

DEL VIEJO AL NUEVO MUNDO: EL TRÁNSITO DE LA NOCIÓN DE DOMINIO Y DERECHO NATURAL DE FRANCISCO DE VITORIA A ALONSO DE LA VERACRUZ

*From old to New World: the transition of the concept on dominium and natural rights
in Francisco de Vitoria and Alonso de la Veracruz*

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana (México D. F.)

RESUMEN

Las nociones de dominio y derecho natural durante el siglo XVI las desarrollaron distintamente Vitoria y De la Veracruz. El tránsito se vio influenciado por Sto. Tomás de Aquino, Escoto y cierto nominalismo moderado. En el segundo, el tema de la variabilidad de las potencias racionales, fundamentalmente de la voluntad, era más fuerte que el tema vitoriano de la autoridad por encima de la deliberación personal y del preconocimiento moral. Lejos de una interpretación fijista y relativista de ley natural, este autor siguió una vía media apoyándose en el acto prudencial. El axioma que subyace en la argumentación es «evitar caer en la servidumbre», es decir, el dominio del obrar humano que compete a la causa intrínseca de la naturaleza racional.

Palabras clave: Dominio, autoridad, ley natural, variabilidad cultural.

ABSTRACT

This article studies Francisco de Vitoria's *relectio De Indis* and Alonso de la Veracruz's *Speculum Coniugiorum relectio* proving important differences on either texts. Both authors disert on dominium and natural rights, but Vitoria recognizes a more important influence of the authority and external causes on moral acts whereas de la Veracruz gives all the importance to intrinsic principles of human decisions. Aspe argues that these differences are due to two different elements involved on Alonso's arguments: his direct contact within american indians, while Vitoria never came to America and didn't experienced the encounter of «the others», and, a more profound philosophical influence from Escoto and moderate nominalist Jean Charlier Gerson.

Key words: Dominium, Authority, Natural Law and cultural variability.

*

En esta investigación me propuse rastrear la noción de dominio que tuvieron Francisco de Vitoria y Alonso de la Veracruz. He elegido dos fuentes, la *Relectio De Indis* de Vitoria y el *Speculum Coniugiorum* de Alonso de la Veracruz porque en ambas se funda el dominio en un principio intrínseco de la naturaleza humana y no sólo por una causa extrínseca o de ley.

En *De Indis* Vitoria se pregunta si los indios son dueños de sí o requieren de otros para organizarse; tiene como telón de fondo la discusión sobre los principios del obrar humano y de decisiones de conciencia. En el *Speculum Coniugiorum* Alonso diserta sobre los matrimonios de indios y pretende explicar por qué vivían la poligamia si siendo humanos habían de

tener la misma norma moral que los europeos cristianos, quienes consideran de ley natural el matrimonio de uno con una exclusivamente. Para Alonso el tema es crucial, tiene que dar cuenta del obrar indio en sus normas y costumbres pues si vivían en esto *contra natura* habría que concluir como Ginés de Sepúlveda que eran incapaces de autodomínio.

Tanto Vitoria como su discípulo desarrollaron sus argumentos a la luz del pensamiento de Sto. Tomás de Aquino. Es evidente, sin embargo, que el modo en que los desarrollaron ha sufrido la alteración de tres siglos de evolución filosófica y la influencia de problemas del siglo XVI tales como la reforma protestante, el matrimonio de Enrique VIII, el descubrimiento de América con su consecuente experiencia de formas inéditas de manifestación racional, así como el concilio de Trento.

Francisco de Vitoria y Alonso de la Veracruz desarrollaron de modo distinto la noción de dominio y derechos naturales; más novedoso es el de fray Alonso debido quizás a su encuentro con el orbe indio. Esta investigación pretende poner en la mesa los diversos argumentos y principios que marcaron la diferencia entre el viejo concepto de dominio y el nuevo, con un discurso neotomista libertario que sirvió de puente entre Europa y América, discurso que contribuyó a su vez desde América hacia el Viejo Mundo para la ulterior formulación de los derechos de los hombres.

En la primera parte de mi investigación presento la noción vitoriana de dominio y los límites del obrar moral en el fuero de la conciencia; en la segunda parte, expongo la noción de fray Alonso de derecho natural y de dominio, señalando sus diferencias frente a Vitoria. Intento probar que Alonso confiere una mayor autonomía al sujeto individual y a las diversas culturas e interpretaciones que los pueblos hacen de la norma humana. Señalo cómo en Alonso la idea de dominio se ha ubicado ya, exclusivamente, en los principios intrínsecos del obrar humano en general, y cómo esta ubicación de dominio, fundamento ínsito de la libertad y racionalidad humanas, marca una diferencia con aquellas interpretaciones medievales que ponían el dominio en causas extrínsecas como la Iglesia, el poder eclesial y el poder papal. Alonso opera un vuelco en este discurso filosófico.

Al final de mi escrito intento probar cómo ha sido Duns Escoto el pensador posterior a Sto. Tomás de Aquino gracias al cual Alonso descubrió una mayor posibilidad de involucrar la voluntad humana en las decisiones morales y de conciencia, otorgando mayor autonomía a los individuos y a las tradiciones de los pueblos. Parece ser que dicho autor fue clave en Alonso de la Veracruz al desarrollar una noción de dominio que puso límites al poder externo al ubicar el dominio en un principio intrínseco como derecho inalienable de las personas.

**

Uno de los conceptos claves en la querrela de la conquista y sobre la estancia de los españoles en América fue la noción de *dominium*. La precisión del concepto es lo que marca la diferencia entre el pensamiento ético-antropológico de Francisco de Vitoria y Alonso de la Veracruz. El concepto de *dominium* se relaciona hoy con problemas políticos pero para la tradición medieval el dominio tenía que ver tanto con el gobierno como con la virtud; *dominium* abarcaba en especial el obrar humano y así la usa Francisco de Vitoria en el siglo XVI, prueba de ello es que la discusión del XVI novohispano pasó de ser un tema de justicia de guerra a formularse desde criterios ético-antropológicos tales como si el bárbaro era aquel incapaz de dominio.

Ahora bien, la cuestión del dominio, no la desarrollaron fray Alonso ni Vitoria de la misma manera, ello se debió a que fray Alonso tuvo una impronta filosófica diversa porque incorporó tesis de algunos nominalistas moderados respecto del tema de la ley y del derecho natural. Autores como John Maior, Gabriel Almayn, Biel, Gerson y Celaya, todos ellos nominalistas, lo inspiraron para poner un cerco al poder absoluto.

El nominalismo del siglo XVI se caracterizó por ser una vía filosófica que enfatizó más el papel del sujeto en las decisiones morales. Contribuyó a desarrollar el tema de la variabilidad en el seno de la ley natural. Los moderados consideraban que el dominio era por algo in-sito a la naturaleza¹. En lo político eran conciliaristas precisamente porque ponían un cerco al poder papal al considerar que el Papa no estaba por encima de la ley natural.

No es que estos pensadores quitaran la autoridad vertical eclesiástica, reconocían en mayor o menor medida el poder del Sumo Pontífice pero le ponían límites mediante la ley natural. Por ejemplo, Jean Charlier Gerson, a quien los novohispanos citan constantemente, representa una tercera vía entre el conciliarismo radical del concilio de Constanza y la teocracia pontificia. Sin percatarse, los hombres que discutían el poder papal estaban formulando el incipiente republicanismo moderno que ponía el poder en la soberanía del pueblo, ubicaban la autoridad remotamente en Dios señalando las prescripciones de derecho positivo divino del Decálogo así como las de ley natural².

Vitoria y fray Alonso inspirados en Tomás de Aquino (cfr. Neville-Figgis, 1931: 36), se centraron en esta tercera vía y paulatinamente desplazaron el fundamento del *dominium* a la causa intrínseca natural. No por ello excluían los actos humanos fundados en una causa extrínseca superior, Dios, sin embargo la consideraban distinta de los derechos naturales que formulaban a partir del sujeto individual.

La reflexión los llevó a sostener que no todo lo que estaba contenido en el Evangelio y en el Decálogo era de derecho natural, además, cuestionaban el argumento de autoridad de la Iglesia al caer en la cuenta de que el verdadero dominio es el intrínseco al hombre, el derecho a tener para sí juicios rectos en el fuero de la conciencia en aras de la salvación. Es interesante observar cómo la influencia de Tomás de Aquino, de Escoto y de cierto nominalismo moderado siguen este hilo conductor. Escoto es el autor que sirvió de puente entre el desarrollo de la ley natural medieval y la paulatina autonomía de la conciencia; de él bebieron conciliaristas moderados como Juan Gerson y otros más radicales como Almayn, Biel, Nicolás de Cusa, todos estos citados en las obras de Fray Alonso.

En todos estos pensadores del XVI la ley natural era la verdad fundamental de los principios del obrar humano, pero entre ellos disentían en cuanto a la consideración de cómo era ese principio.

Veamos el texto eje del problema: se trata de la q. 90 de la I-II que sostiene que hay tres principios en la ley natural: 1) la causa extrínseca superior, Dios, autor de todas las cosas; 2) la causa intrínseca, la sustancia, por la cual se dice lo debido a cada cosa por naturaleza; y 3) la causa natural o recta razón, sede de las decisiones humanas.

De esta vía media partió Francisco de Vitoria y desde él su discípulo fray Alonso, aunque ambos interpretaron el tema del dominio y de la ley natural con algunas diferencias frente a Tomás de Aquino. Al verlos, asistimos a un modo de discurso diverso; por ejemplo, problematizan, son más críticos, hacen su reflexión mediante dudas, argumentan mediante hipótesis no sólo por miedo a ser reprendidos por la autoridad sino porque genuinamente ya tienen un modo distinto de argumentar filosóficamente que desplaza la *questio* y el *sed contra* medieval con una mayor autonomía de criterio, esas eran las *relectios*. Además del método, asistimos en ellos a un cambio en el paradigma filosófico respecto de la cuestión del derecho natural y del

1 La tesis la había propuesto ya Tomás de Aquino en el siglo XIII, pero deja la causa extrínseca natural como principio del obrar humano, aunque dicha causa era Dios y su ley y no el poder pontificio: (*S. Th.* I-II, q. 90 y ss)

2 El tema clave sobre ley natural en el XVI está en la discusión sobre si todas las leyes del Decálogo son naturales o algunas son prescripciones de ley divina. (cfr. Neville-Figgis, 1967)

dominio, la filosofía de Vitoria es eminentemente práctica y vital. Alonso retoma este modo de filosofar sobre cuestiones de su tiempo menos especulativo y abstracto que el de Tomás de Aquino siglos antes, aunque en los dos la idea de derecho natural y la de dominio se mantienen conectadas pero en Alonso el tema de la variabilidad es más fuerte que el tema vitoriano de la autoridad.

En la querrela de la conquista y de la estancia y obra de los españoles en América, el hilo subyacente estuvo en qué se entendía por autoridad y quién era dueño de sí. Sabemos que para Ginés de Sepúlveda someter a los indios a dominio era imperioso y causa justa humanitaria, pues concebía a los indios como esclavos por naturaleza; al carecer de *thymós* o espíritu libertario, su amencia e inmadurez racional daban el requerimiento de una enseñanza civilizatoria (cfr. Ginés de Sepúlveda, 1996: 109).

Otros como Francisco de Vitoria (cfr. Vitoria, 1975: II-19), consideraron que no había causa legítima por la que los indios no fuesen dueños de sus posesiones, ya que ni los pecados de herejía ni los de infidelidad abrogaban la posesión y el dominio; pero sabemos también por otra parte de la *Relectio de Indis* donde Vitoria trata de títulos legítimos de guerra, que abre una puerta al dominio por causa extrínseca, por ejemplo, cuando defiende la libertad de los españoles para comunicar el credo cristiano en América (cfr. Vitoria, 1975: III-9), defiende su libertad para transitar por territorio indio y, cuando abre la posibilidad de que los españoles sometan a aquellos grupos que habiéndose enterado de la verdadera religión no la hayan querido abrazar (cfr. Vitoria, 1975: III-13,14,15).

En el fondo Vitoria cuestionó la capacidad india para comprender la verdad evangélica y dejó en la mesa la carta de la compulsión al bien agustiniano (cfr. Agustín de Hipona, 1965: XIX) para propagar la fe. Es aquí donde pienso que el tema de la autoridad y del dominio se hace patente a partir de la discusión de si el derecho humano tiene causas extrínsecas o sólo las ínsitas a la razón respecto del obrar, pues los novohispanos como Alonso y Las Casas dirán que los indios son libres de profesar el credo cristiano puesto que el derecho es algo intrínseco a la persona y no algo externo que deba imponérseles. El paso del dominio desde fuera hacia la comprensión del dominio como derecho intrínseco se ve en el vuelco temático de la época: se comenzó preguntando ¿son los indios legítimos dueños de sus tierras, de su gobierno?, para después decir: ¿eran dueños de sus propios actos racionales?, es decir, se pasó de una pregunta jurídica a una ético-antropológica: ¿son los indios dueños de sí mismos?, ¿tienen autodominio en sus actos, viven la ley natural o son incapaces de virtud?

Me parece que este es el trasfondo filosófico de la querrela por la conquista y estancia española. Frente al dilema, Vitoria mantiene la última *ratio*: la necesidad de la evangelización. Alonso, en cambio, comienza su argumentación allí donde la termina Vitoria: se propone mostrar la variabilidad en el seno mismo de la ley natural. Me explico: si Vitoria acierta al solucionar el problema del dominio americano diciendo que la gracia no abroga la naturaleza, es decir, que la verdad de las posesiones indias no estaba en causas extrínsecas, en consecuencia, ni en la obediencia o no a la ley evangélica, ni en tener o no la vida de la gracia, yerra en cambio, cuando sostiene que en las cuestiones del fuero de la conciencia se debe obedecer el consejo y solución de los doctos, abrazar el credo que ellos dicen, porque entonces está poniendo la autoridad no en algo ínsito del obrar humano, sino en una causa extrínseca, la autoridad eclesial.

Desde el inicio de la *Relectio De Indis prior*, Vitoria abre el escrito centrando la temática en el dominio. Cita la q.10 a.2 de la II-II de Tomás de Aquino: «si es lícito bautizar a los hijos

de infieles contra la voluntad de sus padres»³, para dilucidar con qué derecho los indios han venido a ser de dominio de los españoles. A primera vista la cuestión parece marginal pues ¿por qué involucrar el tema del bautismo en ocasión de la legitimidad de la conquista? Pero el tema está precisamente ahí, se trata de saber si acaso el dominio compete a la autoridad regia y eclesial, o es de los padres como autoridades por derecho intrínseco natural.

Me explico: el itinerario vitoriano en esta *Relectio* consiste en oponer la evangelización como última *ratio* a la ley natural como algo previo a la gracia. La *Relectio* comienza citando el pasaje evangélico de *Mateo* donde dice: «Id y predicad el Evangelio. Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (*Mateo*, 28:19-20). De ese pasaje dice Vitoria que hay que promover la cuestión de si es lícito bautizar a los hijos de infieles contra la voluntad de los padres porque, en su criterio, ambos textos representan el *leitmotiv* de la *Relectio* que divide en tres partes: 1) por qué derecho han venido los bárbaros al dominio de los españoles, 2) qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil y, 3) qué pueden los reyes o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión.

Se trata de poner en la mesa el tema del *dominio* y de la *potestad*. El texto inicia su argumentación citando a Aristóteles con la doctrina ética que «en lo imposible y en lo necesario no cabe deliberación, y tampoco cabe deliberación moral en lo que cierta y notoriamente es lícito y honesto o cierta y notoriamente es ilícito y deshonesto». (Vitoria, 1975: Introducción)

Es decir, para Vitoria interpretando al Estagirita, no se delibera sobre los fines ni tampoco sobre las certezas morales pues

... nadie tampoco deliberaría sobre lo que cierta y notoriamente es lícito y honesto o cierta y notoriamente ilícito y deshonesto. Nadie pues consultaría sobre si debe de vivir con fortaleza, justicia y templanza o, por el contrario, si ha de vivirse sin hacer caso de la justicia, obrando torpezas, cometiendo adulterios o faltando a los juramentos, o si ha de reverenciarse a los padres o cosas tales. (Vitoria, 1975: I-1)

Para Vitoria, se delibera sobre «lo que razonablemente podemos dudar, si será bueno o no». He aquí su concepto de dominio: el ser humano es verdaderamente humano si es capaz de deliberar sobre lo que está en su poder razonar.

Se es plenamente humano al ejercer rectas deliberaciones y decisiones. Vitoria añade otra condición al humanismo que propone en esta *Relectio*: en todas las acciones, antes de deliberar y para asegurarse legítimamente de la licitud al ejecutar la acción, se debe pedir consejo a los más autorizados sobre el problema. Con esto el maestro salmantino pone por encima de la deliberación y del principio o preconocimiento moral, a la autoridad: «Para que un acto sea, en efecto, bueno, es necesario, si de otro modo no se tiene certeza, que se haga conforme con la decisión y determinación del sabio» (Vitoria, 1975: Introducción). Se trata de la subordinación a la autoridad respecto de los temas de conciencia que atañen a la salvación de las personas. Este principio o preconocimiento deliberativo es tan definitivo que Vitoria pone la autoridad y el dominio en los sabios y sostiene que en el fuero de la conciencia «a cada cual le obliga el juzgar, no como le convenga, sino como se desprenda de razones probables o de la autoridad de los doctos». (Vitoria, 1975: Introducción)

Dos puntos merecen destacarse de esta última sentencia vitoriana: el primero, es que al decir «doctos», Vitoria se refiere a la Iglesia, los sacerdotes y los teólogos-juristas de la cristiandad. El otro punto a destacar es que subordina el fuero de la conciencia a dichas autoridades.

3 Véase también (*S.Th.*, II-II, q.10, 8).

A pesar de ello y de acuerdo con Tomás de Aquino, Vitoria acepta que el último juicio práctico de la deliberación corresponde no a esa autoridad sino al sujeto que delibera; pero reitera, que esto es válido si y sólo si éste ha pedido y seguido el consejo de los sabios. En mi opinión, esta consideración hace que la participación de la voluntad en la decisión moral sea exclusivamente una última ratio, es decir, una cuestión límite y excepcional para el que ejerce la deliberación. Algo considerado como objeción de conciencia, pero en términos generales hay que obedecer a la autoridad.

Tal parece que es por esta razón que en Vitoria se mantiene como última *ratio* en la querrela de la conquista, la evangelización, carta de legitimación de España.

Al abrir la *Relectio* que analizamos, antepone a sus argumentos la sentencia de que es inútil y ocioso discutir la estancia de los españoles en América, primero por una razón jurídica: porque es «inútil examinar y tratar de nuevo todos los derechos y títulos sobre los que ya se deliberó y sentenció». Es decir, cerrado un caso jurídico, éste no puede interpelarse ni reabrirse. Pero además, Vitoria lo considera ocioso porque no cabe consultar en cada momento todo lo que se delibera y se decide

... pues se haría un negocio infinito y ni los príncipes ni ninguno de sus consejeros estarían seguros y ciertos en conciencia y nada pudiera tenerse por averiguado si hubiera que repasar siempre, desde su origen los títulos de la propia jurisdicción. (Vitoria, 1975: I-2)

Se trata no sólo de un pragmatismo jurídico adecuado en Vitoria sino de la convicción de que la autoridad regia de Isabel, Fernando y su nieto Carlos V ha sido apadrinada por un primer principio de autoridad, la de los doctos cristianos, que validaron el fuero de la conciencia de los monarcas. La estancia americana, en consecuencia, es un tema ya decidido. Vitoria da carpetazo a dicha problemática, y, pasa a deliberar sobre otras cuestiones que sí toca en derecho juzgar, por ejemplo «si esos bárbaros eran dueños legítimos de sus posesiones antes de la conquista, si deben o no ser sometidos a esclavitud, y, cómo es que se debe llevar a cabo la evangelización entre ellos». (Vitoria, 1975: I-4)

Con esta precisión, el maestro Vitoria inserta la discusión en una cuestión antropológica: si el dominio es un derecho humano, en qué se funda este dominio, y, cómo es que el dominio puede perderse entre los hombres. Pero el punto que merece destacarse en la *Relección* radica en que pone la capacidad de dominio como algo por naturaleza en todos los hombres. Encuentra facultades y prerrogativas de la razón (cfr. Vitoria, 1975: I-20) que hacen a todos sujeto de derechos⁴ (cfr. Vitoria, 1975: I-19); queda la discusión de fondo: si son capaces de autodomínio⁵, es decir, si son dueños de sí mismos, libres por naturaleza, o si son amentes o niños. Es en este ámbito en donde Vitoria establece, desde mi punto de vista, su verdadero concepto ético y antropológico del dominio y del derecho humano.

Considera que el dominio es un derecho, el derecho a usar algo para sí. Sostiene que no cabe hablar de derecho ni dominio en las criaturas irracionales porque ellas «no pueden padecer injuria». Esta es la prerrogativa o derecho subjetivo que me interesa recalcar de él. Considera que los racionales tienen una peculiar dignidad ontológica que los hace sujeto de ofensa, en cambio, eso no ocurre en los brutos. Para Vitoria, aun el niño antes de ejercer el uso pleno de la razón, tiene este sentido de dominio. (cfr. Vitoria, 1975: I-21)

4 Cita a Cayetano en sus comentarios a la II-II, q. 66 a.8.

5 «El dominio y la potestad no es de un solo género sino de muchos, [...] del padre a sus hijos, del señor a sus siervos [...] en todos, lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario». (Vitoria, 1975: I-21)

Recordemos hasta aquí lo estipulado por Francisco de Vitoria en la primer parte de la *Relectio De Indis Prior*: su gran contribución consiste en aportar una noción de derecho subjetivo a los hombres que establece diferencia con los seres irracionales; ampliando la noción objetiva de derecho de Tomás de Aquino que sostenía que el derecho es lo debido a cada cosa por naturaleza, Vitoria profundiza más en el concepto y ello no sólo desde un sentido creatural, a saber, que el ser humano tiene una dignidad por haber sido creado *Imago Dei*⁶, sino sobre todo, desde una perspectiva eminentemente antropológica: la racionalidad hace al hombre sujeto de ciertas prerrogativas. Frente a esta contribución crucial que merece destacarse, Vitoria en cambio, pone una limitación respecto del tema de la conciencia personal y de la voluntad, limitación en el sentido de que lejos de presentar avances frente al concepto voluntario de Tomás de Aquino (cfr. *S.G.*, q.110; *S.Th.*, I-II q.1 a.1 y q.6 a.2, y 1.3)⁷ pone un cerco todavía mayor a la autonomía del individuo cuando dice que la autoridad de los doctos está por encima de las deliberación personal. Sintiendo quizás el peso de la reforma protestante, de las discusiones en torno a la obra de Erasmo y del anunciado Concilio de Trento, Vitoria se presenta en este punto más conservador que Tomás de Vio Cayetano, a quien Vitoria mismo se opone (cfr. Vitoria, 1975: I) cuando el Cardenal sentencia que no peca aquél que evade pedir consejo a la autoridad en cuestiones de conciencia si acierta y decide rectamente (cfr. Vitoria, 1975: I).

Es en este punto donde me propongo ahora tomar la contribución de Alonso de la Veracruz como mejor y más novedosa que la consideración vitoriana. Por tratarse frontalmente de un tema ético-antropológico y no jurídico, tomaré de Alonso pasajes de su obra *Speculum coniugiorum* (cfr. Veracruz, 2007)⁸ y no *De dominio infidelium et iusto bello* (cfr. Veracruz, 2005).

En mi opinión, esta obra es la más representativa de la filosofía del agustino. El *Speculum* es un ensayo cara a una realidad inédita, a saber, los matrimonios de indios. Ciertamente desde la Patrística hasta el siglo de oro español, ha habido multitud de tratados en torno al matrimonio. Pienso por ejemplo en: *De bonum coniugiorum*, de Agustín de Hipona, en *De ritu nuptiarum*, de Juan Ginés de Sepúlveda, y en *De Matrimonio* de Francisco de Vitoria, por sólo mencionar algunos que el propio Alonso cita en su obra.

La obra sobre matrimonios que más cita Alonso es *De Celibato* de Miguel de Medina, conoce también el tratado del matrimonio de Focher, aunque éste tiene una visión diversa de la suya. La visión de Focher es de interés marcadamente sacramental, interés secundario en el *Speculum*, la de Medina es la obra contemporánea de derecho canónico. Parece que Alonso las usa como referentes, pues Trento ha puesto nuevas regulaciones y debates en torno al matrimonio. El enfoque de Alonso es racional porque antes que nada considera al matrimonio un derecho natural. No podemos detenernos ahora en el análisis comparativo de estas obras. El más similar es el *De Matrimonio* de Francisco de Vitoria. El tratado comienza de modo parecido, uno puede pensar que el contenido es igual, sin embargo, aunque su desarrollo es análogo al *Speculum*, la obra se distingue porque a Alonso sólo le interesa una argumentación racional y valida ciertos cambios en el seno de la propia ley natural; ésta es la contribución clave que me interesa recalcar. Prueba que ha ampliado su noción de ley natural incorporando la noción de voluntad de Escoto y cierta apertura y variabilidad en ella típica del nominalismo. En dichos pasajes cita a Guillermo de Ockham, Biel y Almayn.

6 Creado a imagen y semejanza de Dios.

7 Lo cita Vitoria: «para que uno sea capaz de dominio se requiere el uso de la razón». (Vitoria, 1975: I-20)

8 *Espejo de Cónyuges* del R.P.F. Alonso de la Veracruz, de la Institución de los Eremitas de San Agustín, teólogo, catedrático de prima teología en las Indias del Mar Océano. Sigo la traducción inédita de Carolina Ponce y Yail Medina.

El *Speculum* de Alonso —impecable en la forma argumentativa lógica-medieval— contribuye destrabando las dos interpretaciones sobre la ley natural que se venían dando en el medioevo: la interpretación fijista, necesitarista que argumenta que, como hay un primer principio universal y objetivo del razonamiento práctico en los hombres no cabe variabilidad alguna en el fuero de la conciencia ni decisiones personales respecto de la salvación y, por otro lado, estaba una interpretación deconstructiva de la ley, que arrancó con Ockham y culminó con Lutero, ésta última enfatizaba demasiado la autonomía del sujeto, no aceptaba ley natural alguna en el ámbito del razonamiento práctico.

Alonso de la Veracruz sigue una vía intermedia característica de Tomás de Aquino que consagra una misma regla humana en los primeros principios y en las conclusiones que se derivan del ámbito prudencial. Define su concepto de ley natural en el artículo VI del *Speculum* que versa «acerca de la indisolubilidad del matrimonio» y se pregunta si acaso el matrimonio es de derecho natural. Desde el inicio del artículo se observa que la influencia de Tomás de Aquino⁹ es mayoritaria.

Este artículo sigue también algunos pasajes de Aristóteles en la *Metafísica* y en la *Nicomaquea*¹⁰. Tomás de Aquino privilegia los pasajes sobre la ley natural que enfatizan cierta variabilidad en el seno de los principios para precisar que el sentido primero de ley natural trata «de las operaciones que son convenientes a las cosas en razón de su especie» para, al llegar a la especie humana, concluir que la conveniencia por naturaleza en lo humano quiere decir fuerza cognoscitiva aunada a cierta fuerza o inclinación voluntaria.

Esclarece qué entiende por ley natural: «Sin duda la ley habla de una regla para hacer algo, por medio de la cual somos regulados para las operaciones, y la regulación sólo pueden competir a los que pueden observar la regla». (Veracruz, 2007: art. VI, p. 69) En este pasaje, Alonso cita la I-II, q.91. a.2, ad 3, de Tomás de Aquino y define ley natural como

... una cierta concepción dada naturalmente al hombre por medio de la cual es dirigido para actuar en sus propias acciones, ya sea que le competan en naturaleza de género, es decir, en cuanto animal, como comer y engendrar, ya sea que le competan en cuanto es hombre, como razonar, leer o cosas similares.

Se trata de una ley por la cual el hombre es dirigido a conseguir su fin por medio de una operación conveniente a dicho fin. Gracias a la racionalidad, el hombre es capaz de volverse sobre su propia operación y contemplar la regla o principio que da el modo de observarla.

Dos puntos merecen aquí nuestra reflexión: por un lado, que la ley natural vista desde esta perspectiva sólo es asequible a aquellos sujeto de derecho; es decir, sólo un ser capaz de reflexión sobre su propia operación logra esta comprensión y es capaz de actuar en consecuencia. Por otro lado, que el que contempla la regla o principio es el que puede dirigirse al fin y adecuar mediante operación la conveniencia a éste. (cfr. Veracruz, 2007: art. VI, p. 69)

El artículo VI del *Speculum* investiga qué cosas son de derecho natural y explica por qué siendo algunas cosas de derecho divino positivo también se dicen de derecho natural. Este es el punto crucial que parece marcar la diferencia entre De la Veracruz y Vitoria. Explica Alonso que el derecho positivo divino es casi por principio natural,

... por aquello que se da por un principio superior que mueve. Como algunos movimientos que se dan en las cosas naturales se llaman naturales, no porque procedan de un

⁹ Alonso cita a Tomás de Aquino, in 4. d. 33. *S.Th.*, I-II, q. 65, a.3; I-II, q.94, a.2; I-II, q.1, a.2.; I-II q. 91, a.2. ad.3; I-II, q. 94, a.5, ad. 3.

¹⁰ Cita De la Veracruz a: Aristóteles, 12. *Metaphysica*. In fine. Y 8. *Ethica*. c.12.

principio intrínseco sino porque proceden de un principio extrínseco superior que mueve. (Veracruz, 2007: art. VI, p. 81)

Fue en este sentido —dice— en que Isidoro de Sevilla aclaró «El derecho natural es lo que está contenido en la ley y el Evangelio», de ahí, sostiene Alonso, hubo algunos pensadores que interpretaron a la letra el Evangelio unido a la ley natural. Explica que, sin embargo, no todo lo del Evangelio es principio ínsito por medio de la naturaleza pero que hay un sentido en que podría decirse que las verdades del Evangelio son todas de ley natural: «en el sentido en que las cosas que están en el Evangelio han sido dadas y concedidas benévolamente por Dios como por un principio superior; y, entonces se dice son de ley natural». (Veracruz, 2007: art. VI, p. 81)

Ahora bien, hay un tercer sentido de decir la ley natural y es cuando las cosas no son a partir de un principio natural sino a partir de la naturaleza misma, es decir, lo que la propia naturaleza enseñó a todos los animales y no de acuerdo a «la razón misma de los actos». (Veracruz, 2007: art. VI, p. 83) Para Alonso, la confusión en las discusiones en torno a la ley natural procede en que el segundo sentido mencionado, a saber, la razón misma de los actos, es el modo en que los filósofos entienden la ley natural, en cambio, para los juristas, ley natural quiere decir «la inclinación de todo animal». Lo reitera, el sentido filosófico se entiende como «todo lo que es por dictamen de la razón es natural» (Veracruz, 2007: art. VI, p. 83), en esta perspectiva lo natural al hombre es lo racional mientras que para los jurisconsultos lo natural «debe» oponerse a lo racional. Fray Alonso prueba cómo no es que se opongan la visión del teólogo-filósofo y la del jurista, sino que ambas hablan de dos modos diversos de decir natural, y muestra, cómo sólo en el sentido filosófico se es sujeto de derecho. En consecuencia, quienes como jurisconsultos busquen derechos iguales en los hombres, desde la perspectiva de la naturaleza que rastrean, no los encontrarán. Sentadas estas precisiones del artículo VII del *Espejo de los cónyuges*, Alonso se adentra en el problema de la indisolubilidad del matrimonio pues si la ley natural es lo igual en todos los hombres desde el punto de vista del filósofo, tiene que explicar por qué en algunos pueblos el repudio no es contra derecho y en otros sí (cfr. Veracruz, 2007: art. VII, p. 99). En el artículo XIV diserta sobre por qué hay pueblos que ven como natural la poligamia, para en los artículos XXVIII y XXIX disertar sobre la disolución de matrimonios en infieles. En los primeros artículos de la obra reflexiona sobre si existe el matrimonio, qué es y cuáles deben ser los signos y las palabras que lo confieran. En cambio, pasa después frontalmente al tema que me interesa, sobre si el derecho natural es variable y, si lo es, por qué es que ello es posible dadas las características y los principios de la ley natural. El telón de fondo de la discusión es este, la variabilidad y los distintos sentidos de ley y de naturaleza, de derecho y dominio: se trata de señalar lo variable en el seno de la igualdad humana.

Para Alonso de la Veracruz indisolubilidad del matrimonio ni es de todos los pueblos ni puede ser otorgada por hombre alguno (cfr. Veracruz, 2007: art. XIV, p. 139). Además, *in se*, los matrimonios pueden separarse tras cierto tiempo si los cónyuges han culminado el fin para el que se unieron: la educación de la prole. Considera que la pluralidad de esposas de por sí no es mala, que atenta contra un fin secundario del matrimonio: la comunidad de obras; además, sostiene que la monogamia no es natural al hombre sino de prescripción por derecho positivo divino, es decir, la pluralidad de esposas atenta contra segundos preceptos de derecho natural. Entiende por éstos «aquellas cosas que o quitan un fin secundario al que tiende la naturaleza o hacen difícil conseguirlo».

En la medida en que Alonso explica que el matrimonio es de derecho natural, explica también que la indisolubilidad del matrimonio —sea de fieles o infieles— es sólo de segundos preceptos. En ambos casos, fieles o infieles, el matrimonio puede disolverse sólo por las palabras de Cristo. Alonso lleva a plenitud las disputas entre canonistas y teólogos en los artículos XXVIII y XXIX del *Speculum*.

Señala en qué casos el matrimonio legítimo, verdadero y consumado de los infieles puede disolverse. Basándose en la primera epístola de los Corintios, 7 (cfr. Veracruz, 2007: art. XXVIII, pp. 160-161) y en las legislaciones de Trento¹¹ asesta un límite definitivo al poder papal —es decir, a la causa extrínseca del dominio sobre la ley natural y derecho del matrimonio¹²— cuando sostiene que se disuelve el matrimonio no por precepto de la Iglesia sino por obra de Dios.

Cita las tres causas por las que cabe la indisolubilidad matrimonial: 1. cuando alguno de los infieles se convierte y el infiel simplemente no quiere cohabitar con el fiel, este último puede tomar otra esposa y se disuelve. Y da la razón de esto: «porque si el fiel no pudiera tomar a otra, estaría ciertamente sometido a la servidumbre ‘*esset quidam servitute subjectus*’—y explicita su noción de dominio añadiendo—«Sin duda ello sería una gran servidumbre, si necesariamente debiera seguir una voluntad ajena, ya fuera justa o injusta, porque el fiel estaría obligado (rechazándolo el infiel) a observar continencia.» (Veracruz, 2007: art. XXVIII, pp. 162-163)

Apoyándose en San Pablo pone la fuerza del dominio opuesta a la servidumbre, es decir, el dominio indica el gobierno de sí mismo, el derecho, la libertad.

El segundo caso de disolución también toma la voluntad como eje: «cuando el infiel quiere cohabitar con el fiel aunque no se quiera convertir, pero sin embargo no quiere dejar de injuriar al Creador». (Veracruz, 2007: art. XXVIII, pp. 164-165) Es decir, si el primer sentido de disolución era por falta de voluntad, el segundo manifiesta que sólo está por encima la subordinación al Creador: «incluso si el infiel quiere cohabitar». Es el mismo tercer caso de disolución, en que el fiel quiere habitar con el infiel pero que éste arrastra a pecar al creyente, cabe separación entre ellos pero el creyente no debe casarse con otro.

Alonso considera esta verdad fuera de toda incertidumbre por provenir de Cristo, y recomienda evitar pensar «que la Iglesia es la que determina con su propia autoridad la disolución del matrimonio en los casos expuestos». Cita a los nominalistas Ockham y su comentador Almayn¹³ y se opone a Cayetano y Catarino¹⁴ en lib. 6 cap. 3 *contra eum* diciendo «En verdad creo que el Papa no puede siquiera dispensar un matrimonio rato no consumado». (Veracruz, 2007: art. XXVIII, pp. 180-181)

El dominio es dominio de sí, autodominio libre y racional, cuyo eje está en algo intrínseco al sujeto y que justifica que nada externo a él puede violentarlo. Ni el poder papal, ni el poder eclesial en general, ni el poder del príncipe pueden sobre este principio fundamental. Estamos en el umbral del incipiente desarrollo del ulterior tema de los derechos humanos fundamentales. Alonso ha logrado conectar esta prerrogativa gracias a su incorporación de argumentos nominales moderados que destraban las interpretaciones fijistas de la ley natural que había puesto la fuerza en causas extrínsecas al sujeto; al mismo tiempo, Alonso mantiene la objetividad de la norma humana que algunas interpretaciones posteriores a Ockham habían rechazado. La vía intermedia le permite comprender variaciones clave en la ley natural por la pluralidad de culturas y usos entre los pueblos. Este tratado es una aportación de primer orden al tema de los derechos humanos y multiculturalismo¹⁵. Veamos cómo se inserta este problema a partir del tema del matrimonio:

11 Concilio de Trento, sesión 24, canon 6.

12 «A partir de esta conclusión, parece que es verdadera la conclusión de todos los teólogos (excepto Cayetano y Silvestre en la palabra *Divortium*. 4., y Catarino, Li. 6 *contra Caieta* c.3) que el sumo Pontífice no puede dispensar el matrimonio rato aunque no hubiera sido consumado.»

13 *De la potestad eclesiástica y laical en Occam*, c. 15.

14 En *Parargon* lib. 6 cap. 20.

15 El tema lo desarrolla Yail Medina Campos en su investigación doctoral «Ley natural y variabilidad cultural en el *Speculum coniugiorum* de Fray Alonso de la Veracruz», Universidad Panamericana, 2007.

En el artículo XXIX Alonso se pregunta «¿En qué casos se disuelve el matrimonio de infieles?» para aterrizar lo asentado en artículos anteriores respecto del orbe indio. El caso es el del infiel cuya pareja se convierte y el infiel no desea continuar con él, también el del infiel que no toma otros votos matrimoniales y quiere quedar en viudez pero el fiel puede volverse a casar porque no ha de quedar en servidumbre, el tercer modo, cuando el repudiado por la esposa puede volver con ella pero ella no lo desea, él puede tomar a otra esposa para evitar estar «sometido a servidumbre».

El axioma subyacente de la argumentación en todos los casos es «evitar caer en servidumbre», es decir, el criterio estriba en quitar las causas extrínsecas en cuestiones de ley natural porque el dominio del obrar humano compete a la causa intrínseca de la naturaleza racional: la recta norma de acuerdo al principio y fin del razonamiento práctico y, en el caso de la fe, a la ley de Cristo manifestada por derecho divino positivo desde siempre, antes o después de la nueva Ley. El trasfondo consiste en poner la ley natural en su justa ubicación: el dominio, la medida humana está en el principio de la acción racional misma y, sin embargo, es una y la misma en todos los hombres aunque por tratarse del conocimiento y la apetición voluntaria cabe variabilidad en las conclusiones, en los razonamientos y en las deliberaciones secundarias.

Lo primero de acuerdo a la regla humana es hacer el bien y evitar el mal; ello rige en los principios y en las conclusiones de los actos humanos puesto que obrar así voluntariamente es evitar perder dominio —autogobierno recto— y caer en la servidumbre.

Es indudable que Alonso tiene en mente las *Questiones quodlibetales* (cfr. Escoto, 1968) en algunos problemas que desarrolla el *Speculum*; por ejemplo, la cuestión XVI *Sobre si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto* o, la cuestión XVIII *Sobre si el acto externo añade alguna bondad o malicia al acto interno*.

Aunque en el *Speculum* las referencias directas de fray Alonso a Escoto¹⁶ son sólo cuatro y el resto son indirectas, pues cita los comentarios que de él hicieron Gabriel y Almayn¹⁷, el hecho de que lo siga en el tema de la voluntad es crucial. Su inspiración escotista está en las *quodlibetales*, su obra de madurez, y refieren a su filosofía más propia y original. Por ello, intento cerrar mi investigación comentando los dos artículos de ellas que, al parecer inspiraron la variabilidad de la ley natural en Alonso de la Veracruz.

En el *Speculum* la justificación de Alonso sobre la variabilidad, citando a Escoto, dice: «La dispensa en algunas cosas que son de primeros principios de derecho natural de ninguna manera puede ser hecha más que sólo por Dios». (Veracruz, 2007: art. VIII, p. 119)¹⁸ Pero también otorga otra causa de dispensa al derecho natural que no es de mandato divino, la ignorancia. Para Alonso cabe dispensa en contra de segundos preceptos de derecho natural, en aquellas cosas que no son por sí mismas conocidas, pues «las costumbres pueden prevalecer contra los segundos preceptos del derecho». (Veracruz, 2007: art. VIII, p. 129)

16 En el *Speculum*, en los artículos que refieren a la ley natural —I, III, IV, VI, VII, VIII, XIV, XXVIII, XXIX— Alonso cita a Escoto ocho veces: art III: Scotus, in 2d. 9 q.2. Mayor Gabriel *eadem* dist.; art. VIII: in 3. d. 37. q. única Gabriel *ibi*. Almayn; XIV; In 4 *Sententiarum* d.37. q. unica. Gabriel y Almayn. *ibi*. Ockham y Aliaco...

17 Gabriel Biel (1425-1495), profesor de la Facultad de Teología de Tubinga, fue el comentarista de Ockham, escribió un epitome y una colección sobre los comentarios de Ockham a los cuatro libros de las Sentencias. Y: Jacobo Almayn (1515-?), conciliarista moderado que criticó la teoría de Cayetano sobre el poder absoluto del Papa a convocar Concilios.

18 Al margen: Doctor Subtilis In 3.d.37.q. unica. Gabriel. *ibi*. Almayn.

La dispensa en este caso es por algo ínsito a la naturaleza racional —falta de conocimientos— y en consecuencia toma de decisiones que, en el fondo, serían sin dominio o serviles. Esta falta de dominio sobre el recto obrar no es imputable por no ser voluntaria. En la cuestión XIII de las *quodlibetales* (cfr. Escoto, 1968: II-XIII, p. 444), Duns Escoto se había preguntado si los actos de conocer y de apetecer son esencialmente absolutos o relativos y había concluido que son absolutos porque dichos actos en tanto que acciones-operaciones perfeccionan al agente. Ello nos llevaría a concluir que toda acción moral mala es absoluta porque se opone a la ley natural; pero en la cuestión XVI, en que se pregunta si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto, agudiza el problema sobre la ley natural y el obrar humano, pues ¿cómo justificar acciones contra natura, cómo dispensarlas si el conocimiento de los primeros principios en el orden práctico es el mismo en todos los hombres? Escoto distingue entre actos extrínsecos e intrínsecos de la voluntad para solucionar el dilema (cfr. Escoto, 1968: II-XVI, p. 581). Demuestra que necesidad y libertad no repugnan. He ahí la naturaleza del principio de la verdad práctica. Citando a Aristóteles (cfr. *EN* VII-9, 1151a16-17) dice que «como es el principio en lo especulativo, es el fin en lo operable» y añade «el entendimiento asiente necesariamente a los principios del orden especulativo y la voluntad asiente necesariamente al último fin en el orden práctico», más adelante, explica que la voluntad humana, sin embargo, «no confirma decisivamente qué determina a uno de los opuestos» y añade: «Por ello —el factor decisivo— es el apetito o *prohairesis*».

Escoto sabe que hablando *per se* la voluntad no es un apetito natural y que si actúa necesariamente no se debe a que actúe naturalmente sino a que hay algo presabido en la voluntad que es el fin que no repugna a la libertad aunque contingentemente la libertad falla cuando esto presabido está oscurecido o, cuando algo exterior le evita que ella se determine, por ejemplo, la violencia extrínseca. Escoto sabe que «la voluntad nunca puede ser el agente absolutamente primero» aunque sabe que tampoco la voluntad es determinada por una causa natural. Por eso, abre el tema de la variabilidad en el seno de la ley natural humana (cfr. Escoto, 1968: c. 16, art. 3, puntos 43 a 47). La solución está en que la voluntad sigue lo que la inteligencia marca como verdadero. Concluye que la responsabilidad no es imputable en algunas decisiones *contra natura* en algunos pueblos; lo retoma el *Speculum* para salvar los tres temas cruciales que podrí-an justificar el dominio de España en América: idolatría, antropofagia y sacrificios humanos. No son imputables en otros pueblos debido a que la tradición ha puesto erradamente en ellos una verdad superior que los exime: de la idolatría, la convicción de que es su verdadero Dios, de la antropofagia, la convicción de que es algo que se hace para Dios; de los sacrificios humanos, algo que no es asesinato sino ofrenda divina. Con ello, Alonso prueba que las cosas que se hacen, con convicción y recto juicio para el ser supremo, fundamento de la ley, pueden eximir de responsabilidad moral si han carecido de la nueva luz que aporta el Evangelio. Ello no implica, sin embargo, que haya que imponerles el Evangelio, sino que hay que valorar sus costumbres y ética de modo diverso al que se hace desde las escrituras. He aquí el tránsito del Viejo al Nuevo Mundo: la analogía en el tema de los derechos naturales de los pueblos. La contribución no tiene desperdicio y destraba muchos de los problemas entre derechos humanos y culturas. Quizás hoy, el fundamento de estos derechos ya no se ponga en Dios, pero también hoy algo se considera verdad absoluta, la democracia. La argumentación de Alonso se mantiene en esta peculiar normativa: el derecho al error y el derecho a disentir en algo que en otros es norma recta y virtuosa. Empero, no cae en relativismo sobre la consideración de la ley natural; mantiene la regla ética de que el primer axioma moral es hacer el bien y evitar el mal y de que esto tiene una validez objetiva en las acciones rectas. Acepta que la antropofagia, la idolatría, la poligamia y los sacrificios humanos son *contra natura*, pero a la vez sostiene que en los naturales de América, estas prácticas no eran imputables porque eran convicciones profundas en su tradición y que la falta de luz de la ley evangélica les daba ignorancia invencible respecto de las mismas.

En conclusión, Alonso toma de Duns Escoto y de algunos nominalistas moderados que lo comentan durante el siglo XVI, el tema de la apertura a la contrariedad de las potencias racionales, y en especial, de la voluntad para explicar cómo en el seno mismo de las conclusiones primeras del razonamiento práctico pueden emerger variables adecuadas y dispensadas en torno a la necesidad universal de la ley natural en los hombres. El sutil matiz —siguiendo el calificativo con que se dio en llamar a Escoto, Doctor Sutil— es casi imperceptible, pues no pone la voluntad por encima del entendimiento ni rompe con los principios del conocimiento práctico; se trata de mostrar desde la fenomenología de la voluntad por qué hay querer o actos *contra natura* que, sin embargo, no son imputables. La idea novohispana de dominio es vigente al discurso ético-antropológico del México contemporáneo, pues muestra con sutilezas cómo es que las prácticas sociales y las costumbres pueden llevar a convicciones *contra natura*.

Recuperar el discurso en torno a la ley natural en autores como Alonso Gutiérrez es hoy prioritario; sus argumentaciones siguen vigentes.

REFERENCIAS.

- Aristóteles (2000) *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos.
 De Aquino, Santo Tomás. (1989) *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., Obras Completas.
 De Hipona, Agustín. (1965) *Civ. Dei*, Madrid, B.A.C, Obras completas de San Agustín.
 Escoto, J. D. (1968) *Questiones quodlibetales*, Madrid, B.A.C.
 Gerson, J. (1973) *De potestate ecclesiastica*, Paris, Ed. Glorieux, Ouvres completes.
 Sepúlveda, J. G. (1996) *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, F.C.E.
 Neville-Figgis, J. (1931) *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius. 1414-1625*, Cambridge, Cambridge University Press.
 Neville-Figgis, J. (1967) *History of Medieval Rights*, Oxford, Oxford University Press.
 Veracruz, A. (2005) *De dominio infidelium et iusto bello*, México, UNAM.
 Veracruz, A. (2007) *Espejo de Cónyuges*, México, Los libros de Homero, Novohispania.
 Vitoria, F. (1975) *De Indis prior*, Madrid, Urdanoz.

Virginia Aspe
 virginiaaspe@yahoo.com.mx

Enviado: 10 de febrero de 2010
 Admitido: 15 de junio de 2010