

II. EPOCA COLONIAL

C. El desarrollo de la dominación. Epoca del absolutismo . . .	50
1. El período austríaco	50
a. Las ideas políticas	50
a. 1. Las españolas — en breve examen	50
a. 2. Las mexicanas	57
a. 2. 1. La rama teológica	61

confiada en las ciudades de provincia, que serán los funcionarios rectores de éstas en nombre del rey, es decir, los corregidores y alcaldes mayores.

C. EL DESARROLLO DE LA DOMINACION. EPOCA DEL ABSOLUTISMO

1. EL PERÍODO AUSTRÍACO

a. LAS IDEAS POLITICAS

a. 1. *Las españolas — en breve examen*⁷¹

En España, durante los siglos XVI y XVII, siguen en pie fundamentalmente las ideas políticas de la baja Edad Media. Pero estas ideas se transforman algo para amoldarse a las nuevas circunstancias: la formación de grandes Estados y el establecimiento del absolutismo.

Las corrientes principales de la literatura política son también las mismas del medievo: la teológica y la del arte de gobernar. Mas por lo que a ellas respecta, el nuevo período se caracterizará por el dominio del tomismo, en la primera, y el influjo de los llamados Políticos, Tácito, Maquiavelo, Bodino . . . , sobre la segunda, y por variar radicalmente durante él el caudal y la importancia de las dos corrientes: en el siglo XVI será mayor y más imperante la teológica, y a la inversa ocurrirá en el XVII.

Dos grandes ramales tendrá la corriente teológica, el continuador de la tradición medieval y el renovador — que se adapta a la nueva constitución política. Aquél siguió teniendo gran fuerza en el siglo XVI. Su doctrina era la que mejor concordaba con la forma que acababa de perder la monarquía: naturaleza moderada del poder real, debido

71 Bibliografía general: Fernández de Velasco, *Referencias y transcripciones para la Historia de la literatura política en España*, Madrid, 1925; Rianza, ob. cit., cap. I, B, 1; Giráldez, *De las teorías del Derecho público en los escritores españoles de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, 1918; Labrousse, *Essai sur la Philosophie politique de l'ancienne Espagne*, Paris, 1938; Maravall, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1941.

a la participación de la sociedad en el gobierno, y superioridad, en principio, del pueblo sobre el monarca, por conservar la comunidad, a pesar del pacto de sujeción, un poder eminente de inspección y de control. Es la propugnada entre otros por Domingo de Soto, Vázquez Menchaca, Las Casas y Mariana. Vázquez Menchaca asevera que “las leyes de un reino, aun las positivas, no están sometidas a la voluntad del príncipe, y por tanto no tendrá poder para cambiarlas sin el consentimiento del pueblo; porque no es el príncipe señor absoluto de las leyes, sino guardián, servidor y ejecutor de ellas, y como tal se le considera”; y añadirá a esto que también es necesario el consentimiento del pueblo para las enajenaciones territoriales.⁷² Las Casas declara “que la libre voluntad nacional es el único principio inmediato y origen verdadero de la potestad de príncipes y reyes y su única causa efectiva”, no siendo “menos claro que la nación, explicándose libremente, fué también la única verdadera causa final de aquella traslación del poder; pues no la hizo sino para proporcionarse así el bien común; de lo que no tuvo jamás intención de renunciar su libertad, ni de sujetarse a dominación, ni de que el cesionario le impusiera cargas, gravámenes y contribuciones contra la voluntad de los que las habían de soportar”. Lo cual remata afirmando que “a ningún rey o príncipe (por más soberano que sea) es lícito establecer ni mandar en el reino ninguna cosa concerniente al común estado, en detrimento del pueblo, sin haber obtenido antes el consentimiento de los súbditos”.⁷³ Y Mariana asienta que “nuestros mayores sancionaron muchas cosas sabiamente para contener a los reyes dentro de los límites de la modestia y templanza, de suerte que no abusasen de su potestad”, y “entre aquellas cosas que determinaron... una de ellas fué que en ningún negocio de importancia se sancionase sin la voluntad de la nobleza y del pueblo”; y que el príncipe no sólo debe de obedecer las leyes instituidas por la voluntad de toda la república, cuya autoridad e imperio son mayores que los del príncipe, “sino que ni le es aun permitido variarlas sin el asenso y firme voluntad de la multitud, como son las

72 Cit. por Manuel Torres, “La sumisión del soberano a la ley en Vitoria, Vázquez Menchaca y Suárez”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 4, 129.

73 Sobre la potestad soberana de los reyes. Colec. de las obras... de Las Casas, París, 1822, 2, 49.

de la sucesión de los príncipes, las de los impuestos y las de la religión”.⁷⁴

El ramal renovador modifica las teorías recibidas para dar una base doctrinal al flamante orbe político. Vitoria y Suárez, principalmente, serán los artífices de la nueva construcción teórica. Tras de asentar bien la cimentación medieval —el origen natural inmediato de la sociedad política—⁷⁵ y de retocar algunos muros —la residencia del poder en la comunidad, su transmisión por libre consentimiento (pacto expreso o tácito) a una o más personas⁷⁶ y el bien común como fin del Estado—, transformarán otros. Por un lado, negarán al pontífice la supremacía internacional de trascendencia temporal que le había reconocido el medievo y que constituyó el fundamento de la donación papal de América a los monarcas castellanos. Y por otro lado, asegurarán que la potestad es transmitida por el pueblo al gobernante en su totalidad e incondicionalmente, y así, aunque derivada, la autoridad del rey no deja de ser verdaderamente soberana —soberana absolutamente—, y de naturaleza divina. Suárez es quien con más claridad y sistema expresa esto. De que la potestad suprema procede de la república —dice— pueden seguirse dos cosas: que aquella potestad es de origen humano (“por derecho humano”) y que el “reino es sobre el rey, porque le dió la potestad”, las cuales son falsas; pues la Escritura, con las locuciones “por mí reinan los reyes” y “pues es ministro de Dios”, significa que tal potestad “considerada en sí es de Dios y que es justa y conforme a la divina voluntad”; y, por otra parte, “que, supuesta la traslación de esta potestad al rey, ya hace las veces de Dios, y que el derecho natural ya obliga a obedecerle. Así como cuando un hombre privado se vende y entrega a otro en servidumbre, aquel dominio procede absolutamente del hombre; pero, supuesto el contrato, por derecho divino y natural es obligado el siervo a obedecer al señor . . . Traslada la potestad al rey, por ella se hace superior aun al reino que se la dió, porque dándola se sometió y se privó de la primitiva libertad . . . Y por la misma razón no puede el rey ser privado de aquella

74 *Del rey y de la institución de la dignidad real*, caps. VIII y IX.

75 Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, trad. de Torrubiano, 3, 36.

76 *Ibid.*, 31.

potestad, porque adquirió el verdadero dominio de ella.”⁷⁷ Vitoria dirá que los reyes tienen el poder por derecho divino y natural, pues aunque la potestad ha sido dada por Dios a la república, no reside en ésta, sino en la persona constituida por la república para que la posea y ejercite: “Parece terminante . . . que la potestad regia no viene de la república, sino del mismo Dios . . . Porque aunque el rey sea constituido por la misma república (ya que ella crea al rey), no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad; ni existen dos autoridades, una del rey y otra de la comunidad.”⁷⁸

Estas ideas pretendían justificar el poder real absoluto. Absoluto en ellas quería decir pleno o total, sin división o desdoblamiento, ni control o dependencia; pero no ilimitado, ya que tanto Vitoria como Suárez proclamaban la existencia de trabas a dicha potestad, a saber, el bien común (que comprendía principalmente paz y justicia), fin del Estado, y la salud espiritual, fin de la Iglesia.

En la limitación del poder real coincidían los dos ramales de la corriente teológica, y también en considerar tirano al monarca que se saliese de los cauces por los cuales debía discurrir su misión. En cuanto a las sanciones aplicables a los tiranos, la mayoría quizá de los autores de dicha corriente van muy lejos, llegando a la rebelión (declarándola derecho) y, si no quedaba otro remedio, al tiranicidio. Pero no dejará de haber algunos moderados que aconsejen como única medida la resistencia pasiva, e incluso renuentes a toda oposición al monarca despótico, por reputarle instrumento de Dios para castigar al pueblo.

Hay un punto en que la coincidencia de los dos ramales es completa: el de la posición y relación de Iglesia y Estado. Ambos aceptan la doctrina de Santo Tomás, que desarrollaron los teólogos españoles, de la independencia de las dos sociedades, con subordinación en caso de conflicto —que sólo puede ser aparente— de la sociedad terrena a la sociedad divina; y rechazan lo mismo la solución de un Estado sirviendo a la Iglesia (tesis agustiniana y medieval), que la solución de una Iglesia sirviendo al Estado (tesis de los Estados protestantes y de Maquiavelo). Contra esta última tesis lidian particularmente; y la gran aversión que la profesaron fué la causa de que subrayaran vehe-

⁷⁷ *Ibid.*, 39.

⁷⁸ Vitoria, *Relecciones*, De la potestad civil, caps. 6-8.

mentemente la eminencia del fin espiritual y la limitación del monarca por la religión, de que Mariana ensalzara el tiranicidio y de que Suárez escribiera su *Defensio Fidei* contra Jacobo I, proclamando la licitud de la deposición del príncipe por el supremo pontífice y de la resistencia y la rebelión como refuerzo popular de esta sanción papal.

La otra gran corriente de la literatura política, la del arte de gobernar, es muy distinta de la anterior. Como su nombre indica, no mira a la ciencia o teoría política, sino al oficio o la práctica del gobierno. Por ello, no emite principios, se limita a procurar reglas; no se dirige al estudioso o lucubrador, sino al operario o artesano. Y como sólo cabía hallar las reglas de ese arte u oficio en la conducta de los que lo practicaron antes, los autores de dicha corriente tuvieron que proceder forzosamente como “casuistas”, extraer de los casos que les brindaba la experiencia política, es decir, el pasado político, o en definitiva, la historia —que hasta entonces había sido casi exclusivamente política—, las reglas o normas por que había de regirse el gobernante. Y así, lo que se dirigía a un arte, tenía como método el casuismo y como cantera la historia; y resultaba, a la postre, un arte más. Un arte al que por su procedimiento y material cabría denominar casuismo histórico-político.

No es difícil señalar en esta corriente diferentes direcciones atendiendo al fin que se proponen los autores: ora educar al gobernante, ora ofrecerle ejemplos o máximas, ora exaltarlo y presentarlo como modelo (espejos o prototipos de príncipes); ni tampoco atendiendo a la naturaleza de los materiales preferente, o aun exclusivamente, empleados: ora sagrados, ora profanos. Y aunque carezca de principios —acepta por lo general los de la época—, resulta tarea fácil hallar tras del armazón pragmático la *Weltsanschauung* de los autores, e incluso descubrir bajo la trama casuística una consistente y bien dispuesta urdidumbre teórica — doctrina y sistema.

Las ideas que más asoman por entre la frondosa hojarasca de apotegmas, máximas, sentencias, etc., vestidas con enrevesado y perfollesco estilo barroco, que hace tan poco apetecibles las obras de este género de literatura política, son las emitidas en el siglo xvi por los autores profanos de Europa a quienes acostumbra a llamarse los Políticos, principalmente Maquiavelo y Bodino.

De Maquiavelo se toma la idea de la razón de Estado; y discuriendo en torno a ella se intentará dilucidar la espinosa cuestión de las relaciones de la moral y la religión con la política, o de los medios a que puede recurrir el príncipe para conservar su poder y fortalecerlo. Los autores españoles combatirán por lo general la doctrina de que el fin político justifica el empleo de cualesquiera medios, la razón de Estado a lo Maquiavelo, pero también, por lo general, admitirán la necesidad de velar por la conservación del Estado y de procurar su fortalecimiento, y a tal objeto, siguiendo a Botero que primero lo intentara, tratarán de elaborar una doctrina de la razón de Estado fundada en la religión y la moral cristianas, pero dejando un resquicio para que el príncipe pueda medir las conveniencias nacionales en casos extraordinarios con reglas menos escrupulosas que las arbitradas por aquellas disciplinas. Rivadeneyra, uno de los más conocidos antimachiavelistas, dirá que él no desecha la razón de Estado, y las reglas de prudencia con que después de Dios se fundan, acreditan, gobiernan y conservan los Estados; antes al contrario, afirma que la hay, y que todos los príncipes la deben tener siempre delante de los ojos si quieren acertar a gobernar y conservar sus reinos; mas esta razón de Estado no es la enseñada por los Políticos y fundada en vana prudencia y en humanos y ruines medios, sino la enseñada por Dios, que estriba en el mismo Dios y en los medios que él, con su paternal providencia, descubre a los príncipes, y les da fuerza para usar bien de ellos como señor de todos los Estados.⁷⁹ Y también manifestará que andando entre enemigos es necesario que los príncipes vayan armados y que con los disimulados usen de alguna disimulación; y que empleen la simulación y ficción artificiosamente cuando lo pide la necesidad.⁸⁰

Pero de Maquiavelo, lo que quizá molesta más a los autores españoles es la consideración de la religión como instrumento o medio del Estado, la tesis de que el príncipe debe servirse de la religión con fines políticos, adoptar una u otra, dirigirla, modificarla, etc., es decir, manejarla a su antojo. “Los herejes —escribía Rivadeneyra—, con ser centellas del infierno y enemigos de toda religión, profesan

⁷⁹ *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*, prólogo.

⁸⁰ *Ibid.*, lib. II, cap. IV.

alguna religión; y entre los muchos errores que enseñan, mezclan algunas verdades. Los Políticos y discípulos de Maquiavelo no tienen religión alguna, ni hacen diferencia que la religión sea falsa o verdadera, sino es a propósito para su razón de Estado . . . Los herejes son enemigos de la iglesia católica, y como de tales nos podemos guardar; mas los Políticos son amigos fingidos y enemigos verdaderos y domésticos, que con beso de falsa paz matan como Judas, y con nombre y máscara de católicos, arrancan, destruyen y arruinan la fe católica.”⁸¹ A la doctrina de Maquiavelo oponían los autores españoles la doctrina tomista de la separación de Iglesia y Estado, con supeditación de la institución secular a la espiritual, lo cual implicaba la obediencia de los príncipes a las autoridades eclesiásticas en materia de fe y el respeto de los dogmas y preceptos, y el principio de que el Estado debía servir a la Iglesia, protegiéndola y conservándola y coadyuvando a sus fines.

De Bodino se recoge por muchos su concepto del Estado. Bobadilla y fray Juan de Santa María definirán la república como un justo gobierno de muchas familias y de lo común a ellas, con superior autoridad.⁸² Definición ésta en la que están reunidas las notas modernas del Estado: la corporativa, la jurídica y la de superioridad. También están inspiradas en Bodino las consideraciones relativas al influjo del medio físico en la constitución política y a la necesidad de adaptar ésta a la manera de ser —personalidad natural— de los pueblos.

Junto a estas dos grandes corrientes de la literatura política española —la teológica y la casuista—, discurre una de importancia menor, pero no por ello indigna de ser reseñada; me refiero a la del arbitrista político. Caracteriza a esta corriente el ser su objeto inventar o idear medios o recursos —arbitrios— prácticos para mejorar la organización y el funcionamiento del Estado, a fin de vigorizarlo o engrandecerlo. Aunque ya en el siglo XVI cabría señalar en la Península ejemplos de ella, un Furio Ceriol pongo por caso,⁸³ no se vuelve abundante hasta el momento en que se hace patente la decadencia de la monarquía española, momento del que parece ser manifestación pe-

81 *Ibid.*, prólogo.

82 Tomado de Maravall, *op. cit.*, 97.

83 Véase Riaza, *op. cit.*, 172.

cular. En las obras de esta literatura predomina la explicación de reformas económico-políticas, pero no está ausente de ellas la sugestión de modificaciones a la estructura orgánico-política. La *Conservación de Monarquías*, de Fernández Navarrete, la *Restauración política de España*, de Sancho de Moncada, y *El celador universal para el bien común de todos*, de Miguel Álvarez Osorio, pueden servir como ejemplos de esta especie de la literatura política.

a. 2. *Las mexicanas*

En este período, la literatura política de la Nueva España fué reflejo de la española. Pero no dejan de percibirse en ella algunos rasgos distintivos, como, por ejemplo, el de la prioridad y peculiaridad de la rama arbitrista, el del arrimo de los eclesiásticos al Evangelio más que a la teología y el de la presencia de la historia indígena en la rama casuística.

Las ideas políticas de la época, principalmente las españolas o las que éstas incorporaron, se difundieron mucho entre la clase culta de la Colonia, que leyó con avidez las obras sobre el gobierno y la gobernación introducidas o publicadas en México. Pruebas terminantes del gran interés que suscitaban esas obras nos las suministran los documentos de entonces: las listas de los libros que se importaban, de los que tenían en existencia los libreros y de los que formaban las bibliotecas particulares.⁸⁴ Veamos algún ejemplo.

Uno de los más ilustrativos lo constituye el inventario de la biblioteca secuestrada al obrero mayor de la Iglesia Catedral de México, don Melchor Pérez de Soto, con motivo del proceso que le siguió la Inquisición en 1655,⁸⁵ inventario en el que figuran los siguientes libros de política:

“*Dos discursos políticos*, sacados del borrador con que los compone D. Alvar Pérez de Quiñones Osorio, marqués de Lorenzana.

Los seis libros de las políticas o doctrina civil, de Justo Lipsio, que sirve para el gobierno del reino, traducido del latín al romance por Bernardino de Mendoza.

⁸⁴ Muchas de estas listas están incluidas en expedientes varios del AGNM., Inquisición, siglo XVII.

⁸⁵ AGNM., Inquisición, 440, f. 1.

La religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, por el P. Rivadeneyra.⁸⁶

De república y príncipe, autor D. Diego Tovar Vulderrama.⁸⁷

Discurso en materia de estado que se dió al rey D. Felipe.

El corregidor D. Juan de Argumedo, advertencias políticas.⁸⁸

Política española, por el maestro fray Juan de Salazar.⁸⁹

Isócrates de la gobernación del reino.

La corte confusa y agonizante restaurada, por Judío Hebreo. (?)

El consejero más oportuno para la restauración de monarquías.

Los ocho libros de República del filósofo Aristóteles, por Simón de Abril [traductor].

[De] *Historia y de razón de estado*, sobre la vida y servicios del marqués de Villa Real.

Diez libros de la razón de estado, traducido del italiano en castellano por Antonio de Herrera.⁹⁰

Primera parte de la vida de Marco Bruto, por D. Francisco de Quevedo.⁹¹

Gobierno del ciudadano, por Micer Juan Costa.⁹²

De República y policía cristiana para reyes y príncipes, por fray Juan de Santa María.⁹³

República mixta, por Juan Fernández de Medrano.⁹⁴

Doctrina política civil, por D. Eugenio de Narbona.⁹⁵

Discursos políticos, por el Lic. Pedro Fernández de Navarrete.⁹⁶

República original, por Jerónimo Merola.⁹⁷

86 *Tratado de...*, Madrid. (Los lugares y fechas de impresión que damos respecto de las obras de esta lista, son los de la primera edición.)

87 *Instituciones políticas, en dos libros divididas; es a saber...*, Madrid, 1645.

88 *El corregidor, o advertencias políticas*, por..., Jerez, 1619.

89 Logroño, 1619.

90 Se trata de la obra de Botero.

91 Madrid, 1644.

92 Salamanca, 1584.

93 *Tratado...*, y para los que en el gobierno tienen sus veces, Valencia, 1619.

94 Madrid, 1602.

95 ... *escrita en aforismos...*, Madrid, 1621.

96 *Conservación de...*, Madrid, 1626.

97 ... *sacada del cuerpo humano...*, Barcelona, 1595.

Gobierno de príncipes y de sus consejos para [el] bien de la república. ⁹⁸

Oficio de Príncipe cristiano, por el cardenal Roberto Belarmino.
Perfecta razón de estado. ⁹⁹

Causa y remedio de los males públicos, autor el P. Juan Eusebio. ¹⁰⁰

Gobierno eclesiástico y seglar, compuesto por fr. Gregorio de Alfaro. ¹⁰¹

Discursos de razón de estado y guerra, autor D. Martín de Saavedra y Guzmán. ¹⁰²

Aviso de primados y doctrina de cortesanos.

Monarquía perfecta, por el Dr. Juan de Campo y Gallardo. ¹⁰³

Política de Dios y Gobierno de Cristo, autor D. Francisco de Quevedo. ¹⁰⁴

El despertador que avisa a un príncipe católico, por D. Jerónimo de Ortega y Robles. ¹⁰⁵

Avisos a príncipes y gobernadores en la guerra y en la paz, por D. Alonso Menor. ¹⁰⁶

Aforismos sacados de la vida de Publio Cornelio Tácito, por D. Benito Arias Montano. ¹⁰⁷

Tratado del Consejo y de los consejeros de príncipes, por el Dr. Bartolomé Felipe. ¹⁰⁸

El maquiavelismo degollado, por el P. Claudio Clemente. ¹⁰⁹

Filosofía moral de príncipes, por el P. Juan de Torres. ¹¹⁰

98 Anónimo; Valencia, 1626.

99 Por Juan Blázquez Mayoralgo.

100 Juan Eusebio Nieremberg, 1644.

101 Alcalá de Henares, 1601.

102 1635.

103 Logroño, 1639.

104 Zaragoza, 1626.

105 Madrid, 1647.

106 Zaragoza, 1647.

107 Barcelona, 1614.

108 Coímbra, 1548.

109 ... *por la cristiana sabiduría de España y Austria. Discurso cristiano político*, Alcalá de Henares, 1637.

110 ... *para su buena crianza y gobierno y para personas de todos estados...*, Burgos, 1596.

Libro primero del espejo del príncipe cristiano, por Francisco de Monzón.¹¹¹

El gobernador cristiano, por fray Juan Márquez.¹¹²

*Idea de un príncipe político cristiano.*¹¹³

Otro ejemplo elocuente es la memoria de los libros que tenía en 1670 “la viuda de Bernardo Calderón, mercadera de libros”¹¹⁴ En esta memoria figuran, entre otras, las obras políticas de Aristóteles, Saavedra Fajardo, Rivadeneyra, Cerdán de Tallada, Villadiego, Bobadilla, Quevedo, Márquez, Hevia Bolaños, Mendoza, Velázquez, Santa María, Román, Blázquez Mayoralgo y Montemayor.

Ejemplo ilustrativo de otro orden es la gran difusión que tuvo en la Nueva España uno de los libros sobre política editado en ella: la *Perfecta razón de estado*, de Blázquez Mayoralgo.¹¹⁵

Las obras de los autores de la época que más influyeron sobre los españoles —Maquiavelo y Bodino— no debieron ser muy conocidas directamente en la Nueva España. Las de Maquiavelo, porque fueron prohibidas *in totum* por la comisión del Índice a mediados del xvi;¹¹⁶ y *Los seis libros de la República*, de Bodino, porque la Inquisición española, considerando que había en ellos “algunas cosas dignas de corrección y enmienda”, mandó que se recogieran y prohibió su lectura hasta que no fuesen convenientemente expurgados.¹¹⁷ Como no se encuentran ejemplares de dicha obra de Bodino en las abundantes listas de libros que se conservan del siglo xvii, hay que creer que el expurgo no fué hecho y que debido a ello después de recogida permaneció en las cámaras secretas de la Inquisición o de los conventos.

111 Lisboa, 1571.

112 Salamanca, 1612.

113 Mónaco, 1640.

114 AGNM., Inquisición, 581, f. 357.

115 Muestra tal difusión lo mucho que aparece en las listas de libros del AGNM.

116 Fernández de Velasco, *op. cit.*, 32. Una de las obras de Maquiavelo, los *Discursos*, figura en la lista de libros vedados recogidos por el Santo Oficio a los vecinos de la villa de Valladolid (Yucatán) en el siglo xvi. *Libros y librerías en el siglo XVI* (Publicaciones del AGNM., t. 6), 325.

117 Carta acordada del tribunal de la Inquisición española al de la Nueva España, 29 ag., 1594. AGNM., Sec. Hacienda, provisional, sin numerar.

En cambio, sí circuló mucho la obra de Botero, los *Diez libros de la razón de estado*, iniciadora de la modalidad cristiana de dicha razón, y que inspiró los escritos de casi todos los antimachiavelistas españoles, aunque éstos no lo reconozcan así y la citen poco.

En las ideas políticas de la Nueva España hay que distinguir las mismas corrientes en que dividimos las peninsulares: la teológica, la casuística y la arbitrista.

a. 2. 1. *La rama teológica*

Encontramos expresadas las ideas teológico-políticas de la época en numerosos tratados u obras de religiosos mexicanos. Pero en los escritos didácticos, que son los más y llevan los títulos clásicos de *Tractatus de justitia et de jure* o *Tractatus de legibus*, la doctrina se ciñe a los cánones de la escuela a que pertenece el autor (agustiniana, tomista, escotista o suariana), y la exposición, conforme al método de la época, reviste la forma de mosaico de retazos libresco, o centón de reglas estereotipadas y opiniones o juicios de autoridades; siendo imposible, por ello, sacar de esos escritos algo que no sea seca o mecánica repetición escolar. Diferentemente ocurre con los escritos no didácticos, relativos por lo común a la historia o a las grandes cuestiones del momento; en estos cabe hallar bastante a menudo lo que en aquéllos falta, un manejo más dúctil y particular de las ideas teológico-políticas. Mas tales escritos, los de mayor interés por su significación y singularidad, son escasos. Debido a ello, hemos podido recoger pocas muestras de las ideas teológico-políticas mexicanas que no fueron expresadas con fines didácticos: sólo dos breves y una algo amplia.

Una de las primeras son las proposiciones de orden político que Juan Velázquez de Salazar desliza en su *Praefatio in sequentes quaestiones*.¹¹⁸ Este autor señala la igualdad originaria de los hombres y la derivación de la potestad política de la necesidad y la desigualdad naturales —posteriores a la creación de los seres humanos—; parece postular como causa y razón de ser del Estado la justicia, que considera como “una perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su dere-

¹¹⁸ Publicado en *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, eds. Hanke y Millares, México, 1943, 41.

cuales se puedan deber gloriosísimos sucesos; y aunque a esta ignorancia y falta de conocimiento han respondido doctísimos varones en tratados particulares, todavía ninguna cosa en mi sentimiento así convencerá a los que de puro naturales van descaeciendo hasta tocar ya con las más inferiores líneas de los brutos, que ver a los ojos del mundo esta Real y Sagrada Historia, en la cual, como en un espejo clarísimo, podrán mirar en lo real lo magnánimo, generoso, fuerte, grande, heroico: en lo sagrado, lo religioso, pío, suave, benigno y santo. Verán tantas acciones magnánimas, tantos consejos constantes, tantas victorias heroicas, sin que en ellas haya pisado el valor con la soberbia, la magnanimidad con la jactancia, la victoria con la crueldad, la grandeza con la relajación, que es preciso que aun siendo de cortísimo talento estos naturalísimos censores, acaben de creer que no es necesario medio el ser *malo* para ser *grande*; el ser *alevoso* para ser *fuerte*; el *engañar* para *vencer*; el *pecar* para *reinar*; antes bien, que todas cosas que ellos ponderan disposiciones de lo grande, son los medios más precisos para lo indigno, bajo y corto; pues claro está que han de corresponder a tan infames medios los fines: los cuales, ya prevenidos de la prudencia, hacen traidores y viles los sujetos; ya no prevenidos, para poco y congojoso tiempo, traidores y tiranos.”¹¹⁹

En otra cosa coinciden Palafox y Blázquez Mayoralgo: en el procedimiento o camino seguido para demostrar su tesis, que consistirá en sacar de un capítulo más o menos largo de la historia —de una parte de la del pueblo hebreo aquél, de la de Fernando el Católico éste— los casos que la abonan. Pero por lo que a esto toca, se diferenciarán en que el segundo —Mayoralgo— se apoya a la vez en textos sagrados y profanos, mientras que el primero —Palafox— rechaza toda autoridad profana, aferrándose a la pureza y adecuación de la fuente: “Lejos todo lo profano —exclamará—: pues respecto de las verdades de los libros sagrados, no sólo son profanos, sino inmundos. Honren los políticos sus máximas con las sentencias sagradas, que no es bien que se mancillen las sagradas con los dictámenes de los políticos, señaladamente cuando esta obra se ofrece a los cristianos, a quien sólo hace argumento la infalibilidad de lo sagrado.”¹²⁰

119 *Historia real sagrada*.

120 *Ibid.*

resultará que el cuidado de la salvación o de la salud de las almas se convierte en función política o incumbencia del gobernante: “Todo esto traigo a fin de que se entienda con cuanto celo y sin descuido nuestros católicos reyes . . . deben hacer y solicitar el negocio tan arduo que Dios les tiene puesto entre las manos del llamamiento y conversión de las gentes, *teniendo lo que es de Dios y salvación de las almas por principal intento, y lo demás por accesorio . . .*, que buscando primero el reino de Dios y su justicia, las demás cosas temporales les serán aumentadas y prosperadas.” El rey se vuelve así ministro de Dios no sólo para lo temporal, sino, y principalmente, para lo espiritual, y de su gestión en los dos campos deberá dar cuenta a su divino superior (cap. v). La índole agustiniana de esta tesis salta a la vista, así como el fin que en relación con la Conquista persigue el alegato.

La muestra algo amplia son las disertaciones teóricas que intercala Torquemada en su *Monarquía indiana* (libro XI) respecto de la sociedad y el poder políticos.

Torquemada comienza su discurso con estas palabras que encabezan el capítulo I de dicho libro: “No es posible que las repúblicas del mundo hayan podido conservarse en paz y concordia sin cabeza que las rija y leyes con que sean regidas”, o como dirá más abajo, sino es por medio de justicia y leyes justas con que se gobiernen. De esto se infiere que el fin de la sociedad política es la paz y la concordia —seguramente lo mismo que en otras partes llama bien público o bien universal y común— y que la justicia y el gobierno son medios para aquel fin. Lo cual parece corroborar en el capítulo II, cuando dice que la justicia legal se refiere “al bien público de la república”, justicia que “está en el príncipe o persona que gobierna la ciudad, principalmente y por excelencia, y en los súbditos secundariamente, como ministros, obedeciéndole”, y “es una virtud general, en cuanto, según su fuerza, se dirige a ordenar y enderezar los actos de todas las virtudes morales al bien universal”.

Siguiendo Torquemada la división tomista en dos grandes órdenes, el natural y el sobrenatural, sentará que la justicia a que él se refiere no rige las pasiones y actos interiores, reservados a la ley divina, es decir, no se ordena a lo sobrenatural, sino a las obras y actos exte-

riores que caen bajo la ley positiva humana, esto es, se ordena a lo natural.

No se crea, sin embargo, que la justicia es producto humano; “está originalmente en Dios, como perteneciente a la divina esencia, y es uno de sus atributos”; y él “la comunicó a los hombres en la manera que les puede ser comunicable, para que con ella rigiesen y gobernasen los pueblos y repúblicas”, para cuya existencia es esencial.

Pero esa justicia no ha sido siempre igual; aunque comunicada por Dios, ha cambiado “según los tiempos que han corrido, o conforme los sentimientos varios de los mismos pueblos y repúblicas que se han formado, según les ha parecido convenir a la general providencia de las cosas necesarias para su conservación”.

Después de tratar el tema de la justicia, examina Torquemada el de la comunidad, en la que aquélla entra como elemento constitutivo. En esta parte camina sobre las huellas de Aristóteles. Dirá que hay tres clases de comunidad: “la familia casera”, el barrio —que consta de familias y de pocas casas— y la ciudad o república; y añadirá que sólo ésta es “perfecta congregación y comunidad”, ya que “no sólo consta de casas particulares, sino de barrios y diversas familias congregadas en congregación, y es comunidad perfecta si viven según leyes de razón, y llamarse ha pueblo si atendieren sus moradores al bien público y necesario de su ciudad; porque según Tulio, y refiere San Agustín, pueblo es una congregación sujeta a leyes que cuida y se desvela en buscar la comodidad y utilidad de la vida civil y común en que viven”. La sujeción a leyes es raíz natural de la comunidad; responde a una necesidad *ab ovo*: “Que las leyes pertenezcan a la comunidad o pueblo lo prueba el derecho en la séptima distinción, diciendo que el derecho natural, introducido por costumbre, tuvo principio y origen desde el tiempo que comenzaron los hombres a vivir en congregación o pueblo.”

Se encara luego Torquemada con el problema del origen del poder político o del gobierno. Lo considera como no existente en el momento de la creación del hombre: “Cosa cierta es que en los principios del mundo no hubo dominio, ni señorío de hombres . . . , porque a todos los crió Dios libres, de cuya providencia eran gobernados. Por manera que este señorío no nació en la creación del mundo por

ley divina o natural.” Pero no por eso desliga su origen de Dios, en quien lo pone no sólo por tolerancia y permisión, pues si bien reconoce que ciertos hombres, “enemigos de Dios y amigos de sí mismos”, introdujeron el dominio político con depravada intención, aplicando a sí la obediencia de los hombres y quitándosela a Dios, también confiesa ser “verdad católica averiguada” que, a pesar de haber nacido el gobierno y la monarquía de principio malo, como todas las cosas están en la voluntad de Dios fué aquello con su tolerancia y permisión, para que se consiguiese por aquel modo el bien que de tal gobierno se siguió.

Por soberana providencia, ya que no sólo fué de permisión y tolerancia del infinito sufrimiento de Dios, sino también supremo proveimiento para que el “oficio de justicia y de estar la república en quietud y paz se conservase”. Por eso el príncipe y monarca es “un ministro de Dios”, por cuyas manos se distribuye aquel atributo divino —la justicia— entre los hombres, “conservando y premiando el bien y destruyendo y castigando el mal”.

El príncipe —dice— se reduce a Dios de tres maneras: “La primera, en cuanto a la naturaleza general del ente (que es la masa universal) que hay en el ser de la naturaleza, lo cual pruebo de esta manera. Todas las cosas, en cuanto tienen ser, tienen la mira y reconocen al ser universal, pues el que gobierna y rige más cerca está, y más llegado a esta naturaleza universal que no la persona que es regida, por cuanto el uno tiene poder universal y señorío para regir y gobernar, lo cual no se dice de los súbditos que sólo viven para obedecerle... La segunda razón y manera de reducimiento del príncipe a Dios es el movimiento universal del gobierno de su reino; porque, como dice el filósofo en el octavo de los *Éticos*: entre las cosas movidas y las que se mueven no se ha de proceder en infinito, sino reducirlas a su motor, o movedor, que no tenga supremo, sino que lo sea él en todas las cosas, el cual es Dios; y como los príncipes y reyes sean motores o movedores del gobierno de sus reinos..., deben reducirse a Dios, que es supremo movedor y gobernador de todo. La tercera manera de señorear y mandar se toma de Dios de parte del fin, al cual se reducen los príncipes y reyes, en cuanto al gobierno y regimiento de sus repúblicas; porque la divina providencia de Dios dispone todas

las cosas y las encamina a su último fin y paradero, en cuanto las mueve y guía a cada una a su particular fin.”

Pero el origen a que se ha referido hasta aquí Torquemada es el inmediato o abstracto, porque Dios no atribuye a nadie el poder —lo corrobora y lo instituye, por considerarlo necesario—; queda por saber cuál es según nuestro autor el origen mediato o concreto. Nos lo dirá en el capítulo VIII: “Aunque la dignidad monárquica y de dominio procedió por el modo tiránico dicho, pudo proceder también de otras causas naturales.” Una es la “sumisión y sujeción voluntaria”; otra, la discordia de ciudades y pueblos que obligase a elegir uno de la familia de los nobles para amparo del pueblo rústico y común; otra es la singular fortaleza de alguno o algunos, “porque opresos los hombres de enemigos constituyeron persona o personas que los rigiesen y amparasen, haciendo rostro a los enemigos”. Otras, en fin, “la muchedumbre de riquezas y tesoros; porque constreñidos los populares de hambre y necesidades, se sujetarían a algún rico o poderoso que pudiese sustentarlos”.

Consagra Torquemada bastante espacio a las formas de gobierno. Divide éstas, a la manera de Aristóteles y la escolástica, en tres: monarquía, aristocracia y democracia, que son, según declara, las clases de gobierno “que ha habido y hay en el mundo, con las cuales las repúblicas se han regido y gobernado en paz y concordia”. Pero entiende que una de ellas, la monarquía, es “mejor y más tolerable” que las otras. Sin embargo, parece referirse a la monarquía mixta, en la que se conjugan monarquía, aristocracia y democracia; “esta política y modo de gobierno —dice— tuvo el pueblo de Dios”; y es también la que “se guarda en nuestro reino de España”, pues en él hay consejos y personas constituídas por el monarca que administran justicia —elemento aristocrático—, y “se juntan en cortes todos los procuradores de todas las villas y ciudades del reino, elegidos por las mismas ciudades” — elemento popular.

Como puede apreciarse, aunque Torquemada carece de la claridad y del rigor lógico de un Vitoria o un Suárez, no deja por ello de perfilar bastante bien los contornos teóricos esenciales del sistema teológico-político: la existencia de dos órdenes, natural y sobrenatural; la procedencia divina de la justicia y el Estado, y la natural de los que

administran la primera y rigen el segundo; el dirigirse el Estado al bien público, que consiste en la paz y la concordia . . .

Aunque en el pensamiento político de Torquemada aparecen mezcladas las ideas agustinianas y las tomistas, es bastante evidente que el autor de la *Monarquía Indiana* se inspira más en aquéllas que en éstas, pues apenas da entrada en su cuadro teórico al elemento racional tan importante en el sistema de Santo Tomás en cuanto parte del orden natural, llevando o reduciendo por ello el poder demasíadamente a Dios. Donde más clara se muestra la huella del agustinismo es en su determinación del fin del Estado — la paz y la concordia.

a. 2. 2. *La rama casuística*

Tiene una gran floración en el siglo xvii español y novohispano. Es la única corriente de la literatura política que se explaya a sus anchas durante él, monopolizando de tal manera el campo que, quien no conociera sus remotos orígenes, pudiera creerla hija del espíritu imperante, es decir, del barroco.

En la Nueva España, donde tan desmedrado fué cualquier otro género de literatura política durante la época colonial, dejó éste heredad bastante opulenta: por un lado, obras especiales, y por otro, pequeños escritos, casi todos de ocasión, como los mexicanísimos que ornaban y explicaban los arcos, y los sermones y piezas oratorias de diversa índole, producción esta última que cuesta trabajo encontrar por lo diseminada y disfrazada.

a. 2. 2. 1. *Obras especiales*

Entre las que hemos podido hallar, las principales fueron:

La *Historia real y sagrada, luz de príncipes y súbditos*, de Palafox y Mendoza, impresa por primera vez en la Puebla de los Angeles el año de 1643. Obra muy leída en el siglo xvii; hasta fines de él aparecería tres veces más: una en Madrid, otra en Bruselas y otra en Valencia.●