

## FILOSOFIA POLITICA: RAZON Y PODER EN LA COLONIA.

La filosofía política ha tratado incansablemente de encontrar un argumento racional que otorgue significado al hecho del poder en las sociedades, reconociendo así su existencia, y que determine a la vez sus normas y límites de ejercicio. Pero mucho más agobiador ha sido para la filosofía política cargar con la conciencia de la precariedad de sus equilibrios teóricos y del hecho de que la historia política efectiva pasa con facilidad por encima de los confines normativos de la razón.

Ello ha enfurecido al concepto hasta pretender contradictoriamente implantar por la fuerza de su verdad: las revoluciones ilustradas. O bien lo ha sumido en la depresión y no sin remordimiento, ha terminado por abandonar el poder a su existencia y destino, pasando la estafeta del concepto a la sociología, o a la ciencia política, que explican el origen y el funcionamiento del poder pero dejan de trazarle normas y fronteras.

Para unos, el problema reside en el mismo programa filosófico de "pensar la política", de llevarla a su concepto, si por ello se entiende producir verdades de razón que fundamenten la verdad de la existencia del poder o que, cuando menos, fijen con exactitud los límites válidos de su movimiento de suyo incontenible. Para otros, el problema descansa en el modo como ha sido pensada la política, la manera como la razón ha producido sus verdades fundantes o de contención. En ambas posiciones, más que la política, la citada a juicio es la razón que intenta avalar o neutralizar a la política.

La filosofía política —si es que aún tiene una tarea no sólo culturalmente comprensible, sino una cognoscitivamente válida— no puede ya escapar a la responsabilidad de juzgar la forma con la que ella ha juzgado a la política, sea para callar por no competirle o para continuar hablando de ella.

En este contexto de ideas se ha elaborado un proyecto de investigación sobre la relación entre razón y poder en la época colonial en donde se intenta hacer una revisión de algunas tesis de filosofía política medieval y su influencia en la época colonial que llevaron a los conquistadores a replantearse el fundamento racional del poder y su ejercicio. El presente artículo comprende una exposición sintética de la teoría política de los grandes escolásticos y la discusión del

dominio (entendido como soberanía) español en Fray Alonso de la Veracruz.

### 1. TEORIAS POLITICAS DE LOS PRINCIPALES MEDIEVALES

Una de las teorías políticas más influyentes en la Edad Media es la de San Agustín, que da origen al llamado "agustinismo político". Este lo define G. de Napoli<sup>1</sup> como fórmula que concibe al estado en función de los destinos sobrenaturales del hombre y determina su conducta basándose en una concepción ética de tipo religioso y teológico. Más concretamente, García Pelayo, afirma que la Edad Media utiliza sobre todo a San Agustín para sentar los cimientos de la futura idea del reino cristiano invirtiendo las bases de la concepción inaugurada por Eusebio, en el sentido de que no será la Iglesia la que se integre en el orden del Imperio, sino el orden político el que se integre en el de la sociedad cristiana.<sup>2</sup>

El agustinismo político prevalece sin competencia hasta el redescubrimiento de Aristóteles y la síntesis tomista, lo cual no quiere decir que desaparezca después de ella ni que posteriormente deje de presentar brotes importantes. La diferencia entre agustinismo y tomismo está en que este último posee una filosofía de la naturaleza. Dirige sobre ella una mirada interior. No la percibe solamente desde fuera y en sus relaciones con su autor, sino la considera en sí misma como un conjunto ordenado de necesidades intrínsecas.<sup>3</sup>

Consecuencia de este naturalismo, en el orden político, es que éste es, esencialmente, una consecuencia natural y, por tanto, necesaria, de la misma vida social. Las obras que tratan estos temas son: *la Suma Teológica* y *De Regimine Principum*. Por ejemplo, en la última obra, cap. 1, afirma inequívocamente, después de demostrar la naturaleza social del hombre, *luego si es natural que el hombre viva en compañía de muchos, es necesario que haya entre ellos*

<sup>1</sup> G. Napoli. *Historia del Humanismo y del Renacimiento*, en "Historia de la Filosofía", dirigida por C. Fabro, vol. 1. Madrid, Rialp.

<sup>2</sup> M. García Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político* (Estudio sobre las formas políticas de la Edad Media), Madrid, 1959, p. 43.

<sup>3</sup> L. Lachandé. *L'Humanisme Politique de Saint Thomas, Individu et Etat*. T. 1. París, 1959, p. 28.

quien rija esta multitud. Si existiesen muchos hombres juntos y cada uno poseyera por su cuenta lo conveniente para sí, la sociedad se fraccionaría en muchas partes, a no ser que hubiese alguno que tuviese a su cargo el cuidado del bien común.

Santo Tomás prolonga este naturalismo a la cuestión de la obediencia a la autoridad, sin que ello implique la oposición al principio de San Pablo de que *toda potestad viene de Dios*, pues hace coincidir los dos órdenes. Así en la *Suma Teológica*, 2-2, a. 104, a.1, llega a la consecuencia de que

“como en el mismo orden natural, según el plan divino, es necesario que lo inferior se someta a la acción de lo superior, así también entre los hombres, según el derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a los superiores”<sup>4</sup>.

Santo Tomás no se limita a establecer estos principios y sabe sacar las consecuencias, aunque sea sólo muy sumariamente, que se derivan de los mismos. En un texto célebre de la 1-2, q. 90, a.3 c., establece que *ordenar una cosa al bien común toca, bien a la comunidad, bien a la persona que hace las veces de ésta. Por tanto, legislar pertenece a la comunidad o a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, porque, en todo género de cosas, ordenar al fin compete a aquel que tiene como propiedad ese mismo fin*. En este texto, se hallan en germen las teorías del pueblo como titular del poder político y de su transferencia al que lo ejecute en su nombre, desarrolladas por la segunda escolástica.

Galán Gutiérrez señala *no ofrece duda que, conforme a la letra y al espíritu de Santo Tomás, el titular del poder político es la comunidad*, en cuanto el poder político corresponde a la comunidad porque ella es como la totalidad el beneficiario del bien común y el poder político es un instrumento al servicio de aquél.<sup>5</sup>

Santo Tomás considera que la mejor forma de gobierno es la monarquía, en cuanto que ésta realiza en mayor grado la unidad política, pero hay que vigilar para que no caiga en la tiranía. Para evitar que eso suceda, recomienda en un texto importante de *De Regimine Principum* (lib. 1, cap. 6), tomar medidas precautorias para que la desviación del poder que presenta la tiranía no se produzca, tales como una elección juiciosa del

rey, quitarle una vez elegido la ocasión de caer en la tiranía y a la vez templar su poder de modo que no pueda inclinarse fácilmente a ella. Estas medidas tienen sin duda un carácter democrático, de control del poder para que no se convierta en tiranía, de aquí que Romero Otazo, titulara su obra sobre el pensamiento político de Santo Tomás, *Sentido Democrático de la Doctrina Política de Santo Tomás*<sup>6</sup>. La tesis sostenida en esta obra encuentra también un fundamento valioso en la 1-2, q. 105, a. 1, c., en el que acaba por pronunciarse por un *régimen mixto*, cuando dice expresamente que *la mejor constitución es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participan de ese poder y sin embargo, ese poder sea de todos en cuanto todos pueden ser elegidos y tomar parte en la elección*.

La posición política de Santo Tomás es, sin duda, audaz para su tiempo, pero no por eso deja de ser también templada y realista. Pero este temple y realismo termina en la época de Occam, que significa, por una parte, la vuelta al agustinismo político, en los defensores del papado, y por otra parte, un voluntarismo y liberalismo extremado en Occam —cuya doctrina sobre el poder político es paralela a la del poder sobre los bienes y según A. Hamman<sup>7</sup> tiene su fundamento el principio-radical, del *derecho para una comunidad de darse sus gobernantes*—, y una acentuación del naturalismo en los averroístas, que condujeron finalmente al laicismo del Estado. Este implica una autonomía teórica y práctica, a la cual Maquiavelo en *El Príncipe* dio una fundamentación positiva. Todas estas teorías fueron, sin duda, no en pequeño grado, resultado y a la vez intento de justificación de las distintas posiciones en las agudas luchas entre el papado y los príncipes, e incluso dentro de la Iglesia con las tendencias conciliaristas y anticonciliaristas.

En la segunda escolástica se da una vuelta a Santo Tomás y se caracteriza sobre todo por el desarrollo de su pensamiento político y jurídico. Los teólogos juristas españoles muestran una conformidad fundamental en sus tesis principales, lo que no impide que cada uno presente rasgos particulares.

En resumen, las tesis representan individualmente desarrollos muy importantes y valiosos, en una época de absolutismo político, del sentido democrático aludido del pensamiento político de Santo Tomás, que no ha dejado de tener influencia en el pensamiento político moderno sobre todo a través de la escuela protestante del derecho natural, si bien la neoescolástica no aceptó esta herencia ni quiso prolongarla, antes al contrario se retrajo defensivamente a posiciones más tradicionales y conservadoras.

El fundador de la Escuela es Francisco de Vitoria, no sólo porque con sus *Relecciones de Potestate Civilie* inicia el tratamiento independiente y separado de las

cuestiones políticas, lo que constituye una condición formal para su desarrollo, sino porque las afirmaciones contenidas en las relecciones sobre la naturaleza del poder político y del Estado sobre la comunidad internacional, sobre el derecho internacional y la guerra tienen verdadera fuerza innovadora, tanto que se puede decir, sin duda, que colocan los elementos fundamentales sobre los cuales se desarrollará el estudio ulterior y la profundización de la escuela.

Domingo de Soto clarifica mejor el pensamiento y trata de modo específico los problemas jurídicos<sup>8</sup>. Cuando Soto se refiere a la procedencia de Dios a la vez de la potestad eclesiástica o civil, subraya que dicha procedencia es *non tamen altera per alteram* (sin embargo, no se puede cambiar una cosa por la otra)<sup>9</sup>.

Respecto a Molina, lo que destaca es que la transferencia del poder al príncipe no es pleno y radical cuando escribe en *De Justitia et Jure* (Trat. 2, disp. 26, núm. 4) que *el supremo poder político es constituido por la república con un carácter u otro, con tal o cual magnitud, de éste o aquel modo restringido y procedente de éste o de aquéllos, según la libre voluntad de la república*.

Con Francisco Suárez llega a la cúspide la segunda escolástica, después de él se puede decir que comienza la decadencia. La significación de Suárez en la escuela se encuentra en el siguiente texto: *el gran mérito de Suárez, en el sentido de H. Rommen consiste en que procuró, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, levantar y realizar de nuevo su ideal de síntesis de la fe y del saber, síntesis que debía ir precedida por una sistemática distinción entre fe y saber, entre lo que pertenece al orden natural del ser, del conocer y del querer, y lo que pertenece al orden sobrenatural*.<sup>10</sup>

Por ello, lo más típico de Suárez no es la exposición de ideas nuevas y originales en relación a la tradición anterior, sino su desarrollo y fundamentación. Sin embargo, merecen ser destacadas, como lo hace el profesor Recasens Siches, además de una idea más precisa de la soberanía, la agudeza y precisión con que resuelve el problema de la invariabilidad de la ley natural, de tal modo

<sup>4</sup> El subrayado es mío.

<sup>5</sup> Galán Gutiérrez, *Jus naturae*, vol. 2, Madrid, 1961, p. 377 y siga.

<sup>6</sup> Romero Otazo, *Sentido Democrático de la Doctrina Política de Santo Tomás*, Madrid, 1930.

<sup>7</sup> A. Hamman, *La Doctrina de la Iglesia y del Estado de Occam*, en Estudios, París, 1942.

<sup>8</sup> Brufau Prats, *El Pensamiento Político de D. Soto y su Concepción del Poder*, Universidad de Salamanca, 1960, pp. 225-226.

<sup>9</sup> (De jus et jure, 4, q. 3, a. 1)

<sup>10</sup> H. Rommen, *La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional*, en Francisco Suárez, Buenos Aires, Madrid, 1951, p. 28.



que, en sentir del citado profesor, la doctrina de Suárez debe figurar como uno de los estudios de mayor profundidad en torno al más discutido de los problemas: el que versa sobre la amplitud del derecho natural, su rigidez o flexibilidad y la relación que guarda con los contenidos empíricos de la historia.

Suárez da un sentido político más preciso y acusado de la comunidad universal de todos los pueblos de Vitoria y destaca de una manera más clara y perfecta la interdependencia entre todos los reinos o estados y las relaciones necesarias y recíprocas entre ellos, con arreglo a un derecho que es precisamente el derecho de gentes en sentido propio, a su juicio, el cual no es otra cosa que el moderno derecho internacional. Todo esto justifica, como colofón a las ideas políticas de Suárez, el referirnos a su concepción del orden internacional, en el texto *De legibus*, lib. 2, cap. 19, núm. 9:

*Por eso — dice —, aunque cada ciudad perfecta, estado o reino sea en sí mismo una comunidad perfecta compuesta de sus miembros, sin embargo todas ellas son de alguna manera miembros de este universo que abarca todo el género humano, pues estas comunidades por separado nunca son tan autárquicas que no necesitan de alguna ayuda, asociación y comunicación mutua, unas veces para estar mejor y para mayor utilidad, otras veces por cierta necesidad e indigencia moral, como es claro por el uso mismo. Por esta razón necesitan de algún derecho que las dirija y ordene por el camino recto de esta clase de comunicación y asociación. Y por más que esto se hace en gran parte con la ayuda de la razón natural, pero no de una manera suficiente e inmediata en todo; por eso el uso de esos mismos pueblos pudo introducir algunos particulares derechos.*

## 2. IDEAS POLITICAS EN FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ

Uno de los pensadores más sobresalientes en la recién fundada Universidad de México es Fray Alonso de la Veracruz. El llega a México en el año de 1536 y forma parte del cuerpo de profesores de la universidad en 1553. Se le destinó para la cátedra de Biblia y Teología; en su primer curso de teología trató sobre los derechos respectivos de conquistadores y conquistados en las Américas. Explicó el texto de "Dad al César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios" (Mt. 23,21), dándole más tarde el título de *De Dominio Infidelium et Iusto Bello* (relección sobre el dominio de los infieles y la guerra justa).

Los infieles no son infieles en la acepción rigurosa del término; son quienes todavía no son de la fe o quienes no están en plena posesión de la fe. El dominio sobre los nativos está tomado con el significado de dominio sobre las cosas (propiedad de bienes o derecho sobre ellos) y sobre los mismos nativos (libertad personal, como término opuesto a esclavitud, y el derecho a gobernarse a sí mismos).

Obviamente, De la Veracruz no podía desentenderse de la situación real: los españoles se habían apoderado de mucho de la tierra y de otras posesiones que una vez pertenecieron a los nativos; mantenían a muchos indios en calidad de esclavos o siervos; habían suplantado casi totalmente al gobierno nativo. De esta situación surgían una gran cantidad de cuestionamientos que Alonso se empeña en resolver para sus compañeros escrupulosos y sus guías espirituales, cuando propone once dudas o cuestiones y discute las mejores soluciones.

En el presente trabajo sólo me concretizaré a exponer las ideas correspondientes al tema de la legitimidad de dominio, es decir, dominio entendido como soberanía. Antes de entrar en tema conviene señalar que una de las fuentes probables en las que se fundamentó Alonso para su elección fueron las elecciones De Indis de Francisco de Vitoria. En la elección de Alonso encontramos coincidencia en las tesis generales con su maestro, pero también profundas diferencias como se hará notar durante la exposición. En general se puede decir que las fuentes de De la Veracruz son los teólogos-juristas españoles de la segunda escolástica.

En la primera duda encontramos el concepto de dominio entendido como soberanía. En este entendimiento el autor se hace eco del pensamiento democrático que distinguió en general a la escuela española, en el sentido de que la soberanía reside originalmente y esencialmente en el pueblo, como lo dice la siguiente proposición: "El dominio del pueblo originaria y principalmente está en el mismo pueblo. Porque ninguno, ni por ley natural, ni por ley divina, es verdadero señor temporal, a quien los demás estén obligados a dar tributos".<sup>11</sup>

Por ley natural, en efecto (por aquí va el razonamiento de los teólogos juristas de la época, nada va, como suele decirse, de hombre a hombre, por lo que no puede haber una predestinación natural de ningún hombre al gobierno de los demás. Por la ley divina, en cambio, sí sería posible, ya que Dios es supremo señor de los reinos e imperios pero debe constar de manera inequívoca el acto de donación, como fue el caso con los pueblos que habitaban Canán, y a quienes Dios quitó el dominio para dárselos a los israelitas, pero no cuando se lo imaginan así los españoles, a los cuales no aparece por ningún lado que Dios les haya dado las tierras del nuevo mundo. Era uno de los títulos legítimos que había desechado Vitoria y sus discípulos y secuaces detrás de él.

La postura que adopta Alonso frente a la doctrina aristotélica de la servidumbre natural (ley natural), con arreglo a la cual hay hombres libres por naturaleza y otros, a su vez, esclavos por naturaleza, y por esto los primeros están naturalmente destinados a regir y gobernar a estos últimos, es la que siguen la mayoría de los escolásticos, después de Tomás, de que había que encontrar siempre en sus escritos una interpretación en

concordancia con el dogma cristiano. De esta manera De la Veracruz hace una interpretación benigna del texto, como dice Burrus, en el siguiente pasaje: "Porque, aunque según Aristóteles, por naturaleza algunos se llaman libres y otros siervos, esto sólo es verdad en cuanto que unos, dotados de virtud y prudencia, pueden merecidamente estar sobre otros y aún guiarlos e influir en ellos. Otros son por naturaleza siervos, es decir, su condición servil más es para obedecer a otros y dejarse regir por ellos que para mandar a otros y gobernarlos. Con todo ello, los libres por naturaleza no tienen, por ser más prudentes, dominio actual sobre los demás, aunque sean éstos de condición servil".<sup>12</sup>

En otras palabras, y según el resumen que hace Burrus, la superioridad de unos hombres sobre otros no es soberanía ni dominio.

Por consiguiente, Fray Alonso formula su tesis del origen democrático del poder público de la siguiente manera: "Si alguno tiene justo dominio, esto ha de ser voluntad de la misma comunidad que traslada el dominio a otros, como sucede en el principado aristocrático o democrático, o a uno solo, como es el caso del principado monárquico".<sup>13</sup>

A esta necesidad del mandato popular de la comunidad (república) no escapan ni los más altos gobernantes, como el rey o el emperador. "Por esta concesión de la república tiene el emperador el poder de mandar en su imperio, y el rey en su reino".<sup>14</sup>

Alonso demuestra, bajo el principio democrático, que los españoles no tienen legitimidad sobre los nativos y por consiguiente están obligados a restituirles el tributo que ya les cobraron, y que a fin de no persistir en su posesión ilegal, deben libertar a los nativos. Los mismos principios se aplican para la propiedad tomada a los indios o adquirida de ellos.

En el caso de que haya legitimidad de dominio tanto el emperador como cualquier autoridad que se desprenda de él están obligados a gobernar justamente, es decir, para el bien común, ya que si no lo hacen el pueblo puede deponerlos y privarlos de su autoridad.<sup>15</sup> El que posee título legítimo puede percibir tributos moderados y nada más.

<sup>11</sup> De dominium, II, p. 92. Las citas están tomadas de la traducción de la obra hecha por Ernest Burrus, *The Writings of Alonso de la Veracruz*, The original text with English translation, Rome-St. Louis Mo., 1968, t. II.

<sup>12</sup> De dominium, párrafo 5.

<sup>13</sup> De dominium 6.

<sup>14</sup> De dominium 7.

<sup>15</sup> De dominium 18.