



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Aspe Armella, Virginia

EL CONCEPTO DE LEY NATURAL COMO INSTRUMENTO INTEGRADOR EN EL IMAGINARIO  
NOVOHISPANO

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 34, 2008, pp. 55-82

Universidad Panamericana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028510004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# EL CONCEPTO DE LEY NATURAL COMO INSTRUMENTO INTEGRADOR EN EL IMAGINARIO NOVOHISPANO

Virginia Aspe Armella  
Universidad Panamericana  
virginiaaspe@yahoo.com.mx

## Abstract

The present research is about what was understood by Natural Law by the most relevant thinkers of XVI century New Spain. The author tries to prove that, due to the concept of Natural Law, the suppression of the eurocentric perspective regarding the nahuas' uses and customs was facilitated. Doubtless, not all thinkers of that time had the same interpretation of this concept. Authors such as Juan Ginés de Sepúlveda interpreted it in a civilizational way, while others like Alonso de la Veracruz and Bartolomé de las Casas interpreted it from a modal perspective. These latter authors were the ones that, due to such perspective, were able to oppose concepts such as slavery and barbarism.

*Key Words:* Alonso de la Veracruz, Juan Ginés de Sepúlveda, Thomas Aquinas, Bartolomé de las Casas.

## Resumen

La presente investigación precisa qué entendieron por *ley natural* los pensadores más relevantes del siglo XVI novohispano. La autora intenta probar que gracias al concepto de ley natural se facilitó la supresión de un enfoque eurocentrista en ocasión de los usos y costumbres nahuas; es indudable que no todos los pensadores de la época tuvieron la misma interpretación de este concepto. Autores como Juan Ginés de Sepúlveda la concibieron de modo civilizatorio mientras que otros como Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas la interpretaron desde una perspectiva modal; fueron estos últimos los que gracias a dicho instrumento lograron oponerse a conceptos como el de esclavitud y barbarie.

*Palabras clave:* Alonso de la Veracruz, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomás de Aquino, Bartolomé de las Casas.

---

\*Recibido: 04-09-07. Aceptado: 25-02-08.

He dedicado los últimos años a profundizar la influencia de Aristóteles en Novohispania. Dicha investigación me ha llevado a un tema filosófico que hunde sus raíces en la tradición judeocristiana y que culmina su desarrollo en el siglo XIII con Tomás de Aquino. Tomás incorporó categorías aristotélicas en este tema de clara impronta estoica y medieval. Lo desarrolló explícitamente en la I-IIae cuestiones 90 a 100 de la *Suma Teológica*. Aunque algunos autores no ponen el origen de la ley natural en la antigua tradición hebrea, considero que después de la alianza postdiluviana ya hay un preludio de su desarrollo.

En el Génesis 9:6 dice Yaveh:

Quien vertiere sangre de hombre  
por otro hombre, será su sangre vertida  
porque, a imagen de Dios  
hizo Él al hombre<sup>1</sup>.

Este pasaje alude con claridad a la conservación de la vida propia y ajena —la ley del no matarás— y ya considera al ser humano como creación e imagen de Dios. En un fragmento previo también se había asentado el “ser fecundos, multiplicaos” (Génesis 9:1) en clara alusión a la generación de la especie humana. Y en otro pasaje, en ocasión de las prescripciones alimenticias, Yaveh dice: “sólo dejaréis de comer y tener como alimento la carne con su alma” (9:4), yendo contra la antropofagia. Es provechoso rastrear los barruntos de la ley natural desde la antigua ley porque se descubre cómo, para la tradición judeocristiana, la humanidad guiada por Dios ha ido conociendo gradualmente el orden de los actos de la voluntad a su fin. Por ejemplo, en Génesis 20, está el relato de cómo Abraham le dice a su esposa Saray que diga al Faraón que ella es su hermana y no su mujer; Abraham tiene miedo de que el Faraón lo mate y prefiere que posea a Saray, su esposa, antes de perder la vida. El pasaje presenta el dilema: ¿está primero la conservación de la propia vida o el honor de la mujer y el matrimonio? En éste, como en muchos otros pasajes, se repite la historia: Dios protege a su pueblo y el hombre

---

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Ed. Española Desclee-Beower 1967.

está en una edad moral en la que no siempre rechaza la mentira, edad en que la propia vida valía más que la mujer y su honor, y no se atinaba aún a excluir la mentira de las acciones<sup>2</sup>. En *Génesis* 16:2 la propia Saray sugiere a Abraham que fecunde a su esclava en su lugar pues ella no es fértil y ambos deseaban hijos. Cabe recordar que en el derecho mesopotámico la esposa estéril podía dar a su marido una sierva como mujer y reconocer después como suyos a los hijos de esta unión. Pero finalmente en *Génesis* 18:19 se anuncia que Sara tendrá un hijo de Abraham y las palabras de Yaveh, sobre este suceso, marcan una moralidad y límites más avanzados. Dice el texto:

Me he fijado en Abraham para que él mande a sus hijos y a su casa *después de que él guarde el camino de Yaveh practicando la justicia y el derecho* a fin de que Yaveh haga venir sobre Abraham lo que tiene prometido<sup>3</sup>.

Se trata de una ley divina de la que el hombre participa —Yaveh bendice a Abraham, pero le pide que practique la justicia y el derecho. Una ley que tiene que vivirse y que, o queda inscrita en el corazón del hombre, o Dios la explicita positivamente. Ley que se comprende a plenitud con la fe pero que se inscribe en la propia conciencia.

Aristóteles no hizo mención alguna de este carácter de ley; pero sí menciona desde *Política* I, 1 algunas necesidades humanas que están en el nivel de los fines, es decir, que no pueden cambiarse. Entre ellas, que

---

<sup>2</sup>La historia se repite con Raquel (*Génesis* 30:1-13) y en *Génesis* 20 donde el rey Abimélek que había tomado a Sara vio en un sueño que no era hermana sino esposa de Abraham y Dios le dijo: “date por muerto”. En 26:7 Isaac, hijo de Abraham, cae en el mismo patrón diciendo que Rebeca es su hermana y no su esposa. Es interesante ver aquí que es el propio Abimélek el que pone la ley a su pueblo cuando sentencia: “Quien tocara a este hombre o a su mujer morirá sin remedio”. Esto prueba que, aunque la ley natural supone la creación y plan divinos que están dados en la naturaleza de antemano, ello no implica que deba conocerse por mandato divino y revelación. Abimélek, quien había poseído a Sara, la esposa de Abraham, es el que después comprende que no cabe tomar a la esposa de otro y que tampoco debe entregarse la esposa por temor. Él transmite este hallazgo a toda la comunidad y lo convierte en ley positiva.

<sup>3</sup>El subrayado es mío enfatizando la norma y el derecho.

el hombre y su mujer se aparean para un fin específico: para la generación y educación de los hijos, y para que colaboren en obras conjuntas. Aristóteles considera que el bárbaro es aquél que carece de familia, educación de los hijos y ciudad; falto de hogar, clan y ley. Reconoce una ley o mando que es por naturaleza cuando sentencia: “mandar y ser mandado pertenece a las cosas no sólo necesarias sino provechosas al hombre”,<sup>4</sup> y considera que todas las cuestiones humanas que involucran libertad —como la vida ética y política— encuentran su rectificación a partir de la conveniencia al fin.

Es indudable que en Platón y Aristóteles no hay un desarrollo de la ley natural. Aristóteles no aceptó jamás la disposición a una ley suprema como ley natural; para él, no hay sentido alguno de causa extrínseca de la ley, la naturaleza es inmanente precisamente porque tiene su principio en sí misma. El concepto de *óρθος λόγος* aristotélico no está en el orden predicamental, como la concibieron los estoicos, sino en el orden moral.

En los estoicos la consideración del bien desde el orden predicamental hizo que la libertad se convirtiera en un conocimiento de lo que está prohibido o permitido; en Aristóteles, por el contrario, no cabe una distinción entre la ley y la acción porque no hace una separación entre la vida teórica y la práctica. La norma moral aristotélica está en los principios de jurisprudencia de la acción<sup>5</sup>.

Durante el siglo XIII Tomás de Aquino desarrollará el tema de la ley natural desde el punto de vista cristiano-medieval, con algunas tesis ius-naturalistas del estoicismo y con la incorporación de algunos principios claves de jurisprudencia aristotélica; de éstos últimos, el más importante es el de la teleología, axioma que podría reducirse a la tesis naturalista que sentencia: “es necesario que las cosas naturales deban ser comprendidas a partir del fin” pero que, llevado al ámbito del intelecto práctico, establece que mientras en el intelecto especulativo el primer principio del conocimiento rige en acto, y a partir de él se deduce todo lo demás, en el

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES: *Pol.* I, 1, 1254a33-37.

<sup>5</sup> Para este tema confrontar Phillip MITSIS: “The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law”, en *The Studia Philonica Annual*, XV (2003), p. 39.

práctico, el primer principio del entendimiento trata de la operación en orden al fin.

Detengámonos un poco en los distintos significados de ley y normas antes de entrar a la cuestión 94 de la I-IIae, texto clave por influyente en los novohispanos.

Son tres los principios que Tomás de Aquino bebe de los estoicos, filtrados de Cicerón y Agustín a Boecio e Isidoro, quienes los transmitieron a la tradición medieval. Los estoicos influyeron primero en la consideración de una ley común universal para lo divino y lo humano; después, en la consideración de un solo orden del cosmos; por último, en la idea de la constitución cosmopolita del mundo: la recta razón de la naturaleza. Consideraban que: “la ley consiste en vivir en concordancia con la naturaleza que no es otra cosa que vivir según la virtud por cuanto la naturaleza nos conduce hacia la virtud, perfección o excelencia, que es propia de los seres humanos como expresiones microcósmicas de la razón universal”<sup>6</sup>. El estoicismo se distingue del concepto medieval de ley natural en cuanto que el segundo tiene visos salvíficos, su clave no está en la concordancia con la naturaleza sino en la adecuación, por virtud, a los fines del hombre en cuanto imagen de Dios. Es así que la tradición judeocristiana, aristotélica y estoica tienen una diversa concepción de los principios y normas de moralidad. En la judeocristiana, la ley natural supone la asimilación constante de los actos humanos a la imagen divina para la salvación; en la moral aristotélica, la norma humana pone énfasis en la experiencia prudencial y en las costumbres. Por último, en la natural estoica la identificación de la razón con la naturaleza es lo que garantiza el orden cósmico y cosmopolita.

La incorporación de las tesis éticas de Aristóteles que hizo Aquino, marcó un vuelco en la interpretación cristiana de la ley natural. Tomás sigue la línea aristotélica que sostiene que las costumbres de los hombres pueden variar por naturaleza. Éste es, en mi opinión, el punto crucial que toma Aquino respecto del Estagirita y que destrabará una errada interpretación necesitarista, objetivante de la ley natural. Dicha interpre-

---

<sup>6</sup>Marcelo BOERI: “Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia”, en *Deus mortalis*, 3 (2004) pp. 168-172.

tación se había identificado excesivamente con el naturalismo estoico y que, entre otras cosas, había servido para formular la teocracia política medieval por el axioma “lo superior debe imperar sobre lo inferior”. Tal fue el axioma que retomó Ginés de Sepúlveda en ocasión de la América del XVI. Frente a la idea necesitarista de la ley, Tomás enfatizó algunos puntos clave de la *Nicomaquea* de Aristóteles. Por ejemplo, es incuestionable la influencia de algunos pasajes del libro II en ocasión de la I-IIae q. 94 que cito a continuación:

En *Ética Nicomaquea* II 1 (1103b25) Aristóteles sentencia: “somos naturalmente capaces de recibir las virtudes” y “perfeccionamos las virtudes por las costumbres”. A la vez, el pasaje sostiene: “todo lo que nos da la naturaleza lo recibimos primero como potencialidad que después traducimos en actos”<sup>7</sup>. En Aristóteles, el hombre virtuoso no es aquél que se subordina pacientemente a causa extrínseca alguna, tampoco aquél cuya tarea está en identificarse con la naturaleza; el hombre virtuoso es el que opera de la mejor manera en conveniencia al fin. Tiene un concepto gerundivo de la virtud; para el de Estagira las virtudes se originan por las mismas causas, “las virtudes encuentran su pleno ejercicio en los actos causativos”<sup>8</sup>. Considera que no se sabe más por tener la norma sino por decidir rectamente,<sup>9</sup> pues para él no hay una separación entre la ley y la acción práctica. La norma es la dirección o conveniencia al fin.

Para el fundador del Liceo, el acto moral es un fin en sí mismo porque la buena acción es fin. Este enfoque ético que no es formalista le permitió definir la justicia no sólo como lo debido a cada cosa, sino como “el bien del otro”<sup>10</sup>. Es así que Tomás de Aquino toma de Aristóteles un concepto de ética como ordenación racional y voluntaria de nuestras operaciones al fin.

Es indudable que Tomás continúa la idea medieval de que el obrar humano supone mantener el orden que por naturaleza estableció el au-

---

<sup>7</sup> ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, Madrid: Gredos 1985. [EN] II, 1, 1103b 30.

<sup>8</sup> EN II, 1, 1103b30.

<sup>9</sup> Cfr. EN VI, 1, 1138b20.

<sup>10</sup> Cfr. EN II, 6, 1134b5 y ss.

tor de las cosas, pero distingue en la ética el orden de las operaciones humanas del orden de las operaciones naturales.

Para Tomás, el objeto de la filosofía moral es un cierto tipo de orden, el orden que la razón introduce en los actos voluntarios<sup>11</sup>. Siguiendo el VI de la *Nicomachea*<sup>12</sup> concibe lo propio de la moral como la razón de medio para el fin. Para Tomás, la ética es una realidad heterogénea en que la vida humana se caracteriza por ser un orden que depende de nosotros.

El vuelco provocado por la incorporación de las obras de Aristóteles desde España a la Universidad de París en el siglo XII, tuvo el beneficio de poner en la mesa esta noción ética de *eudaimonía* como vida lograda y vida conforme a la virtud, distinta de la impronta estoica incorporada por sus predecesores medievales. Se trata de una visión distinta de la del previo medioevo que sostiene que lo que es por naturaleza en el hombre es una vida hecha de acciones intrínsecamente perfectivas. Mientras que para san Agustín<sup>13</sup> la clave estaba en percibir por razón, pues la mente debía imperar sobre los sentidos al modo de la causa instrumental, es decir, sometiendo con imperio despótico los elementos corpóreos del hombre<sup>14</sup>, en Tomás de Aquino no se es sabio ni prudente por el señorío racional sino por la adecuación al fin.

Los aristotélicos del siglo XIII como Aquino y Escoto enfatizaron más la diversidad gracias a este desarrollo aristotélico de la prudencia. En la q. 98, a. 1 de la *Suma Teológica* Aquino dice: “los preceptos de la ley se diferencian según los diversos modos de comunidad”. Citando la *Epístola de Pablo a los efesios* y el *Comentario a las Sentencias*, To-

---

<sup>11</sup>Cfr. Tomás de AQUINO: “Los proemios a la Ética de Aristóteles”, trad. Jorge Morán, *Tópicos* 3 (1992), pp. 127-131; “Los proemios de Aristóteles”, trad. Jorge Morán, *Tópicos* 1 (1991), pp. 183-194.

<sup>12</sup>En EN VI, 3 se sostiene que los actos voluntarios proceden del agente y terminan en él aunque Aristóteles reconoce *boulesís* aún en los animales mientras que en Tomás sólo son voluntarios los actos que son realizados con conocimiento intelectual del fin. Mientras que la inteligencia conoce el orden, la razón de medio para un fin es lo propio moral.

<sup>13</sup>AGUSTÍN DE HIPONA: *De libero arbitrio* VI, 18-20; VII, 21-26, 10-12. Herencia del intelectualismo legalista ciceroniano en *De legibus* I, 44.

<sup>14</sup>*De libero arbitrio* VIII y IX.



más establece una clara separación entre ley divina, ley natural y leyes humanas. Quizás haya sido por esta razón que John Neville denominó a Tomás de Aquino el “*First Whig*”,<sup>15</sup> porque efectivamente, en él se ha iniciado la secularización que más tarde operaría Ockham,<sup>16</sup> aunque de manera distinta, pues en Tomás ya hay una base republicana.

El hecho de que Tomás de Aquino abra brechas entre religión, poder papal, poder político y leyes humanas es muestra de que previó lo que podría suceder ulteriormente. Para Tomás era urgente mantener la objetividad de la ley —y en esto consiste la ley natural que abre la I-IIae q. 90, a. 2— como “la regla de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar”. Sin embargo, Tomás distingue entre la inclinación ontológica de las cosas y la inclinación del fin racional<sup>17</sup>. Además, Tomás mantiene la prioridad del bien común sobre el bien del individuo,<sup>18</sup> no compromete la universalidad de las premisas primeras en que se basa la acción<sup>19</sup> ni reduce la ley natural a un producto cultural,<sup>20</sup> pero acepta que la razón avanza gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto<sup>21</sup> —avance que vimos al inicio de este escrito con los relatos del Génesis— evitando un innatismo y aceptando que la ley natural puede modificarse por adición<sup>22</sup> en la medida en que incorpora disposiciones procedentes de la ley divina y de la ley humana. Este punto será reflexión clave en Alonso de la Veracruz, quien esclarece el problema de la

---

<sup>15</sup>Cfr. John NEVILLE: *Studies of political thought. From Jean Gerson to Grotius*, 1414-1625, 2a. edición, Cambridge: University Press 1931.

<sup>16</sup>Tomás de AQUINO: *Suma Teológica*, Madrid: BAC 1989. [S. Th.] I-IIae q. 99, a. 3. “Los preceptos de la ley natural son generales, necesitan de alguna determinación”. Esta determinación la hace la ley humana y la divina.

<sup>17</sup>Cfr. EN II, 1, 1103a24-26: “La virtud moral no se origina por naturaleza ni contra naturaleza sino por tener la aptitud natural para recibirla y perfeccionarla por la costumbre”.

<sup>18</sup>Cfr. S. Th. I-IIae. q. 90, a. 3 ad 3 y a. 5.

<sup>19</sup>Cfr. S. Th. I-IIae. q. 90, a. 1 ad 2 y I-IIae q. 76.

<sup>20</sup>Cfr. S. Th. I-IIae. q. 94, a. 1: La ley natural no es hábito alguno sino producto de la razón.

<sup>21</sup>Cfr. S. Th. I-IIae. q. 97, a. 1.

<sup>22</sup>Cfr. S. Th. I-IIae q. 99.

prohibición de la poligamia en los matrimonios americanos por derecho divino positivo cuando no de ley natural<sup>23</sup>.

Dos pasajes de la *Suma* merecen ser citados antes de pasar a la segunda parte de este escrito que tratará sobre las implicaciones de esta influencia aquinatense en el imaginario novohispano. El primero es de la citada cuestión 97:

Parece connatural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto pues los primeros intentaron descubrir algo útil para la constitución de la sociedad humana, y no pudiendo por sí solos tenerlo en cuenta establecieron normas imperfectas y llenas de lagunas, que luego fueron modificadas y sustituidas con otras con menos deficiencias en el servicio del bien común.

Tomás considera cierta indeterminación de la sociedad humana. Dicha variabilidad encuentra su última justificación en la apertura de la razón por naturaleza, una explicación de Aristóteles en *Met.* IX, 5<sup>24</sup> que sostiene que las potencias racionales no están determinadas *ad unum* como sí lo están las congénitas<sup>25</sup>.

Para efectos de la ley natural y de la variabilidad cultural, me parece que ese pasaje es la clave de comprensión. Ahora bien, en Tomás esta indeterminación no es absoluta, la inteligencia y la voluntad están inclinadas hacia su objeto propio y por ello los primeros principios rigen tanto en lo especulativo como en lo práctico. De hecho, en el orden práctico los primeros principios rigen no sólo de modo general sino como prescripción particular: el bien es algo que debe hacerse y el mal lo que debe evitarse. Hay que tener cuidado de no interpretar este principio formalmente pues no es similar al principio de moralidad kantiana que separa el obrar de la inteligencia. En Tomás persiste la perspectiva metafísica de

---

<sup>23</sup> Alonso de la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, trad. Carolina Ponce, notas y comentarios de Yail Medina, México: Los libros de Homero 2007.

<sup>24</sup> Cfr. *Met.* IX, 5, 1048a9; *EN* VI, 2, 1139b4-6 y cfr. AQUINO: *S. Th.* q. 19 a. 3.

<sup>25</sup> Desarrollé este pasaje en Virginia ASPE ARMELLA: *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México: FCE 1993.

la ley natural en que la criatura racional participa de la ley eterna de una triple manera: como causa intrínseca de la naturaleza, como causa final en la acción y como causa extrínseca de lo natural. Por la primera, Tomás se separa del hilemorfismo universal agustiniano y pone el principio en la noción aristotélica de sustancia primera como lo *kath' hautó* que es así por creación divina<sup>26</sup>. Por la segunda, Tomás se separa de la interpretación fijista formalista medieval incorporando la noción de teleología en el obrar humano. Por la tercera, toma en cuenta prescripciones de derecho divino positivo. En todos los casos se trata de la ley natural que se abre por distintas vías: la ley eterna y la ley positiva.

Un último punto que conviene mencionar sobre Tomás de Aquino está en sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En el comentario que hace al libro II, dist. 44, q. 1 *ad* 3, Tomás responde a una dificultad sosteniendo que “la naturaleza ha hecho a todos los hombres iguales en la libertad, pero no en la perfección natural: el libre de hecho, según el filósofo es aquel que es causa de sí mismo”. El pasaje refiere a dos conceptos de libertad, primero refiere a una libertad fundamental que hace a todos los hombres iguales, el segundo a una libertad política que hace que sean los más capaces aquellos que ejerzan el mando.

En la cuestión segunda de la misma dist. 44, a. 2, Lombardo se pregunta si los prelados están obligados a obedecer al poder secular y sobre todo al tirano. El tema lo había desarrollado el maestro de las *Sentencias* en ocasión de la soberanía del poder espiritual frente al secular, pero hay que tener en cuenta que el entramado del imaginario político medieval se descubre precisamente en esas disputas religiosas. Lombardo esclarece la opinión general de su tiempo diciendo que aunque parece que no, porque el poder espiritual es mayor que el secular, la respuesta es que debe atenderse a las especies de obediencia y no a la superioridad absoluta e indistinta de lo espiritual frente a lo secular. En consecuencia, para

---

<sup>26</sup>Cfr. AQUINO: *S. Th.* I, q. 29. Tomás aporta a Boecio la noción de subsistencia a la definición de la persona. Considero que esta aportación de Tomás de Aquino es relevante en el tema de la ley natural y se ha soslayado la conexión, pues por él la vida moral adquiere autonomía en la recta conciencia.

Lombardo y Aquino, es falso que el superior espiritual pueda absolver a un religioso de su obediencia al poder secular.

Este pasaje es de primer orden para efectos del tema de la potestad y el dominio en cuanto al concepto de ley natural tomista. Al hablar de las implicaciones políticas de la ley natural, Aquino tomará en cuenta que la ley positiva no puede formularse separada o contradictoria a los primeros principios que rigen el obrar humano, pues la ley natural en cuanto inserta en el ámbito del razonamiento práctico, es esencialmente normativa respecto de especies de actos y no rige de modo absoluto de acuerdo a una subordinación jerárquica.

Al mismo tiempo, la ley, de acuerdo a la interpretación aquinatense de las *Sentencias* lombardinas, no se subordina a la manera de un poder menor frente a uno mayor —por ejemplo dice Tomás, como si por el bautismo el hombre se obligara a Dios y no al poder del príncipe por ser inferior a Dios— salvo en el caso límite en que el vínculo entre ambos fuese incompatible<sup>27</sup>. En la ordenación de los actos de la voluntad se deben tomar en cuenta las especies de obediencia. He allí de donde tomó Aquino la separación entre lo espiritual y lo secular.

Si estudiamos el pensamiento de Tomás de Aquino centrándonos en la época en que hizo los *comentarios a las Sentencias de Lombardo*, enfocaremos una época de madurez juvenil soslayada, en que siendo aún discípulo de Alberto Magno desarrolla implicaciones políticas de la ley natural. En mi opinión, los grandes pensadores novohispanos del siglo XVI reciben esta impronta tomista.

La ley debe atender y ordenar sus actos según el orden específico que regula<sup>28</sup>. En la q. 94, a.1 de la I-IIae, Tomás sentencia que la ley natural rige no sólo en general sino en cada uno de los actos morales. Sostiene respecto de los primeros principios del obrar práctico, que la ley natural es evidente a todos; pero distingue entre lo evidente en sí

---

<sup>27</sup> AQUINO: *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, Libro II, trad. Roberto Coggi O.P., s.l.: Edizione Studio Domenicano s.f. [*In Sententiarum Pedro Lombardo*], LII, dist. 44, q. 2, ad 1.

<sup>28</sup> Cfr. Tomás de Aquino: *Proemio a la Ética y la Política de Aristóteles*, trad. Jorge Morán y Castellanos, *Tópicos* 3 (1992), pp. 127-137, y sus tres especies de mando —monástico, económico y político— en esta cuestión crucial.

mismo y lo evidente en orden a otro. En este segundo enfoque acepta que para algunos no sea evidente la pertenencia del predicado respecto del sujeto si es que desconocen la definición del sujeto. Es decir, en el ámbito de la evidencia en orden a otro, Tomás reconoce que no hay evidencia del recto obrar para todos. Es así que en la verdad práctica, la verdad, considerada en concreto, no es igual en todos los hombres sino sólo en general.

El texto, que de manera clara explicita que la ley natural fue el instrumento subyacente a las discusiones de la época, es la disputa de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

En ella se debatió sobre si había una civilización y cultura superior a otra en razón de su credo, costumbres o gobierno. Temas límite en la discusión de la ley natural fueron los sacrificios humanos, la antropofagia y la poligamia, de manera que no sólo en *Apología*<sup>29</sup> sino también en el *Speculum coniugiorum* de fray Alonso y en el *Código Florentino* de Bernardino de Sahagún descubrimos que los temas de la naturaleza y de la ley beben de la q. 94 de la *S. Th.* Pero debe aclararse que la influencia de dicho texto ha pasado ya por el filtro de Escoto que ha desarrollado de un modo más fino el tema de la voluntad. Al mismo tiempo, cabe recordar también la influencia de Jean Charlier Gerson respecto del tema de la ley natural y de los límites que esta ponía al poder del pontífice.

Después de las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino, los autores más citados por estos novohispanos son Isidoro de Sevilla, Escoto y Gerson. En un artículo previo sostuve que *La ciudad de Dios* de san Agustín<sup>30</sup> fue la obra más relevante del imaginario novohispano; en esta investigación me propongo mostrar que el tema de la ley natural fue el instrumento integrador en los protagonistas del siglo XVI novohispano.

En todos ellos, tanto en Las Casas, como en De la Veracruz y Sahagún, la influencia de Escoto —citada explícitamente en los dos primeros e incorporada sutilmente en el último— es crucial. Considero que el énfasis clave del desarrollo de la ley natural en estos hombres debe ponerse

---

<sup>29</sup> Bartolomé de LAS CASAS: *Apología*, trad. y notas de Ángel Losada, Madrid: Nacional 1975.

<sup>30</sup> Agustín de HIPONA: *La ciudad de Dios*, Madrid: Gredos 1986, [*Civ. Dei*] XIX, 13.

en dos factores: la influencia del tema de la voluntad desarrollada por Escoto y su repercusión política enfatizada por Jean Gerson. En este artículo me propongo seguir la influencia de Escoto en dichos autores, en otro posterior, desarrollaré la influencia de Gerson en los novohispanos.

Nuestros pensadores de América tomaron de Escoto el énfasis en los actos concretos de la moralidad, apartándose con esto del discurso excesivamente teórico de la tradición dominica. Para Escoto, “el hombre es bueno según un bien suyo determinado”, la bondad moral del acto “es la integridad de todo lo que, según el dictamen de la recta razón del agente, debe convenirle al acto o al agente en su acto”<sup>31</sup>.

Escoto considera que se sigue la inclinación naturalmente sin conocimiento, con conocimiento sensible o por conocimiento intelectual. Sólo los que actúan por conocimiento racional poseen la regla intrínseca de la rectitud de su acto; “sólo ellos pueden elicitar un acto bueno con bondad moral”. Escoto explica el proceso de cómo la bondad moral del acto es la conveniencia juzgadora según la recta razón del agente:

1. El agente debe ser capaz de juzgar de la conveniencia para que el acto posea bondad.
2. Además, es necesario que el agente, juzgue rectamente de él y que, de hecho, realice tal juicio.
3. Si el agente está equivocado en su conocimiento propio pero actúa en conformidad con el conocimiento recto de otro, su decisión y actos no tienen validez. No actúa rectamente porque debe regular su acto por conocimiento propio y si no lo hace, actúa contra él según el acto de otra persona, no se sigue a sí mismo. Con esta precisión Escoto pone la fuerza moral en el poder del agente, en el poder del libre arbitrio que —nos dice— “consiste formal u ocasionalmente en el conocimiento y la elección”<sup>32</sup>. Expone las

---

<sup>31</sup>Duns ESCOTO: *Cuestiones quodlibetales*, Madrid: Católica 1968, Cfr. c. 18, a. 1, § 8: “Descripción de la bondad moral”; c. 18, 9: “Declaración de la conveniencia según el dictamen de la recta razón”.

<sup>32</sup>ESCOTO: *Cuestiones quodlibetales*, c. 18, art. 1, 12.

características y la génesis de la conveniencia según el dictamen de la recta razón<sup>33</sup> para desarrollar después su tema eje: el tema de la voluntad<sup>34</sup>. Precisa que el acto externo e interno tienen conveniencia distinta a la norma.

El pasaje lo consuma indudablemente como “doctor sutil” por la explicación sobre la diferencia entre la bondad interior y la exterior del acto moral:

pues, permaneciendo la justicia, puede darse un pecado venial o un acto indiferente, ninguno de los cuales es justo y recto. . . pues la rectitud no inhiere inmediatamente en la voluntad, sino en el acto, y mediante el acto, en la voluntad, ya que la voluntad es apta por naturaleza para recibir inmediatamente el hábito y la operación. Ahora bien, la justicia actual no es ni hábito ni acto, sino que es sólo cierta condición del acto, es decir, su configuración con la regla.

En mi opinión, este es el texto clave que marca la diferencia entre el desarrollo de la ley natural tomista y el modo como la desarrolla De la Veracruz en el *Speculum Coniugiorum*. La obra es un tratado sobre la ley natural lleno de sutiles distinciones que reconoce que, lo que los animales tienen por instinto natural ya provisto, en el hombre es una inclinación por medio de la razón, algo que debe hacerse no porque sea necesario sino conveniente.

De la Veracruz distingue dos sentidos de natural: “Lo que tiene causa a partir de los principios de la naturaleza por necesidad” y “aquello a lo cual la naturaleza inclina y que recibe un complemento a partir del libre arbitrio”<sup>35</sup>. Para él, las virtudes son naturales al hombre no por ser innatas sino por estar en nosotros al adquirirlas por medio de nuestras operaciones.

---

<sup>33</sup> ESCOTO: *Cuestiones quodlibetales*, c. 18, 13.

<sup>34</sup> ESCOTO: *Cuestiones quodlibetales*, c. 18, a. 3, pp. 34-53.

<sup>35</sup> Alonso de la VERACRUZ: *Espejo de Cónyuges*, trad. Carolina Ponce y Yail Esther Medina, México: Los Libros de Homero 2007, [*Speculum coniugiorum*] a. 1, p. 13.

Lo innato a los hombres, es decir, lo substancial o por naturaleza, es sólo la inclinación racional. De allí extrae su explicación del matrimonio como algo por derecho natural: “el matrimonio no es natural en el sentido en que fuese causado necesariamente, porque es por libre consenso de la voluntad”<sup>36</sup>. Ello quiere decir que ciertamente el hombre está inclinado por naturaleza al matrimonio, pero que esa perfección “depende del libre arbitrio a partir del consenso”<sup>37</sup>.

Recordemos aquí los pasajes comentados de Escoto y cómo Alonso considera de ley natural los movimientos por libre arbitrio, es decir, las inclinaciones naturales por medio de la voluntad.

Es Escoto el que permite a Alonso de la Veracruz destrabar el problema de la ley natural que exigía su ideario como garantía de igualdad. El peligro estaba en plantear la ley de modo abstracto. Para Escoto los primeros principios del obrar no pueden ser transmitidos, deben ser propios; es decir, han de ser voluntarios y concientes, apropiados, no impuestos por rigor.

Sentencia que el matrimonio no está en el terreno de lo necesario sino en “cierto hábito y acto que existe en aquellos que se ponen al acuerdo en las cosas necesarias de la vida”. Se trata de un modo según designio natural y juicio de razón.

Alonso menciona dos fines del matrimonio según se considere al hombre en cuanto género o en cuanto especie. Es importante señalar que ambos fines son plenamente humanos, pues Alonso mantiene la tesis aristotélica de la unidad sustancial.

El primer fin del matrimonio es la generación y educación de los hijos. Como fray Alonso considera la naturaleza humana en su perfección, le da mayor fuerza al vínculo de la educación de los hijos que al generativo, aunque el primero es condición *sine qua non*. El segundo fin del matrimonio, en cuanto especie, es el mutuo obsequio de obras, propio de la parte racional.

Es importante señalar aquí que no es fortuito que el primer tratado sobre la ley natural en América se haya escrito en ocasión de los ma-

---

<sup>36</sup> VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, a. 1. p. 14

<sup>37</sup> VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, a. 1. p. 14



trimonios indios. Tanto san Agustín en *De bonum coniugalli* como los contemporáneos de Alonso, Erasmo de Róterdam, Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria disertaron sobre la ley natural en ocasión de los matrimonios. En mi opinión, esto se debe a que la ley natural es el acto primero del obrar humano, y al ser el hombre social por naturaleza, manifiesta en la generación la primera esfera de su vida comunal. Es allí donde Alonso Gutiérrez encuentra la observación inmediata de la naturaleza humana y sus operaciones.

Alonso concibe la naturaleza móvil porque sólo la divina es inmóvil. Considera que las cosas naturales varían incluso en lo sustancial; sostiene que los primeros principios del derecho natural son iguales en todos los hombres, pero los principios derivados o secundarios pueden variar y de hecho lo hacen. Por esa razón, considera que pueden cambiar las conclusiones de los primeros principios morales. Al realizar esta apertura, sentencia su frase lapidaria: “Se varía en cuanto a lo sustancial”. Tiene en mente la ley mosaica de divorcio y repudio así como la pluralidad de esposas en algunas culturas. Respecto del fin primero del matrimonio considera que la educación de los hijos es la perfección o plenitud de los generados, y, sin embargo, reconoce que éste último es un fin que no se encuentra igualmente en todos los hombres<sup>38</sup>.

En Alonso no hay escisión entre los fines de la especie y del género porque concibe al individuo como un todo concreto. Esta concepción de la naturaleza humana se plasma en su definición del matrimonio: “es una inclinación natural consecuente con todo animal pero que es completamente inclinación humana en cuanto que el hombre tiene uso de razón”, se trata de una inclinación por derecho natural “que permanece siempre pero que no obliga siempre”<sup>39</sup>. La insistencia de mantener el fin primero del matrimonio desde la perspectiva del género es representativa de su idea de sexualidad. Para Alonso, la unión entre hombre y mujer es por coito; rechaza la interpretación vergonzante de Gregorio de Niza, del Crisóstomo, del Damasceno, y apoyándose en Aquino<sup>40</sup> sostiene

---

<sup>38</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, p. 27.

<sup>39</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, p. 29.

<sup>40</sup> AQUINO: *S. Th.* I. q. 98, a. 2; Miguel de MEDINA: *Sobre el celibato*, IV, 4.

que el matrimonio no es remedio sino bendición, no es imposición sino precepto afirmativo natural de un acto singular que requiere un sujeto singular y por tanto corresponde a una persona particular.

Ahora bien, las conclusiones que extrae De la Veracruz de esta sentencia nos redondean su concepto de ley natural:

Basado en la sentencia evangélica “Creced y multiplicaos” nuestro autor sostiene:

1. La propagación es por coito.
2. “Creced y multiplicaos” es una bendición, no es un precepto y no es de ley divina sino de ley natural, versa sobre aquellas cosas que permanecen siempre en el hombre pero que no siempre obligan; he aquí la solución a la variabilidad, pues se trata de cuestiones que no obligan siempre —por eso existe el celibato— y que no son antinaturales, pues llegan a cumplirse sólo si existe necesidad.

Esta dimensión alonsina sobre un concepto de ley natural como lo que permanece siempre pero que no obliga siempre a todos, abre un espacio a la variabilidad: ha cambiado la premisa primera que rige al matrimonio por derecho natural por una sentencia hipotética que, sin embargo, no resta objetividad alguna. Concluye:

“El matrimonio no necesariamente obliga a todos los de la comunidad pero como es de derecho natural su obligación es de la república misma”. El vuelco pone énfasis ya no en el fin primero sino en una cuestión de derecho: el matrimonio es de derecho natural en cuanto especie pues “es algo que tiene que ver con la comunidad y por eso tiene que ver la potestad pública”. Concluye poniendo a Escoto como autoridad en esta interpretación sutil y magnífica de algo que es de ley natural y que sin embargo no rige con necesidad: “el matrimonio se cumple por la libre voluntad de muchos”.

¿Cuál ha sido la contribución alonsina al desarrollo de la ley natural? Para nuestro autor la ley natural es una ley de conveniencia; ni naturalista al modo posterior de Hume, ni formalista como deber e imperativo kantiano. “En todas las cosas del mundo hay de manera natural algunos principios, en los cuales no sólo pueden hacerse las operaciones propias

y convenientes para esas mismas cosas, sino también las convenientes a su propio fin”<sup>41</sup>.

La conveniencia al fin es que se plenifique la operación. La aportación de Escoto es de primer orden: el hombre se pone libre y voluntariamente, aunque “no puede conocer los secretos del corazón del otro”<sup>42</sup>.

Es el tema de la conciencia personal como último tribunal. Tenemos aquí ya la noción de derecho subjetivo por encima de la objetividad de la ley. Alonso lo reitera refutando incluso a Maior:

Probablemente piense Maior que el varón pudiera conocer el pensamiento interior de la hembra y simultáneamente la hembra el del varón, pero eso sólo ocurre en los ángeles sin materia que se conocen y hablan mutuamente entre sí con consenso interior.

Además de la conciencia personal, para fray Alonso debe tenerse en cuenta que el derecho natural también está contenido en la ley y el Evangelio. El punto lo toma de Isidoro en ocasión de *Etimologías* y lo explica considerando que las cosas se dicen por naturaleza de tres maneras: en cuanto que proceden de un principio ínsito o extrínseco, en cuanto que se dicen en conveniencia al fin, y en cuanto a que Dios mismo —causa extrínseca— permite la variación. Toma de Escoto esta última distinción que es la causa extrínseca.

Para el doctor sutil la variabilidad extrínseca procede por Dios y permite que se actúe sin pecado.

Distinguidas estas tres vertientes del derecho natural —por la causa formal, por la causa final y por la causa extrínseca— se pregunta si la pluralidad de esposas es mala, a lo que contesta que, de por sí no lo es<sup>43</sup>, que la pluralidad de esposas es contra derecho natural de segun-

---

<sup>41</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, a. 6, pp. 40-42.

<sup>42</sup> De la VERACRUZ: *Speculum Coniugiorum*, cfr. p. 41, n. 60. Cita a Escoto, Gabriel Almayn y Maior. Para Maior: “la inseparabilidad del matrimonio es de segundos preceptos de derecho natural”.

<sup>43</sup> Lo prueba desde Tomás de AQUINO: *S. Th.* I-IIae. q. 100, a. 8; OCKHAM y ALÍACO: *P. Sent.*, p. 14 y *Génesis* 16:20-30.

dos preceptos<sup>44</sup> y contra derecho divino instituido desde la creación y manifestado de manera expresa después de la ley nueva<sup>45</sup>. El argumento lo apoya en Jean Gerson. Refuta la concepción de derecho divino de Cayetano y propone la suya: “el derecho divino positivo se distingue en alguna medida del natural en que nos consta a partir de Dios como una cierta regla dada, por medio de la cual nuestras acciones son dirigidas”<sup>46</sup>.

Veamos ahora los principios clave que Alonso ha asentado en ocasión de la ley natural:

En primer lugar, congruente con la incorporación aristotélica de Escoto y Aquino, nuestro autor tiene la convicción de que “la naturaleza no sólo provee al hombre de las cosas para que opere, sino para que opere de manera conveniente”. He allí la superación de la dimensión naturalista por el ámbito moral.

En segundo lugar, el triple enfoque de la naturaleza: en cuanto a lo natural, en cuanto al género, en cuanto a la especie. Alonso no escinde estos órdenes, los considera intensivos. En tercer lugar, la consideración de que todos los animales tienen sus propios fines a partir de una inclinación natural y consiguen esos fines aunque no entienden qué es su fin, y, si conocen el fin, desconocen el modo de llegar al fin: “sólo el hombre tiene por medio de la razón el conocer no sólo el fin, sino también los medios convenientes al fin y la proporción al fin”.

La ley natural es una cognición dada al hombre que está en el nivel del principio del intelecto práctico, no de la deliberación racional. La ley es regla de acción pues “sólo el hombre puede contemplar la regla porque sólo él es señor de sus operaciones”<sup>47</sup>.

De estos cuatro puntos extrae consecuencias de valoración moral:

- Conviene distinguir entre todo aquello que vuelve la operación no conveniente al fin porque lo impide o porque lo dificulta.

---

<sup>44</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, a. 14, p. 139.

<sup>45</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, a. 14, p. 43.

<sup>46</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, a. 14, p. 145.

<sup>47</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, p. 69.

- Conviene precisar si la naturaleza en sus acciones intenta el fin principal o uno secundario.

Y responde:

Sólo en aquellas acciones humanas en que exista una operación que elimine el fin natural primero puede decirse que está prohibida la acción por derecho natural. Por ejemplo, el asesinato es principio primero de derecho natural ya que a nadie debe hacerse mal, el asesinato se dice de manera absoluta cuando el no matarás es primer principio, por todos conocido, sin discurso. Pero las operaciones que hacen difícil llegar al fin principal de la naturaleza, o que hacen menos conveniente su fin, son prohibidas por derecho natural a partir de segundos preceptos o de conclusiones que derivan de primeros principios.

Es así que en Alonso ha quedado marcado el itinerario ético de la acción moral: no cabe impedir la consecución del fin primero, puede obstaculizarse la debida consecución del fin primero, cabe frenar un fin secundario y puede obstaculizarse la debida consecución de un fin secundario.

Tres conclusiones extrae nuestro autor en ocasión del matrimonio:

El primer bien del matrimonio es la educación de la prole; el segundo, la comunión de obras, y en consecuencia la fidelidad (para preservar dicha comunión); el tercer bien del matrimonio es el sacramental en relación a los fieles.

Así pues la inseparabilidad del matrimonio se considera por derecho natural de tres maneras:

1. Por derecho divino en cuanto que deriva de una causa extrínseca contenida en el Evangelio.
2. Por derecho natural de segundos preceptos en cuanto a que la razón dicta que la inseparabilidad del matrimonio es conveniente al dictado de la razón.
3. En cuanto que procede de la naturaleza, el matrimonio no es de derecho natural.

En consecuencia, la inseparabilidad matrimonial es de segundos preceptos: impide el fin segundo del matrimonio (la comunión de obras), hace difícil el fin principal (la educación de los hijos) y no quita el fin primero (procrear y educar), aunque lo hace inequitativo.

Para nuestro autor, la conclusión global de esta temática es que la ley natural, en su relación con aquellas cosas que son de segundos preceptos, es variable y no es la misma en todas las naciones<sup>48</sup>.

Alonso llega a probar que los indios tenían variabilidad cultural de segundos preceptos de ley natural y que esto se debía a dos causas:

1. Por persuasiones contrarias: sean por malas costumbres, por errores en la conclusión, y por tratarse de conclusiones encubiertas. En todo caso por una falta gnoseológica.
2. Porque las cosas prácticas versan sobre lo contingente y no sobre lo necesario; es decir, por causa de la libertad. He aquí la contribución de Escoto y no sólo la razón ontológica dada por Aquino respecto de la esencial contingencia de la acción práctica.

En Alonso, cada vez que la edición B cambia lo asentado por la edición A previa a las regulaciones de Trento, se observa que lo hace para explicitar el beneficio de la nueva ley y que el Decálogo marca principios primeros y evidentes por sí. Donde la edición A decía que algunos preceptos del Decálogo eran segundos, la edición B sostiene que se conocen de manera inmediata. El punto queda ambiguo en cuanto a las regulaciones tridentinas que incorporó nuestro autor<sup>49</sup>.

Por último, desde el artículo VIII respecto de quién dispensa el derecho natural, Alonso sigue exactamente el desarrollo de Jean Gerson<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup>De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, a. 7, p. 105.

<sup>49</sup>De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, p. 113. Del *Speculum coniugiorum* de fray Alonso se tienen cuatro ediciones: La primera de 1556 editada en México, después en Salamanca 1562, Alcalá 1572 y Milán 1599. El interés de usar tanto la edición de México como la de Alcalá estriba en que en medio de ellas se encuentran las regulaciones del Concilio de Trento. Alonso realiza algunos cambios interesantes respecto de éstas, que Yail Medina ha seguido y recalcado en la edición aquí citada de la Colección Novohispania de Los libros de Homero 2007.

<sup>50</sup>Jean GERSON: *In. 2 p. matrimonio*.

contra el poder del Sumo Pontífice, apoyándose en Escoto<sup>51</sup> y Almayn y explícitamente contra Cayetano.

Respecto a la pluralidad de esposas, Alonso no lo considera un mal por sí sino contra el derecho natural de segundo precepto pues quita el fin secundario de la comunión de obras<sup>52</sup> aunque —añade— hace presente mejor el primer fin pues “un solo varón es suficiente para fecundar muchas mujeres y muchas mujeres son mejores para educar hijos”<sup>53</sup>.

Respecto a la disolución del matrimonio en los infieles, reconoce que sólo las palabras de Cristo pueden dispensarlo y que ello se exige para preservar la fe<sup>54</sup>.

Volvamos sobre el punto inicial, a saber, la importancia de la voluntad en las *Quodlibetales* de Escoto para unir como conclusión su influencia en Alonso:

Escoto puso la clave en el concepto de acción moral interior al sujeto. Recordemos la sentencia esencial del argumento: es mejor obrar mal poniendo la voluntad y decidiendo con rectitud de intención en la acción práctica que obrar rectamente pero sin convicción alguna de lo que se actúa.

Un ejemplo claro de cómo esta convicción se incorporó en los textos novohispanos está en el *Código Florentino* de Bernardino de Sahagún, la tesis de Escoto permea todo el *leitmotiv* de la obra. Sahagún buscó replantear la evangelización en América y para eso dio al *Florentino* un enfoque retórico y moral basándose también en este argumento señalado de Escoto: la evangelización fracasó porque no puede imponerse a los naturales una norma, ley y conducta sin su convicción personal<sup>55</sup>. Ello hizo inmoral, o, al menos, sin mérito alguno esa primera etapa evangeli-

<sup>51</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*. ESCOTO: *In*. 3. d. 37, p. 115.

<sup>52</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, a. 14, pp. 141-143.

<sup>53</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, p. 113.

<sup>54</sup> De la VERACRUZ: *Speculum coniugiorum*, p. 175.

<sup>55</sup> En los párrafos 6 y 7 del capítulo 12 del libro XI del *Código Florentino*, Sahagún habla de la pervivencia de ritos prehispánicos enlistando una serie de casos vinculados al culto de las aguas y de los montes denunciando por primera vez la existencia de la idolatría tras una apariencia cristiana. Cfr. Jesús BUSTAMANTE: “Claves humanísticas de la obra de Sahagún”, CSIC 2003, p. 295; Cfr. Miguel LEÓN PORTILLA: *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México:

zadora pues Bernardino descubre que los naturales fingen delante de los religiosos una fe que no profesan auténticamente:

hicieron entender a los más de los religiosos que toda la idolatría, con todas las ceremonias y ritus, estaba ya olvidada y abominada que no había para qué tener este recatamiento, pues que todos eran bautizados y siervos del verdadero Dios. Y esto fue falsísimo, como después acá lo hemos visto muy claro...<sup>56</sup>

De acuerdo al desarrollo de la voluntad en Escoto, la labor titánica que emprende Sahagún en el *Códice Florentino* consistirá en rescatar los discursos indios para recomenzar la evangelización y el traspase de la ley natural desde categorías indianas. Ello supondría que los naturales lograsen la apropiación consciente de la ley natural. Se trata del intento de persuadir con una catequesis cuya retórica sea autóctona<sup>57</sup>. Tal es el objeto del *Códice Florentino*.

La incorporación novohispana de Escoto hace diverso el modo de discurso que tuvo Francisco de Vitoria, el maestro salmantino<sup>58</sup>. En Vitoria, a diferencia de Escoto para que un acto sea bueno es necesario, si de otro modo no se tiene certeza, que se haga conforme a la decisión y determinación del sabio. Vitoria incluso sostiene que “si ese tal no consultó un asunto dudoso a los hombres doctos no pueden tener astucia” y que en el fuero de la conciencia se obliga a cada cual a juzgar según se desprendan razones probables o de la autoridad de los sabios. Pero en

---

El Colegio Nacional; Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología) 2001.

<sup>56</sup>Cfr. Bernardino SAHAGÚN: *Códice Florentino*, edición facsimilar del gobierno de la república del manuscrito 218-20 de la colección Palatina de la biblioteca Medicea Laurenziana. Relación del autor digna de ser notada, capítulo XXVII, párrafo 4.

<sup>57</sup>“tú que eres devoto, que con tu corazón clamas a tu deidad, a tu señor; primeramente te es necesario que refuerces a tu persona” (*In mix in moyollo*). Cfr. SAHAGÚN: *Exercicio quotidiano*, México: UNAM 1989, p. 153.

<sup>58</sup>Francisco de VITORIA: *Relecciones. De Indis prior*, 3ª reimp., México: Austral 1963, p. 19. Cita S. Th. II-IIae 8-10, a. 248 y II q. 68, a. 10. Las cuestiones claves del tema de la voluntad en Tomás de Aquino son S. Th. I-IIae q. 12-16. *Contra Gentiles*. IV, 19-29 y S. Th. I, q. 5, a. 1.



Vitoria ya tenemos el peso escotista de la conciencia y la prioridad de la voluntad sobre la conveniencia y rectitud del acto extrínseco. Este punto que Alonso de la Veracruz retomaría en el *Speculum* en ocasión de la ley natural.

Nos dice Vitoria: “obrar contra la conciencia que se debería de tener aunque se actúe con rectitud es malo”<sup>59</sup>.

El ejemplo no puede ser más elocuente en ocasión de la idea de ley natural que subyace en el *Speculum* de fray Alonso:

si alguien dudara de que tal mujer fuese su esposa y los doctores consultados sobre si estaba obligado a dar el débito conyugal, o si le estaba permitido, o aún si lo podía exigir, le respondiesen negativamente y, sin embargo, él, llevado por el cariño de la mujer o del propio deseo, no les diera crédito y pensara que todo ello le era lícito y se llegase a ella, ciertamente pecaría aunque en realidad tuviera razón, porque obraría contra la conciencia que debía tener<sup>60</sup>.

El texto, por un lado, pone la fuerza del acto moral en el acto interior del sujeto; a la vez recomienda consultar a la autoridad competente respecto del acto extrínseco moral: “En las cosas dudosas, cada uno debe consultar a quienes la iglesia ha constituido para esto”<sup>61</sup>.

Pero mantiene una clara separación entre derecho natural y ley positiva o humana que Ginés de Sepúlveda identifica. En Ginés de Sepúlveda además hay una identificación entre lo que se hace por ley divina y ley natural que considera convertibles. Su aristotelismo le impide separar la noción de ley divina como la de causa extrínseca con autoridad para eximir de lo que es por naturaleza y de lo que debe explicitarse en el Evangelio<sup>62</sup>. Al mismo tiempo en Ginés de Sepúlveda rige el axioma de la subordinación de lo inferior a lo superior de modo inflexible y absoluto pues carece de las distinciones estudiadas en los comentarios del

---

<sup>59</sup> VITORIA: *Relecciones. De Indis prior*, p. 23.

<sup>60</sup> VITORIA: *Relecciones. De Indis prior*, p. 24.

<sup>61</sup> VITORIA: *Relecciones. De Indis prior*, p. 25.

<sup>62</sup> Juan Ginés de SEPÚLVEDA: *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México: FCE 1987, p. 271.

Aquinate a las *Sentencias* de Pedro Lombardo en que se distinguen especies de bienes y la conveniencia de cada operación al fin. Además, en Sepúlveda no rige la noción de virtud como plenitud humana. Su esquema político se desarrolla desde las necesidades humanas del hombre que establece el primer libro de la *Política* cayendo en un iusnaturalismo<sup>63</sup> que reduce la ley evangélica y la natural. El resultado es que apoyado en textos evangélicos, doctores de la Iglesia y el naturalismo de la *Política* aristotélica, Ginés concluye en el *Democrates alter* que si la forma es más perfecta que la materia, basta con conocer las costumbres de una y otra gente para concluir que unas imperan por naturaleza sobre los demás<sup>64</sup>. Para el cronista de Carlos V, los bárbaros son inferiores por carecer de ley natural. Lo prueba por su imprudencia, falta de ingenio, virtud y humanidad. En Ginés la ley natural es el instrumento para legitimar la invasión imperial. No niega la capacidad india de operar, acepta de ellos instituciones públicas, ciudades racionalmente edificadas, reyes elegidos por sufragio popular y comercio, pero considera impedido su sentido de libertad personal porque no tienen propiedad privada en su república ni ese *thymós* o capacidad de sublevarse al príncipe, son de ánimo servil<sup>65</sup>. En conclusión, para Ginés es siervo por naturaleza aquél que no vive la ley natural. Aquellos que no aceptan que los gobiernen los prudentes sino que viven en gobierno heril sin sublevarse, que devoran carne humana y sacrifican inocentes yendo contra el primer fin evidente y por sí de la ley humana, quienes conociendo una religión perfecta no son capaces de reconocerla e impiden la predicación. Sepúlveda embate en tres niveles la moralidad por naturaleza de los indios:

Desde el ejercicio natural —la conservación de la vida propia y ajena desde lo específicamente racional— carecen de jurisprudencia y conveniencia del fin —desde la ley divina positiva— su religión es mera *idolai*

---

<sup>63</sup> SEPÚLVEDA: *Sobre las justas causas...*, p. 59.

<sup>64</sup> SEPÚLVEDA: *Sobre las justas causas...*, pp. 100-101.

<sup>65</sup> SEPÚLVEDA: *Sobre las justas causas...*, pp. 112-113.

*cultores*<sup>66</sup>. Concluye que por severidad de límites como por misericordia debe realizarse una guerra justa para imponer el orden natural<sup>67</sup>.

Es indudable que en Ginés de Sepúlveda hay interpretaciones falseadas de Aristóteles. En *Política* II, 1254 a5-8 el de Estagira prohíbe el uso de esclavos como producción. La esclavitud aristotélica se inserta en el marco de la teoría de la propiedad que puede ser de acciones y usos o de producciones e instrumentos<sup>68</sup>.

En la identificación de la ley divina y la natural<sup>69</sup> opera la secularización sepulvediana pues desvincula dos vidas, aquella de la virtud o vida perfecta y más elevada de la iglesia, y la política y social, esa que está en adelante en el nivel de la utilidad<sup>70</sup>.

Para el *Democrates alter*, el derecho natural es un mínimo necesario que versa sobre prerrogativas que se extraen de la naturaleza,<sup>71</sup> en cambio, para Bartolomé de las Casas, el derecho natural es el máximo posible de la naturaleza racional, es decir, no basta con igualar a los hombres en la racionalidad sino en su plena capacidad y operación de obras con autonomía. El hombre está naturalmente llamado a la virtud, esa plenitud de acción radica en la conveniencia al fin por la voluntad libre y consciente. Por eso Bartolomé de las Casas lo refuta siguiendo a Escoto donde aparece un criterio de tolerancia frente al error moral. Sabe que los sacrificios humanos y la antropofagia son los dos argumentos clave de Sepúl-

---

<sup>66</sup>SEPÚLVEDA: *Sobre las justas causas...*, p. 123. Lo que Isidoro de Sevilla había ya separado, Ginés lo identifica. Cfr. *Etimologías*, V-2: "Todas las leyes son divinas o humanas. Las divinas tienen su fundamento en la naturaleza; las humanas en las costumbres de los hombres"; Cfr. "Los conceptos jurídicos fundamentales de San Isidoro de Sevilla", en *Revista de ciencias jurídicas y sociales*, (1934).

<sup>67</sup>SEPÚLVEDA: *Sobre las justas causas...*, pp. 133-135. Ginés sigue una interpretación falseada que algunos comentadores de Isidoro popularizaron, a saber, que como toda ley natural debe estar de acuerdo a la ley divina, concluyeron que toda ley natural se identifica con ella. Es la vía necesitarista isidoriana de *Etimologías* II-10 y V-3, 4.

<sup>68</sup>He disertado sobre este punto en "Sobre la ambivalencia de sentidos del término naturaleza humana en algunos pasajes aristotélicos". Ponencia dictada en el Congreso de Filosofía antigua Medellín 2007. Cfr. Farell DOBBS: "Natural rights and Aristotle's defense of slavery", en *Journal of Politics*, V/56 (1994), p. 83.

<sup>69</sup>SEPÚLVEDA: *Sobre las justas causas...*, p. 273

<sup>70</sup>SEPÚLVEDA: *Sobre las justas causas...*, p. 277.

<sup>71</sup>SEPÚLVEDA: *Sobre las justas causas...*, pp. 256-357.

veda en ocasión de la ley natural respecto de los primeros principios y acude a la noción de finalidad para resolverlo. Sostiene que en lo que se es intrínseca y necesariamente culpable es preferible la misericordia que la disciplina divina pues si un error invade a la multitud puede fallar la ley natural por dos razones: o por ofrecerlo a su Dios y en este caso, el error intrínseco es excusable por el fin pues “todo pagano tiene un cierto conocimiento de Dios que si lo considera como verdadero es natural que se ofrezca lo que tiene más valor, es decir, la vida de los hombres” en consecuencia tuvieron la plenitud de la ley natural al reconocer la vida humana como este valor supremo y por eso lo ofrecían a su Dios. De tal manera que abre las puertas al genuino pluralismo de culturas ancestrales que acorde con la doctrina y moral primera puede perfeccionarse, pero es aceptable, a pesar de la diferencia de credos, culturas e ideologías.

Para Las Casas, citando a Escoto, es mejor mantenerse en el error que imponer una voluntad ajena a la convicción. Esta es la diferencia esencial entre Las Casas y Ginés, el dominico situaba la ley natural desde una perspectiva metafísica aunada a la conveniencia del fin y no en el mero plano jurídico de Sepúlveda. Para Las Casas, los ritos idolátricos son “un acto de profunda religión exigido por la propia naturaleza” que el legislador lleva a establecer como ley positiva en la comunidad para conveniencia y salvación de la República. Incluso, la predicación del auténtico Evangelio no puede justificar la guerra como creía Vitoria pues nadie está obligado a dejar las creencias de sus antepasados si no llega voluntaria y conscientemente a otra religión que, a su juicio, libre y voluntario, sea mejor<sup>72</sup>.

En conclusión, la ley natural es el instrumento clave de integración y diversificación en la discusión del siglo XVI novohispano. El texto de fondo es en todos los casos la cuestión 94 de la I-IIae de Tomás de Aquino, pero De la Veracruz, Sahagún y Las Casas dan un paso adelante en la interpretación tomista de la ley natural gracias a la contribución de Escoto respecto al tema de la voluntad. Desde esa contribución, los

---

<sup>72</sup>Para esta última postura lascasiana frente a la última *ratio* en Vitoria, que es aceptar la verdadera religión una vez que se la haya escuchado, conviene confrontar la introducción de LOZADA: *Apología*, pp. 31-35.

hombres del XVI americano pudieron insertar cierta variabilidad cultural en cuestiones substanciales de la ley natural. Su contribución marcó un avance en el reconocimiento de las legítimas diferencias entre los hombres. Mantienen la vía aristotélico-tomista de la ley pero penetrando más sobre ella gracias a la influencia de Escoto y a cierta mentalidad nominal moderada que enfatizaba un discurso de hombres en concreto frente a las convicciones heredadas de sus antepasados y su legislación.