives, 1999: 192).

[83] "Puesto que las formas de gobierno son muchas es casi unánime el consenso de todos los filósofos acerca de la más recomendable que es la Monarquía y, ciertamente, como la imagen de Dios, el poder se concentra en uno solo" (Erasmo de Rotterdam, 2012: 58).

[84] "Puesto que todos los hombres son libres por naturaleza y la esclavitud se ha introducido en contra de ella, como lo declaran las leyes paganas, piensa que poco conveniente es que un cristiano usurpe el dominio sobre otros cristianos a los que ni las leyes quisieron hacer siervos y Cristo libró de toda servidumbre (Erasmo de Rotterdam, 2012: 63)."

fueron defendidos por juristas humanistas e intérpretes del derecho romano. Lo que resulta interesante que esta noción, como mostraré más adelante, estará presente en los escritos de Vasco de Quiroga y Bartolomé de las Casas, aunque los últimos autores se interesen por problemas distintos.

La verdadera libertad es vivir acorde con las enseñanzas de Cristo. En este sentido, para que un estado sea libre, resulta necesario un príncipe tenga una conducta que imite al evangelio.[85] Esto significa un control de las pasiones que originan los conflictos, pues sólo así es posible mantener la paz.[86] Esto se pudo deber a una convicción, expresada por Vives, en que el bienestar del príncipe es inseparable de su pueblo (Curtis, 2008: 138). Esto implica que la virtud que se espera de un ciudadano debe ser la misma que debe poseer un servidor público. Asimismo, la más alta calidad moral y moderación no sólo resultan indispensables, sino que tienen que estar en el mayor grado, en los príncipes. Por ello Erasmo dice:

> …el monarca debe aventajar a todos los demás en sabiduría y bondad y, no careciendo de ninguna de estas cualidades, nada debe procurar más que el provecho de la república. Si esto fuese de otro modo, la situación de la república será deplorable, porque luchará con el que es el mejor (Erasmo de Rotterdam, 2012: 58).

Para alcanzar la paz, no hace falta asegurar un gran poder militar, sino el buen consejo y los deseos moderados. Actuar de manera contraria no sólo genera odio, sino que es incompatible con una auténtica vida civil, pues los súbditos en lugar de comportarse de un modo cristiano, intentarán adivinar los deseos del príncipe para satisfacerlos como sucede en la tiranía. Cuando los ciudadanos viven en el terror son considerados como esclavos. Para Vives, al igual que para Erasmo, no hay nada más contrario a la esclavitud pues todos los hombres por la ley natural nacen libres (Curtis, 2008: 138). Sin embargo, en un estado de guerra, debido a sus circunstancias especiales, no existe otro modo de considerar a los hombres. Por tanto, la guerra afecta grandemente a los derechos de los ciudadanos en una república y produce estados gobernados por la tiranía.

[85] "Nuestro enfurecimiento de estos años ha hecho que para esto no necesitemos hacer ejemplos de lejos: nosotros mismos nos servimos de prueba en el mundo cristiano, esto es, en un gran estado y además patria, pues todos los que renunciamos a nuestro viejo padre Adán y hemos sido lavados y purificados de nuestras antiguas manchas en la sangre de Cristo" (Vives, 1999: 194).

[86] "Así, pues, si las pasiones, que no pueden tener paz entre ellas ni consigo mismas, se enseñorean del espíritu, fácil es a cualquiera considerar qué perturbaciones producirán dentro y fuera…es preciso que sean sometidas al derecho de la paz y al dominio del juicio y la razón" (Vives, 1999: 241).

Una diferencia radical entre Vives y Erasmo frente a Maquiavelo es su posisión frente a la discordia. Para el español, la discordia es la responsable de la interrupción de la normalidad que caracteriza al orden civil. En la paz, los hombres se pueden dedicar libremente a las artes que dan prosperidad a un estado y todos los bienes materiales son protegidos por leyes e instituciones.[87] En cambio, en el estado de guerra, surge la desconfianza entre los hombres y todas las actividades están dirigidas a mantener un ejército. Lo cual lleva al empobrecimiento de la población en general.[88]

La concordia y la discordia comprenden y definen, tal como comenta Curtis (2008: 151), todos los aspectos de la vida, desde el nivel más individual hasta comprender las mayores esferas grupales. Incluso los conflictos entre países europeos son entendidos desde una esfera psicológica individual, pues son relacionados con pasiones como el orgullo, la ambición y la furia que, en primera instancia, afectan al individuo. Sin embargo, el hombre está especialmente dotado para vivir en paz debido a su capacidad única, la cual lo distingue entre animales del reino, del lenguaje. Son precisamente, para Vives, las pasiones antes mencionadas las que crean el conflicto entre los seres humanos y los alejan de su verdadera esencia. En cierta forma existe un pesimismo en Vives respecto a las posibilidades del hombre para lograr la paz, debido a su capacidad de errar y ser engañado, lo cual tiende a producir controversias e incluso mayores conflictos (Curtis, 2008: 155).

Los síntomas del conflicto en Europa son para Vives la división que existe y que afecta a reinos y el seno mismo de la cristiandad. Sin entrar mucho en detalles un caso que particularmente le preocupa es la división dentro de la Iglesia después de Lutero; para subsanar esta crisis, Vives no sólo apela al diálogo entre las partes, sino también a un regreso de las tradiciones de la Iglesia primitiva (Curtis, 2008: 157). Lo que quisiera destacar es que para Vives el anterior conflicto tiene su origen en el orgullo y la envidia,

[87] "Para el cultivo de las inteligencias y el florecimiento de las artes son necesarias la paz, la tranquilidad y la concordia" (Vives, 1999: 221).

[88] "Los males enumerados respecto a la discordia se convertirán en los bienes en relación con la concordia: los campesinos en sus granjas trabajan en los momentos precisos y en sus circunstancias…nada es tan pequeño que no baste, nada es tan abundante que no quede corto…se intercambia con el comercio, importándolo de otras naciones de forma segura, esto es, por caminos limpios de salteadores, abiertos y libres" (Vives, 1999: 188).

que impide hacer un análisis racional.[89] Lo anterior como veremos a continuación resulta lamentable debido al peligro que acechaba a Europa en su frontera oriental.

El mantener la concordia, no sólo dentro de un reino, sino también en los países que conforman cristiandad resulta de vital importancia frente a la amenaza de los turcos. Esto marca una diferencia entre el pacifismo de Erasmo y el pacifismo de Vives. En el último, la paz sirve para asentar las alianzas y mostrar una unidad ante lo que parece su enemigo más formidable: el imperio otomano.[90] En su diálogo *Sobre las disensiones de Europa y la guerra de los turcos,* Vives tiene una posición francamente belicista, pidiendo la invasión desde Europa y la evangelización de los pueblos de Asia. En el frente interno, deben dejarse atrás las discordias que afectan a los pueblos de Europa, desde aquellas de un carácter interno como las luchas de facciones en las ciudades italianas, hasta las guerras entre los mayores estados como aquella que luchan los principales reinos de la cristiandad: el reino de Francia y el reino de España. Esto también sirve para hacer un panegírico de Europa sobre los pueblos que forman al imperio turco, aclamando su libertad y virtudes guerreras frente al despotismo asiático.[91]

Para Vives y Erasmo, el lograr un estado de concordia que sirva de cimiento para el gozo de la libertad civil sólo se puede cuando todos los individuos de una comunidad vivan en acuerdo con la virtud cristiana.[92] Es decir, los arreglos institucionales no bastan para lograr la paz sin la transformación moral del hombre

[89] "…las disensiones y odios tanto en general a la clase eclesiástica como a muchas instituciones útiles a la vida, crean odio y, lo que es más perjudicial de todo quitan fe y autoridad a la palabra…los litigios,a veces sobre cuestiones esenciales y de mucha importancia, con frecuencia sobre ligeras, y en ocasiones defendidos con fuerza por unos y por otros, en parte porque pensaban que beneficiaba a su causa el ser considerados y ser creídos así…y en parte porque así seguían odiando a los que opinaban de forma contraria" (Vives, 1999: 178).

[90] La posición de Vives no resultaba extraña, como bien ha hecho notar Bataillon (1986: 54), ya dos siglos antes Raimundo Llul (1235-1315) había propuesto una cruzada contra el Islam, idea retomada un siglo después por Lefrevre D'Etaples (1455-1536) . En el caso de los humanistas, la destrucción del Islam, dentro de esta perspectiva, era acompañada con la aspiración del reinado espiritual de Cristo.

[91] "Si los príncipes de Europa, ciegos por el odio entre ellos y enloquecidos por la discordia, quisiesen trasladar sus ejércitos desde las tierras cristianas a las de los turcos, conseguirían todo lo que desean de forma más abundante y copiosa…Nunca ha penetrado Europa en Asia que no la haya conquistado y sometido…En efecto, el filósofo Aristóteles y muchísimos otros grandes hombres, que se preocuparon de investigar la naturaleza y la causa de las cosas, nos han transmitido que la raza más fuerte y más animosa es la que habita en Europa, así como los asiáticos son hombres temerosos y nada aptos para la guerra" (Vives, 1999: 107, 110).

[92] "El rey se complace con la libertad de sus ciudadanos…El tirano nada considera tan sospechoso como la concordia de las buenos ciudadanos y de las ciudades, mientras que de esto se alegran los buenos príncipes. El tirano se alegra de sembrar entre los ciudadanos la disensión y las divisiones" (Erasmo de Rotterdam, 2012: 45).

(Curtis, 2008: 157). De ese modo se puede entender el siguiente consejo de Vives al rey de Inglaterra Enrique VIII:

> Con un rey malo los súbditos son malos y entre personas malas realmente la concordia no es duradera; cuando un príncipe manda de forma soberbia, los súbditos obedecen con altanería…Por lo cual, los príncipes se han de esforzar y han de procurar con todo ahínco en hacerse ellos mismos buenos y también a los suyos. Éste es el único método y muy adecuado para amansar al hombre, ésta es la unión que cohesiona muy fuertemente al gobernado y al gobernante (Vives, 1999: 83).

En este sentido, tanto Vives como Erasmo, consideran que para lograr que un príncipe actúe con virtud resulta importante cambiar nuestra idea de la nobleza, desvincularla con la posesión de las riquezas (un punto con el que coincidirá en parte Tomás Moro en su *Utopía*) y relacionarla con un comportamiento más cercano a las enseñanzas de Cristo.[93] Si no se pudiera lograr la educación del gobernante, Vives parece preferir el retiro contemplativo siguiendo una obediencia silenciosa a la desobediencia al monarca.[94] Por lo cual, los principales representantes del humanismo cristiano prefieren eludir las obligaciones cívicas.

Erasmo ejemplifica bien este desdén hacia la vida del servicio público, pues considera que la búsqueda de la gloria y la riqueza lleva necesariamente a la deshonestidad y a un comportamiento poco ético. Este tipo de comportamiento no debería ser considerado como honorable, ya que implica la incapacidad de vivir en forma virtuosa. En oposición, la *vita contemplativa* y de *otium* permiten que el hombre tenga tiempo para el estudio de las verdades racionales que llevan a la práctica de la justicia. Por lo tanto, si el entrar en la política implica un comportamiento injusto, el hombre debe moverse de la vida de *negotium* (Skinner, 2011: 217). Esto es reconocido así por Erasmo:

> …en cualquier momento la ambición podría obstruir y encantar la mente a través de sus encantos…Pero si el honor es dado a un hombre deshonesto de comportamiento infame. Esto no traerá honor, sólo vergüenza y reproches. Tal como resulta en cualquier otra cosa, como la belleza, la riqueza, la fuerza: sin embargo, todo ello no podría ser llamado honor, pues ningún hombre merece ser llamado honorable si obtuvo todas estas cosas de forma poco alabable. Para que una cosa sea honorable…debe existir un acuerdo entre virtud y consciencia. He aquí por tanto la razón por la cual los tontos se ríen de la manera que estos honores deberían tener y por

[93] "De la religión nadie está dispensado…Pero antes que nada arránquese la admiración por el dinero, reprímase el lujo, promuévase el afán por la moderación, enciéndase la caridad mutua, enséñese que la ganancia no se hace por medio del pecado sino que la única riqueza es la virtud" (Vives, 1999: 84).
[94] "Pero yo pienso que todos los príncipes han de ser respetados, que hay que obedecerlos sean quienes sean, y que además a los buenos se les debe el afecto y el apoyo a manos llenas" (Vives, 1999: 105).

> los cuales la gente común tanto sufre y pelea (Erasmo de Rotterdam, 1905: cap. XXXVI).

Políticamente el mejor modo de tener el ansiado *otium* es a través de un régimen monárquico, pues cuando una sola persona asume el peso de la vida activa, el resto de la gente tiene tiempo para dedicarse a la búsqueda de las verdades fundamentales. En otras palabras, si se libra a la mayoría de los hombres de sus obligaciones cívicas, pueden escoger la vida que mejor les conviene y, por ende, ser felices (Nelson, 2004: 27-28). Para lograr este estado de cosas, se pone el acento en la educación de las élites políticas sobre la promoción de la virtud cívica en las mayorías (Skinner, 2002b: 217).

Finalmente, tanto en Vives como en Erasmo, la reforma de la comunidad política se enfoca principalmente a la educación del príncipe y a lograr que éste sea un espejo de la virtud cristiana. Este reforma como vimos tiene un carácter moral y ético que, en su opinión, inevitablemente debe afectar al cuerpo político. En dicho modo, esto marca una diferencia con Maquiavelo fundamental. Si en el florentino se nota claramente una separación entre la ética cristiana y la razón de estado, para Vives y Erasmo la buena política es una extensión de la ética, pues sólo los hombres con una virtud sobrealiente pueden aspirar a ser buenos políticos.

3.3. LA DICOTOMÍA ENTRE VIDA CONTEMPLATIVA Y VIDA ACTIVA EN TOMÁS MORO

En el contexto de la primera mitad del siglo dieciséis, el libro más conocido de Tomás Moro: *Utopía*, guarda un interés muy especial, ya que refleja las corrientes de pensamiento que sostuvieron el humanismo en Inglaterra y el norte de Europa (Bradshaw, 20078 104). Aún teniendo lo anterior en cuenta, este texto ha producido un sin fin de cuestiones, al ignorarse la intención del autor. De un lado, vemos que este texto tiene una intención satírica, en donde el término *respublica* es muchas veces usado con un sentido retórico, acompañada de una fuerte crítica a lo que considera Moro las injusticias sociales de su tiempo (Bradshaw, 2008: 105). Más irónico resulta que Moro describa una comunidad casi perfecta en todos los sentidos, en donde sus habitantes son guiados por la razón, pero aún pagana (Bradshaw, 2007: 104).

Uno de los primeros puntos que se destaca de la *Utopía* es que las estructuras políticas y económicas que caracterizan a la Europa moderna son criticadas pues ellas

están dominadas por la costumbre (Baker-Smith, 2011: 145). Al lograr los utópicos cambiar este modo de valoración, y ser gobernados por la razón, pudieron así crear una *optimus status reipublicae* (Skinner, 2002b: 214). La formación del perfecto estado fue posible gracias a que los habitantes de la isla de Utopía poseían una diferente idea de *nobleza* que la compartida en la sociedad europea.

No obstante, es de reconocer que los historiadores de las ideas han tenido problemas para saber las verdaderas intenciones de Moro. En primer lugar, desde el título todo parece dudoso, ya que *ou* y *topos* pueden ser entendidos como locación o algún sitio, pero al mismo tiempo refieren a un lugar sin existencia o irreal. Más aún, la palabra *Utopía* en cierta forma se relaciona con la palabra *Eutopia* la cual significa buen lugar (McConica, 2011: 38). Así, de forma inicial, se pudiera traducir *Utopía* como aquel "buen lugar que no tiene existencia". Para complicar más las cosas, el nombre del principal interlocutor de la *Utopía*, el navegante portugués Rafael Hythlodeaus es una derivación del griego que viene a significar "experto en disparates". Por esta razón, en acuerdo con Nelson, parece que la intención de Moro más que defender ciertas posturas propias del humanismo de corte platónico, defendidas por Hythlodeaus, sería más bien satirizarlas (Nelson, 2004: 19), ya que la *Utopía* que refiere es "un buen lugar que no existe" dicho por "un experto en disparates".

Una de las primeras cosas que se destacan en la primera parte del libro de la *Utopía* es la discusión entre dos posiciones sobre la importancia de dedicarse a la vida activa. Por un lado, hay una posición de alejamiento, basada mayormente en Platón, sostenida por Rafael Hythlodeaus. Por el otro lado, estas tesis son contrastadas con ideas cercanas a Cicerón y al humanismo cívico que dan valor a la vida activa sobre la contemplación. Si bien en un primer momento los argumentos platónicos parecen prevalecer, en las últimas líneas del texto éstos son considerados como ridículos e impracticables.

En vista de entender el conflicto entre estas posturas, debemos comprender el desarrollo intelectual de Moro y su contacto con el humanismo de corte platónico. Durante su estancia en la Universidad de Oxford, Moro empieza a conocer la lengua griega y la filosofía platónica a través de los más importantes estudiosos de las Islas Británicas como William Lily (1468-1522), John Colet and William Grocyn. Estos escritores estaban influenciados previamente por traductores italianos de Platón como

Pico della Mirandola (1463-1494) y Marsilio Ficino (1433-1499) (Skinner, 2011: 224). Otra influencia mayor en el desarrollo de Moro resultó Erasmo de Róterdam (1466-1536), a quien Moro pudo conocer personalmente en 1499, cuando el humanista holandés visita Inglaterra.

Para muchos de los humanistas antes mencionados, la vida en las cortes era inherentemente mala y llevaba a la corrupción (Skinner, 2011: 224). Si un hombre de virtud quería triunfar en el mundo de la política debía ignorar lo que era la justicia y la verdad. Además, dada la imposibilidad de que los gobernantes hagan caso a la verdadera justicia, la mejor oportunidad para el filósofo para no corromperse es alejarse de ese ambiente.

Resulta curioso que pese a su desprecio por la vida pública, muchos humanistas en Inglaterra ofrecieron sus servicios a gobernantes, en vistas de así lograr la reforma de su sociedad. Entre estos podemos contar a los humanistas platónicos Thomas Starkey y John Hales, los cuales consideran que dada la imposibilidad de que los reyes se vuelvan filósofos (y viceversa), resulta importante que al menos se logre que los gobernantes conduzcan la vida política guiados por su razón y virtud (Bradshaw, 2008: 111). Starkey y Haley se quejan de que frecuentemente los reyes olvidan sus obligaciones hacia su comunidad y tan sólo perciben el gobierno como un medio de alcanzar gloria personal y riqueza (Bradshaw, 2008: 111). Otro problema importante es que los reyes son conducidos por pasiones tiránicas; así cuando hombres de pro y gran virtud intentan dar valiosos consejos, ellos son "desaparecidos de su país", "puestos en prisión y eliminados miserablemente, mediante una cruel y vergonzosa muerte" (Skinner, 2010: 217). Esto parece presente parcialmente en la argumentación de Moro como veremos a continuación.

Son los anteriores los argumentos de Rafael Hythlodeaus cuando presenta su crítica en contra de la vida en las cortes. Para el navegante portugués, la vida de *negotium* al servicio de algún monarca previene al hombre de llevar una vida que valga la pena y en la búsqueda de la justicia.[95] Dada la corrupción que prevalece en el panorama político, resulta muy difícil que los consejos de los filósofos sean tomados en cuenta por los reyes, ya que la vida en las cortes no es guiada por la virtud sino por la

[95] "Considero, pues, que deben aquellos estar contentos de mí y que no tienen derecho a pedirme que, para su beneficio, me convierta en siervo de un rey…Vivo como quiero, lo cual sospecho, acontece a muy pocos que visten la púrpura" (Moro, 1996: 46).

simulación. Por lo tanto, los buenos consejos que puedan ser hechos desde la filosofía son vistos como remotos, sin sentido e incluso peligrosos por los reyes (Bradshaw, 2008: 111).

De esta manera resulta constante durante la primera parte del texto el exhorto de Hythlodeaus a los hombres de letras para alejarse de la vida pública, si en verdad quieren ser libres. En opinión de Baker-Smith (48), este es un argumento común en la filosofía platónica, el cual fue calificado como absurdo tanto por Trasímaco como por Luciano. Para Nelson, en cambio, Hythodeaus defiende con sus argumentos la noción de libertad tal como era entendida por los filósofos griegos clásicos, al considerar que la libertad de la persona no es conseguida hasta que se libre de sus pasiones y conduzca su vida por la razón. Nelson (24) considera que en Hythlodeaus subyace la relación entre ignorancia y pasión, encontrada según Platón en los ignorantes, las cuales impiden conocer las verdades racionales. Por lo tanto, en acuerdo con Bradshaw (111), en esta primera parte de la *Utopía* se intenta demostrar que la búsqueda de la verdad del filósofo resulta incompatible con la vida del político.

No obstante, uno de los problemas en la *Utopía* es saber las reales opiniones de Moro, ya que en el texto no existe una aceptación acrítica de las ideas de Platón. Contrariamente a las tesis aceptadas por el humanismo cristiano, los interlocutores de Hythlodeaus, Peter Gilles y Tomás Moro intentan demostrar que el tipo de filosofía defendida por Platón, aunque también por los filósofos escolásticos, llamada despectivamente *philosophia in caelis*, no tiene ningún interés, pues no tiene alguna aplicación práctica para los políticos. Por decirlo en algún modo, las opiniones de Moro parecen fluctuar entre las tesis de Erasmo y las del republicanismo cívico.

Teniendo en cuenta lo anterior se puede entender que Moro haga un elogio de la filosofía que resulta útil para el servicio público, ya que prepara al hombre para sus deberes con la comunidad. Moro en cuanto interlocutor de Rafael intenta presentar una alternativa a la filosofía platónica, es decir, una filosofía que tenga valor para el mundo real: una preparación para la vida de *negotium*. En este punto, parece mostrar una simpatía por la filosofía política que caracterizó al humanismo cívico, expresando opiniones en ese respecto cercanas a Cicerón. Moro comenta que la falta de interés de los políticos a las propuestas de los filósofos no se debe a su ignorancia, sino al modo escolástico como estos discursos son presentados sin ningún valor real en el mundo

práctico (Bradshaw, 2008 111). Existe una filosofía que sí se acomoda a las demandas del mundo político. Ella trata de presentar las exigencias de la razón y la virtud de modo pragmático, de manera que tengan más sentido para aquellos que se dedican a la vida pública (Bradshaw, 2008: 112). Así Moro considera que es posible influenciar el comportamiento de los políticos (Bradshaw, 2008: 112), de modo que el intelectual pueda lograr que se lleve una vida virtuosa en el servicio de la comunidad (Skinner, 2010: 222). Es por eso que Moro recomienda a Hythlodeaus darle un valor a sus ideales poniéndolos al servicio de un rey (Moro, 1992: 15). Como Moro dice a continuación:

> ...hay otra filosofía más política que conoce su escenario y se acomoda a él, desempeñando con arte y decoro su papel en la obra que representa…no es imponiéndoles un lenguaje desacostumbrado e insólito, a sabiendas que no ha de tener un peso ante personas convencidas de lo contrario, sino por medio de un rodeo…arreglar las cosas satisfactoriamente y conseguir, al menos, que lo que no pueda transformarse en bueno sea lo menos malo (Moro, 1996: 69).

Lo que hace Moro en su diálogo con Rafael es presentar la filosofía que sirvió de inspiración al humanismo cristiano y que tuvo sus orígenes en el pensamiento estoico. En su base esta filosofía parte del hecho de que todo conocimiento debe tener un uso y que la perfección del hombre consiste en aplicar o practicar sus virtudes en la *industria*; el mejor lugar para practicar las virtudes es en el ámbito del servicio público. Por tanto, cuando los sabios entran en la política no sólo resulta benéfico para la comunidad y darle un buen uso a su conocimiento (Bradshaw, 2008: 112), al ponerse sus virtudes al servicio del bien común. Además de lo anterior, existe otro incentivo que fuerza a los hombres de pro a entrar a la política: la creencia de que cuando los hombres virtuosos tienen una vida política activa, se impide que los ambiciosos se apoderen del estado, y así se asegure de mejor modo la libertad. Como comenta Curtis, en la *Utopía,* Moro promueve la participación activa y constante de los hombres de letras en la vida pública (Curtis, 2006: 98).

Moro parte de la convicción que los hombres más virtuosos deben ser considerados *honestus,* pues están en posesión de las cuatro virtudes cardinales, además de ejercerlas en su vida. Esta afirmación es sustentada en gran medida en *De Officis* de Cicerón en donde el filósofo romano afirma que las ocupaciones que alejan al hombre de sus deberes cívicos deben ser consideradas contrarias a la moral.[96] No se debe pensar que los hombres que buscan la gloria a través del servicio público lo hacen por puro

[96] "Alterum est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias". (Cicerón, consultado 3 de febrero 2015).

interés particular, sino también por el loable deseo de tener una vida honorable. Cicerón reconoce que la vida activa da mayores motivos para preocuparse y poner pruebas a la virtud que la vida contemplativa. Pero la vida activa, precisamente por ser el ámbito por excelencia en el cual poner a prueba la virtud, resulta más honorable y valiosa que el retiro de la vida mundana. Para Moro, como interlocutor de Hythlodeaus, resulta posible conciliar una vida dedicada a los deberes civiles con la práctica de la virtud, reflejado esto en la capacidad de los ciudadanos de dar buenos servicios a su comunidad (Skinner, 2010: 222). Por lo tanto, para Moro, la filosofía, en tanto permite conocer la verdad, se convierte en el mejor complemento de la vida de *negotium*.[97]

Ahora bien, la filosofía práctica ideal no procederá solamente por la abstracción y la deducción de leyes sin ningún impacto en el mundo social. Por el contrario, *philosophia politicor* busca entender las circunstancias factuales de una asociación política y tiene la importante labor de crear puentes entre el conocimiento racional y la *Realpolitiks* (Bradshaw, 2008: 113). En forma contraria, el pensamiento que se aleja de su realidad, al dedicarse tan solo a tareas contemplativas, es visto con desconfianza, pues mina el compromiso político de la ciudadanía (Skinner, 2010: 223). Es el envolvimiento de los intelectuales en la política lo que lleva a crear la comunidad perfecta (Bradshaw, 2008: 113).

3.3.1. LA VERDADERA *NOBILITAS* Y LIBERTAD EN MORO

Moro y Hythlodeaus en la *Utopía* reconocen los grandes males de su sociedad y buscan la manera de lograr una necesaria renovación. Su recomendación es cambiar la imagen de la *nobilitas.* Resulta necesario detenerse en este concepto, pues en él notamos el alejamiento de Moro de las tradicionales ideas del humanismo nórdico (Nelson, 2004: 24). Nuestro autor dará una definición propia de la verdadera *nobilitas,* la cual consiste en proporcionar los mejores servicios a la comunidad (Skinner, 2010: 232), pero a la vez disocia este término de los deseos de riqueza y honor. Este parece ser el caso de los ciudadanos de la isla de Utopía; ellos de acuerdo a la descripción de Hythlodeaus son

[97] "Sed iis qui habent a natura adiumenta rerum gerendarum, abiecta omni cunctatione adipiscendi magistratus et gerenda res publica est; nec enim aliter aut regi civitas aut declarari animi magnitudo potest. Capessentibus autem rem publicam nihilominus quam philosophis, haud scio an magis etiam, et magnificentia et despicientia adhibenda est rerum humanarum, quam saepe dico, et tranquillitas animi atque securitas, si quidem nec anxii futuri sunt et cum gravitate constantiaque victuri" (Cicerón, *De officis*: Consultado 3 de febrero 2015).

las personas más comprometidas con el bien común y la defensa de su patria. Lo anterior fue logrado a través de arreglos institucionales excepcionales que terminaron con la corrupción producida por la riqueza, mediante la eliminación de la propiedad privada (Wood, 1994: 94). Al hacer esto, los utópicos ya no relacionan la nobleza con el esplendor, pues en su sociedad el dinero y riqueza no tienen ningún valor (Curtis, 2006: 231). La única forma de tener honores y fama en esa república, en forma similarmente parecida a la descripción que otros humanistas hacían de la República romana en sus primeros años, es sólo a través de los buenos servicios al bien general. Tal como Moro comenta:

> …estimo que dondequiera que exista la propiedad privada y se mida todo por dinero, será difícil que el estado obre justa y acertadamente…Por lo cual, cuando recomiendo en mi mente las sapientísimas e irreprochables instituciones de Utopía, país en que todo se administra con tan pocas leyes, pero tan eficaces por estar niveladas las riquezas (Moro, 1996: 71).

Como vemos, en la *Utopía* de Moro se entrelazan varias preocupaciones del humanismo en un mismo lugar. De un lado, en este texto hay la preocupación por la renovación de la sociedad europea, con sus injusticias sociales. En la *Utopía* subyace de forma más o menos clara un proyecto económico y de ingeniería social, pero también de forma menos evidente se pueden encontrar ideas que defendieron varios autores del humanismo cívico, como la nobleza, la virtud y el honor en los servicios públicos. Tal vez lo radical de este texto es la manera como alcanzar la virtud cívica a través de la implementación de un régimen, como comenta Skinner, que obligue a todos los ciudadanos a la vida activa, al hacer que el trabajo sea obligatorio prohibiendo el *otium*. Esto fue posible, según Hythlodeaus, al eliminar a las clases improductivas como la aristocracia (Wood, 1994: 98) y más aún sólo otorgando los puestos públicos a los ciudadanos más virtuosos (Skinner, 2010: 259).

La igualdad social lograda en la isla de Utopía llevó a la estabilidad política y a la unión cívica, pues cuando se elimina la riqueza se acaba con la principal causa de conflicto en cualquier sociedad. En este sentido, Hythlodeaus considera que los conflictos que afectan a cualquier sociedad son producidos por la ambición personal y por el deseo de ver la riqueza incrementada, ya que en donde existen grandes riquezas, los ciudadanos intentan incrementar su patrimonio a cualquier costo.[98] En forma

[98] "En otros sitios se habla del bien público, pero se atiende más al particular. En Utopía, en cambio, como no existe nada privado, se mira únicamente a la común utilidad…Allá, en efecto, son pocos los que ignoran que si cada uno no se preocupa de sí mismo, habrá de morirse de hambre por floreciente que sea

opuesta, en la sociedad de los utópicos, dado que *nihil privat est*, se eliminó el principal peligro hacia la libertad y los ciudadanos pueden ejercitar sus virtudes para beneficio del bien común (Skinner, 2002b: 237)[99].

En la *Utopía* se define un concepto nuevo de *vera nobilitas* que parece cercano a aquel del humanismo cívico, al entenderse como la participación desinteresada de los ciudadanos más virtuosos en la vida pública. Al no existir los incentivos en la política de aumentar el patrimonio privado, al eliminarse la riqueza, sólo los ciudadanos más virtuosos sienten deseos de participar en la vida pública y buscar honores sin ningún interés por aumentar su patrimonio (Skinner, 2002b: 232). En la isla de Utopía se logra una auténtica *res publica* en la definición del humanismo cívico, pues existe un gobierno en el cual los gobernantes se sienten forzados a obedecer la voluntad del pueblo y a actuar en favor del bien común (Skinner, 2002b: 196). Ahora bien, Moro no deja de servirse de la filosofía platónica para hacer una descripción de los vicios de la sociedad europea a principios de la modernidad (Bradshaw, 2008: 117), pero el tipo de sociedad que propone pide un ejercicio y distribución del poder que recuerda al humanismo cívico, pero con elementos cristianos muy claros.

Si recordamos los capítulos pasados, para el humanismo cívico el mejor arreglo institucional para garantizar un *vivere politico* era la creación de una constitución mixta, en donde todos los grupos que forman un estado estén representados, pues además de permitirse una competencia sana por el poder, también se podrá eliminar cualquier intento de imponer una tiranía (Viroli, 1998: 10). La existencia de una constitución mixta también se encuentra en la isla de Utopía. Hay en primer lugar un monarca electo de por vida, el cual puede ser depuesto en caso de sospecha de actitudes tiránicas. En segundo lugar, las tareas ejecutivas del gobierno quedan a cargo de magistrados elegidos por una cámara de diputados.[100] Finalmente, todas las familias de la isla participan con su voto en la elección de los diputados de sus regiones. Para evitar el

---

el Estado, razón por la cual tienen más cuidado de sus propias personas que del pueblo, es decir, de los otros ciudadanos" (Moro, 1996: 135).

[99] "Mucho celebro que una forma de Estado que yo desearía para la humanidad entera, les haya al menos cabido en suerte a los utópicos, quienes, regulando su vida por las instituciones que he dicho, echaron los cimientos de una república a la vez felicísima y por siempre duradera…Porque extirpadas en ellas las raíces de la ambición y los partidos, están sin temor de discordias intestinas que por sí solas bastan para arruinar las ciudades más organizadas" (Moro, 1996: 138).

[100] "La magistratura principal es vitalicia, a menos que su titular sea depuesto por sospechoso de intento de tiranía. Los Traníboros son designados anualmente y no se les remueve sin motivo. Las restantes magistraturas también son anuales" (Moro, 1996: 80).

conflicto político, los utópicos restringen las discusiones dentro del parlamento, imponiendo amonestaciones a aquellos que rompan esta regla. Finalmente, la aprobación de cualquier ley debe esperar tres días hasta que ésta haya sido racionalmente discutida.[101]

Si bien en la *Utopía* no hay una explícita predilección por parte de Moro por los regímenes republicanos, esta preferencia es notada más claramente en su *Epigrammata*. En este texto, Moro considera que los magistrados elegidos por elección popular van a actuar de forma más moderada, ya que saben que en cualquier momento podrían ser depuestos por la voluntad del pueblo. En cambio, los reyes normalmente se encuentran por encima de cualquier individuo, esto explica por qué tienen la tendencia a mostrar actitudes tiránicas y a actuar de forma arrogante. Por esta razón, resulta mucho más difícil, al encontrarse en un estadio superior al resto de la población, que un rey pueda respetar las leyes que defienden el bien común y la libertad de los ciudadanos (Bradshaw, 2008: 119), pues favoreciendo al bien común un monarca afectará directamente a sus intereses particulares (Curtis, 1994: 103)[102].

Es precisamente para evitar los peligros de la tiranía que los utópicos han erigido un sistema político que da un poder limitado al gobernante y emplaza las funciones legislativas y ejecutivas en los órganos públicos que representan al pueblo. Aún más, en la isla de Utopía todos los magistrados están expuestos a ser depuestos de sus cargos en caso de que se sospeche de actitudes tiránicas, además de que se crean medios para

[101] "Se considera delito capital el deliberar, fuera del Senado o de los comicios públicos, sobre asuntos del interés común…Es asimismo norma del Senado no discutir ningún asunto el mismo día de su presentación, sino demorar su examen hasta la reunión inmediata, de modo que nadie se lance a decir lo primero que se le venga en boca y tenga que discurrir otros argumentos más encaminados a la defensa de la opinión, que al provecho del Estado, pues dejándose llevar del funesto e inoportuno pudor de haber parecido poco perspicaz al principio, juzgará preferible al bien público que no a su bien particular" (Moro, 1996: 80-81).

[102] El anterior punto queda mejor planteado por Moro en la Epigrammata. Como el ionglés comenta a continuación: "Quaeris uter melius, Rexne imperet anne Senatus. Neuter (quod saepe est) si sit uterque malus. Sin sit uterque bonus, numero praestare Senatum, inque bonis multis plus reor esse boni. Difficile est numerum forsan reperire bonorum, sic facile est unum saepius esse malum, et fuerit medius saepe inter utrumque Senatus, sed tibi vix unquam Rex mediocris erit. Consilioque malus regitur meliore Senator, Rex consultores sed regit ipse suos. Alter ut eligitur populo, sic nascitur alter. Sors hic caeca regit, certum ibi consilium. Illeque se factum populo, populum sibi factum scilicet hic ut sint quos regat ipse putat. Rex est in primo semper blandissimus anno, omni anno consul rex erit ergo novus. Rex cupidus longo populum corroserit aevo. Si consul malus est, spes melioris adest. Nec me nota movet quae pastam fabula muscam ferre iubet, subeat ne male pransa locum. Fallitur, expleri regem qui credit avarum, nunquam haec non vacuam mittet hirudo cutem" (Moro, *Epigrammata, c*onsultado 3 de febrero 2015).

asegurar que sólo los más sabios y virtuosos puedan acceder a puestos públicos (Curtis, 2006: 103).

Esta preferencia republicana de Moro, según Bradshaw, es producto de la efervescencia producida por el populismo bíblico a principios del siglo XVI (Curtis, 2006, 121). No estoy tan de acuerdo con esta última tesis, ya que esto contrasta con el catolicismo militante, y su celo contra las sectas protestantes del mismo Moro. En forma personal, el conflicto entre el platonismo aprendido en sus años en Oxford y las tesis del humanismo cívico se puede explicar por la situación personal de Moro en sus primeros años como servidor público. No resulta gratuito que Moro muestre interés por Cicerón y una filosofía mejor dispuesta a la actividad política cuando su carrera política está en ascenso. En otras palabras, Moro voltea al humanismo cívico pues esta filosofía se acomodaba a sus ambiciones personales.

Uno de los problemas de la *Utopía* es la falta de definiciones claras del concepto de libertad. Si bien en la primera parte del libro, en forma tácita, se sugiere que son libres los pueblos que no están sometidos a interferencias externas a su modo de vida. Un caso de esto son los polileritas, una nación aislada por montañas en los confines del imperio persa, es precisamente su aislamiento y difícil acceso lo que le ha permitido tener sus propias leyes y no sufrir ninguna interferencia del Sha persa.[103] Los utópicos también viven en relativo aislamiento, al separarse a propósito de tierra adentro; esta condición geográfica privilegiada les ha permitido no sólo hacer sus propias leyes, sino también defenderse con bastante efectividad de invasiones externas.[104] Además los utópicos no sienten interés ni placer en intervenir en guerras, excepto para liberar a otras naciones de sus tiranos.

Resulta necesario reconocer que la sociedad utópica, según la descripción de Moro, ha puesto demasiadas restricciones a la libertad personal, al grado de

[103] "…entre los vulgarmente llamados Polileritas, pueblo grande y bien gobernado, regido por leyes propias y que sería independiente si no pagase un tributo al rey de Persia. Hallándose lejos del mar y casi rodeado de montañas, se satisface con los frutos de su fecunda tierra y ni visita asiduamente a otros pueblos, ni es visitado por ellos" (Moro, 1996: 56).

[104] "Las entradas son muy peligrosas, de una parte los bajíos y por los escollos de otra. Sólo los naturales conocen los pasos y por esto, y sin ningún motivo, ningún extranjero se atreve a entrar en el golfo, a no ser con guías utópicos. Cuéntase que aquella tierra no estuvo antiguamente rodeada por mar; que Utopo (de quién, triunfante, recibió nombre la isla, antes llamada Abaxa, y que logró elevar a una multitud ignorante y agresiva a un grado tal de civilización y cultura que sobrepasa a la de casi todos los mortales), apenas alcanzó la victoria en su primer desembarco, mandó a cortar el istmo que las unía con el continente" (Moro, 1996: 75-76).

considerarse un ejemplo de sociedad totalitaria. Por ejemplo, Moro habla de restricciones hacia el libre desplazamiento, además de regulación en los matrimonios y en la propiedad personal. Entre los mayores obstáculos a la libertad en la *Utopía,* Logan distingue: 1) la negativa a discutir cualquier asunto político fuera de las asambleas públicas; 2) la restricción a la libre circulación; 3) una fuerte regulación a la vida privada de los ciudadanos (Logan, 1992: XXVI).

Ahora bien, a pesar de este control total de la vida de los ciudadanos utópicos, existe un área que no se encuentra controlada por el gobierno: la libertad de creencias.[105] Los utópicos son capaces de practicar libremente su fe sin que puedan ser molestados ni por individuo, ni por autoridad. Las autoridades públicas permiten la existencia de cualquier religión, excepto aquellas que niegan la inmortalidad del alma, pues la aceptación de esto va a implicar que la moralidad de los individuos sólo sea regida por el miedo.[106] Más importante aún, en forma similar a Maquiavelo, la religión para Moro tiene un valor práctico pues mantiene a los ciudadanos buenos y promueve el respeto de las leyes civiles.[107]

La *Utopía* es un texto en donde se reflejan las preocupaciones de las diversas corrientes de humanismo. Desde la crítica a la vida de las cortes en los reinos europeos del siglo dieciséis, hasta la representación de una comunidad perfecta, de acuerdo a los postulados del humanismo cívico (Bradshaw, 2008: 125). Para ello, resulta necesario el cambio de las habituales creencias sobre la nobleza; de ese modo, se puede aspirar a una auténtica justicia social cristiana, pues la Utopía representa un estado en el que la gente común es liberada de la pobreza y la opresión social (Bradshaw, 2008: 125).

En conclusión, no deja de sorprender las posiciones heterogéneas entre los representantes del Humanismo. Si en Italia el principal interés era la defensa de la libertad y el lograr que la comunidad participara en modo activo en la vida política de su

[105] "Utopo... decretó que cada ciudadano pudiera seguir la religión que le plugiese e incluso hacer prosélitos, pero procediendo en esto con moderación, dulzura y razones, sin destruir brutalmente las demás creencias, no recurrir a la fuerza ni a las injurias; en tal virtud, castigan con el destierro o la servidumbre al que con obstinación se empeña en el intento" (Moro, 1996: 124, 126).
[106] "Tan sólo prohibió estricta y severamente que nadie, abdicando de la dignidad humana, llegase en su degeneración a creer que el alma perece con el cuerpo" (Moro, 1996: 127).
[107] "Creen los utópicos que después de esta vida existen castigos para el bien y para el mal y premios pata la virtud; a los que piensan lo contrario no los cuentan en el número de los hombres…Tampoco los consideran como ciudadanos, pues, a no impedírselo el miedo, se les diera un ardite de las instituciones y costumbres. ¿Cómo dudar que un hombre así sería capaz de eludir las leyes patrias o de infringirlas por la violencia, con tal de satisfacer sus propios apetitos, si no temiese algo superior a las leyes ni nada esperase más allá de la vida corporal" (Moro, 1992: 127).

comunidad. En cambio, en el resto de Europa, los representantes del Humanismo ponían su pluma al servicio de las cortes y las élites. Es finalmente este contexto político lo que determina la disparidad de posiciones entre autores como Maquiavelo y Guicciardini que, a pesar de sus críticas, consideran el sistema republicano el más adecuado para la creación de riqueza y el aseguramiento de la paz. En cambio, para autores que se mueven en las cortes como Erasmo y Vives, la preocupación es lograr que los reyes y miembros de la nobleza tengan un comportamiento virtuoso, para así lograr la concordia, pues sólo de ese modo se podría vivir auténticamente libre. Para finalizar entre las posiciones de Maquiavelo y Erasmo se encuentra Moro. El canciller inglés expone bien los dos tipos de modos de entender la política y sus fines en la *Utopía* y aunque en el texto no termina por decantarse por ni uno, su trayectoria política sugiere una preferencia por aquel pensamiento, basado en Cicerón, que justifica la vida activa.

CAPÍTULO 4. PODER CIVIL, DERECHOS UNIVERSALES FRENTE A LA CONQUISTA DE AMÉRICA EN ALONSO DE LA VERACRUZ Y FRANCISCO DE VITORIA

4.1. LA IMPORTANCIA DEL CONSTITUCIONALISMO Y EL MOVIMIENTO CONCILIAR A FINALES DEL SIGLO QUINCE

En la introducción de este trabajo hemos mencionado de forma escueta los orígenes que tuvo uno de los más impotantes centros de estudios del pensamiento español en el siglo dieciséis: la Universidad de Salamanca. Fue tal su influencia para el imperio español que Villey no duda en definir a estos tiempos como "el momento de hegemonía de la Universidad de Salamanca".[108] Los estudiosos que llegaban a Salamanca tenían un interés por la teología, pero ahí se desarrolla un pensamiento político que intenta explicar los problemas de España como imperio global. Uno de los elementos más destacado es el desarrollo de teorías del poder civil fundadas en derechos naturales de carácter inalienable, a partir de una interpretación de la obra de Tomás de Aquino (Villey, 2006: 135). La intención de esta sección no sólo es presentar las tesis de ciertos autores españoles representativos del periodo, sino también contrastarlas con aquellas del humanismo cívico.

Primero hay que decir que los teólogos de la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI se interesaron en una gran gama de temas políticos, desde la definición de los límites de la autoridad hasta los derechos naturales de los pueblos amerindios y la capacidad de los pueblos de resistir legítimamente a tiranos. Los teólogos de la Universidad intentan refutar los que consideraban "errores" de los heréticos, en consecuencia sus escritos son la punta de lanza del movimiento de la Contrarreforma. A nivel teórico, mi deseo es contextualizar las tesis hechas desde Salamanca frente a los aportes teóricos del humanismo y, en especial, del cívico. Otro punto importante es cómo, a partir de una teoría de derechos naturales basada en la ley natural, se articuló la defensa de los pueblos originarios de América.

[108] ''En fait d'études supérieures, la hégémonie revient alors à la grande université espagnole de Salamanca'' (Villey, 2006 : 328).

En primer lugar me gustaría definir una de las principales preocupaciones teóricas de los teólogos españoles durante el siglo XVI: atacar la doctrina de *sola scriptura* y la idea de que la Iglesia es tan sólo una *congregatio fidelium,* la cual rechaza la existencia y necesidad de las jerarquías eclesiásticas (Skinner, 2010: 138). Para fundamentar su crítica a Lutero y justificar la existencia del cuerpo eclesiástico, hacen una nueva reinterpretación del pensamiento tomista. En un plano político, la sociedad civil aparece como resultado de un impulso de la ley de la naturaleza. Esto no sólo marca una diferencia con las tesis protestantes, para las cuales no hay nada que indique la existencia de la ley de la naturaleza, ni mucho menos una relación entre el estado y esta ley (Skinner, 2010: 139).

En segundo lugar, existen diferencias teóricas de importancia entre el humanismo cívico y el pensamiento de la segunda escolástica. Si para los últimos las leyes y libertades del estado surgen como consecuencia de la participación del cuerpo ciudadano. En cambio, para los teólogos de la segunda escolástica hay derechos naturales que son poseídos aún antes de la formación de un estado producto de la ley de naturaleza. Lo cual quiere decir que cualquier individuo se encuentra en posesión de algunos derechos fundamentales, aún si éste no forma parte de ningún estado político.

Una de las influencias más importantes para los pensadores de la segunda escolástica fueron las teorías del poder civil desarrolladas por el movimiento conciliar desde el siglo XIV (Tierney, 1998: 236) y (Skinner, 2002b: 245). Dicho movimiento sostiene que el cuerpo de ciudadanos constituye la fuente original del poder político. De tal forma, 1) un gobernante no se encuentra por encima de nadie, ya que es considerado como un agente del pueblo (Skinner, 2002b: 245); 2) el pueblo al ser el depositario del poder legítimo, también tiene derecho a deponer a sus gobernantes en caso de que cometan actos en contra del bien general. El origen de estas ideas es posible encontrarlo en las teorías constitucionales que surgen a partir de la obra de Gerson (Skinner, 2011: 114).

Jean Gerson (1363-1429) presenta a la Iglesia como una monarquía constitucional en donde la fuente del poder político no se encuentra en el Papa, sino en los concilios generales de la Iglesia misma. Basado en esta definición del poder eclesiástico, Gerson sostiene que el "origen, la locación del poder político legítimo se encuentra asimismo en la comunidad" (Skinner, 2011: 114).

Gerson piensa que todas las sociedades políticas en definición son perfectas, al entenderse éstas como "corporaciones autónomas e independientes que poseen una autoridad total para regular sus propios asuntos sin necesidad de interferencias externas" (Skinner, 2011: 115). Al respecto, Gerson puede mencionar dos tipos de sociedad perfecta: de un lado la eclesiástica representada por la Iglesia; del otro lado los estados seculares. Dada la independencia de una sociedad frente a otra, ninguna de ellas puede ser sometida a ninguna forma de interferencia en su jurisdicción. En la práctica ello significa la autonomía del estado respecto de la Iglesia y viceversa (Skinner, 2011: 115).

El radicalismo de Gerson consiste en localizar, aún en el caso de sociedades eclesiásticas, la autoridad legítima en el cuerpo representativo de los fieles, es decir, en el concilio general. De este modo, Gerson le quita gran parte de su autoridad al Papa, pues considera que la existencia de sumo pontífice existe como "un asunto de mera conveniencia" para la seguridad del consejo general de la Iglesia (Skinner, 2011: 116). Esto mismo se puede decir de las sociedades seculares; esto significa que la autoridad máxima dentro de un estado no es el gobernante nominal, como el rey o el *potestas*, sino la asamblea completa de ciudadanos (Skinner, 2011: 116).

Dentro de esta perspectiva, el gobernante actúa como un mero rector o representante electo por el bien de la comunidad. Para poder sostener esta teoría, Gerson debe recurrir a varias fuentes, desde la teoría de derechos naturales y del *dominium* de varios autores escolásticos hasta el pensamiento de Ockham. Para definir la relación que tiene un gobernante con la comunidad, Gerson distingue los derechos de posesión de un objeto y el derecho de disposición de este objeto, aunque no sea el dueño de éste (Brett, 2003: 117). Esto lleva a Gerson a distinguir entre los derechos de un propietario de la *potestas* y el derecho a usar un objeto libremente. Los gobernantes tienen la *potestas* del poder político, pero no son los propietarios de éste, sino que éste le pertenece a la comunidad. Un gobernante es electo para beneficio de la comunidad, pero por esta razón él adquiere derechos y obligaciones hacia el bien común. El gobernante es el agente encargado de la preservación de cualquier sociedad política (Skinner, 2011: 117). Para Gerson, en aquellos lugares en donde el gobernante se comporta como dueño y goza de derechos absolutos sobre una comunidad no se puede considerar política, ni mucho menos como una sociedad perfecta, ya que no habrá un respeto del bien común (Skinner, 2011: 117).

Las tesis de Gerson son retomadas al final del siglo XV por el influyente teólogo escocés John Mair (1477-1550) del Colegio de Montaigu. Al igual que Gerson, Mair considera que los poderes seculares y eclesiásticos pertenecen a diferentes esferas, aunque Mair da preeminencia a la comunidad sobre los gobernantes. De la misma forma, ni reyes ni autoridades eclesiásticas tienen jurisdicción para interferir en una esfera que no le corresponde. Por ejemplo los reyes no estarán sujetos al poder de la Iglesia y viceversa. Finalmente, por encima de las esferas eclesiásticas y políticas se encuentra la comunidad, vista por Mair como la única dueña del poder político según la ley natural.

Similares tesis son sostenidas, aunque con conclusiones más radicales, por el pensador francés Jacques Almain (1470-80?-1515). Este autor no duda en citar a Marsilio de Padua para mostrar que la Iglesia no tiene ningún papel que jugar en las sociedades políticas. De la misma forma, cualquier acción legislativa o coercitiva en contra de alguien sólo puede ser aplicada por el poder secular (Skinner, 2011: 118). Para Almain, al igual que Mair, la autonomía y justificación del poder político no viene de Dios, sino de la comunidad al ser ésta la auténtica propietaria del poder político.

Tanto Mair como Almain coinciden que en el Paraíso no había necesidad de autoridades que ejercieran la coerción en contra de la población al no existir el pecado. Después de la pérdida de la gracia divina, los hombres se encontraron sin protección en contra de los pecadores; de esa forma, no sólo nace la impartición de la justicia, sino también los primeros reyes investidos por la comunidad, para mantener la seguridad y castigar a los que cometen daños. La elección de los reyes se da por un acto de elección requiere el libre consenso del pueblo para “mejorar el bienestar y la seguridad de la comunidad” (Skinner, 2011: 118). De esa forma, ambos autores hablan de un momento único en la cual la comunidad usa su poder para elegir al gobernante que más le conviene a su bien común, pero ello no deriva en una participación constante en los asuntos públicos. Es posible notar que después de que la comunidad hace uso del derecho para investir a un gobernante, ésta por lo general se mantendrá pasiva a las decisiones de sus gobernantes a menos que ellas afecten directamente a su bien común.

Para Almain, cuando los hombres se encontraban en un estado pre-político, ellos tenían derecho a usar el *ius gladii* para defender sus vidas y propiedades. Pero después que deciden elegir a alguno entre ellos para mejor gobernarlos, el *ius gladii* es otorgado

al gobernante por mera conveniencia. La comunidad deja entonces de tener un papel predominante en la toma de decisiones políticas, pero esto no significa que haya alienado su dominio del poder político, incluyendo el *ius gladii* (Skinner, 2011: 119). En caso que un gobernante incumpla con sus obligaciones de preservar el bien general, la comunidad podría reclamar su dominio para dárselo a algún otro. Esto significa que los gobernantes tienen sus derechos limitados por la comunidad misma y está protegida por un derecho político inalienable: el uso de dominio político (Skinner, 2011: 120).

Vemos que el discurso político del movimiento conciliar se articula de manera distinta al del humanismo cívico italiano, pues los autores del movimiento conciliar no defienden una postura antimonárquica. Dicho en otras palabras, para el humanismo cívico el bien común y el poder político será mejor reguardado por el pueblo siempre mediante un gobierno republicano. En cambio, autores como Gerson, Almain y posteriormente la Escuela de Salamanca, ciertamente otorgan el dominio de poder político al pueblo, pero también aceptan la posibilidad, e incluso prefieren, un gobierno monárquico.

Como bien comenta Brett (119), en los autores antes mencionados se asimila el lenguaje tomista de los derechos naturales, y en específico el derecho a la sobrevivencia, con los discursos de los derechos de Ockham. Esto conlleva que en Almain hay una analogía entre el poder que ejerce una comunidad con el poder que ejerce un individuo sobre sus dominios. Esto siginifica hacer equivalentes el poder del *dominium* con aquel del *ius*. *Dominium* de algo es visto como "el derecho de usar cierta cosa en acuerdo con la recta razón" (Brett, 2003: 119). La conexión que hace Almain entre el *dominium* y el *ius* resulta muy importante, pues se considera al *dominium* como una facultad necesaria para la conservación del hombre (Brett, 2003: 120), por ello "cualquiera es obligado a tenerlo por acción de la ley de la naturaleza" (Brett, 2003: 120). En un nivel más amplio, Almain cree que una comunidad no puede renunciar a su dominio político, pues estaría dimitiendo a su derecho de autoconservarse, atentando así contra la ley natural. En otras palabras, para Almain la comunidad tiene más poder que la parte gobernante (Brett, 2003: 118), independientemente del tipo de régimen que se adopte.

Este análisis de la relación entre *ius* y *dominium* fue contestado por el alemán Conrad Summenhart (1455-1502). Si para Gerson, *ius* "significaba un poder inmediato

que pertenecía a cualquiera en acuerdo con los mandatos de la recta razón"' (Tierney, 1998: 242), de acuerdo con la leyes de la naturaleza, el *dominium* se veía como una facultad, o poder, de tomar cosas bajo el control de alguien para un uso lícito y sostenido no sólo por un marco jurídico, sino también aprobado por la razón (Tierney, 1998: 242). Para Summenhart, en cambio, resultaba necesario distinguir entre las diversas leyes que rigen al hombre. Él mismo hace la diferencia entre el *ius* de la ley divina y la ley civil. Para Summenhart, el término *ius* comprende la relación entre un propietario y las cosas que tiene (Tierney, 1998: 243).

Si bien en una forma simplista, Summenhart cree que *dominium* y *ius* podrían entenderse como una misma cosa, al implicar ambos superioridad y control, es decir, el *ius* implica alguna forma de *dominium* (Tierney, 1998: 243). Pero esta consideración tiene consecuencias indeseables, pues una persona puede bien ejercer *dominium* sobre algún objeto aunque "esta cosa pudo haber sido tomada de alguna otra persona". Por eso, Summenhart considera que la persona que tiene *dominium* es aquella "que tiene derecho a ésta, en el sentido de ser llamado como *dominus* del objeto en cuestión" (Tierney, 1998: 242-243). Summenhart da una definición de *dominium* como la disposición de un propietario en relación con algunas cosas. Además esto implica que la persona que ejerce *dominium* tiene libertad de acción sobre dicho objeto.

Summenhart reconoce que el *dominium* implica el derecho de hacer cambios libremente a algún objeto; en ese sentido del *dominium* tácitamente se deriva la existencia de la *potestas* y de la *facultas*. Ambos términos significan la capacidad de ejercer algún poder, pero si *potestas* se entiende como el poder en su acepción más simple, sea usado de forma lícita o no; en cambio, por *facultas* se refiere a aquellas acciones en el cual el poder es ejercido lícitamente (Tierney, 1998: 246). Tener *dominium* de una cosa es tener tanta libertad como se desee para hacer cuanto se desee con ese objeto. Es precisamente esta capacidad de hacer lo que una persona desee sin restricción una de las características de la libertad para Summenhart (Tierney, 1998: 248). La libertad de hacer cualquier cosa sobre este objeto, como nota Tierney, se encuentra tan sólo limitada por las leyes. Ahora bien, si la comunidad tiene un poder superior sobre el gobernante, no hay indicación que ésta ejerza directamente un papel en la toma de decisiones, fuera del acto de escoger y en su caso remover al gobernante. En este caso, el cuerpo de ciudadanos tiene la capacidad para decidir el tipo de gobierno

que quiere, decisión avalada por la misma ley de la naturaleza, pero después de ese momento su papel es pasivo dentro del gobierno de un estado.

Las ideas antes mencionadas, en la cultura emergente del humanismo del siglo XVI no tuvieron una muy buena recepción. Para muchos de los pueblos de los estados nacionales de Europa su preocupación principal era la falta de un gobierno consolidado más que la búsqueda de derechos políticos de carácter inalienable. Por ejemplo, dos de los más representativos trabajos del humanismo: *Utopía* de Tomás Moro y *El Príncipe* se destaca su falta de referencia a la ley de la naturaleza y los derechos inalienables. En una afirmación algo aventurada, Tierney considera que esta falta de interés puso en peligro un considerable número de literatura especializada sobre los derechos naturales, al no ser un tema que interesara al mundo intelectual de la época. Sin embargo, continúa Tierney, fueron dos eventos los que pusieron en boga estas teorías: 1) la reforma protestante y 2) el encuentro de los europeos con las civilizaciones mesoamericanas (1998: 253).

Especialmente el último tema fuerza a los españoles que hasta ese momento habían tenido junto a Portugal el monopolio de la exploración del Nuevo Mundo, a discutir el alcance del *dominium* y los derechos políticos de las civilizaciones en una esfera global, entre ellos su libertad. Los pensadores españoles empezaron a cuestionarse sobre los derechos a la propiedad, libertad y autogobierno de los pueblos originarios de América. Esto llevó a nivel más general a preguntarse sobre la capacidad de los "pueblos bárbaros", aquellos sin una aparente noción de propiedad, a manejar *dominium* y ser libres. Una de las más sorprendentes respuestas es dada por John Mair, quien no duda en condenar la práctica de la esclavitud en las criaturas racionales, pero cuando comenta sobre los derechos de los indios americanos, el escocés dice que por fin la teoría aristotélica de la esclavitud natural había sido probada por la experiencia (Tierney, 1998: 254):

> Por tanto, el primero en conquistarlos los dominará justamente debido a que son esclavos por naturaleza. Como el filósofo menciona…es claro que algunos hombres son esclavos por naturaleza y otros son libres…es justo que unos sean esclavos y otros libres, asumiendo que uno debería obedecer y el otro mandar por la auotridad innata que le da el ser amo (Tierney, 1998: 254).

Finalmente la importancia de incorporar la discusión sobre los derechos de los indios americanos pone a prueba las teorías políticas aceptadas sobre el poder civil. En gran medida el discurrir sobre la capacidad racional de los pueblos originarios de

América surge de la preocupación de saber si ellos son recipientes de derechos políticos y en menor medida capacidad para tener una cultura cívica, para así ser incoporporados como súbditos en la comunidad política española.

4.2 LA PERSPECTIVA DE FRANCISCO VITORIA SOBRE EL *DOMINIUM*, EL PODER CIVIL, LOS DERECHOS UNIVERSALES Y SU RELACIÓN CON LOS INDIOS AMERICANOS

A partir de este momento, las ideas políticas que a continuación vamos a referir quedan firmemente entrelazadas con un problema muy concreto, pero de gran importancia para los pensadores del Siglo de Oro de España: la universalidad de los derechos naturales, a partir del encuentro con América y sus civilizaciones. Resulta particularmente curioso, por no decir lamentable, que los debates que siguieron a la conquista del mundo indoamericano aún ocupen un espacio tan marginal en la historia universal de las ideas. Pocas páginas son dedicadas a este acontencimiento, como lo ejemplifican los los trabajos de Skinner y Brett. Más páginas son dedicadas a analizar este tema en las historias del pensamiento de Costa, Villey y Chevalier, pero para estos autores este tema queda opacado por otros eventos contemporáneos como la emergencia del protestantismo.

En muchos casos, los mejores intentos para entender las ideas políticas han sido realizados por hispanistas o estudiosos interesados en esta región geográfica.[109] Desde el siglo XVI, los teólogos hispanos (entre los que incluyo a estudiosos portugueses) proponen una teoría de los derechos naturales universales, basados mayormente en literatura escolástica y, en específico, en Tomás de Aquino (Fuertes Herreros, 2011: 209). En el caso del "descubrimiento de América", esta problemática pone gran énfasis en la universalidad de la ley natural y los derechos de los individuos. En específico, quisiera destacar la libertad como un derecho natural que trasciende las convencciones y que abarca a todos los individuos racionales (independientemente de su cultura y

[109] Una excepción de lo anterior en tiempos recientes tienen las tesis de Enrique Dussel. Para el filósofo mexicano y argentino, el encuentro de las culturas americanas y europeas resulta un evento de importancia macro histórica, no solamente se determina la suerte por quinientos años de millones de americanos y africanos, pero este evento sirvió para cambiar la imagen misma de Europa como centro del mundo, para convertirse en lo que será visto como el centro de la modernidad del mundo (Dussel, 2009: 55, 65).

religión). Pero también como una noción de libertad, con tintes universalistas, que se distingue del humanismo cívico.

Hay que reconocer que las reflexiones antes mencionadas no surgen inmediatamente después de 1492, pues en los primeros años el interés de los europeos por América, como Brading comenta, era principalmente comercial.[110] Estas acciones, como fue notado con más claridad en los primeros años del siglo dieciséis tuvieron un impacto negativo en la población originaria del "Nuevo Mundo", al ser forzada a un estado de semiesclavitud por los colonos europeos en las Antillas.[111] El objetivo de muchos de los primeros habitantes europeos en las colonias españolas era a búsqueda de riqueza fácil, para de ese modo llevar la vida a la que estaba acostumbrada la aristocracia menor (Pagden, 1999: 13).

Los primeros colonos, aquellos que se instalan en las Antillas, ante el hecho de que el oro y los minerales preciosos escaseaban en estas islas, deciden buscar otra fuente de ingreso: el comercio de materiales exóticos y, sobre todo, el aprovechar la mano obra local. De esta forma, en los primeros años de la Colonia, los españoles dependieron del trabajo forzado para poder hacer viables sus colonias en ultramar (Brading, 2003: 26). Además hay que considerar que las concepciones del mundo humanistas y medievales servían para construir una imagen distorcionada de los habitantes del Nuevo Mundo. Un aspecto a destacar es el entusiasmo que produjo el "descubrimiento de América" en varias órdenes religiosas quienes en este contexto intentan una forma de predicación propia de los primeros tiempos de la Iglesia, para "recuperar el sentido perdido de la cristiandad" (Castilla Urbano, 1992: 195).

Desde una perspectiva teórica, la conquista de la población nativa de América (y en específico de las Antillas) parecía justificarse, pues ésta no poseía ninguna de las características que se podrían esperar de un pueblo civilizado. La ausencia de rasgos que definen a una civilización como la propiedad privada, un sistema codificado de leyes y una religión organizada impedían, tanto para colonos como para varios teóricos, que las

[110] Dentro de esta perspectiva, considero que Castilla Urbano hace un buen resumen de las motivaciones que llevaron a los europeos al Nuevo Mundo: desde un superávit demográfico hasta estructuras socio-políticas que favorecieron la exploración de los mares, sin olvidar condiciones políticas favorables en España (la cual recién alcanzaba su unidad política y territorial). No obstante, a la vista de los comentadores de la época, el encuentro con el continente americano resultó un hecho inesperado y un desafío a las creencias aceptadas por la mente medieval. (Castilla Urbano, 1992: 190-192).

[111] "Ellos no tienen armas y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hazer trabajar y sembrar y hazer todo lo que les fuera menester…". (Brading, 2003: 25).

asociaciones políticas que habían formado los indios se les pudiera considerar en igualdad frente a los pueblos europeos. En adición a este punto, los pueblos americanos no parecían ser gobernados por la razón, sino por el instinto. Por lo tanto, había razones para pensar que esos pueblos vivían en un estado pre-civil, no estando bajo la soberanía de ningún estado. Tal como llegó a comentar Américo Vespucio, los pueblos originarios de América vivían como bárbaros, no mostraban ninguna moderación, además de parecer disfrutar la lucha y comer la carne de sus enemigos. El comportamiento de los indios no parecía diferenciarse de las bestias (Brading, 2003: 30). Por todos estos supuestos rasgos en los indios, así como la ausencia de regímenes propiamiente políticos entre estos pueblos, hizo de la colonización una realidad práctica y necesaria (Pagden, 1999: 13).

La justificación teórica para colonizar las tierras de los indios es que éstos, al no conocer la diferencia entre el *meum* y el *tuum*, no ejercieron dominio sobre su territorio. Por ello, los españoles al implantar un sistema de leyes que definió jurídicamente al territorio debían ser considerados como primeros ocupantes (Pagden, 1999: 31-32). Esta visión cambió a partir de la segunda década del siglo dieciséis, poco después del encuentro y conquista de los pueblos de la meseta central de México y del Imperio inca. En su descripción sobre la sociedad azteca, si bien Cortés muestra disgusto por muchas de sus costumbres, al mismo tiempo hace el retrato de una civilización sofisticada. Tenochtitlán se encuentra dominada por palacios y templos y su vida social está regulada por estratos sociales reconocibles.[112] En muchos sentidos, la sociedad de los aztecas, exceptuando su paganismo, es comparable a otras civilizaciones en Europa y Asia. Más importante aún, los aztecas –así como otros pueblos de la meseta central de México– tenían un régimen político reconocible al tener un emperador, una nobleza y un cuerpo sacerdotal (Pagden, 1999: 41). Por último, un factor que influye en el cambio de perspectiva sobre la naturaleza ontológica de los indios americanos es que ésta empieza a ser analizada por juristas, teólogos y pensadores humanistas (Castilla Urbano, 1992: 218).

La conquista de América se podía haber justificado si se demostraba que los habitantes de América eran inferiores ontológicamente a los europeos y por ende necesitaban de su guía. Esto significa la negación en primera instancia de derechos

[112] Como menciona Castilla Urbano (1992: 195), los conquistadores recrean una visión de América, en donde los indios son vistos como los nuevos moros y sus palacios son comparados con mezquitas.

políticos y, en casos más extremos, negarles sus derechos naturales, al no estar demostrada su capacidad como sujetos racionales. Los indios no podrían participar en la vida política de la comunidad española, también son vistos como individuos incapaces de prácticar cualquier virtud ciudadana. Es decir, carecen de aquellos valores cívicos que permiten la sobrevivencia régimen político.

Esta opinión obliga a los teólogos españoles y portugueses a indagar sobre la naturaleza ontológica de los indios americanos, para poder definir sus derechos naturales en tanto eran seres racionales (Tierney, 1998: 255). Un debate que se artícula en torno de la interpretación de las tesis de Aristóteles sobre la esclavitud natural. De forma tal, el objetivo era entender la naturaleza de los indios y comprobar así que son seres irracionales, incapaces de leer los mandatos de Dios e inferiores en fuerza e inteligencia (Castilla Urbano, 1992: 216). De modo contrario, si se descubría que los indios, a pesar de sus defectos y pecados, eran individuos racionales, tienen por mandato de la ley de la naturaleza derecho a su libertad y a poder decidir libremente a sus gobernantes. Políticamente esto significa que los indios debían aceptar libremente la autoridad del emperador español antes de ejercer cualquier forma de soberanía sobre ellos.

En las reflexiones que siguen a la conquista de América, teólogos, filósofos y juristas justifican su posición basados en las autoridades de su tiempo. Serán comunes, al menos entre los teólogos, las citaciones a Tomás de Aquino y sus *Comentarios de las leyes* y la *Summa*, así como referencias al derecho romano y canónico. Una de las consecuencias más interesantes es que la discusión de los derechos de los pueblos originarios de América será llevada a un espacio más amplio, pues se intentará determinar la universalidad de la ley de la naturaleza (al tenerse una oportunidad para probar este punto *in situ*) y de los derechos naturales (Castilla Urbano, 1992: 216). Uno de los objetivos principales es determinar la existencia de un grupo de derechos universales, compartidos por todos los individuos, y así regular las relaciones entre diversas naciones.[113] Por otra parte, en sus definiciones, si bien se habla sobre las características de los diferentes regímenes políticos, habrá una preferencia por la monarquía.

[113] "…digo que el veredicto sobre este asunto no corresponde a los juristas, o al menos sólo sobre ellos; porque, no estando estos bárbaros sometidos al derecho humano…sus asuntos no pueden ser analizados por las leyes humanas, sino por las divinas" (Vitoria, 2007: 65-66).

Para poder juzgar las reglas que deberon gobernar la conducta social de los indios americanos, los españoles tuvieron que recurrir a la única herramienta con una validez en apariencia universal: la ley de la naturaleza (Pagden, 1990: 58-59), pues ésta es "el instrumento divino para dar a conocer lo justo a los hombres" (Castilla Urbano, 2014: 42), en tanto no depende su conocimiento de la revelación cristiana. Con este marco de referencia, los pensadores envueltos en la discusión sobre la naturaleza de los indios americanos, intentan conciliar los reportes que llegan de los indios con una imagen unitaria del hombre, una que trascendiera las convenciones sociales y la religión. De tal forma, se podía juzgar la racionalidad de los indios y determinar su capacidad para manejar cualquier forma de *dominium* (Ambrosetti, 1985: 191).

A partir de la explicación anterior, los teólogos españoles dan pistas sobre cómo un hombre racional debía conducir su vida moral, a partir de presentir los principios de la ley natural. Si algunos pueblos no son capaces de traducir en su vida moral a estos principios considerados como universales y obvios para los sujetos racionales, entonces algo debe estar mal con sus facultades intelectivas. Pero tal vez lo más importante es que de las leyes de la naturaleza se deducen derechos de carácter universal e inalienable, iguales en todos los hombres, ya sean cristianos o paganos (Castilla Urbano, 2014: 42).

4.2.1. LEY DE LA NATURALEZA Y LA FORMACIÓN DEL PODER CIVIL DE ACUERDO A FRANCISCO DE VITORIA

Los fundamentos de la teoría política de Vitoria no se pueden entender sin su defensa de la ley natural (Villey, 2003: 330). Siguiendo a Aristóteles, Vitoria considera que los individuos por necesidad buscan alguna forma de asociación para mejor sobrevivir. Vitoria en este punto reconoce la principal virtud del hombre: su razón, pero al mismo tiempo reconoce sus defectos y debilidad frente a los animales, ya que los últimos son capaces por el mero instinto de saber las cosas que les son necesarias.[114] De

[114] "En este aspeco parece que somos inferiores a los mismos brutos animales, pues ellos pueden conocer por si mismos las cosas que les son necesarias, pero los hombres no pueden en absoluto conocerlas" (Vitoria, 2007: 11).

modo tal, la perfección del hombre y ulteriormente el desarrollo de la razón y el lenguaje no son posibles en la soledad, sino que son determinadas por la sociedad.[115]

Lo anterior significa, como bien es notado por Ambrosetti (192-193), que para Vitoria la vida política surge por resultado de la naturaleza social de los hombres. Los individuos reconocen la necesidad de agruparse y formar comunidades, para vivir mejor y cumplir sus fines. Vitoria declara junto con Aristóteles que la naturaleza de los seres humanos es notoriamente civil. Por tanto, el entendimiento de la justicia sólo es posible en la sociedad.[116] Las comunidades de los seres humanos preservan y sustentan mejor sus necesidades, por ello esta institución en palabras de Vitoria es "muy conveniente a la naturaleza" (Vitoria, 2007: 13). Resulta importante destacar que este impulso a la sociabilidad no es producto de la revelación, pues surge de la necesidad de la conservación como es reconocido por la razón.[117] Dos consecuencias se derivan del anterior argumento: 1) la innata sociabilidad de los seres humanos independientemente de las convenciones y costumbres que conlleva a la formación de comunidades. 2) El poder político que sigue de inmediato a la formación de la comunidad, al brotar de la naturaleza, tiene un origen divino y es reconocido como una ley natural, es decir, resulta de la deducción racional de principios suprahumanos aprobados por Dios (Castilla Urbano, 2014: 43), los cuales están más allá del ámbito del derecho positivo. Tal como a continuación Vitoria comenta:

> Si las comunidades y sociedades de los hombres son necesarias para la salvaguarda de los mortales, ninguna sociedad puede tener consistencia sin una fuerza o poder que la gobierne y proteja. En efecto, la utilidad y finalidad del poder público y de la sociedad y comunidad son una misma cosa…si hemos demostrado que el poder público se constituye por derecho natural, y el derecho natural reconoce por autor a Dios, queda claro que el poder público tiene su origen en Dios y que no se contiene en la condición humana ni en ningún derecho positivo (Vitoria, 2007: 13-14).

Basado en el anterior punto, para Vitoria un régimen político, al ser un producto de la naturaleza, no es privativo de algún pueblo que haya tenido la suerte de la revelación. Lo anterior significa que es posible encontrar entre los pueblos paganos

[115] "Aristóteles…advierte que sin doctrina y experiencia no puede perfeccionarse el entendimiento, y que esto no puede conseguirse de ninguna manera en la soledad…la palabra es el mensajero del entendimiento…pero la palabra sería inútil si el hombre no viviera en sociedad" (Vitoria, 2007: 11).
[116] "Por lo que Aristóteles declara que el hombre es por naturaleza civil y social. Ahora bien, la voluntad cuyos ornamentos son la justicia y la amistad necesariamente quedará deforme y manca fuera de las sociedades humanas. La justicia, en efecto, no puede ser ejercida sino por una comunidad de hombres" (Vitoria: 2007: 11-12).
[117] "Queda claro, por consiguiente, que el origen de las ciudades y de las repúblicas no es una invención de los hombres, y que no hay que considerarlo algo artificial, sino como algo que brota de la naturaleza que sugirió este modo de vida a los mortales para su defensa y conservación" (Vitoria, 2007: 13).

regímenes que busquen el bien común (como sería el bienestar de sus miembros) y éstos tendrían que considerarse como políticos, pues siguen las reglas del derecho natural. En este punto resulta importante ser cuidadosos, pues como Brett afirma, se podría confundir a estos derechos naturales con nuestra concepción de garantías individuales, y así transcribirles características propias de la modernidad (Brett, 2003: 129-130). Por el contrario, el planteamiento de Vitoria es un intento de mantener y rescatar la autoridad de Tomás de Aquino (Tierney, 1998: 357). Esto tiene por intención, como bien lo define Villey (331), la restauración de las fuentes naturales del derecho al señalarse normas de justicia que resultan evidentes para cualquier individuo racional.

Este nueva reinterpretación de la teoría del derecho natural de Tomás de Aquino se debió en gran medida a la circunstancia social, política y religiosa en que se encontró España al momento del "descubrimiento" de América. Por un lado, era importante responder a las teorías políticas derivadas de la Reforma protestante, tal como es reconocido por Skinner (2010: 139, 142). Por el otro lado, la teoría de Vitoria toma gran impulso a partir de las consecuencias del descubrimiento de América y sus consecuencias. Al teólogo español le preocupaba el modo cómo los españoles habían adquirido soberanía sobre ese territorio y sus gentes, sobre todo porque los indios americanos habían demostrado signos de racionalidad y capacidad de leer los mandatos de la ley natural. Sobre este último punto resulta necesario detenerse un momento.

Vitoria acepta la división entre ley de la naturaleza, ley positiva y ley divina de Tomás de Aquino. Tal como Sigmund (223) y Castilla Urbano (2014: 42) reconocen, la ley de la naturaleza ciertamente se encuentra por debajo de la ley eterna; aunque ambas, la ley de la naturaleza y la ley eterna, se encuentran interconectadas, ya que el seguimiento de la primera se considera una prueba de racionalidad, así como de capacidad de entender la voluntad divina.

Para Vitoria, la ley de la naturaleza era una herramienta entregada a Dios por los hombres para que ellos puedan seguir sus mandatos divinos sin el conocimiento de la revelación, pues *sólo* necesita del intelecto. De igual modo, la ley de la naturaleza revela, entre la pluralidad moral producto de las convenciones y las costumbres, nociones del bien de carácter general (Strauss, 1986: 21-22). Estos principios sirven para todo el mundo, pues tienen una naturaleza inmutable y universal (Strauss, 1986: 87-88), es decir, los códigos de la ley de la naturaleza se encuentran inafectados por el

tiempo y la cultura, al ser principios racionales y universales (Strauss, 1986: 19). Para ejemplificar el punto anterior, podemos considerar las diversas y contradictorias nociones de lo bueno que hay en diferentes culturas. No obstante, a pesar de la gran pluralidad moral, existen algunas nociones de conducta reconocidas como buenas y malas por todo el mundo, y son éstas las que nos ayudan a juzgar la moralidad entre grupos extranjeros (Strauss, 1986: 979.

De ese modo, para Vitoria la ley de la naturaleza no es sólo un código interno, sino que representa un grupo de prerrogativas generales que guían la conducta frente a situaciones prácticas que tienen una fuerte significación moral. Por ello los principios de esta ley deberían ser deducidos por todas las personas racionales, independientemente de su cultura y religión. Tal como comenta Skinner, la ley de naturaleza al ser racional "no necesita tener ningún conocimiento de la revelación o de la ley divina para poder seguir sus principios esenciales. La ley de la naturaleza es dada a conocer a los hombres en tanto son hombres" (Skinner, 2010: 151).

El entendimiento de la ley de la naturaleza representa el único modo que tienen los cristianos para juzgar la conducta de pueblos extranjeros (como los indios americanos). Para ello, resulta necesario indagar la proximidad de las costumbres y moralidad de estos pueblos a partir de indagar cuáles son los principios de esta ley. Ciertamente existen prácticas (entre ellas el canibalismo, los crímenes contra la vida, la sodomía y el incesto) que deberían ser condenables para todo el mundo (Pagden, 1990: 62). Pero el hecho es que la ley de la naturaleza nunca es interpretada de forma unívoca, al no tener una naturaleza revelada, lo cual se traduce en la existencia de diferentes códigos de justicia en el mundo, hay algunas prácticas que deberían ser aceptadas y condenadas por todos los pueblos racionales (Pagden, 1994: 159-160).

Desde esta interpretación, el origen de la vida social es secularizado de forma tácita, ya que se evita recurrir a cualquier explicación divina para explicar la creación de las leyes y de las sociedades (Villey, 2003: 331). Se tiene entonces, tal como sugiere Villey (331), una teoría del origen de la sociedad no dependiente de las Escrituras, surgida a partir del reconocimiento de principios racionales y universales accesibles a todo el mundo, independientemente de su fe. Pero también, como sugiere Castilla Urbano, esta concepción del estado se funda en una concepción ontológica del ser humano que resulta optimista en su esencia, pues sugiere nuestra inclinación natural

hacia lo bueno (Castilla Urbano, 1992: 61). En este sentido, el bien común es la finalidad de la sociedad y éste se encarna en la figura del príncipe (Castilla Urbano, 1992: 62).

Como dijimos al principio de este apartado, Vitoria considera que el hombre es un animal de naturaleza social, el cual sólo en sociedad podría superar las dificultades y debilidad frente a otros animales. Para ello, Vitoria retoma un postulado del tomismo: el estado no sólo sirve para satisfacer la necesidad de seguridad de una comunidad, sino también es el mejor medio para que cada individuo alcance sus fines y, ulteriormente, su perfeccionamiento.[118] De esta necesidad social primaria, surge en los hombres el reconocimiento, en vista de mejor asegurar su existencia, de vivir en comunidad y, posteriormente, otorgar el poder político a uno entre ellos. Dicho de otro modo, los primeros individuos eligieron en comunidad a una persona que realice funciones ejecutivas todo con el fin de asegurar la sobrevivencia de su incipiente comunidad.[119] A diferencia del humanismo cívico, para Vitoria el poder de los reyes es aprobado por la ley de la naturaleza y Dios, siempre y cuando haya sido escogido por la comunidad. Hay pues preferencia por parte de Vitoria hacia los regímenes monárquicos no absolutistas:

> Así pues…la monarquía o potestad regia no sólo es justa y legítima, sino que los reyes tienen el poder por derecho divino y natural y no recibido de la república ni en modo alguno de los hombres (Vitoria, 2007: 18).

A pesar de que Dios aprueba implícitamente la creación del poder político, éste como tal tiene un origen terreno: es la comunidad reunida, ella misma es quien decide la forma de gobierno que mejor le conviene. Ello resulta de un hecho, para Vitoria incontrovertible: si bien existe una necesidad del hombre por vivir en sociedad, ésta si quiere sobrevivir necesita de un poder que la dirija y ayude a superar y resolver las controversias entre individuos particulares (Castilla Urbano, 1992: 70). Se podría pensar, a la manera de los Protestantes, que Dios es el responsable de la creación de la comunidad y posteriormente del poder político. Para Vitoria esto es cierto, pero de

[118] En este punto, me parece que Castilla Urbano define bien las causas de la sociabilidad humana en Vitoria: no sólo es la necesidad de protección, sino también las ventajas inherentes que proporciona una comunidad como "los estímulos, la cooperación, la protección física para el desarrollo inicial del ser humano, la educación, etc." (Castilla Urbano, 1992: 65).

[119] De tal modo, la sociedad tiene un fin también utilitario, como reconoce Castilla Urbano, pues este es el espacio en donde se puede desarrollar la amistad y el sentido de justicia. Como el autor reconoce, para Vitoria "la justicia sólo puede aplicarse de un grupo, mientras que la amistad implica necesariamente comunicación" (Castilla Urbano, 1992: 68).

manera indirecta. Dios inclina a los hombres hacia la sociabilidad y para ello les otorga los instrumentos pertinentes, pero la formación y concesión del poder político es realizada por la sociedad. De modo tal, el poder político es articulado directamente por la comunidad y, por tanto, es ella quien se detenta originalmente como propietaria o *dominus* (Skinner, 2011: 65). Por tanto, la comunidad es en principio la única depositaria y dueña del poder político, aunque los regímenes políticos varien entre los diversos pueblos del mundos. Tal como Vitoria asegura:

> Queda claro, por consiguiente, que el origen de las ciudades no es una invención de los hombres, y que no hay que considerarlo como algo artificial, sino como algo que brota de la naturaleza que sugirió este modo de vida a los mortales para su defensa y salvación…En efecto, la utilidad y finalidad del poder público y de la sociedad o comunidad son una misma cosa (Vitoria, 2007: 13).

En opinión de Vitoria, la Biblia y Aristóteles dan buenos ejemplos de cómo se forman las primeras sociedades civiles, que como menciona Castilla Urbano "son dos componentes de una forma superior que podemos denominar república o comunidad" (Castilla Urbano, 1992: 77). Dios otorga a los hombres su naturaleza social, es decir, la capacidad para socializar con otros individuos y formar comunidades, aún antes de que ellos formen cualquier asociación política que los regule.[120] Después de que los individuos formen comunidades, como un mandato de su naturaleza social, estos a su vez deciden otorgar el poder a una persona para que los gobierne[121], ello con la intención de lograr su bien común (Castilla Urbano, 1992: 77). Este punto crucial en la vida de las sociedades primitivas lo podemos denominar transferencia de *potestas*, es decir, la posesión del poder político de un gobernante mediante la anuencia de la comunidad. Al tener el reconocimiento de la comunidad, el gobernante queda obligado a velar por el bien general y, más importante aún, en caso de graves faltas a su deber pudiera ser depuesto por la misma comunidad, si ella lo considerara conveniente (Burns, 2007: 154).

Lo que resulta importante es que para Vitoria este proceso de formación del estado, al ser un impulso de la ley de la naturaleza, es visto como universal y recurrente, incluso en las personas más primitivas. En otras palabras, la formación de un régimen político, el que sea, sugiere la habilidad de seguir los mandatos de la ley de la naturaleza

[120] ''Ya que Dios ha hecho todo con sabiduría…ha dado a los hombres una naturaleza y condición tales que son capaces de vivir en sociedad" (Vitoria, 1980: 44-45).
[121] ''El estado tiene, en efecto, un poder sobre sus miembros; dado que este poder no puede ser ejercido por el pueblo mismo…Ha sido entonces necesario confiar el ejercicio de este poder a alguno, o algunos, que lo tomen en cargo, no importando que haya sido confiado a uno o a muchos'' (Vitoria, 1980: 50).

y el uso de la razón en cualquier comunidad. Por ello mismo, los paganos de la antigüedad y los paganos modernos (entendidos como los indios americanos) son perfectamente capaces de crear estados civiles. De esto se deriva una conclusión teórica que incomodaba a las ambiciones de los colonos españoles: las asociaciones políticas de los indios americanos, como parece indicar la experiencia *in situ*, tenían todas las características de ser comunidades políticas perfectas.[122] Por lo cual su tratamiento debía regirse con las prerrogativas del *ius gentium*.[123]

Por lo dicho anteriormente, aquello que define la legitimidad de un mandato político debe provenir de una transferencia de la comunidad, un acto de derecho, considerado libre y sin coerciones. En forma similar a los pensadores del movimiento conciliarista, Vitoria otorga a la comunidad derechos inalienables, al poseer legítimo *dominium*, al menos en un principio, sobre el poder político. El gobernante tiene la *potestas* o licencia de uso, la cual no conlleva ningún tipo de apropiación (Brett, 2003: 130-131). No obstante, cuando la elección está hecha, el poder que ejerce una autoridad se legitima, lo cual puede verse como una obra de Dios (Castilla Urbano, 1992: 91), aunque en mi parecer de forma indirecta o tácita.

Como hemos dicho, a diferencia del humanismo cívico que tiene una preferencia republicana, Vitoria no muestra preferencia por algún régimen político en especial. Un monarca con la anuencia de su pueblo podría legítimamente colocarse en un estrato superior a cualquier miembro individual de su pueblo[124], aunque esta posición sea inferior y subordinada al cuerpo colectivo (Burns, 2007: 154). Al mismo tiempo, sin dejar de tener una preferencia por la monarquía, Vitoria reconoce la capacidad de la comunidad para gobernarse sola. Como a continuación nuestro autor reconoce:

> Y esto se prueba del siguiente modo: porque habiendo por derecho natural y divino un poder de gobernar la república y como, una vez eliminado el derecho positivo y humano común, no hay razón para que este poder esté más en uno que otro, *la comunidad misma será suficiente para sí misma y tendrá el poder de gobernarse*.

[122] Basado en Aristóteles, Vitoria considera que una comunidad perfecta se caracterizaba por su suficiencia económica (ser capaz de producir productos para el mantenimiento de sus ciudadanos), ser capaz de defenderse de enemigos externos, pero sobre todo a nivel civil garantizar el bienestar de sus habitantes, mediante "una convivencia pacífica y un desarrollo integral" (Castilla Urbano, 1992: 87).

[123] ''Que existan entre los paganos príncipes y jefes con poder legítimo es algo que no podemos absolutamente dudar…Los príncipes cristianos, laicos o eclesiásticos no podrían privar a los infieles ni de su poder ni de su autoridad por la razón de ser infieles" (Vitoria, 1980: 54).

[124] ''Si en efecto el estado se encuentra por encima del rey, se trataría de un régimen democrático. Pero este no es el caso de la monarquía, que es el gobierno de uno solo…pues tendría un poder real y éste no sería ni democrático ni aristocrático, pero no sería otra cosa que el gobierno de uno. Por tanto, el rey sería superior a todos'' (Vitoria, 1980*:* 60-61).

> Pues, si antes de que los hombres se congregaran en ciudades no había nadie superior a los demás, no hay ninguna razón para que en esa sociedad civil uno se atribuya el poder sobre los otros (Vitoria, 2007: 15-16).

Para Vitoria, la elección de un gobernante viene acompañada de los instrumentos para asegurar una buena administración de la comunidad. En este punto, Vitoria habla en específico de leyes e instituciones que sirven para preservar el bien común (Fernández-Santamaría, 2008: 73). Sin embargo, si por mandato del pueblo a los gobernantes les es otorgada la capacidad ejecutiva e incluso la legislación, esto es totalmente legítimo. En este punto, para Vitoria sólo existe una potestad: la del gobernante, elegido por el pueblo (Castilla Urbano, 1992: 93). Pero la función de éste no deja de ser, como comenta Fernández-Santamaría, "un administrador de las tareas políticas" (73). Además, el poder que ejerce el gobernante es condicionado al mantenimiento del bien común (Castilla Urbano, 1992: 93). Por ello Vitoria sostiene:

> Así pues, nosotros diremos mejor, con todos los elementos entendidos, que la monarquía no sólo es justa y legítima, sino que los reyes tienen poder por derecho divino y natural y no recibido de la república, ni en algún modo de los hombres. Esto se prueba porque, teniendo la república potestad sobre las partes de la república y no pudiendo ser ejercida por la multitud de los que la constituyen, puesto que la multitud no podría dictar leyes cómodamente, ni dar edictos, ni dirigir pleitos, ni castigar a los transgresores, fue necesario que se encomendara la administración de un poder a alguno (Vitoria, 2007: 18).

Como bien comenta Castilla Urbano (1992: 94), Vitoria está lejos de compartir una actitud democrática o republicana. Si un rey es capaz de respetar los derechos naturales de su pueblo y buscara en bien común, no habría elementos para desear un régimen político distinto. Es importante comentar que los derechos políticos como la libertad, tienen para Vitoria un valor a priori, siendo un derecho inalienable e inderogable, a menos que se cometa un crimen que lo merite (Skinner, 2011: 155-156). La libertad será mantenida independientemente del régimen político que se adopte, siempre y cuándo este respete al bien común.

En vista de profundizar el anterior punto, es necesario comentar que para Vitoria no importa demasiado si se encuentra en manos de una o varias personas, mientras tenga la aprobación del pueblo no habrá menoscabo de la libertad (Castilla Urbano, 1992: 99). Esto significa que para Vitoria cualquier régimen que respete y proteja el bien común, será legítimo. Más importante aún, después de la elección del gobernante, no resulta necesaria la participación del pueblo en la vida política. Para corroborar ese punto, en lo que parece una crítica tácita al pensamiento del humanismo republicano,

Vitoria considera que la libertad es la misma en un régimen monárquico y una república, aunque reconoce que la libertad suele ser mejor protegida en una constitución mixta.[125] Como se reconoce en el siguiente párrafo por el teólogo español:

> …que no hay menos libertad en el principado regio que en el aristocrático y en el democrático…Digo, pues, que no hay menos libertad en el principado regio que en los otros…se sigue que no hay menos libertad donde todos son súbditos de uno que donde son súbditos de muchos…Por consiguiente, óptimo es el gobierno de uno solo…Pero es verdad que la administración y principado más seguro parece ser el mixto, compuesto de los tres [monarquía, aristocracia, gobierno] (Vitoria, 2007: 23-24).

Al mismo tiempo resulta importante mencionar que para Vitoria la legitimación de cualquier autoridad política no necesita del consenso de toda la comunidad, de por sí muy difícil de obtener debido a las diferencias entre individuos y grupos que conforman a la misma. Por eso, el mejor criterio para lograr una transferencia de poder que sea legítima es que esta tenga la aceptación de las mayorías.[126] Este resulta un buen criterio para validar a un régimen y autoridad política, aún si tuviera el desacuerdo de importantes miembros de la nobleza de la comunidad.[127] En opinión de Villey (334), el argumento anterior es la más clara diferencia entre el tipo de monarquía constitucional derivada del pensamiento de la Escuela de Salamanca y el absolutismo que tácitamente se acepta en el pensamiento de Lutero.

4.2.2. VITORIA Y LOS DERECHOS NATURALES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE AMÉRICA

Hasta el momento no he hecho esfuerzos por relacionar la teoría política de Francisco de Vitoria con la situación de los indios americanos. En esta sección pienso subsanar esa omisión. Una de las razones es evitar caer en el error de muchos estudiosos del pensamiento político del siglo XVI, para quienes la teoría del poder civil de Vitoria es vista como un esfuerzo por contestar a Lutero y sus seguidores, sin tomarse en cuenta sus preocupaciones sobre los justos títulos en las Indias (Skinner, 2011: 148).

---

[125] En gran medida la defensa del régimen monárquico de Vitoria pudo haber sido influida por las consecuencias del movimiento comunero de Castilla, así como por el aparente desorden civil de las repúblicas italianas.

[126] ‘‘Para hacer cualquier cosa dentro de la legalidad, se requiere entonces que la mayoría [del pueblo] de su consentimiento’’ (Vitoria, 1980: 60).

[127] ‘‘De igual modo que la mayoría puede establecer un rey sobre el estado entero, aún con la oposición de algunos. Igualmente la mayoría de los cristianos puede legítimamente…escoger a un solo monarca, al cual todos los príncipes, de todas las provincias, estarían obligados a obedecer’’ (Vitoria, 1980: 59).

Como hemos dicho al principio de esta sección, un caso paradigmático de lo anterior es Q. Skinner, el historiador inglés apenas discute en su historia de las ideas el descubrimiento de América, quedando el debate de los derechos indios en un plano marginal, muchas veces a partir de citas de segunda mano. Por el contrario, considero que la preocupación de Vitoria sobre la legitimidad de la conquista de las Indias forma una parte central para el pensador español y gran parte de la motivación de su pensamiento político. Si se parte de la existencia de ciertos derechos naturales que adquieren un reconocimiento de facto por la sociedad civil, pero que preexisten antes de la existencia de ésta, entonces se puede pensar la existencia de una libertad natural compartida por todos los hombres de razón. Aún más, se asume que cualquier grupo de individuos, en cumplimiento de sus fines, es capaz de crear comunidades realmente políticas. De este modo, hay un objetivo doble en Vitoria en sus reflexiones sobre las Indias: en primer lugar, determinar si existe una racionalidad de los indios para considerarlos como seres humanos. En segundo lugar, si se comprueba que los indios seres racionales, entonces se debe conseguir de ellos su aprobación libre y consciente para entregar sus dominios al rey de Castilla.

Resulta importante destacar que Vitoria se apoyó en una tradición jurídica y teológica que desde el momento del descubrimiento de las Indias se había ocupado del problema de los indios (Castilla Urbano, 1992: 245). Ello significa que la información transmitida no sólo resultaba más sistematizada, sino que también se tenían reportes de civilizaciones (como los incas y los aztecas) que, en su organización y forma, se parecían a las comunidades políticas conocidas por los europeos.

Al indagarse sobre la naturaleza de los indios, Vitoria trata de dar luz sobre los principios que definen a un ser humano racional y, en esa medida, a la barbarie. Teniendo claros estos conceptos, es decir, elevando la discusión de los indios a un plano teológico y filosófico, se podrían determinar sus derechos naturales, así como los derechos políticos de los españoles en esas tierras (Castilla Urbano, 1992: 247). Una de las cuestiones que preocupaban a Vitoria es que el territorio americano no podría considerarse una tierra vacía en la cual los españoles podrían ser considerados primeros

ocupantes. Por el contrario, la legitimidad política de España en el Nuevo Mundo depende de la aprobación de las mayorías, en este caso, la comunidad india.[128]

Desafortunadamente en el proceso de colonización de América los españoles parecieron actuar en contra del derecho de gentes y no han respetado los derechos naturales de los indios. Vitoria y sus discípulos no dejan de expresar sus dudas hacia la justicia de la guerra contra los indios. Tanto en México, como en Perú y en las Antillas los españoles han destituido a los caciques de los indios, han esclavizado a pueblos y ocupado sus tierras sin su consentimiento.[129] De modo tal, el dominio español en América sufre de problemas de legitimación (Pagden, 1990: 59).

Como se dijo al principio de este apartado, para determinar la existencia de derechos políticos naturales en los indios depende del conocer su plena humanidad. Esto significa responder a las tesis que suponían a los indios como siervos por naturaleza, es decir, sujetos de escasa razón, incapaces de gobernarse a sí mismos y, por ello, incapaces de realizar, o de manejar, una transferencia de *dominium*. Más aún, los indios antes de la llegada de los españoles parecían estar en posesión pacífica de sus cosas. Si se acepta lo anterior, se llega a una conclusión bastante incómoda: los españoles durante la conquista de América, al parecer, han violado dos derechos naturales de tipo universal: a) han arrebatado a varios pueblos y personas su capacidad de ejercer el *dominium* sobre sus cosas; b) han ignorado los derechos naturales de los indios, pues han impuesto sin un proceso de elección libre un gobernante sin que medien buenas razones para ello. Lo anterior se deriva de un razonamiento, si hacemos caso a Tellkamp (2009: 40), proviene de la lectura de Summenhart que hizo Vitoria: las relaciones de dominio que indican que alguien es dueño de algo demuestran racionalidad. Ergo por el hecho de ejercer dominio sobre tierras y objetos los indios demostraban unos requisitos mínimos de razón para ser considerados como humanos. De ese modo Vitoria explica:

> Está claro, porque tienen cierto orden en sus cosas, una vez que poseen ciudades establecidas ordenadamente, y tienen matrimonios claramente constituidos, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercaderes, cosas todas ellas que requieren el uso de la razón; asimismo tienen una especie de religión, no yerran en cosas que son evidentes para los demás, lo cual es el indicio del uso de la razón. Por eso resulta

[128] "…cada república puede darse su propio gobierno sin que para ello sea necesario el consenso de todos, sino que parece ser suficiente el consentimiento de las mayorías" (Vitoria, 2007: 146).
[129] En su carta a Fray Miguel de Arcos, Vitoria se pregunta: "Cuanto al caso del Perú…yo no entiendo la justicia de aquella guerra…nunca Tabalipa (Atahualpa) ni los suyos habían hecho algún agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debieran hacer la guerra…Aunque el emperador tenga los justos títulos para conquistarlos los indios no lo saben ni lo pueden saber" (Fernández Rodríguez, 1994: 33-34).

> necesario que el criterio que medie en las relaciones con los indios debe ser el mismo que sirve para conciliar las relaciones entre países. Este es el *ius gentium* (Vitoria, 2007: 82).

En vista de lo anterior, Vitoria indaga los posibles títulos por los cuales los indios pudieron entregar su *dominium* a los españoles. El teólogo español menciona tres posibles: el pecado, la infidelidad y la falta de razón. Sin embargo, las dos primeras causas resultaban complicadas, pues implicaba que el dominio de una cosa exigía, como comenta Castilla Urbano (1992: 251), "estar en estado de gracia", tesis cercana a reformistas herejes como Wycleff y los husitas. Del mismo modo, los pueblos de la antigüedad habían demostrado que la infidelidad no era un obstáculo para ejercer el dominio, al demandar éste tan sólo el uso de la razón (vincular el uso de la razón con la revelación, implicaría negar la racionalidad de las autoridades escolásticas como Avicena o Aristóteles). Por lo cual, la única razón para justificar la conquista de América parecía justificarse en la incapacidad de los indios para gobernarse solos.

Vitoria sobre este último punto llega a una conclusión que debió resultar incomoda dentro de este contexto de expansión imperial (Pagden, 1990: 65): los indios tienen capacidad de entender y seguir los preceptos de la ley de la naturaleza. Por lo cual no sólo son capaces de ejercer dominio sobre sí mismos y sus propiedades, sino también dominio político sobre sus comunidades. Más aún, en la medida que son hombres, ellos deben disfrutar los derechos que corresponden a los "vasallos del Emperador" (Castilla Urbano, 1992: 252-253).

Vitoria reconoce la existencia de derechos naturales que pre-existen antes de la formación de un régimen político. Esto no sólo repite un viejo argumento común del tomismo, sino crítica de forma tácita al pensamiento humanista cívico, pues se afirma la existencia de derechos políticos como la libertad que no requieren de la participación activa del ciudadano ni de su virtud para su creación y mantenimiento.[130] En forma contraria, los derechos políticos reflejan la esencia de la justicia, pues indican aquello que es permitido y qué actos deben ser prohibidos (Tellkamp, 2009: 42). Esta idea de justicia está presente en cualquier sujeto con razón, incluso en paganos aparentemente primitivos como los indios americanos.

[130] "Se prueba porque el dominio no puede ser de derecho natural, bien sea divino, bien humano…Se prueba la menor, primero respecto al derecho natural, porque como dice Santo Tomás, los hombres son libres por derecho natural" (Vitoria, 2007: 89).

Vitoria aplica el anterior criterio de racionalidad al problema del dominio. Si un sujeto puede manejar dominio, también es capaz de usar su razón (Tellkamp, 2009: 44). Se asume entonces que pueblos paganos tienen la capacidad de manejar *dominium* sobre sus propiedades y capacidad de crear comunidades que sirvan a los fines del hombre (Pagden, 1999: 16). Vitoria da pruebas de esta racionalidad en los paganos: sociedades diversificadas, la existencia de comercio y una vida pública regida por leyes y magistrados que sirvan al bien común. Los testimonios de estos "signos de la civilización" (Pagden, 1994: 165-166), permite inducir no sólo la humanidad de estos pueblos, sino también su capacidad para la coexistencia humana (Fernández-Santamaría, 2008: 77) en acuerdo con los mandatos de ley divina y la ley de la naturaleza.

Para comprender el anterior punto, me resulta importante aclarar qué cosa es el dominio. En una dimensión puramente judicial, el *dominium* se puede entender como la capacidad de un individuo para manejar una propiedad (Brett, 2003: 128); a nivel teológico, siendo este el nivel que le interesaba aclarar a Vitoria, *dominium* podría entenderse como la capacidad de poder controlar un objeto (Brett, 2003: 131), al tiempo de considerarse una forma de propiedad sobre algo y el derecho a usufructuar este algo. Sin embargo, se debe tener mucho cuidado usar la tierra de los indios sin si consentimiento, o al menos mostrar buenas razones para hacerlo, pues de otra forma los españoles podrían ser acusados de robo y tendrían por obligación que devolver todo aquello que tomaron de estos pueblos sin su permiso (Brett, 2003: 260).

Por lo dicho anteriormente, dominio es de manera estricta superioridad sobre un objeto, pero en un ámbito político se manifiesta como el poder o coacción de alguien sobre otra persona (Tellkamp, 2009: 43). Un ejemplo es el poder que ejerce un gobernante sobre sus súbditos o el poder de un padre sobre sus hijos, pero en ninguno de ambos casos esto significa un dominio total, pues las personas gobernadas mantienen ciertos derechos fundamentales. Ahora bien, si el dominio es la facultad de usar algo racionalmente, el negar a alguien el uso de algo que originalmente le pertenece se puede considerar una injuria (Tellkamp, 2009: 44) pues niega los derechos de la persona. En esos casos, la acción más adecuada sería restituir los derechos negados.

El problema era elucidar los derechos de uso y el dominio de algo *pro libito* (Tellkamp, 2009: 46). La respuesta de Vitoria intenta pues elucidar el problema de la

restitución, si ésta cabe, y dónde comienza el manejo del dominio (Tellkamp, 2011: 325). Para ello Vitoria reconoce que la relación entre el dominio de algo y la capacidad de ser transferido a un tercero depende de la relación natural con este objeto. Esta relación no resulta dependiente de las leyes positivas, sino de la consciencia de ser dueño de esta cosa debido al carácter racional del dominio (Tellkamp, 2011: 325). En modo tal, las condiciones de transferencia requieren al mismo tiempo unas condiciones de equidad las cuales podrían estar garantizadas por el derecho, pero en casos de pueblos fuera de cualquier legislación conocida, ellos tienen sus derechos garantizados por la ley de la naturaleza. Para demostrar que los indios eran legítimos dueños de su territorio bastaba pues que fueran conscientes de eso. Por lo cual, en busca de lograr una transferencia de dominio al monarca español, se requiere que las partes involucradas asientan en ello libre y racionalmente (Tellkamp, 2009: 47). En otras palabras, la legitimación de una transferencia supone un acuerdo de la consciencia, no desde un orden subjetivo, sino apuntando a normas universales que derivan de la razón (Tellkamp, 2011: 329).

Al determinar Vitoria que las comunidades de los indios, a pesar de sus características inusuales, cumplían con las características de una sociedad perfecta, entonces se les debe considerar como legítimos dueños de sus tierras, por lo cual deben ser tratadas en acuerdo con las leyes del *ius gentium*.

Otro de los argumentos para justificar la conquista era que los indios eran esclavos por naturaleza, seres sin capacidad para los pensamientos racionales y más apropiados para el trabajo físico, y por ello incapaces para manejar dominio. En opinión de Vitoria era necesario clarificar este punto y no sólo aceptar los reportes de los cronistas, juristas y soldados que habían participado en la conquista.

Para Vitoria, cualquier discusión sobre la supuesta inferioridad de los indios requiere determinar la naturaleza ontológica de los indios, en tanto la capacidad de los individuos de entender y seguir las leyes divinas, y ello sólo puede ser bien discernido por su disciplina teórica: la teología.[131] Esta aproximación no sólo resulta del deseo de justificar la intervención de su oficio en asuntos que resultaban de gran importancia política, sino también de dar una perspectiva global de la naturaleza del hombre que

[131] "El veredicto sobre este asunto no corresponde a los juristas, o al menos no sólo a ellos; porque, no estando aquellos bárbaros sometidos al derecho humano…sus asuntos no pueden ser analizados por las leyes humanas, sino por las divinas" (Vitoria, 2007: 66).

pueda insertarse "en el conjunto de pueblos conocidos del presente y pasado" (Castilla Urbano, 1992: 250-251). Desde esa perspectiva, Vitoria cree que los indios estaban conformados de individuos racionales y por ello resulta necesario que se consideren como los legítimos propietarios de las tierras recién descubiertas por España, hasta que se demuestre lo contrario.[132] De este modo, Vitoria modifica lo que Castilla Urbano (1992: 254) llama "el paradigma de acercamiento al otro", es decir, se reconocen similitudes entre ambas sociedades y se dan algunos pasos, muy tímidos como se verá, hacia el reconocimiento de plenos derechos de los otros. Por ello el autor afirma:

> Se prueba porque en realidad no son dementes sino que a su manera tienen uso de razón… [estos] bárbaros eran tan dueños como los cristianos, y tampoco por este título ni sus príncipes ni sus particulares pudieron ser despojados de sus posesiones como si fueran verdaderos dueños (Vitoria, 2007: 82-83).

De modo práctico, si se reconoce el derecho de comunidades de los indios en igualdad de derechos con los españoles, la única justificación para quitarles su dominio al no haber una libre transferencia de éste es hacerles la guerra alegando violaciones a la ley de la naturaleza y al *ius gentium*.[133] Basado en las leyes que rigen a las naciones, los indios debieron recibir y tratar bien a los primeros españoles que deseaba visitar sus tierras.[134] Igualmente los indios no pudieron prevenir que los españoles pudieran transitar libremente por sus tierras[135] e hicieran comercio y trabajos de explotación en ellas.[136] Además los indios debieron permitir que los misioneros españoles pudieran sin ninguna coerción enseñarles la religión cristiana.[137] Las violaciones a todas estas reglas, en especial, el impedir la enseñanza de la fe católica y los ataques con violencia a los misioneros eran buenas razones para lanzar una guerra de conquista, y por tanto

[132] "La prueba en contra es que ellos estaban en pacífica posesión de sus bienes pública y privadamente, luego, a no ser que conste lo contrario, hemos de considerarlos los verdaderos dueños. Y mientras dura esta discusión no se les puede despojar de sus posesiones" (Vitoria, 2007: 66).
[133] Para Pagden (1994: 152-154), la demarcación entre la ley de la naturaleza, *ius gentium* y ley positiva produjo alguna confusión en Vitoria. En opinión del español, el *ius gentium* era visto como una parte de la ley positiva, pero esta interpretación tenía el problema de que debía ser formulada y aceptada sin distingo por las diferentes naciones del mundo.
[134] "…en todas las naciones se tiene por inhumano tratar mal, sin motivo alguno especial, a los huéspedes y transeúntes y, por el contrario, es de humanidad portarse bien con los extranjeros" (Vitoria, 2007: 130).
[135] "Al principio del mundo, siendo todas las cosas del mundo comunes, a cualquiera le estaba permitido dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y esto no parece que se haya abolido por la división de bienes, pues nunca fue la intención de las gentes suprimir la intercomunicación de los hombres por este reparto" (Vitoria, 2007: 130).
[136] "Si entre los bárbaros hay bienes comunes tanto para los ciudadanos como para los extranjeros, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la explotación de esos bienes" (Vitoria, 2007: 130).
[137] "Los cristianos tienen el derecho de replicar y anunciar el evangelio en los territorios de los bárbaros…porque si tienen derecho a viajar a estos lugares y negociar con ellos, también pueden enseñar la verdad a quienes quieran escucharla, sobre todo tratándose de la salvación" (Vitoria, 2007: 139).

quitarles su *dominium*, a estos pueblos.[138] Por lo cual, para resolver los problemas entre las relaciones de los indios y los españoles se necesitaba de un marco jurídico que regula las relaciones entre los dos pueblos.

Todo lo anterior podría hacer pensar en una simpatía de Vitoria hacía los indios, al tiempo de hacer una crítica hacia las ambiciones imperiales de España en América. Sin embargo, el reconocimiento cultural no implica una neutralidad hacia la forma de vida de los indios y sí la convicción de que éstos estarían mejor bajo la tutela de los españoles (Castilla Urbano, 1992: 257). Vitoria era consciente de los crímenes contra la ley de la naturaleza de los indios, crímenes sancionados de forma positiva por sus sociedades. Este comportamiento no se explica por una deficiencia de su razón, sino por resultado de una educación primitiva que mostraba lo defectuoso de sus sociedades y costumbres. En una sociedad en donde los magistrados, y las costumbres, no imponen leyes adecuadas para el seguimiento de la ley de la naturaleza, éstos se convierten en obstáculos para distinguir lo bueno[139] y aceptar prácticas *contra natura* como el canibalismo, el incesto, la sodomía y los sacrificios humanos.[140] En especial estas conductas son consideradas como causas justas para declarar la guerra a los indios. Por eso Vitoria comenta:

> Y en cuanto a los pecados mortales hacen una distinción: dicen que hay algunos pecados, que no van contra la ley natural sino sólo contra la divina positiva; por estos últimos no se puede hacer la guerra a los bárbaros. Pero los otros son pecados contra la naturaleza, como el comer carne humana, el concúbito indiscriminado con la madre, con las hermanas o con varones; por estos pecados sí puede hacérseles la guerra para obligarles a que desistan de estas prácticas. La razón de este doble criterio es que en relación con los pecados que van en contra de la ley positiva no se les puede demostrar que obran mal. Pero en cuanto a los que no siguen a la ley natural puede demostrárseles que ofenden a Dios y, por consiguiente, se les puede obligar a que no le ofendan más (Vitoria, 2007: 118-119).

[138] "Si algunos bárbaros se convierten a Cristo y algunos de sus príncipes quieren volverlos a la idolatría por la fuerza o por el miedo, los españoles pueden por esta razón declararles la guerra" (Vitoria, 2007: 143).
[139] *Ibid*, 258.
[140] Para escritores como Vitoria y Bernardino de Sahagún resultaba sorprendente que civilizaciones sofisticadas como los aztecas, entre otras, aceptaran en su vida moral los mayores crímenes de la naturaleza. En el caso de Sahagún, la única explicación razonable eran las maquinaciones de Lucifer. En su *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Sahagún menciona al respecto "síguese que Huitzipolochtli, no es dios, ni tampoco Tlaloc, ni tampoco Quetzalcóalt…Oh malaventurados de aquellos que adoraron y reverenciaron a tan malas criaturas, y tan enemigo del género humano como son los diablos y sus imágenes y por honrarlos ofrecían su propia sangre y la de sus hijos, y los corazones de los prójimos, y los demandaban con gran humildad para todas las cosas necesarias, pensando falsamente que ellos eran poderosos para darles todos los bienes y librarlos de todos los males" (Bernardino de Sahagún, 2006: 57).

No obstante, Vitoria es cuidadoso respecto a los pecados que merecen el uso de la fuerza y entre ellos no incluye las violaciones en contra de la ley divina. Este tipo de pecado, considera nuestro autor, sólo concierne a Dios. En el caso de crímenes contra la ley natural como los sacrificios humanos y el canibalismo, los españoles necesitan intervenir para detener los asesinatos de gente inocente, aún recurriendo a la fuerza.[141] Más aún, la práctica constante de este tipo de conductas, las cuales parecen ser sancionadas positivamente por la comunidad política, merece un castigo y la revocación de los príncipes que las aceptan.[142]

El hecho de que los indios atentaran de forma institucionalizada contra la ley natural significa que sus sociedades violan uno de los fines de la comunidad aceptados por Aristóteles en la *Política* (1252 a1-5): esto es, el aspirar al bien y el actuar de modo conveniente para obtenerlo. En su base, esto es logrado a partir de un manejo adecuado del entorno familiar. Pero cuando hay un manejo defectuoso del entorno social, al no haber el "elemento que mande por naturaleza" (Castilla Urbano, 1992: 258), no se distingue entre lo bueno y lo malo, y ello puede propiciar conductas reprensibles. Para Vitoria, este manejo defectuoso del entorno social, producto de la fuerza de sus costumbres, ha sido lo que ha llevado a los indios americanos a aceptar prácticas contra natura. Lo anterior tiene su explicación en la ignorancia y en una educación defectuosa que tuvieron los indios (Pagden, 1990: 89-90). Esto tiene por consecuencia que ni la familia, protectora habitual de las costumbres y la educación, ni el estado con sus magistrados obligaban al seguimiento de las leyes naturales, de lo cual se resentía la misma estructura de la sociedad civil (Castilla Urbano, 1992: 258). A esto se agregaría una falta de capacidad de esa sociedad y sus miembros de comportarse de forma cívica.

Para Vitoria, con los indios sucede algo similar a los niños sin supervisión: ante la falta de dirección para interpretar los principios de la ley natural, fueron incapaces de constituir una auténtica sociedad civil. Esta situación podía deberse a varias causas: desde la ausencia de letras y artes que impidan expresar y plasmar en un código escrito los mandatos de la razón, hasta la insuficiencia alimenticia debido a la falta de una agricultura y ganadería que aprovechara racionalmente la tierra. Todos estos elementos indicaban el tipo de sociedad inferior que tenían los indios respecto a otros pueblos.

[141] "…puede obligarse a los bárbaros a que renuncien a tales ritos; y, si se niegan, por esa razón puede declarársele la guerra, y ejercer los derechos de guerra contra ellos" (Vitoria, 2007: 145).
[142] 'Y, si de otra manera no se pueden abolir los sacrílegos ritos, se puede destituir a los señores y establecer un nuevo gobierno" (Vitoria, 2007: 145).

Finalmente, la existencia de prácticas como el canibalismo y los sacrificios rituales, no sólo eran indicativos de las graves deficiencias alimenticias encontradas en los indios, sino también de una falta de respeto, o desconocimiento, de la jerarquía y continuidad de los seres vivos (Castilla Urbano, 1992: 265).

Ante la evidencia de la capacidad de los indios de llevar una vida política completa por ellos mismos, aunque sus facultades racionales sean iguales a las de otros hombres, los españoles parecen los más indicados para esa tarea: enseñar a los indios los preceptos de la ley natural, a través de una buena educación. En este punto me parece importante la afirmación de Castilla Urbano (1992: 270) que Vitoria convierte la cultura en un problema de adaptación. Los indios pueden parecer romos y rústicos, como los habitantes del campo en España, pero tenía a su alcance todo tipo de posibilidades si se corregía su insuficiencia educativa. Entre tanto, los españoles podrán manejar los dominios de los indios. Del anterior modo, Vitoria puede justificar la conquista y colonización de América. Como dice nuestor autor a continuación:

> …no tienen una leyes convenientes, ni magistrados, y ni siquiera son lo bastante capaces de gobernar un familia. De aquí que carezcan también de letras y de artes…y no tengan una agricultura desarrollada; y carezcan de artesanos y otras muchas cosas, comodidades que son provechosas y hasta necesarias para la vida humana…podría decirse que por su bien los reyes de España podrían tomar a su cargo la administración y nombrar prefectos y gobernantes para sus ciudades; incluso darles nuevos gobernantes, si constara que es conveniente para ellos…hay que tratarlos lo mismo que a los faltos de juicio porque para gobernarse nada o poco valen los dementes…Luego, del mismo modo pueden ser entregados al gobierno de los más inteligentes (Vitoria, 2007: 148).

Al momento que los indios demuestren un comportamiento político, ellos podrán formar parte de la comunidad española con todos sus derechos. Es de decir, la potestad de los españoles en las Indias traerá consigo que los indios aprendan cierta virtud cívica que conlleve a largo plazo su incorporación en la comunidad política española. Pero Vitoria considera que ese tutelaje deberá llevar algún tiempo. Por eso, la dominación de los españoles se asemeja al dominio que ejercen los padres sobre sus hijos. Si bien Vitoria reconoce en los indios a iguales, en tanto son hombres de razón, tampoco deja de indagar sobre maneras de justificar la ocupación de los territorios en las Indias. Al ser los indios sujetos razonables, ellos aceptarán de buena manera el dominio español y harán una libre transferencia de *potestas* al Emperador. En tal modo, las teorías del poder civil de Vitoria encuentran una aplicación práctica en el Nuevo Mundo, ya que

servirán para justificar la soberanía del monarca español en sus colonias americanas. Así el teólogo español dice:

> …"si los mismos bárbaros, comprendiendo la prudente administración y la humanidad de los españoles, por propia voluntad quisieran, tanto los señores como los demás como príncipe al Rey de España". Pues esto podría suceder y sería un título legítimo, incluso de ley natural (Vitoria, 2007: 146).

Finalmente Vitoria reconoce, basado en sus textos sobre el poder civil, que la ocupación y regencia de los territorios recientemente adquiridos por la corona necesitan del traspaso de poder, uno consciente, libre y que favorezca a los habitantes del Nuevo Mundo. Vitoria, pues, necesita demostrar que la colonización española en realidad resulta benéfica para el bien común de los indios. El manejo de sus tierras, la evangelización y la pérdida del poder político, a favor de la administración europea, podrían parecer males, pero en realidad resultan lo mejor para lograr el bien común de los indios, aunque ello implique a la larga la pérdida temporal del *dominium* que tenían antes de la conquista. Igualmente resulta importante que Vitoria no deja de reconocer derechos naturales a la comunidad de los indios, lo cual significa un reconocimiento de su racionalidad y humanidad.

4.3. TEOLOGÍA Y EXPERIENCIA: LA DEFENSA DE LOS DERECHOS POLÍTICOS DE LOS INDIOS AMERICANOS EN FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ

En esta sección se hablará del impacto de las ideas de Vitoria en la formación del pensamiento político hecho desde la colonia americana en el siglo XVI. Además, profundizaré en la comparación entre las ideas sobre la libertad y las leyes entre la segunda escolástica y el humanismo cívico, pues aunque ambas escuelas de pensamiento comparten una desconfianza hacia los regímenes tiránicos, existen diferencias teóricas importantes entre ambas.

Al principio de este cuarto capítulo hemos mencionado uno de los problemas teóricos que conllevó el "descubrimiento de América": la búsqueda de principios comunes con los cuales juzgar a culturas extranjeras y fuera de nuestro marco de referencia axiológico. A partir de estos puntos en común, se puede crear un sistema de reglas que regule las relaciones entre los individuos de diversas culturas y determinar

sus derechos naturales, entre ellos la libertad. Como hemos dicho, las únicas reglas que parecen tener estas características son aquellas que son presentidas del conocimiento de la ley de la naturaleza. El encuentro con el mundo mesoamericano produjo, como Ambrosetti (186) reconoce, una discusión sobre cuáles son los derechos universales de todos los hombres. Esto significaba especular sobre un tipo de conducta, así como de derechos, que debían ser reconocidos por la razón aún en el caso de no tener el conocimiento de la revelación cristiana (Fernández-Santamaría, 2008: 61), es decir, cualquier persona racional debía tener una idea de los principios de la ley de la naturaleza y, en consecuencia, regir su moralidad a partir de ellos (Turk, 1979: 46).

En el caso específico de los pensadores que formaron parte de la Escuela de Salamanca, la búsqueda de principios generales con los cuales juzgar la racionalidad de los indios americanos supone la existencia de derechos naturales poseídos por cualquier individuo. Los individuos estarán en posesión de derechos naturales aún si no tienen vida civil organizada. Por ello, se asume la existencia de derechos innatos que rigen a todo sujeto racional, algunos de ellos con un claro carácter político, como la elección por parte de la comunidad del régimen político que más le convenga.[143]

Para los teólogos españoles del siglo XVI que vivieron en América la experiencia *in situ* comprobó sus teorías sobre la ley de la naturaleza. El ejemplo eran los pueblos originarios de América. Ellos estaban constituidos por individuos racionales que intentaron regular sus relaciones sociales en acuerdo con los fines de la naturaleza, aunque de manera defectuosa.

Uno de los más notables representantes del pensamiento español producido desde la colonia española fue el fraile agustino Fray Alonso de la Veracruz (1507-1584) (Doyle, 2007: 253). Este pensador crea una teoría de derechos naturales con carácter universal que tiene por fin inmediato la protección de los indios frente a los abusos de los colonos españoles. Siguiendo a Vitoria, Alonso de la Veracruz considera a los indios individuos racionales, capaces de distinguir lo bueno y lo malo, además de ser capaces del manejo del *dominium*, por lo tanto en posesión de derechos básicos que les permiten proteger su vida y propiedad.

[143] Alonso de la Veracruz define las características de la ley de la naturaleza como superior: "a cualquier ley escrita y puede ser entendida sólo por la luz natural de razón…Lo que está en acuerdo con la ley de la naturaleza es inviolable, inmutable y resulta lo mismo entre nosotros" (De la Veracruz, 1976: 175, 177).

Las ideas políticas de Alonso se encuentran en sus lecciones hechas para la Real y Pontificia Universidad de México, las cuales constituyen el primer curso de filosofía en la Nueva España. Ellas se han titulado *Recognitio summularum.* Sus ideas filosóficas y políticas están contenidas en las lecciones *De dominium infidelium et iustum bello, Speculum coniugiorum* y *De decimis* (Beuchot, 2007: 34). En estos trabajos Alonso de la Veracruz discute el derecho de los indios para ejercitar su *dominium,* así como la legitimidad de la guerra en las Indias. Según Ambrosio Velasco (2007: 68), estos argumentos constituyen una de las piedras de toque en la defensa de los indios americanos, al condenarse la injusticia de la guerra contra ellos y avanzar una teoría de derechos universales que abarque y proteja a la población de América. Como se verá, esta teoría tiene, a mi parecer, tres fuentes principales: 1) los textos escolásticos desde Santo Tomás de Aquino a Francisco de Vitoria (sin que él sea mencionado); 2) literatura judicial romana y 3) su experiencia personal con los indios americanos y de las injusticias que sufrieron. Su entrenamiento como teólogo y conocimiento de la filosofía escolástica lleva, como bien reconoce Burrus (225), a Fray Alonso a hacer una denuncia más objetiva y mejor fundamentada teóricamente que aquella realizada años antes por Bartolomé de Las Casas, pero también que sus textos tuvieron mejores ejemplos prácticos, resultado de sus treinta años en las Indias, que aquellos de Vitoria y sus seguidores en España.

4.3.1. ¿FUE ALONSO DE LA VERACRUZ UN FILÓSOFO CON SIMPATÍAS REPUBLICANAS?

En las pocas referencias que hay sobre Alonso de la Veracruz existe un punto en común en el cual varios estudiosos coinciden: este autor, seguidor del pensamiento escolástico, llega a las mismas conclusiones que Vitoria sobre el poder civil e intenta aplicar estas tesis al caso particular de los indios en América (Doyle, 2007: 253). Recordando que Alonso fue alumno de Vitoria y otros grandes maestros en Alcalá de Henares y en Salamanca, nuestro autor considera que la fuente original del poder político no es otro que el pueblo, como está demostrado por la ley de la naturaleza y la razón (*primo et principaliter est in ipso populo*) (De la Veracruz, 2007: 1). Aceptando la anterior proposición, Alonso de la Veracruz piensa que el estado surge de modo natural, como un impulso de la ley natural en los hombres, en tanto éstos son animales

sociales por naturaleza, de esa forma la asociación entre diversos individuos dispersos da origen a las primeras comunidades y sociedades políticas. Para Fray Alonso, es la comunidad la que elige y transfiere la *potestas* a un gobernante, o varios, y la que primariamente decide su tipo de gobierno. Como a continuación Alonso comenta:

> Es necesario, pues, que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad, la cual transfiere el dominio a otros, tal como sucede en el principado aristocrático y democrático, o a uno solo, como sucede en el principado monárquico (De la Veracruz, 2007: 1).

Si bien en las tesis de Fray Alonso son reconocidas la influencia de la literatura escolástica, en recientes fechas también han sido consideradas parte de un republicanismo de corte católico que sirvió bien para la defensa de los indios. Uno de los proponentes de esta teoría es Ambrosio Velasco (2007: 93), para quien Alonso de la Veracruz formó "parte de un humanismo republicano de inspiración cristiana, que cuestionó las pretensiones de legitimidad de la guerra de conquista y la dominación española en aras de la evangelización". Para Velasco, en la Escuela de Salamanca se desarrolla un pensamiento republicano, además de tener un cariz tolerante hacia el multiculturalismo, también inspira las luchas autonómicas al interior de España. Esto dice al respecto Velasco:

> …adquirió su expresión más amplia y trascendente al extender sus argumentos republicanos para condenar la Guerra de Conquista de los Indios y el dominio imperial sobre los indígenas…[y] adquirió un carácter transatlántico y multiculturalista, que no tuvo el Renacimiento Italiano, ni tampoco el de los Países Bajos (Velasco, 2008: 214).

En mi caso particular, si bien resalto el esfuerzo de Velasco por exponer en su real valía las ideas de Alonso, no me resulta convincente el intento de conectar las ideas del pensador novohispano con el humanismo republicano (Velasco, 2008: 214). Uno de los problemas con este planteamiento es que puede inducir a creer que las ideas de Alonso se inspiran o están relacionadas con las ideas desarrolladas por el humanismo cívico italiano. Por lo cual, antes de aceptar la anterior idea, es preferible hacer una comparación entre las divergencias entre el pensamiento escolástico y el pensamiento humanista, pues así podremos tener una mejor perspectiva de las ideas de Alonso de la Veracruz y a su vez de la Escuela de Salamanca.

Una primera diferencia es la concepción que tienen humanistas y autores escolásticos sobre el origen del derecho. Para diversos autores del *Trecento*, las leyes se definían con el principio *legum idcirco omnes servis sumus ut Liberi esse possimus*

(Viroli, 1999: 32), puesto que se encuentran por encima de cualquier individuo y *se hacen objetivas cuando son defendidas por la comunidad*. La comunidad civil no surge como un impulso natural, sino por la acción del *locus* que llevó a los individuos a dejar la naturaleza y empezar a vivir en sociedad (Tuck, 1979: 33). De esa forma, el derecho solamente se entiende de forma positiva, pues es un producto de la vida social. Para los humanistas tanto monárquicos como republicanos, en el estado de naturaleza no se puede hablar de ninguna ley (Tuck, 1979: 37), ya que todos los *ius (ius gentium* y *ius civile)* surgen como resultado de la vida civil (Tuck, 1979: 33-34) y no de derechos naturales. Como comenta Tuck (34), para los humanistas las leyes se imponen a partir de la existencia de una comunidad que las sancione, al tiempo que los rasgos que definen la convivencia humana (el comercio, una vida sedentaria y una vida regulada por leyes morales) se atribuyen más al *ius gentium* que al *ius naturale*.

Para comprobar el punto anterior, baste ver las opiniones de juristas humanistas como Alciato y Conan para los cuales la ley de la naturaleza "se relaciona con los hombres solitarios que viven en los campos" (Tuck, 1979: 37). Si bien estas teorías no resultaban extrañas en la Edad Media; éstas resultaban una minoría en comparación de las doctrinas escolásticas que consideraban el origen de la sociedad y sus leyes como resultado de derechos naturales que pre-existen antes de la formación de la sociedad (Gierke: 1958: 88-89). Dicho de otro modo, existió en la Edad Media, y en especial en los tradicionalistas teólogos de la Escuela de Salamanca, la opinión mayoritaria de que en la Naturaleza existía, como *causa remota*, un impulso hacia la vida social regulada por leyes (Gierke: 1958: 88-89).

En segundo lugar, el que Vitoria y Alonso de la Veracruz ubiquen el origen del poder civil en la comunidad no implica la existencia de una participación activa del pueblo en la vida social. Debemos reconocer que para varios autores era posible vivir en libertad independientemente del régimen político (Hörnqvist, 2000: 111). Sin embargo, para los autores del humanismo cívico lo anterior no era posible, pues la libertad es producto de una vida cívica y adquiere una esfera positiva, al identificar una interacción entre la libertad individual y la creación de leyes para su defensa. En este sentido, la independencia de la republica y la participación ciudadana están interrelacionadas (Hörnqvist, 2000: 111). La libertad de una república depende 1) de la capacidad de una comunidad de autogobernarse, 2) de la preeminencia de las leyes por sobre cualquier individuo y 3) de la participación activa del pueblo en la vida política (Skinner, 1998:

34). De acuerdo con Hörnqvist (111) y Viroli (1994, 33), políticamente esto se tradujo en una desconfianza hacia los regímenes monárquicos y en la creencia que sólo en una república se pueden practicar las virtudes cívicas que hacen grande y poderosa a una nación.

Es importante señalar que para el humanismo cívico la libertad va a existir sólo cuando haya una vida civil que a su vez la protegerá a través de leyes, pero ésta no preexiste, o es poseída por los individuos, como un derecho natural. Por lo tanto, para los autores del republicanismo cívico del *Trecento* y *Quattrocento* la libertad existirá en comunidades en donde el pueblo estará mejor dispuesto hacia la *vita activa*, es decir, en aquellos lugares en donde el cuerpo ciudadano esté dispuesto a sacrificar su vida por la patria y el honor (Costa, 1993: 54). Esta convicción, presente en los autores humanistas desde el siglo trece, contrariamente a lo que piensa Velasco, no se encuentra explícitamente ni en Vitoria, ni en Alonso de la Veracruz.

Uno de los problemas de la interpretación de Velasco se debe principalmente a un problema lingüístico, ya que, tal como lo ha hecho notar Xavier Gil (256), en España el vocabulario republicano interactuaba con el lenguaje político de la escolástica española. Por ejemplo, si en Castilla en donde la cultura política no era cívica o en ningún caso se sugería la participación ciudadana en la vida pública del estado (Gil, 2006: 269), por *ciudadano* sólo se entendía a aquellos sujetos que viven bajo las mismas leyes y *república* una comunidad bien gobernada y, a nivel más general, un reino junto al rey (Gil, 2006: 275).

Al mismo tiempo, expreso mi acuerdo con Gil (268) en que el discurso de los teólogos de Salamanca, basado fuertemente en el *rex eris si recte feceris*, no podría considerarse absolutista y daba cierto poder al pueblo frente al poder real. Ello podría deberse, como bien es expresado por Blythe (33-34), a que nunca existió una separación tajante entre escritores escolásticos y retóricos republicanos desde el siglo XIV. La escuela escolástica no sólo compartía lecturas comunes con el incipiente humanismo cívico, pero también incorporaban algunos principios republicanos en las teorías monárquicas, aunque se tuviera una preferencia por los gobiernos regios. Para ejemplificar lo anterior, baste leer el undécimo corolario *De potestade civile*, la crítica de Vitoria sobre las repúblicas populares, para demostrar la predilección del teólogo de

Burgos por los regímenes monárquicos que lleven una administración mixta del gobierno.[144]

Basado en Skinner, en otro trabajo intenté demostrar (Méndez Alonzo, 2013: 202) que la existencia en Fray Alonso de derechos *ista sunt in lumine naturali agnita* se debe entender como una crítica al pensamiento político del luteranismo y un modo de justificar la existencia de un cuerpo eclesiástico. Aunque ello no se traduzca en un republicanismo explícito. Tal como Vitoria, para Fray Alonso el poder político no proviene de la gracia, sino que se ubica en la comunidad de los hombres. Por ello, son las agrupaciones de individuos quienes *naturalmente* deciden, para lograr un mejor mantenimiento, a quién transfieren su poder (Chevalier, 1993: 290). Como menciona Brett (137), dos consecuencias se derivan de esto: 1) los hombres son libres de escoger la forma de gobierno que consideren apropiada, al ser un derecho natural. 2) *Existe un impulso natural* hacia la formación de la vida social y para nombrar a los gobernantes, independientemente de la existencia de una *vita politica*.

Para Alonso de la Veracruz, el poder de un gobernante resulta de un acto libre de transferencia, es decir, cuando éste recibe la *potestas* libremente y sin coerción del pueblo *implicita republicae voluntas intelligibur*. A partir de ese momento, el gobernante adquiere obligaciones respecto a su comunidad y entre las más importantes se destacan el mantenimiento del bien común. Aunque Fray Alonso reconoce otras facultades ejecutivas en los gobernantes como la capacidad de elegir ministros, gobernadores en sus tierras y recoger tributos de su comunidad. Lo que resulta importante, y reconozco que en este punto podría haber de forma tácita una orientación republicana, es que aún cuando la gente no se envuelva en los asuntos políticos de su comunidad, ellos no pierden su dominio político del poder, ni alienan su derecho a elegir otro gobernante, si éste actúa en contra del bien general. Pero de ello no se deriva un concepto de ley y libertad que surja de la participación del pueblo en la vida cívica. Por el contrario, después del acto de transferencia, el papel del pueblo es pasivo de las decisiones del gobernante, aunque el pueblo pueda reclamar el poder político sólo en

[144] "Digo, pues, que no hay menos libertad en el príncipio regio que en otros…Sobre todo porque, cuando hay muchos que dominan, son muchos los que ambicionan el poder, y así es inevitable que la república con harta frecuencia se vea convulsionada por sediciones y disensiones a causa de sus muchos pareceres…Por consiguiente, óptimo es el gobierno de uno solo, así como todo el orbe es gobernando por un solo príncipe y señor sapientísimo. Pero es verdad que la administración y el principado más seguro parece ser mixto, compuesto de los tres [principado, pueblo, aristocracia], cual parece ser el de los españoles" (Vitoria, 2007: 23-23).

circunstancias límites, como en momentos en que su supervivencia está en peligro o su bienestar es afectado.

Dicho en otras palabras, Alonso de la Veracruz considera que el pueblo tiene por resultado de la ley de la naturaleza el derecho de elegir a sus gobernantes y destituirlos, como es reconocido por la "luz natural de la razón". Esto significa que el pueblo puede reclamar la *potestas* y elegir a otro gobernante que mejor favorezca a sus intereses, pero sólo cuando su bien común sea afectado. Del mismo modo, todas las leyes hechas en contra de la voluntad del pueblo pueden ser abolidas por éste. En este sentido, aunque se reconoce que la comunidad carece de las funciones legislativas, las leyes requieren de su consentimiento, ya que en el fondo el poder político reside en el pueblo.[145] Alonso así comenta:

> Así pues…es necesario recurrir a la misma república, la cual puede transferir la potestad del dominio…Y porque éste que así gobierna, debe dirigir todas sus obras al bien común y para el bien común…Y ciertamente se entiende entonces que hay voluntad implícita de la república, cuando tal donación hecha por el rey es para el bien de la república. Pero, si sucediera que fuera en detrimento de ésta, entonces tal donación no daría título suficiente, sobre todo si el pueblo reclamara…Estas cosas son reconocidas a la luz natural de la razón (De la Veracruz, 2007: 2).

El anterior punto nuevamente evidencia la influencia de Vitoria en las tesis principales de Alonso de la Veracruz. Por lo anterior, cabe preguntarse sobre cómo las ideas sobre los derechos de los indios en Vitoria fueron conocidas por el filósofo novohispano. De entrada, podemos pensar que la circulación de conocimiento entre España y América, aunque larga y azarosa, fue un hecho constante. De acuerdo con el padre Getino (1930: 197 y ss), podemos suponer que en muchas de las expediciones al Nuevo Mundo (destacaría aquella de frailes de San Esteban en donde se embarcaría Domingo de Soto[146]) seguramente trajeron ejemplares de las *Relecciones* de Vitoria. De ese modo, aunado a su educación escolástica en Alcalá de Henares, Alonso pudo haber

[145] "Se sigue que es el pueblo quien confiere la fuerza vinculante a una ley y quien realmente la promulga, en razón que un gobernante no puede hacer nada sin el consentimiento del pueblo…Tal como un legislador no puede abolir en contra de la voluntad del pueblo una ley con justicia promulgada, puede el pueblo abolirla, porque el poder siempre reside en él, aún si éste no tiene poder legislativo" (De la Veracruz, 1976: 245).

[146] Este hecho es destacado en biografía de Soto por Beltrán de Herrera (1960: 615-616), en donde Carlos V invita al dominico partir a la Nueva España: "El Rey. Devoto padre Fray Domingo de Soto, prior del monasterio de Santisteban de la ciudad de Salamanca y catedrático en la Universidad della. Porque con la voluntad de nuestro señor las cosas de nuestra santa fé católica se van acrecentando y dliantando en las partes de nuestras Indias, especialmente en la Nueva España, donde los naturales della se aplican mejor a la recibir…holgaríamos mucho que se ofreciesen personas para ese efecto, y cuya principal profesión es predicar el evangelio y doctrinar los que no saben. Y porque por la buena relación que tenemos de vuestras letras, vida y celo, holgaríamos mucho que vos fuésedes uno de los que pasasen a aquella tierra para este efecto".

conocido con antelación las tesis tanto del poder civil como sobre la justicia de la guerra sobre los indios de Vitoria y usarlas en su propia argumentación.

Lo que resulta interesante es el uso que Alonso de la Veracruz da de Vitoria en el contexto de la colonización de la Nueva España. Si en Vitoria sus ideas sobre el poder civil evitan los ejemplos, en Alonso sucede lo contrario, pues compara a los encomenderos españoles como propotipos de gobernantes que no actúan en pos del bien común. Asimismo los indios, en acuerdo con la ley de la naturaleza, podrían dejar de obedecer a las leyes de sus gobernantes en tanto no resulten adecuadas a su comunidad[147]. Me parece que la diferencia entre ambos autores, si bien son casi mínimas, es que en el autor novohispano las tesis de Vitoria sobre el poder civil toman un cariz más disidente, pues sugiere directamente que los indios podrían negar la autoridad de los reyes de Castilla, si se demuestra que ésta no ha permitido la sobrevivencia y el bienestar de sus comunidades.[148]

4.3.2. CUÁLES SON LOS DERECHOS POLÍTICOS DE LOS INDIOS Y LA LEGITIMACIÓN DE LA AUTORIDAD ESPAÑOLA EN AMÉRICA

Uno de los puntos más importantes de la defensa de los derechos de los indios en la obra de Alonso de la Veracruz fue el demostrar que fueron individuos con pleno uso de la razón. Para ello, Alonso sigue la teoría del dominio político de Vitoria. Esto significa considerar que los indios formaban una comunidad de seres racionales. Ellos por ende deben ser vistos como propietarios del poder político y con capacidad de elegir, ya sea entre su gente o entre un príncipe extranjero, a quién entregar la *potestas*. En el caso de América, la elección para que sea legal debe recaer en los indios mismos, al estar en posesión del *dominium* del poder político como primeros ocupantes de la

[147] El anterior punto es mencionado en el tratado *De decimis:* "[E]s de ser notado que si bien la misma persona que promulga una ley podría también abolirla, no obstante no es la única persona con el poder de hacer esto. El pueblo, el cual no tiene el poder de promulgar leyes (ya que sólo los magistrados pueden hacer eso), puede contradecir una ley e, incluso no aceptarla actuando en contra de ella. Esto se debe a que una ley requiere de ser justo y ser hecha por una persona autorizada, sino también aprobada por la conducta de los súbditos" [mi propia traducción] (De la Veracruz, 1976: 243).

[148] "Si un rey gobernase tiránicamente sobre éstos [los indios], no para el bien de la república, sino para su mal, podría toda la república, aun contra la voluntad del rey, entregarse y someterse al rey de España o a algún otro" (De la Veracruz, 2007: 183).

tierra en el Nuevo Mundo.[149] Tal como lo señala el derecho natural, la comunidad se convierte en la fuente y dueña del poder político, al tener ésta la capacidad de elegir y destituir a sus gobernantes cuando se comportan de forma tiránica y actúan en contra del interés común.[150]

Si bien estos argumentos a nivel teórico no resultan originales frente a las tesis de Vitoria, resulta por lo demás interesante su aplicación en el contexto de las Indias. Se ejemplifica como gobierno ilegítimo el dominio de los encomenderos españoles, pues no fueron elegidos por la comunidad de indios y mucho menos servían a los intereses de la comunidad. En su afán de lucro, los encomenderos se desinteresaban de la evangelización (razón de ser de la asignación) y maltrataban a los naturales americanos. Teniendo en cuenta este ejemplo, Alonso llega a una conclusión más radical que Vitoria: los indios asistidos por el derecho natural pueden desconocer la autoridad de los reyes de Castilla y sus oficiales asignados al prejudicarlos. Por ello Alonso dice:

> …se sigue que aquellos que en estas partes tienen un pueblo [encomenderos]…sin concesión de alguien, los tales lo poseen injustamente, cuando consta que es en contra de la voluntad del propio pueblo…Y esos tales son culpables de robo, y podrían con justicia ser llamados ladrones y raptores; y a menos que la restituyan, no pueden ser absueltos; y la restitución es debida a la comunidad misma (De la Veracruz, 2007: 8).

Después de que Alonso defina cuáles son los derechos políticos naturales de los indios americanos, él menciona las obligaciones que los indios tienen frente a sus gobernantes, tal como la tributación de las propiedades y el uso a discreción de los recursos de una nación, todo para su bien. En cambio, ningún gobernante tiene derecho a usar la propiedad de los indios sin su permiso, ni mucho menos a revocarles su libertad. De tal modo, si el rey de Castilla quisiera disponer de los bienes de los indios, él necesita de su permiso libre y expreso; de otra forma se estaría cometiendo un acto de latrocinio y las propiedades, o bienes obtenidos de ese modo, tendrían que ser devueltos a sus legítimos propietarios.

---

[149] "Aquella república puede elegir alguien de entre ellos mismos para que reine, éste, así elegido, será verdadero rey y tendrá justamente dominio. Luego con la misma razón podrá elegir a algún extraño…como la república misma y la provincia tienen en sí incluido tal dominio, podrán transferir ese derecho a quien ellas quieran. Y eso consta tanto por el derecho natural como por el derecho de gentes" (De la Veracruz, 2007*:* 180).

[150] "Si la república no pudiese entregarse a otro contra la voluntad de su rey, sería sobre todo porque se hiciera injusticia al rey. Pero ninguna injusticia se le hace si reina tiránicamente, no tiene derecho legítimo ni derecho a gobernar. Por tanto, se sigue en tal caso que la república puede transferir a otro el dominio aun contra la voluntad del rey" (De la Veracruz, 2007: 183).

Resulta destacado que este argumento, ponía en predicamentos los títulos de propiedad de los españoles en el Nuevo Mundo. Si bien Alonso reconoce que las bulas papales dieron a España derechos preferenciales sobre los territorios de América, en ningún momento estos derechos habían sido confirmados por los propietarios de esas tierras: los indios. En tal forma, a menos que se obtuviera un libre consentimiento de los indios, el cual sólo puede lograrse a partir del convencimiento que dan las buenas razones, la autoridad de España en las Indias resulta ilegal.[151]

Como Zavala ha destacado, Alonso deseaba, reconociendo las imposibilidades de abandonar las Indias, que los españoles obtuvieran libremente la aprobación de los indios para la explotación de sus tierras, ya que Alonso no deja de ver ventajas en la potestad española para lograr la evangelización y el bien general de la comunidad india.[152] No obstante, para Alonso es importante la aprobación incluso en tierras baldías y comunales.[153] Ello dice el autor español a continuación:

> Si hubiese una república que fuese gobernada por un rey legítimo, el cual, sin embargo, no puede gobernarla y regirla; y hay otro rey que obraría bien; y es mucho más conveniente para la república estar bajo este rey; en tal caso, aun en contra de la opinión de la república, yo creería que puede hacerse tal donación y transferencia del reino…Hay un rey infiel que gobierna, y no tiránicamente, y sin embargo, como no es tan poderoso y prudente, y además no es cristiano, no podrá dirigir a sus súbditos a un fin de acuerdo con la virtud y hacia un fin sobrenatural…puede haber un caso en que un rey sea infiel y sus súbditos sean infieles. Y el mismo rey pretende que todos sus súbditos vengan a la fe, sin la cual no pueden alcanzar la salvación eterna…y entiende que eso sólo puede realizarse por medio del poderoso Rey Católico; en este caso podría, aunque el pueblo se opusiera, entregar el reino y ofrecer la sujeción a ese otro rey. Y, de suyo y por sí, tal donación y tal cesión serían válidas (De la Veracruz, 2007: 188).

Hemos dicho al principio de este apartado que la preocupación de Alonso de la Veracruz era atacar el régimen de las *encomiendas*[154]; este sistema de asignación de

---

[151] "…debe decirse que rey o el emperador tiene dominio sobre las cosas que posee, y tiene propiedad de manera independiente. Tiene dominio y propiedad en relación con los tributos que le son justamente debidos, y sin embargo, no tiene ninguna propiedad en relación con aquellos bienes que son poseídos por personas particulares, a no ser en cuanto jurisdicción; y en cuanto a esto, porque, si hubiese extrema necesidad, podría y debería disponer de ellos para el bien común, y estaría obligado a ello" (De la Veracruz, 2007: 100).

[152] "Esto es evidente, porque la venta y donación de pueblos no puede ser por la voluntad del verdadero señor. Ahora bien, aquí suponemos que el verdadero señor es el emperador, y decimos que lo es el pueblo mismo. Por tanto, si la venta o donación se hace contra tal señor, es necesario que sea nula, y en consecuencia se lo posee injustamente" (De la Veracruz, 2007: 6).

[153] "…la tierra, aun inculta, no es del señor que tiene derecho a los tributos, sino del pueblo. Luego no puede por capricho ocuparla…*arva seu térrea populi non sunt tributa sed sunt illa ex quipus solvunt debita tributa*" (Zavala, 1993: 146).

[154] "…se sigue que aquellos que en estas partes tienen un pueblo [encomenderos]…sin concesión de alguien, los tales lo poseen injustamente, cuando consta que es en contra de la voluntad del propio

tierras y gentes se había convertido en el principal obstáculo contra la libertad natural de los indios. Las encomiendas tenían la intención de recompensar a los *conquistadores* y darle un usufructo útil a las tierras recién descubiertas en el Nuevo Mundo, además de considerarse el medio más efectivo de enseñar la religión católica a los indios. Por eso, cuando una *encomienda* era asignada, ésta conllevaba ciertas obligaciones, entre ellas la mencionada evangelización y la enseñanza del idioma castellano. Sin embargo, en la práctica este sistema sirvió para institucionalizar el trabajo forzado, en vistas de obtener beneficios lo más rápido posible. En tal modo, el sistema de encomiendas atentaba contra la libertad natural de los indios americanos y era visto como una injusta imposición sobre pueblos que no habían hecho daño a los españoles.

Alonso de la Veracruz sigue a Vitoria, cuando afirma que el usufructo no otorga el *dominium* de una tierra. Esto significa que aunque las tierras de los indios permanezcan baldías, éstas no pueden ser usadas para actividades productivas, que ulteriormente serían benéficas para todos, si no se tiene su libre y expreso consentimiento.[155] Para demostrar lo anterior, se recurre al principio *non sunt gubernatoris sed totius populi,* con el cual Alonso de la Veracruz afirma que las disputas sobre tierras comunales deben ser decididas por la comunidad misma; de otra forma, la utilización de esas tierras será considerada un robo (Zavala, 1993: 147-148).

Resulta en este punto hacer una comparación entre las ideas de Alonso de la Veracruz con las del humanismo. Para un autor como Maquiavelo resultaba natural que una comunidad política se expandiera a costa de conquistar y crear colonias en los territorios ocupados, visto esto como un proceso natural y poco costoso que tienen las repúblicas y principados para aumentar su poder y lograr la gloria[156]. Por contraste, sin rechazar del todo el *fait acompli* de la colonización Alonso es crítico de los daños que ha producido (tal vez a que Alonso pudo conocer directamente la sociedad colonial y

---

pueblo…Y esos tales son culpables de robo, y podrían con justicia ser llamados ladrones y raptores; y a menos que la restituyan, no pueden ser absueltos; y al restitución es debida a la comunidad misma…" (De la Veracruz, 2007: 8).

[155] "El que ocupa los campos de estos naturales de algún modo incultos, ya para la siembra, ya para pasto de sus rebaños, con la autoridad del príncipe gobernante y sin la voluntad de los pueblos, si esto no es por la causa del bien común, peca" (De la Veracruz, 2007: 29).

[156] "Nelle colonie non si spende molto; e sanzasua spesa, o poca, ve le manda e tiene; e solamente offende coloro a chi toglie e' campi e le case, per darle a nuovi abitatori, che sono una minima parte di quello stato; e quelli ch'elli offende, rimanendo dispersi e poveri, non li possono mai nuocere; e tutti li altri rimangono da uno canto inoffesi, e per questo doverrebbono quietarsi, dall'altro paurosi di non errare, per timore che non intervenissi a loro come a quelli che sono stati spogliati. Concludo che queste colonie non costono, sono più fedeli, etoffendono meno; e li offesi non possono nuocere sendo poveri e dispersi, come è detto" (Maquiavelo, 1961: 7).

sus males). Por eso, pone mayor énfasis en lograr una apropiada incorporación de los indios a la comunidad española.

Los indios como dice el derecho natural y el derecho de gentes se deben considerar como legítimos propietarios con libertad de ejercer *dominium* sobre sus propiedades y decidir la mejor forma su bien común. Esto en la práctica significaba que los españoles no podían enajenar las tierras de los indios sin su libre aprobación. Tampoco podían ocupar tierras comunales, aunque parecieran ociosas, para ejercer actividades productivas sin un consentimiento de la comunidad. A nivel político, ello significa enfatizar la necesidad de obtener la transferencia de potestad de los indios hacia los españoles como modo de justificar pérdida de soberanía de los monarcas indios.

4.3.3. RESPONDIENDO A LOS *CONQUISTADORES*

Uno de los más importantes argumentos para justificar la colonización española era la argumentación de que los indios eran esclavos antes de la conquista, pues eran gobernados tiránicamente por sus caciques. Ello indicaba la ausencia de una virtud civil y la incapacidad, o falta de interés, de ese pueblo para ejercer funciones públicas. Lo anterior podía tener varias explicaciones, desde la incapacidad natural para reconocer los principios de la ley de la naturaleza, hasta el engaño por Lucifer. Otro argumento a favor de la conquista era la aparente aceptación de crímenes *contra natura* como el canibalismo y los sacrificios humanos, como prácticas corrientes dentro de las sociedades de los indios (Pagden, 1999: 15). La aparente resistencia por terminar con estas prácticas constituía para muchos teóricos españoles una causa legítima para declarar la guerra contra esos pueblos.

Alonso de la Veracruz criticará cada uno de estos argumentos, siguiendo el pensamiento de Vitoria, pero también apelando a su experiencia de primera mano. En primer lugar, teológicamente él demuestra que un pecador es capaz de ejercer *dominium*, ya que el acto mismo del pecado requiere del libre arbitrio, es decir, el pecador racionalmente es capaz de distinguir entre un acto bueno y uno malo. Si un pecador es capaz de hacer uso de su razón para actos malvados, es también capaz de ejercer *dominium*. Del mismo modo, Alonso hace referencia a ejemplos históricos, en

especial al caso de los paganos del mundo clásico, a ellos sin conocimiento de la revelación cristiana se les reconoce como individuos racionales y en muchos casos capaces de crear comunidades políticas perfectas y, más aún, como propietarios.[157] Asimismo, Alonso considera que si bien el conocimiento de lo seres humanos ha sido obscurecido por el pecado, ninguna criatura racional ha quedado totalmente ciega para reconocer y amar el más alto bien, como las enseñanzas de Dios.[158]

En segundo lugar, Alonso de la Veracruz hará uso de su experiencia de primera mano con los indios para confirmar que ellos no sólo eran capaces de distinguir entre lo bueno y lo malo, sino que también tuvieron personas muy destacadas. De otra forma, si hubieran sido seres obtusos que no podían tomar decisiones racionales, no hubieran cometido los pecados que se les atribuyen como fueron las borracheras, la sodomía, la lascivia, etc. Si los indios eran culpables de realizar este tipo de actos, aún si eran considerados un pecado, podían hacer elecciones políticas en relación a su bien común.[159] A ello podría agregarse que los indios americanos, como lo demostró su experiencia con los purépechas, para Alonso de la Veracruz crearon comunidades políticas perfectas, en donde se elegía al gobernante de entre los miembros más prudentes de la nobleza mediante una elección de pares.[160]

---

[157] "Es argumento en contrario que la potestad y dominio verdaderos no se fundan en la fe. Por tanto, puede haberlos en un infiel…Ahora bien, esta voluntad no pudo ser, y parece que de hecho fue, de transferir la potestad a uno solo para que gobernara. Por tanto, en él había dominio verdadero también en el tiempo de infidelidad; porque la fe, que es derecho divino, no quita ni confiere dominio, que es del derecho de gentes" (De la Veracruz, 2007: 52-53).

[158] "También debe ser mencionado que durante los tiempos anteriores a la existencia de una ley escrita, la naturaleza humana injuriaba y obscurecía su mente por el pecado; sin embargo, nunca esta criatura racional estuvo tan completamente cegada que (por asistencia divina) no hubiera podido conocer y luego poseer, mediante el amor, el más alto bien" [mi propia traducción] (De la Veracruz, 1976: 139)

[159] "Porque estos habitantes del Nuevo Mundo no sólo son niños ni dementes, sino que a su manera son destacados, y hay entre ellos a lo menos algunos que a su manera son destacadísimos…si ellos fuesen incapaces, se sigue que no podrían pecar, y así todos los vicios, lascivia, borrachera, concúbito libre, incesto, sodomía, no se les podrían imputar más que a los brutos animales. Pero se les imputan, y con razón. Tienen, pues, uso de razón suficiente para pecar, y así, en consecuencia, son capaces de dominio" (De la Veracruz, 2007: 148).

[160] "Me parece bien describir aquí el modo que tenían en la provincia de Michoacán para la elección de señores, según oí decir de los más viejos. Junto al señor supremo, que era el monarca y el único rey, había nobles principales que siempre permanecían donde estaba el rey; y entre ellos había cuatro, y sobresalían sobre todo por su prudencia. Cuando en alguna población del reino moría el señor…rápidamente se llevaba de parte del pueblo la noticia al rey por medio de un mensajero, y al momento, oída la noticia de la muerte, el rey ordenaba a aquellos nobles que discutieran entre sí quién debía ser nombrado señor en aquella población. Y ellos, después de haberlo discutido entre sí nombraban a alguien de acuerdo con la condición del pueblo, y enseguida llevaban su opinión definitiva a los cuatro principales; éstos se ponían de acuerdo, entraban en presencia del rey y le decían que habían acordado tal cosa; y así, se designaba a alguno de ellos, elegidos a propósito, para que presentaran al elegido ante el pueblo…y que debían prestarle obediencia" (De la Veracruz, 2007: 58).

Para descartar las críticas que sugerían que los indios eran seres infrahumanos, Alonso de la Veracruz hace uso de su de experiencia personal. En primer lugar, se define un mundo, antes de la llegada de los españoles, con comunidades políticas que servían al bien común de sus habitantes y que sancionaban, a su manera, el bien y el mal. En segundo lugar, a partir de la aceptación de la humanidad de los indios, Alonso trata de probar que individuos que nos pueden parecer arcaicos y bárbaros son capaces de llevar una vida política.[161] Finalmente, Alonso demostrará que los gobernantes de los indios al ejercer legítima *potestas*, aún si su modo de ejercer el poder parecía extraño y singularmente malo, no debieron ser despojados de su dominio. Como lo comenta a continuación nuestro autor:

> Y así como pudo ser verdadero por el hecho de que toda la república eligiera un solo monarca, así también pudo ser verdadero por el hecho de que un pueblo eligiera a uno para ese solo pueblo…se sigue que aquellos que habían sido designados señores en sus pueblos, no pudieron ser despojados de su dominio verdadero por los españoles cuando permanecieran en su infidelidad…(De la Veracruz, 2007: 54).

En todos estos argumentos se puede notar una aplicación casi puntual de las ideas de Vitoria tamizada por la experiencia en el Nuevo Mundo de Alonso de la Veracruz. Si Vitoria reconoce la posibilidad de que los indios, dentro de su paganismo y vida primitiva, fueron capaces de instituir comunidades políticas perfectas, Alonso comprueba este punto poniendo por ejemplo el modo de gobernar de los indios purépechas del estado de Michoacán.

En dicho apartado, Alonso demuestra que los indios habían constituido un régimen político que, en lo convencional, era muy diferente de los reinos europeos, pero en lo fundamental mostraba entendimiento de los fines del Estado, al señalar que ellos tenían antes de la conquista una vida social sancionada por derechos. Al mismo tiempo, Alonso pide no mostrar demasiada atención a los usos y costumbres de las comunidades. Si algunos lugares son gobernados de modo más tiránico, ello se debe a las convenciones que existen entre los hombres. En la práctica, Alonso cree que las costumbres de los indios son un asunto que no amerita la atención del emperador español. Esto queda explicado por Alonso el siguiente párrafo:

[161] "…aunque bárbaros, tienen su método de gobernar y sus costumbres, con las cuales viven; tienen leyes, recibidas de boca de sus mayores, por las cuales juzgan, discurren, razonan, investigan, consultan; esto es obra no de fatuos y dementes, sino de gente prudente. Y así como entre nosotros no todos se distinguen y sobresalen por su prudencia, de manera que pueden gobernar a otros…así también entre estos naturales…aparecen individuos dotados de virtudes naturales, en los cuales se da el talento y sagacidad de gobernar a los demás. Y así, antes de la llegada de los españoles vivían pacíficamente en comunidad política, lo cual no podría mantenerse si fueran tan infantiles y faltos de prudencia" (De la Veracruz, 2007: 153).

> … clarísimamente entre estos naturales había un régimen encaminado al bien de la república, y que sus señores eran verdaderos señores…Sin embargo, no negamos que habían muchas cosas del pueblo llano fuera de norma, porque, como los señores eran infieles, gobernaban al pueblo llano tiránicamente en muchos aspectos. ¿Pero qué importa esto al emperador cristiano? (De la Veracruz, 2007: 59).

Finalmente, Alonso de la Veracruz juzga de modo distinto a los pueblos que desarrollaron una vida civil, como fueron los aztecas y los purépechas, de las tribus nómadas del norte de México. Para nuestro autor, los pueblos a los que despectivamente se llama como chichimecas no fueron capaces de constituir comunidades legítimas ni lograron definir claramente su territorio; estas tierras permanecen sin uso racional[162], por lo cual son los territorios del norte de México en donde era posible hacer una colonización, al ser consideradas esas tierras como vacías.[163]

4.3.4. LA INTERPRETACIÓN DE ALONSO DE LA VERACRUZ DE LA LEY DE LA NATURALEZA Y EL PROBLEMA DEL CANIBALISMO

Una de las justificaciones para hacer la guerra a los indios eran sus crímenes en contra de Dios y la naturaleza. En especial para los primeros frailes encargados de la evangelización, resultaba muy difícil entender cómo civilizaciones avanzadas como los aztecas y los mayas podían aceptar e incorporar en su religión prácticas como el sacrificio humano y el canibalismo ritual. Más aún la frecuencia con la que esos crímenes eran cometidos en contra de personas inocentes ameritaba una guerra justa para esclavizar a los indios. Este punto resulta de relevancia, pues aquí es posible notar una de las pocas diferencias entre Vitoria y Alonso de la Veracruz.

En relación a las anteriores acusaciones Alonso de la Veracruz es precavido pues no parece condenar del todo esta conducta. En cambio, para poder justificar el canibalismo tiene que hacer el autor una interpretación curiosa y excepcional sobre la ley de la naturaleza. Alonso muestra una actitud tolerante ante la diversidad cultural; en

[162] Este es el nombre que se le daba de manera peyorativa a las tribas nomádicas de lengua nahuatl del norte de México y sur de los Estados Unidos.

[163] "De esto se sigue como corolario que los que poseen pastos en territorios de los que llaman chichimecas, como tales tierras no fueron poseídas o fueron abandonadas, y como no hay en ellas habitantes ni pueblos que tengan sus linderos definidos, los poseen de manera legítima, sobre todo cuando estos chichimecas viven a la manera de los brutos y no cultivan la tierra, pues ninguna injusticia se les hace con que ganados y las bestias de los españoles pazcan las hierbas" (De la Veracruz, 2007: 33).

su opinión, cada pueblo tiene valores distintos y, por ende, tiene diferentes apreciaciones sobre cómo debe regirse el mundo moral. Esta postura frente a la diversidad puede deberse, tal como hace ver Lagarde (1953: 64), a que la ley natural tiene un carácter de *inclinatio naturalis*, pero existe como *necessitas inhaerens rebus*, es decir, éstos son principios inscritos en el corazón que instan necesariamente a la sociabilidad, pero no tienen un carácter obvio u obligatorio. Notamos que la ley natural dota de reglas generales, empero su interpretación es mudable al no tratarse de preceptos revelados. En la práctica esto se traduce en una infinidad de modos de relacionarse con Dios, así como de regulaciones de la vida moral y política. Tal como lo refiere Villey (157-162), éstas pueden ir desde limitaciones a la sexualidad hasta las obligaciones con los progenitores y la ciudad.

En opinión de Alonso, hay que asumir que existe una diferente valoración sobre la libertad entre los pueblos del mundo. Por ejemplo, podría suponerse que el tipo de autoridad que ejercen los gobernantes indios es tiránica y, por lo mismo, es justo hacerles la guerra. Sin embargo, pudiera ser que este modo de ejercer la autoridad a los indios les pareciera adecuado, por lo cual sería inadecuado sustituir un tipo de régimen que a ellos les parece justo. En suma, Alonso es precavido a la hora de imponer un tipo de régimen de vida frente a las prácticas en apariencia inmorales, a menos que se tenga un claro contexto de éstas. Como comenta a continuación:

> así, si entre estos bárbaros el régimen de Moctezuma y de Caltzonzin era tiránico, hubo justicia en la guerra, de tal manera que no tuvieran legítimo dominio quienes antes lo tenían. Ahora bien, si sucedió de esta manera, es decir, que gobernaran tiránicamente y no para el bien de la república, no me consta. Tal vez lo que parece tiránico a otra nación fuese conveniente y apropiado para este pueblo bárbaro, por ejemplo, que fuesen gobernados por sus señores mediante el temor y el autoritarismo y no por medio del amor (De la Veracruz, 2007: 172).

Respecto problema del canibalismo y los sacrificios humanos Vitoria parece ser enfático: al ser estos pecados contra la naturaleza, ellos ofenden directamente a Dios y, por tanto, a las personas que los cometan se les debe obligar a no cometerlos más[164].

[164] "…pecados contra la naturaleza, como el comer carne humana…sí puede hacérsele la guerra para obligarles a que desistan de esas prácticas...es que en relación con los pecados que van en contra de la ley positiva no se les puede demostrar que están mal. Pero en cuanto van contra la ley natural puede demostrarse que ofenden a Dios y, por consiguiente, se les puede obligar a que no ofendan más" (Vitoria, 2007: 119).

Para Vitoria, los cristianos pueden apartar a los bárbaros de estas conductas.[165] No obstante, reconoce que no se puede obligar a los paganos, en especial a aquellos que no han escuchado la palabra de Cristo, a seguir por la fuerza a la ley natural[166].

Alonso de la Veracruz prefiere ser precavido respecto al uso de la violencia frente al problema del canibalismo. Trata primero de comprender las condiciones bajo las cuales estos crímenes eran cometidos. Después de sus entrevistas con la nobleza purépecha y de entender algunas de sus prácticas religiosas, él puede descubrir que muchos de los hombres que se destinaban al sacrificio y la ingesta eran prisioneros de guerra y criminales, gente condenada a morir, pero no nunca gente inocente. En este tipo de casos, ni el canibalismo, ni los sacrificios son crímenes pues estas personas estaban condenadas a morir y los indios podían hacer lo que desearan con su carne.[167] Por lo cual, estas costumbres no significan ni la pérdida de su *dominium*, ni la de sus derechos políticos frente a la corona española.

Para Alonso, en ciertas circunstancias, los crímenes contra la naturaleza no deben ser considerados como tales, en especial, si éstos no son cometidos en contra de gente inocente. Por lo cual, el canibalismo de los indios no constituía un *casus belli*. En caso contrario, si se pudiera comprobar que los indios asesinaban gente inocente en sus rituales, entonces existiría una causa legítima para enfrentarlos, bajo la sentencia: *Si quis videret innocentem occidi et non liberatet si posset, mortalitet peccaret. Ergo tenerut eum liberare* (De la Veracruz, 2007: 174).

Alonso reconoce que no resulta apropiado dejar que los indios continúen comiendo carne humana e incluso obligarlos con la fuerza, pero difiere en aplicar de inmediato un método violento. Por lo cual, los españoles deben tratar de convencerlos,

---

[165] "[S]in duda tenemos argumentos más fuertes para probar que la ley de Cristo viene de Dios…o para determinar cosas prohibidas por la ley natural. Luego si pueden ser obligados a observar la ley natural, porque puede ser demostrada" (Vitoria, 2007: 122).

[166] "[E]l pueblo de Israel nunca ocupó la tierra de los infieles ni por el hecho de ser infieles o por ser idólatras ni porque cometieran muchos pecados, que tenían muchos, ya que eran idólatras y tenían otros pecados contra la naturaleza, como el sacrificar a sus hijos y sus hijas a los demonios, sino que lo hizo por especial privilegio de Dios, bien porque les impidieran el paso, bien porque les ofendían" (Vitoria, 2007: 122).

[167] "Si alguna causa justa de guerra puede darse, sería sobre todo porque son antropófagos, que comen carne humana y tienen en esto sus delicias, como se dice de los naturales del Nuevo Mundo. Pero esto no basta para justificar la guerra. Esto es manifiesto. Porque comían las carnes de aquellos que eran capturados en la guerra, los cuales también eran sacrificados. Pero esto se hacía sin injuria de nadie. Porque tales individuos eran siervos y pasaban a poder de sus captores. Podían, pues, sin injuria de nadie comer sus carnes, que podían arrojar a los perros o ser consumidas por el fuego" (De la Veracruz, 2007: 156).

en un principio, por medios pacíficos de lo impropio de esa conducta en contra de los muertos. Si ellos son convencidos pacíficamente, entonces los españoles no deben declarar la guerra en contra de ellos y dejar que continúen manteniendo su *dominium* de tierras y gobierno. En el caso contrario, si los indios se niegan a cambiar estas costumbres después de escuchar a los españoles, es posible declarar una guerra de conquista en contra de ellos. Sobre todo en los casos en que los sacrificios son tolerados o promovidos por las autoridades civiles.

En opinión de Alonso de la Veracruz, la única razón por la cual los españoles podrían declarar la guerra a los indios se deriva de las obligaciones del *ius communicationis*. Coincidiendo con Vitoria, Alonso considera que el impedir la prédica de la fe católica por parte de los caciques a los indios es una buena causa para conquistar un reino y quitarle a un rey su autoridad política. Cuando un gobernante pagano previene la difusión de la fe católica, según Alonso de la Veracruz, él actúa en contra del bien común de su comunidad y podría ser revocado de su cargo por medios violentos.[168] Es por ello, que para Alonso de la Veracruz las relaciones entre los visitantes españoles y los indios deben ser reguladas por el *ius gentium*. Lo anterior significa que las comunidades de los indios tienen los mismos derechos que cualquier otro reino aparentemente más desarrollado, pero también significa retomar una de las principales tesis de Vitoria sobre cómo regular las relaciones entre diferentes naciones.

La originalidad de los argumentos de Alonso de la Veracruz no se encuentra en el contenido de sus tesis, ya que como hemos demostrado, éstas son casi idénticas a las de Vitoria. Sin embargo, hay que reconocer el esfuerzo de dar una explicación práctica, más cercana a la problemática de las Indias a partir de ejemplos concretos. Esto significa a mi parecer el dar una aplicación más concreta al pensamiento escolástico y a su vez más controversial, pues implicó críticas todavía más punzantes al proceso de colonización y a la falta de respeto de los derechos naturales de los indios. Finalmente hay un esfuerzo en Alonso de la Veracruz por entender los valores y costumbres de los pueblos originarios de América, antes de hacer una descalificación de éstos.

[168] "Se sigue…que si hubiera algún rey, tan fiel como se quiera, o algún señor en los temporal que impidiera a los predicadores predicar la palabra de Dios…se sigue, digo, que podría el sumo pontífice, por la potestad que le fue conferida por Dios, disponer de aquel reino…y podría llevar las armas contra él, y dar el dominio a quien rigiera y gobernara para el bien de sus súbditos y no cometiera tiranía. Y tal gobernante tendría potestad legítima, por más que se opusiera el despojado" (De la Veracruz, 2007: 121).

Quisiera concluir haciendo una pequeña sobre las notorias similitudes entre el pensamiento de Vitoria y los argumentos de Alonso de la Veracruz. Al menos la posición sobre el dominio y la libertad, como un derecho natural inalienable, son claramente influidas en Alonso por Vitoria. La originalidad de la teoría del poder civil del autor novohispano no es teórica, sino práctica ya que intenta contextualizar y aplicar las ideas de Vitoria con ejemplos concretos, a partir de su experiencia con los pueblos nativos americanos. Al mismo tiempo es importante distinguir las posiciones de Vitoria y Alonso sobre la libertad y el poder civil frente aquellas del Humanismo. Una de estas diferencias es la participación. Si en los humanistas cívicos la libertad y los derechos surgen a partir de una actividad por parte de una comunidad, en Vitoria y en Alonso son derechos naturales que preexisten en la naturaleza. No obstante, hay que reconocer que ambas tradiciones dan márgenes para la defensa de la comunidad frente a posibles actitudes tiránicas de los gobernantes. La coincidencia principal entre el Humanismo cívico y el tomismo es que la fuente legítima del poder político es el pueblo.

CAPÍTULO 5. LA PERSPECTIVA DEL HUMANISMO ESPAÑOL SOBRE LA LIBERTAD DE LOS INDIOS: SEPÚLVEDA Y VASCO DE QUIROGA SOBRE LA VIRTUD Y ESCLAVITUD NATURAL

Una de las constantes de este trabajo ha sido el buscar las explicaciones del mundo intelectual europeo y, en específico, el español frente a civilizaciones que desde varias perspectivas, entre ellas la axiológica, resultaban totalmente ajenas a los paradigmas intelectuales en boga. Pienso que a partir de entender la respuesta del mundo intelectual español, y europeo en gran medida, ante la diversidad cultural, podemos comprender el debate sobre los derechos de los indios americanos. El subsecuente debate ideológico debe estudiarse desde varias aristas y sin perder de vista la complejidad del pensamiento político europeo en ese periodo. Asumiendo lo anterior, en este trabajo nos centramos en las dos perspectivas que tratan de dar mayor luz a los problemas resultantes de la conquista de las Indias: de un lado, el tomismo representado por Vitoria y sus discípulos y, del otro lado, un humanismo, así como una posición jurídica y política, representado por la figura de Juan Ginés de Sepúlveda.

Si algo debemos destacar es que las figuras intelectuales dentro de este debate (como lo fueron Sepúlveda y Vitoria), y, en la mayoría de los casos, nunca pisaron los territorios de ultramar de españoles y portugueses. No obstante, sus aportes tuvieron un impacto práctico y real en la manera como la colonización debía ser hecha y por supuesto en los derechos de los habitantes originarios del Nuevo Mundo.

Llegados a este punto, resulta afortunado que los españoles hayan escrito ampliamente sobre sus problemas en el Nuevo Mundo (Hanke, 1959: 10). De un lado, hemos visto a dos pensadores que defendieron (sin negar la validez de la conquista española) la naturaleza humana y racional de los indios. Por otra parte, existía una tradición que negaba, bajo una serie de argumentos jurídicos y en gran medida siguiendo al derecho romano, la capacidad de los indios para seguir la ley natural, dudando incluso, en un recurso retórico, de su humanidad (Hanke, 1959: 11). Me parece que Hanke simplifica el debate sobre los derechos de los indios, cuando menciona que los españoles vieron a los indios americanos con dos ojos: ya sea como “nobles salvajes” o como “sucios perros” (Hanke, 1959: 11). Esto se debe en parte a la posición

que toma Hanke al considerar el imperialismo español benevolente y suave (Keen, 1969: 707). Aún así, concuerdo con Hanke y otros teóricos en el sentido de que el debate sobre la naturaleza de los indios se vuelve nodal, pues sólo después de conocer su "grado de humanidad" los españoles podían hacer leyes apropiadas para gobernarlos, implicando uno de los mayores esfuerzos intelectuales del siglo XVI.

Hasta ahora he expuesto las tesis de teólogos como Francisco de Vitoria y Alonso de la Veracruz. Ellos defendían la libertad de los indios y su derecho al *dominium* a partir de una interpretación iusnaturalista de los derechos políticos. Más allá de las divergencias entre ambos autores, los dos reconocían su deuda con Tomás de Aquino, así como la existencia de derechos naturales e inherentes, reconocidos por cualquier individuo racional. Con todo cuidado de evitar generalizaciones simples, se puede afirmar que estos autores representan una postura crítica del proceso de colonización en América.

El objetivo de esta sección es presentar la postura ideológica distinta a la Escuela de Salamanca, en donde se podrá incluir a teólogos, juristas e historiadores, muchos de ellos entrenados en las disciplinas humanistas. A pesar de los diversos matices entre los diversos humanistas, hay en ellos una noción compartida de la ley natural: ésta viene definida por la capacidad de los individuos, aquellos que conforman una sociedad, de llevar una vida cívica, es decir, las leyes que definen el grado de civilización de un pueblo son resultado de una vida civil. Habrá rasgos que ayudarán a definir lo anterior y uno de ellos, de gran importancia para los humanistas, son las obras de un pueblo o, si se quiere, su alta cultura. Este elemento por lo demás no es compartido, ni es univoco en todos los pueblos. Por ello, es muy difícil que pueblos rústicos como parecen los indios, sin grandes aportaciones culturales en opinión de Juan Ginés de Sepúlveda y Vasco de Quiroga, hayan podido también desarrollar una vida civil reconocible. Pero autores como Sepúlveda y Vasco de Quiroga lejos de tener posturas republicanas van a considerar a la monarquía como la forma más apropiada de gobierno.

5.1. EL CONTEXTO GEOPOLÍTICO E INTELECTUAL DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA

Una de los resultados de la caída de los gobiernos republicanos italianos desde finales del siglo XIV fue una adaptación de las técnicas del humanismo a la nueva realidad política. En el capítulo tercero de esta tesis he mencionado cómo las tesis humanistas empezaron desde finales del siglo XV a ser estudiadas por miembros prominentes de las cortes europeas. El humanismo usó sus métodos para defender la legitimidad de los regímenes monárquicos. De ese modo, muchos dirigentes de las cortes española, francesa, portuguesa e inglesa financiaron la formación de sus clérigos y funcionarios en Italia o la venida de importantes pensadores italianos (Castilla Urbano, 2013: 39). De ese modo, el lenguaje humanista empieza a tener un gran auge en los reinos más importantes de Europa. A ello se puede agregar la curiosidad hacia textos originales de los clásicos griegos, junto con el interés por las fuentes de la exégesis cristiana. El resultado es un tipo de literatura dedicada a la apología de los reyes y sus obras, pero con los métodos del humanismo.

En España, el periodo que va desde la coronación de Carlos V hasta la conquista de América representó una oportunidad única para lograr una verdadera *universitas christiana* (Fernández-Santamaría, 2008: 36). Entre los españoles que defendieron esta idea podemos encontrar a Antonio de Guevara (1480-1545), Alfonso Valdés (1490-1530) e incluso a Juan Luis Vives (1493-1545). Como lo refiere Fernández-Santamaría, estos intelectuales aspiraban a tener un mundo de unidad cristiana, en donde se lograra una reforma general bajo la hegemonía española. Fueron precisamente estos pensadores quienes hicieron uso de las técnicas humanistas para defender la colonización del Nuevo Mundo (Fernández-Santamaría, 2008: 36).

No obstante, me parece importante mencionar algunas de las características del humanismo español. Este, lejos de bucar una ruptura con el pasado medieval, busca una continuidad. El mundo es definido como el lugar en donde actúan fuerzas misteriosas, ajenas a toda ley mecánica (Maravall, 1951: 469). Hablamos de una visión racional-finalista, aún aristotélica, del mundo (Maravall, 1951: 470). De un lado, el orden y la continuidad son vistas como apego al "natural orden de la cosas", entendido como la ley natural. Por otro lado, lo que está fuera del mundo natural, o no corresponde, es la

irregularidad, una excepción, cuando no se concuerda con la ley natural (Maravall, 1951: 473).

Otro asunto geopolítico de gran relevancia fue la evangelización de culturas paganas, pues suponía que se podría unir la tierra bajo una *respublica Christiana* (Fernández-Santamaría, 2008: 169). Esto significó responder a las críticas sobre los excesos cometidos sobre los indios. En los primeros años de la colonización esta tarea fue encargada a juristas como Juan López de Palacios Rubios (1450-1524) y el experto en derecho canónico Matías de Paz (1468-1519), quienes tratan de justificar los derechos del rey de Castilla como primer ocupante en América (Pagden, 1999: 15). En similitud con los juristas humanistas italianos, la comunidad política es definida en gran medida por el derecho romano. La comunidad civil es determinada por la existencia de mecanismos que definen la propiedad creados con antelación. La ausencia de instituciones, leyes y vida civil reconocible, como creían que sucedían en los estados de los indios, impide llamar a una sociedad política. Al no existir medios para definir sus dominios de acuerdo con el derecho, en la práctica las tierras de los indios se podrían considerar vacías (Pagden, 1999: 15).

Si bien este argumento parecía plausible con los aparentemente primitivos pueblos de las Antillas, lo anterior resultaba complicado en el caso de civilizaciones más complejas, como las que existían en el altiplano de México y en el Perú. En el momento, los españoles se encuentran con civilizaciones que comparten estructuras políticas muy parecidas a las suyas y con todas las características de una sociedad política. Parecía que estos pueblos habían mostrado capacidad de hacer un uso racional de la tierra y sus comunidades intentaban servir al bien común; en pocas palabras, los indios antes de la llegada de los españoles desarrollaron comunidades perfectas y tenían una noción de propiedad (Pagden, 1999: 16).

Para muchos autores humanistas, los graves defectos de los indios americanos se deben a la ausencia de instituciones políticas, de códigos escritos y de una ciudadanía virtuosa, resultaban en civilizaciones incapaces de distinguir entre lo bueno y lo malo. Basados en el derecho romano, los pueblos conquistados por los españoles no constituyeron sociedades civiles (Pagden, 1990: 15).

Me gustaría dar énfasis en este último punto, la sociedad se basa fundamentalmente en la existencia de propiedad y sus relaciones que terminan

constuyendo la base de cualquier sociedad digna de ese nombre (Pagden, 1990: 28). Es en este punto que se pueden relacionar las tesis políticas del humanismo cívico con aquellas del humanismo español. En ambos casos, la falta de ejercicio del dominio indica su ausencia y, peor aún, los actos en contra de la naturaleza cometidos por sociedades enteras evidenciaban la ausencia de una comunidad política, una regulada por instituciones y leyes. Estos crímenes, como es dicho por el derecho canónico, constituye una causa para una guerra justa con la subsecuente substracción de los bienes de los pueblos culpables de estos crímenes (Pagden, 1990: 28)..

Esta crítica a las sociedades de los indios americanos es debida a una síntesis entre los valores caballerescos medievales con el humanismo renacentista. En otras palabras, hay una adaptación del lenguaje humanista a aquellos valores que definían a la nobleza medieval como el lenguaje del honor y la gloria (Castilla Urbano, 2013: 40). Al tiempo que la gloria de la caballería era completada con el conocimiento de las disciplinas que conducen a una formación espiritual como la poética, la gramática y la retórica. Estas últimas encierran los saberes verdaderos y la filosofía moral (Maravall, 1951: 476). Esta combinación entre virtud civil y alta cultura parecía ausente en los estados de los indios americanos.

La ausencia de escritura implicaba que los indios americanos no tenían medios para conocer su historia. Para los humanistas españoles la cultura escrita resultaba muy importante, pues agregaba un elemento de continuidad con su pasado y no tenían medios físicos para sancionar la moralidad. Esto también significa una ausencia de discplinas humanas indispensables para la formación de la virtud política. Estas disciplinas son las que reflejan una apropiada vida civil, así como un estado gobernado por el derecho (Pagden, 1990: 28). En tal sentido, la escritura permite tener medios para materializar un código civil que proteja la libertad y la propiedad individual.

Una de las diferencias principales entre los humanistas y los pensadores tomistas de la segunda escolástica es la existencia de derechos naturales como el *dominium* en pueblos en un estado pre-social. Si los derechos políticos son definidos por una comunidad civil, la cual fue creada a partir de constituir instituciones y leyes que protejan la libertad, propiedad y vida de los individuos, entonces la falta de esos elementos no impedirá la asociación entre individuos aislados, pero sin que se conviertan en sociedades políticas. De modo que no hay nada que permita afirmar su

dominio sobre el territorio que habitan, ni la potestad sobre sus habitantes. Por lo cual, si los indios están en esa situación, efectivamente sus tierras pueden considerarse vacías y sus habitantes pueden ser considerados súbditos del emperador español, ante el vacio de un poder político reconocible (Pagden, 1999: 28). Esta es a grandes rasgos la línea defendida por juristas y retóricos de tendencia humanista, los cuales reclamaban su papel en el debate de las Indias frente a los teólogos.

Para un cronista humanista como Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), la aproximación al anterior problema de los títulos americanos debe hacerse desde la perspectiva de Aristóteles y Cicerón, dejando de lado los argumentos teológicos (Castilla Urbano, 2013: 151). Lo que a menudo se olvida es que Sepúlveda trata el problema de la libertad de los indios desde la perspectiva de un representante del humanismo. Además Sepúlveda se destaca como un reconocido defensor de España frente a sus colegas italianos, a partir de destacar la virtud cívica del pueblo español frente a sus críticos. En Italia, Sepúlveda se hizo conocido como un destacado traductor de Aristóteles y de varias obras históricas y políticas. En Italia sus contactos abarcan a importantes figuras humanistas y escolásticas como Giuliano de Medici, Alberto Pio, Ercole Gonzaga y el capitán general de la orden dominica Cayetano (Fernández-Santamaría, 2008: 163). Todo esto da a Sepúlveda una educación ecléctica, que lo aproximó al humanismo, así como a la teología escolástica (Pagden, 1999: 27). Ahora bien, para algunos estudiosos como Pagden, a pesar de estos antecedentes Sepúlveda fue un autor bastante ortodoxo que veía con mucha desconfianza al saber clásico (Pagden, 1990: 109). A todo ello hay que agregar una importante formación jurídica y filosófica (Castilla Urbano, 2013: 147). Desafortunadamente, sus opiniones sobre los indios americanos expresadas en el *Democrates secundus* hace que perdamos de vista la unidad de una obra política que, precisamente, se caracteriza por una uniformidad de sus ideas, vista desde sus primeros textos.

Sepúlveda avanza una teoría que define a la comunidad civil a partir de reconocibles postulados humanistas, pero da a la ley de la naturaleza un papel primordial en la constitución de la sociedad. En forma similar a los teólogos escolásticos, para Sepúlveda esta ley es definida como inmutable y universal, además de proveer preceptos fácilmente reconocibles para el hombre de razón. La existencia de leyes en un estado indica el grado de entendimiento de un pueblo para traducir dichos preceptos en principios aplicables de justicia. Al tener, como se ha dicho, la ley de la

naturaleza un carácter racional y no revelado, la existencia de un código de justicia, así como de las estructuras que definen a una civilización, también sirven para mostrar la capacidad de un pueblo para seguir su razón. En forma contraria, los pueblos en donde no hay una comunidad política, ante la ausencia de una noción de libertad y propiedad, expresan un incumplimiento de los mandatos de la ley natural (Castilla Urbano, 2013: 170). Esta ley también sirve para juzgar de manera negativa la falta de logros en los pueblos indígenas. Como comenta Castilla Urbano (2013: 171), Sepúlveda se sirve del lenguaje del humanismo para demostrar la falta de virtud, cultura y gloria en los indios. Por todo lo anterior, los pueblos indios dentro de esta interpretación necesitan de una guía y cierta coerción para abandonar su barbarie y seguir los principios de la naturaleza.

5.1.1. LAS IDEAS DE SEPÚLVEDA SOBRE LA LEY NATURAL Y LA VIRTUD CÍVICA

Para Sepúlveda, como en el caso de contemporáneos teólogos de la Escuela de Salamanca, el esclarecimiento del lugar de los indios americanos dentro de la comunidad española implicaba buscar cánones universales para juzgar su humanidad. Para el cronista imperial el mejor criterio que había era a partir de la ley de la naturaleza (Fernández-Santamaría, 2008: 173). Pero a diferencia de los teólogos de la Escuela de Salamanca, Sepúlveda llega a una lectura distinta de la ley natural: son las instituciones que definen a la vida política (leyes, magistrados y vida comercial) las que indican una lectura correcta de la ley de la naturaleza. Por el contrario, la ausencia de estos elementos indica una incapacidad para traducir estos preceptos que debían ser claros para cualquier criatura inteligente. Si en las sociedades de los indios no hubo esto, ello se debía seguramente a un fallo en su recta razón y una ausencia de viertud cívica.

Resulta interesante el intento de Sepúlveda de adaptar las nociones de virtud civil con la doctrina de la ley de la naturaleza. Basado en ello, Sepúlveda considera que la virtud cívica de un pueblo no sólo resulta en una participación activa en la vida pública de su comunidad, sino también refleja una buena lectura de los mandatos de la ley de la naturaleza. Un ejemplo de esto es la defensa de la patria, pues en este caso el interés particular de cada ciudadano por su vida es sacrificado en aras de un bien general (Fernández-Santamaría, 2008: 173). Lo anterior induce a pensar en la existencia

de buenas leyes e instituciones producto de una correcta lectura de los preceptos de la ley natural. En forma contraria, a los bárbaros que viven sin ley y orden, como parecen los indios, carecen de virtud cívica, pues en sus comunidades no se han desarrollado los instrumentos para tenerla, como una religión organizada, así como una cultura que reconozca a la gloria y las acciones de los mejores (Castilla Urbano, 2013: 171).

En Sepúlveda se mezclan un reconocible patriotismo, junto a una defensa de la monarquía, usando un lenguaje que no resultaba desconocido para el humanismo cívico. Desde esta perspectiva, se delinean cuatro elementos que definen el pensamiento político de Sepúlveda: la búsqueda de la gloria, el vínculo entre virtud civil con la vida social, demostrar la compatibilidad de la gloria y la virtud cívica con la doctrina cristiana y, finalmente, una teoría del cambio histórico que da gran valor al estudio de las letras y los logros de la cultura (Castilla Urbano, 2013: 41).

La cercanía de Sepúlveda con Aristóteles, le sirve como a otros humanistas para hacer una defensa de la vida activa, pero además le da las pautas para describir la forma que debe tener la sociedad política. En este aspecto, la persecución de la gloria tiene un papel nodal en Sepúlveda, pues no sólo es un elemento necesario en el mantenimiento de la seguridad del estado, sino que predispone al ciudadano a la caridad y la benevolencia frente a sus prójimos que ulteriormente permitirán la observancia de los deseos de Dios.[169]

Como buen cristiano, Sepúlveda reconoce que la contemplación de Dios es el objetivo de la sabiduría trascendental. Pero como humanista acepta que las enseñanzas de los paganos contienen los mejores ejemplos sobre cómo llevar una vida activa, aunque la fe cristiana da una forma más completa a los conocimientos de los paganos, pues les da un contenido ético. En otras palabras, la manera como las civilizaciones paganas practican su vida moral resulta incompleta e imperfecta, de ese modo una interpretación más completa de la ley de la naturaleza sólo puede ser realizada a través de la luz esclarecedora de la revelación (Fernández-Santamaría, 2008: 178).

[169] "…todas las leyes naturales y divinas, que rigen nuestra conducta, tienen por misión mantener a los hombres en el cumplimiento de su deber y hacer así de ella una escala para la vida eterna…Y aunque en los cristianos puedan surgir tantas controversias como antiguamente entre los romanos y para resolverlas con rectitud sean necesarias tantas leyes…Cristo, no obstante, ha reducido éstas y todas las demás leyes que rigen la moral y conducta humana a una sola corroboradora del Derecho Natural, fundamento de la sociedad humana" (Sepúlveda, 1997: 46).

Para Sepúlveda, una verdadera comunidad política debe entenderse como la encarnación de la justicia y las virtudes morales.[170] Las leyes que regulan y sancionan a los individuos deben derivarse de la *recta ratio*.[171] Lo anterior significa que la práctica de las virtudes es generalmente acompañada por el buen uso de la razón, pues es ésta la que provee un buen entendimiento de aquello que es bueno y lo que es malo. Por decirlo de alguna forma, para Sepúlveda la existencia de las virtudes morales[172] supone un compromiso firme por llevar a cabo en la práctica los preceptos de la ley de la naturaleza y conducirse con la más perfecta conducta moral. Por ello Sepúlveda comenta:

> "Ley eterna", según define San Agustín, "es la voluntad de Dios, que quiere la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación". Ahora bien, de esta ley eterna es participe el hombre por la recta razón e inclinación al deber y a la virtud; pues aunque el hombre sea arrastrado al mal por el apetito, sin embargo por la razón es propenso al bien. Así pues, la recta razón e inclinación al deber y a aceptar las obligaciones de la virtud, es y se llama ley natural (Sepúlveda, 1997: 47).

La ley de la naturaleza no sólo tiene un carácter universal, el cual es reconocido por las criaturas racionales y las irracionales. En el caso de los seres humanos, el seguimiento de la ley de la naturaleza no sólo aprueba actos y conductas *de iure*, los cuales tienen una anuencia *de facto* por la razón, sino que la ley natural define una conducta verdaderamente humana. En este punto no parece haber divergencia con Vitoria, pues la ley de la naturaleza, para Sepúlveda, permite a los españoles juzgar los méritos de las civilizaciones indias en América, al fundarse en principios que pueden ser aprehendidos por cualquier individuo racional, incluyendo a los paganos.[173]

---

[170] Coincido con Castilla Urbano en que Sepúlveda intenta conciliar la búsqueda de la gloria, entendida como vida activa, con la religión. De ese modo, sin dejar de restar valor a aquellos que se dedican a la vida monacal, se puede conciliar una vida política o la carrera de las armas como justos medios para alcanzar la divinidad. Argumento, como se ha visto en los capítulos anteriores, presente en el pensamiento humanista desde los siglos XIII y XIV (Castilla Urbano, 2013: 53 ss).

[171] "Debiendo en todo buen estado tender toda la legislación al ejercicio de la virtud (esta es la opinión de los filósofos, no ya religiosos y cristianos, sino aún paganos) y debiendo por su naturaleza apetecerse y practicarse la virtud sobre todo, según Dios, resulta que las mejores leyes más se acomodan a la naturaleza, según el testimonio no sólo de los hombres mejores y más sabios, sino aún del mismo Dios" (Sepúlveda, 1997: 47).

[172] En esta valoración se notará la cercanía de Sepúlveda con el humanismo cívico y el mundo romano. La virtud se conforma por "un conjunto de erudición, valores religiosos y prácticas cívicas que dotaba a sus poseedores de humanidad, mientras que convertía en bárbaros, a quienes carecían de la misma" (Castilla Urbano, 2013: 168).

[173] "A esta ley se refería San Pablo cuando hablaba de aquellos hombres buenos entre los paganos que por naturaleza guardaban una recta conducta…Quiere ello decir: "La Luz de la recta razón", que es lo que se entiende por ley natural. Esta es la que hace que el hombre bueno discierna el bien y la justicia de la maldad y la injusticia; y no sólo el cristiano, sino todo aquel que no ha corrompido la recta naturaleza con su conducta depravada, y tanto más cuanto cada uno es mejor y más inteligente….Precisamente para que

El seguimiento de la ley de naturaleza indica cercanía con la recta razón y finalmente con la ley divina. La inteligencia y virtud se vinculan con la capacidad de distinción de estos principios y de su puntual seguimiento. Por el contrario, en casos en donde no hubiera esto, como parece ser el caso de los indios americanos, no sólo existirá un manejo defectuoso de la vida doméstica, que incluso llegará a crímenes contra la naturaleza. Lo anterior sólo podría ser resultado de un problema con la inteligencia del sujeto para distinguir preceptos indiscutibles para cualquier individuo racional. En el caso de los indios americanos, esto resultaba peor, pues la violación de la ley natural no sólo no era sancionada, pero en muchos casos era promovida por sus gobernantes y líderes religiosos (Castilla Urbano: 2013: 171-172).

Los indios se han mostrado incapaces, según el humanista español, de reconocer por ellos mismos los principios de la ley de la naturaleza; a partir de ese grave defecto han aceptado en sus costumbres claras ofensas a la ley divina como la sodomía, la homosexualidad, el canibalismo y los sacrificios humanos. Ello no sólo presupone un defecto en sus capacidades racionales, incluso de podría dudar de su pertenencia al género humano, pero también una incapacidad para tener una vida civil (Pagden, 1994: 136).

Sepúlveda supone que pensar que la evangelización y el cambio de conducta de los indios se pudiera lograr por tan sólo el convencimiento resulta difícil, debido a la fuerza de la costumbres. Desafortunadamente, para Sepúlveda, la única manera de lograr que los indios acepten cambiar sus costumbres es mediante una guerra de conquista.[174] Para Sepúlveda, la licitud de la guerra en las Indias se demuestra por cuatro causas, todas relacionadas entre sí: 1) la inferioridad de los indios para manejarse a sí mismos y causar daños a inocentes; 2) liberarlos de la antropofagia y los ritos contra natura; 3) la protección de las víctimas de esos crímenes y 4) facilitar la prédica del

---

se entienda que el juicio sobre la leyes naturales hay que buscarlo no sólo en los autores cristianos y tratados evangélicos, sino también en aquellos filósofos, considerados como los mejores y más sagaces tratadistas de filosofía natural y moral y de todo género de Política…Ahora bien opinión general que a la cabeza de los filósofos están Platón y Aristóteles, cuyos preceptos, a excepción de muy pocos sobre materias que exceden la capacidad humana y que el hombre sólo puede conocer por revelación divina, han sido recibidos por la posteridad con tan unánime aprobación, que ya no parecen palabras de un solo filósofo, sino sentencias y decisiones comunes a todos los sabios" (Sepúlveda, 1997: 47-48).

[174] "Al recordar con tales testimonios [San Cipriano con su Exhortación al Martirio] que la idolatría, ya por sí, ya per accidens, a saber que los sacrificios de víctimas humanas, fue causa justa de guerra y exterminio, queda bien claro que la idolatría brinda por sí a los fieles causa justa para hacer la guerra a los idólatras…quienes adoran a los ídolos violan sobre todo a la ley natural. Con derecho pueden, pues, los idólatras ser obligados por la guerra a someterse a los cristianos, para, sujetos a su imperio, vivir según la ley natural y no blasfemar u ofender a Dios con su idolatría" (Sepúlveda, 1975: 62, 64).

cristianismo. En este sentido, la guerra facilitará la evangelización de los indios (Castilla Urbano, 2013: 155):

> Pero si hubiese algún pueblo tan bárbaro e inhumano que no contase entre las cosas torpes todos o algunos de los crímenes que he enumerado y no los castigase con sus leyes o moral, o impusiese penas muy suaves a los más graves, sobre todo a aquellos que más detesta la naturaleza…de un pueblo así se diría con razón y propiedad que no observa la ley natural…Un pueblo así podría con el mejor derecho ser destruido por los cristianos si a causa de su barbarie, inhumanidad y delitos nefandos, rehusaba su gobierno lo que constituiría un gran bien para él, al pasar a la obediencia de ciudadanos buenos, civilizados y adictos a la verdadera religión, los hombres pésimos, bárbaros e impíos, quienes con las amonestaciones, leyes y trato de aquéllos podrían alcanzar la piedad, la civilización y la salvación, con lo cual se cumpliría la obligación máxima de la caridad cristiana (Sepúlveda, 1997: 83).

Si se aceptan los anteriores puntos, se podría entender por qué Sepúlveda considera que la guerra en contra de los indios en América resultará benéfica para la parte agredida, pues a la larga forzará a estos pueblos a vivir de forma virtuosa y aceptar la fe cristiana.[175] Al mismo tiempo, plantea que la conquista de América por los españoles resulta el castigo divino por los crímenes de los indios. En el caso de los indios, Sepúlveda cree que sólo a través del uso de la fuerza pueblos con tan pocos méritos podrían aprehender y temer a Dios y vivir de un modo apropiado

5.1.2. ¿POR QUÉ LOS INDIOS SON ESCLAVOS POR NATURALEZA SEGÚN SEPÚLVEDA?

Las opiniones de Sepúlveda sobre los indios se encuentran en su texto más conocido *Democrates secundus*. La tesis más conocida es que la falta de capacidad de los indios para seguir, o entender los mandatos de la ley natural, se debe a la existencia de una razón defectuosa, no propia de los seres humanos (Fernández-Santamaría, 2008: 206). A nivel político, los indios americanos no han demostrado tampoco capacidad para comportase como ciudadanos, sino como sujetos que necesitan de la admonición del poderoso para comportarse bien. En suma, el comportamiento cuasi bestial de los indios lleva a Sepúlveda a concluir que los indios son un ejemplo de esclavos por naturaleza, los cuales no deben tener derechos civiles similares a los españoles, lo que significa también una limitación de su libertad.

[175] "Así pues, por el testimonio de la Historia Sagrada y los Sagrados Doctores, se deduce que a estos bárbaros en estricto derecho, por su impiedad, se les podría privar de la vida, de las tierras y de todos los bienes para justo castigo" (Sepúlveda, 1975: 64).

Para Aristóteles (1254 b21-24), los animales y los esclavos por naturaleza comparten su "incapacidad de obedecer principios; ya que ellos obedecen a sus instintos". Dentro de este grupo, el filósofo griego (1260a 23-24) incluía a las mujeres y los niños; personas que aunque son capaces de tener cierta virtud moral, sin embargo su temperancia "no es mantenida igual" que la de los hombres libres. Dado el control que tienen las pasiones sobre los esclavos, el amo de ellos deberá prevenirles que no "dejen de realizar sus deberes cuando sufran de la cobardía y la falta de autocontrol" (Aristóteles, 1949: 1260a36-38). Esta apropiación, no obstante, resulta poco esclarecedora, debido a que el concepto de esclavitud dista de estar claramente definido en la *Política* de Aristóteles. Si bien el filósofo da ejemplos de bárbaros, como bien nos hace notar Huxley (59), se hace difícil distinguir qué pueblos pudieran ser considerados esclavos por naturaleza. En tal modo, al menos en un sentido, la barbarie de los indios se podría definir en una dimensión como salvajismo e incapacidad de seguir la razón, pero como Las Casas bien notó, este término tenía muchas aristas.[176]

La opinión de Sepúlveda no resultaba extraña en el contexto del descubrimiento del continente americano. Por ejemplo, el teólogo escocés John Mair al referirse a los habitantes de las Antillas consideraba que "vivían como bestias…y esto ha sido probado por experiencia; por lo tanto, la primera persona que los conquiste, gobernará con justicia sobre ellos ya que son esclavos por naturaleza" (Pagden, 1990: 38). Basado en los textos de Aristóteles, Mair define dos tipos de hombre: los esclavos por naturaleza y los hombres que por naturaleza son libres. En los primeros existe una disposición hacia la servidumbre, lo cual hace bueno que acepten la obediencia de sus superiores (Pagden, 1990: 38). Esta interpretación de Mair coincidía con los proyectos coloniales españoles, ya que se podía justificar la dominación de los españoles sobre los indios como la necesaria prevalencia del civilizado sobre el bárbaro (aunque los escritos de Mair fueron hechos antes del encuentro con las civilizaciones del centro de México y las del Perú) (Pagden, 1990: 39).

Tampoco se debe perder de vista que el término *natura servus*, el que se ha venido traduciendo en castellano como esclavos por naturaleza, en el contexto de la

[176] Aristóteles reconocía dos tipos de barbarie: 1) una que significaba incapacidad para guiarse por la razón y 2) aquellos pueblos que no hablan griego, pero son civilizados. En su debate con Sepúlveda, en parte basado en las definiciones aristotélicas, Las Casas distingue cuatro tipos de personas: 1) hombres crueles e inhumanos; 2) aquellos que no hablan nuestro lenguaje; 3) esclavos por naturaleza que no pueden gobernarse solos; 4) los paganos. Para Las Casas, aún si los indios americanos cayeran en la tercera categoría ello no justificaba la guerra contra ellos (Huxley, 1979: 64).

Edad Media y el Renacimiento tiene una carga distinta que nuestro moderno sentido de esclavitud. Para estudiosos como Quirk (358), el esclavo se refiere a un estado jurídico más cercano al siervo en España que a los esclavos en los tiempos modernos o en el tiempo de Aristóteles. Estas minucias lingüísticas, sigue Quirk (359), se deben a la ausencia de una noción en latín que defina a siervos (*servus*) y esclavos (*esclavus*). Existiendo entre ambos sujetos notables diferencias en cuanto a su estado legal. Si bien los primeros forman la parte más baja en la escalera social, no por ello les están negados deberes, privilegios y derechos (Quirk, 1954: 360).

Para Quirk (358), Sepúlveda negaba una expolación de los indios americanos, debido a que no pudo tener un conocimiento de la esclavitud en el mundo griego. Por eso, cuando el humanista se refiere a esclavos por naturaleza piensa en el estado de servidumbre medieval más que en una esclavitud como fue concebida en la antigüedad (Quirk, 1954: 358). No estoy por mi parte en acuerdo con la anterior afirmación. Quirk olvida que si por algo fue reconocido Sepúlveda fue por su conocimiento de Aristóteles y de la lengua griega. De ese modo, yo considero que para el cronista español no le resultó difícil apropiarse de las definiciones sobre la esclavitud natural del filósofo griego, para atribuirlas a los indios americanos.

Cuando Sepúlveda trata de definir las características de los pueblos originarios disntigue su incapacidad para controlar sus pasiones, su falta de prudencia, así como la ausencia de una razón deliberativa. Todos los rasgos de los esclavos por naturaleza. Por todo lo anterior, los indios se muestran incapaces de ejercer las funciones de un ciudadano y reclamar derechos de dominio frente a los españoles.

Sepúlveda tendrá en Aristóteles una excelente base teórica para justificar su teoría de la desigualdad. Para Sepúlveda, un esclavo por naturaleza es incapaz de realizar las tareas que haría un individuo racional en libertad; los esclavos por naturaleza son desde esta perspectiva, por así decirlo, como niños sin la supervisión paterna. Por eso, una vez que los esclavos son puestos bajo control de un hombre racional, su condición debe mejorar, pues aunque sea por imitación tratarán de comportarse más humanamente, tal como su amo (Pagden, 1990: 43).

A pesar de lo anterior, Sepúlveda reconoce, tal como ha señalado Castilla Urbano (2013: 155), obligaciones de los españoles con los indios, entre ellas la enseñanza de la religión cristiana y costumbres más humanas. Además si los indios muestran capacidad de autosuperación, podrán ser tratados con mayor libertad, pero sin llegar nunca a una igualdad sobre sus maestros. Para sustentar su discurso sobre la

desigualdad, Sepúlveda recurre al principio: *perfecta imperfectis, fortia debilibus, virtute praestantia dissimilibus imperent ac dominentur*. Esto se ve claramente en el siguiente párrafo de Sepúlveda:

> Porque los indios son o a la menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia…Ahora bien, tales gentes [los indios], por Derecho Natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa la admonición rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla con las armas (Sepúlveda, 1975: 61).

Uno de los problemas con el lenguaje de Sepúlveda es que usa indistintamente el adjetivo bárbaro para identificar a los esclavos por naturaleza. También en este punto, el gran apoyo teórico del español es Aristóteles (1252b1-5) para quien algunos tipos de bárbaros no hacen distinciones "entre mujeres y esclavos, porque no hay ni un gobernante natural entre ellos, por eso se da una comunidad entre mujeres, esclavos y hombres". Como resultado de lo anterior, los bárbaros tienden a tener un manejo muy defectuoso de su ámbito familiar y, en consecuencia, de su comunidad política. Cuando a estos pueblos se les restringe su natural libertad, es decir cuando a los bárbaros se les obliga a vivir bajo el dominio de un hombre civilizado, mejorarán en el manejo de su vida privada. Por el contrario, sin la admonición del individuo racional, los bárbaros continuarán con sus costumbres y modo vida (Pagden, 1990: 43).

Una de las lecciones que Sepúlveda parece tomar de Aristóteles es que los bárbaros son considerados como sujetos por debajo de la escala humana. Al no usar por completo su razón no se les puede otorgar los mismos derechos políticos ni la libertad de un hombre civilizado. Sin embargo, Sepúlveda reconoce en los bárbaros una capacidad de superación, pues con el tiempo y un adecuado gobierno se les podrían otorgar mayores libertades.[177]

En el caso particular del Nuevo Mundo, los españoles al ser el único pueblo con prudencia, razón y virtud cívica, resulta justo su dominio en las Indias. Tales argumentos articulan, como hemos dicho, un discurso sobre la desigualdad (no sólo presente en Sepúlveda, sino también en todas las sociedades fundadas sobre la esclavitud), visto como un principio universal que define las relaciones en todos los

[177] "…digo yo que un rey óptimo y justo que quiera imitar a tal padre de familia, como es su obligación, debe gobernar a los españoles con el imperio paternal y a esos indios como criados, pero de condición libre, con cierto gobierno templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se hay reafirmado en ellos la probidad de sus costumbres y la religión cristiana, se le ha de dar un trato de más libertad y liberalidad" (Sepúlveda, 1997: 131).

pueblos del mundo. Basado en lo anterior, resulta natural que los más prudentes y "mejores" gobiernen sobre una masa más adecuada para el trabajo físico que para las labores intelectuales (Castilla Urbano, 2013: 159). Por ello Sepúlveda comenta:

> En efecto, a los hombres probos, humanos e inteligentes les conviene el gobierno civil, que es propio de las personas libres, o el poder regio, que imita al paterno; a los bárbaros y a los que tienen poca discreción y cultura les conviene el gobierno heril…Una y otra causa concurren en el caso de estos indios todavía no bien pacificados. Así pues, la diferencia que hay entre los que son libres por naturaleza y por naturaleza esclavos, esa misma debe existir entre el gobierno que se aplique a los españoles y el que se aplique a esos indios por ley natural, pues para los unos conviene el imperio regio, para los otros algo así como el heril (Sepúlveda, 1997: 130-131).

Para Sepúlveda, los indios tendrán algunos derechos bajo la dominación española, pero siendo ellos todavía esclavos por naturaleza no tendrán una libertad personal completa (Pagden, 1990: 115). Para remarcar las diferencias entre los españoles y los indios, Sepúlveda hace un recuento de las virtudes civiles que los españoles han mostrado desde los tiempos de los romanos.[178] En forma contraria, los indios han mostrado pocos vestigios de humanidad y capacidad para realizar obras de gran valor. En forma irónica, Sepúlveda compara a los indios con *homunculi*, término con una denotación despectiva usado en la alquimia para referir a copias de humanos. En este punto quisiera expresar mi acuerdo con Pagden, pues el uso de ese lenguaje tiene una intención retórica, más que expresar las opiniones de Sepúlveda.[179]

Si bien esta descripción, como dice Brading (106), coincide perfectamente con varias de las alegorías humanistas del Nuevo Mundo, el apoyo teórico del discurso de la teoría de la desigualdad de Sepúlveda sido siendo Aristóteles. De este modo, se distinguen dos categorías entre los seres humanos: los *Domini* y los *Servi* (Fernández-Santamaría, 2008: 190). En un nivel más amplio, la misma división se puede encontrar

[178] "Aunque hay ciertas virtudes comunes que se aprecian en casi todas las clases de nuestro pueblo, así el valor, del que a través de la historia las legiones españolas dieron pruebas que exceden la humana credibilidad, como ocurrió en tiempos pasados en la guerra de Numancia y las que hicieron los caudillos Viriato y Sertorio, cuando grandes ejércitos romanos fueron derrotados y sojuzgados por un pequeño número de españoles, y en tiempo de nuestros padres, bajo los auspicios del Gran Capitán Gonzalo, y en nuestros tiempos bajo los auspicios del Cesar Carlos en Milán y en Nápoles, y en Túnez, en África, bajo la dirección personal del propio Carlos…En todos estos parajes las legiones españoles dieron pruebas de su valor con gran admiración de los hombres" (Sepúlveda, 1997: 65).

[179] "Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las de esos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar vestigios de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras. Y a propósito de sus virtudes, si quieres informarte de su templanza y mansedumbre, ¿qué se va a esperar de hombres entregados a todas clases de pasiones y nefandas liviandades y no poco dados a alimentarse de carne humana?" (Sepúlveda, 1997: 66).

entre las naciones.[180] Algunas destacan por su prudencia y civilización, dado su apego a la ley natural; mientras otras mantienen costumbres barbáricas e incivilizadas. Valga decir que para Sepúlveda la mejor muestra de civilización se encuentra en Europa, representada por España. Otras civilizaciones conocidas, como por ejemplo los turcos y árabes, se encuentran en un escaño menor.[181] Dentro de ese universo, se puede adivinar que los indios americanos ocuparán el estrato más bajo.[182] Es también desde esta perspectiva que se puede entender la opinión favorable de Sepúlveda al régimen de encomiendas como medio para dominar a una masa bárbara, incapaz de dominarse a sí misma (Castilla Urbano, 2013: 163). De esta forma nuestro autor afirma:

> …para mí la mayor prueba que nos descubre la rudeza, barbarie e innata esclavitud de aquellas gentes son precisamente sus instituciones públicas, ya que casi todas son serviles y bárbaras…¿Qué diré ahora de la impía religión y nefandos sacrificios de tales gentes, que al venerar como Dios al demonio no creían aplacarle con mejores sacrificios que ofreciéndoles corazones humanos? Y aunque esto último está muy bien, si por corazones entendemos las almas sanas y piadosas…, ellos, no obstante referían esa expresión…al pie de la letra, al que mata y, dándole una interpretación necia y bárbara, pensaban que debían sacrificar víctimas humanas y abriendo los pechos humanos arrancaban los corazones…¿dudaremos en afirmar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas por tan nefandos sacrificios e impías religiones, han sido conquistadas por un rey tan excelente, piadoso y justo como fue Fernando y lo es ahora el César Carlos y mayor beneficio para los indios?" (Sepúlveda, 1997: 67-68).

De las anteriores ideas Sepúlveda avanza sus tesis para el régimen colonial que debe regir en América. El español postula un esquema de dependencia entre amos y esclavos, en el que ambos pueden obtener beneficios comunes. Mientras los españoles se aprovechan de las riquezas y tierras, que se encuentran baldías, de los indios; los indios se beneficiarán de las leyes e instituciones españolas y de la instrucción en la fe

[180] "...nada hay más opuesto a la llamada justicia distributiva que dar iguales derechos a personas desiguales y a los que son superiores en dignidad, virtud y méritos, igualarlos con los inferiores en favores, honor o paridad de derecho…Lo cual no sólo debe evitar cada uno de los hombres particularmente, sino mucho más la totalidad de las naciones, porque la varia condición de los hombres produce justas formas de gobierno y diversos tipos de imperio justos" (Sepúlveda, 1997: 130).

[181] En la obra de Sepúlveda es posible notar un etnocentrismo, así como una denigración por la forma de vida de culturas fuera de la óptica europea, que no sólo abarca a los indios. Este punto, como hemos podido ver, era compartido por otros autores humanistas como Vives. En su *Exhortación a la guerra contra los turcos* Sepúlveda nota el tipo de vida de los súbditos del Turco y los del Emperador Carlos. Los primeros muestran gran avaricia, falta de virtud y se muestran poco aguerridos, virtudes que sí muestran los españoles. Si se entiende la complicada situación de la España del siglo XVI, así como las amenazas crecientes a la unidad de la cristiandad, desde la amenaza musulmana hasta la Reforma protestante, se puede comprender en alguna medida la mirada poco halagueña que hace Sepúlveda de los paganos en América (Castilla Urbano, 2013: 72-75).

[182] "Just as within the *civitas* we can distinguish three kinds of men, we also find that a great difference separates nations; some are civilized and prudent; others, whose life and public mores depart from natural law, are held to be barbaric and uncivilized. The later condition dictates through natural law that they should obey the rule of the more cultured and civilized nations…" (Fernández-Santamaría, 2008: 190).

católica (Fernández-Santamaría, 2008: 213). Si el paso de la barbarie a la civilización sólo se consigue con la guerra, ésta no deberá ser vista como mala en sí, pues llevará a la mejora de las costumbres y la evangelización (Castilla Urbano, 2013: 174). El dominio subsecuente le parece a Sepúlveda el mejor medio para evitar que los bárbaros sigan ofendiendo a Dios con sus crímenes. En un balance, los males que provoca una guerra como la de las Indias tiene un resultado favorable para los indios, pues mientras que los españoles se aprovechan de una parte económica (de poco interés para los indios en opinión del cronista español), los indios serán envagelizados y aprenderán a vivir de modo cívico (Castilla Urbano, 2013: 175).

Para Sepúlveda, todos los seres humanos, incluso los que se encuentran en un estado muy grande de barbarie, tienen capacidad de mejorar su condición. En acuerdo con los párrafos anteriores, el tipo de gobierno elitista propuesto por Sepúlveda parte de una convicción humanista encontrada también en Guicciardini: en toda sociedad resulta una minoría los que son capaces de ejercer las funciones del gobierno con prudencia. En cambio, hay una desconfianza del poder de la plebe para gobernar la comunidad. Ahora bien, la falta de derechos políticos podría causar algunos prejucios, por eso el emperador de España debe buscar preceptos que ni violenten ni den demasiada libertad a los pueblos de las Américas, en una fórmula que combine el miedo con la equidad.[183]

Como conclusión de esta sección, se puede notar que para Sepúlveda la gran mayoría de los pueblos americanos, más allá de sus similes retóricos, eran comparables a cualquier pueblo no acostumbrado a vivir bajo el yugo de las leyes. En este sentido, propone en acuerdo con una fórmula de gobierno que recuerda en algo a las propuestas del humanismo cívico italiano: una combinación del miedo y liberalidad. El objetivo en América parece ser el mismo: crear poco a poco una virtud cívica en individuos corruptos e individualistas.

[183] "…las altas magistraturas y los cargos, que son desempeñados por prefectos individualmente o en compañía de pocas personas, deben ser confiados a los mejores y los más prudentes, según lo exige el orden natural, sin embargo como las personas perfectas y prudentes son escasas en todas partes y en cambio es numerosa la multitud del pueblo…enseñan que es beneficioso confiar a la plebe los cargos de menor importancia…En consecuencia, los reyes de España y sus consejeros deben tener en cuenta tales preceptos…para establecer sobre estas bárbaros un imperio tal que ni, debido a la indulgencia y la libertad mayor que la requieren su naturaleza y condición, se insolenten y con tal licencia y atracción conspiren para volver a su primitiva situación" (Sepúlveda, 1997: 131-132).

5.1.3. LA ECUACIÓN ENTRE VIRTUD CIVIL Y CIVILIZACIÓN

La tesis sobre la desigualdad de Sepúlveda se basa en la creencia de diferente tipo de virtud entre los segmentos que forman una sociedad. El estrato más bajo, aquel menos habituado al uso de la razón, no debía ser incluido en la actividad política, ni tener los mismos derechos que el estrato más alto. Basado en Aristóteles, Sepúlveda cree que en las sociedades en donde hay igualdad total, las funciones que separan a los hombres de las mujeres y los esclavos mismos no se diferencian. En cambio, en una comunidad civil las funciones que permiten el buen funcionamiento de la sociedad están bien diferenciadas, los esclavos son excluidos de las actividades que requieren de la razón deliberativa. Bajo este esquema, no sólo se define un modelo político que podría servir a la colonia americana, también tácitamente crítica a los discursos políticos igualitarios. El sistema político ideal es la monarquía, con su estratificación del cuerpo social, y no la república, pues ésta da derechos políticos a todos los individuos dentro del estado sin importar su virtud.

Para justificar sus tesis, Sepúlveda hace énfasis en las defectuosas sociedades de los indios americanos. En primer lugar, ellos al no tener ninguna virtud política son gobernados de manera tiránica, sus líderes no muestran preocupación por el bien común de sus comunidades, sino que buscan el el propio beneficio. En segundo lugar, al ser seres dominados por sus pasiones, actúan de forma incontrolada frente a un enemigo, por ello se comportaron los indios de forma tan cobarde ante los invasores españoles, pudiendo Cortés con un pocos cientos de soldados conquistar al Imperio azteca. Los indios se muestran a la vez incapaces de mantener fidelidad a su rey, pero también muestran incapacidad y cobardía ante un enemigo que era fácilmente superable en número (Castilla Urbano, 2013: 167). En tercer lugar, cuando se analizan los ritos y la religión de los indios, en lugar de hacerlos más buenos, los hacían más abyectos y salvajes (Fernández-Santamaría, 2008: 202).

El amor a la patria se expresa mediante la creación de vínculos entre los individuos con su comunidad que llevan a éstos a arriesgar su vida por ésta. En opinión de Costa (120-121), la anterior definición vista en Sepúlveda guarda similitudes con el papel que se esperaba de los individuos dentro de las comunas medievales. Esto llevaba

a una valoración positiva de las virtudes del conciudadano, así como a una desconfianza hacia lo foráneo, el cual se encuentra de facto excluido de cualquier dimensión política, además de verlo desprovisto de cualquier virtud o en inferioridad frente a los miembros de nuestra comunidad. En gran medida, la valentía que muestran los españoles en todas sus guerras y la cobardía de los indios es una justa medida para demostrar la valía de ambas sociedades y comprobar la superioridad de la comunidad española sobre la india.

Quisiera detenerme en el segundo punto del anterior párrafo, pues para Sepúlveda el mejor reflejo de la inferioridad de las comunidades de los indios es la cobardía de sus ciudadanos para defender su tierra frente a enemigos externos. La facilidad, tal como comenta Brading (106), con que fue realizada la conquista española, para Sepúlveda era un claro indicativo de que los indios americanos estaban formados por siervos y esclavos, de modo similar a los reinos despóticos de Asia. La apatía para poner nuestra vida en peligro frente a un enemigo refleja mejor que nada la falta de virtud ciudadana (Costa, 1993: 54). Los indios cuando tuvieron que defender su estado, mostrarón más interés en defender su vida propia antes que a sus monarcas (Castilla Urbano, 2013: 168). Para Sepúlveda, la libertad de un estado sólo es posible mantenerla mediante la combinación de virtud y la capacidad de realizar actos abnegados por parte de los individuos que forman la comunidad. La ausencia de ésta resulta inadmisible desde el punto de vista cívico (Castilla Urbano, 2013: 168).

En este punto, Castañeda (89) tiene razón al señalar que para el pensamiento medieval existía una relación estrecha en la valentía de un pueblo y el aseguramiento de su libertad frente a amenazas externas. La seguridad de una comunidad requiere la existencia de un cuerpo ciudadano dispuesto a incluso sacrificar su vida en contra de sus enemigos para mantener la libertad. Y es este uno de los elementos de la virtud civil que faltan en los indios.[184] Cuando se enfrentaron a los españoles, los indios muestran poco control de sus pasiones, pues pasan de la cobardía a la furia, cometiendo actos de crueldad bárbara en contra de sus enemigos o comportándose de modo cobarde frente a ellos (Castañeda, 2002: 90). La cobardía refleja una prevalencia de los intereses privados, como la vida propia, sobre el bien común (Castañeda, 2002: 100). Para probar

[184] Y a propósito de sus virtudes [de los indios], si quieres informarte de su templanza y mansedumbre…se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tal rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos…siendo por lo demás tan tímidos que apenas pueden resistir la presencia hostil de los nuestros, y muchas veces miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres al ser derrotados por un número reducido de españoles que apenas llegaban al centenar (Sepúlveda, 1997: 66).

este punto, Sepúlveda compara en la caída de Tenochtitlán al noble y virtuoso Cortés y al innoble Moctezuma. Como lo demuestra el español a continuación:

> Para no entretenerte más con esto, aprecia la naturaleza y dignidad de esos hombres por un solo hecho y ejemplo: el de los mexicanos, considerados como los más prudentes y valerosos. Su rey era Moctezuma, cuyo impero se dilataba en longitud y extensión por aquellas regiones…Al enterarse éste de la llegada de Hernán Cortés, de alguna de sus victorias y de la intención que tenía de ir a México con el pretexto de una entrevista, procuraba con todas clases de razones disuadirlo de ello…Cortés, por su parte, después de haberse apoderado de la ciudad, hizo tanto desprecio de la cobardía, ineptitud y rudeza de aquella gente, que no sólo obligó, infundiendo al rey y sus principales súbditos, a recibir el yugo y gobierno del rey de España, sino que al mismo Moctezuma, por sospechas que tuvo de que en cierta provincia había tramado la muerte de algunos españoles, le encadenó, ante el estupor e inercia de sus conciudadanos, indiferentes ante su situación y preocupados de cualquier cosa menos de tomar las armas para libertar a su rey (Sepúlveda, 1997: 66).

Como hemos dicho, individuos poco virtuosos como los indios merecen un gobierno paternalista y "ser gobernados como sirvientes con una mezcla de autoridad paterna y heril, como lo demandan sus condiciones y circunstancias" (Fernández-Santamaría, 2008: 211). A medida que los indios se muestren más "civilizados" ellos podrían tener más derechos, tal como otros siervos en Europa, pero jamás tendrían una libertad y derechos políticos iguales a los españoles. La educación jugará un importante papel en la formación cívica de los indios, aunque ésta no sea vista como un derecho universal por Sepúlveda.

Los indios necesitan un gobierno más despótico dado que su naturaleza es más servil. Para ello, Sepúlveda compara el gobierno de las Américas con aquel de una casa. En ella, el padre divide a los miembros de la familia de acuerdo con sus condiciones; por ejemplo los hijos son considerados *servi seu mancipa*, ellos vivirán en tutelaje hasta que se conviertan en adultos; en cambio también habrá siervos considerados *ministri conditionis liberae*, es decir, siervos con limitada libertad. En este caso, los españoles serán como los hijos y los indios como siervos. Si los indios muestran capacidad de superación, entonces los españoles podrán darles más derechos y tratarlos mejor, pero Sepúlveda duda que esto sea posible en corto plazo (Pagden, 1990: 116), debido a que la superación de las deficiencias requiere tiempo y el uso de la coerción para lograr el abandono de las costumbres y la adquisición de las prácticas que pongan a los indios en igualdad con los españoles (Castilla Urbano, 2013: 171). Tal como dice Sepúlveda:

> Del mismo modo, pues, que en una casa grande hay hijos y siervos o esclavos, y mezclados con unos y otros hay criados de condición libre, y sobre todos ellos impera el padre de familia, con justicia y afabilidad, pero no del mismo modo, sino según la

> clase y condición de cada cual, digo yo que un rey óptimo…debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a los indios como a criados…con cierto gobierno templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad (Sepúlveda, 1997: 131).

En opinión de Sepúlveda, la guerra en contra de los indios era justa, pues por resultado de sus crímenes contra Dios y la naturaleza, los españoles siguiendo al *ius gentium* han tenido que revocarlos de sus derechos, incluyendo el *dominium* de sus propiedades, así como de su libertad. Para probar este punto, Sepúlveda recurre al derecho canónico[185], en un intento por considerar la destrucción de los reinos indios un justo castigo a sus pecados.[186]

Para concluir este apartado, quisiera destacar que Sepúlveda reconoce junto con los teólogos de Salamanca que la amonestación de las costumbres de los indios americanos no debe ser hecha siempre de forma bélica. Se debe intentar convencerlos de sus faltas a través de la razón, así como de los beneficios de entregar su dominio al Emperador de España. Asimismo a los indios se les debe dejar tiempo para deliberar en consejo público sus decisiones, permitiendo que se instruyan en las costumbres de los españoles y en las verdades cristianas, aunque los beneficios del gobierno español sólo podrán ser conocidos después que los indios hayan aceptado su soberanía.[187] En el aspecto de las ideas políticas, para Sepúlveda nociones como la libertad o los derechos políticos son el producto *a posteriori* de una vida civilizada, es decir, una vida regulada por leyes e instituciones, así como la existencia de una noción de propiedad, indican el

[185] "Así pues, por el testimonio de la Historia Sagrada y los Sagrados Doctores, se deduce que a estos bárbaros en estricto derecho, por su impiedad, se les podría privar de la vida, de las tierras y de todos los bienes para justo castigo" (Sepúlveda, 1975: 64).

[186] "…si se encontrase en el Nuevo Mundo algún pueblo culto, civilizado y humano, alejado de la idolatría y entregado por incitación de la naturaleza a la veneración de un Dios verdadero y que, para citar las palabras de San Pablo, "hiciese naturalmente sin ley aquellas cosas que son de la ley", aunque no siguiesen la ley evangélica, ni tuviese la fe de Cristo…Pues bien, a una nación así puede parecer favorable esa tesis de los modernos teólogos que antes citaste, en la causa de la guerra, cuando dicen que la infidelidad no constituye culpa para que, con intención de castigo, los príncipes cristianos en justicia puedan atacarle con las armas…del mismo modo sabemos que muchas naciones fueron arrastradas por completo por los ejércitos de los hebreos con el consentimiento de Dios, por crímenes cercanos a la infidelidad, y especialmente por estos dos: el culto a los ídolos y la inmolación de carne humana" (Sepúlveda, 1997:73).

[187] "…amonestar a los indios a que acepten los grandes beneficios del vencedor y se instruyan en sus óptimas leyes y costumbres, se imbuyan en la verdadera religión…si los indios piden tiempo para deliberar, se les debe conceder cuanto sea necesario para reunir un consejo público y redactar las decisiones, pero no conviene darles un lapso excesivo…pues esto no puede conocerse sino después de aceptado nuestro gobierno, con el trato continuo de nuestros hombres y con la doctrina de los maestros de moral y religión" (Sepúlveda, 1997: 61-62).

entendimiento de la ley de la naturaleza. Por el contrario, la ausencia los anteriores elementos sugieren la existencia de una vida en común, pero no de una comunidad política y sin ésta no pueden haber derechos políticos. En este sentido, cuando los indios americanos pasaron a formar parte del reino español empezaron a gozar de algunos derechos políticos limitados, aunque con posibilidad de mejorar su situación. Lo anterior demuestra que Sepúlveda consideraba a los nativos americanos como seres humanos, pero por su circunstancia estaban en desigualdad con otros pueblos en apariencia más civilizados y más capaces de ejercer las virtudes políticas.

5.2. EL HUMANISMO LEGAL, DERECHO ROMANO Y PROYECTO UTÓPICO DE VASCO DE QUIROGA

5.2.1. ALGUNAS ACLARACIONES SOBRE LA TERMINOLOGÍA DEL HUMANISMO

Una de las más interesantes figuras de los primeros años de la evangelización en la Nueva España es el obispo de la provincia de Michoacán, el jurista Vasco de Quiroga. Su obra más importante son las comunidades utópicas llamadas "pueblos hospitales", un proyecto social que intentaba crear comunidades ideales para los indios en donde eran obligados a trabajar y aprender la doctrina cristiana.[188] Lo interesante de este proyecto social es que, en palabras de su autor, se basa en las ideas renacentistas de reforma de la iglesia. En especial, como lo ha hecho saber Zavala, Quiroga es influenciado por la *Utopía* de Tomás Moro, pues en las palabras de Quiroga el Nuevo Mundo y sus habitantes otorgan una oportunidad perfecta para crear una sociedad idílica, una en donde los individuos no estuvieran corrompidos por el valor del dinero (Zavala, 1991: 8).

En la descripción de Zavala sobre Quiroga, el español muestra la más alta estima por las cualidades morales de los indios y hace una defensa de su libertad natural frente a los intentos por esclavizarlos. Por esa razón, Zavala sitúa a Quiroga junto a otros importantes defensores de los indios como Antón de Montesinos, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, a la vez de considerar a todos como "humanistas"

[188] "…donde trabajando y rompiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén ordenados en toda buena orden de policía y con santas y buenas y católicas ordenanzas" (Zavala, 1991: 9).

(Pagden, 1994: 133). Sin embargo, esta caracterización ha sido criticada por Bataillon y Pagden, al ser también Quiroga un sonado defensor del régimen de *encomiendas* y de las ideas de Juan Ginés de Sepúlveda (Bataillon, 1976: 267).

Las ideas de Quiroga son interesantes, pues sin tener una gran originalidad filosófica, expresan de manera clara las tesis sobre el derecho y la libertad defendidas por los juristas humanistas. De manera más clara que en Sepúlveda, Quiroga relaciona al estado y a sus instituciones a una actividad civil y no a un impulso de la naturaleza. Es por esta razón que resulta pertinente comparar las tesis de Quiroga con otras teorías humanistas, teniendo de vista las teorías de derechos naturales de la Escuela de Salamanca.

Ahora bien, uno de los problemas para explicitar las ideas de Quiroga viene precisamente de su celo en la defensa de los indios. En la cultura popular, intepretación asumida entre otros por Zavala, Quiroga se encuentra en la misma esquina que otros abogados de los indios como Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas. Todos estos personajes, a partir de una valoración de su obra pastoral, son llamados humanistas, pues al parecer asumen la defensa del débil (como serían los indios) frente a los "poderosos" españoles. Desafortunadamente, lo anterior ha llevado a interpretaciones erróneas sobre el alcance del humanismo y su influencia en la evangelización de los indios en América. Por eso, antes de explicitar las ideas políticas de Quiroga, quisiera aclarar este punto.

La interpretación errónea del humanismo se debe a una confusión lingüística. Ello se debe, tal como Pagden nos informa (1994: 134), al papel crítico y reformista del humanismo frente a la iglesia y la filosofía escolástica. Esto se contrasta con el aparente carácter poco liberal y conservador atribuido al tomismo, la filosofía predominante en las facultades de teología de las universidades españolas durante el periodo de la Contrarreforma. Esta representación liberal del humanismo en la "retrograda" España del Siglo de Oro crea el siguiente prejuicio: los pensadores tomistas, conservadores como su filosofía, eran los encargados teóricos de la defensa del imperio español y su proyecto colonial. Por lo contrario, continuando con este prejuicio, los pensadores humanistas por su vocación crítica eran también enemigos de los métodos usados en la colonización del Nuevo Mundo (Pagden, 1994: 134). Ciertamente en un plano histórico, la anterior idea es fácilmente rechazada. Por ejemplo, la corte española no dudó en

contratar a importantes humanistas, Sepúlveda es un caso ejemplar, que veían con buenos ojos sus proyectos coloniales.

Si bien hemos mencionado las diferencias a nivel teórico entre humanistas y el tomismo en la sección sobre Alonso de la Veracruz, en este apartado me gustaría destacar el escepticismo de muchos humanistas, sin incluir a Sepúlveda, hacia la existencia de derechos naturales, así como el papel irrelevante de la ley de la naturaleza como rectora de la moralidad humana. En opinión de Tuck (34), los juristas humanistas (los cuales serán la influencia más clara en el pensamiento de Sepúlveda) estaban más interesados en las "leyes que las sociedades humanas se imponían a ellas mismas – de modo que los *ius gentium* y *ius civile* se ligan a la civilización". Por lo cual, los humanistas aceptaban una visión del derecho romano en la cual todas las relaciones sociales y morales no se encontraban en el estado de naturaleza, sino que aparecen conjuntamente con las sociedades civiles. Estas sociedades no sólo traducen en la realidad supuestos derechos naturales, como por ejemplo la libertad y el *dominium*, sino que efectivamente los están creando (Tuck, 1979: 35).

Esta lectura de la ley resulta clara en Andrea Alciato (1490-1550) para quien las obligaciones que parecen naturales son obra del *ius gentium*, esto incluye las obligaciones que surgen entre padres e hijos, así como amos y esclavos. Para Alciato, los *ius gentium* e *ius civile* son productos de una sociedad civilizada, en cambio los individuos que viven en el estado de naturaleza no tienen necesidad de hacer contratos, ya que en primer lugar no tenían *dominium* que transferir y en segundo lugar no tienen derechos a los cuales renunciar, ni autoridad que los sancione (Tuck, 1979: 37).

Las anteriores ideas son mejor expresadas por François Connan; para este autor "la naturaleza lleva por sí misma a la sociedad con otros hombres…los hombres gradualmente de forma cautelosa se envuelven en la sociedad…para llevar justicia, mantener los contratos y para evitar lastimar a otros" (Tuck, 1979: 37). Es un proceso consciente por el cual los hombres aceptan ser gobernados por el *ius gentium.* Esto quiere decir que todos los derechos que se derivan de la ley de la naturaleza son obra del derecho positivo. En forma contraria, los únicos que viven bajo la *ius naturale* son los salvajes, los cuales en su comportamiento son más parecidos a las bestias (Tuck, 1979: 37).

Al igual que otros pensadores escolásticos, tanto Alciato como Connan tienen una interpretación naturalista del origen de la sociedad, pues ésta surge de un primigenio pacto social entre los primeros hombres, que viven propiamente antes de ese momento en el estado de naturaleza, como un medio para lograr su supervivencia (Tuck, 1979: 38). Pero Connan y Alciato se diferencian de la tradicional interpretación tomista del derecho, pues niegan la existencia de derechos naturales pre-sociales, ya que los individuos que viven dentro del estado de naturaleza no podrían desarrollar la noción de ley, pues viven en completa libertad y sin restricciones para el uso de los bienes que se le ofrecen (Tuck, 1979: 40). Si bien esto podría parecer una forma de dominio, no lo es, ya que no se define propiamente como una propiedad aunque exista usufructo. Tal como menciona a continuación Tuck:

> …este uso es muy similar al del *dominium*, pero no es *dominium*, pues como los juristas clásicos han mostrado en *De usufructo*, la naturaleza no nos dio *dominium* de nada, más solamente la posesión por el hecho de usar algo (Tuck, 1979: 40).

Un jurista frecuentemente citado por Quiroga es Guillaume Budé (1467-1540). Este autor estudia el contenido filosófico del derecho, llamado "sabiduría civil", basado principalmente en el *Digesto* con la intención de justificar la autoridad del rey de Francia frente a poderes como el Imperio (Kelley, 2007: 77-80). Para Budé, el *dominium* civil no resultaba natural, sino que se adquiere de tres modos: mancipación, usurpación y cesión *in iure*. Para Budé, las leyes son consideradas una forma de contrato social que surge después que un grupo de individuos deciden vivir en comunidad; estas leyes permiten la sobrevivencia de la comunidad misma (Tuck, 1979: 38-41). De ese modo, derechos como el *dominium* sólo existen cuando hay una comunidad civil.

La referencia más importante para Quiroga es Jean Gerson (1363-1429). El autor francés hace una importante definición de la naturaleza de un reino, éste se desarrolla en dos dimensiones: una corporal y una política. En especial, como bien refiere Quillet (239), estas dos dimensiones son mantenidas cuando existe un orden justo y lícito que busca el bien común. Un orden político es definido cuando un monarca mantiene con sus súbditos lazos fraternales, que son mantenidos mediante el ejercicio de las virtudes cardinales. En este contexto, las leyes que rigen a un estado reflejan cierta racionalidad, pues estas son definidas como *dictamen primae iustitiae*, asociándose así la distribución de la justicia con el buen uso de la razón, pero los derechos naturales se entienden como

poderes deducidos de la existencia de leyes, los cuales determinan las acciones positivas de una comunidad (Brett, 2003: 85-87).

En el recuento de los antecedentes intelectuales de Quiroga, resulta importante recordar que la cultura jurídica humanista no resultaba extraña a los franciscanos, la orden religiosa de Quiroga (Pagden, 1990: 25). Como bien ha remarcado Lázaro Pulido (158), entre las principales obras de los franciscanos se encontraban muchas obras teológicas, filosóficas y jurídicas, las cuales definen la relación que llevan estos misioneros con los indios americanos.[189] Entre estas tradiciones se puede destacar: 1) El pensamiento escolástico desde el siglo quince, el cual es el pensamiento oficial en las universidades castellanas desde 1431 (Fuertes Herrero, 2011: 209); 2) la cultura del Renacimiento (Lázaro Pulido, 2012: 158).

Además de las fuentes teóricas, se debe agregar el sentido de misión que resultaba intrínseco a los objetivos de la orden franciscana. Esto implicó una "apertura a la mentalidad de los indios que fueron comprendidos como seres humanos prontos a recibir el evangelio" (Lázaro Pulido, 2012: 161). Pero ello no significó aceptar la igualdad a las civilizaciones autóctonas de América, vistas como inferiores y defectuosas en comparación con los estados europeos. A ello se agrega el principio de obligación propio de la orden franciscana, basado en "el deber general de la limosna espiritual y corporal" (Bataillon, 1976: 274), que consiste en enseñar y mejorar al prójimo.

Lo anterior significa que los indios, bárbaros y sin un estado reconocible, sean sujetados a la corona española, pues así podrán ser incorporados plenamente a la comunidad cristiana y ser salvados. Por lo contrario, los estados de los indios americanos no definen cierta racionalidad, ni generan actos positivos para el bien común.[190] En cambio, los gobernantes de los indios se comportan de forma tiránica, casi como dioses, y sus súbditos parecen una propiedad. Por eso, para lograr que los indios

[189] Filosóficamente, el currículo de los pensadores franciscanos tenía como referencia principal a Duns Scoto, pero también los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Suma* de Alejandro de Hales, así como el estudio de la lógica, física, metafísica y teología. A ello se podría añadir a los grandes maestros franciscanos: Francisco de Mayrone, Ricardo de Mediavilla y San Buenaventura (Lázaro Pulido, 2012: 172-174).

[190] "Estas maneras todas de policías buenas y malas que pone Aristóteles se refiere Gerson [*De origine juris, consideratione decimo tertia*], yo las tengo cotejadas con las que he visto con estos naturales; e las primeras tres [monarquía, aristocracia y timocracia], libres y buenas, a mi ver no las hay entre ellos, y las otras postreras tres, serviles y malas, todas las tienen, que ninguna les falta si no me engaño, y entre algunos ni buenas ni malas, sino que están como bestias por los campos" (Vasco de Quiroga, 1986: 106).

vivan en un orden justo y se comporten de forma cristiana, resulta necesario considerarlos como buenos salvajes y buscar, como se verá posteriormente, un sistema político apropiado para ellos (Serrano Gassent, 2001: 168).

5.2.2. HUMANISMO Y EL ESTADO DE NATURALEZA: LAS IDEAS POLÍTICAS DE VASCO DE QUIROGA

En su descripción sobre las civilizaciones mesoamericanas Vasco de Quiroga recurrirá a juristas humanistas como Budé, Alciato y Connan y curiosamente no habrá casi ninguna referencia sobre la filosofía escolástica (Pagden, 1994: 134). En el tratado *La información en derecho,* Quiroga define uno de los pocos derechos inalienables: la libertad. Pero dentro del mismo tratado define también aquellos arreglos institucionales que definen a una sociedad civil, como instituciones políticas, la propiedad y los derechos políticos, los cuales no son naturales ni estaban presentes en el hombre natural.

A partir de anterior punto se puede entender la defensa de Quiroga de la colonización española. Los indios no fueron capaces de crear una sociedad civil y muestran los defectos de los hombres primitivos, por lo cual resulta difícil considerarlos como recipiendarios de derechos políticos. Quiroga muestra acuerdo con Sepúlveda en el sentido que las sociedades que los indios crearon antes de que llegaran los españoles, apenas merecen ese nombre ante la falta de rasgos que definen la civilización, como son la falta de letras, buenas leyes y una ley civil que merezca el nombre. Basado en su experiencia en el Nuevo Mundo, Quiroga puede comprobar que los indios no tuvieron leyes e instituciones que merecieran el nombre, por tanto considera que ellos vivían aún en el estado de naturaleza. Esta falta de instituciones políticas, defectuosas de suyo, son definidas por Quiroga como “mala policía”. Por eso el obispo de Michoacán dice:

> No había en esto entre ellos justicia constante ni perpetua voluntad, ni leyes, ni reglas y ordenanzas ciertas para ello, sino cómo y cuando se les antojaba y les estaba bien, de manera que unas veces hacían justicia y castigos excesivos y crueles…sin tener orden de buena policía, que es la que todo ordena (Vasco de Quiroga, 1986: 146-147).

Quiroga quería demostrar que los indios no vivían en comunidades civiles en las cuales el *dominium* estuviera claramente definido. Basado en Gerson, Quiroga considera la existencia de pocos derechos naturales, el más importante la preservación de la vida propia (Tierney, 1998: 233) y un segundo es la libertad. Este punto es importante, pues

Quiroga reconoce el derecho de los indios a la sobrevivencia y la libertad natural, pero no reconocía a los indios ningún derecho político *ante post bellum* con los españoles. De ese modo, les niega "*dominium iurisdictioni*", pues éste sólo puede ser instituido por un estado a través de leyes e instituciones.

Siguiendo con su lectura de Gerson, para Quiroga las sociedades humanas nacen después de la caída del Paraíso. En este periodo, aunque los seres humanos se encontraban en efecto libres, pero necesitaban protegerse contra otros individuos. Por ello, deciden limitar su libertad primigenia y entregar el poder político a uno entre ellos, lo que cual lleva ulteriormente al establecimiento de las sociedades políticas como se conocen (Skinner, 2011: 116). Dentro de los planteamientos de Gerson se considera al gobernante un escaño debajo de la comunidad entera. Éste es un *rector* que dirige a la comunidad hacia la consecución del bien, por ello no puede comportarse como dueño absoluto del poder político. Por otra parte, en las tiranías el bien común no es observado, pues el gobernante usa el poder para favorecer su interés particular, aún si ello implica abusar de sus súbditos. En Gerson hay planteamientos que son parecidos al humanismo cívico, pues se plantea un estado en el cual los gobernadores están limitados por leyes y se encuentran obligados a servir al bien común (Skinner, 2011: 117). A Quiroga este esquema le sirve para descalificar a las monarquías de los indios americanos, definidas como tiranías.

Para Quiroga, los estados de los indios americanos tienen dos defectos: 1) la falta de una autoridad que haya dirigido a los indios hacia el bien común; 2) los gobernantes de los indios pueden disponer como gustan de los bienes y vidas de sus súbditos. En cierta medida, aunque sin mencionarlo directamente, Quiroga comparte la tesis de Sepúlveda que la ausencia de una vida civil refleja la incapacidad de los indios para traducir los preceptos de la ley de naturaleza. Uno de los resultados de esta incapacidad es la ausencia de leyes e instituciones que provean de leyes adecuadas a los indios, pero también que limiten el poder de los gobernadores de los indios que, en opinión de Quiroga, se comportaban como dioses (Pagden, 1994: 138). En esta circunstancia, los estados de los indios carecen de la principal cualidad de un régimen

político: la promoción del bien general que permite ulteriormente la sobrevivencia de la comunidad misma.[191] Por ello Quiroga comenta:

> …no podría faltar el poder y dominio regitivo, regulativo y ordenativo que dice Gerson, que la cristiandad y sus cabezas tienen en caso de necesidad y de evidente utilidad como ésta sería, y es así para su conservación como para su buena conversión e instrucción, como para la bastante sustentación de la gente española que ha de residir en la guarda y defensa de la tierra, porque quererse ordenar de manera que los súbditos quedando miserables, agrestes, bárbaros, divisos e derramados, indoctos, salvajes como de antes…sería una especia de tiranía (Vasco de Quiroga, 1986: 111).

Continuando con las similitudes entre Quiroga y Sepúlveda, el jurista español considera a los indios americanos inferiores junto a los paganos de la antigüedad, llamados "políticos", pues estos últimos, pese a la inferioridad de su religión, fueron capaces de seguir los principios de la ley de la naturaleza y crear un estado que velaba por el bien general.[192] Sin embargo, para Quiroga estos defectos de los indios no justifican ni la guerra de conquista, ni su esclavización forzada. En cambio, él propone la búsqueda de algún régimen político que aproveche la buena disposición y moralidad de los indios, considerada superior a la de cualquier europeo, para así enseñarlos a vivir civilmente dentro de la comunidad española y convertirlos al cristianismo.

5.2.3. LA LIBERTAD NATURAL DE LOS INDIOS

A partir de lo dicho anteriormente, podemos definir que el objetivo de *La información en derecho* es hacer un alegato en contra de la esclavitud forzada de los indios.[193] En el texto es repetido que la libertad es tan "preciosa que no se puede estimar" (Beuchot, 1996: 82-83). Para evitar la esclavitud forzada de los indios, Quiroga define la libertad como un derecho inalienable, el cual no puede ser arrebatado de forma permanente, ni cedido voluntariamente, y si llegara lo anterior a suceder, ésta puede ser

[191] "Porque yo no veo entre estos naturales que tengan…una unión de muchos y congregación de muchos, perfecta debajo de obediencia y sujeción para el pro e bien común de la cosa pública, y este uno bueno se dice…el cual no tenga intento principalmente al bien propio particular suyo en su principado, sino al pro e bien común de todos" (Vasco de Quiroga, 1986: 105).

[192] "Muéstrase…como estos naturales no pueden ser guerreados sino pacificados…Para mi ver esto se ha de entender en infieles políticos que a lo menos saben y guardan la ley natural y no honran a muchos dioses y tienen rey y ley y vida política y ordenada" (Vasco de Quiroga, 1986: 104).

[193] Hay que recordar que en España, hasta principios del siglo XVI, la regulación jurídica de la esclavitud se encontraba definida por *Las Siete Partidas*. En este código se definían, entre otras cosas, las circunstancias "sociales" que definen a un esclavo, siempre tomando en cuenta que los hombres nacen libres. Del mismo modo, *Las Siete Partidas* definían varias formas de protección a los esclavos, así como las obligaciones de sus dueños hacia éstos. Más importante aún, dentro de la legislación española había varias provisiones encaminadas a lograr la libertad de los esclavos (Brady, 1966: 46).

en cualquier momento recuperada.[194] Las bases de este argumento se basan en el derecho romano y varios de sus glosistas. De modo tal, el jurista español da por hecho la existencia de un grupo de derechos irrevocables y universales, como la vida y la libertad, los cuales abarcan a paganos como los indios, aunque sea partidario de la monarquía.

En sus indagaciones sobre la libertad, Quiroga reflexiona sobre el concepto de esclavitud y su conclusión es que este estado es definido *a posteriori* por una legislación civil pero no existe de forma natural entre las gentes. En contra de los planteamientos de Sepúlveda, y tácitamente de Aristóteles, para Quiroga no existen los esclavos por naturaleza, sino individuos que han caído en este estado de servidumbre por alguna razón concreta. Es precisamente en este apartado en donde hace el jurista su crítica a los métodos de la conquista en América: cuando los españoles llegan a esta tierra y tienen su primer encuentro con sus pueblos originarios, debieron considerarlos como hombres libres, ya que no estaban sujetos a ningún código que efectivamente los definiera como esclavos, aunque lo anterior no derive en el reconocimiento de otros derechos políticos.[195]

Para explicitar mejor el anterior punto, Quiroga toma una definición de la esclavitud del derecho positivo: este es un estado desconocido para aquellos que no han formado una vida civil reconocible. Los indios al no estar ligados en ninguna forma a un sistema legal que los definiera como siervos, son por tanto hombres libres. *Ergo* la servidumbre que los españoles han impuesto a los indios sin su consentimiento es ilegal e injusta. Quiroga se interesa por buscar una definición jurídica para personas como los indios. En opinión del obispo español, éstos no son ni "siervos" ni "libertinos", sino como "hombres libres ingenuos". Por eso, no pueden ni ser considerados, ni mucho menos ser vendidos como esclavos. Como considera Quirga en la siguiente nota:

> …entre ellos ni pierden libertad, familia ni ciudad ni hijos ni mujeres…se sigue que digamos que son especies y diferencias de *hombres ingenuos* en quien muchas

[194] "[Los indios] hácense esclavos pero *revocabiliter,* así se entiendan todos los derechos, autoridades y glosas que dicen que ésta tal se hace siervo y no puede proclamar su libertad, pero porque no es parte, en la verdad, para perjudicarse ni privarse a sí mismo de su libertad (porque es inajenable y tal que por pacto alguno, nadie puede ser hecho esclavo irrevocablemente) é y cualquiera de sus deudos la pueden pedir y revocar y vendicar y como sea que no fue ni puede ser enajenada" (Vasco de Quiroga, 1986: 133-134).

[195] "…no veo entre sí guarden y tengan las condiciones que tienen los esclavos verdaderos que pierden *libertad, ciudad y familia*, y son reputados nada de derecho civil, y para ser y poder tener por esclavos verdaderos…habrán de tener entre ellos la misma condición que los esclavos verdaderos, que es la ya dicha, porque quien tiene otra condición no es esclavo verdadero" (Vasco de Quiroga, 1986: 136).

> diferencias hay, y no de siervos y esclavos verdaderos…pues en la constitución de ellos no se guardó ni se pudo guardar ni intervenir la forma y solemnidad de concesiones y libros y escrituras de derecho civil…que permite ser vendido *ad pretium participandum* (Vasco de Quiroga, 1986: 137-138).

En el contexto del Nuevo Mundo, Quiroga tiene una doble intención: crear mecanismos legales para detener los abusos de los españoles en las Indias, pero sin descuidar los proyectos coloniales de la corona española. Dicho de otro modo, los indios después de entrar bajo el dominio del emperador de España no pierden su *dominium corporis sui,* aunque por falta de comunidades políticas reconocibles pierdan el control de sus tierras, las cuales serán manejadas por los españoles (Pagden, 1994: 137). Sin embargo, bajo el esquema de Quiroga, los indios merecen recibir por parte de la corona española la misma protección legal que la de cualquier otro ciudadano dentro de este reino de España (Zavala, 1991: 53).

El punto más enigmático de Quiroga es que si bien no deja de reconocer la validez de la autoridad española en sus colonias americanas, el jurista duda de la efectividad de implantar las instituciones políticas españolas a los indios. Fuertemente influido por la literatura humanista, Quiroga tiene una apreciación negativa del sistema político imperante en Europa, visto como predominantemente corrupto. Incorporar a los indios a dicho sistema arruinaría sus mejores características: su inocencia y desinterés por lo material. Por ello mismo, Quiroga trata de pensar en un régimen político que se adapte a las necesidades de personas simples como los indios sin descuidar a la autoridad de España en el Nuevo Mundo. Como veremos a continuación, la respuesta se encuentra en la *Utopía* de Tomás Moro (Pagden, 1994: 136).

5.2.4. EL INTENTO POR ADAPTAR LA *UTOPÍA* AL PROYECTO COLONIAL ESPAÑOL

Para Quiroga, los españoles tienen una obligación en América y ésta es el imponer un tipo de régimen político que obligue a los indios americanos a vivir con "policía" sin quebrantar su libertad natural. Quiroga reconoce, como hace ver Pagden (1994: 139), que esto sería más fácilmente logrado si los españoles reestructuran por completo el espacio social de los indios, al desaparecer las estructuras políticas defectuosas que antes los regían. Si bien con reticencias, para Quiroga esto fue logrado a través de la conquista armada y la imposición del régimen de encomiendas. Lo

importante entonces es crear un régimen político que se amolde al carácter inocente de los indios, los enseñe a vivir civilmente como buenos súbditos de la corona española y se encargue de la catequización.

De acuerdo a la experiencia personal de Quiroga, los indios tienen características loables. El jurista los llega a comparar con los primeros habitantes, de acuerdo con la descripción de Luciano, de la Edad de Oro. Ellos son simples, inocentes e ignorantes del valor del dinero (Zavala, 1991: 10-11). El objetivo debe ser buscar un régimen que no sólo mantenga esos rasgos, sino que también moldee su maleable carácter hacia la aceptación de las verdades cristianas. En el momento que ello sea logrado, ellos no sólo se revelarán como buenos ciudadanos, sino como los mejores cristianos. A esto Quiroga agrega:

> …ahora que este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquestos naturales, con un descuido y menosprecio de todo lo superfluo…contentase con poco…sin ser solícitos por lo de mañana, y con un muy buen menosprecio y olvido de todas las cosas tan queridas y tan deseadas deste nuestro revoltoso mundo…como dice Luciano en el libro dicho de sus Saturnales…si Dios desde arriba no lo envía y revela para que se convierta y conserve, y viva y no perezca por mal recaudo una gente tan dócil, tan mansa, tan humilde, tan obediente, tan nueva, tan rasa y tan de cera blanda como aquesta para todo cuanto della hacerse quisiese…(Vasco de Quiroga, 1986: 188-189).

Esta comparación con los primeros habitantes de la edad dorada es importante, pues a Quiroga le parece que los indios no tenían conocimiento de las estructuras políticas modernas que al parecer de Quiroga estaban corrompidas por el dinero. Baste mencionar que Quiroga sigue haciendo referencia a la edad de oro cuando menciona el modo como los indios elegían a su líderes a través de principio *ac reges sufragiis creemsus ipsisque ultro paremus.*[196] Es decir, la igualdad y pobreza de los indios, para Quiroga representa una ventaja, ya que estas personas simples estarán desinteresadas por la riqueza, contentándose con los productos de su tierra, comportándose de un modo más cercano a lo que dicen las Escrituras.[197] En coincidencia con la literatura de principios del siglo dieciséis, Quiroga considera que los habitantes del Nuevo Mundo son un ejemplo para sus congéneres en Europa, pues los primeros no son arrogantes, ni

[196] "…estos naturales no tenían ni tuvieron entre sí rey ni señor, ni otro sucesor legítimo, sino como aquí decía Luciano que aquellos lo tenían por la vía electiva" (Vasco de Quiroga, 1986: 192).
[197] "Bieventurados ellos si se le acertare a dar y diere orden en que se sustenten y se conserven así…de manera que no pierdan esta su buena simplicidad ni se les convierta en malicia nuestra…son de estimar en menos sino en más las cosas de nuestra fe, fundadas en esta humildad, simplicidad y paciencia y obediencia" (Vasco de Quiroga, 1986: 192).

ambiciosos, los cuales dentro de sus carencias, muestran mayor interés por seguir las verdades cristianas.[198]

La cuestión de importancia para Quiroga consistía en determinar qué tipo de régimen político podía servir al proyecto colonial español, pero manteniendo la inocencia de los indios y su libertad natural. La respuesta a su parecer se encuentra en la comunidad ideal descrita en la segunda parte de la *Utopía* de Tomás Moro (Zavala, 1991: 11). La república descrita por Raphael Hythlodeaus, aun no siendo cristiana, parecía la solución perfecta para los relativamente simples americanos. Tal como dice Quiroga:

> …Tomás Moro, autor de aqueste muy buen estado de la República, de donde su intención parece haya sido proponer, alegar, fundar y probar por razones las causas porque sentía por muy fácil, útil, probable y necesaria la tal república entre una gente tal que fuese de cualidad de aquesta de este Nuevo Mundo, que en hecho de verdad es casi en todo y por todo como él sin haberlo visto la pone, pinta y describe, en tanta manera, que me hace muchas veces admirar, porque me parece que fue como por revelación del Espíritu Santo para el orden que convendría y sería necesario que se diese en la Nueva España (Vasco de Quiroga, 1986: 208).

El orden descrito en la *Utopía*, que posteriormente se tradujo en la creación de los "pueblos-hospitales", podía absorber a los indios en un sistema de trabajo más humano que al mismo tiempo enseñara las verdades cristianas de manera más efectiva y los enseñará a comportarse como ciudadanos virtuosos. Esto podía lograrse, como comenta Krippner-Martínez (75), haciendo una reforma dentro de los principios antes mencionados del sistema de *encomiendas*.

La aceptación de este sistema de asignación de tierras tiene a mi parecer dos razones. En primer lugar, siendo los indios moralmente superiores y más inocentes que los europeos, si a los primeros se les pusiera en igualdad con los segundos, podrían ser objeto de abusos y perder sus mejores atributos. Por ello, Quiroga va a preferir para los indios un tipo de régimen más paternalista que conserve sus mejores rasgos y evite los abusos de parte de los españoles. En segundo lugar, resulta necesario ser más vigilante con los indios americanos debido a que no aún no han perdido del todo el carácter bárbaro que los hace propensos, cuando no están bajo ninguna supervisión, a cometer

[198] "…que parece que con verdad por esto se pueda decir *redeunt saturnia regna et quod, o revolabit at*…que la edad dorada de aquellos entre estos naturales cuasi en todo y por todo la tenemos para poder introducir e imprimir en ellos como cera muy blanda, y hombres de tan buena, sana e simple voluntad y obediencia, todo cuanto bueno quisiéremos sin resistencia alguna, y a la doctrina cristiana y más propia y aparejada para injerirse en gente de tal calidad" (Vasco de Quiroga, 1986: 194).

crímenes contra la naturaleza. Esto significa que los indios deberán estar bajo la tutela de los españoles, como infantes si se quiere, hasta que las verdades cristianas se hayan firmemente afianzado en ellos (Krippner-Martínez, 2001: 76).

Quiroga encuentra en *Utopía* un texto con un gran valor práctico en el contexto americano (sería por lo demás interesante saber si Tomás Moro supo y qué hubiera opinado de esos intentos por dar realidad a los planteamientos de su texto más conocido). El resultado fue la creación de los "pueblos hospitales", los cuales tenían por intención hacer de los indios ciudadanos virtuosos, al aprender algún oficio de utilidad, dentro de las enseñanzas del evangelio. Hay sin embargo una diferencia entre los objetivos del estado imaginario planteado por Moro y las estancias creadas en México por Quiroga. Si para el inglés, la Utopía era un intento de lograr una sociedad económicamente justa y feliz, los pueblos-hospitales de Quiroga tenían por objetivo la evangelización de los indios y que estos vivieran, bajo la tutela de la corona española, "conforme a la bienaventuranza cristiana" de los ideales de la Iglesia primitiva (Bataillon, 1986: 821).

Finalmente, el proyecto social de Vasco de Quiroga ejercía un fuerte control paternalista sobre el espacio social e individual de los indios americanos. No obstante, hay que reconocer que era una alternativa a la manera tradicional en que se venían asignando las encomiendas, las cuales tenían objetivos comerciales y a menudo se convertían en sistemas de opresión y de explotación. Al basarse en Moro, el proyecto social de Quiroga tendía al colectivismo, lo cual no debió resultar ajena a los indígenas mexicanos, acostrumbrados más que los españoles a una vida más comunal. Si bien la Utopía es la referencia más apreciable en la *Información en derecho* el fundamento intelectual de Quiroga, así como las nociones políticas que definen sus ideas sobre los indion americanos no surgen del Humanismo cívico, ni del Humanismo erasmistas, sino de lecturas jurídicas y algunos textos de literatura utópica como la Nave de los locos de Brandt. No resulta baladí hacer mención que los esfuerzos de Quiroga tuvieron cierto éxito durante el periodo colonial sus "pueblos hospitales" perduraron hasta el siglo diecinueve, al tiempo que Vasco de Quiroga se ha convertido en una figura muy respetada no sólo entre los indígenas del estado de Michoacán en México.

CAPÍTULO 6. ENTRE EL HUMANISMO Y EL TOMISMO: EL ECLÉCTICO CONCEPTO DE LIBERTAD NATURAL DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Una de la tesis de este trabajo es que el descubrimiento, por parte de los españoles y otros europeos, de culturas que compartían juicios de valor totalmente diferentes a los suyos, o a aquellos que conocían, supuso un reto para la filosofía del siglo XVI. No debe resultar aventurado adelantar que, además de los innegables intereses económicos que impulsaban la conquista de América, en el ámbito de las ideas este evento sirvió para definir criterios de valor generales para juzgar a un mundo que se mostraba como multicultural. A grandes rasgos, de esta realidad dos ideas fueron propuestas: a) cuestionar el derecho de una civilización para dominar a otra mucho menos desarrollada (Keal, 2003: 87); b) cuestionar moralmente el derecho de los españoles para esclavizar a los indios.

Dentro de este contexto, uno de los principales protagonistas que conocieron la circunstancia de los indios en América, así como el principal crítico de la conquista española, fue Bartolomé de las Casas. El dominico fue en su tiempo, y siguió siendo, una figura controversial que ha ganado detractores y admiradores. Dentro de este contexto, el autor de esta tesis reconoce que la aproximación a la obra de Las Casas resulta complicada por dos hechos: 1) Distinguir las ideas propias del dominico a sabiendas de que su pluma estaba más dedicada a una causa más que al desarrollo de un pensamiento político unívoco; 2) la obra de Las Casas además de ser muy extensa, presenta muchas diferencias según el tiempo y lugar en que se haya presentado. De forma tal, los textos de Las Casas distan de tener una consistencia teórica que los hagan reconocibles. Pese a estos problemas considero que Bartolomé de las Casas hace un interesante aporte al problema de la libertad y los derechos naturales de los indios americanos. Estas definiciones se encontrarán en una parte de su obra escrita casi al final de su vida y son parte de lo que ha sido considerado por Pennington su obra jurídica (151).

En relación con el punto anterior, se debe reconocer que muchas de las tesis de Las Casas más que una coherencia teórica tienen la intención de producir una reacción en sus lectores, sobre todo al conocer las condiciones como los españoles tratan a los

indios (Saint-Lu, 1982: 19). Las Casas actúa ciertamente con el celo de un abogado defensor que busca en la teología, la filosofía tomista y en el derecho todo tipo de argumentos con los cuales justifica su defensa de la libertad de los indios. Sin embargo, esto lleva a la creación de un interesante concepto de libertad que se diferencia de aquel del humanismo (en especial de su rama jurídica) y del tomismo de la Escuela de Salamanca, pero al mismo tiempo combina elementos de ambas escuelas.

Lo anterior parece importante remarcarlo, pues definir una adscripción teórica y filosófica no resulta cosa sencilla debido al eclecticismo de fuentes y autores en el dominico. Las Casas intentará demostrar que los indios, pese a su paganismo, son sujetos racionales que ejercían el dominio. Si bien este postulado coincidía con los postulados de la Escuela de Salamanca, Las Casas no dudará en alejarse se autoridades escolásticas, como Aristóteles y Tomás de Aquino, y proponer una teoría de la libertad y derechos individuales de carácter universal (Saint-Lu, 1982: 11-12) basado en tres fuentes: el derecho romano, el derecho canónico y la literatura eclesiástica (Pennington, 1970: 151). Más aún, el derecho romano adquiere una gran importancia para Las Casas en el marco de los debates con pensadores aristotélicos como Sepúlveda, pues le sirve para negar la existencia ontológica de la esclavitud natural (Tierney, 1998: 275).

Desde ese punto de partida, Las Casas no sólo define una teoría del origen del estado sino también critica a la colonización española en América. Como se verá con más detalle, Las Casas presenta un argumento que parece común al humanismo y tomismo de la Escuela de Salamanca: la fuente del poder civil es la comunidad (Tierney, 1998: 276). La comunidad de los indios, afectada en su bien general, por los encomenderos españoles, tiene derecho a elegir por sí misma a otra persona que los gobierne, ya sea otro español o uno entre ellos. Se podría afirmar que este derecho supone una simpatía republicana por parte de Las Casas (Velasco, 2008: 99-100), pero el dominico nunca hace una clara referencia a eso.

No obstante, es importante reconocer que para Las Casas, al menos por un periodo largo los reyes de Castilla tenían derechos preferenciales sobre el territorio y gentes que han descubierto. Ello se debe a la donación papal que han recibido. Por ello, para poder verdaderamente legitimar sus colonias americanas, el monarca español requiere que los indios acepten su poder de forma libre y sin coerciones. Esto es basado en las teorías del poder civil tomistas que Las Casas pudo haber conocido bien ya dentro

de la orden dominica. No obstante, esta postura no será firme como será visto en texto de Regia potestade.

Finalmente, es posible que el eclecticismo y aparente inconsistencia teórica en Las Casas se deba a su deseo de alcanzar mayores audiencias que agilicen la reforma del sistema colonial implementado en las Indias (Bataillon; Saint-Lu, 1976: 24). Pese a no tener la claridad teórica de otros autores, ciertamente el amplio bagaje cultural de Las Casas le permite confrontar a juristas y teólogos y proponer un concepto de libertad interesante y original por lo inusual de sus fuentes que combina elementos del tomismo y del humanismo (Bataillon; Saint-Lu, 1976: 21).

6.1. LIBERTAD NATURAL Y LA IGUALDAD DE LA HUMANIDAD

Para poder entender las premisas sobre la libertad en Las Casas, así como su defensa de los derechos de los indios, debemos partir como bien lo demuestra Pennington (151) de una idea básica: es posible la existencia de regímenes políticos legítimos fuera del marco de cristianismo, lo anterior significa que los paganos son capaces de ejercer dominio de manera justa. Estas tesis parecen coincidir con las tesis de la Escuela de Salamanca respeto a los derechos naturales de los indios. Ciertamente la afirmación de derechos naturales inalienables en los indios sirve a Las Casas para su crítica al régimen de encomiendas que sirvió en opinión del dominico para arrebatar injustamente la libertad natural de los indios.[199]

No obstante, considero una afirmación poco sustentable que el dominico haya dependido únicamente, aunque con mayor radicalidad, de Tomás de Aquino y Vitoria (Beuchot, 1993: 5). Por el contrario, en Las Casas hay una multiplicidad de fuentes, desde la teología hasta literatura de tipo jurídico. El uso de estas fuentes, como hemos repetido en este trabajo, no tiene por fin estructurar un pensamiento político, sino la articulación de la defensa de los indios desde una arista teológica y otra jurídica. Cuando Las Casas define la libertad como un derecho inalienable y universal (así como

[199] Los objetivos de la *encomienda* fueron: 1) otorgar a los españoles que participaron en la conquista tierras en reconocimiento; 2) hacer "productivas" las tierras de los indios; 3) inculcar la fe católica en los indios. Sin embargo, en la práctica los objetivos de la encomienda no se cumplieron al resultar en la pérdida de las mejores tierras de los indios y la esclavización de pueblos enteros (Pagden, 1990: 104).

su derecho a la vida) poseído por cualquier individuo, independientemente de su religión o raza, simplemente toma un postulado de la filosofía escolástica que define la igualdad del hombre, debido a su naturaleza racional y volitiva, como hijos de Dios (Beuchot: 1993: 5).

Las Casas trata de justificar la existencia de derechos universales encontrados en todos los sujetos racionales (Beuchot, 1993: 7). La coincidencia con la filosofía tomista y, dicho sea de paso, con la Escuela de Salamanca, aquí terminan, ya que al matizarse la estructura de estos derechos, así como su alcance, preferirá justificar teóricamente su teoría en fuentes distintas a la teología, como el derecho canónico y el derecho romano. En suma, si bien los predicados esenciales de Las Casas sobre la libertad y la sociabilidad están en coincidencia con el pensamiento tomista (el dominico considera que el hombre se organiza y vivirá mejor en sociedad, así como elige gobernantes en vistas de satisfacer al bien común), éstos son defendidos no por argumentos teológicos, sino por otro tipo de literatura como el derecho canónico, derecho romano y la Biblia.

No hay que olvidar que para llegar a la anterior tesis, Las Casas mismo sufre una evolución desde 1511. Si en un principio su intención era humanizar el sistema colonial (Saint-Lu, 1982: 17) tiempo después, sobre todo en los años cercanos a su muerte y ya que la colonia española se encontraba consolidada, sus posturas se radicalizan al punto de pedir al monarca español la total restitución de las propiedades a los habitantes originarios de América. Su argumento al final de su vida era que el *dominium* que tenían los españoles en el Nuevo Mundo fue obtenido por medios violentos y la coerción.[200]

Para Las Casas resultaba escandaloso el modo como los españoles se hicieron de sus colonias, pues no tenían ninguna razón para alienar las tierras de los indios y suspenderles sus derechos naturales. Los indios al no ser enemigos de la fe cristiana, ni haber hecho con anterioridad un daño a los españoles (o nadie en particular) se les debieron respetar el dominio que tenían de sus tierras y, sobre todo, su libertad natural.

[200] "…todas las cosas que han hecho los españoles en todas estas Indias, así en la entrada de los españoles en cada provincia de ella como la sujeción y servidumbre que pusieron a esas gentes, con todos los medios y fines y demás…ha sido contra todo derecho natural y derecho de gentes…y por tanto, es injusto, inocuo, tiránico, y digno de todo fuego infernal, y, por consiguiente, nullo, inválido y sin ningún valor y momento de derecho…y por consiguiente sean obligados a la restitución de todo ello" (Las Casas, 1997: 873, 875).

Es precisamente cuando Las Casas hace referencias a las dignidades y propiedades de los indios, cuando nuestro autor avanza de forma más clara su definición de la libertad. Ésta se considera un derecho inalienable, compartida universalmente por toda la humanidad (Bataillon; Saint-Lu, 1976: 127). Las Casas fundamenta su concepto con argumentos que provienen de la literatura jurídica romana, pero también con referencias más propias de la filosofía escolástica. En tal forma, como Tierney ha correctamente notado, Las Casas intenta "en un nivel teórico insertar, de manera muy consciente, una teoría judicial de derechos sobre la base de las enseñanzas de Tomás de Aquino sobre el derecho natural" (Tierney, 1982: 276). Por ello Las Casas comenta:

> Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres…son, o, por lo menos, se presume que son, libres, si no se demuestra lo contrario… Pruébase, porque desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres (*Digesto, De justicia et iure,* ley *Manummissiones*), y porque en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio; y la razón es que a una criatura racional no se la subordina a otra (Las Casas, 1997: 1249).

Para Las Casas, la libertad es un derecho que se encuentra dentro de todas las criaturas racionales desde un principio, es decir, las criaturas como los hombres nacen libres y se deben considerar libres. En cambio, la esclavitud para Las Casas se produce por accidente o por mala fortuna, pero en ningún modo se puede considerar a la esclavitud como un estado natural inherente. En ese modo, al afirmarse el carácter natural e inalienable de la libertad y negarlo a la servidumbre, Las Casas contradice la existencia de la esclavitud natural (Tierney, 1998: 278). Empero es menester comentar que, en otra circunstancia, Las Casas acepta la existencia de esclavos por naturaleza, como es demostrado en su *Apología* hecha tras los debates con Sepúlveda.[201]

Las Casas rechaza la existencia de comunidades formadas totalmente por esclavos por naturaleza, pues debido a su incapacidad las funciones que permiten el buen funcionamiento de una comunidad no podrían realizarse. En otras palabras, en las comunidades indias, como en cualquier otra sociedad humana, el número de esclavos por naturaleza resulta tan sólo una minoría. (Pagden, 1990: 124). Más aún, el pensar que

[201] Para Las Casas los esclavos por naturaleza son una minoría que se encuentra en todas las sociedades. Estos son definidos con estas características: "feas y necias criaturas sólo apropiadas para el trabajo físico" (Zavala, 1993: 83). Estos son bárbaros "en sentido propio y estricto…crueles, feroces, estólidos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, no cultivan la amistad ni tienen construida la república o la ciudad de una manera política…Finalmente al no cuidarse de llevar una vida sociable, su vida es muy semejante a la de los animales…Por lo cual no son libres por naturaleza; sólo lo son en cuanto tienen patria" (Las Casas, 1975: 127-128).

pudiera existir un lugar formado por individuos mentalmente incapaces, teológicamente vendría a significar una terrible contravención del orden divino querido por Dios.[202]

Cabe preguntarse por qué Las Casas se apoya tan poco en la teología y tanto en el derecho romano y derecho canónico. Esto se pudo deber a tres razones. En primer lugar, los argumentos jurídicos tendrían más peso para los verdaderos tomadores de decisión en la corte española sobre las especulaciones teológicas, entendidas las anteriores por un grupo minoritario si bien importante, pero sin contacto con las realidades de las Indias (Pennington, 1970: 155). En segundo lugar, en la filosofía y teologías escolásticas no había una definición clara, aún en Santo Tomás de Aquino, de la libertad como derecho universal inalienable. A ello se agrega, tal como comenta Pennigton (155), que antes de Vitoria existían una variedad de opiniones (siendo el caso más extremo Hostiensis y el más moderado Inocencio IV) que tácitamente aceptaban que los cristianos podrían arrebatar el *dominium* a los paganos en vista de su infidelidad. En tercer lugar y en relación con el segundo punto, Las Casas prefiere la literatura jurídica debido a la imposibilidad de encontrar en Aristóteles y Tomás de Aquino una negación del estado de servidumbre natural.

Por lo dicho anteriormente, el concepto de libertad en Las Casas resulta singular pues se va caracterizar por su eclecticismo teórico. Sus principales predicados recuerdan a los postulados clásicos de la filosofía tomista (la libertad como un derecho natural encontrado en todas las criaturas racionales como dice el derecho natural), pero su justificación será apoyada en el derecho romano y la ley canónica, así como literatura más propia al humanismo jurídico como el *Digestum, De usufructu* y *Si cuius* (Tierney, 1998: 278). Un ejemplo de ello es la siguiente definición:

> Porque la libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por sí desde el principio de la criatura racional, y es por eso de derecho natural, como se dice en la 1ª distinción, *Ius naturale*, donde se ve que existe una libertad para todos, y que la esclavitud es un acto accidental acaecido al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna… en consecuencia, no estando demostrado que alguien o algo sea siervo, nuestro juicio debe ser favorable a su libertad y según su libertad. Hay que presuponer, por lo tanto, que el hombre es libre si no se prueba lo contrario…como dice el *Digestum, De usufructu* y Si *cuius* (Las Casas, 1997: 1251).

[202] "Habiendo Dios bueno y omnipotente creado todas las cosas para utilidad del hombre…protegiéndole, como dijimos, con particular voluntad y cuidado después de dotarle de todas clases de cualidades, dirigiendo sus actos, iluminando el entendimiento de cada individuo…al tener la naturaleza racional la fuerza de Dios, es necesario que, como ocurre generalmente, tal naturaleza produzca hombres perfectos dotados de las mejores cualidades del ingenio y rara vez bárbaros imperfectos" (Las Casas, 1975: 129).

Para Las Casas, una criatura racional no debe vivir en servidumbre de sus semejantes. Según Las Casas, la anterior afirmación se basa en Tomás de Aquino, sin embargo, como bien comenta Tuck (20), el filósofo italiano nunca sugiere la idea de que la libertad pudiera ser un derecho inalienable. Así se podría pensar que la anterior afirmación sugiere un uso erróneo de las fuentes. Pero, como menciona Tierney (280), lo anterior resulta extraño, debido al impresionante conocimiento de la literatura jurídica y legal que Las Casas adquirió con la orden dominica. Más bien, considero que Las Casas tuerce el significado de muchos textos debido a una exigencia práctica: hacer la mejor defensa posible de la libertad natural de los indios frente a los discursos que justificaban su servidumbre (Tierney, 1998: 280).

Por lo dicho anteriormente, no debe sorprender que Las Casas defina la libertad como el más precioso bien que el hombre puede tener, superior a cualquier bien temporal.[203] Para defender su argumento Las Casas citará principalmente a canonistas (Pennington, 1970: 156). Conjuntamente a la libertad, Las Casas defiende dos derechos que parecen derivarse de la defensa de la libertad: el derecho al *dominium* y el derecho a instituir por la comunidad a sus gobernantes por libre consentimiento (Tierney, 1998: 279).

En relación al primer derecho, Las Casas hace muestra de su eclecticismo al aceptar la doctrina basada en el derecho romano de que la propiedad pertenece originalmente al primer ocupante.[204] Para lo cual cita la máxima del derecho privado romano ("aquello que afecta a todos, debe ser aprobado por todos"): *Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari* (Pennington, 1970: 157). En el caso de la institución de la autoridad política, Las Casas parece acercarse a las teorías del poder civil de sus compatriotas de la Escuela de Salamanca, pues considera que si bien en un principio todas las personas eran libres, en determinado momento, para la mejor preservación de su comunidad, ellas deciden dar la autoridad a uno entre ellos. De esta forma, el poder

[203] "Manifiesto es que ningún poder hay sobre la tierra que sea bastante deterior y menos libre que el estado de los libres, sin culpa suya, no errante la clave de la justicia, como la libertad sea la cosa más preciosa y superior en todos los bienes temporales deste mundo, y mucho más de las racionales, y por eso es tan favorecida de los derechos como aún de las leyes destos reinos dice, que por ella y no contra ella se debe sentenciar" (Las Casas, 1997: 747).

[204] "Todo lo creado ha sido concedido por la bondad divina o por la divina providencia en común a todos los hombres desde el principio mismo de éstos...el hecho mismo de aprehenderlas por concesión divina los ha convertido en propietarios, ya sea para que los ocupe para su placer, si es que estaba solo, si ya vivía en sociedad con otros, de tal modo que en lo sucesivo las cosas referidas le fueran propias" (Las Casas, 1997: 1237, 1239).

real surge del libre consenso del pueblo, quien es considerado el depositario último del poder político.[205] Las Casas coincide con los postulados sobre el origen del poder civil y el *dominium* de la Escuela de Salamanca, pero su concepto de libertad se fundamenta principalmente en el derecho romano.

Una de las cosas que resultan más interesantes es que Las Casas a partir de una definición de libertad de carácter jurídico, hace postulados nuevos que se adaptaban a una realidad nueva. De ese modo, los postulados que toma del derecho canónico son usados de una manera en la que no fueron pensados, en tanto que los problemas a los que se enfretaban los españoles en las Indias resultaban hasta el momento desconocidos (Pennington, 1970: 155-156). Este concepto de libertad, aunque planteado en distintos periodos de la vida de Las Casas, tiene dos objetivos: 1) evitar la servidumbre de los indios. 2) Desarrollar una teoría sobre la igualdad de la humanidad, vista mayormente en textos tardios como la *Historia de las Indias*. Para Las Casas, todos los seres humanos son iguales y tienen los mismos derechos a pesar de sus diferencias. Por ello mismo, todas las razas humanas merecen un tratamiento igual (Hanke, 1994: 79). Tal como comenta Las Casas en su *Apologética:*

> Todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno dellos es no más la definición; todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño (Las Casas, XLVIII: 685-686, consultado 5 de febrero 2016).

Al argüirse la igualdad entre las razas humanas y con ello entre los indios y los españoles, Las Casas trata de dar argumentos teóricos para condenar el trabajo forzado impuesto a los indios. El siguiente paso es plantear un tipo de comunidad política en la que los indios y españoles comparten los mismos derechos naturales y políticos (Hanke, 1994: 103-104). No debe resultar sorprendente que en este punto se vuelva a recurrir al pensamiento escolástico, pero también a otras fuentes de pensamiento no precisamente tomistas. El planteamiento básico es que si un hombre es capaz de tener *dominium* sobre sus apetitos (como Las Casas estaría dispuesto a aceptar en el caso de los indios), él es capaz de ejercer *dominium* sobre cualquier otra cosa (Brett, 2003: 14), siendo esta la característica que distingue al hombre del resto de la creación (Brett, 2003: 15). En

[205] "La libertad es asimismo común y natural a todos los hombres…por consiguiente, los pueblos son libres y sus gobernantes y reyes también son libres, ya que fueron creados originalmente por acuerdo y autoridad de los pueblos, como quedó demostrado" (Las Casas, 1997: 1255).

opinión de Las Casas, dado que los indios habían demostrado estas habilidades, los indios son capaces de manejar racionalmente *dominium* y a su vez hacer voluntariamente una elección política (Bataillon; Saint-Lu, 1976: 46). Al aceptar el anterior punto, Las Casas decide llevar la discusión del dominio a otro ámbito: ¿es posible que los españoles pudieran ejercer dominio en las Indias a partir de las bulas papales, pero sin consentimiento de los indios?

6.2. EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y LA TRANSFERENCIA DE *POTESTAS* AL MONARCA ESPAÑOL EN LAS INDIAS

Una de las tesis de las cuales hacemos hincapié en este trabajo se refiere al eclecticismo de Las Casas respecto al uso de sus fuentes. Esto en mi parecer explica la gran discrepancia que hay sobre el origen de sus ideas y las aparentes contradicciones que se suelen encontrar en su obra. Lo que solemos olvidar es que las ideas de Las Casas están determinadas por un objetivo: la defensa de los indios. A partir de ello es que artícula unos postulados usando obras, sin importar su origen, que mejor sirvan a este fin.

Tomando en cuenta el hecho anterior, cuando se intenta entender la teoría del origen de la sociedad civil en Las Casas parece muy cercana una cercanía teórica con Vitoria (Beuchot, 1990: 1111). En modo similar a la argumentación tomista sobre el poder civil, Las Casas acepta que cualquier asociación entre los seres humanos surge del deseo de asegurar una sobrevivencia común y la necesidad de protección frente a otros individuos. La elección de los primeros jefes de la comunidad es para lograr mejor estos deseos comunes, para sostener este punto nuestro autor no duda en recurrir a Aristóteles y Agustín de Hipona.[206] Más aún, para confirmar su coincidencia con las tesis principales de la Escuela de Salamanca, Las Casas considera que este proceso de transferencia primitiva tuvo su origen en el derecho natural siendo perfeccionado por el

[206] "Y por eso dice el Filósofo en el libro 1º de su *Política*…[y] San Agustín en el libro 3º *De Trinitate*…que en toda multitud hay algo directivo, y es por lo tanto natural que cualquier sociedad humana o vida social tenga un jefe que solicite y procure el bien común, ya que de otro modo la sociedad no se conservaría y se dispersaría…el dominio de un solo hombre sobre los demás…es de derecho natural; lo cual se confirma por el hecho de que la naturaleza produce algunos hombres aptos para gobernar…" (Las Casas, 1997: 1237, 1243).

ius gentium.[207] Esto a su vez sirve a Las Casas para establecer derechos universales reconocidos por la razón (Beuchot, 1990: 1113), aunque después su fundamentación no sea hecha con literatura escolástica.

En un estado pre-social se reconoce que todos los hombres son libres e iguales, sin que nadie se pueda atribuir como un superior. Igualmente Las Casas está dispuesto a aceptar que la autoridad de los reyes y príncipes no es natural sino que surge del consenso voluntario de la comunidad.[208] Esto como sabemos no significa la pérdida de dominio político por parte de la comunidad cuando ésta haya transferido su *potestas*, pues el dominio puede ser retomado, al ser la comunidad dueña de éste, de acuerdo al derecho natural (Skinner, 2011: 163ss). De ese modo, Las Casas no realiza ningún postulado original en el momento que afirma que después de darse este proceso de transferencia del poder, los miembros de la comunidad no pierden su libertad, considerada un derecho natural intransferible. En este sentido, Las Casas trata de decir que todos los hombres por el derecho natural son libres, es a partir de la creación de un marco jurídico positivo, llamado secundario por Las Casas, que las diferencias entre los hombres aparecen y, agregaría, el estado de esclavitud.[209]

Otro postulado que no resulta original es la afirmación de que todo acto de transferencia de la *potestas* para que sea legítimo, debió tener la libre y voluntaria aceptación del pueblo, pues de otra forma sería un mandato impuesto de manera tiránica e injusta. En opinión de Las Casas, la transferencia de poder tiene un carácter universal, pues se encuentra en todas las comunidades formadas por individuos de razón; incluso los reyes de Israel, supuestamente electos por Dios, tenían la aprobación del pueblo para ejercer la *potestas*.[210] Ahora bien, estas críticas no suponen una postura cercana al

[207] "Y así se evidencia que el dominio del hombre sobre el hombre tuvo su origen y procedencia en el derecho natural, y fue perfeccionado y conformado por el de gentes" (Las Casas, 1997: 1245).
[208] "En el libre consenso del pueblo o en el acuerdo de toda la multitud tuvieron su origen y principio los reyes y gobernantes de los pueblos y la jurisdicción; luego, anteriormente no existían ni rey ni jefe, ni señor de los pueblos, y éstos eran libres, o sea que no tenían fuera de sí o sobre de sí ningún superior, ni había ningún régimen o jurisdicción ninguna que se ejerciera sobre los hombres que eran libres y que por libre decisión habían elegido dicho superior". (Las Casas, 1997: 1253).
[209] "…el juramento de fidelidad de unos hombres para con otros fueron obra del derecho secundario, según observan los doctores al comentar la ley *Ex hoc iure*. *Quiere esto decir, que con arreglo al derecho primordial, todo, así cosas como personas, eran libres"* (Las Casas, 1997: 1253).
[210] "Solamente de este modo, o sea por elección del pueblo, tuvo su origen cualquier dominio justo o jurisdicción de los reyes sobre los hombres en todo el orbe y en todas las naciones; dominio que, de otro modo, hubiese sido justo y tiránico, excepto el que fue constituido o introducido, como ocurrió con el pueblo de Israel…donde no obstante concurrió también la elección, consentimiento y aprobación de todo pueblo, por mandato o disposición de Dios" (Las Casas, 1997: 1245).

republicanismo (Velasco, 2008: 100), pues Las Casas es consistente en reconocer la superioridad del régimen monárquico toda vez que tenga la aprobación del pueblo.

Lo que resulta interesante es que Las Casas usa todas estas teorías en un nuevo contexto, pues le sirve para denunciar a la autoridad española en las Indias y al gobierno ejercido por los encomenderos que muestra como ilegítimo y sin la aprobación del pueblo. En primer lugar, Las Casas afirma que los paganos son capaces de ejercer dominio. Pero además reconoce que cualquier pueblo sobre la tierra debe ser considerado libre en acuerdo a la ley de la naturaleza y el *ius gentium.*[211] Solamente el pueblo puede transferir el dominio político. En este caso solamente los indios (considerados por Las Casas un ejemplo de pueblo con derechos naturales) pueden decidir transferir la *potestas* a los reyes de Castilla simpre que se les convenza con buenas razones (Tierney, 1998: 282). Dicho de otro modo, para Las Casas, la autoridad española en el Nuevo Mundo resulta ilegítima a menos que se obtenga la transferencia de los indios y su aprobación (Tierney, 1998: 279-280). Si del anterior punto Las Casas establece que la libertad es un derecho universal (Beuchot, 1990: 1116), sus argumentos lejos de apoyarse en Aristóteles y Tomás de Aquino se sustentarán en el derecho canónico.

Basado en lo anterior, Las Casas define a los indios en América como *male fidei*, es decir, son vistos como propietarios y hombres libres con capacidad de decisión. Y esta definición típicamente jurídica sirve para apoyar un argumento principal: si los españoles usan y ocupan el territorio de los indios sin su expreso asentimiento, ellos estarían cometiendo un robo que amerita la devolución. Por eso el dominico dice:

> Supuesto, pues, esta verdad que todos aquellos pueblos y gentes son libres, y que a nadie del mundo debían nada antes que se hallasen ni cuando se hallaron, ni hoy ni después de hallados sino a Vuestra Majestad servicio y obediencia, no cualquiera, sino la que deben los pueblos y ciudades libres a su universal rey y señor…conviene saber que los reyes de Castilla no tenían nada en ellos ni les pertenecían por herencia ni por compra ni por trueque, ni porque los hobiesen vencido en alguna justa guerra…o fuesen *male fidei* poseedores de algunas tierras o bienes que hobiesen usurpado…*sino que de su propia voluntad* rescibiran a Vuestra Majestad por señor supremo (Las Casas, 1997: 743).

[211] "Cualesquier naciones y pueblos, por infieles que sean, poseedores de tierras y de reinos independientes, en los que habitaron desde un principio, son pueblos libres y que no reconocen fuera de sí ningún superior, excepto los suyos propios, y este superior tiene la misma potestad y los mismos derechos del príncipe supremo en sus reinos, que los que ahora posee el emperador en su reino" (Las Casas, 1997: 1255).

Por lo visto anteriormente, hay dos derechos políticos que Las Casas otorga a cualquier comunidad humana: la elección de sus gobernadores y su destitución en casos de actos en contra del bien común.[212] En especial el segundo derecho tenía implicaciones controversiales en las Indias, pues permitía asumir que los indios en cualquier momento podían desconocer la autoridad de los reyes de Castilla, sobre todo si los españoles continúan ejerciendo *dominium usufructus* sobre las tierras de los indios sin su permiso. De este modo, Las Casas otorga a los indios el poder de cambiar de soberano, entendido no sólo como el emperador español, sino a nivel más particular se refiere a los encomenderos. Si bien las tesis del dominico parecen similares a las de Vitoria en este punto, más bien, como Tierney lo muestra (284), recurre al principio del derecho romano *quod omnes tangit*, así como a autores canonistas.

Las Casas sigue la misma línea teórica cuando articula su defensa de la propiedad comunal de la tierra de las comunidades indias. Su tesis es que cuando un grupo tiene algo en común, tal como sucede con la tierra o algún otro bien, todos los miembros de la comunidad deben ser consultados para el uso de estos bienes. En opinión de Tierney, Las Casas fundamenta este principio en el derecho canónico (opinión que resulta bastante similar con los argumentos de autores conciliaristas), pues asuntos que afectan a toda una comunidad (como es la tenencia común de la tierra o como podrían ser asuntos de la fe), deben ser discutidos por el concilio general conformado por los representantes de la comunidad (Tierney, 1998: 284).

Las Casas da al anterior argumento todavía un giro más radical al otorgarle también derechos a las minorías frente al poder de las mayorías. Basado en la literatura canónica, Las Casas afirma que existen derechos que son poseídos por la comunidad, pero que se encuentran limitados por los derechos individuales. En el caso primero, la determinación de algo depende ciertamente de la aceptación de la mayoría (Tierney, 1998: 285). Sin embargo, en casos en que la libertad y los derechos individuales pudieran resultar perjudicados, por ejemplo en el caso que una mayoría quiera aceptar la autoridad política de un rey afectando a terceros, no basta la aquiescencia de la mayoría, sino de la totalidad de la población. Dicho de otro modo, cuando la libertad de un solo

[212] "…se colige que si siempre y en todo lugar es justo que el pueblo que antepone el provecho e utilidad privada y particular a la de la república, se le pueda quitar el poder o autoridad de criar reyes o gobernadores que lo rijan, por aquel que pueda mucho, el cual se ha de entender poder de derecho, no de hecho sólo…La cual la autoridad y poder de elegir reyes compete a cualquiera pueblo libre, de ley natural y de derecho de gentes" (Las Casas, 1997: 1003).

individuo es afectada por una decisión, no basta tener el beneplácito de la mayoría (Tierney, 1998: 285). Del mismo modo, en la elección de un nuevo príncipe no basta tener la preferencia de la mayor parte de la población, sino de la totalidad de la comunidad.[213]

El objetivo de Las Casas era que los caciques de los indios no fueran privados de su autoridad en caso de que se obligará al pueblo a aceptar la soberanía del emperador español. Una de las aspiraciones de Las Casas era crear una confederación de reinos cristianos nativos dentro de la comunidad española en el cual el emperador de España prevaleciera como *primus inter pares*. Pero si bien los caciques de los indios estarían un escaño en inferioridad al rey de España, ellos no perderían la autoridad que legítimamente ejercen en sus tierras.[214]

Las Casas era consciente de que la anterior afirmación entraba en contradicción con las bulas papales que dotaban de legitimidad a la conquista de América, pues otorgaban dominio a los españoles sobre los territorios americanos. En este punto en especial, resulta paradójico, pues de un lado Las Casas acepta la superioridad del papado como poder temporal capaz de otorgar tierras y por el otro lado niega a los españoles el dominio en América. Al ser el dominico consciente de esta discordancia, él intenta indagar el sentido real de las bulas papales. En primer lugar, nota que en ningún momento los indios fueron acusados de ser enemigos de la fe cristiana, o personas que por sus actos merezcan la pérdida de su *dominium*.[215] En segundo lugar, las bulas asignan deberes a España en las tierras recién descubiertas, pero no hablan del dominio

[213] "Porque a las personas no se les puede tomar su hacienda justamente, sin culpa suya, contra su voluntad, mucho menos deteriorar y abatir su estado y usurpar su libertad, que a todo precio es incomparable…mucho menos se puede donar y traspasar los vasallos a ningún señor particular, como… el señorío paternal…no se funda en el consentimiento del hijo, sino en la fuerza y la naturaleza, el del rey sobre sus vasallos, que es más moderno y de *iure gentium*, y se funda en el voluntario consentimiento de los súbditos" (Las Casas, 1997: 747).

[214] "…el soberado principado imperial e universal de los reyes de Castilla se compadece tener los reyes y señores naturales de los Indios sobre sus pueblos e reinos su jurisdicción, administración, derecho y señoríos…los reyes y señores naturales de aquel orbe no pierden su señorío sin alguna culpa nueva…con ponerles por superior a quien reconozcan, un cristiano príncipe…la jurisdicción e potestad que absolutamente poseían se les haya restringido. Luego sólo en aquella restricción, regulación o limitación, y en lo que ella concerniente, dejan de ser lo que eran antes, libres príncipes, pero en cuanto lo demás, en ninguna cosa se les perjudica" (Las Casas, 1997: 1207).

[215] "…la donación…que hizo e hiciese a los reyes cristianos la Sede Apostólica…no se funda sobre que los tales infieles tengan nuestros reinos e tierras…ni se funda sobre injuria ni daño que nos hayan hecho…ni porque nos impugnen, infesten o molesten, ni que sean enemigos de nuestra fe…ni porque ensucien con sus vicios y ceremonias nuestras tierras, porque no ensucian sino las suyas" (Las Casas, 1998: 1041, 1043).

ni la libertad de los indios (Saint-Lu, 1982: 13).[216] A partir de estos dos puntos, Las Casas puede fundamentar cómo los españoles pueden obtener legítimamente el dominio político de los indios.

Como Saint-Lu ha señalado (1982: 15), Las Casas no niega la validez de las asignaciones papales, pero considera que sus objetivos han sido malinterpretados[217]. Por ello, Las Casas intenta interpretar las bulas papales en lo que cree su real significado. Para ello Las Casas junta los objetivos políticos de España con sus deberes religiosos en América (Zavala, 1991: 180). En la práctica esto significa aceptar la conversión a la fe católica por parte de los indios como una transferencia de poder *in habitu*[218], pero esta transferencia de poder sólo tendrá validez hasta que los indios hayan sido en su totalidad evangelizados (Zavala, 1993: 117)[219], sin que ello mine en ninguna forma su libertad natural o los derechos políticos que tenían con sus gobernantes (Saint-Lu, 1982: 16).

Para justificar el dominio en América de los reyes de Castilla, Las Casas recurrirá a teorías legales eclesiásticas (Pennington, 1970: 156). Ellos tienen derecho a ejercer su autoridad en el Nuevo Mundo *id est, ob interpositam causam*[220]. Para poder justificar esto, es decir, los derechos otorgados por el Papa, Las Casas reconoce en el último un poder plenipotenciario que tiene autoridad sobre cualquier persona

[216] "…afirma el Romano Pontífice que los indios, por el hecho de ser hombres, son capaces de obtener la salvación y los medios por los cuales se llega a ella, a saber, la doctrina cristiana…aunque no hayan abrazado la fe de Cristo, no por eso deben ser privados de la libertad, posesión y dominio de sus cosas, que la naturaleza lícitamente les concedió y de las que lícitamente pueden usar y gozar" (Las Casas, 1975: 181).

[217] "Sepúlveda aquí se equivocó de medio a medio, y los por otra parte doctísimos varones que se apoyaron en su autoridad, para la confirmación de esta impía causa [la conquista de los indios americanos], son instrumentos del diablo, enemigo de la salvación de los hombres, de la gloria de Cristo y de la propagación del Evangelio, todo lo cual fue declarado por el Pontífice Romano Paulo III…al promulgar la Bula por la que confirma y renueva la vieja costumbre de predicar el Evangelio y someter a los paganos a la verdadera religión" (Las Casas, 1975: 179).

[218] "La Iglesia tiene solamente jurisdicción contenciosa en hábito sobre otros infieles, de tal manera que puede reducirla a acto cuando se dan ciertos casos o subsiste una causa, pero no por otros motivos" (Las Casas, 1975: 192).

[219] "…los infieles están exentos de la obediencia voluntaria a Cristo, hasta que reciban el bautismo" (Las Casas, 1975: 211).

[220] "Los reyes de Castilla y León tienen justísimo título al imperio soberano e universal o alto de todo el orbe de las que llamamos Océanas Indias…por virtud de la autoridad, concesión y donación, no simple y mera, sino nodal *id est, ob interpositam causam*, que la Sancta Sede apostólica interpuso y les hizo. Y este no es otro, el fundamento jurídico y substancial donde estriba y está colocado su título" (Las Casas, 1997: 925).

bautizada.[221] En el caso de los indios, la autoridad del papa y los reyes españoles sólo puede ejercerse hasta que sean reconocidos como parte de la comunidad cristiana. En este punto, Las Casas, como dice Pennington (157), recurre a una fórmula usada en las elecciones eclesiásticas, es decir, define la situación de los indios como *ius ad rem* y *ius in re* (Tierney, 1998: 283). En el derecho canónico, cuando un magistrado ha sido elegido, adquiere derechos preferenciales para su cargo *ius ad rem*, pero sin poder *de facto* de sus poderes; para ello el magistrado debe ser confirmado en *ius in re*. De esa forma, el emperador español tiene el permiso para gobernar sobre las Indias dado por el Papa, pero para ejercer en efecto su cargo tiene que ser confirmado por los indios *ius in re*. Esta aprobación resulta de un acto de libre transferencia que podría ser la aceptación de la fe católica (Tierney, 1998: 283). Dicho con otras palabras, cuando los indios hayan sido evangelizados, los españoles podrán ejercer una jurisdicción sobre ellos.[222] Por lo tanto, Las Casas acepta la superioridad del Papa como autoridad secular, en tanto que la bula papal sirve para asignar derechos preferenciales a los españoles en los territorios que han colonizado (Zavala, 2009: 179), pero esta jurisdicción en acto sólo aplica en los casos de príncipes y reinos dentro de la grey cristiana, de otra forma el Papa no tiene sobre los paganos (en especial aquellos que nunca han escuchado el mensaje de Cristo) una potestad en hábito)[223]. Las Casas por eso comenta:

> Después de haber recibido el bautismo y hechos cristianos los reyes y príncipes naturales y pueblos de aquellos reinos, cuando consigue su efecto plenamente la dicha apostólica concesión y donación, los reyes de Castilla son en aquellos reinos fuente de toda temporal jurisdicción, de quien adelante mana y se deriva toda jurisdicción y los señores naturales [indios] tienen o toviesen sobre sus pueblos y gentes en aquellas Indias (Las Casas, 1997: 1227).

[221] "…conviene saber, que el Sumo Pontífice sea sucesor de San Pedro y vicario de Cristo, Hijo de Dios vivo, tenga plenísimo poder en la tierra sobre todo el mundo, al menos sobre todos los fieles que recibieron agua del santo bautismo" (Las Casas, 1997: 927).

[222] "…concedemos que los reyes de Castilla y León tienen sobre todas aquellas indianas gentes infieles, mientras infieles fueren, su poder y potestad en habito…mientras son infieles no pueden ser forzados ni usarse con ellos la jurisdicción contenciosa o forzosa en *actu*, como estén fuera totalmente de la Iglesia y, por consiguiente, no sean súbditos de ella ni de algún miembro suyo…Pero después de que la fe y el bautismo hayan recibido en *actu*, y pueden usar y ejercer la jurisdicción contenciosa, como en sus súbditos en todo caso y causa…luego entretanto que son infieles y no se convierten, regularmente la Sede Apostólica debe usar con ellos la jurisdicción voluntaria" (Las Casas, 1997: 1147, 1149).

[223] "Así pues, como Cristo a su manera fue designado por padre en cuanto hombre 'príncipe sobre todos los príncipes de la tierra', y es rey en acto dentro de la Iglesia, y en hábito fuera de la Iglesia…el Vicario de Cristo, a su manera, tiene potestad en acto dentro de la Iglesia, sobre la cual mantiene el principado y dignidad real y régimen espiritual y, por cierta consecuencia, potestad temprana sobre todo reino y principado que aconteciese estar dentro de la Iglesia; ahora bien, fuera de la Iglesia, esto es, sobre los infieles, no tiene potestad más que en hábito" (Las Casas, 1975: 213).

El énfasis que Las Casas pone en la superioridad del Papa, así como su potestad sobre los paganos, es un intento de contestar la duodécima y treceava replicas de Sepúlveda. En la cual el crónista español hace ver a Las Casas que las gentes no sometidas al imperio de los cristianos pondrán obstáculos a la propagación de esta religión. Más aún, siendo los infieles sometidos a un príncipe cristiano es más seguro que abracen sus costumbres y religión[224]. Ante la fuerza de este argumento, Las Casas tiene que explicitar los casos en los cuales es posible usar la violencia contra los paganos y este es uno de los casos en donde explícitamente cita a Vitoria[225]. Para Las Casas, no son los crímenes contra la ley natural, ni la blasfemia que los indios pudieran cometer con sus ritos, aquello que podría justificar una guerra contra ellos, sino un impedimiento explícito por obstaculizar el mensaje de Cristo de parte de los príncipes paganos[226].

Las Casas reconoce que la evangelización, para que sea válida, no puede hacerse con la fuerza, sino que se requiere que los indios se conviertan por un acto libre de su voluntad. Antes de renunciar a sus religiones, los indios deben ser convencidos de la superioridad del cristianismo. Pero aunque los indios acepten ser convertidos y ser súbditos de la corona española, ellos conservarán sus derechos políticos intactos, entre ellos su libertad natural.[227] Esto significa que la donación papal no es *cum onmibus dominiis et jurisditionibus*, pues esta no puede afectar o causar una injuria a los

[224] "…las gentes que no están sometidas al imperio de los cristianos ponen, de distintas formas, impedimentos a la fe y su propagación si alguien las quiere introducir en ella…Tengase además presente que los infieles sometidos a los cristianos son atraídos más fácilmente a abrazar nuestras costumbres y religión, por lo tanto, no sólo se debe recurrir a la predicación y la persuasión en relación a herejes y paganos, como ocurría en la Iglesia primitiva, cuando no había ningún príncipe creyente, sino, si es posible, se debe añadir alguna fuerza útil y permitida, según hemos expuesto" (Sepúlveda, 1997: 207)

[225] Para explicitar este punto Las Casas pone por ejemplo a los judíos y musulmanes bajo la potestad de un príncipe crístiano: "Los judíos, al observar y practicar actualmente la ceremonias de la Ley Mosaica, sin duda blasfeman contra Dios. Lo mismo ocurre con los sarracenos…unos y otros odían la ley de Cristo y a toda religión católica, a la cual consideran execrable y mala. …la cual, sin embargo, no mueve la guerra contra ellos ni los castiga por ello…otra cosa sería si los judíos o sarracenos, para injuría de nuestra religión, crucifícacen hombres cristianos o perpétracen algún crimen parecido; ello constituiría *una blasfemia que obstaculiza la propagación de la fe*; y así tales blasfemos deberían ser perseguidos con la guerra. Lo cual con mucha erudición enseña el doctísimo teólogo Francisco de Vitoria" (Las Casas, 1975: 231-232).

[226] "Habiendo, pues, sido confiadas las gentes de todo el mundo a Pedro y sus sucesores, y estando sometidas a la Iglesia, unas en acto, otras en hábito o en potencia, y debiendo el Romano Pontifice velar por atraer a todas las gentes al conocimiento de la verdad, es manifiesto que es justa la guerra la guerra por la cual la Iglesia sujeta a los infieles que obstaculizan la propagación de la fe y prohíben a otras personas abrazar la Religión Cristiana. De lo cual se deduce que cualquier príncipe pagano puede ser obligado por la guerra a aceptar que el evangelio se predique en sus dominios" (Las Casas, 1975: 233).

[227] "…aquellas gentes todas y aquellos pueblos de aquel orbe [América]; la libertad no pierden por admitir y por tener a Vuestra Majestad…Esta intención tuvo la cristianísima señora reina doña Isabel…que los indios fuesen tratados como personas libres que eran…Y en Burgos…se determinó y declaró que eran libres y debían ser tratados como libres" (Las Casas, 1997: 743).

derechos de terceros (en este caso los indios). En resumen, la bula otorgaba a los españoles más que el derecho de uso de las tierras en América, conllevaba una obligación: la evangelización de los indios (Pennigton, 1970: 159).

La defensa de Las Casas de la libertad y los derechos de los indios fue hecha desde tres campos: uno propagandístico, otro teológico y uno jurídico (Bataillon, 1976: 341). Aunque los escritos del dominico están impregnados de este eclecticismo; ellos muestran en común un celo por defender los derechos universales del ser humano (Tierney, 1998: 281). Pero resulta importante mencionar que Las Casas no dará tanta importancia a sus argumentaciones teóricas (Bataillon, 1976: 23), dando mayor peso a su experiencia personal de la realidad del Nuevo Mundo (Bataillon, 1976: 49).

No es posible olvidar que el eclecticismo de Las Casas no se explica por una deficiencia teórica, sino por un celo por defender la causa de los indios. Es decir, Las Casas no tenía la intención de crear una teoría de los derechos naturales y el poder civil dentro del ambiente impoluto de la academia, sino que deseaba tener un aparato teórico de peso que pudiera detener los abusos contra los indios en el Nuevo Mundo. En este contexto, Las Casas tuvo que enfrentar a diversas personas, como colonos, teólogos, juristas e historiadores (Tierney, 1998: 276), en la cual hace uso de diversas fuentes a menudo contradictorias.

Es importante volver a destacar que Las Casas, a diferencia de lo que cree Velasco (2008: 100), fuera de adoptar la teoría del poder civil tomista, no hay una referencia clara hacia la defensa del régimen republicano como tal. Por el contrario, en muchas citas hace alusión a la autoridad del emperador español como un gobierno legítimo y con derechos preferenciales sobre las Indias, siempre y cuando tenga la aceptación de los indios. Ello tampoco indica un gusto por los regímenes absolutistas. La monarquía en ese sentido se encontrará limitada frente a los derechos naturales de sus súbditos y el pueblo como entidad es reconocido como propietario del poder político, aunque éste después sienta preferencia por el gobierno de un rey sobre una república. En tal forma, más que hablar de un republicanismo en Las Casas, hay una coincidencia con las teorías políticas de la Escuela de Salamanca aplicadas al contexto de las Indias.

Ciertamente la imagen que nos queda de Las Casas es a partir de sus textos propagandísticos, pues al protestar en contra de la esclavitud impuesta a los indios en

los términos más apasionados, el dominico podía alcanzar mayores audiencias y, a partir de la indignación, lograr la reforma del sistema colonial español (Bataillon; Saint-Lu, 1976: 24). Las nociones políticas de Las Casas en apariencia guardan una cercanía con el pensamiento desarrrollado por la Escuela de Salamanca y tomismo, pues el dominico acepta que el pueblo es la fuente legítima del poder político, siendo más enfático que Vitoria en demostrar que las comunidades de los indios eran a pesar de su paganismo políticas y por ello tenían los derechos que reconocía la ley de la naturaleza. Lo que resulta distinto en el pensamiento de Las Casas es la fundamentación de estas ideas básicas, pues lejos de recurrir a literatura escolástica, prefiere utilizar textos del derecho canónico y derecho romano. Este eclecticismo hace del dominico un pensador muy particular al que no se podría caracterizar como tomista, ni como un humanista. Finalmente, muchos de los empeños de Las Casas, así como de sus aparentes contradicciones teóricas, creo que son debidas a que fue testigo de los abusos y la extinción de los indios. Desde la perspectiva del testigo presencial de hechos infames, sus aportes no pueden entender desde el tamiz del discurso racional que implica una distancia del hecho, sino de ira que produce la indignación.

CONCLUSIÓN

Una de las cosas que puedo destacar de este trabajo es la complejidad del pensamiento político que se empieza a desarrollar durante a finales del siglo XII y principios del XIV en la península italiana. Al tiempo que toman forma las teorías de la corporación que explican la naturaleza estratificada de la sociedad y, por lo general, son favorables a la monarquía, se esboza un renacer del pensamiento republicano. Esto es debido a las realidades factuales que vivieron las comunas italianas, pero también al creciente auge que tienen los estudios clásicos, a partir de una circulación y la traducción de autores clásicos. Al menos en un primer momento, las ricas ciudades del norte de Italia encontraron su inspiración en la república romana y en lo que se interpretaba como su defensa de su libertad.

Este concepto de libertad que se defendía podría parecer irreconocible desde nuestra óptica dominada por los valores del liberalismo. En su especificidad, la libertad para los autores renacentistas y escolásticos no significa autonomía para hacer lo que queramos sin ser molestados. En todo caso, ese privilegio es dependiente del tipo de gobierno que tiene la comunidad. El tipo de libertad definida por el liberalismo, para los autores renacentistas sólo será posible en una república y nunca en una dictadura. Son precisamente las instituciones creadas por el gobierno republicano lo que permite al individuo tener ese margen de acción para actuar a su venía sometido tan solo al mandato de las leyes. En resumen, el espacio de no interferencia que conocemos como libertad negativa es condicionado por la comunidad y se produce por la participación del cuerpo ciudadano en la vida pública.

Me parece posible afirmar que el gozo egoísta de la libertad, para dedicarse sin interferencia por ejemplo a los negocios privados, sería considerado como perjudicial y un signo de corrupción por los autores medievales y renacentistas. El desinterés por la vida cívica significa en gran medida la pasividad de la ciudadanía frente a los intentos por arrebatarle su libertad.

En este sentido, para los autores republicanos italianos desde el siglo XII el régimen político es importante (con todas las limitantes prácticas que significaba para la gran mayoría de la población como extranjeros y mujeres), pues define el grado de

libertad que tendrá cada individuo. ¿Debía el gobierno, en la opinión de los autores que formaron el humanismo cívico, obligar a sus ciudadanos a participar en la esfera pública? La respuesta me parece que tendría que ser positiva. Ellos consideraban muy perjudicial la apatía ante la vida pública y se buscaban los mejores métodos para formar a una ciudadanía virtuosa. Uno de los modos era precisamente a través de la religión o buscar métodos que logran una reforma de las costumbres.

Cabe preguntarse sobre el atractivo del sistema republicano. La república no sólo es sistema político que mejor puede resguardar las leyes, sino también está fundada en última instancia en ideas de justicia igualitaria (Viroli, 1994: 185-186). Para ello resulta necesaria una ciega obediencia a un marco legal establecido, sino que también asume la necesidad de una ética ciudadana. Hay un *deber ser* que marca lo que se espera de cada habitante de una república (como ser solidario con los otros, ser respetuoso de las instituciones, no ser apático con los acontecimientos que incumben a la comunidad, etc.) (Viroli, 1994: 185).

Viroli ciertamente confía, y sus trabajos posteriores a *Dalla política 'alla ragion di stato* lo confirman, considera que las ideas republicanas legadas primeramente por Cicerón, adoptadas por el Humanismo cívico y por los *founding fathers* de la primera república americana es un sistema político superior al liberalismo actual. Sin embargo, aunque dicha idea no deja de parecerme atractiva, no puedo compartir el entusiasmo de Viroli. Uno de los problemas con esta doctrina es, a mi parecer, asumir la existencia de un cuerpo común de valores aceptados como bien común que pudiera ser compartido por todos los habitantes de una comunidad. Esto ciertamente funciona bien en espacios en donde la población es homogénea, es decir, se comparte lengua, tradiciones y una historia en común, pero resulta difícil extrapolar estos valores en sociedades multiculturales.

Esta precaución ante el optimismo republicano, la encontré precisamente al leer sobre los problemas teológicos y políticos que representó la conquista de América. En especial, el caso de Sepúlveda resulta revelador. Sin que este autor tenga una convicción republicana, a él le resultaba muy importante la existencia de una virtud cívica, así como la existencia de leyes que protegieran la libertad, pues esto significaba ciertamente en su opinión la existencia de una comunidad política fundada sobre principios de justicia, pero extrapolando sus valores frente a comunidades diversas. El

modelo ideal de Sepúlveda era su propia comunidad. Así asociaciones extrañas, desde los musulmanes hasta los indios americanos, eran vistas como inferiores. La historia ya la conocemos, hay una falta de reconocimiento de derechos civiles en los indios americanos y la convicción de que ellos estarían mejor bajo la tutela española, pues así podrán los indios imitar y conocer la virtud civil de los españoles.

Sepúlveda resulta esclarecedor, pues en él se muestra los límites de las doctrinas humanistas frente a situaciones políticas nuevas. Sepúlveda, y tal vez con razón, partía de que su comunidad representa lo mejor que Europa podía ofrecer y por ello estaba justificada la imposición de soberanía a estados al parecer inferiores, con el agravante que esas comunidades, en su ignorancia, cometían crímenes contra la naturaleza. En Sepúlveda, como bien comenta Costa (121), ciertamente se reflejan el patriotismo e idea de comunidad como venía siendo entendido desde la Edad Media. Asentado con estas ideas, continúa Costa (122), no debe sorprender que la caracterización que se hace de los indios sea parecida a la de los extranjeros en las comunas medievales. De modo general, el debate sobre los indios expone de modo tácito uno de los problemas de las ideas políticas humanistas, ya sean republicanas o monárquicas: su comunitarismo excluyente.

Viroli reconoce el anterior peligro, por eso en los momentos en los que hay que escoger entre la justicia y la patria, el politólogo italiano opta por la justicia en momentos que la patria se comporta de manera injusta (1994: 188). El politólogo italiano advierte que no se puede llamar republicano a un sistema político en donde un grupo sea excluido y sus derechos les sean negados (Viroli, 1994: 189). Empero las razones del autor italiano parten de un deber ser y de un deseo, pero olvida que el pensamiento cívico italiano del Renacimiento da pocos medios para enfrentar las realidades de una realidad multicultural e incluir a grupos que, en su forma vida, contrastan con los valores y creencias republicanas, pues fueron pensadas en sociedades homogéneas.

En los autores republicanos del Renacimiento no se plantean los retos de una sociedad plural, pues en la mayoría de los casos les resultaba una realidad desconocida. Una circunstancia distinta de lo que sucedió en la España y Portugal de finales del siglo XV. De entrada en la península ibérica coexistían diferentes naciones con tradiciones e incluso lenguas distintas. En esta circunstancia, se debe agregar a los habitantes de sus

colonias tanto africanas como americanas incorporados casi al mismo tiempo que en España se da la unión entre las coronas de Aragón y Castilla. Esto significó que los autores ibéricos de ese periodo discutieron las posibilidades reales de constituir sociedades multiculturales, por ello ahora mismo resulta relevante volver a estudiarlos.

A menudo nuestra aproximación al pensamiento español se encuentra definido por un prejuicio: éste es un pensamiento ultraconservador que sirvió bien a la contrarreforma y a validar las aspiraciones imperiales de España. Pero esto resulta una actitud desafortunada, ya que España fue una de las primeras sociedades que discute la constitución de una sociedad heterogénea dentro del dogma católico. Para ello tuvo que buscar los fundamentos teóricos de su política en la corriente filosófica al parecer más sólida que en ese momento se disponía: el tomismo. Ahora bien, lo anterior no significa que varias de las más importantes figuras intelectuales tanto en España como en sus colonias ignoraran la literatura humanista. Como vimos, el caso de Quiroga es paradigmático, sus tesis sobre el origen del estado, su concepto de libertad natural y sus críticas teóricas a las comunidades de los indios antes de la llegada de los españoles son apoyadas en textos jurídicos humanistas. Más aún, el tipo de comunidad que ofrece para los indios se basa en la *Utopía*, uno de los textos clásicos del humanismo.

Otra tesis que quiero resaltar es la teoría de resistencia al poder del gobernante, es decir, el derecho del cuerpo ciudadano a remover a sus reyes en caso de que muestren actitudes tiránicas (Skinner, 2002b: 245), éste no se limitó al ámbito de la resistencia de las minorías religiosas frente al poder de la Iglesia Católica. Para los autores escolásticos que vivieron en América, las teorías de la resistencia al poder civil fueron una herramienta muy útil para criticar la esclavitud de los indios americanos a través del régimen de encomiendas. La importancia de las teorías del poder civil tomistas, como antes se ha destacado, sirvió para reconocer derechos naturales y políticos a los pueblos originarios de América. A partir de las tesis del poder civil tomistas, se atribuyeron a los indios americanos derechos políticos, los cuales eran vistos como propietarios del poder político y con capacidad de entregarlo a quien mejor convenga a sus intereses. Esto tenía una consecuencia importante: los indios americanos debían ser consultados antes de forzarles a aceptar la autoridad del emperador español y, más aún, en caso de que se afectará su bien común, podrían ulteriormente cambiar de gobernantes actuales, ya sean autoridades coloniales o encomenderos.

De tal forma, en contra de los prejuicios de la tradición política tradicional, en el pensamiento político español del siglo XVI hay dos interesantes avances sobre los derechos humanos. En primer lugar, existe un debate sobre cómo crear una comunidad política que desde el principio será diversa y racialmente heterogénea. Aunque hay que aceptar que esta tolerancia no fue religiosa, tal como fue sufrido por judíos y moriscos (ambos grupos fueron expulsados del Imperio Español en el siglo XVI). En segundo lugar, hay un vínculo entre las teorías de poder civil tomistas y el debate de los derechos de los indios americanos. Si se acepta lo anterior, se entiende la necesidad que tuvieron los intelectuales y gobernantes españoles de crear legislación que en teoría daría protección a los indios americanos, aunque ello no significará una igualdad frente a la ley entre los españoles y los habitantes de las Indias.

En vista de lo anterior, cabe preguntar ¿por qué no hubo la misma discusión sobre la libertad natural entre los autores españoles y portugueses en el caso de la esclavitud africana? En esta tesis doctoral el problema de la esclavitud ha sido tratado de manera marginal en las secciones que se refieren a las opiniones de Bartolomé de las Casas y de Ginés de Sepúlveda. En este punto resulta necesario detenerse en el caso del dominico. En unas de sus primeras cartas propone, para solventar el problema de la mortandad de los indios, el envío a las Indias de esclavos que realicen los trabajos más pesados en la colonia.[228] Lo anterior parece una hipocresía y, sin embargo, creo que ésta no existe como intentaré demostrar a continuación.

En el caso específico de Bartolomé de las Casas, así como otros clérigos, no se niega la existencia de ciertos tipos de esclavitud, tal como es definido por el derecho romano (Rivera Pagán, 1991: 8). Asimismo el dominico reconoce que ciertas personas, aunque en un grado mínimo, en todas las sociedades pueden ser consideradas como esclavos por naturaleza debido a su limitada capacidad mental, éstas sólo serían adecuadas para realizar trabajos físicos[229].

[228] "Que su Alteza no tenga indios señalados ni por señalar en las comunidades, ni parte alguna, porque no haya ocasión de corromperse, porque alegando muchos el servicio de Su Alteza, diciendo que pierde algo de su parte, o porque se le acreciente, tendrán buen achaque para hacer que trabajen más los indios de lo que será razón, por lo que a tales cumple y porque crezcan sus provechos, y este es su celo; pero en lugar de los indios que había que tener en las dichas comunidades, sustente S.A. en cada una de ellas veinte negros o otros esclavos en las minas, de comida la que hobiere menester, y será mayor el servicio para Su Alteza y ganancia, porque se cogerá mucho más oro que se cogerá teniendo doblados indios de los que se habían de tener en ellas" (Cfr. Las Casas en Sánchez Godoy, 2009: 7).

[229] "Habiendo Dios bueno y omnipotente creado todas las cosas para utilidad del hombre…protegiéndole, como dijimos, con particular voluntad y cuidado después de dotarle de todas clases de cualidades,

No sabemos si Las Casas podía prever el grado de especificación y crueldad que tendría la esclavitud africana en Nuevo Mundo. De acuerdo con Clayton (2009: 1529), la idea de esclavitud en el dominico se refería principalmente al trabajo doméstico y se encontraba regulada principalmente por las *Siete Partidas* (Brady, 1966: 46). Si bien Las Casas no tuvo idea del grado de industrialización que alcanzaría la esclavitud a partir de la creación de los ingenios de azúcar, ciertamente reconoció que los esclavos deberían encargarse de las labores que harían a la colonia española económicamente viable.

Lo anterior no es resultado de actitud hipócrita, sino de un punto muy claro. Las Casas criticaba la esclavización de los indios americanos, pues no había ninguna razón que indicara que ellos fueran siervos por naturaleza, ni por causa de una guerra, al no haber realizado ellos con antelación algún daño a los españoles. Sin embargo, esto no significaba un rechazo a la institución de la esclavitud. En el caso de los esclavos africanos, simplemente se podía apelar al *ius gentium* en el cual se acepta que algunos hombres pueden perder su libertad después de una guerra justa. Si en el caso de los indios americanos parecía muy claro que no eran hostiles, ni en ningún momento pudieron ser declarados enemigos de la fe cristiana. Por el contrario, los africanos, en su mayor parte provenientes de regiones musulmanes, eran enemigos de la fe cristiana o, en muchos casos, parecían ser esclavos en las regiones en donde fueron adquiridos. Más aún, en el siglo XVI se empieza a crear el prejuicio racial sobre la fuerza y simpleza de las razas africanas, prejuicio seguramente compartido por el mundo intelectual español[230]. Esta crítica a la servidumbre forzada de los indios no significó un ataque a la institución de la esclavitud.

Por lo anterior, durante el siglo XVI hay una situación singular, hay los primeros esbozos de teorías de los derechos humanos a nivel universal, pero al mismo tiempo hay una aceptación general de instituciones como la esclavitud.

---

dirigiendo sus actos, iluminando el entendimiento de cada individuo…al tener la naturaleza racional la fuerza de Dios, es necesario que, como ocurre generalmente, tal naturaleza produzca hombres perfectos dotados de las mejores cualidades del ingenio y rara vez bárbaros imperfectos" (Las Casas, 1975: 129).

[230] Baste leer este pasaje de la *Historia de las Indias*: "Antiguamente, antes que hobiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla que si al negro no acaecía ahorcalle nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto…porque los metieron en los ingenios y por los trabajos que hacen de las mieles de cañas hacen y beben , hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos de ellos mueren cada día, por eso se huyen cuando pueden en cuadrillas, y se levantan y hacen muertes y crueldades en los españoles...". (Las Casas, 1875:432-433).

In este trabajo se ha tratado en este trabajo de las tesis de diversos autores del Renacimiento y Baja Edad Media sobre la libertad. El mayor aporte es poder mostrar que nuestro moderno concepto de libertad adquiere muchas de sus características influenciado por la obra de los autores abarcados en esta tesis, así como el impacto de eventos históricos y políticos como el encuentro entre los mundos mesoamericano y europeo. Este periodo de tiempo y autores, por tanto, resultan pivotes para la formación de nuestro pensamiento político moderno.

Finalmente me parece muy importante destacar la contribución de la Escuela de Salamanca en la creación de una teoría de derechos naturales que se acerca mucho a nuestro moderno concepto de derechos humanos. Me refiero a derechos que son poseídos por toda la humanidad, independientemente de su religión y preferencia política, en los cuales su única condición de gozo es el uso de la razón. Debido a la falta de medios para juzgar a culturas diferentes, resulta el buen uso de la razón (en tanto capacidad de distinguir lo bueno y lo malo) uno de los pocos medios para regular el contacto entre culturas distintas. La Escuela de Salamanca acepta la unidad de la humanidad y por ello busca algún tipo de ley que regule las relaciones entre los diferentes pueblos de manera justa. Esto se hace obvio después de haber conocido la existencia de culturas en el Nuevo Mundo. Creo que la Escuela de Salamanca reconoce por vez primera los desafíos de un mundo que se planteaba heterogéneo y multicultural. Al entender las tesis de esta escuela filosófica se enriquecirá nuestra perspectiva del pensamiento político y se tendrá mejores herramientas para enfrentar los retos de este mundo global.

CONCLUSION

One thing that characterizes the European political thought from the fourteenth century to the sixteenth century is its complexity. Within this complex panorama of ideas and political reactions against settle authorities could possibly be understood the Humanism movement in Italy. In this period time, there were an emergence of corporation theories which explained the inequalities and stratifications in society, but at the same time there are a rebirth of republican ideals. This might be explained, at least in Italy, due to factual politics and an increasing boom in classic philosophy and literature. For the rich Italian cities, the Roman Republic was an inspiring political model that according to many adapted to their way of life.

This concept of liberty might appear unrecognizable from our contemporary optic dominated since the Enlightenment with the values of liberalism. For the majority of scholars of Late Middle Ages and Renaissance liberty does not mean autonomy to act according to our will without any sort of external interference and is linked with that of the community. Thus freedom is a privilege that depends on the type of government, and this is only possible in a republic. Only in a political regime ruled by institutions could the individuals act at their will, because the only interferences are given by the laws. In a paradoxical move, for the scholars of the Late Middle Ages, the best way to enjoy our freedoms is through the participation in the public arena.

For the Renaissance and Middle Age scholars, the lack of interests in the common good by avoiding our citizens' duties would have been considered a sign of corruption. For them, a citizenship that is indifferent to the public life will remain passive to efforts for take their freedom.

All this means that for any republican author since the twelfth century the political regime matters a lot in order to determine the degree of freedom of the individual (even if the republican regime in the Middle Age Italy deprived of rights the majority of population as foreigners and women). In order to assure freedom, should a government force its citizenship to participate in politics? For many Italian republican scholars, the answer was positive. For them, the apathy was very harmful to maintain the common good. The task was to find the best methods to create a virtuous political body able to perform its political duties. This could be done through a general

reformation of customs or by using the religious nature of the people in a beneficial way for the state.

At this point I will inquiry on the attractive of the republican political system for the Renaissance scholars. I think that Viroli has provided a good answer to this question. The republic is the regime that best safeguard the laws and the order, but its appeal was due that is founded in ideas of egalitarian justice (Viroli, 1994: 185-186). This forcibly demands blind obedience to the laws and institutions of the state, but it also requires the existence of an ethical behavior for citizens. In other words, there are some obligations and expectations on the moral behavior of citizens in a republic (i.e. being careful with fellow countrymen, being respectful and loyal with the laws, not being apathetic with the common good, etc.) (Viroli, 1994: 185).

For Viroli, the republican ideas since Cicero and adopted later by Civic Humanism and the *founding fathers* of the first American republic are superior to modern liberal ideas (and his work afther the publication of *Dalla política alla ragion di stato* confirm this statement). Even if this idea sounds attractive, I could not share the enthusiasm of the Italian scholar. One of the problems with the old republican political philosophy is assuming the existence of a number of values that are supposedly widely accepted by all the members of a community. This works well in spaces where the population is homogenous i.e. in places where the majority shares language, traditions and a common history, but the difficulty appears in multicultural societies formed by members who have different cultural backgrounds.

My caution on the republican optimism of Viroli I found it when I studied the theological and political problems derived from the conquest of Spanish America. In specific, the case of Sepúlveda was insightful, because even if that author hasn't a republican background, he shared the preoccupations on civic virtue of Italian humanism. The Spanish scholars thought that the existence of laws and institutions give hints about the quality of a political society. The problem is that Sepulveda judges the excellence of foreign states anchored in his vision of the world. Strange commonwealths, from the Muslim sultanates to the pre-Columbian states were considered inferior. The result is already known, Sepúlveda denies any political right to Native Americans. Since they are considered inferior, they should accept the Spanish

sovereignty, because in this way they could live under the best political regime and imitate the superior civic virtue of the Spanish people.

The case of Sepúlveda is particularly illuminating, because he shows the limits of humanist theories when they faced new political situations. In the context of the imperial expansion of Spain, it is understandable Sepúlveda's belief that his community represented the best of what Europe could offer and for this reason the conquest of apparent inferior cultures was justified. Moreover this intervention appears as a duty since the people conquered were guilty of crimes against nature. In Sepúlveda's thought, as Costa has pointed out (121), there are reflected the patriotism typical of the medieval communities. In this sense, Native Americans are portrayed with the same negative traits of foreigners in Middle Age towns. The debate on the humanity of Native Americans displays grossly a problem with Humanist republican and humanist political ideas: the appreciation of the men is accompanied with ill-capacity to accept the cultural and racial diversity in equal terms.

Viroli recognizes the afore-mentioned danger and considers that between the interest of homeland and justice, it is necessary to opt for justice even if this means act against our homeland (1994: 188). Any political system that excludes people or individuals for their personal beliefs couldn't be considered a republic (Viroli, 1994: 189). However, even if it isn't possible to deny Viroli's good will, the reality is that there are not of tools to face a multicultural reality in the political thought of civic republicanism, because this political philosophy was thought for homogeneous societies.

The republican political philosophy lacks of answers to the challenges of plural societies. The reason is historical, because for the medieval republican scholars that was an unknown reality. Nonetheless if the Italian cities during the Late Middle were culturally and racially similar, this wasn't the case of medieval Spain. In the fourteenth century Spain and Portugal, there were different nations with their own languages and religion. After the imperial expansion of Spain and Portugal at the end of the fifteenth century and with the union of Aragon and Castile crowns, it must be add to this racially-diverse environment the annexation of the inhabitants of African and American colonies. The construction of the best political community for the Spanish scholars meant from the discussion of a creation of a culturally-diverse empire. For this reason, I

found relevant study the Spanish political philosophy in this period of imperial expansion.

Unfortunately the modern approach to the sixteenth century Spanish thought is dominated by a long-lasting prejudice: this group of ideas was conservative in facing the Reformation and helped well in validate the imperial needs of Spain. The above-mentioned idea enables us to see the efforts of Spain to create a plural society under the Catholic dogma. It is important to understand that in order to find theoretical justification to their imperial policies and duties, Spain resorted to what appears in that moment the most solid philosophical doctrine: Thomism. This does not mean that many important figures of the Spanish thought ignored humanist literature. As I have shown, Quiroga's case is paradigmatic, because his theses on the origin of the State, his concept of natural liberty and his critiques to the Native Americans were based entirely on humanist juridical texts. The influence of these texts is even stronger than *Utopia* which he used as model of his political community.

It is important to notice that the scholastic political theories consider legitimate the right of resisting the power of sovereign. In other words, the community as a body is capable to remove its governor in case he shows tyrannical attitudes. (Skinner, 2002b: 245). However, for the scholastic theologians who traveled and lived in the Spanish colonies these political theories were a very useful tool to criticize the enslavement of Native Americans, done through the regime of *encomiendas*. Moreover, within the margins of Thomist philosophy was possible to recognize certain basic natural rights to pagans like Native Americans. After a practical approach, some of the most enlightened Spaniards considered Native Americans as rational beings. They were able to choose the polity more convenient for their general good and deliver the political power to the person who better suits them. In consequence, the Spaniards before making some use of the land and workforce of Native Americans, they must accept freely the sovereignty of the Spanish emperor. However, even if this election is dome, Native Americans could revoke sovereignty from the Spaniards, if they feel affected in their life or common good.

For the above-mentioned reason, my purpose is to advert some of the prejudices against the Spanish thought during the sixteenth century. Further, I believe that two important progresses on human rights were made by the Spanish Thomist scholars of

that period of time. In first place, there was a debate on how to create the best political community that was racially and culturally diverse. However, it must be accepted that Spanish empire was far from be tolerant against different religious dogmas and groups. The Jews and *moriscos* suffered the consequences of this intolerance (both groups were expelled of Spain during the sixteenth century). In second place, the Spanish Thomist scholars found a link between their political philosophy and the debate on the right of Native Americans. This could be explained for necessity to provide some legal and status to the indigenous population of the Spanish colonies against the abuses of Europeans colonists. This resulted in the creation of a civil code that protected and regulated the relation between the Spaniards and Native Americans, even if this code was not egalitarian at all.

After taking in account the legal and philosophical problems that the Spaniards face after the conquest of America. It is valid to ask why there was the same discussion on the case of African slavery. This problem has been treated in a very marginal way in the sections of Bartolomé de las Casas and Ginés de Sepúlveda, but not with the theoretical depth that this problem merits. I think it is important to study the case of Las Casas, the most reputed advocate of Native Americans, but a proposer of African slavery. In one of his letters during his youth, Las Casas proposed the importation of white and black slaves to solve the economic problems produced by the great mortality among Native Americans. He wanted that African slaves performed the heaviest jobs in the Spanish colony.[231] This might seen very paradoxical, but I believe this was possible since in Las Casas there are not any specific critiques to the institution of slavery.

In his writings, Las Casas did not deny the existence of certain types of slavery based on the definitions of Roman Law (Rivera Pagán, 1991: 8). He recognizes that certain people in all societies, even if they exist in minimal numbers, could be considered slaves by nature due to their limited mental capacity. For this reason, these

[231] "Que su Alteza no tenga indios señalados ni por señalar en las comunidades, ni parte alguna, porque no haya ocasión de corromperse, porque alegando muchos el servicio de Su Alteza, diciendo que pierde algo de su parte, o porque se le acreciente, tendrán buen achaque para hacer que trabajen más los indios de lo que será razón, por lo que a tales cumple y porque crezcan sus provechos, y este es su celo; pero en lugar de los indios que había que tener en las dichas comunidades, sustente S.A. en cada una de ellas veinte negros o otros esclavos en las minas, de comida la que hobiere menester, y será mayor el servicio para Su Alteza y ganancia, porque se cogerá mucho más oro que se cogerá teniendo doblados indios de los que se habían de tener en ellas" (Cfr. Las Casas en Sánchez Godoy, 2009: 7).

people could only perform physical jobs[232]. In this sense, he accepted the slavery as a reality in the world.

It is hard to know if Las Casas could foresee the degree of specification and cruelty that this institution would acquire in the New World. In Clayton's utterance (2009: 1529), Las Casas for slavery was thinking in the mild serfdom of medieval Spain, mostly domestic services regulated by the *Siete Partidas* (Brady, 1966: 46). Even if Las Casas did not have any idea of the degree of industrialization of slavery after the creation sugar engines, he certainly thought slaves should perform the tasks that should make Spanish colonies in America economically viable.

When it is examined Las Casas' critiques to the enslavement of Native Americans with his proposals of importing African slaves, this might appear as pure hypocrisy. However, thinking of this means missing an important point in Las Casas, and the majority all the European political thinkers in the sixteenth century. Slavery was an accepted institution according to Roman and Canon Law. Las Casas criticize the serfdom of Native Americans, because there was any justification for their enslavement. They did not were slaves by nature, they did not realize any harm to Spaniards or they did not occupy a territory that belongs to Christians. In the case of African slaves the situation was different. Most of them came from areas dominated by Muslims, according to *ius gentium* they are prisoners in a just war. The slaves of the areas were purchased previously in their countries. I could be alleged that they have already been in bondage in their countries, then these slaves were justly been bought by the Europeans. Finally, there was also a racial bias during the sixteenth century on the physical abilities of African slaves in comparison with the presumed weakness of Native Americans[233].

In relation with the problem of liberty, the sixteenth century is particularly singular. There are the first hints of theories of human rights that defend personal

[232] "Habiendo Dios bueno y omnipotente creado todas las cosas para utilidad del hombre…protegiéndole, como dijimos, con particular voluntad y cuidado después de dotarle de todas clases de cualidades, dirigiendo sus actos, iluminando el entendimiento de cada individuo…al tener la naturaleza racional la fuerza de Dios, es necesario que, como ocurre generalmente, tal naturaleza produzca hombres perfectos dotados de las mejores cualidades del ingenio y rara vez bárbaros imperfectos" (Las Casas, 1975: 129).

[233] Baste leer este pasaje de la *Historia de las Indias*: "Antiguamente, antes que hobiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla que si al negro no acaecía ahorcalle nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto…porque los metieron en los ingenios y por los trabajos que hacen de las mieles de cañas hacen y beben , hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos de ellos mueren cada día, por eso se huyen cuando pueden en cuadrillas, y se levantan y hacen muertes y crueldades en los españoles...". (Las Casas, 1875:432-433).

freedom against the authority, but at the same time there is widely acceptance of institutions as slavery. In many cases, this institution after the coincidental encounter with America revitalized and suffered an expansion.

In this work I have dealt with the political theses of several scholars on the subject of political liberty. I found that our modern concept of liberty began to assume many of its characteristics during the Late Middle Ages, Renaissance and was influenced by events as the Discovery of America. In my opinion, these times and authors studied here were pivotal in the creation of our modern concept of liberty.

Finally I would like to enhance the contribution of the School of Salamanca, because they create a theory of political and natural right close to our modern concept of human rights. More importantly, these rights were above any religious and political convention. The only condition is the use of reason common to all human beings. The School of Salamanca supposed the unity of humanity and their capacity to recognize the good and evil. In this sense, that capacity was one of the few standards to regulate the relation between different nations and the treatment of alien cultures. When we better understand the motivations and defies of Spanish political thought during the sixteenth century, we will have a better approach of the political and ethical problems of our multicultural world.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, J.A. & Rojas, R. eds., *El Republicanismo en Hispanoamérica*, Fondo de Cultura Económica-CIDE, Mexico D.F., 2002

Agustine, *The City of God*, "New Advent", N.P: 15 de enero 2015. Visto útima vez 15 de marzo de 2015 Link: http://www.newadvent.org/fathers/120119.htm

Aligheri, D., *De Monarchia*, "Dante Aligheri on the web", N.P. 20 de enero 2015. Visto última vez 15 de marzo 2015 Link: http://www.greatdante.net/texts.html

Monarchy, tr. Prue Shaw, Cambridge U. Press, Cambridge, 1996

Aquino, T., *Summa Theologica*, "Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera Omnia", N.P. 20 de enero 2015. Visto última vez 15 de marzo 2015 Link: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

De regno, "Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera Omnia", N.P. 20 de enero 2015. Visto última vez 15 de marzo 2015. Link: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

Del Gobierno de los Príncipes, ed. Alonso Orduñez das Seyjas, P. Ismael Quiles, Editora Cultural Bs Aires, Buenos Aires, 1945

Suma de Teología, vol.3, tr. Ovidio Campo Valle, Lorenzo Giménez Patón, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

Ambrosetti, G., *Diritto Naturale Cristiano*, Dott. A. Giuffré Editore, Milán, 1985

Anglo, S. (ed.), *Machiavelli- The first century: Studies in Enthusiasm, Hostility and Irrevelance*, Oxford U. Press, Oxford, 2005

Arce Gargollo, P., *Biografía y Guía Bibliográfica, Vasco de Quiroga*: *Jurista con mentalidad secular*, Editorial Porrúa/Universidad Panamericana, México, 2007

Arendt, H. "Freedom and Politics", Miller, D. (ed.), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp.58-79

Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), Random House, Nueva York, 1949

Baker-Smith, D., "Reading *Utopia*", Logan, G. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2011, pp.141-167

Bastit, M., *La Naissance de la Loi Moderne*, PUF-Leviathan, París, 1987

Baron, H., *In Search of Florence Civic Humanism*, Princeton U.Press, Nueva Jersey, 1988

En Busca del Humanismo Cívico Florentino, Fondo de Cultura Ecconómica, México D.F., 1993

The Crisis of the Early Italian Renaissance, vol.1, Princeton U. Press, Nueva Jersey, 1958

The Social Background of Political Liberty in Early Italian Renaissance", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 2, 4, (1960), 440-451

Bataillon, M., *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Península, Barcelona, 1976

Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986

Saint-Lu, A., *El Padre Las Casas y la Defensa de los Indios*, Península, Barcelona, 1976

Behr, H., *A History of International Political History: Ontologies of the International*, Palgrave-MacMillan, Inglaterra, 2010

Beltrán de Heredia, V., *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, Biblioteca de teólogos españoles, Salamanca, 1960

Bertelloni, F., "La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad", Roché Arnás, P., *El pensamiento político en la Edad Media*, Centro Ramón Arceres, Madrid, 2009, pp.17-40.

Bethell, L. (ed.), *The Cambridge History of Latin America. Colonial America*, vol.1, Cambridge U. Press, Cambridge, 1997

Berlin, I., *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford U. Press, Oxford, 2002

"The question of Machiavelli", New York Review of Books, vol.17, no.7, (1971), 1-27

Beuchot, M. "La aplicación del derecho natural a los indios según Bartolomé de las Casas: De la teología académica a la profética", *Décimo Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, II, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 1990, pp.1111-1119

"El fundamento de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas", ARETE, Vol. V, No. 1-2, (1993), pp.5-13

Black, A., "The conciliar movement", Burns, J.H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350-1450*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007, pp.573-587.

"Individual and Society", Burns, J.H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350-1450*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007, pp.588-606

Blythe, J.M., "'Civic humanism' and medieval political thought", *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2003, pp.30-74

Bock, G., "Civil discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*" Bock, G., Viroli, M., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1989, pp.181-201

Bodin, J. *Les six livres de la République,* " les classiques des sciences sociales", N.P. 14 de febrero 2015. Visto última vez 14 de febrero 2015 Link: http://classiques.uqac.ca/

Bonadeo, A., *Corruption, conflict, and power in the works and times of Niccolò Machiavelli*, Berkeley U. Press, Berkeley, 1973

Bradshaw, B., "Transalpine Humanism", Burns, B., Goldi, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2008, pp. 95-131

Brading, D., *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2003

Brady, R. L."The role of Las Casas in the emergence of negro slavery in the New World", *Revista de Historia de América*, No. 61/62, Enero-Diciembre 1966, pp. 43-55.

Brett, A. S., *Liberty, Right and Nature: Individual Right in Later Scholastic Thought*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2003

Tully, J. (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2006

Brown, A., "De-masking Renaissance republicanism", *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2003, pp.179-199

Brown, E., "Plato's Ethics and Politics in the *Republic"*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, N.P. 28 de enero 2015. Visto última vez 28 de enero 2015 Link: http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-politics/#2

Burckhardt, J., *The Civilization of the Renaissance in Italy*, tr. S.G.C. Middlemore, The Phaidom Press, Viena

Burns, J.H., "Scholasticism: survival and revival", Burns, B., Goldi, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2008, pp.132-158

The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350-1450, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007

Goldi, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2008

Burrus, E.J. "Alonso de la Veracruz's defense of the American-Indians (1553-54)", *The Heythrop Journal*, Vol.4, No. 3, pp225-253

Cabrini, A. M., "Machiavelli's Florentine Histories", Najemy, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2010, pp.128-143

Canning, "Introduction: politics, institutions, and ideas", Burns, J.H., ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350-1450*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007, pp.339-366.

"Law, sovereignty and corporation theory: 1300-1450", Burns, J.H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350-1450*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007, pp.454-476

Carter, I., "Liberty" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, N.P. 28 de enero 2015. Visto última vez 28 de enero 2015 Link: http://plato.stanford.edu/

Castañeda Salamanca, F., *El Indio: Entre el Bárbaro y el Cristiano. Ensayos sobre la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Alfa Omega-Ediciones UniAndes, Bogota, 2002

Castilla Urbano, F., "Francisco Vitoria y John Locke: sobre la justificación de la conquista de América al sur y norte del continente", Francisco Castilla Urbano (ed.), *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América*, Universidad de Alcala de Henares, Madrid, 2014

El pensamiento de Francisco de Vitoria, Antropos-UAM, Madrid, 1992

El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013

Casas, B., *Apología*, Editora Nacional, Madrid, 1975

Apologética historia sumaria, N.P 5 de febrero 2016. Visto última vez 5 de febrero 2016 Link http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072_4167_1_1_4072

Tratados, vol. 2, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997

Brevísima relación de la destrucción de las Indias, ed. Nelson Martínez Díaz, Orbis, Barcelona, 1986

Historia de las Indias, vol.1, Miguel Ginesta, Madrid, 1875

Chabod, F., *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Turín, 1964

Chevalier, J., *Histoire de la Pensée - La pensée antique, la pensée chrétienne et la pensée moderne*, Flammarion, París, 1993

Cicerón, M.T., *On the Comonwealth and On the Laws*, ed., James G. Zetzel, Cambridge U. Press, Cambridge, 1999

On Moral Ends, ed. Julia Annas, Cambridge U. Press, Cambridge, 2004

De officis, "The Latin Library", N.P. 2 de febrero 2015. Visto última vez 3 de febrero 2015 Link:http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off.shtml,

La República, Gredos, Madrid, 2000

Clayton, L.A, *Bartolomé de Las Casas and the Conquest of the Americas*, Willey-Blackwell, Londres, 2011

"Bartolomé de Las Casas and the African slave trade". *History Compass*, Vol.7, No. 6, Novimbre 2009, pp-1526-1541

Compagni, D., *Cronica delle cose ocorrenti nei tempi suoi*, ed.Gino Luzzatto, Giulio Einaudi editore, Turín, 1968

Constant, B., *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,* "Libre Afrique", N.P: 26 de enero 2015. Visto útima vez 26 de enero de 2015 Link: http://www.libreafrique.org/Bibliotheque?q=node/111

Colish, M. L., "The Idea of Libery in Machiavelli", *Journal of History of Ideas*, 32, no.3, (1971), 323-350

Costa, P., *Civitas: Storia della cittadinanza in Europa (Collezione storica)*, vol.1, Laterza, Bari, 1993

Curtis, C., "More's public life", Logan, G. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2011, pp.69-92

"The social and political thought of Juan Luis Vives: Concord and counsel in the Christian commonwealth", Fantazzi, C. (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*, Brill, Leiden-Boston, 2008, pp.114-176

Davis, J.C., "Utopianism", Burns, B., Goldi, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2008, pp.329-346

Delgado Jara, I., Herrera García, R. M., "Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV", Rodríguez San Pedro Bezares, L. E., Polo Rodríguez, J. L., *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp.241-268

Dessan, P., *Naissance de la Méthode (Machiavel, Montaigne, La Ramée, Bodin, Descartes)*, Éditions A. –G Nizet, París, 1987

Doyle, J. P., "Hispanic scholastic philosophy", James Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007

Dussel, E., Bohórquez, C., Mendieta, E. (eds.), *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y Latino (1300-2000*), CREEAL-Siglo XXI, México D.F., 2009

Fernández Gallardo, L. "En torno a los *studia humanitatis* en la Castilla del Cuatrocientos. Alonso de Cartagena y los autores antiguos", *En la España Medieval*, no.22, (1999), pp.213-246

"Alonso de Cartagena y el Humanismo", *LA CORÓNICA*, Vol. 37, No. 1, (2008), pp.175-215

Fernández-Santamaría, J.A., *The State, War and Peace*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2008

Fernández Rodríguez, P., *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México*, Editorial San Esteban, Madrid, 1994

Femia, J. V., *Machiavelli Revisited*, University of Wales Press, Cardiff, 2004

Fuertes Herrero, J. L., "Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección en el XVI", Rodríguez San Pedro Bezares, L. E., Polo Rodríguez, J. L., *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, 203-240

Garin, E.(ed.), *El renacimiento italiano*, Ariel, Barcelona, 1986

La cultura filosofica del rinascimiento italiano, Bompinai, Florecnia, 1994

La Revolución Cultural del Renacimiento, tr. Miguel Angel Granada, Crítica, Barcelona, 1984

Getino, L. A., *El maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, doctrina e influencia*, Imprenta católica, Madrid, 1930

Ghisalberti, A., *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari, 1976

Gierke, O. *The Political Theories of the Middle Age*, tr. Frederich William Maitland, Cambridge U. Press, Cambridge, 1958

Gelderen, M. V., Skinner, Q. (eds.), *Republicanism: A shared European Tradition*, vol.1, Cambridge U. Press, Cambridge, 2006

Republicanism: A shared European Tradition, vol.2, (Cambridge: Cambridge U. Press, 2006)

Gibert, F., *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton, Nueva Jersey, 1984

"The humanist concept of the prince and the Prince in Machiavelli", *Journal of Modern History*, vol. XI, no.4, (1939), pp.449-483

Gil, X., "Republican Politics in Early Modern Spain: The Castilian and Catalo-Aragonese Traditions", *Republicanism: A shared European Tradition*, vol.1, Cambridge U. Press, Cambridge, 2006, pp. 263-288

Gómez, F., *Good Places and Non-Places in Colonial Mexico: The figure of Vasco de Quiroga (1470-1565)*, University Press of America, 2001

Grafton, A., "Humanism and political theory", Burns, B., Goldi, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2008, pp.9-30

Grotius, H., *Commentary on the Law of Prize and Booty*, "Online Library of Liberty", N.P. 14 de febrero 2015. Visto última vez 14 de febrero 2015 Link: http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1718&chapter=77220&layout=html&Itemid=27

Guicciardini, F., *La autodifesa de un político: consolatoria, accusatoria, defensoria*, Ugo Dotti, ed., Laterza, Bari, 1993

Opere, ed. Vittorio de Caprariis, Ricardo Ricciardi Editori, Napoli, 1953

Habermas, J., *Theory and Praxis*, tr. John Viertel, Bacon Press, Boston, 1974

Hanke, L., *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Pennsylvania U. Press, Filadelfia, 1959

*All Mankind Is One: A Study of the Disputation Between Bartolome De Las Casas and Juan Gines De Sepulveda in 1550 on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indian*s, Northern Illinois U. Press, Chicago, 1994

Hankins, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007

Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections, Cambridge U. Press, Cambridge, 2003

"Rhetoric, history and ideology: the civil panegyrics of Leonardo Bruni", *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2003, pp.143-178

Hilb, C., "Maquiavelo, república y *virtù*", *Fortuna y Virtud en la República Democrática: Ensayos sobre Maquiavelo.* Tomás Várnagy, ed., CLACSO, Buenos Aires, 2000

Hirschmanm, A. O., *The Passions and the Interests: Political Arguments in favor of Capitalism before Its Thriumph*, Princeton U. Press, Nueva Jersey, 1997

Hörnqvist, M., *Machiavelli and Empire,* Cambridge U. Press, Cambridge, 2004

"The two myths of civic humanism", *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2003, pp.105-142

Huxley, G. L., "Aristotle, Las Casas, and the American-Indians", *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature,* Vol. 80, (1980), pp. 57-68

Kalan, V., *Grška filosofija-Platon: Pet študij o njegovih dialogih,* Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana

Kantorowicz, E.H., "*Pro Patria Mori* in the Medieval Political Thought", *The American, Historical Review,* Vol. 56, No.3, (1951), pp.472-492

Keal, P., *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society,* Cabridge U. Press, Cambridge, 2003

Keen, B., "Black legend revisited: Assumptions and realities", *The Hispanic American Historical Review,* Vol.49, No. 4, (1969), pp.703-719

Kelley, D., "Law", Burns, B., Goldi, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700,* Cambridge U. Press, Cambridge, 2008, pp.66-94.

Kelly, J.M., *A Short History Western Legal Theory,* Oxford U. Press-Claredom Press, Oxford, 1994

King, R., *Machiavelli: Philosopher of Power,* Harper Collins, Nueva York, 2007

"Aristotle's Ethics", 'The Stanford Encyclopedia of Philosophy', http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/#EthVirDis

Kretzmann, N., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas,* Cambridge U. Press, Cambridge, 1996

Krippner-Martínez, J., *Rereading the Conquest: Power, Politics, and the History Colonial Michoacán, Mexico, 1521-1565,* Pennsylvania U. Press, Pennsylvania, 2001

Lagarde, G. D., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen Âge,* vol 1, E. Nauwelaerts, Lovaina, 1953

La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen Âge, vol 4, E. Nauwelaerts, Lovaina, 1962

La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen Âge, vol 3, E. Nauwelaerts, Lovaina, 1967

Ginés de Sepúlveda, J., *Apología,* Editora Nacional, Madrid, 1975

Democrates Segundo. Apología en favor del libro sobre las causas justas de la guerra. Excmo. Ayuntamiento Pozoblanco-LOS Editores, 1997

Lane, M., "Ancient Political Philosophy, 'Stanford Encyclopedia of Philosophy', N.P. 2 de febrero 2015. Visto última vez 2 de febrero 2015 Link: http://plato.stanford.edu/entries/ancient-political/#DeOff

Latini, B., *Le Livre du Trésor*, "Lexilogos", N.P. 28 de enero 2015. Visto última vez 28 de enero 2015 Link: http://www.lexilogos.com/latini_tresor.htm

Lazaro Pulido, M., "*Scholastica Colonialis:* El contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños", Hofmeister Pich, R., Lazaro Pulido, M., Santiago Culleton, A., *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas,* Instituto de Teología "San Pedro Alcantara", Caceres, 2012, pp.157-178

Lefort, C., *Le travail de l'ouvre Machiavel,* Gallimard, París, 1986

Lloyd, H.A., "Constitutionalism", Burns, B., Goldi, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700,* Cambridge U. Press, Cambridge, 2008, pp.254-297

Logan, G. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas More,* Cambridge U. Press, Cambridge, 2011

Luscombe D.E., Evans, G.R., "The twelfth-century renaissance", Burns, J.H., (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350-1450*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007, pp.306-338

Machiavelli, N., *Lettere a Francesco Vettori,* "Niccolo-Lettere", N.P. 2 de febrero 2015. Visto última vez 2 de febrero 2015 Link: http://www.classicitaliani.it/index213.htm

Istorie Fiorentine, "Biblioteca Italiana", N.P. 2 de febrero 2015. Visto última vez 2 de febrero 2015 Link: http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000305/bibit000305.xml

Discursos de la primera década de Tito Livio, Alianza Editorial, Madrid, 2012

El Príncipe, Alianza Editorial, Madrid, 1996

El arte de la guerra. Discursos de la primera década de Tito Livio. Vida de Castruccio Castraccani. Discursos sobre la situación de Florencia después de la muerte del joven Lorenzo de Médicis, Gredos, Madrid, 2011, Edición de Juan Manuel Forte Monck

McConica, J., "Thomas More as humanist", Logan, G. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas More,* Cambridge U. Press, Cambridge, 2011, pp.22-45

McInerny, R., "Ethics", Kretzmann, N., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1996, pp.196-216

MacCallum Jr., G., "Negative and Postive Freedom", Miller, D. (ed.), *Liberty*, Oxford U. Press, Oxford, 1991, pp.100-122

Mäkinen, V., Korkmann, P. (eds.), *Transformations in Early-Modern Rights Discouse*, Springer, Amsterdam, 2006

Mansfield, H., "Strauss's Machiavelli", *Political Theory*, vol.3, no.4, (1975), 372-384

"On the impersonality of the Modern State: A comment on Machiavelli use of Stato", *The American Political Science Review*, Vol. 77, No. 4. (1983), 849-857.

"Machiavelli's Political Science", *The American Political Science Review*, Vol. 75, No. 2. (1981), 293-305.

"Bruni and Machiavelli on civic humanism", *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2003, pp.223-246

Maravall, J.A., *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1951

Méndez Alonzo, M., "El poder civil y los derechos naturales de los indios americanos según Fray Alonso de la Veracruz", *Ideas y Valores*, LVII (151), Abril 2013, pp.195-213

Miller, D., "Introduction", Miller, D. (ed.), *Liberty*, Oxford U. Press, Oxford, 1991

Morrás, M. "Sic et non: En torno a Alfonso de Cartagena y los studia humanitatis", *Evphrosine. Revista de filología clásica*, XXIII, (1995), pp.333-346

"El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica", *Quadrens. Revista de traducció*, no.7, (2002), pp.33.57

More, T., *Utopia*, ed. George Logan and Robert M. Adams, Cambridge U. Press, Cambridge, 1992

Epigrammata, "The works of Sir Thomas More", "Luminarium: Anthology of English Literature", N.P. 3 de febrero 2015. Visto última vez 3 de febrero 2015 Link: http://www.luminarium.org/renlit/morebib.htm

Campanella, T., Bacon, F., *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1996

Moulakis, A., "Civic humanism, realist constitutionalism, and Francesco Guicciardini's *Discorso di Logrogno*", *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2003, pp.200-222

Najemy, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli,* Cambridge U. Press, Cambridge, 2010

Nederman, C., J., Langdon Forham, K., *Medieval Political Theory. A Reader. The quest for the Body politic, 1100-1400,* Routledge, Londres, 1993

Nelson, E., *The Greek Tradition in Republican Thought,* Cambridge U. Press, Cambridge, 2004

Neville Figgis, J., *Political Thought from Gerson to Grotius,* Batoche Book, Toronto, 1999

Ocampo Granados, M. E., "El lenguaje y la formación cívica según Juan Luis Vives", *Estudios sobre educación,* Vol. 24 (2014), pp.213-230

Ockham, W., *Il Filosofo e la Politica,* Francesco Camastra, ed., Rusconi, Milán, 1999

La *Spada e lo Scettro: Due Scritti Politici,* Biblioteca Universale Rizzoli, Milán, 1997

A Letter to the Friars Minor and Other Writings, eds. Arthur Stephen y John Kilkullen, Cambridge U. Press, Cambridge, 1995

Dialogus, I, tr. John Kilkullen y John Scott, British Academy, Londres, 2003

Padua, M., *The defender of the Peace,* tr. Annabel S. Brett Cambridge U. Press, Cambridge, 2005

Il difensore de la pace, ed. Cesare Vasoli, Marsilio Editori, Venecia, 1991

Pagden, A., *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830,* Yale U.Press, Nuevo Haven, 1990

The Fall of Natural Man, Cambridge U. Press, Cambridge, 1999

The Uncertainties of Empire, Variorum, 1994

The Languages of Political Theory in Early Modern Europe, Cambridge U. Press, Cambridge, 1990

Peña Eguren, E., *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, Encuentro, Madrid, 2005

Pennington, K. J., "Law, legistative authority, and theories of government: 1150-1300", Burns, J.H., (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350-1450*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007, pp.424-453

"Bartolomé de Las Casas and the tradition of Medieval Law", Church History, Vol. 39, No. 2, (1970), pp149-161

Petit, P., *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford U. Press, Oxford, 2002

Platón, *La República,* Gredos, México, 1999

The Republic, 'Perseo Project', N.P. 2 de febrero 2015. Visto última vez 2 de febrero 2015 Link: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0168

Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton U.Press, Nueva Jersey, 1975

"Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's 'Strauss's Machiavelli'", *Political Theory*, vol. 3, no. 4, (1975), 385-401.

"Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history", Najemy, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2010, pp.144-156

Ponce Hernández, C. (ed.), *Innovación y Tradición en Alonso de la Veracruz*, U.N.A.M., México, 2007

Quillet, J., "Community, counsel and representation", Burns, J.H., (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350-1450*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2007, pp.520-572

Quirk, R. E., "Some Notes on a Controversial Controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and Natural Servitude", *The Hispanic American Historical Review,* Vol. 34, No. 3 (1954), pp. 357-364

Quiroga, V., *Pensamiento Jurídico. Antología*, ed. José Luis Soberanes, Porrúa, México, 1986

Rand Parish, H., Weidman, H. E., *Las Casas en México: historia y obras desconocidas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996

Ramushen, P. J., *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique on Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Lexington Books, Londres, 2009

Rivera Pagán, L, "Bartolomé de Las Casas y la esclavitud africana", Meléndez, G. (ed.), *Sentido Histórico del V Centenario*, DEI (Colección histórica de la iglesia y teología), San José, 1992, [en línea] Consultado 13 de Abril 2015

Roche Arnas, P. (ed.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Centro Ramón Arceres, Madrid, 2009

Rubinstein, N., "Italian political thought: 1450-1530", Burns, B., Goldi, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge U. Press, Cambridge, 2008, pp.30-65.

Saint Paul, *Knox Bible*, "Bible Gateway". N.P. 28 de enero 2015. Visto última vez 28 de enero 2015 Link: http://www.biblegateway.com/versions/Knox-Bible/

Sahagún, B. D., *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, México D.F., 2006

Saint-Lú, A., *Las Casas Indigéniste: étude sur la vie et oeuvre du défenseur des Indiens*, Harmattan, París, 1982

Sánchez Godoy, R.A, *Mercancía, gentes pacíficas y plaga: Bartolomé de Las Casas y los orígenes del pensamiento abolicionista en el Atlántico Ibérico*, "Tesis Doctoral". University of Pittsburgh, Pittsburgh, 2009, [en línea] Consultado 12 de Abril 2015

Sasso, G., *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoles, 1966

Sigmund, P.E., "Law and Politics", Kretzmann, N., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1996 pp.217-231

Schwartz Porzecanski, D., "Francisco Suárez y la tradición del contrato social" *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. X (2005)

Skinner, Q., *Visions of Politics*, vol. 2, Cambridge U. Press, Cambridge, 2002

'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, vol.8, No.1 (1969), 3-53

The Foundations of Modern Political Thought, vol. 1, Cambridge U. Press, Cambridge, 2010

The Foundations of Modern Political Thought, vol.2 Cambridge U. Press, Cambridge, 2011

Machiavelli: A very Short Introduction, Oxford U. Press, Oxford, 1981

Maquiavelo, tr. Manuel Benavides Alianza Editorial, Madrid, 2008

Liberty Before Liberalism, Cambridge U. Press, Cambridge, 1998

La libertà prima del liberalismo, ed., Marco Geuna, Einaudi, Turín, 1998

"Un tercer concepto de libertad", *Isegoría*, tr.Ángel Rivero, vol.33, (2005), 19-49.

"The paradoxes of Political liberty", Miller, D. (ed.), *Liberty*, Oxford U. Press, Oxford, 1991, pp.183-206

Bock, G., Viroli, M., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1989

Strauss, L. *Droit Natural et Histoire*, tr. Monique Natham and Éric de Dampierre, Flammarion, París, 1986

Crompsey, J. (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago U. Press, Chicago, 1987

Taylor, C. "What's Wrong with Negative Liberty", Miller, D. (ed.), *Liberty*, Oxford U. Press, Oxford, 1991, pp.141-162

Tellkamp, J. A., "*Ius est idem quod dominium:* Conrado Summenhart, Francisco Vitoria y La conquista de América", *Veritas*, Vol.54, No. 3 (2009), pp.34-51

"La noción de título en Francisco Vitoria", Ramírez Vidal, G., Valdés García, H. J. (eds.), *Entre Roma y Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2011, pp.319-331

Tierney, B., *The Idea of Natural Rights*, Emory U.Press, Atlanta, 1998

Todorov, T., *La Conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, México, 1998

Tuck, R., *Natural Right Theories: Their Origin and Their Development,* Cambridge U. Press, Cambridge, 1979

Turchetti, M., "Jean Bodin", "*The Stanford Encyclopedia of Philosophy"*, N.P. 14 de febrero 2015. Visto última vez 14 de febrero 2015 Link: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/bodin/>

Ullmann, W., *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, ed. George Garnett, Ashgate-Variorum, Londres, 1988

Velasco, A. (ed.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, U.N.A.M., México, D.F., 2008

Republicanismo y multiculturalismo, Siglo XXI, México D.F., 2006

Veracruz, A., *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, ed. Rafael Heredia Correa, U.N.A.M., México D.F., 2007

The writings of Alonso de la Veracruz, IV: Defense of the Indians: Their privileges, ed. E. Burrus, Jesuit Historical Institute, Rome/Tucson, 1976

Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrétien : PUF, París, 2003

Villoro, L., *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política,* Fondo de Cultura Económica- El Colegio Nacional, México, 1997

De la libertad a la comunidad, Ariel-ITESM, México, 2001

Los retos de la sociedad por venir, Fondo de Cultura Económica, México, 2010

Vincieri, P., *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza,* Longo Editore, Ravena, 1984

Viroli, M., *Dalla politica alla ragion di stato*, Donzelli Editore, Roma, 1994

Machiavelli, Oxford U. Press, Oxford, 1998

Repubblicanesimo, Editore Laterza, Bari, 1999

Vitoria, F., *De indis prior. De postestate civile*, Tecnos, Madrid, 2007

Leçon sur le pourvoir politique, Vrie, Paris, 1980

Vives, J. L., *Obras Políticas y Pacifistas*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1999

Weinstock, D., Nadeau, C. (eds.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Frank Cass Publishers, Londres, 2005

Wood, N., *Foundations of Political Economy: Some Early Tudor Views on State and Society*, University of California Press, Los Angeles, 1994

Zavala, S., *Por la senda hispana de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993

La defensa de los derechos del hombre en América Latina, Fondo de Cultura Económica-UNESCO, México D.F., 1982

La filosofía política en la conquista de América, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993

Ensayo Bibliográfico en torno de Vasco de Quiroga, Colegio Nacional, México D.F., 1991

Silvio Zavala en la memoria de El Colegio Nacional, vol.1, ed. Alberto Enríquez Perea, Colegio Nacional, México D.F., 2009

Silvio Zavala en la memoria de El Colegio Nacional, vol.2, ed. Alberto Enríquez Perea, Colegio Nacional, México D.F., 2009

Zore, F., "Hermes and Dike: The Understanding and Goal of Platonic Philosophing", *Synthesis Philosophica*, vol.46, 2, (2008), 381-399.

Iz zgodovine antične grške filozofije, Filozofska fakulteta Oddelek za filozofijo, Ljubljana, 2001

Obzorja grštva: logos in bit v antični filozofiji, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1997

ANEXO
Producción científica

En esta sección se muestra los trabajos de divulgación y producción científica que inspiran la redacción de esta tesis doctoral. He tratado que cada sección de esta tesis haya sido evaluada en congresos y seminarios, aunque también varias secciones han sido divulgadas en jornales de filosofía e historia. En la primera sección muestro las publicaciones difundidas en artículos de revistas indexadas de España, México, Brasil y Colombia, así como en capítulos de libros. En la segunda sección, enlisto las comunicaciones que expuse en congresos del pensamiento medieval y en encuentros con especialistas de filosofía meidieval.

Artículos de revistas:

"From Slavedriver to Abolitionist: Bartolomé de Las Casas on African Slavery", *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires (2015) ISSN: 0325-2280

"The Thomist Philosopher and the Cannibals", *Mediaevalia: Textos e estudos* 32 (2015)

"El filósofo tomista y los antropófagos: las tesis de Alonso de la Veracruz sobre el dominio y el canibalismo", *IACOBVS*, España 31-32 (2015)

"Los antecedentes históricos del republicanismo político en los siglos XIV, XV y XVI", *La lámpara de Diógenes*, México 26-27 (2014) ISSN: 1665-1448

"Poder civil y derechos naturales de los indios americanos en Alonso de la Veracruz" *Ideas y Valores* 62, No. 151 (2013) ISSN: 0120-0062 (Abril 2013)

"La discusión sobre *vita activa, libertas* y *nobilitas* en la *Utopía* de Tomás Moro". *Revista Portuguesa de Filosofía*, 66, (2011) *ISSN* : 0870-5283

"La teoría tomista del poder político de Alonso de la Veracruz y su crítica al humanismo renacentista" *La lámpara de Diógenes*, México 22-23 (2011) ISSN: 1665-1448

"*Dominium*, poder civil y su problemática en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria" *Revista Española de Filosofía Medieval* 18 (2011) ISSN: 1133-0902

"Conflicto, libertad y pluralismo en Nicolás Maquiavelo" *La lámpara de Diógenes*, México 20-21 (2010) ISSN: 1665-1448

Comunicaciones:

Libertad, república y aristocracia en el pensamiento de Francesco Guicciardini. II Semanario permanente del Sociedad de Filosofía Medieval Española, 7 y 8 de abril 2015, Universidad Complutense de Madrid, Madrid España

Natural Liberty and Natural Slavery in 16th-Century Colonial Mexico: Vasco de Quiroga's Critique on Aristotle's Theory of Natural Slavery. Julio 9 2014, International Medieval Congress 2014, University of Leeds, Leeds UK

Juan de Cárdenas and the diseases in the New World: a humanist medical view?, Conferencia 7 de febrero 2014 at the Institute Alfonso Vélez Pliego, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla México

The Thomist philosopher and the cannibals: Alonso de la Veracruz's theses upon crimes against nature and multiculturalism. 5th Congreso de Estudios Medievales: Secrets and Discovery in the Middle Ages, Junio 2013, Universidad de Porto, Porto Portugal

¿Libertad como derecho natural o derecho jurídico?: Diferencias entre Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas en la defensa de los indios americanos. Congreso de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME) Salamanca España, Diciembre 2012

Capítulos de libros:

"Libertad, esclavitud y Utopía en la obra de Vasco de Quiroga" en VVAA. *Utopía: 500 años*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, Bogota, 2016 (próxima publicación)

"¿Libertad como derecho natural o derecho jurídico?: Diferencias entre Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas en la defensa de los indios americanos" en Fuertes Herrero, J. L., Poncela González, A. (eds). *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*. Húmus, Porto, 2015, pp.627-634