The background is a dark, moody painting. A hand is shown in a reddish-brown hue, holding a small, white skull. A small bird is perched on the hand's wrist. The overall scene is set against a dark, shadowy background with some light filtering through, creating a somber and contemplative atmosphere.

La ley natural
en el pensamiento
Franciscano
Su presencia en Nueva España

Verónica Murillo Gallegos

La ley natural
en el pensamiento
Franciscano
Su presencia en Nueva España

Verónica Murillo Gallegos

La ley natural en el pensamiento franciscano.
Su presencia en Nueva España

Primera edición 2016

D.R. Verónica Murillo Gallegos
D.R. Policromía Servicios Editoriales S. de R.L. de C.V.
Calle Escuela Normal #401-1 Colonia Sierra de Álica
C.P. 98050 Zacatecas, Zacatecas, México
policromiaediciones@gmail.com

ISBN: 978-607-97216-3-3

Cuidado de edición:

Policromía Servicios Editoriales

Yolanda Alonso, directora general

Miguel Ángel Cid, dirección de arte

Miguel Ángel Espinoza, diagramación

Imagen de forros:

Detalle de obra perteneciente al acervo del Museo de Guadalupe
Fotografía: Miguel Ángel Cid

La presente investigación fue dictaminada por pares académicos externos a la UAZ. Este libro fue apoyado con recursos PROFOCIE 2014. Este programa es público ajeno a cualquier partido político. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.

La ley natural
en el pensamiento
Franciscano
Su presencia en Nueva España

PRÓLOGO

El tema de la evangelización en Nueva España sigue siendo uno de los más fecundos en los estudios del siglo XVI mexicano. Sus frutos los vemos no solo en el campo de la historia, sino también en el de la lingüística, antropología, literatura, arte, teología y filosofía, por nombrar los más importantes.

Este libro de Verónica Murillo Gallegos es un ejemplo de tal fecundidad. Su estudio, sobre los conceptos filosóficos con los que llegaron los franciscanos a Nueva España, nos ofrece la oportunidad de acercarnos a un mundo intelectual muy lejano del nuestro, pero muy presente en el siglo XVI novohispano y que, por lo mismo, es una plataforma muy relevante desde la cual se puede comprender la manera de evangelizar de esa época.

Los estudios sobre la evangelización, que generalmente se han centrado en los métodos, se ven enriquecidos con este libro, pues nos permite leer las crónicas y tratados de los franciscanos del siglo XVI con nuevas claves interpretativas. Las discusiones sobre la idolatría, los matrimonios y la obediencia, materias frecuentes de esos textos, se prestan a visiones distorsionadas si no se buscan las raíces en las corrientes de pensamiento, que conocieron los frailes y en las que apoyaron sus argumentos.

La Dra. Murillo Gallegos estudia en particular las ideas sobre la ley natural, la autoridad y la diversidad cultural, temas discutidos en el medievo y temprana edad moderna, y que se convirtieron en Nueva España en el marco referencial con el que los misioneros se acercaron a una realidad humana totalmente distinta de la que se conocía en el occidente cristiano. En un análisis, que podríamos llamar de espejo, la autora ve reflejadas, en los escritos de los franciscanos de Nueva España, las discusiones que se hallan en los tratados filosóficos de los franciscanos, particularmente Juan Duns Escoto y, en menos escala, Guillermo de Occam, aunque aparecen también las del doctor Angélico, Tomás de Aquino. Con una visión equilibrada se señalan en donde prevalecieron las ideas del Doctor Sutil (Escoto) y en donde las del doctor Angélico (Aquino).

Este acercamiento a los materiales de la evangelización, además de ser bastante original, nos hace ver lo complicado que fue el “descubrimiento del otro”, como lo llama Luis Villoro en un iluminador estudio sobre fray Bernardino de Sahagún: “Sahagún o los límites de descubrimiento del otro”. A los estudios sobre la cristianización de nuestras comunidades indígenas les estaba faltando este enfoque indispensable para comprender el complejo problema de la conversión al cristianismo de esas comunidades.

Francisco Morales, O.F.M.

Director de Estudios Franciscanos en Humanidades,
Fray Bernardino de Sahagún,
Cholula, Puebla.

INTRODUCCIÓN

El descubrimiento de América y la consiguiente empresa colonizadora originaron innumerables problemas que fueron discutidos dentro del ámbito filosófico-teológico de la época. Si bien en Europa la escolástica parecía ceder terreno ante el humanismo renacentista y las propuestas de los diferentes movimientos de reforma, temas como las relaciones entre los poderes espiritual y temporal o de los pueblos entre sí (cuestiones de economía, dominio, guerras, etc...) seguían siendo tratados por escolásticos. Estos asuntos se volverían particularmente relevantes durante el siglo XVI, al enfrentarse los europeos con el Nuevo Mundo, pues la escolástica se vio impulsada a aplicar los conceptos filosófico-teológicos europeos a los problemas de ultramar, donde difícilmente podían dejar de lado un dato fundamental: la novedad que implicaba el encuentro con hombres de costumbres y creencias diversas, habitantes de tierras incógnitas, que nada tenían que ver con los herejes, infieles y gentiles del Viejo Mundo.

La filosofía en América, nos dice Juan Torchia, entró en el Nuevo Mundo “con aquellos religiosos que, apenas un paso detrás del conquistador, con una mano mostraban el crucifijo a los atónitos vencidos, y con la otra sostenían el texto que dictaban”¹. Esa filosofía se extendió por estas tierras de dos maneras: la primera como el contexto dentro del cual los asuntos americanos fueron comprendidos y transmitidos al viejo continente, donde además serían discutidos motivando algunas innovaciones en el pensamiento europeo. La segunda, como el pensamiento filosófico-teológico que fue fuente de los conceptos y concepciones que se implantaron en la naciente sociedad colonial, pues además de escribir noticias sobre América, estos religiosos educaron a gran parte de la población desde el púlpito, en los colegios y en las universidades. Todo esto repercutió en las actitudes que monarcas y papado tuvieron hacia los habitantes de estas tierras.

Antes de adentrarnos en el estudio de esta filosofía, debemos tener en cuenta varias cosas. En el siglo XVI, lo que hoy

¹ Juan C. Torchia Estrada, *Filosofía y colonización en Hispanoamérica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, CIALC/UNAM, México, 2009, p. 47.

circunscribimos como filosofía se expresaba en textos donde, bajo el título de “retórica”, por ejemplo, se tenía bastante de filosofía moral; o bien en libros donde es difícil deslindar la filosofía de la teología o del derecho, pues la filosofía correspondía a lo que entonces se estudiaba en un curso o facultad de artes, lo cual era el preámbulo necesario para ingresar a las otras facultades que entonces existían en las universidades: cánones (derecho canónico), leyes (derecho civil), medicina y teología. Por esta razón, comprender cómo inició la historia de la filosofía en Hispanoamérica nos obliga a atender a una diversidad considerable de textos: crónicas, memoriales e historias, catecismos, sermonarios y manuales para sacerdotes, libros de texto de los colegios religiosos, catálogos de bibliotecas, cartas y documentos de fundación y administración de colegios, etc., los cuales hablan sobre la formación académica de los primeros evangelizadores que cruzaron el Atlántico y las enseñanzas que ofrecieron en conventos, colegios y universidades a los miembros de la sociedad colonial², así como la aplicación de esos saberes a las cuestiones americanas.

Este trabajo se orienta en este sentido: fueron los religiosos quienes trajeron la filosofía a estas tierras y cultivaron esta disciplina, es pertinente buscar las influencias filosóficas por las cuales pensaron la novedad americana, resolvieron los problemas que ésta planteaba y orientaron sus acciones. Sin embargo, en un esfuerzo por delimitar, el objetivo es examinar principalmente las obras de los misioneros franciscanos que laboraron en la Nueva España durante el siglo XVI y principios del XVII, centrandó la atención en un concepto filosófico-teológico fundamental, el de ley natural, y destacando principalmente, pero no de manera exclusiva, las enseñanzas del Doctor Sutil Juan Duns Escoto al respecto.

Desde el descubrimiento de América surgieron diversas polémicas en torno a la naturaleza de los habitantes del Nuevo

² Varios investigadores de renombre han rescatado textos de filosofía y realizado importantes investigaciones sobre los inicios de la filosofía en América. solamente por mencionar a algunos: Mauricio Beuchot, quien entre otros trabajos ha publicado el curso de Artes de fray Alonso de la Veracruz; Walter Redmon y Juan Manuel Campos han estudiado la lógica de la época colonial; también podemos sumar diferentes trabajos de Juan Carlos Torchia Estrada y Lino Gómez Canedo sobre los principales colegios y universidades.

Mundo como asunto fundamental para rechazar la invasión y dominio europeos o para justificarlos. Uno de los conceptos más relevantes en estas discusiones fue el de ley natural, el cual está íntimamente relacionado con el tema de la humanidad y racionalidad del indio, con la legitimación de la guerra de conquista, la imposición del dominio europeo y del evangelio. Una de las particularidades de la ley natural es su universalidad: ella obliga a todos los seres humanos; ir en contra de ella es casi como dejar de ser y comportarse como humano; por ello la ley natural es fuente de las leyes de los pueblos. Sin embargo en los escritos de la época encontramos tanto la afirmación como la negación de que los indígenas americanos conocían y observaban la ley natural. Así, Juan Ginés de Sepúlveda señala que es “lícito a los cristianos perseguir a los paganos [indígenas] y hacerles la guerra si no observan la ley natural, como pasa en lo tocante al culto de los ídolos”³; mientras Motolinía, al contrario, afirma que los nahuas “usaban el derecho natural, e no tenían depravado ni ofuscado el seso natural”⁴.

La problemática de este libro consiste en considerar cómo se presentan en la Nueva España dos concepciones de ley natural diferentes: una que establece que hay un orden del universo establecido, como sostiene la escuela tomista, y otra cuyo punto de partida es considerar a la ley como una orden o mandato, como veremos en la escuela franciscana. Actualmente contamos con diversas investigaciones en torno al tema de la ley natural, pero en la mayoría de los casos se ha explorado la escuela tomista⁵, sin duda la más influyente en la Nueva España. No obstante, la escuela franciscana tuvo una importante presencia con la segunda concepción de ley mencionada, como pretendemos mostrar; la cual se origina en la filosofía de Duns Escoto; si bien esta concepción fue mayormente conocida en Europa por la versión radical de Guillermo de Occam, iniciador de la llamada escuela nominalista o

³ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, 3ª reimpr., México, 1996, pp. 121 y 123.

⁴ Fray Toribio Motolinía, *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O’Gorman (Ed., notas, estudio y apéndices), UNAM, México, 1971, p. 320.

⁵ Entre otros, podemos contar los trabajos que recientemente han publicado investigadores como Ambrosio Velasco, Virginia Aspe Armella y Carmen Rovira, algunos de los cuales recopilan las investigaciones realizadas por los grupos de trabajo que ellos dirigen.

de los nominales. Aunque ofreceremos algunos apuntes sobre ésta última, nos proponemos analizar especialmente la ley natural en la filosofía del Beato escocés, porque es una versión más moderada y acorde con el espíritu de los misioneros franciscanos.

Centrar la atención de este trabajo en los misioneros franciscanos obedece a varias razones: la primera, que su llegada temprana a estas tierras les permitió atestiguar el comienzo del choque entre europeos e indígenas y su labor da cuenta del trato cercano y constante con éstos últimos, por lo que fueron testigos de toda la problemática de la conquista, evangelización y colonización. La segunda razón es que poco se sabe sobre la formación académica de los frailes menores en la época por lo que generalmente se asume, debido al carisma propio de esta orden mendicante, que no procuraban prepararse académicamente o que apenas alcanzaban un nivel de educación básica; en este sentido, uno de los objetivos de este libro es rastrear la formación filosófico-teológica de los misioneros franciscanos en lo que escribieron sobre la empresa evangelizadora americana⁶. Al revisar los planteamientos de Duns Escoto podemos completar la información que ya se tiene sobre el caso americano desde la escuela tomista, lo que nos ayudará a observar con mayor claridad que los misioneros franciscanos poseían una formación académica fuerte y coherente con su labor y sus escritos.

Este libro recupera y amplía el contenido de algunos trabajos de mi autoría que fueron publicados antes bajo los siguientes títulos: "Fray Toribio de Benavente: restricción de la ley e imposición de la ley. Un importante acento escotista", "Entre la ley y la razón natural. El pensamiento franciscano ante la diversidad cultural", "Fray Andrés de Olmos y su concepción de ley" y parcialmente "Filiaciones escotistas ante el Concilio de Trento. Fray Juan Bautista de Viseo, Advertencias para los confesores (1600)", cuyos datos completos de edición se consignan en la bibliografía final. Sobre esta base, el presente texto se organiza en siete capítulos, de los cuales el primero trata sobre la educación de los franciscanos y el ambiente filosófico-teológico anterior y durante el siglo XVI. El segundo

⁶ Las biografías que ofrece Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, libros 5 y 6, contienen algo de información a este respecto; asimismo, se pueden buscar datos sobre sus lecturas en los inventarios de sus bibliotecas novohispanas, pero la información que ofrecen estas fuentes no es completa ni refleja su aplicación al caso americano.

capítulo expone con detalle la postura del beato Duns Escoto sobre la ley natural, la cual se completa y contrasta con lo que postulan la escuela nominalista y la de Tomás de Aquino. El tercer capítulo apunta las orientaciones que se dieron a la problemática novohispana, según que se haya seguido una concepción de ley o la otra. Los restantes cuatro capítulos analizan con detalle algunos temas novohispanos, según se presentan y discuten en las obras de los misioneros franciscanos: la racionalidad del indígena y la diversidad cultural, sobre la manera de evangelizar; las leyes indígenas en el contexto de las doctrinas escotista y tomista y, por último, el tema de la aculturación y la sustitución de autoridades.

**1. LAS ESCUELAS CONVENTUALES
Y EL AMBIENTE FILOSÓFICO
HACIA EL SIGLO XVI**

Las órdenes religiosas tenían escuelas formativas en sus conventos, aunque la fama de algunos maestros o la propiedad de alguna importante biblioteca ocasionaban que solo en algunos de ellos hubiera estudios superiores, lo que ocurría principalmente cuando esos estudios conventuales se afiliaban a alguna universidad. En el caso de los franciscanos, Bert Roest señala que desde comienzos del siglo XIII los conventos contaban con *studia particularia*, donde se enseñaba principalmente gramática, lógica y filosofía, de ahí algunos frailes pasaban al *studium generale* de París; pero debido al creciente número de estudiantes, pronto se impulsó la creación de otros *studia generalia*, tal fue el caso de Oxford y Cambridge, cuya educación progresivamente se fue adecuando a los estudios que ofrecían las universidades correspondientes⁷. Estos tres centros de estudio fueron considerados *studia generalia principalia* de los franciscanos desde comienzos del siglo XIV.

Durante los cuatro años que permanecían en el *studium generale*, se impartía a los frailes lecciones de Biblia, sentencias y adicionalmente cursos de filosofía moral y derecho canónico. Por lo general, una *lectio* comenzaba por la explicación del significado de los textos, seguida por el ejercicio memorístico de los mismos, lo cual se completaba con algún entrenamiento en técnicas de disputa y composición de sermones. Es probable que los frailes participaran en eventos académicos de la universidad cuando el convento tenía conexiones con ella. Luego de esto, los frailes podían volver a sus conventos de origen sin más reconocimiento de sus estudios que el testimonio de los guardianes y lectores del lugar donde estudiaron; algunos de ellos, luego de fungir como lectores en sus propios conventos, eran elegidos por el ministro general para proseguir sus estudios y conseguir algún grado académico en la universidad⁸, donde algunos incluso llegaron a ser maestros.

El estudio de las Sagradas Escrituras era la base predominante del pensamiento teológico franciscano, en cuya *lectio* se exploraba el sentido del texto y se establecían autoridades teológicas. Los franciscanos también se dedicaban a leer y

⁷ Bert Roest, *A history of franciscan education (c. 1210-1517)*, Leiden-Boston-Köln, Brill, Londres, 2000, pp. 18-21.

⁸ *Ibidem*, p. 92-97.

comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, obra establecida como básica en Teología hacia 1240 en París, a lo que paralelamente se sumaba el análisis lógico y matemático de problemas teológicos⁹. Todo esto derivó en numerosas obras exegéticas, comentarios a las sentencias, sumas, “reportes”, *quodlibetales* y libros pequeños como el muy popular *Breviloquium* de San Buenaventura¹⁰. Este tipo de ejercicios escolares y composición de obras, así como el estudio de la *logica vetus* y la *logica nova*¹¹, rindieron frutos en el contexto de las polémicas acerca del averroísmo y la vida apostólica y mendicante acontecidas entre finales del siglo XIII y mediados del XIV, al igual que en los posteriores debates entre realistas, formalistas y nominalistas durante el último siglo mencionado¹². Hacia el siglo XV, a estos estudios se sumó la enseñanza del derecho canónico, el cual fue orientado principalmente a la formación de predicadores y a las actividades y composición de obras pastorales¹³. Entre los franciscanos se prefirió el estudio de la *philosophia naturalis* y la *philosophia moralis*, con una marcada preferencia por el *quadrivium* en sus *studia generalia*¹⁴, lo que se hará notar en las obras de autores como Roger Bacon, Guillermo de Occam y el escotista Nicolás de Orbelo.

Una vez en la universidad, y después de su formación conventual, los frailes menores recibían cursos de lógica avanzada en los manuales y comentarios innovadores de autores como Escoto y Occam, o en compilaciones lógicas de algunos escotistas del medioevo tardío; esta lógica, sin embargo, era

⁹ *Ibidem*, p. 125.

¹⁰ *Ibidem*, p. 128-129.

¹¹ Tradicionalmente se llamaba *logica vetus* a las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles, junto con la *Isagoge* de Porfirio; mientras que la *logica nova* estaba formada por los Analíticos, los *Tópicos* y los *Elencos sofisticos* de Aristóteles (J. I. Saranyana, *La filosofía medieval*, EUNSA, Pamplona, 2007, p. 232 y ss.).

¹² Roest, *op. cit.*, p. 135.

¹³ *Ibidem*, p. 132.

¹⁴ *Ibidem*, p. 142. A diferencia de las escuelas parisinas, que preferían el estudio del trivium (gramática, retórica y dialéctica), en los centros franciscanos y en la Universidad de Oxford se dio más énfasis al *quadrivium* (aritmética, geometría, astrología y música), donde se estudiaban las obras de Boecio, el famoso *Liber de causis*, y diversos textos de Aristóteles: *Física*, *De anima*, *Parva naturalia*, *De generatione et corruptione*, *De caelo et mundo*, *De meteoris*, *Metafísica*, *Ética* y *Política*.

normalmente estudiada como herramienta para los razonamientos teológicos y para facilitar las actividades homiléticas¹⁵ más que por sí misma.

Hacia finales del siglo XIV, desafortunadamente, fueron disminuyendo las casas de estudio franciscanas debido a las pugnas entre conventuales y observantes al interior de la orden, lo cual se acentúa en el siglo XVI en los lugares que la reforma protestante iba ganando terreno. De acuerdo con Gómez Canedo¹⁶, desde tiempos de San Francisco la orden estuvo dividida en dos grupos, observantes y conventuales, debido a que su interpretación de la pobreza era diferente: los primeros preferían una vida eremítica, alejados de grandes poblaciones y en residencias provisionales, mientras los segundos optaban por la vida más estable de los conventos. Se trataba de seguir la regla de San Francisco, pero los observantes eran más rigoristas que los conventuales, aunque ambos grupos cayeron en extremos que ocasionaron diversos conflictos entre ellos. Por ejemplo, Fernández Conde señala que Lope de Salazar, uno de los promotores de la reforma franciscana en Castilla hacia la última década del siglo XIV, declaró el estudio de artes y teología como inútil; tendencia que prevaleció hacia el siglo XV, cuando en Asturias, los 26 frailes del convento de Oviedo decidieron, para “tratar de evitar la presunción y la ambición, enemiga de todas las virtudes”, que “ningún hermano del citado cenobio, de cualquier nivel cultural o social que fuere, pudiera acceder a los grados académicos de licenciado o maestro”, disposición que incluía la expulsión de la comunidad a quien incumpliera. Este estatuto pronto quedó sin validez efectiva, pues en numerosos documentos del siglo XV figuran frailes con títulos académicos¹⁷. De acuerdo con Francisco Morales¹⁸, estas pugnas no mermaron el cultivo del saber entre los menores, porque a la orden siguieron ingresando aspirantes con grados universitarios, además de que conservaron sus *studia generalia*

¹⁵ *Ibidem*, p. 139.

¹⁶ Lino Gómez Canedo, *Evangelización cultural y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, Editorial Porrúa, México, 1988, p. 144-147.

¹⁷ Javier Fernández Conde, “Los frailes franciscanos protagonistas de la aventura intelectual de los siglos XII y XIV”, Universidad de La Rioja, Nájera, 31 de julio de 1998.

¹⁸ Sigo un trabajo inédito del Dr. Francisco Morales, titulado “Los estudios franciscanos. *Studia*, estudiantes, lectores y programas”, quien amablemente lo compartió conmigo hace algunos años.

y algunos frailes, pese a que en muchos lugares del mundo católico los conventos franciscanos terminaron su relación directa con la universidad, continuaron como *lectores publici* en las facultades de teología y filosofía en diversas universidades europeas. Posteriormente la Reforma y las necesidades misionales ocasionadas por el Nuevo Mundo, provocaron una reorganización de los estudios conventuales: hacia la segunda mitad del siglo XVI, los franciscanos crearon colegios que terminarían independizándose de las universidades, donde por lo general se estudiaba la línea bonaventuriana o la de escoto y otros escotistas¹⁹.

El carisma propio de cada orden religiosa orientó a sus miembros hacia tipos diferenciados de pensamiento, mismos que ejercieron cuando llegaron a ocupar alguna cátedra en la universidad. La escuela teológico-filosófica franciscana cobraría relevancia con el magisterio de San Buenaventura (paralelo a la enseñanza del dominico Santo Tomás de Aquino) en la Universidad de París, la cual tendría, hacia principios del siglo XIV, su auge de la mano de Juan Duns Escoto. Cuando resurge el nominalismo con el franciscano Guillermo de Occam (primera mitad del siglo XIV), se perfilan las tres más importantes escuelas de pensamiento escolástico: tomismo, nominalismo y escotismo, entre cuyos partidarios acontecieron importantes polémicas. Hacia finales del siglo XV, las contiendas entre las diversas escuelas se agudizan y se definen dos tendencias filosóficas: la primera llamada *via antiqua* o realista, que agrupa a pensadores como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Buenaventura, Pedro Tarantasio y otros; y la segunda denominada *via moderna* o nominalista, con Guillermo de Occam, Buridano y Alberto de Sajonia como representantes²⁰. Pese a situarse en vías distintas, hay algunos puntos de convergencia entre Escoto y Occam que consideraremos en el capítulo siguiente.

El nominalismo pronto aventajó en la Universidad de París, pero sus posturas radicales iniciales fueron mitigándose con el paso del tiempo. Hacia el siglo XV, el nominalismo se enfocó hacia la instrucción moral práctica con una orientación

¹⁹ Roest, *op. cit.*, pp. 115-117.

²⁰ Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Manuales, Madrid, 1999, p. 689.

pastoral. Uno de los nominalistas más renombrados fue el canciller de París Juan Gerson, quien combinó ideas místicas, occamistas y tomistas, y llegó a ser modelo de una extensa literatura teológica semipopular²¹. La escuela de los nominales poco a poco fue convirtiéndose en una escuela ecléctica cuyos miembros se decían pertenecer a una *schola non affectata*, esto es: quienes no siguen a un maestro, es decir, quien lo dijo, sino a la verdad, lo que dijo. De esta vía provienen algunos autores que influyeron considerablemente en España, y luego en Nueva España, como Juan Mair, quien a decir de Belda Plans “siente una inclinación particular por Duns Escoto” y por otros teólogos de la escuela franciscana, aunque en ocasiones también concede especial autoridad a Santo Tomás.

La educación que los frailes recibían en sus conventos se enmarca en este contexto filosófico-teológico de universidades como la de París. Podemos señalar, por ejemplo, que los maestros de las universidades españolas provenían principalmente de los estudios parisinos. En España, hacia la segunda mitad del siglo XV, el escotismo era la escuela teológica más influyente, cuya decadencia proviene del auge de las observancias, lo que en terreno franciscano significó el alejamiento de los estudios y animadversión por los grados universitarios²²; este declive fue paralelo al ascenso del tomismo en la península.

La entrada oficial del nominalismo en España se da con la creación de la universidad Complutense, por el Cardenal Jiménez de Cisneros en 1508, donde se establecen tres cátedras: la de nominales sobre Gabriel Biel, la escotista que estudiaba las obras del Doctor Sutil y la tomista dedicada al Doctor Angélico. Cisneros pretendía una teología amplia y libre, sin coacciones ni servilismos de escuela, por eso ordenó que en Alcalá no predominase una tendencia, sino que la teología se enseñase “según las tres veredas”²³. Sin embargo, el nominalismo en España, como en París, ya no era el de las posturas

²¹ Sigo aquí a Juan Belda Plans, *La escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000, p. 23 y ss.; recordemos que en Nueva España, el primer arzobispo, Juan de Zumárraga, editó, de este doctor parisino, el *Tripartito* en 1544. Ver también: Virginia Aspe Armella, *Jean Charlier Gerson y su influencia en Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 2012.

²² Belda, *op. cit.*, p. 42.

²³ Bernardino Llorca (et al.), *Historia de la Iglesia católica*, tomo III, BAC, Madrid, 2005, p. 630. Según José María Kobayashi, el objetivo del cardenal era la “restauración de la filosofía y teología, indignamente abandonadas por entonces, respaldándolo con un nuevo estudio filológico de la Biblia a base de los textos en lenguas originales” (*op. cit.*, p. 102).

radicales de Occam, sino uno más ecléctico: en vez de una cátedra de Occam, se instauró la de Gabriel Biel en Alcalá; y en Salamanca, primero una sobre Gregorio de Rímíni y después sobre Durando de San Porciano. Juan de Medina fue el más importante poseedor de la cátedra de Gabriel Biel y tuvo por discípulos a Domingo de Soto OP (importante representante de la Escuela de Salamanca), a Alfonso de Castro OFM y a Martín de Azpilcueta o Doctor Navarro²⁴. No obstante, se fue imponiendo el tomismo en España, sobre todo con la renovación teológica de la escuela salamantina, pero encontraremos trazas nominalistas y escotistas en diversos autores y temáticas aunque al interior del clero son patentes las preferencias que cada orden religiosa daba a alguna de ellas²⁵.

Dos movimientos, allende las fronteras de la universidad, también vendrían a dejar su huella en los estudios de las órdenes religiosas: el descubrimiento de América, con todas sus consecuencias, y la reforma protestante. De éste último conviene recordar que el siglo XVI es el siglo de las reformas: desde el interior de la Iglesia surgieron movimientos como la *devotio moderna* y la *philosophia Christi*, entre cuyos célebres seguidores se cuenta a Erasmo de Rotterdam, los cuales veían la necesidad de una reforma eclesiástica y proponían soluciones ante una crisis que a la postre culminó en las reformas protestantes –dirigidas por Lutero, Calvino y Enrique VIII de Inglaterra– y en la llamada Contrarreforma. Si bien los movimientos protestantes del siglo XVI se vieron fuertemente influidos por la escuela de los nominales y parte de la Contrarreforma consistió en apoyarse en las doctrinas del Aquinate, es prudente puntualizar que ambas tendencias fueron estudiadas en España y que muy temprano los españoles

oscilaron entre el derecho universal a la igualdad y libertad, acorde con el tomismo, y la voluntad que con suficiente jurisdicción imponía conductas²⁶, tendencia voluntarista de corte escotista-occamista, como veremos. Por ello no es extraño que encontremos, en las colonias españolas, bastante de ambas concepciones.

Es pertinente apuntar que las influencias tomista y escotista en los temas americanos no siempre obedecen directamente al estudio de sus respectivos fundadores; de hecho, la primera se hace presente en la Nueva España del siglo XVI y XVII, cuando los novohispanos se remiten a autores de la Escuela de Salamanca como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez y a antecedentes de éstos como Alfonso Fernández de Madrigal Tostado de Rivera²⁷. La vertiente escotista-nominalista, por su parte, cuenta entre sus filas a autores contemporáneos de aquéllos, como Alfonso de Castro, Juan de Medina, Miguel de Medina, Antonio de Córdova, Andrés Vega y Joseph Angles Valentino. La mayoría de estos últimos son franciscanos, excepto Juan de Medina, y se formaron o enseñaron en Alcalá, mientras que los tomistas aludidos son mayormente dominicos. Asimismo, podemos encontrar referencias a varios de estos autores lo mismo en los escritos de los misioneros franciscanos que en las obras del agustino Alonso de la Veracruz o en los documentos del Tercer Concilio Provincial Mexicano.

Luego de hacer esta somera descripción del panorama filosófico y de los estudios conventuales franciscanos y universitarios europeos, falta solo decir algo sobre la formación escolar de nuestros seráficos misioneros. Siguiendo a Francisco

²⁶ Dice Francisco Carpintero Benítez que “estaba creciendo una criatura de dos cabezas: Una, la voluntad que explicaba por sí sola (supuesta la suficiente jurisdicción) la imposición de conductas. Otra, el derecho universal a la igualdad y libertad” (“Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico”, en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, no. 25, Valparaíso, 2003, p. 334, disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552003002500009>). En parte estas dos posturas corresponden, como veremos, a las concepciones de ley natural franciscana (Escoto y nominalismo) y tomista, respectivamente.

²⁷ Alonso Fernández de Madrigal Tostado de Rivera (1401–1455), teólogo castellano también conocido como el Abulense o el Tostado. Estudió teología, filosofía y derecho en Salamanca, donde fue profesor y rector del Colegio de San Bartolomé. Fue nombrado obispo de Ávila en 1449. Apoyó el conciliarismo.

²⁴ Belda, *op. cit.*, p. 50. Según este autor, la cátedra de nominales por Juan de Medina fue la que mayor número de alumnos atrajo, mientras que la de Escoto tuvo menos éxito. Considerando el carácter ecléctico de los nominales y las certezas que luego veremos entre Occam y Escoto, conviene señalar que algunos estudiosos identifican a Juan de Medina y Alfonso de Castro como autores escotistas.

²⁵ Gilson advierte que ante los conflictos entre el Papa y el rey de Francia, los cuales culminaron con el Gran Cisma de Occidente (1378–1418), naufragará la cristiandad misma, “en nombre de la cual acostumbraba hablar la Universidad de París”, la cual “tampoco ve claro qué doctrina podría enseñar al mundo cristiano” (*op. cit.*, p. 689). En 1309, los dominicos adoptan a Tomás de Aquino como doctor oficial de la orden; desde 1287, los agustinos habían elegido a Gil de Roma en el mismo papel y aunque los franciscanos no hicieron en un principio nada semejante, se dividieron, de hecho, en dos teologías adversas: la escotista y la ockamista. Según Llorca, Duns Escoto fue proclamado doctor de su orden en 1393 (Llorca, *et al.*, *op. cit.*, p. 645).

Morales, podemos afirmar que, los frailes menores que viajaron a estas tierras, conocieron bastante de toda esta problemática filosófica y que, aunque algunos de ellos no contaran con estudios universitarios, por lo menos asistieron a los *studia* de sus conventos de origen, donde aprendieron gramática, retórica, Sagradas Escrituras, estudiaron las Sentencias y se ejercitaron en memorización, argumentación y composición de textos pastorales. En las obras de los misioneros franciscanos podemos encontrar innumerables citas bíblicas; los sermones no prescinden de la retórica, mientras que podemos advertir la aplicación de la gramática en los diversos trabajos lingüísticos, que muchos de ellos realizaron con los idiomas americanos; lo cual además concuerda con lo dicho anteriormente, sobre la orientación de los estudios franciscanos desde el siglo XV, y después frente a la reforma protestante y al descubrimiento de América.

Sin embargo, tenemos pocos datos precisos sobre la formación escolar de nuestros franciscanos antes de que arribaran a estas tierras en 1523, los llamados tres flamencos —Juan de Tecto, Pedro de Gante y Juan de Aora— en 1524, y el grupo de los Doce: Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente Motolinía, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos. Estos frailes pobres y humildes debieron poseer alguna formación académica importante, si atendemos a que varios de ellos además de educar a los indígenas leyeron Teología o Sagradas escrituras en sus conventos. Fray Gerónimo de Mendieta además de contar sobre el origen de estos quinientos evangelizadores y los cargos o acciones que emprendieron en Nueva España, poco nos dice sobre su formación escolar. En su *Historia eclesiástica indiana* apenas menciona que algunos de ellos aprendieron la lengua de los indios, que compusieron alguna obra (como el caso de la historia de Motolinía o la biografía de fray Martín de Valencia por fray Francisco Jiménez) u otros textos orientados a la catequización de los indígenas; salvo en el caso de fray García de Cisneros de quien dice que es “digno de eterna memoria por su virtud y letras”²⁸, o más

²⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica*, lib. 5º cap. XXIII, CONACULTA México, 1997.

detalladamente de fray Juan de Tecto quien “leyó santa teología, antes que pasase a las Indias, catorce años en la universidad de París”²⁹. En todo caso, todos ellos fueron el modelo de sus sucesores en el trabajo evangélico.

A diferencia de éstos, la segunda generación de misioneros se distingue porque la mayoría de sus miembros vinieron con estudios superiores a América: de fray Andrés de Olmos, quien llegó a la Nueva España en 1528, se sabe que además de haber aprendido “los sacros cánones y leyes” en su juventud, en Nueva España realizó traducciones de la obra de fray Alonso de Castro y Antonino de Florencia³⁰. Fray Alonso de Herrera (llegado a México en 1527) era doctor en leyes por Salamanca. Fray Bernardino de Sahagún, quien arribó en 1529, era estudiante de Salamanca cuando tomó el hábito franciscano. Fray Juan de Gaona cursó artes y teología en el *studium* de la provincia de Burgos y aprendió teología en París; llegó al Nuevo Mundo en 1538. Fray Juan Focher (llegado en 1540) tenía un doctorado en leyes y aprendió teología y cánones en París. Fray Andrés de Castro estudió sagradas escrituras en Salamanca donde fue alumno de fray Andrés Vega y fray Alonso de Castro; llegó a México en 1542. Hay otros muchos franciscanos que pertenecen a esta generación, como fray Juan de Zumárraga, fray Jacobo Daciano o el mismo fray Gerónimo de Mendieta, pero baste con los anteriores para darnos una idea de sus estudios. La importancia de esta segunda generación, además de su formación escolar, radica en que eran solicitados para solucionar los casos difíciles que iban surgiendo; fueron profesores de los misioneros que les sucedieron en el trabajo evangélico y compusieron obras diversas para auxiliar las misiones.

De la tercera generación de franciscanos fueron, muchos de ellos, nacidos o formados en estas tierras y educados por los primeros evangelizadores. Entre ellos cabe destacar a fray Alonso de Molina, el niño Alonsito que enseñó el idioma mexicano a los misioneros y compuso importantes trabajos como los vocabularios de lengua mexicana y castellana, un catecismo y un confesionario. Otros personajes importantes de esta generación fueron fray Diego de Valadés, hijo de conquistador y autor de la monumental *Retórica cristiana*, y fray

²⁹ *Ibidem*, cap. XVII.

³⁰ *Ibidem*, lib. 5º, cap. XXXIII–XXXV.

Juan Bautista de Viseo, lector de teología y quizá el franciscano que vio más obras suyas impresas en vida (como las *Advertencias para los confesores de los naturales*, un catecismo y un *Sermonario en lengua mexicana*), fue además maestro de fray Juan de Torquemada, autor de la *Monarquía indiana*.

Analizaremos las obras de algunos de estos misioneros. Por lo pronto solamente resaltemos que su formación académica estuvo ligada a Salamanca, Alcalá y París, aunque compusieron textos de lo más diverso donde pocas veces mencionan a los autores que van siguiendo en su reflexión. Este apretado cúmulo de datos ya nos avisa sobre la presencia de algunos autores escotistas en su formación académica. Sin embargo, es necesario que antes describamos las tres corrientes de pensamiento –tomista, escotista y nominalista– sobre el concepto de ley natural, para poder advertir sus trazas en los escritos franciscanos de Nueva España.

2. LEY NATURAL: DUNS ESCOTO FRENTE A TOMÁS DE AQUINO Y LA ESCUELA DE LOS NÓMINALES

En los círculos académicos europeos acontecieron, desde antes del siglo XVI, fuertes discusiones en torno a la definición de las leyes natural, divina y positiva y sus relaciones, en las cuales podemos inscribir buena parte de lo que se dijo sobre las cuestiones del Nuevo Mundo. Sin embargo, antes de proceder a estas discusiones es pertinente destacar las dos acepciones de ley que, definidas en la edad media, influyeron al pensamiento escolástico español y a quienes escribieron sobre los descubrimientos de ultramar. En primer lugar haremos una descripción de la postura tomista sobre la ley natural para después delinear con mayor detalle, por ser nuestro objeto de estudio, la concepción escotista. Terminaremos esta parte con una breve consideración sobre las coincidencias y divergencias entre la filosofía de Escoto y la de Occam, para proyectar cómo los nominalistas continuaron con la concepción escotista de ley natural.

Tomismo

Los planteamientos de Tomás de Aquino sobre la ley son coherentes con todo su pensamiento. Podríamos poner como punto de partida explicativo que este autor concibe el universo como creación, como algo que fue creado conforme a la divina sabiduría; esto significa que hay un orden del universo regido por la ley divina eterna, la cual es “la razón de la divina sabiduría, en cuanto dirige toda acción y movimiento”³¹; en otras palabras: hay un orden superior objetivo en el universo³². Cada cosa fue creada para que actúe según su propia naturaleza. Los seres racionales también poseen una

³¹ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q. XCIII, a. 1. La traducción es propia, por lo que en nota a pie de página pongo el texto original latino correspondiente. El de esta cita es: “...lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum”.

³² Para prever la diferencia de esta perspectiva con la de Duns Escoto que exponemos más adelante, conviene señalar con Juan Cruz Cruz que: “La ley eterna no es simplemente un orden, sino la razón misma ordenadora. Porque el orden es el efecto; mientras que la razón divina ordenadora es la causa. También la ley eterna es una razón voluntariada, y de esta manera es origen de toda otra ley y principio de toda norma ética: no descansa en la voluntad libre de Dios sino en su razón inmutable. Si bien pudo Dios crear este mundo u otro, una vez creado el presente, las leyes que lo rigen no cambian” (Juan Cruz Cruz, *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, EUNSA, Pamplona, 2009, p. 49, subrayado mío).

naturaleza propia y tienen, precisamente porque son racionales, la capacidad de ser conscientes de la ley, es decir, como creatura, el hombre puede conocer una parte de ese orden racional divino a través de la razón natural; el entendimiento alcanza los primeros principios acerca del ser de las cosas (como entendimiento especulativo) y provee de los primeros principios prácticos de conducta, en su vertiente práctica.

Aquino se refiere a la ley como “una cierta regla y medida de los actos, que induce a uno a obrar o le retrae de ello”³³, pero como la razón es la regla y medida de nuestros actos, ya que ella los ordena a un fin, la ley es un dictamen de la razón práctica. La promulgación de la ley es necesaria para que ésta tenga fuerza de ley, por lo que santo Tomás la define como “cierta ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”³⁴. La ley humana se publica, oralmente o por escrito, para su conocimiento y observancia en el pueblo al que pertenece; la ley divina, por su parte, llega al conocimiento de los hombres gracias a la revelación o la ayuda divina directa, pues como ella orienta las acciones humanas más allá de lo que alcanza la razón natural no podría ser conocida de otra manera. A diferencia de éstas, la proclamación de la ley natural consiste en que Dios inscribió sus principios en los hombres³⁵: el hombre se encuentra naturalmente inclinado a obrar conforme a la razón, el entendimiento lo provee de los principios prácticos universales y mediante la razón es capaz de discernir, a partir de éstos, entre lo bueno y lo malo.

La ley natural es fundamental porque es lo que la razón natural humana alcanza a conocer de la ley eterna³⁶, y consiste en

³³ Aquinatis, op. cit., I-II, q. XC, a. 1: “...lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur...”.

³⁴ Ibídem, I-II, q. XC, a. 4: “...potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”.

³⁵ Ibídem, I-II, q. CX, a. 4. Sigue en esto a San Pablo, Rom. II. 14-15: “En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto demuestran que los preceptos de la Ley están inscritos en sus corazones”.

³⁶ Ibídem, I-II, q. XCI, art. 2: “...manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines...Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur... lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressionem divini luminis in nobis...”.

principios generales de validez universal para todos los seres humanos. Es natural porque es propia de la naturaleza racional. Santo Tomás distingue tres primeros principios de esta ley: el primero, el más fundamental, corresponde a la universal inclinación hacia el bien y se formula como “se debe hacer y perseguir el bien y evitar el mal”. De este derivan otros dos principios que corresponden también a dos inclinaciones naturales: el segundo, la unión del varón y la mujer; la procreación y la educación de los hijos, que está en consonancia con la inclinación natural de los animales para comunicarse entre sí; y el tercero que consiste en evitar la ignorancia. Respetar a los miembros de la sociedad, el cual corresponde propiamente a la naturaleza racional del hombre y su inclinación a conocer la verdad sobre Dios y la sociedad³⁷.

La ley natural está relacionada con otros tipos de ley: se dice que la ley natural coincide con la ley divina (pero ésta última es más amplia porque lleva al hombre más allá de sus facultades naturales) y que la ley humana (contenida en los distintos códigos legislativos de los pueblos) deriva de la ley natural. Conviene señalar que la ley humana positiva es justa solamente cuando deriva y es acorde con la ley natural³⁸. Por otro lado, la ley natural es inmutable en cuanto a sus primeros principios, que son muy generales, pero mutable en cuanto a los segundos preceptos, los cuales son como “ciertas conclusiones cercanas a los primeros principios”³⁹. En este sentido, se pueden obtener diversas conclusiones de los primeros principios —unas directamente (los segundos

³⁷ Ibídem, I-II, q. XCIV, a. 2: “...Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae...”.

³⁸ Ibídem, I-II, q. XCV, art. 2: “Unde omnis lex humanitus posita tantum habet de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.”

³⁹ Ibídem, I-II, q. XCIV, art. 5: “Et sic, quantum ad prima principia legis naturae lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur...”.

preceptos) y otras en su aplicación a casos concretos— y hay leyes derivadas de estos preceptos, las que se encarnan en leyes humanas; pero mientras más se descienda en la derivación, hay mayor posibilidad de admitir excepciones en atención al agente o a las circunstancias propias en que se aplica el precepto. Situaciones como estas provocan que a veces sea difícil establecer si un precepto es conclusión y aplicación concreta de la ley natural o si pertenece más bien al ámbito de la ley humana o incluso de la ley divina⁴⁰.

La ley positiva divina (mosaica, del derecho canónico, etc.) es en parte una particularización de los preceptos de ley natural, porque hay cosas contenidas en el evangelio que son como conclusiones de aquéllos, y en parte consiste en un conocimiento más amplio de la ley eterna que el contenido en la ley natural, porque incluye cosas que no es posible obtener por la sola razón natural (como las verdades de fe) y su función es orientarnos hacia lo sobrenatural. Apuntemos que esta ley divina no contradice a la ley natural, ni es totalmente diferente de ella: como ambas provienen de la ley eterna ambas coinciden con aquella, solamente que la ley natural es obtenida por la razón natural y la positiva divina por decreto divino (en las Sagradas Escrituras, por los profetas, etc.). En este sentido, la ley divina particulariza a la ley natural porque ella consiste en una ayuda divina, por la cual se ofrece a la criatura racional elementos de la ley que no habría podido obtener por sus propias facultades racionales, además de que añade preceptos religiosos que solamente son conocidos por los cristianos.

El doctor Angélico incluye el Decálogo entre las cosas que conciernen a la ley antigua y, por lo tanto, a la ley divina positiva, pues éste consiste en “aquellos preceptos de ley que... se dice que el pueblo ha recibido por el mismo Dios”⁴¹. Sin embargo, señala que sus preceptos son de ley natural⁴², porque se regulan por la razón natural y pueden ser deducidos de los principios generales de la ley natural, aunque de

⁴⁰ Es quizá por eso que personajes como Ginés de Sepúlveda hacen equivaler la ley natural a la ley divina positiva. Veremos más adelante algunas propuestas novohispanas sobre estos segundos preceptos.

⁴¹ Aquinatis, I-II, q. C, a. 3: “...praecepta decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc, quod precepta decalogi per se ipsum Deus dicitur populo proposuisse...”

⁴² Ibídem, I-II, q. C, art. 1.

modo diverso; algunos de esos preceptos son muy claros y con poca consideración se pueden derivar de los principios universales, otros requieren de mayor consideración (la cual realizan los sabios) para llegar a su conocimiento y otros más, en particular los dos primeros mandamientos, requieren de ayuda divina (revelación o infusión de la fe) para que podamos conocerlos. El Decálogo está tradicionalmente dividido en dos tablas: la primera que contiene los tres primeros mandamientos y la segunda que incluye a los demás. Según santo Tomás, todos estos preceptos son conclusiones de dos preceptos de ley natural que son notorios por sí a la razón, ya por naturaleza, ya por fe: “Ama al Señor tu Dios” y “Ama a tu prójimo”⁴³. El dominico precisa que los preceptos de ley natural son notorios por sí mismos a quienes tienen razón natural y no necesitan promulgación, pero creer en Dios es notorio por sí solamente a aquellos que tienen fe, es decir, a quienes no necesitan que este principio les sea promulgado a no ser por infusión de la fe⁴⁴. En otras palabras: los preceptos del Decálogo son de ley divina positiva, porque fueron dados por Dios y son de ley natural porque son preceptos morales, aunque a diferencia de ésta no son obtenidos (principalmente los de la primera tabla) por la razón natural solamente, sino por revelación divina directa o por conclusiones obtenidas y enseñadas por los sabios.

Por otro lado, si bien se acepta que nadie puede cumplir los preceptos que ignora, en esta concepción de ley natural se tiene que todos estamos obligados a cumplirla, porque su conocimiento está a nuestro alcance y corresponde propiamente con la naturaleza humana, está impresa en ella. En cambio, las leyes de los pueblos, que son instituidas por los sabios o por los gobernantes, deben ser proclamadas expresamente para su conocimiento y observancia. La ley divina, por su parte, tampoco

⁴³ Ibídem, I-II, q. C, art. 3: “...illa duo praecepta sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel per fidem” y los preceptos son “Diliges Dominum Deum tuum” y “Diliges proximum tuum...”

⁴⁴ Id., I-II, q. C, art. 4: “Sicut enim prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habent fidem: accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut dicitur ad Heb. 11,6. Et ideo, non indigent alia promulgatione nisi infusione fidei.”

es conocida ni notoria para todos: aunque ella coincide con los preceptos de la ley natural, se requiere ayuda sobrenatural para conocerla. Por la historia sabemos que la ley divina fue revelada a un pueblo particular y desde ahí se ha propagado su conocimiento a otra gente. Esto ocasiona que cada una de estas leyes posea su ámbito de acción propia: la ley natural es esencial a todos seres humanos, su validez es universal, mientras que la ley positiva divina impera solamente entre aquellos a quienes fue revelada o entre los que la conocen y aceptan; por su parte, la ley humana es variable de una comunidad a otra y su validez se limita a pueblos o regiones determinados.

Todas estas leyes tienen por fin último el bien común, pero cada una de ellas lo busca mediante fines más precisos: la ley divina positiva ordena al hombre hacia su fin sobrenatural —la salvación del alma en Dios—, la ley natural lo orienta hacia su perfección moral y las leyes de los pueblos deben procurar, además de ésta, la convivencia y conservación de la comunidad. Distinguir esto es pertinente para señalar de qué manera ellas co-operan entre sí, como cuando el Angélico advierte que si bien la ley de la gracia es más eficaz que la natural, la natural es más esencial y permanente para el hombre⁴⁵ o cuando afirma que la ley natural es fundamental para el ser humano pero requiere de la ley divina para traspasar de las cosas naturales a las sobrenaturales. Estas distinciones y precisiones, entre las leyes, tienen sendas consecuencias en las polémicas sobre los espacios de jurisdicción que corresponden al poder espiritual y al temporal, así como a las regulaciones de las relaciones entre los pueblos, aunque esto último es objeto propio del derecho de gentes.

Escotismo

Las reflexiones de Juan Duns Escoto sobre la ley natural parten de una perspectiva muy diferente a la del dominico. El Doctor Sutil pondera la distancia que existe entre el ser

⁴⁵ Id., I-II, q. XCIV, art. VI: "*gratiae etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini et ideo magis permanens*".

infinito, Dios, y los seres finitos⁴⁶, distancia que solamente puede ser salvada por la voluntad: Dios creó todo cuanto hay en el universo, ese acto es necesario porque fue ejercido por la voluntad necesaria de Dios, pero es contingente porque Dios obró eligiendo crear unas cosas y otras no y crearlas en cierta disposición en vez de otra; en este sentido, Escoto dice que lo finito es contingente⁴⁷. Con una distancia tan grande entre el hombre y su creador, ésta solo puede ser salvada por la voluntad y no por la mera inteligencia pues:

El acto es más perfecto cuanto más perfectamente se une con su objeto. Ahora bien, el acto de la voluntad une a su objeto como es en sí, no como el acto de entendimiento, que lo posee a modo de objeto. Y es indudable que Dios, como objeto beatificante, es en absoluto más noble en sí mismo que en cuanto está en el cognoscente⁴⁸.

Es decir, el entendimiento nos ofrece una idea de Dios muy limitada: Dios únicamente como objeto del intelecto, como ente, mientras que optar filosóficamente por las verdades de la revelación puede aportarnos una idea más plena de Dios y del fin último al que debemos dirigirnos como seres finitos:

⁴⁶ José Antonio Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid, 1993, pp. 66-67: "La infinitud se relaciona con la esencia divina de un modo diverso que los atributos de la sabiduría, de amor, de omnipotencia, etc. La infinitud no es un atributo o una propiedad, sino el modo intrínseco del ser Absoluto... Mientras todas las demás perfecciones divinas son participadas, de algún modo, por las creaturas, la infinitud está reservada solo a Dios. Ésta es su propia necesidad, su radical diferencia."

⁴⁷ Beato Juan Duns Escoto, "Filosofía y teología. Dios y el hombre", cap. 4 del *Tratado del primer principio*, BAC, Madrid, 1960, p. 362: "No llamo aquí contingente a lo que no es necesario ni sempiterno, sino a aquello cuyo opuesto pudiera ser causado al ser él causado. Por eso dije «algo es causado contingentemente», no «algo es contingente». Según Miguel Oromi, en la "Introducción general" a Juan Duns Escoto, la voluntad divina es necesaria con respecto a sí misma (esto es: se quiere a sí misma necesariamente) y es contingente con respecto a los seres finitos porque "lo que depende de su elección solo puede ser finito, y como tal únicamente puede ser amado de una manera contingente, no necesaria, a pesar de que la voluntad divina en sí misma es infinita. El acto contingente de la voluntad divina es la raíz de la contingencia de todo ser finito" (Juan Duns Escoto, *Obras del Doctor Sutil*, BAC, Madrid, 1960, pp. 80-101).

⁴⁸ Citado en José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda (coords.), *Manual de teología franciscana*, BAC, Madrid, 2003, p. 412-413.

Dios como persona. Aquí comienza la ruptura del equilibrio entre razón y fe: el Ser Infinito es inabarcable, inconcebible en su verdadero ser para una racionalidad limitada; llegar a este ser Infinito requiere del ejercicio de otra facultad: la voluntad, porque se puede querer algo o amar a alguien aunque no se lo comprenda, y sin embargo se le quiere y busca completamente. En este sentido, la mera racionalidad humana no es suficiente para conocer el orden dispuesto por el Creador, porque este orden es producto de la voluntad divina, la cual solamente puede ser conocida por el hombre gracias a la revelación; se requiere de una doctrina sobrenaturalmente comunicada para que el hombre pueda actuar de acuerdo con un fin⁴⁹.

Algunas de las consecuencias de esto son que el mundo actual, elegido libre y amorosamente por Dios, es como Él decidió que fuera pero pudo haber querido crearlo de otra manera. La propuesta escotista va en contra del necesarismo de los aristotélicos, quienes al poner un Dios omnipotente y ponderar el intelecto divino, hacen de Dios un primer motor inmovilis, que parece haber creado el universo por la necesidad de su propio ser. Este concepto de Dios parece a Escoto muy limitado porque, entre otras razones, se queda al nivel de lo físico sin posibilidad de pasar a lo sobrenatural que es Dios. Frente a esto, Escoto pretende salvaguardar la libertad divina y demostrar que ella es compatible con su ser necesario⁵⁰. Esto no quiere decir que Dios pueda, a su antojo y en cualquier momento, cambiar el orden del mundo y suprimir o crear leyes —porque en Dios hay una perfecta concordancia entre su intelecto y su voluntad, además de que su amor no es caprichoso ni errático— sino solamente que las leyes dependen de su creador: las leyes son manifestaciones contingentes de la voluntad divina, esto, si Dios lo ha querido así, es bueno⁵¹.

⁴⁹ Desde las primeras líneas de su "Prólogo" al *Comentario de las Sentencias*, cuestión única: "De la necesidad de la Doctrina revelada", el Doctor Mariano señala que "Toda naturaleza intelectual que obra por un fin necesita saber: cómo y en qué forma se consigue, todos los medios necesarios para conseguirlo y la suficiencia de estos medios para su consecución" por lo que "el viador no puede conocer, a la luz de la razón natural, estas tres cosas o miembros" (Escoto, *Obras del Doctor Sutil*, p. 19).

⁵⁰ Según Miguel Oromi, *op. cit.*

⁵¹ Ven. P. et Doct. Joan Duns SCOTI, ordinis minorum: Quaestiones quatuor Voluminum scripsi Oxoniensis super Sententias, & Quodlibeta., In III senten-

No siendo producto del intelecto sino de la voluntad, Escoto se ocupa más del carácter imperativo de la ley que de la manera en que llegamos a su conocimiento, o el que ella remita a una disposición o tendencia natural de las cosas, como sucede en el tomismo. En este sentido, si bien Escoto afirma que la ley natural es universal, lo que atrae su reflexión es en qué consiste ésta y si Dios puede dispensar a alguno de su cumplimiento, a lo cual dedica la cuestión única de la distinción 37 de sus Comentarios al Tercer libro de las Sentencias: "¿Si todos los preceptos del Decálogo son de Ley natural?". Notemos que siendo la ley producto de la voluntad divina, es coherente que la reflexión de este franciscano gire en torno a los preceptos dados directamente por Dios, los mandamientos del Decálogo, y que se interese por aclarar cuáles de ellos son de ley natural y en qué consiste ésta.

Desde el comienzo de esta *quaestio*, Escoto menciona reiteradamente que los preceptos de ley natural son necesarios por sus términos, o porque se siguen necesariamente de ellos, e inclinan necesariamente al intelecto y a la voluntad. Este carácter de necesidad lo lleva a afirmar que Dios no puede hacer que los preceptos de ley natural sean falsos ni que lo que ordenan no sea bueno⁵²: ellos obligan "en toda situación, porque es evidente en tal naturaleza que así debe actuarse o no"⁵³; tales preceptos inclinan al intelecto y a la voluntad

tiarum, d. 37, q. vnica: "Si todos los preceptos del Decálogo son de Ley natural": "sin embargo, no conviene que la voluntad divina quiera estas verdades, sino porque conforme quiere ellas son verdaderas". En adelante citaremos como Ox. y los números correspondientes. La traducción es mía y la cita latina correspondiente a esta nota es: "Quod si dicatur voluntatem creatam oportet conformiter velle istis se istis ad hoc, quod sit recta; non tamen voluntatem divinam oportet conformiter velle istis veris; sed quia conformiter vult, ideo sunt vera". Puede verse una consideración más amplia en Cruz Cruz, *op. cit.*, p. 51 y ss., donde se acusa al escocés de comenzar con un proceso de desconexión entre las inclinaciones naturales y la moral pues, en su propuesta, la razón natural no sirve para encontrar los preceptos del actuar moral, porque ellos no vienen de un orden racional establecido, sino de la voluntad libre de Dios que puede mudar el sentido de su obrar pero, de un modo o de otro, siempre tendrá un obrar justo y ordenado.

⁵² Scoti, Ox., III, d. 37, q. vnica: "...quae sunt de lege naturae, vel sunt principia; necessaria nota ex terminis: vel sunt conclusiones necessario sequentes ex talibus principia; sed sive sic, sive sic, habent veritatem necessariam: igitur Deus non potest facere ea esse falsa: igitur non potest facere illud, quod mandant fieri non esse bonum, & quod prohibent non esse malum; & per consequens de tali illicito licitum."

⁵³ Ibídem: "Lex naturae obligavit in omni statu, quia notum est in tali natura esse sic agendum, vel non..."

porque "las cosas que ahí se previenen tienen bondad formal, pues están ordenadas al fin último para que por ellas el hombre vuelva a aquel fin y lo busque. De manera semejante, todo aquello que ahí se prohíba, tiene malicia formal, porque está desviado del fin último"⁵⁴ y, por ende, Dios no puede dispensar de su cumplimiento⁵⁵.

Notemos que hay dos cuestiones fundamentales en esta definición del concepto de ley natural. La primera consiste en la formulación del precepto: su necesidad es patente en los términos de su enunciación o bien el precepto es consecuencia necesaria de una verdad necesaria (tiene bondad necesaria); en caso contrario no es de ley natural estrictamente hablando. La segunda, gira en torno a quien expresa su voluntad por medio de la ley: al ser un precepto necesario recibe inmediatamente a Dios por objeto, Él es su origen y fin, y ni siquiera Él puede dispensar en estos preceptos porque iría contra su propia voluntad. Tenemos así que para Escoto, si bien Dios puede decidir modificar lo creado o invertir sus leyes, Dios no puede cambiar la ley natural porque es necesaria, esto es, ella es válida siempre y en cualquier situación; la objetividad de la ley radica en este carácter necesario. En este tenor, la pregunta consiste en definir cuáles preceptos del Decálogo cumplen con estas características. Parte del problema reside en que hay pasajes de la Biblia donde parece que Dios dispuso a algunos de su cumplimiento: cuando ordenó a Abraham el asesinato de su propio hijo (Gen. 22), cuando ordenó a los israelitas que se llevaran las cosas de los egipcios (Exod. 11 y 12), etc.

En su respuesta, el Doctor Sutil ofrece dos acepciones de ley natural. La primera corresponde a lo que estrictamente (*stricte loquendo*) puede considerarse de ley natural: "los primeros principios prácticos evidentes por sus términos o por

⁵⁴ *Ibidem*: "...habent bonitatem formalem, quae secundum se ordinata est ad finem ultimum, ut per illa homo convertatur ad illum finem. & consequatur ipsum. Similiter omnia, quae ibi prohibentur, habent malitiam formalem avertentem a fine ultimo".

⁵⁵ Conviene señalar que "dispensar", según Escoto, "no es hacer lo que sea permitido hacer contra el precepto mientras el precepto permanezca, sino que dispensar es revocar el precepto o declarar de qué manera debe ser entendido" ("*Dispensare enim non est facere, quod stante praecepto liceat facere contra praeceptum: sed dispensare est revocare praeceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi*"). lo cual contrasta con la definición propuesta por Domingo de Soto, que según Cruz (*op. cit.*, p. 98), fue seguida por los maestros de Salamanca: "la dispensa no hace que la ley pierda su naturaleza y vigor, pero exceptúa de ella a ciertas personas en un caso particular".

las conclusiones que se siguen necesariamente de ellos"⁵⁶. En este sentido estricto, solamente los dos primeros preceptos de la primera tabla son de ley natural porque "ellos reciben inmediatamente a Dios por objeto... porque se siguen necesariamente: si hay Dios, debe ser amado como Dios... por consecuencia, en estos preceptos no podría Dios dispensar para que alguien pueda hacer lícitamente lo opuesto"⁵⁷.

Lo previsto en los preceptos de la segunda tabla, por el contrario, "no son principios prácticos simplemente necesarios, ni conclusiones simplemente necesarias. Pues la bondad de las cosas que se prevén ahí, no es necesaria para la bondad del fin último... su malicia no necesariamente desvía del fin último, pues si ese bien no hubiera sido prescrito, podría el fin último ser amado y alcanzado..."⁵⁸.

Según la tradición, los preceptos de que pende toda la ley (Mat. 22) son "ama a Dios" y "ama a tú prójimo como a ti mismo", de los cuales se dice que el segundo deriva del primero y que de ambos derivan, respectivamente, los preceptos de la primera y segunda tabla del Decálogo. Escoto argumenta que tal consecuencia no es necesaria: de la obligación de amar a Dios no se sigue que se deba amar al prójimo pues ¿por qué habíamos de querer todo para todos como queremos a Dios, si Dios mismo, en su amor ordenado y perfecto, destinó unas cosas para unos y otras para otros? Además:

...aunque sea de ley natural estricta que el prójimo debe ser amado... igual que amar a Dios, de esto no

⁵⁶ Scoti, Ox. III, d. 37, q. vnica: "*possunt dici esse de lege naturae dupliciter. Uno modo tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis: & haec dicuntur esse strictissime de lege naturae*".

⁵⁷ *Ibidem*: "*De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto: duo quidem prima si intelligantur esse tantum negativa, primum: Non habebis Deos alienos, secundum; Non assumes nomen Dei tui in vanum, id est: Non facies Deo tuo irreverentiam: ista sunt stricte de lege naturae: quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus ut Deus: quod nihil aliud est colendum tanquam Deus, nec Deo est faciendum irreverentia; & per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti*".

⁵⁸ *Ibidem*: "*...sed talia non sunt quaecunque praecepta secundae tabulae: quia rationes eorum, quae ibi praecipuntur, vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariae. Non enim in his, quae praecipuntur, nec in ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum; nec in his, quae prohibentur, est malitia necessario avertens a fine ultimo; quin, si bonum istud non esset praeceptum, posset finis ultimus amari, & attingi: & si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimo*".

se siguen los preceptos de la segunda tabla... Porque es posible que yo quiera al prójimo como amo a Dios y sin embargo no quiera la vida corporal o guardar la fe al cónyuge y así de los otros... en cierto modo es necesario concluir de los principios prácticos que yo no quiera para el prójimo este bien o aquello que es precepto de la segunda tabla no siendo verdaderamente necesario⁵⁹.

La lógica de los preceptos (la necesidad contenida en sus términos o el que se deriven necesariamente de preceptos necesarios), y su orientación hacia el fin último, determinan para el Sutil que un mandamiento sea de ley natural. Sin embargo Juan Duns no puede, simplemente, contradecir a la Sagrada Escritura (Mat. 22), que dice que de ambos preceptos que prescriben amar a Dios y al prójimo “pende toda la ley”, menos aún cuando “amar al prójimo” fue mandato del mismo Jesucristo. Es entonces cuando ofrece otra acepción de ley natural: en sentido amplio (*large loquendo*) se dice que algunos preceptos son de ley natural “porque hay muchas cosas conformes con aquella ley aunque no se sigan necesariamente de los principios prácticos, los cuales son evidentes por sus términos y para todo intelecto que los alcanza son necesariamente evidentes”⁶⁰. Porque “son conformes con aquella ley”, se dice que los preceptos de la segunda tabla son de ley natural. Esta ampliación de la ley acontece porque Dios “extendió el amor al prójimo más allá de aquello que está

⁵⁹ *Ibidem*. Los argumentos sobre este respecto son muy complejos en su redacción latina, e involucran más características de las aquí expuestas, por lo que se ofrece el párrafo completo de donde se extrajo lo citado: “*Tertio potest dici, quod licet sit lege naturae stricte proximum esse diligendum, sicut prius expositum est, id est, simpliciter esse volendum proximo ipsum diligere Deum, quia hoc est diligere proximum; tamen ex hoc non sequuntur praecepta secundae tabulae, puta quo nolendum sit ipsum occidere, quoad bonum personae propriae, vel quod nolendum sit adulterari, quoad bonum personae conjunctae sibi: vel quod nolendum sit furari, quoad bonum fortunae, quo ille utitur; quod exhibenda sit patentibus reverentia tam in honoribus, quam in sustentationibus, & ita de aliis praeceptis secundae tabulae: quia possibile est me velle proximum diligere Deum, & tamen nolle, vel non velle sibi vitam corporalem, vel servare fidem conjugii, & sic de aliis, & per consequens possunt ista duo stare simul, scilicet me velle proximum diligere Deum, sicut ego debeo Deum diligere, sicut quoddam verum necessarium conclusum ex principiis practice: & me nolle proximo hoc bonum, vel illud cujus est expressivum praeceptum secundae tabulae, cum non sit verum necessarium*”.

⁶⁰ *Ibidem*: “*Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae; quia sunt multum consona illi legi; licet non sequantur necessario ex principiis practice, quae nota sunt ex terminis; & omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota...*”. Subrayado mío.

incluido en cuanto se sigue de los principios de ley natural...”⁶¹ y así, cuando el Apóstol (Rom. 13) dice que “quien ama al prójimo cumple la ley” debe entenderse, según Escoto, que la ley prescrita debe ser servida no como si “ama a tu prójimo” fuera derivado del primer principio práctico de ley natural, sino “como el Legislador propuso que aquello debía ser observado”⁶², esto es: como la voluntad de Dios ordenó que se debía hacer. Aquí se nota con mayor énfasis la concepción de la ley como mandato. Detengámonos en torno a la diferencia entre la ley natural en sentido amplio y en sentido estricto. Primero resaltemos la diferencia entre algo que “deriva” o “se sigue” de los principios prácticos evidentes y lo que simplemente “es conforme” con ellos. El primero –como vimos con respecto a la ley natural estricta– remite a una relación lógica manifiesta en los términos en que se expresa, pues de una verdad “se sigue” o “deriva”, lógicamente, un precepto: “si hay Dios, debe ser amado como Dios, porque ninguna otra cosa debe ser amada como Dios ni debe hacerse irreverencia a Dios”; además notemos que hay en este precepto una evidente orientación hacia el fin último. Si bien Escoto acepta que el primer mandamiento es de ley natural estricta, realiza un análisis lógico más riguroso de los términos en que éste se expresa y termina por señalar que dicho precepto es de ley natural simplemente en su forma negativa: “no debes odiar a Dios”, pero es dudoso que lo sea en su forma positiva: “ama al Señor tu Dios”⁶³. El resultado es el mismo: solamente los dos primeros mandamientos son de ley natural estricta.

En el segundo caso, decir que algo “es conforme” con un primer principio práctico o con una verdad necesaria –la *lex naturalis large loquendo*–, significa que no lo contradice, que no estorba ni impide el cumplimiento del precepto necesario ni desvía del fin último; tal es

⁶¹ *Ibidem*: “*Et tunc ad auctoritates Pauli, & Christi potest dici, quod Deus nunc de facto explicavit dilectionem proximi ultra illud, quod includit in quantum sequitur ex principiis legis naturae*”.

⁶² *Ibidem*: “*Verum est igitur, quod diligens proximum, legem implevit, eo modo scilicet, quo lex explicata est debere servari; licet non eo modo, quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis legis naturae: & a simili, tota lex quantum secundam tabulam, & Prophetiae pendet ex hoc praecepto, Diliges proximum tuum sicut te ipsum, intelligendo tale praeceptum, non ut sequitur ex primo principio practico legis naturae; sed ut Legislatur intendit debere illud servari, prout explicatur in praeceptis secundae tabulae*”.

⁶³ *Ibidem*: “*Primo modo quod illud praeceptum, Diliges Dominum Deum tuum, non est simpliciter de lege naturae, in quantum est affirmativum; sed in quantum est negativum prohibens oppositum: non odire enim est simpliciter de lege naturae; sed an aliquando amare: dubitatum est...*”.

el caso de los preceptos de la segunda tabla: podemos querer a Dios, incluso al prójimo, y sin embargo no guardar fidelidad a alguien o robar, pues no hay relación necesaria entre éstos y el amor a Dios, ni el incumplimiento de los preceptos de la segunda tabla implica una falta hacia el precepto necesario con el cual concuerdan.

Por eso no puede haber dispensa en relación a los dos primeros mandamientos, pero sí en los demás. La ley natural estricta es inamovible. La ley natural *large loquendo* admite la supresión y la variación: podemos cumplirla de diversas maneras⁶⁴ o podemos incluso no cumplirla, como cuando Dios dispensa o incluso ordena hacer contra el precepto. Hay en esto una apertura a la diversidad: una sociedad, un pueblo puede tener, con respecto a los asuntos contenidos en la segunda tabla de la ley, otras prescripciones que pueden ser toleradas; pero no puede haber tolerancia en el otro caso.

Consideremos además el contenido de una y otra acepción de ley natural. La ley natural estricta de Escoto es ley divina por su contenido: remite a un ser que rebasa nuestra naturaleza humana; el carácter necesario de su formulación y de su objeto hace que estos preceptos sean una obligación universal indispensable cuyo objeto se sitúa más allá de lo natural. La ley natural *large loquendo*, por su parte, nos remite a los preceptos morales, a los deberes que tenemos hacia los demás seres humanos; obligación que proviene de la orden dada por el legislador y no porque en los términos de estos preceptos esté contenida alguna necesidad lógica o porque sean consecuencia de alguna verdad o precepto necesario; son preceptos para este mundo, donde los hombres pueden elegir la manera de cumplirlos y cuyo ejercicio tiene por objeto conservar a la sociedad y obedecer al Dios legislador. La voluntad

⁶⁴ Para explicar cómo se da esta concordancia entre principios, Escoto usa un ejemplo: del precepto "se debe vivir pacíficamente en comunidad o policía" no se sigue necesariamente que deba hacerse estableciendo la propiedad privada, pues puede realizarse el precepto aun cuando todo fuera propiedad común. De ambas maneras puede cumplirse aquel precepto y ambas también convienen con el principio natural universal que es su origen (procurar el bien), aunque no deriven directamente de él. *Ibidem*: "Et custodibus communitatis, Et et ita fieret lis, Et turbatio: Et ita est fere in omnibus Juribus positivis, quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges, vel Jura, tamen ex illo principium non simpliciter sequuntur leges positivae; sed declarant, sive explicant illud principium quantum ad certas particulas, quae explanationes consonant valde principium naturali universali".

divina que es fuente de la creación, de la ley, marca también el camino de regreso para el hombre: el hombre cuya voluntad quiere a Dios como es y que cumple por ello su ley, el hombre que obedece la ley natural por amor a Dios.

La distancia entre el ser infinito y el finito y el que la ley provenga de la voluntad divina en la doctrina escotista, nos llevan a considerar también que el hombre solamente puede acceder al conocimiento de la voluntad del Legislador a través de la proclamación de la ley: la revelación. Incluso cuando un precepto es evidente por sus términos (y más si nos referimos a los dos primeros preceptos del Decálogo) parecería que el hombre solo no podría, a causa de sus limitaciones naturales, alcanzar su conocimiento. Escoto señala que "para el pueblo rudo y no ejercitado en las cosas de la inteligencia no era esto evidente sino por la ley" y "aunque alguna concupiscencia pudiera concluirse contra ley natural, para los hombres corruptos no era evidente que es contra la ley natural, por eso fue necesario explicar por la ley dada"⁶⁵. Entendamos que cuando nuestro franciscano habla de los "hombres rudos" o "corruptos", se refiere tanto a la corrupción de todo el género humano ocasionada por el pecado original, como a su limitación con respecto al Dios infinito. La ley natural se conoce, por lo tanto, primero gracias a alguna ayuda sobrenatural (Dios que revela su mandato: el Decálogo), después por la promulgación de la ley (predicación, evangelización) y, ¿por qué no?, cuando se cuenta con un ingenio sutil, que sea capaz de reconocer con evidencia la necesidad de la ley natural en los términos en que se expresa.

Estas características resultan en una cierta confusión entre la ley divina y la ley natural, si nos atenemos a la distinción que había sido antes establecida por Tomás de Aquino. La ley natural estricta bien puede ser tenida por ley divina en atención a su contenido y su fin, mientras que la ley *large* natural atiende más a las cosas de este mundo, a los asuntos humanos; es en ese sentido más "natural" que la otra. Es muy probable que este sea el origen de la mezcla que hace Motolinía, como veremos, cuando llama a algunas cosas de "ley natural", a otras de "ley natural y divina" y a otras, simplemente, de "ley divina". Apuntemos también que

⁶⁵ *Ibidem*: "...tamen illi populo rudi, Et inexercitato in intelligilibus non erat hoc notum nisi ex lege: unde ad Hebr. (a) Oportet accedentem ad Deum credere quia est, intellige si non habeat, nec habere possit aliam notitiam de Deo: Ita, etsi aliqua concupiscencia possit concludere esse contra legem naturae: hominibus tamen corruptis non erat notum esse contra lege naturae: ideo necessarium fuit explicare per legem datam".

la exención en el cumplimiento de la ley implica una apertura hacia la diversidad o, si se prefiere, involucra una tolerancia con límites fijos: no hay dispensa en torno a la ley natural estricta pero sí en torno a la ley natural en sentido amplio, en la cual, incluso se admite que los principios prácticos pueden ser cumplidos de varias maneras y que hay preceptos que podrían no existir o no cumplirse. Esto es importante, porque los misioneros franciscanos que laboraron en la Nueva España coinciden en la intolerancia hacia la idolatría.

En las concepciones tomista y escotista podemos encontrar la alternativa planteada en el Eutifrón de Platón: “¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?⁶⁶. Ahora bien, si para el Beato escocés algo es bueno (adecuado, correcto, debido, etc.) porque así lo quiere y ordena Dios, consecuentemente su concepción de la autoridad consiste en la afirmación de que todo poder proviene de Dios: Él manda sobre cualquier monarca y éste también tiene el deber de seguir la voluntad de Dios⁶⁷. Con todo esto y como nadie puede cumplir los preceptos que ignora, ante quienes desconocen al Dios verdadero (el cristiano) solamente queda la predicación del evangelio para que conozcan la voluntad divina y sepan que sin Dios no hay salvación.

Nominalismo

Guillermo de Occam criticó duramente la metafísica de Escoto, por eso uno está considerado dentro de la vía moderna, de los nominales, y el otro en la antigua de los realistas.

⁶⁶ Platón, “Eutifrón o de la santidad”, en *Diálogos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.

⁶⁷ En Scoti, Ox. IV, d. IV, q. IX: “¿Deben ser bautizados los hijos de judíos e infieles sin la voluntad de los padres?”, el Doctor Sutil señala, con san Agustín, poniendo en claro que “universalmente, en el orden de potestades, el poder inferior no obliga en lo que es contrario a los superiores”. En el original latino: “*universaliter enim in potestatibus ordinatis, potestas inferior non obligat in his, quae sunt contra superiores, sicut docet Augustinus de verbis Domini, hom. 6. et ponitur cap. Ult. Lib. 2. Si aliquid jubet potestas, quod non debes facere, hic sane contemne potestatem, timendo potestatem majorem; et declarat in exemplo Curatorum et Proconsule et Imperatore, de Imperatore et Deo; ergo si quis habet regere rempublicam, magis debet quantum in se est, cogere unumquemque subditi domino superiori quam inferiori, imo superiori contempto inferiori, quando inferior in tali dominio resistit superiori*”.

Sin embargo ambos proceden de la escuela franciscana, por lo que tienen puntos de convergencia importantes; en cierto sentido, Occam radicaliza algunos planteamientos escotistas.

El Doctor Sutil considera que la razón natural, y con ella la filosofía, posee límites que solo pueden ser traspasados mediante la ayuda del saber revelado “pues no puede negarse que sin la fe infusa se hallaría el hombre menos habilitado para dar asentimiento a ciertas verdades”⁶⁸ por lo que Escoto desconfía de “una filosofía pura o separada de la teología”⁶⁹. Tomás de Aquino, por su parte, realizó en su sistema una síntesis de la fe y la razón donde ésta ayuda a entender las verdades de la fe, pero también es capaz de demostrar algunas verdades anteriores a ella, como la existencia de Dios, causa primera, a partir de sus efectos. Para Juan Duns, este tipo de prueba no es válido, entre otras razones porque nos lleva a un concepto muy limitado de Dios (como ente, como motor inmóvil); aún así no rechaza la filosofía, sino que marca sus limitaciones sin la teología: “los filósofos, en efecto, admiten la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural, y los teólogos, por el contrario, aceptan estas tres cosas: defecto de la naturaleza, necesidad de la gracia y perfección sobrenatural”⁷⁰, si los filósofos aceptaran estas tres verdades podrían evitar errores y llegar a un conocimiento más apropiado de las cosas.

Por otro lado, el pretendido voluntarismo escotista tiene su origen en su decisión por salvaguardar la libertad divina, ante el necesarismo de quienes conciben a Dios a la manera de un primer motor inmóvil, como es el caso de santo Tomás, en sus cinco vías sobre la existencia de Dios⁷¹. Cuando Escoto pondera que la creación no es un efecto de la inteligencia, sino un deseo de la voluntad divina y toma como punto de partida la distancia entre el ser infinito y el finito, concibe a la voluntad como puente privilegiado entre ambos: la voluntad infinita que crea la ley y la voluntad humana que, si ha de

⁶⁸ Escoto, *Obras del Doctor Sutil*, p. 44.

⁶⁹ Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, p. 183.

⁷⁰ “Prólogo de la Ordinatio”, 1ª p., cuest. única: “Si es necesario revelar al hombre en el estado actual alguna doctrina sobrenatural”, en Juan Duns Escoto, *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, José Antonio Merino (ed.), BAC Selecciones, Madrid, 2011.

⁷¹ Aquino, *op. cit.*, I, q. II, art. 3.

unirse con el Infinito, debe querer obedecer la ley. Sin embargo, en cuanto a la ley natural, subrayemos que para Escoto la sola voluntad del legislador no basta para dar cuenta de la universalidad de esta ley; en sentido estricto, la ley natural es tal porque hay una necesidad lógica patente en sus términos; solamente en un sentido amplio concede que la ley natural es ley solo porque es un mandato divino. En todo caso, tomismo y escotismo difieren en que para el primero la ley natural pertenece a un orden –organización– eterno, mientras que en el escotismo la ley natural es orden en el sentido de mandato, si bien la necesidad lógica es fundamental para decidir cuáles preceptos son estrictamente de ley natural. Para el Angélico todos los preceptos del Decálogo son, de alguna manera, de ley natural; para Escoto solamente los dos primeros son estrictamente de ley natural.

Guillermo de Occam conduce al extremo estas propuestas de Escoto: separa definitivamente a la razón de la fe cuanto formula una teología “autosuficiente sin recurrir a los buenos oficios de la filosofía”⁷², dejando que por un lado corran las verdades de la fe con la teología y por otro muy distinto el conocimiento que somos capaces de obtener de todo aquello que se presenta ante nosotros. En cuanto al tema de la ley, Occam lleva hasta sus últimas consecuencias el concepto de omnipotencia divina y el que las cosas son buenas porque Dios así lo dispuso: Dios creó el mundo por un acto voluntario y aunque ha establecido el actual orden de cosas, bien podría existir –debido a su potencia absoluta– un orden distinto donde Dios ordenara hacer incluso lo que está prohibido; es por eso que para el de Occam Dios puede cambiar también los preceptos de la primera tabla del Decálogo, esto es: ninguno de los diez mandamientos de la ley son de ley natural. La libertad divina es inmensa, a ella corresponde la dependencia de la voluntad de su creador, pero también tiene el criterio para seguir los dictámenes de la recta razón y obrar moralmente bien, si bien lo relevante para la salvación es cumplir los preceptos con amor de amistad hacia Dios⁷³.

⁷² Gilson, *op. cit.*, p. 637.

⁷³ Merino, *Historia de la Filosofía franciscana*, p. 355-357.

El frágil equilibrio que durante toda la Edad Media se guardó entre fe y razón, gracia y libertad e Iglesia y Estado, cuya coherencia se logró en la síntesis tomista, fue sacudido desde las trincheras nominalistas⁷⁴ porque al privilegiar el conocimiento adquirido por revelación –en una teología que no requiere de la filosofía para adquirir su saber, ni para explicarlo ni para entenderlo–, la Iglesia pierde su preeminencia como intérprete de la palabra divina y, con ello, su papel como mediadora entre Dios y el hombre. El nominalismo ha sido considerado como un impulsor de las reformas⁷⁵, sobre todo si sumamos a lo dicho anteriormente la historia personal de Guillermo de Occam y su obra política, quien en las disputas en torno a la pobreza llegó a acusar al papa Juan XXII de errores y herejías, por lo que terminó huyendo de Aviñón, lugar de residencia del Pontífice, y se refugió en la corte Luis de Baviera, escribiendo en el ínterin importantes textos que avivarían a las ya de por sí conflictivas relaciones entre la Iglesia y los monarcas. Sus escritos políticos incidieron luego en los conciliaristas del siglo XV, como Jean Gerson.

Mientras que la concepción tomista de la ley predominó por bastante tiempo y fue transmitida y ampliada, entre otros, por los miembros de la Escuela de Salamanca, la concepción de ley como producto de la voluntad del legislador, si bien debe mucho a la formulación de Juan Duns, cobró mayor difusión e influencia con su versión nominalista. Guillermo de Occam ahonda la separación del creador con su creatura afirmando que solo queda al hombre “el sometimiento y la aceptación de la autoridad de la Sagrada Escritura y de la Iglesia”⁷⁶, con lo que la ley se vuelve, cuando no una mera imposición del legislador, el fruto de un consenso entre los miembros de la sociedad; la ley pierde poco a poco su carácter objetivo para

⁷⁴ Llorca *et al. op. cit.*, p. 644.

⁷⁵ José Luis Aranguren señala que la influencia de Occam en Lutero es clara si recordamos que “despojando a la teología de su armadura escolástica, Occam se atribuía el derecho de replicar a los Padres de la Iglesia, interpretándolos a su modo” (José Luis López Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, 3ª edición, Madrid, 1963 p. 56). Por este motivo, Gilson apunta que el “éxito del ockamismo se explica, en parte, porque satisfacía a ciertas formas del pensamiento teológico y del sentimiento religioso, rechazadas por las grandes síntesis del siglo XIII, y que en él encontraban con qué justificarse” (*op. cit.*, pp. 639-640).

⁷⁶ Javier Fernández Conde, *op. cit.*, p. 139.

dependen de las voluntades humanas. Es difícil enlazar los trabajos especulativos (filosofía y teología) de fray Guillermo con los concernientes a su práctica política, donde por un lado se atiende, incluso al hablar de la ley natural, a las Escrituras Sagradas, pero por otro parece remitir problemas, como el ámbito del poder eclesiástico y la propiedad privada, tanto a las nociones de ley que hemos descrito como a cuestiones meramente históricas: el origen humano voluntario, contingente e histórico de la organización social⁷⁷. La ley producto de la voluntad divina, más la separación de los ámbitos de la filosofía y de la teología, derivaron posteriormente en leyes como meros productos de la voluntad humana.

El desarrollo del nominalismo a partir de Occam fue muy diferente al de escuelas como la tomista y la escotista, que se distinguían por la fidelidad a sus respectivos maestros. Con el tiempo, muchos nominalistas “se ufanaban de ser independientes (*schola non affectata*) y muchas veces eran eclécticos, con más escotismo que tomismo”⁷⁸; de hecho, “tanto los nominalistas parisienses como los españoles de hacia 1500 no se declaraban occamistas ni seguidores de ningún magister”⁷⁹; situación que podemos explicar tanto por el ambiente reformador de la época como por la coincidencia de distintas escuelas en ciertos temas⁸⁰.

La corriente nominalista involucró además otros conceptos (*ius, potestas, dominium*, etc.) que ante diversas problemáticas pasaron de autor en autor hasta la formulación de Francisco Suárez, ya en los albores del siglo XVII, para quien el hombre posee la libertad natural para autonomarse, donde la voluntad es el origen de toda ley y la virtud o maldad se miden por su conformidad con alguna ley prescrita (la de una sociedad

⁷⁷ Carolina Julieta Fernández, “Iusnaturalismo, voluntarismo, derechos subjetivos y otros problemas de la Opera Política de Ockham”, en *Anuario Filosófico, Revista del Departamento de Filosofía*, vol. 41, no. 91, Universidad de Navarra, 2008, p. 154.

⁷⁸ Llorca, *op. cit.*, p. 644.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 630.

⁸⁰ Según Gilson: “cuando se clasifican ciertas obras en la línea de influencia de Guillermo de Ockam, se habla, en realidad, de escritos y doctrinas en las que, con frecuencia por lo menos, no es posible reconocer tal influencia, a no ser en cuanto sus autores dependían de movimientos intelectuales anteriores, cuya influencia había sufrido él mismo” (*op. cit.*, p. 640).

o la ley eterna)⁸¹. Debemos mencionar que no pocos pensadores del siglo XVI, tanto en España como en América, recibieron la influencia de los nominales por diferentes vías que podemos seguir a través de los autores citados en sus obras como Biel, Almain, Maior, etc.; pero este nominalismo era más ecléctico que occamista, como se puede ver en uno de los autores más referidos, Jean Charlier Gerson, quien realiza interesantes mezclas de una y otra concepción⁸².

Carolina Fernández destaca que el mayor interés filosófico en esto es la confrontación de dos concepciones de ley natural opuestas: “una, que postula un derecho o ley general, universal, cósmica, anterior a los individuos e independiente de ellos; otra, que no ve otra realidad jurídica que los muchos derechos o capacidades encarnadas exclusivamente en los individuos”⁸³. La primera corresponde a la de Tomás de Aquino, la segunda concuerda más con lo que Occam y sus seguidores postularon y que hemos identificado hasta ahora como una ley emanada de la voluntad y, por lo tanto, sujeta al arbitrio del legislador, donde el Dios legislador parece alejarse, dejando en su lugar a los legisladores humanos. Sin embargo, en medio de estas concepciones se puede situar a Duns Escoto, quien si bien concibe la ley como producto de la voluntad, postula que la voluntad primera es la divina (hay jerarquía de poder; pero Dios es el supremo legislador); además de que en su doctrina hay algo anterior e inamovible que frena a cualquier otra voluntad particular: la necesidad lógica patente en los términos del precepto de ley estrictamente natural.

⁸¹ Carpintero Benítez, *op. cit.*, p. 341-373.

⁸² Si bien Gerson considera que la voluntad es el origen de la ley y acepta la contingencia radical del mundo (Occam), concibe a la ley natural como íntimamente ligada con la naturaleza: “Declaremos pues, que todo ente positivo, cuanto tiene de entidad y, consiguientemente, de bondad, tanto tiene de derecho, así definido en general. De este modo, el cielo tiene derecho a desaguar, el sol a iluminar, el fuego a calentar, la golondrina a hacer nidos; y absolutamente cualquier criatura a todo aquello que puede hacer por facultad natural; cuya evidente razón es que tales cosas les convienen según el dictamen de la recta razón divina” (Jean Charlier Gerson, *Liber de vita spirituale animae* (1402), citado por Alejandro Guzmán-Brito, “Breve relación histórica sobre la formación y desarrollo de la noción de derecho definido como facultad o potestad («derecho subjetivo»)”, en *Ars Iuris Salmaticensis. Estudios*, vol. 1, junio de 2013. Cfr. Virginia Aspe Armella, *Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España*, Editorial Porrúa, Colección Novohispania, México, 2012).

⁸³ Carolina Fernández, *op. cit.*, p. 142.

Encontraremos estas dos concepciones en nuestros misioneros franciscanos, aunque la segunda se presenta más escotista que occamista.

3. DOS CONCEPTOS DE LEY EN NUEVA ESPAÑA

La diferencia entre estos conceptos de ley no es en absoluto desdeñable, si consideramos la diferencia entre decir que hay un orden del universo que podemos descubrir mediante la razón natural, con lo que la ley natural estaría al alcance de cualquier ser humano sin otro recurso que su racionalidad y concebir a este mundo como producto de una voluntad libre que pudo haberlo creado de otra manera, donde el conocimiento de la ley requiere de la revelación divina, y los impulsos naturales humanos pueden incluso estorbar para la libre obediencia de la ley, como plantean con diferentes matices el escotismo y la escuela de los nominales. Ambas nociones fueron planteadas en Europa, como antes señalamos, de cara a una serie de dilemas filosófico-teológicos, que involucraban importantes complicaciones metafísicas, epistemológicas y antropológicas, además de los conflictos particulares en el ámbito social y político. Las problemáticas de conquista, dominio y evangelización en América no harán sino sumarse al conjunto de temas, que ya desde antes acudían al concepto de ley natural; pero si en Europa era difícil llegar a un acuerdo unánime sobre este asunto, en el Nuevo Mundo dieron cuenta se volvió más complejo. Cuando los europeos se dieron cuenta de que estas tierras eran un continente enorme, sin un paso que lo comunicara con alguno de los tres que se conocían en su tradición y poblado por gentes cuyas maneras no coincidían con las de pueblos conocidos anteriormente, surgieron graves cuestionamientos sobre la "humanidad" de los americanos. Tales interrogantes no fueron ocasionados precisamente por su apariencia física, sin duda humana, sino porque este concepto era entendido en términos de racionalidad y policía o, en otras palabras, porque ello implicaba el conocimiento y cumplimiento de la ley natural. Desde los primeros encuentros entre indígenas e hispanos y en las primeras noticias que llegaron a la península siempre aparecía la cuestión acerca de si los americanos seguían la ley natural, porque ello sería la prueba no de tanto de su pertenencia al género humano como de su grado de racionalidad y civilización; por eso los escritos de la época acudían frecuentemente a calificativos como "salvajes", "bárbaros", "simples" o "rudos". De esto dependían otras cuestiones

como el derecho de conquista y dominio, así como las maneras de inculcarles el cristianismo: si los indígenas no tenían dominio de sí, si no eran lo suficientemente inteligentes para regirse, era justo dominarlos para imponerles un mejor orden. El concepto de ley natural tuvo un papel principal dentro de las discusiones sobre la legitimidad de la guerra a los indígenas y el dominio de estas tierras, protagonizadas por autores que nunca estuvieron en el Nuevo Mundo, como los dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, y por algunos que vivieron esta experiencia, como fray Bartolomé de las Casas o el agustino Alonso de la Veracruz. No obstante conviene mostrar, y es nuestro objetivo hacerlo, cómo los frailes menores asumieron esta problemática en sus obras. Si bien nuestros franciscanos no escribieron propiamente tratados filosóficos, podemos encontrar ambas concepciones de ley en sus acciones y en sus textos, tanto en los que escribieron para dejar constancia de su labor como en los que compusieron para evangelizar a los indígenas. Así podemos advertir un apego a la postura del Aquinate sobre la ley natural, cuando fray Andrés de Olmos y fray Juan Bautista de Viseo decidieron utilizar algunos elementos culturales prehispánicos en la evangelización, como los antiguos discursos *huehuetlatolli* con que se educaban los nahuas en la época prehispánica. Lo mismo sucede cuando fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Benavente Motolinía y fray Gerónimo de Mendieta se asombraron de que los indígenas incluso habían sido más virtuosos en su gentilidad que dentro del cristianismo. En estos casos, reconocieron que los indígenas hacían un uso correcto de la razón natural, por lo que fueron capaces de conocer el máximo principio de la ley natural, "buscar el bien y evitar el mal", como se reflejaba en la educación, discursos y moralidad prehispánicos. Sin embargo, cuando los frailes menores emprendieron la destrucción de ídolos —Motolinía el primero—, urgían a la evangelización, y, particularmente, cuando se empeñaban en dar a entender a los indígenas qué era el bien y qué debían querer y buscar en la vida, hablándoles incluso en sus lenguas nativas, como lo hicieron fray Alonso de Molina, fray Andrés de Olmos y fray Juan Batista, entre otros, notamos la

influencia de una concepción de ley de corte escotista: la necesidad de proclamar la ley y evitar todo aquello que atentara contra el primer mandamiento: "amar a Dios". No es extraño, por lo tanto, que una de las primeras cuestiones que plantearon, y discutieron, todos aquellos que trataron sobre el Nuevo Mundo, fue la de si sus habitantes nativos conocían o no a la ley natural; respuesta que dependía de la concepción de ley que se asumiera. Para un tomista este asunto implica una valoración moral, según que los indígenas hayan procurado el bien común o cultivado las virtudes de acuerdo con los tres principios de ley que el Aquinate señala para el caso. En esta vía podemos situar los discursos de admiración de nuestros misioneros cuando hablan del orden social prehispánico; así Sahagún, en el libro sexto de su *Historia* o Motolinía, cuando descubre que en su gentilidad los indígenas no se embriagaban. Para alguien más apegado al escotismo, en cambio, la respuesta pondera que los indígenas desconocían al Dios cristiano (carecían del conocimiento de las verdades reveladas) y seguían o no los preceptos evangélicos del Decálogo. Al respecto podemos detectar esta concepción cuando Sahagún atribuyó, desde el apéndice al libro primero de su *Historia general*, todo lo negativo que encontró entre los nahuas precisamente al desconocimiento de la palabra evangélica. Lo mismo se puede afirmar de Olmos, quien fue aún más radical cuando dijo que "si alguien quiere hacer lo bueno, lo recto, lo que se llama Justicia: para ello es necesario primero que sea creyente, que se haga bautizar, que se haga buen cristiano"⁸⁴, con lo que el indígena sin cristianizar carecía de cualquier mérito. Motolinía presenta en cambio una combinación de ambas concepciones cuando afirmó que los indígenas:

Usaban del derecho natural, e no tenían depravado ni ofuscado el seso natural, que así en esto como en todo lo que es contra los diez mandamientos de Dios, se tenía ser malo y había leyes e prohibiciones y castigos contra los homicidas y contra los que hurtaban y contra otros muchos vicios y pecados...⁸⁵

⁸⁴ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados 1551-1552*, UNAM, México, 1996, p. 27.

⁸⁵ Motolinía, *op. cit.*, p. 320.

Pues, según fray Toribio, los indígenas seguían la ley natural porque poseían y ejercitaban la razón natural, practicaban las virtudes (tomismo) y cumplían con el Decálogo (escotismo); aunque ésta última afirmación se vuelve problemática en cuanto se refiere a los dos primeros mandamientos, como veremos posteriormente.

La valoración de la racionalidad indígena, por su parte, desde una perspectiva tomista dependería de que las leyes y costumbres prehispánicas se apegaran a los tres primeros principios de ley natural, como la mayoría de los autores novohispanos aceptan al hablar de la policía prehispánica, entre ellos los franciscanos Juan Bautista⁸⁶ y Sahagún⁸⁷. En cambio la segunda concepción, que establece que el conocimiento de la ley requiere la proclamación del evangelio y la voluntad de la persona para cumplirla, es notoria cuando se pondera la disposición de los indígenas para aceptar al Dios cristiano y aprender su doctrina, así como cuando se discute acerca de lo mínimo que éstos deben saber y creer para recibir los sacramentos, como se expone en la obra de Bautista⁸⁸, con lo cual, como veremos, se vuelca la atención al indígena que está siendo evangelizado.

Aplicado al caso americano podríamos preguntarnos, además, ¿por qué si hay una tendencia natural en el hombre hacia el bien (según el tomismo) es necesario enseñar a los indígenas qué sea lo bueno? No es que el de Aquino no haya tratado sobre las causas por las cuales los seres humanos pervierten sus inclinaciones naturales y se desvían de la ley natural, sino que en los discursos de la época, frecuentemente, se afirma que los indígenas fueron incapaces de la ley natural debido a la falta de ayuda divina y del conocimiento del Evangelio. Así lo señala Mendieta cuando exclama “a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbré natural por falta de fe y de la gracia pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían...”⁸⁹, o como Juan de Torquemada, a comienzos del siglo XVII, cuando condena

algunas convicciones culturales de los nahuas sobre la muerte, calificándolas de “mentira necia y digna de gente que no conoce a Dios ni se rige por sus leyes”⁹⁰. Motolinía incluso señala que los indígenas “por la ceguedad de su idolatría, muchas veces tomaban las tinieblas por la luz y la luz por las tinieblas, y no pocas elegían el mal por el bien y el bien tenían por mal”⁹¹. Siendo misioneros es natural que estén preocupados por la ignorancia del evangelio, pero llama la atención que Sahagún, Bautista y Molina⁹² consideren como el peor pecado y el origen de todos los errores de los indígenas a todo aquello que atenta contra el primer mandamiento del Decálogo, lo cual coincide con una postura escotista de ley natural.

Por otra parte, no tiene iguales implicaciones aseverar que los indígenas “son malos” porque no se guían por los tres principios de ley natural, que afirmar que lo son porque no siguen las órdenes del Supremo Legislador contenidas en el evangelio. Sahagún describe las virtudes prehispánicas particularmente cuando habla de la “retórica y filosofía moral” de la gente mexicana⁹³, Mendieta incluso los considera como un ejemplo para los españoles⁹⁴. Pero en el otro sentido, Olmos supedita cualquier valoración de los actos a Dios como fin último: “gran pecado mortal es la pereza cuando se aleja, se desprecia, se odia, lo que Dios concede o regala. Cuando un hombre por su pereza no quiere vivir según Su ley amada”⁹⁵.

Fray Andrés de Olmos es quien más claramente muestra una concepción de ley como producto de la voluntad y enseña que debemos someternos a ella: “es la voluntad de Dios que seáis como los santos, que no hagáis lo que Dios no ama”⁹⁶ ya que

⁹⁰ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, UNAM, México, 1975., lib. 2º, cap. LVI.

⁹¹ Motolinía, *op. cit.*, p. 352.

⁹² Sahagún, como se dijo, lo tiene en su *Historia general*, Apéndice del libro 1º. Molina y Bautista lo expresan en sus respectivos *Confesionarios*, particularmente cuando tratan sobre el primer mandamiento.

⁹³ Sahagún, *op. cit.*, lib. 6º.

⁹⁴ Mendieta, *op. cit.*, prólogo al lib. 2º: “la vergüenza que los cristianos deberíamos tener de que unos infieles, y de menos talento, hayan tenido en su infidelidad mejor policía y gobierno, en sus costumbres morales, que el que tienen, siendo cristianos, debajo de nuestra mano”.

⁹⁵ Olmos, *op. cit.*, pp. 207-209.

⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 105-107.

⁸⁶ Fray Juan Bautista de Viseo, *Advertencias para los confesores de los naturales*, Primera parte, Editorial Porrúa, Colección Novohispanía, México, 2014, pp. 89-90.

⁸⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CONACULTA, Colección Cien de México, México, 2000, lib 6º, cap. XXVII.

⁸⁸ Bautista, *op. cit.*, p. 62 y ss.

⁸⁹ Mendieta, *op. cit.*, prólogo al lib. 2º.

“todo lo malo se origina en la desobediencia”⁹⁷. En la otra vía, Torquemada es quien mejor asume la concepción tomista de la ley cuando explica en términos de “inclinación natural” y “apetito natural” humanos el hecho de que los indígenas hayan procurado, “como racionales que son”, lo necesario “para su conservación en policía, vivir junta y congregadamente” así como el que hayan buscado “algo mayor” al hombre para reverenciarlo, aunque se hayan equivocado de objeto adorando al sol⁹⁸. De todos estos franciscanos, quizá sea Motolinía quien muestra mayor combinación de ambas concepciones.

En todo caso, determinar si los indios siguen o no la ley natural, e inclinarse por una concepción de ley natural u otra, tiene repercusiones directas en un número considerable de temas: el de la racionalidad del indígena americano, si es conveniente usar la fuerza para evangelizar a los indígenas y lograr su conversión al cristianismo; sobre el lugar de las leyes de los indígenas en la naciente sociedad colonial y sobre la manera de construir una nueva sociedad inculcando nuevos valores y autoridades. En las páginas siguientes analizamos con detenimiento algunos de estos temas.

4. RACIONALIDAD Y DIVERSIDAD CULTURAL

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 19-23.

⁹⁸ Torquemada, *op. cit.*, Prólogo y cap. I del lib. III y cap. XV del lib. I. pp. 331-333 y p. 58 respectivamente.

Los franciscanos nunca tuvieron duda sobre la humanidad del indígena americano, pero en cuanto a su grado de racionalidad la cuestión es más compleja, pues lo mismo encontramos en sus obras que alaban las capacidades racionales de los indígenas que la opinión muy extendida de que eran "simples" necesitados de que alguien más apto los guiara. El tema de la racionalidad del indígena siempre involucra el concepto de ley natural debido al predominio de la perspectiva tomista que antes expusimos: la ley natural es lo que la razón natural alcanza a conocer de la ley eterna, la cual es muy influyente si consideramos además que está respaldada por antecedentes como san Pablo y san Agustín⁹⁹; lo cual, como vimos en su momento, es parte de lo que se enseñaba en las escuelas conventuales franciscanas.

Afirmar que los indígenas seguían los preceptos de la ley natural equivalía a reconocerles racionalidad. El problema era decidir cuál era su grado de racionalidad, porque no era lo mismo decir que los indígenas tenían la racionalidad suficiente como para discernir entre lo bueno y malo, y formular algunas reglas de acción correctas, que aceptar que eran tan racionales como para tener dominio de sí mismos y de sus cosas sin la intervención de alguien más. Aquí asoma la base de la legitimidad del dominio español, pero también el asunto de la diversidad cultural: ¿cuál es el criterio para determinar que un pueblo es más racional o menos racional que otro? Ateniéndonos a la historia, tendríamos que pronunciarnos por la ley del más fuerte: quien gana la guerra, quien domina, quien lleva a cabo una empresa se convierte en la medida de lo que haya que juzgar.

El llamado "eurocentrismo" ha dejado su marca en numerosas empresas colonialistas, el cual asumió, en el caso de la evangelización de los habitantes del Nuevo Mundo, la forma de "cristianocentrismo": los misioneros poseen la verdadera religión, veneran al verdadero Dios, tienen acceso a la verdad del evangelio que no puede ser vencida por ninguna otra. No obstante, esto solo explicaría parcialmente lo que sucedió en la

⁹⁹ En los discursos novohispanos, hay un predominio de autores tomistas citados explícitamente sobre este particular, pero a su lado tenemos textos de San Pablo, Rom. II, 14-15, y de San Agustín, principalmente *De libero Arbitrio* y *De civitate Dei*.

religiosos, Dios los alumbró “para vivir conforme a la ley de la naturaleza y dictamen de la razón” por lo que incluso llegaron, como Quetzalcóatl, a “predicar la ley natural”¹⁰⁷.

Estas palabras coinciden, punto por punto, con dos de los preceptos de ley natural marcados por el Aquinate: buscar el bien y evitar el mal y buscar el conocimiento del verdadero Dios, de donde surgió, según suponen los misioneros, la duda de estos personajes nahuas sobre los dioses de sus ancestros. Lo que ya no coincide con el tomismo es que, en lugar de considerar estas cosas como producto de la sola racionalidad y la inclinación natural, introducen un incentivo sobrenatural: Dios los alumbró especialmente a ellos para vivir conforme a la ley de la naturaleza y ellos mismos se dieron a predicarla, con lo que nos acercamos a la postura escotista de la necesidad de proclamar la voluntad divina y la limitación del ser humano para alcanzarla por sí solo.

Esta mezcla de concepciones de ley, cuando no ambigüedad, es constante en los escritos de franciscanos. Aunque podemos reconocer una influencia marcadamente tomista, cuando las opiniones más positivas se refieren a las virtudes prehispánicas, sus leyes y educación como derivadas del buen uso de la razón natural, conviene señalar que lo negativo no necesariamente comienza cuando está involucrada la fe; de hecho, reiteradamente surge el tema del Decálogo cuando se habla de ley y razón naturales. Así se observa en los *Memoriales*, cuando Motolinía trata sobre la prostitución, el concubinato y los castigos impuestos a quienes cometían el “pecado nefando” entre los indios, que:

¹⁰⁷ Mendieta, *op. cit.*, lib. 3º, cap. II: “Y se encuentran muchas virtudes de algunos señores y principales del tiempo de la infidelidad, en especial de un Nezahualpiltzintli, y de otro Nezahualcoyotzin, reyes de Tezcuco, el uno de los cuales no solo con el corazón dudó ser dioses los que adoraban, más aún lo decía a otro que no le cuadraban ni tenía para sí que aquellos eran dioses. Y entre los otros vicios, como más feo, dicen que se aborrecía el pecado nefando, y que hacía matar a los que lo cometían. Y así habría otros a quien Dios alumbraría para vivir conforme a la ley de la naturaleza y dictamen de la razón.” Cfr: Torquemada, *op. cit.*, lib. II, cap. LXIV. En cuanto a Quetzalcóatl, Mendieta, *op. cit.*, lib. 2º, cap. XXXIII, dice que: “Salió hombre honesto y templado, comenzó a hacer penitencia de ayuno y disciplinas, y a predicar (según se dice) la ley natural: y así enseñó por ejemplo y por palabra el ayuno, en esta tierra antes no usado, sino que desde este tiempo comenzaron algunos a ayunar, y después se fue aumentando el uso del ayuno, que guardaban estos indios en su infidelidad con excesivo rigor...” Cfr. Motolinía, *op. cit.*, p. 12.

...[Los indios] usaban el *derecho natural*, e no tenían *depravado ni ofuscado el seso natural*, que así en esto como en *todo lo que es contra los diez mandamientos* de Dios, se tenía ser malo y había leyes e prohibiciones y castigos contra los homicidas y contra los que hurtaban y contra otros muchos vicios y pecados, en especial contra los que adulteraban...¹⁰⁸.

En los capítulos de donde se extrajo la cita anterior, el de Benavente se plantea dos objetivos: el primero consiste en defender la racionalidad del indio demostrando que los indígenas “usaban del derecho natural e *ius gentium et civile*”, y castigaban los delitos repugnantes a la ley divina¹⁰⁹; cuya consecuencia es la aceptación y justificación de la diferencia cultural, pues este franciscano llega a afirmar que la mayoría de las instituciones y leyes de los indios son lícitas, incluso luego de la conquista. El otro objetivo es probar que “no son obligados los infieles gentiles a otra ley sino a la ley divina y natural, y no a la divina positiva mosaica ni evangélica, a ellos ignota”¹¹⁰. Trataremos con mayor detalle estos temas en un capítulo posterior.

Notemos además que fray Toribio considera, como puede deducirse de la cita, que los preceptos del Decálogo son tenidos como pertenecientes a la ley natural y que enlaza el “seso natural” con el derecho natural, como en la concepción tomista; pero luego a ambos los relaciona con el Decálogo, tema que es central cuando Escoto trata sobre la ley natural. Valorar positivamente a los indígenas, porque tenían por malo todo lo que es contra los diez mandamientos, provoca preguntarse cuáles de estos preceptos eran considerados de ley natural por los franciscanos y en qué sentido afirmaban que los indios se guiaban por ella.

Los preceptos de la segunda tabla (no mentir, no matar, no cometer adulterio, etc.) son menos problemáticos, si tomamos en cuenta que los indígenas tenían un orden social y una moral acordes con estos mandamientos, como pudieron constatar los misioneros. Por supuesto que esta cuestión es más compleja si nos referimos a los dos primeros mandamientos:

¹⁰⁸ Motolinía, *op. cit.*, p. 321. Subrayado mío.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 320.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 324.

“amarás a Dios sobre todas las cosas” y “no tomarás el nombre de Dios en vano”, tanto porque en ellos reside la diferencia entre las concepciones escotista y tomista de la ley natural, como porque la incommensurabilidad cultural se hace patente en estos mandamientos. Por un lado, en el mundo prehispánico se tenía una concepción de divinidad muy diferente a la cristiana y se rendía culto a muchas entidades, por otro, no faltaron sospechas, y casos, de que muchos indígenas se hacían bautizar fingiendo devoción y no abandonaban sus antiguas devociones. Regresamos con esto al planteamiento de Escoto: ¿es el Decálogo de ley natural? Lo que aplicado al caso americano suma dos nuevas cuestiones: ¿se respeta la diversidad cultural con esta identificación? Y, sobre todo: ¿en qué sentido se dice que los indígenas seguían los preceptos del Decálogo, especialmente los dos primeros?

Como se expuso antes, Escoto propone dos maneras de entender la ley natural: en sentido amplio, los preceptos de la segunda tabla del Decálogo son de ley natural, porque concuerdan con los primeros principios, aunque no se deriven directamente de ellos, y deben ser obedecidos porque así fueron ordenados por el supremo legislador. En esta acepción de ley, la diversidad cultural queda salvada cuando Escoto admite variabilidad en la aplicación concreta de aquellos preceptos, y porque incluso puede haber dispensa en ellos, siempre y cuando no desvíen del fin último que es Dios. Así pues, que los indios tuvieran por malo “todo lo que era contra los diez mandamientos” puede ser entendido, en el sentido amplio de ley natural, sin mayor problema y principalmente en cuanto a los preceptos de la segunda tabla.

Sin embargo, en sentido estricto, nos dice Juan Duns, solamente los dos primeros preceptos del Decálogo son de ley natural, porque hay necesidad lógica en sus términos y por tanto tienen a Dios por objeto. Con respecto a los dos primeros mandamientos, la afirmación de que los indios los respetaban podría explicarse de varias maneras. Una de ellas sería a partir de la precisión de Escoto sobre el primer precepto del Decálogo: el primer mandamiento, apunta, es de ley natural simplemente en su forma negativa “no debes odiar a Dios”, pero es dudoso que lo sea en su forma positiva “ama al Señor tu Dios”. De donde podríamos colegir, como quizá hizo

Motolinía, que los indios americanos no odiaban a Dios sino que lo desconocían, por eso la veneración que le debían al Dios verdadero era hecha a dioses falsos; lo cual, señalemos de paso, hacía que sus obras no fueran del todo meritorias como opinaba fray Toribio. Pero en esta explicación, la razón natural parece quedar fuera, porque se está hablando de un saber que proviene de la revelación, además de que la diversidad cultural se enfrenta a un límite preciso: solo es tolerable, en lo que se refiere a los dos primeros preceptos, cuando los indígenas no conocen ni les ha sido dado a conocer la existencia del Dios verdadero, en caso contrario no hay tolerancia. Que esto es así puede constatarse con diversos hechos: la predicación es acompañada de la destrucción de estatuillas y templos prehispánicos, los discursos de los frailes se ocupan bastante de advertir a los indígenas que sus dioses son falsos y en las preguntas sobre el primer y segundo mandamientos, que se recomiendan en los confesionarios, se indaga sobre la sobrevivencia de devociones y creencias prehispánicas, para disuadirlos de ellas advirtiéndoles sobre lo que deben creer.

Sin embargo, incluso desde una perspectiva tomista, se requiere explicar en qué sentido se puede decir que los indígenas siguen la ley natural, referente a los dos primeros preceptos del Decálogo o bien, en qué sentido los indígenas cumplen con el tercer principio de ley natural: buscar la verdad sobre Dios. En consonancia con esta concepción de ley natural, Torquemada dedica el libro sexto, de su *Monarquía indiana*, al tema de la inclinación natural en la creatura racional para conocer a Dios. Ahí advierte que este conocimiento es confuso¹¹¹, por lo que el hombre fácilmente cae en errores o es susceptible de ser engañado por el demonio para que idolatre; cosa que aconteció a numerosos pueblos, incluido el pueblo elegido en algún momento de su historia. De donde podríamos concluir que si bien todas las creaturas racionales tienden naturalmente a un fin último supremo, muchos se han equivocado en identificarlo, pero no en tributar devoción a quien consideran que es ese ser supremo: los indígenas americanos conocieron bien que debían adorar a Dios (por la razón natural), pero no aminoraron a identificarlo (necesitaban el conocimiento proveniente

¹¹¹ Ver también Aquino. *op. cit.*, I, q. II, a. 1.

de la revelación). Con este argumento, tendríamos que admitir que el desconocimiento del verdadero Dios no hacía a los indios menos racionales que otros pueblos, aunque les faltara la iluminación de la fe.

El problema es pues el conocimiento del fin último, asunto que ocupa bastante a los misioneros novohispanos y cuya solución era la evangelización misma. En este sentido parecería que el problema con los indígenas americanos, según los escritos de los frailes menores, no es su "baja racionalidad" sino su ignorancia de la palabra revelada, es decir, no es una cuestión de capacidad racional sino de conocimiento de la doctrina cristiana. De manera paralela, el problema no es que los indígenas fueran malos por desconocer el evangelio, sino que todas sus virtudes desmerecían porque no estaban orientadas al supremo Creador.

Desde la perspectiva escotista, y ante la situación americana, lo fundamental es la evangelización, entendida ésta como la proclama de la ley natural estricta que sin ayuda externa es muy difícil conocer. Si atendemos al mundo prehispánico, se puede decir que la racionalidad fue medida de acuerdo con la ley natural, en sentido tomista, que se hacía patente en costumbres, organización social, virtudes e incluso en la veneración a los dioses, por más errados que estuvieran en identificar al Supremo. Pero con la vista puesta en la empresa evangelizadora, la racionalidad indígena fue considerada con criterios más acordes con el escotismo, pues lo fundamental era la habilidad que mostraban los indígenas para adquirir la fe cristiana, para corregir los "errores" de su idolatría y para reorientar sus antiguas virtudes en alabanza del verdadero Dios. De hecho, fray Juan Bautista afirma:

...que la rudeza que en ellos [los indígenas] vemos no es natural, sino falta de instrucción y comunicación de gente hábil y discreta... que aquella rudeza y bajeza de entendimiento no es bastante para privar a uno de la Comunión: porque como el recibir a Cristo en el Sacramento del altar y entender lo que se recibe, ha de ser por conocimiento de fe y no por lumbré evidente de ciencia y razón por ser soberano misterio¹¹².

¹¹² Bautista, *op. cit.*, p. 89.

El conocimiento de los primeros preceptos del Decálogo queda, con esto, a cargo de la evangelización, y no es cosa de entendimiento y razón; y aunque lo fuera, la capacidad racional del indígena no es cosa de naturaleza sino de cultura: depende de la educación que puedan recibir de los frailes y de la comunicación con gente "hábil y discreta", esto es, obedece a todo un proceso de aculturación donde los tropiezos no se deben a que los indígenas sean racionalmente como "menores de edad", sino a la fuerza de la costumbre que los retiene en lo antiguo, como advirtió Mendieta, y al poco empeño y cuidado que sus educadores tienen en enseñarlos, como señala el mismo Bautista, y ya antes que él advirtió fray Juan Focher¹¹³.

Notamos pues, en nuestros franciscanos, la presencia de ambas concepciones de ley natural, con un marcado acento escotista, sobre todo en la problemática de los dos primeros preceptos del Decálogo. Como antes señalamos, este asunto tiene repercusiones allende el tema de la racionalidad; falta ver cómo esta tendencia en los franciscanos se manifiesta dentro de las discusiones de la época sobre las relaciones entre la ley natural y la ley humana (las leyes de los indígenas, especialmente). Pero antes apuntemos que, siendo el conocimiento de esos preceptos necesario asunto de la proclamación de la voluntad divina, no debe extrañar que uno de los temas más espinosos sea el de la manera de efectuar la evangelización: ¿cómo hacer para inculcar la ley natural estricta a los indígenas?

¹¹³ Mendieta dice que los indígenas volvían a sus dioses no porque les pareciera acertado, ni porque les parecieran mal las enseñanzas de los frailes, sino porque "tan habituados a lo que el demonio les había enseñado, se iban tras ello por la sola costumbre sin otra consideración" (*op. cit.*, lib. 3º, cap. XXXII). Bautista relata que un indio viejo dijo a un fraile que si ellos pusieran tanto cuidado como los antiguos sacerdotes ponían en educarlos en los cultos, serían los indios muy buenos cristianos (*op. cit.*, pp. 27-28) y fray Juan Focher amonesta a los misioneros sobre los inconvenientes de bautizar a muchos y dejarlos sin instrucción y cuidado cristiano (*Itinerario del misionero en América*, P. Antonio Eguiluz (ed.), OFM, Madrid, 1960, p. 321).

**5. SOBRE LA MANERA DE
EVANGELIZAR**

Frente a judíos y musulmanes, tanto Tomás de Aquino como Escoto se preguntaron si los adultos debían ser obligados a aceptar la fe, y si los niños hijos de infieles podían ser bautizados, incluso en contra de la voluntad de sus padres. En cuanto a lo religioso, este asunto tiene el problema de que, cuando las conversiones no son sinceras, hay peligro de reincidencia en la antigua religión. En cuanto al derecho, están implicados varios problemas entre la ley positiva de los pueblos y la ley natural: imponer el evangelio a los niños hijos de infieles supone quitarles la potestad a los padres, que la tienen por derecho natural, mientras que la imposición del evangelio a un pueblo podría violentar sus leyes (ley positiva). El problema de los poderes, espiritual y temporal, está involucrado porque también se cuestionó si alguien tenía potestad para obligar a otro a la fe. Esto es relevante en América si tenemos en cuenta las polémicas que hubo en torno a la legitimidad de la guerra, el dominio español y la evangelización de los pueblos americanos.

El que Tomás de Aquino distinga entre los fines propios de la ley natural, la ley divina y la ley positiva, le permite plantear también una separación de poderes y de ámbitos de jurisdicción. En torno a la manera de efectuar la conversión de los infieles, el Angélico se formuló estas cuestiones dejando en claro que aunque la ley divina es superior a las demás, cuando se trata de:

...quienes nunca han recibido la fe, como los gentiles y los judíos... de ningún modo pueden ser compellidos a la fe para que crean en ella; porque creer es de la voluntad. Sin embargo, deben ser compelidos por los fieles, si asiste la facultad, para que no impidan la fe ya con blasfemias o malvadas creencias, ya con persecuciones manifiestas¹¹⁴.

Aquino propone la defensa de la fe pero nunca su imposición a otros. Fray Bartolomé de las Casas sigue esta opinión en la Nueva España cuando señala que evangelizar a los indígenas:

¹¹⁴ Aquinatis, *op. cit.*, II-II, quaest. X, art. 8, 78: "...infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant; quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediunt vel blasphemias, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus..."

De ninguna manera significa que haya que emplear la coacción o la violencia por mínima que sea; significa solamente que ha de hacerse la presentación sencilla, el ofrecimiento, la distinción y la explicación de lo que ha de creerse, mediante una persuasión agradable y una suave y halagadora invitación.¹¹⁵

Nótese que para ambos personajes, el que la ley divina sea superior a la natural y a la de cualquier pueblo (porque los fines sobrenaturales son superiores) no significa que deba imponerse y aplicarse a todos los pueblos por la fuerza en detrimento de sus propias leyes: a lo sumo debe enseñárseles esa ley (proclamación) y persuadirseles para que la acepten. Observemos en esto la independencia entre los poderes: solamente Dios y la buena disposición del individuo pueden hacer que se implante la ley divina en el alma de cada quien; nadie debe imponer el evangelio por la fuerza.

Desde la perspectiva escotista nos enfrentamos a otro tipo de problemas: hay cierta confusión entre la ley natural y la divina, como ya habíamos señalado, y las leyes son producto de la voluntad del Supremo Legislador, quien es también la autoridad suprema. Coherente con su propuesta de que el acercamiento del hombre hacia Dios se efectúa por la voluntad y no por el intelecto, Escoto afirma tajantemente que nadie debe ser obligado al bautismo¹¹⁶, pero como hay quien se acerca al sacramento sin intención de recibirlo en su interior (porque no tiene fe o porque su intención es opuesta a la de ingresar en la cristiandad) y no es posible determinar que ello es así, "la Iglesia juzgará que él consiente en la ablución sacramental [bautismo] y lo obligará a la observancia de la fe Cristiana"¹¹⁷. Esto es, lo externo debe ser tomado como señal de lo interno: una vez que alguien se acerca voluntariamente al bautismo debe ser coaccionado para que permanezca en el cristianismo, aunque no haya sido su intención ingresar o mantenerse en él. Una noticia constante, en los relatos

¹¹⁵ Fray Bartolomé de las Casas *op.cit.*, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, p. 89.

¹¹⁶ Scoti, Ox. IV, d. IV, q. IV: "Si quienes no consienten pueden recibir el efecto del bautismo" y q. V: "Si el adulto recibe fingidamente el efecto del bautismo".

¹¹⁷ Id., IV, d. IV, q. V: "Ecclesia judicaret eum consentire in ablutionem sacramentalem, et cogeret eum ad observantiam fidei Christianae, quia praesumit partem meliorem, quantum signa magis praetendunt eam".

franciscanos, es que los indígenas se acercaban por multitudes a rogar por el bautismo, pero también la batalla por cuidar que todos esos bautizados perseveraran en el cristianismo: indagando si persistían antiguas creencias, disuadiendo de lo antiguo, aprendiendo lenguas indígenas e incluso fomentando la delación de los idólatras.

Acerca de si es lícito bautizar a los niños hijos de infieles, Escoto considera algunas condiciones particulares del caso: si se bautiza a los niños infieles y continúan bajo tutela de sus padres, éstos los educarían en doctrinas contrarias a la fe cristiana pero si se les bautiza y no se devuelven a sus padres, cristiana pero si se les bautiza y no se devuelven a sus padres, se comete injuria porque los padres tienen potestad legítima sobre sus hijos. Ante este dilema, el doctor franciscano introduce el tema de la potestad: afirma que estos niños deben ser bautizados incluso contra la voluntad de sus padres, porque un príncipe cristiano, teniendo los medios necesarios, puede obligar a sus súbditos infieles a que reciban la fe cristiana y continúen en ella. Esto es legítimo porque un príncipe tiene potestad sobre sus súbditos y Dios, a su vez, la tiene sobre éste¹¹⁸, por eso "máxime debe el príncipe celar por el dominio para servir al Señor supremo, a saber Dios, y por consiguiente no solo es permitido, sino que el Príncipe debe arrancar a los niños del dominio de los padres que quieren educarlos contra el culto de Dios"¹¹⁹. Obsérvese que el Doctor Sutil, coherente con aquella confusión entre la ley natural y la divina, no delimita los ámbitos de poder, por el contrario, el que todo sea producto de la voluntad divina produce una concepción jerárquica vertical donde todo poder y ley proviene de la cima: Dios manda sobre el príncipe y éste sobre sus súbditos, fieles e infieles, y sus hijos. Nótese además la intolerancia hacia el desvío de lo que Escoto considera de ley natural estricta: nadie debe odiar a Dios sino que incluso afirma que sería más cristiano:

¹¹⁸ Id., IV, d. IV, q. IX: "Utrum parvuli Judoerum et infidelium sint invitis parentibus baptizandi?": "...sicut docet Augustinus de verbis Domini, hom. 6. et ponitur cap. ult. Lib. 2. «Si aliquid jubet potestas, quod non debes facere, hic sane contemne potestatem, timendo potestatem majorem»: et declarat in exemplo de Curatore et Proconsule et Imperatore, de Imperatore et Deo; ergo si quis habet regere rempublicam, magis debet quantum in se est, cogere unumquemque subditi domino superiori quam inferiori, imo superiori contempto inferiori, quando inferior in tali dominio resistit superiori."

¹¹⁹ Id., IV, d. IV, q. IX: "...maxime debet Princeps zelare pro dominio servando supremi Domini, scilicet Dei, et per consequens non solum licet, sed debet Princeps auferre parvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei..."

...si los mismos parientes [de los niños infieles] fueran forzados con amenazas y con terrores a recibir el bautismo y a conservarlo después de recibirlo, porque aunque éstos no serían verdaderamente fieles en el alma, sin embargo menos malo sería para ellos no poder seguir impunemente su ilícita ley que poder servirla libremente¹²⁰.

Quisiera aclarar que si bien Escoto considera, como advierte Virginia Aspe¹²¹, que el mérito y la bondad de los actos humanos están en el libre arbitrio; además señala que solamente por voluntad puede alguien bautizarse para adscribirse al cristianismo. La propuesta de forzar a alguien a la observancia de la fe no quiere decir que haya algún mérito o bondad en quien así ingresa al cristianismo, sino solamente que con ello se asegura un ambiente adecuado para la educación de los niños bautizados y se evita la "ley ilícita", que es contraria al fin último y a la ley natural.

En Nueva España, dos son los franciscanos que mejor parecen seguir las enseñanzas de Escoto sobre este asunto: fray Toribio de Benavente y fray Juan Focher. El caso de Motolinía es especial, pues en sus obras se observa una sincera defensa de las cosas de indios (particularmente de sus leyes, como veremos en el próximo capítulo), pero también una abierta intolerancia ante la religiosidad prehispánica. Como el Beato escocés, el autor de los *Memoriales* defendió la imposición del evangelio, incluso por la fuerza, y justificó esta situación de cara al fin último y a la autoridad que proclama las leyes. Tal es el tono de la *Carta al emperador*, escrita en 1555 por Motolinía. Nuestro misionero recurrió a su experiencia con los indígenas, así como a ciertos pasajes históricos, bíblicos y de la historia prehispánica, para convencer al Emperador de que la evangelización no podía llevarse a cabo sino usando la

120 Id., IV, d. IV, q. IX: "Imo quod plus est, crederem religiose fieri si ipsi parentes cogerentur minis et terroribus ad suscipiendum Baptismum, et ad conservandum postea susceptum, quia esto quod ipsi non essent vere fideles in animo, tamen minus malum esset filii eorum, si bene educarentur in tertia et quarta progenie, essent vere fideles."

121 Virginia Aspe Armella, "El concepto de ley natural como instrumento integrador en el imaginario novohispano", en *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 34, Universidad Panamericana, Julio de 2008, p. 55-82.

fuerza, ejerciendo el dominio, que él considera legítimo, de los españoles en la Nueva España.

El objetivo de la *Carta...*, dice al comienzo Motolinía, es "quitar parte de los escrúpulos que el de las Casas... pone a vuestra majestad". Este texto relata cómo sucesivamente y mediante guerras, diferentes grupos de indígenas fueron haciéndose del poderío del territorio antes de que los mexicanos —quienes lo dominaban cuando llegaron los españoles— se hicieran del poder; y señala que nadie ponía en cuestión la legitimidad de esos señoríos. En esa lógica, los españoles no hicieron otra cosa que desplazar a quienes antes habían desplazado a otros del poder. Justificó además la guerra de conquista, argumentando que cuando los cristianos llegaron a esta tierra "Dios nuestro era muy ofendido, y los hombres padecían cruelísimas muertes", por lo que los españoles hubieron de "impedir y quitar estas y otras muchas abominaciones y pecados y ofensas que a Dios y al prójimo públicamente eran hechas"¹²². En sus palabras se nota que para él es indispensable cumplir los dos primeros mandamientos (ley natural estricta del escotismo), pero también la convicción de que la vida de los hombres es muy importante (ley natural en el tomismo). Esto se refuerza cuando pide al Emperador, a propósito de los frailes dominicos muertos en una expedición a la Florida, que "se compadezca de aquellas ánimas [las de los indígenas], y se compadezca y se duela de las ofensas que ahí se hacen a Dios, e impida los sacrificios e idolatría". Su consejo fue, por consiguiente, que la evangelización de los naturales debía realizarse pero "no por la manera que el de las Casas ordenó"¹²³, pues en ello se irían muchas vidas y recursos sin la obtención de los frutos esperados. Es entonces cuando profirió, con cierto tono apocalíptico, la más clara resonancia de las palabras de Escoto: "conviene de oficio darse prisa en que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras, y los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, sea por fuerza; que aquí tiene lugar aquel proverbio «más vale bueno por fuerza que malo de grado»"¹²⁴.

122 Motolinía, *op. cit.*, p. 404.

123 *Ibidem*, p. 405.

124 *Ibidem*, p. 411.

...si los mismos parientes [de los niños infieles] fueran forzados con amenazas y con terrores a recibir el bautismo y a conservarlo después de recibirlo, porque aunque éstos no serían verdaderamente fieles en el alma, sin embargo menos malo sería para ellos no poder seguir impunemente su ilícita ley que poder servirla libremente¹²⁰.

Quisiera aclarar que si bien Escoto considera, como advierte Virginia Aspe¹²¹, que el mérito y la bondad de los actos humanos están en el libre arbitrio; además señala que solamente por voluntad puede alguien bautizarse para adscribirse al cristianismo. La propuesta de forzar a alguien a la observancia de la fe no quiere decir que haya algún mérito o bondad en quien así ingresa al cristianismo, sino solamente que con ello se asegura un ambiente adecuado para la educación de los niños bautizados y se evita la “ley ilícita”, que es contraria al fin último y a la ley natural.

En Nueva España, dos son los franciscanos que mejor parecen seguir las enseñanzas de Escoto sobre este asunto: fray Toribio de Benavente y fray Juan Focher. El caso de Motolinía es especial, pues en sus obras se observa una sincera defensa de las cosas de indios (particularmente de sus leyes, como veremos en el próximo capítulo), pero también una abierta intolerancia ante la religiosidad prehispánica. Como el Beato escocés, el autor de los *Memoriales* defendió la imposición del evangelio, incluso por la fuerza, y justificó esta situación de cara al fin último y a la autoridad que proclama las leyes. Tal es el tono de la *Carta al emperador*, escrita en 1555 por Motolinía. Nuestro misionero recurrió a su experiencia con los indígenas, así como a ciertos pasajes históricos, bíblicos y de la historia prehispánica, para convencer al Emperador de que la evangelización no podía llevarse a cabo sino usando la

¹²⁰ Id., IV, d. IV, q. IX: “Imo quod plus est, crederem religiose fieri si ipsi parentes cogentur minis et terroribus ad suscipiendum Baptismum, et ad conservandum postea susceptum, quia esto quod ipsi non essent vere fideles in animo, tamen minus malum esset filiis eorum, si bene educarentur in tertia et quarta progenie, essent vere fideles.”

¹²¹ Virginia Aspe Armella, “El concepto de ley natural como instrumento integrador en el imaginario novohispano”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 34, Universidad Panamericana, Julio de 2008, p. 55-82.

fuerza, ejerciendo el dominio, que él considera legítimo, de los españoles en la Nueva España.

El objetivo de la *Carta...*, dice al comienzo Motolinía, es “quitar parte de los escrúpulos que el de las Casas... pone a vuestra majestad”. Este texto relata cómo sucesivamente y mediante guerras, diferentes grupos de indígenas fueron haciéndose del poderío del territorio antes de que los mexicanos –quienes lo dominaban cuando llegaron los españoles– se hicieran del poder; y señala que nadie ponía en cuestión la legitimidad de esos señoríos. En esa lógica, los españoles no hicieron otra cosa que desplazar a quienes antes habían desplazado a otros del poder. Justificó además la guerra de conquista, argumentando que cuando los cristianos llegaron a esta tierra “Dios nuestro era muy ofendido, y los hombres padecían cruelísimas muertes”, por lo que los españoles hubieron de “impedir y quitar estas y otras muchas abominaciones y pecados y ofensas que a Dios y al prójimo públicamente eran hechas”¹²². En sus palabras se nota que para él es indispensable cumplir los dos primeros mandamientos (ley natural estricta del escotismo), pero también la convicción de que la vida de los hombres es muy importante (ley natural en el tomismo). Esto se refuerza cuando pide al Emperador, a propósito de los frailes dominicos muertos en una expedición a la Florida, que “se compadezca de aquellas ánimas [las de los indígenas], y se compadezca y se duela de las ofensas que ahí se hacen a Dios, e impida los sacrificios e idolatría”. Su consejo fue, por consiguiente, que la evangelización de los naturales debía realizarse pero “no por la manera que el de las Casas ordenó”¹²³, pues en ello se irían muchas vidas y recursos sin la obtención de los frutos esperados. Es entonces cuando profirió, con cierto tono apocalíptico, la más clara resonancia de las palabras de Escoto: “conviene de oficio darse prisa en que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras, y los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, sea por fuerza; que aquí tiene lugar aquel proverbio «más vale bueno por fuerza que malo de grado»”¹²⁴.

¹²² Motolinía, *op. cit.*, p. 404.

¹²³ *Ibidem*, p. 405.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 411.

Motolinía, como Escoto, opina que se debe evitar el mal aunque sea por la fuerza. Para el de Benavente como para el escocés, el máximo daño parece ser el de la idolatría, esto es: todo aquello que va en contra de la primera tabla del Decálogo. Su justificación de las guerras y uso de fuerza suponen que el bien máximo es sobrenatural: lo mejor que puede ofrecerse a los indígenas es el conocimiento del evangelio. Esto justifica también la potestad del Emperador, pues fray Toribio asegura que los tributos que los indígenas pagaban eran justos ya que “tributan a su majestad porque es su rey y señor, y porque les administra vuestra majestad doctrina y sacramentos”, esto es, porque “más les da vuestra majestad que de ellos recibe”¹²⁵. Asentada la evangelización como primer objetivo y justificando con ella –aunada a la defensa de la vida de los inocentes y el argumento histórico de la sucesión de poderíos mediante guerras– el dominio español, fray Toribio completó su razonamiento señalando que lo más necesario para esta tierra era “darle asiento” para que no se perdiera¹²⁶.

Conviene señalar que una buena cantidad de los argumentos de la *Carta...* consisten en afirmar que todo lo dicho por Las Casas en contra de los conquistadores, mercaderes y colonos de la Nueva España se aplican directamente al Emperador¹²⁷; si todo fuera mal habido:

Buena estaba la conciencia de vuestra majestad, pues tiene y lleva vuestra majestad la mitad o más de todas las provincias y pueblos más principales de esta Nueva España, y los conquistadores y encomenderos no tienen más de lo que vuestra majestad les manda¹²⁸.

La autoridad legítima del monarca está implícita en estas palabras de nuestro franciscano; si bien uno de los graves problemas de estas tierras era que su gobierno estaba lejos, Motolinía afirma que aquí se hacía –al menos en la mayoría de los casos– lo que ha ido ordenando el Emperador. Además de situar al monarca como autoridad máxima de la Nueva

¹²⁵ *Ibidem*, p. 414.

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 418–419.

¹²⁷ Además de afirmar que Las Casas condena a todos por unos cuantos; en lo

¹²⁸ *Ibidem*, p. 406.

España, notemos el supuesto de que la ley es ley porque así lo dispuso el legislador, en este caso, Carlos V; cuestión que apoya recordando además aquel pasaje bíblico (Mt. 22,21) en que “preguntando al Señor si se daría tributo al César o no, respondió que sí, y él [Las Casas] dice que son mal llevados!”¹²⁹ Una cita como esta nos advierte sobre la separación de poderes, “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”; pero en el contexto de todo lo dicho por fray Toribio, pese a esta separación, el César está supeditado al fin sobrenatural, con lo que se conserva la jerarquía escotista: de Dios al monarca y de éste a sus súbditos.

Motolinía pondera la concepción de la ley como mandato, y la consecuente concepción escotista de la jerarquía del poder, cuando en diversas ocasiones se limita a enunciar los hechos y deja la decisión acerca de su legitimidad o corrección al monarca. Tal hace cuando solicita que el Emperador “mande ver y mirar a los letrados, así de vuestros Consejos como a los de las universidades” e incluso que mande consultar al sumo pontífice, sobre si se deben negar los sacramentos a los encomenderos como dispuso el de Las Casas¹³⁰. Así también cuando intenta desmentir al dominico sobre el tema de la esclavitud, señalando que el hacer esclavos no es reprobable porque se realizó “con el hierro de vuestra majestad”¹³¹. Incluso cuando recurre a la historia bíblica, a propósito del sueño de Nabucodonosor (Daniel, 2, 29), fray Toribio sentencia que “Yo no me meto en determinar si fueron estas guerras más o menos lícitas que aquellas, o cuál es más lícito tributo, éste o aquel, esto determinenlo

¹²⁹ *Ibidem*, p. 411. Por su parte, Sergio Botta trata de los modelos políticos que llegaron al siglo XVI, entre ellos el derivado de *Mateo* 22, 21 y con respecto a los novohispanos señala que “la teología política franciscana sigue cultivando su sueño utópico de edificación de una *respublica christiana* (...) La acción del soberano es positiva solo en la medida en que cumple el bien de la Iglesia franciscana y, por supuesto, de toda la cristiandad” (“Una negación teológico-política en la Nueva España: Reflexiones sobre la obra franciscana (siglo XVI)”, disponible en http://www.academia.edu/1437697/Una_negacion_teorologico-politica_en_la_Nueva_Espana_reflexiones_sobre_la_obra_franciscana_siglo_XVI_, pp. 46-50).

¹³⁰ Motolinía, *op. cit.*, p. 405.

¹³¹ *Ibidem*, p. 411. Incluso señala que después de que el emperador retiró esa concesión, quienes continuaron con esclavos fue por “ignorancia invencible”... La *doctrina* puede entenderse de dos formas: los esclavistas desconocían la nueva orden del rey, o bien, el mismo rey envió su sello para esclavos al ignorar las circunstancias imperantes en la Nueva España.

los Consejos de vuestra majestad"¹³². Aun así, nuestro misionero no se queda con la voluntad del gobernante, pues superior a ella es la voluntad divina que se manifiesta también en un providencialismo: "Dios muda los tiempos y edades, y pasa los reinos de un señorío a otro; y esto por los pecados", por lo que solicita que "mande vuestra majestad poner toda la diligencia que sea posible para que este reino se cumpla y ensanche y se predique a los infieles"¹³³.

La opinión de Motolinía es acorde con la doctrina escotista; si bien nunca lo menciona explícitamente y casi todos sus argumentos explícitos se asientan en extractos de la Biblia y en su propia experiencia. A diferencia de él, fray Juan Focher cita expresamente al Doctor Sutil y es quizá quien más puntualmente aplica sus propuestas al caso novohispano. Focher adoptó la jerarquía de poderes establecida por Escoto y afirmó que los niños infieles "pueden ser bautizados contra la voluntad de sus padres", porque "el príncipe cristiano tiene dominio sobre los paganos, cuando éstos pretenden educar a sus hijos menores de espaldas al conocimiento del verdadero Dios puede, es más, debe rescatarlos del poder de sus padres infieles y consagrarlos a Dios mediante el bautismo procurando que después sean educados cristianamente"¹³⁴.

Como el Beato escocés, Focher sostuvo que "un particular no tiene potestad alguna sobre los predichos infieles"¹³⁵ pero amplió las consideraciones del Doctor Sutil, afirmando que un misionero puede bautizar a un niño infiel cuando éste no pudiera ser rescatado de sus padres, cuando el niño estuviera a punto de morir o cuando el príncipe mismo fuera negligente en ordenarlo. Asimismo, señaló que los misioneros no debían ser considerados como personas particulares sino públicas "en virtud de sus indultos" y porque "desempeñan su cargo por autoridad del Papa"¹³⁶. Nótese el conflicto entre

¹³² *Ibidem*, p. 412.

¹³³ *Ídem*.

¹³⁴ Focher, *op. cit.*, p. 68.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 72.

La discusión acerca del dominio sobre los indios implica otros asuntos, como la validez de las bulas papales, por las cuales el sumo pontífice concedía estas tierras a los reyes de España, y la cuestión de si el Papa tenía potestad en los asuntos temporales y sobre quienes no pertenecen a la Iglesia. La mayoría de los franciscanos, de la Nueva España, asume que el Papa tiene potestad sobre cristianos y no cristianos y que el soberano de España es el verdadero y justo Señor de estas tierras, tal como vimos en la *Carta al Emperador* de Motolinía y puede verse en Mendieta, *op. cit.*, lib. 1º, cap. VIII.

el poder espiritual del papa y el temporal del monarca, así como la superioridad que el franciscano concede a los fines espirituales. Sobre los adultos, Focher acentuó la propuesta escotista al afirmar que:

Es lícito, en cambio, coaccionarles condicionada e indirectamente, por ejemplo, mediante amenazas, miedo, injuria o trabajos serviles, para que de esta forma les nazca el deseo de convertirse a la fe. Así Escoto y los demás Teólogos *ubi supra*. Concedamos, dicen, que no fueran de corazón verdaderos cristianos; es para ellos un mal menor el no poder observar impunemente su ley, ilícita, que poderla observar con libertad¹³⁷.

La ley natural, la que da a los padres poder sobre sus hijos, queda desde esta perspectiva supeditada a la ley divina; una ley divina que se entiende natural por haber surgido de la voluntad divina y porque es necesaria por sus términos. Esto hace que la jerarquía de poderes sea totalmente vertical: de Dios al papa y al monarca y de estos a todos los demás, sean o no cristianos, pues todo cuanto hay proviene de la voluntad divina y debe obedecerla, en otras palabras, lo que debe imperar es el cumplimiento de los fines espirituales (la ley natural estricta de Escoto).

Sin embargo, aunque se proponga que la fe debe ser impuesta incluso por la fuerza, no significa que nuestros franciscanos sean intolerantes ante la diversidad cultural; los misioneros se muestran dispuestos a ceder en todo aquello que no afecte directamente a la ley natural estricta.

¹³⁷ Focher, *op. cit.*, p. 77.

**6. LAS LEYES INDÍGENAS EN EL
CONTEXTO DE LA LEY NATURAL**

El asunto del matrimonio fue un tema relevante en el siglo XVI, si atendemos a la cantidad de pensadores de la época que le dedicaron alguna reflexión y a que el matrimonio es un sacramento (ley divina), que es también de ley natural (segundo principio según santo Tomás)¹³⁸ y es sancionado por las leyes de los pueblos (ley positiva). En la Nueva España, a esta problemática habría que sumar la que se origina de la diversidad cultural: ¿existía matrimonio legítimo en el mundo prehispánico? ¿Esos matrimonios eran válidos en el nuevo orden colonial? ¿Cómo habérselas con la poligamia o el matrimonio entre parientes cercanos para integrarlos al orden colonial? Si bien el agustino Alonso de la Veracruz compuso un importante tratado sobre el asunto y el franciscano Juan Focher le dedica algunos opúsculos, nos ocuparemos en este capítulo de un discurso menos conocido sobre el tema, el de fray Toribio de Benavente, porque en este contexto Motolinía se pregunta a qué leyes están obligados los indígenas en el orden colonial, y por el lugar que las leyes prehispánicas —en este caso las leyes sobre el matrimonio— deben tener dentro del nuevo orden colonial, donde predomina la ley de los vencedores.

Motolinía tuvo una amplia experiencia con los nahuas que habitaban el centro de México, pero también laboró entre los indígenas de Michoacán y otros pueblos, pues recordemos que llegó a la Nueva España en 1524 como miembro del grupo de los Doce franciscanos, estuvo en San Francisco de México, fue guardián de Texcoco, Huejotzingo, Cholula, Tlaxcala, fue fundador de Puebla, laboró en Tehuantepec, Atlixco, la Mixteca, Antequera (Oaxaca) y Michoacán y viajó hasta Guatemala y Nicaragua; de todo lo cual hizo amplias descripciones. Sin embargo es en algunos fragmentos de su obra donde exhibe algo de su formación académica, tal es el caso de los capítulos 4 a 9 de la segunda parte de sus *Memoriales* dedicados al matrimonio prehispánico. En este, fray Toribio se propone mostrar que los indios, antes de la llegada de los españoles, usaban el derecho natural, el *jus gentium et civile*, castigaban los delitos

¹³⁸ Virginia Aspe Armella señala que “el tema de los matrimonios me parece el eje temático del siglo XVI novohispano porque es el sacramento que se dice por derecho natural...” (“El aristotelismo medieval en la Nueva España”, en Sandra Anchondo Pavón (comp.), *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana*, Los Libros de Homero, Col. Novahispania, no. 3, México, 2007, p. 95).

repugnantes a la ley divina y usaban estos derechos en el contrato de matrimonio, como reza el encabezado de uno de los capítulos de su obra. Nuestro franciscano señala que por el derecho civil y en atención a permitir un mal menor, los indígenas permitían la prostitución; a favor de la ley divina, afirma que en el mundo prehispánico castigaban "todo lo que es contra los diez mandamientos de Dios"; además describe particularmente las penas que los indígenas imponían a quienes cometían sodomía y adulterio y menciona que tenían castigos contra el homicidio y el hurto. Todo esto es el preámbulo para establecer que había matrimonio legítimo entre los nahuas, aunque éste fuera muy diferente al que se usaba en España, y que tenían una legislación propia para realizarlos (*jus gentium et civile*, esto es, la ley positiva de los nahuas)¹³⁹.

Motolinía afirma que el matrimonio prehispánico es legítimo "atenta la ley y ritos de naciones y provincias, y atenta la ley divina y natural, cuanto a los infieles, dejada la ley positiva y mosaica a que no son obligados"¹⁴⁰. El autor involucra en pocas líneas varias leyes: la de cada nación (ley positiva), la "ley divina natural" y la ley mosaica (ley de Moisés, que es la primera y a la segunda. Así planteado, notemos que el problema no son los usos matrimoniales prehispánicos sino la aplicabilidad de los diferentes tipos de ley al caso. A primera vista, parecería que Motolinía concuerda con las distinciones entre las leyes establecidas por el de Aquino; sin embargo adviértase la denominación "ley divina y natural". Volveremos sobre esto más adelante.

Nuestro franciscano continúa su argumentación tomando como punto de partida "la definición del matrimonio declarada al propósito de los infieles" para establecer, entre otras cosas, "a qué derecho son obligados los infieles gentiles y a qué derecho no; y cómo estos indios de la Nueva España guardaron el derecho natural, cerca del contraer matrimonio"¹⁴¹. Señala que los doctores definen el matrimonio como

¹³⁹ Para diferenciar el matrimonio legítimo de cualquier otra forma de unión entre los nahuas, Motolinía acude a un argumento lingüístico: "la pedida por manceba se dice *tlacatcahuili*; la que se demanda por mujer legítima y verdadera se dice *cihuatlanti*" (*op. cit.*, p. 322).

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 323. Subrayado mío.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 324.

"un ayuntamiento de macho y hembra, entre legítimas personas, de individua sociedad, que es compañía perpetua, indivisible e inseparable"¹⁴². Nuestro franciscano hace coincidir tal definición con las uniones usadas entre los indios para defender su legitimidad, por lo que recurre a algunas sutilezas para refutar a quienes alegaban en contra que los indígenas se casaban en grados de parentesco prohibidos y admitían el repudio y la poligamia. Vayamos por partes.

Sobre los grados de parentesco para contraer nupcias, Motolinía afirma que el derecho natural solamente prohíbe los esponsales en el primer grado: no deben casarse hijos con padres; lo cual, testimonia el franciscano, nunca ha visto o sabido que suceda entre los indígenas de la Nueva España. Precisa también que los demás grados de parentesco prohibidos para los esponsales provienen de la ley mosaica y "a los infieles, como es dicho, no les obliga la ley divina positiva, sino la *ley divina natural*, a ellos y a todo el linaje humano dada. No les obliga la ley mosaica, porque no fue a ellos dada ni obligatoria sino a los judíos..."¹⁴³. Concluye señalando que los indígenas respetaban el derecho natural en sus matrimonios "y si en algunas partes no se guardaban algunas costumbres enteramente, era defecto de justicia o porque las quebrantaban personas poderosas... y lo que de hecho se hace, no se ha de alegar por ley" pues aunque en alguna parte se usara, ello no contradecía al derecho natural ya que se hacía "allende de padre y madre"¹⁴⁴. En suma: la ley natural es la que determina los grados de parentesco permitidos para que un matrimonio sea lícito y los indígenas de la Nueva España la respetaban. Motolinía niega la aplicación de la ley de Moisés a los indios, porque nadie puede cumplir con los preceptos que ignora: esta ley no les fue dada a ellos ni la conocían antes de la predicación. Este es un argumento fundamental en los demás casos tratados por el de Benavente. Hasta aquí nuestro franciscano parece concordar con la distinción que el tomismo establece entre los diversos tipos de ley.

Fray Toribio recurre en su segunda argumentación, sobre la poligamia, al parecer del Abulense (Alonso Fernández de

¹⁴² *Ídem.*

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 326. Subrayado mío.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 327.

Madrigal), para decir que “tener muchas mujeres es de *segundos preceptos divinos* y por tanto no directe prohibido a los infieles”¹⁴⁵. Como anotamos antes, Tomás de Aquino señaló que los “segundos preceptos” de ley natural eran conclusiones de los primeros principios. En concordancia con el santo de Aquino, la escuela de Salamanca precisaba que los primeros preceptos eran los principios de ley natural comunes, evidentes para todos, y no admitían variabilidad; mientras que los segundos preceptos eran conclusiones obtenidas de aquellos para su aplicación a los casos particulares, por ello podían variar según el contexto y su rectitud, es decir, no siempre resultaba evidente para todos. Fray Alonso de la Veracruz en su *Speculum* que también trata del matrimonio indígena¹⁴⁶, matiza esta distinción atendiendo al fin natural de las cosas: hay fines principales y fines secundarios, lo que concierne al fin principal es de primeros preceptos, y debe cumplirse; mientras que lo concerniente a los demás fines es de segundos preceptos, por lo que si bien su cumplimiento puede facilitar la consecución del primer fin, su deficiencia no lo impide completamente, por eso puede permitirse o pasarse por alto su omisión.

El vocabulario usado y el tema, matrimonio y poligamia, nos permiten ubicarnos dentro del segundo principio de ley natural tomista; pero es plausible pensar que esta atención al fin último bien puede enmarcarse dentro de la doctrina escotista, sobre todo en el caso de Motolinía cuando dice “segundos preceptos divinos” y no “segundos preceptos naturales”. De hecho, como puede verse en las citas referidas, el franciscano repetidas veces dice “ley divina natural” en lugar de “ley natural” a secas, lo cual hace pensar en cierta confusión entre la ley divina y la natural que puede explicarse, como señalamos antes, con las dos acepciones de ley natural de Duns Escoto: la ley natural que tiene a Dios por objeto, la cual se hizo extensiva por el legislador supremo hacia otros preceptos que aunque no se siguen necesariamente de aquélla, concuerdan con ella.

¹⁴⁵ Motolinía, *op. cit.*, p. 327. Subrayado nuestro.

¹⁴⁶ Sigo en este particular a Yail Medina, “Ley natural y matrimonio en el Espejo de los cónyuges de Alonso de la Veracruz, en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: Universitario, humanista, científico y republicano*, UNAM, 2009, p. 125-142. (Cfr. Ambrosio Velasco, “Introducción”, en Fray Alonso de la Veracruz, *Espejo de los cónyuges*, UNAM, 2009; quien señala el mismo tema).

Apenas dos líneas adelante de lo anterior, el franciscano argumenta que “el maestro Vitoria e otros afirman que los infieles, teniendo muchas mujeres, están en invencible ignorancia e no pecan, si empero a ellos nunca ha venido la ley evangélica ni se la han predicado”. La poligamia es concebida aquí como un error cometido por la ignorancia del evangelio: los indígenas ignoran que no deben tener muchas esposas porque no conocen ni les ha sido predicado el evangelio. Con tan pocas palabras al respecto, podríamos pensar que o bien fray Toribio considera que la ley evangélica es de segundos preceptos de ley natural (como se podría entender en la tradición tomista, y más cuando lo hace con la autoridad de Vitoria) porque la ley evangélica consiste en conclusiones cercanas a los primeros principios, o bien que de alguna manera empata la ley natural con la divina en el sentido escotista: la ley sobre el matrimonio y la poligamia no es evidente por sus términos ni se deriva necesariamente de algún primer principio necesario; su evidencia como ley proviene del mandato de un legislador superior; por eso no obliga a quienes desconocen su proclamación y, al no ser un precepto necesario, puede haber dispensa en él o puede admitirse su cumplimiento de maneras diversas.

Sobre la disolución del matrimonio, fray Toribio recurre a tres argumentos. El primero son las leyes de los indios, según los usos y costumbres que él mismo atestiguó: entre ellos había separación de esposos “por su propia autoridad”, lo cual no era bien visto; y separación mediante la declaración de algún tipo de jueces, lo cual hacía que una separación fuera legal. En segundo lugar, Motolinía declara que el repudio es “contra el derecho natural” pero de “segundos preceptos, y ha lugar la ignorancia”¹⁴⁷; por lo cual concluye que el divorcio es lícito entre los indios porque así lo habían convenido y aceptado en sus propias leyes y porque en los segundos preceptos, como vimos, puede haber variación y la ignorancia excusa de pecado.

El tercer argumento, sobre el repudio, es más completo y parecido al aludido sobre la poligamia: por sus leyes y costumbres, los indios “no saben ni están obligados a saber que es ilícito [el repudio] porque es de segundos preceptos, hasta que sepan y les sea publicado el *Evangelio*, que lo declaró ser

¹⁴⁷ Motolinía, *op. cit.*, p. 329.

de derecho natural”¹⁴⁸. Así planteado, este “derecho natural” no es accesible a la naturaleza racional como en el tomismo, sino que nos remite al escotismo cuando dice que Dios mismo extendió la obediencia de los principios necesarios de la ley natural (los dos primeros mandamientos) a los preceptos de la segunda tabla declarándolos, por su concordancia con aquél, de derecho natural. En este sentido, el divorcio es lícito entre los indígenas, porque en sus leyes lo tienen por tal (ley positiva indígena), pero es ilícito según el evangelio que lo declaró así por derecho natural; pero como los indígenas desconocen el evangelio están disculpados de cumplir con esta disposición.

Resaltemos por lo pronto el respeto que le merecen a nuestro fraile las leyes de los indios y la restricción que opone a la “ley divina de segundos preceptos”¹⁴⁹, dentro de la que se enmarcan, de acuerdo con las citas referidas, las formas diversas en que puede efectuarse el matrimonio y su contexto legal. Consideramos que este respeto proviene del tomismo, que establece una distinción y cierta independencia entre los ámbitos de las distintas leyes; por eso Motolinía concluye señalando que “el que se casa diciendo y expresando en pacto que es su intención casarse, según su ley de repudio, hablando de los indios dice que vale el matrimonio”¹⁵⁰, porque “el matrimonio es el que se hace *in facie ecclesiae*, y también es matrimonio el que se hace clandestinamente, y legítimo matrimonio es entre infieles” pero aun así “tan firme es el uno como el otro”¹⁵¹. Pero la exención con respecto a los “segundos preceptos divinos”, como los llama fray Toribio, recuerda más bien la ley *large natural* de Escoto por su tema (relacionado con la segunda tabla) y la variación que admite en su cumplimiento.

Esta tolerancia a la diversidad es patente incluso cuando concede, para fortalecer su argumentación, que en algunos pueblos indígenas:

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 331. Subrayado mío.

¹⁴⁹ Podríamos decir que los primeros preceptos de ley divina serían —siguiendo el discurso de Motolinía, porque él nunca los llama así— los correspondientes a los dos primeros preceptos del Decálogo, no solamente por hacerlo coincidir con el pensamiento escotista antes expuesto, sino a causa de la intolerancia del franciscano ante la idolatría.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 332.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 333.

...tuvieron, costumbre de copularse más personas de las aquí dichas, sacado el padre y madre e los ascendientes o descendientes, fuera y es válido matrimonio, como dijimos, que *no son obligados los infieles gentiles a otra ley sino a la ley divina y natural, y no a la divina positiva mosaica ni evangélica, a ellos ignota*, y de ley natural no hay prohibido más de padre y madre; *son empero obligados los fieles a guardar sus leyes y costumbres lícitas y honestas*, las cuales por venir a la fe no las han de invalidar, más antes más firmemente guardar en aquello que no es contra la fe y artículos de ella...¹⁵².

Es admirable que fray Toribio postule que las leyes prehispánicas deben seguir vigentes, incluso luego de haber ingresado los indígenas en el cristianismo. Asimismo, exime a los indígenas del cuidado hacia la ley positiva divina (mosaica, evangélica), pero afirma que están obligados a la ley divina natural.

La distinción entre estas dos últimas se hace más difícil cuando más adelante nuestro franciscano explica:

...porque a los infieles... No les obliga la ley mosaica, porque no fue a ellos dada ni obligatoria sino a los judíos y que la aceptaron; no les obliga la ley del Evangelio, porque nunca la aceptaron; pecan empero en no la aceptar en siéndoles predicada, porque lo manda Dios, que es señor universal, a quien todos son obligados a los preceptos positivos de ella, y en esto no pecan, digo, en los que son preceptos positivos, que si son divinos naturales, obligados son a guardarlos, no como ley evangélica positiva; sino como ley divina natural injunta. Presupuesta esta verdad, síguese que... No son tampoco obligados a otro derecho canónico de la Iglesia, ca no son del gremio de ella, ni a otras leyes y estatutos humanos de ley cristiana, ni de otra ley que prohíba más personas de las que el derecho natural prohíbe, que son padre y madre, e a las prohibiciones que su ley e profesión manda por costumbres aprobadas y estatutos entre ellos y aprobados y guardados; ende consta que guardaban la ley natural...¹⁵³.

¹⁵² *Ibidem*, p. 324. Subrayado mío.

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 326-327.

Es pertinente notar que cuando Motolinía dice "ley natural", a secas, generalmente se refiere al tema matrimonial, lo cual corresponde con el segundo principio de ley natural dado por santo Tomás: el ayuntamiento de hombre y mujer; la educación de la prole, etc.; aunque nos recuerda a Escoto cuando dice que "el evangelio declaró que el repudio es ilícito por derecho natural". Por otra parte, fray Toribio refiere una gran variedad de códigos cuando dice "ley divina": ley mosaica, del evangelio, Decálogo, ley divina positiva, derecho canónico y, en cierta medida, a las "leyes y estatutos humanos de ley cristiana"; en todos estos casos afirma que la ley divina solo obliga a quienes les fue dada, la conocen y la aceptan, por lo tanto ella no aplica a los indígenas que la ignoran. Aquí puede observarse el respeto ante la diversidad cultural.

Sin embargo, hay un puente entre ley natural y ley divina: cuando afirma, a propósito del repudio, que el evangelio lo declaró ser de derecho natural y cuando dice, en la última cita referida, que la ley del evangelio debe ser obedecida no como "ley evangélica positiva", sino como *ley divina natural injunta*. Esta nueva categoría puede deberse a la confusión entre la ley divina y la ley natural que señalamos a propósito de lo postulado por Duns Escoto. En consonancia con los demás elementos que Motolinía trae a colación, se trata de una ley que es "divina y natural" a la vez: no obedecería es pecado porque iría contra el mandato de Dios, todos estamos obligados con Él (quien manda por encima de los demás gobernantes); la ley divina natural obliga siempre, incluso entre los indígenas antes de que tuvieran noticia del cristianismo. Además hay obligación hacia los "preceptos positivos del evangelio" "si son divinos naturales", esto es: si son preceptos positivos divinos que son naturales. Guardar la ley divina positiva no como positiva sino como ley divina natural injunta, significa que debe ser observada como "*ley divina y natural reunidas*": el evangelio que contiene el precepto "ama a Dios" (ley positiva divina), Dios que es el contenido de esta ley (contenido sobrenatural), pero que es un precepto necesario por sus términos (ley natural estricta en términos escotistas). Motolinía no menciona explícitamente ningún precepto de esta ley divina y natural, solamente reitera su universalidad pero, de acuerdo con lo dicho, considero que esta categoría es la misma que Escoto tiene como ley natural

estricta¹⁵⁴, por lo que no hay dispensa alguna en este asunto ni la ignorancia disculpa de su cumplimiento, si atendemos a lo dicho por fray Toribio. Hasta aquí llega su aceptación de la diversidad cultural.

Podemos aludir otro argumento para apoyar que la *ley natural y divina* es la ley natural estricta de Escoto: fray Juan Bautista emplea esta fórmula con un sentido parecido aunque en un contexto muy diferente. En la segunda parte de sus *Advertencias* para los confesores, Bautista argumenta, en contra de las políticas que desde el Concilio de Trento fueron desplazando en América a los mendicantes, pues tales disposiciones además de suprimir los privilegios que los pontífices les habían concedido al comienzo de la evangelización, pusieron a los misioneros regulares bajo las órdenes de los obispos. En este tema, Bautista se ayuda de la obra de fray Juan Focher y del agustino Alonso de la Veracruz¹⁵⁵. Uno de los casos que más preocupa a Bautista es la prohibición, que los frailes menores tienen de atender espiritualmente a los indígenas sin permiso del obispo, y uno de sus mayores reclamos es el de que algunos prefieren poner en las parroquias a sacerdotes que desconocen la lengua de los indios (por lo que no son capaces de realizar apropiadamente tal oficio), que a los franciscanos nahuatlato. Bautista sentencia que quien tal cosa hace peca mortalmente y "ni la autoridad del obispo ni la del Papa puede excusar ni dispensar sobre esto, porque pertenece al derecho divino y natural en daño de las Almas"¹⁵⁶, y esto que pertenece al *derecho natural y divino* es que los indígenas tengan lo que requieren para su salvación: el conocimiento del evangelio, la administración de los sacramentos en su propia lengua para que la

¹⁵⁴ También habría que explorar si esta noción de ley divina y natural no proviene más directamente del pensamiento de Occam, de quien Carolina Julieta Fernández solo nos dice que no diferenció claramente entre una ley natural —puramente racional, moral y natural— y otra que él denominó *ley divina natural* (*de lege dei naturali*) (*op. cit.*, p. 152).

¹⁵⁵ Sobre este particular traté con mayor detalle en "Obras de personajes novohispanos en las *Advertencias para los confesores de los naturales* de fray Juan Bautista de Viseo".

¹⁵⁶ Bautista, *Advertencias para los confesores. Segunda parte*, Convento de Santiago Tlatilulco, M. Ocharte, México, 1600, fo. 213: "*Si Curatus saecularis, vel Regularis nescit idioma, & linguam populorum Indorum, & impedit intrare in dictos populis Curatum saecularem, vel Regularem scientem Indorum linguam peccat mortaliter nec ullo modo est absolendus. [...] Nec auctoritas Episcopi, nec Papae potest excusare, nec dispensare super hoc, quia pertinet ad ius diuinum, & naturale in damnum Animarum*". En fo. 217 dice: "*Secundum Sco. In 4. minus vinculum cedit maiori, idest lex humana cedit legi naturali & diuinae*".

entiendan y la acepten voluntariamente y se encaminen al fin último que es Dios. No hay dispensa en este punto para Bautista, como tampoco la había para Motolinía.

En ambos casos se alude a algo que corresponde a todos los seres humanos: *la ley natural y divina* que está orientada hacia el fin sobrenatural que es la salvación. Motolinía puede aceptar a las leyes prehispánicas que no contravengan esta *ley natural y divina*, por eso da un lugar a la legislación indígena dentro del orden colonial, si bien condiciona su permanencia a la publicación del evangelio y a su concordancia con él. Nuestro franciscano se muestra tolerante pero con un límite inamovible: *la ley natural y divina*. Sin embargo, hacer concordar las leyes y costumbres prehispánicas, con el evangelio, implicaba descontextualizar lo indígena para enmarcarlo dentro del cristianismo, lo cual además de impulsar la pérdida de los supuestos culturales prehispánicos implicaba tanto la construcción de una nueva interioridad en los indígenas cuanto una sustitución de autoridades.

7. LEY, AUTORIDAD Y OBEDIENCIA

Paralelo al prejuicio de que los frailes menores no tenían interés por la filosofía y la teología o de que tuvieron una precaria formación académica, se alza otro error en el que fácilmente se puede caer con una lectura superficial de sus obras: que por su sincero y a veces fanático interés en evangelizar a los indígenas, asumen una actitud consecuenta viendo al demonio en todas las cosas de indios y mostrándose partidarios de todos los males provocados por la conquista y del poderío español en aras de consumir su labor evangélica. Quizá quien mejor pudiera encarnar estos prejuicios sea fray Andrés de Olmos, pues en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* de 1553 asume una dicotomía tajante al señalar que "Hay sobre la tierra dos congregaciones: una que es muy buena y la otra muy mala"¹⁵⁷, la primera comprende en sí a todos los cristianos, la segunda incluye a todos aquellos que no lo son; con este criterio parecería que todo lo negativo se encarna en lo indígena y todo lo positivo en aquello que favorece la evangelización.

Sin embargo, esta simplificación contrasta con la persona misma de Olmos. Fray Gerónimo de Mendieta cuenta que fray Andrés estudió "sacros cánones y leyes"¹⁵⁸ en su juventud y estando en Nueva España era reconocido por su sabiduría, e incluso realizó traducciones de la obra de fray Alonso de Castro y Antonino de Florencia. Aunado a esto, sabemos que tuvo una vasta experiencia como misionero incluso lejos de "la comarca de México, pasando desde Veitlalpa a las tierras de Tuzapan", misionando en lugares alejados como "la costa de la Guasteca, predicando por Pánutanco y Tampico hasta entrar en los chichimecos bravos, que confinaban la Florida", a lo que se suma que nuestro franciscano logró un importante manejo de las lenguas mexicana, huasteca y totonaca, de las cuales compuso tratados siendo el primero en componer y publicar un arte de una lengua americana. Tal calidad académica y su experiencia con los indígenas motivan a pensar que la tajante dicotomía, antes mencionada, merece por lo menos un análisis detallado.

Teniendo como fondo la postura de Juan Duns sobre la ley natural, la voluntad y la jerarquía de poderes, se puede dar cuenta de mejor manera acerca de tal dicotomía y de las cosas que fray Andrés inculcaba a los indígenas, por

¹⁵⁷ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, UNAM, México, 1990, p. 23.

¹⁵⁸ Mendieta, *op. cit.*, lib. 5º, cap. XXXIII-XXXV.

ejemplo, con sus discursos de evangelización contenidos en el *Tratado sobre los siete pecados mortales* de 1551-1552¹⁵⁹. Comencemos con una cita donde, Olmos, enseña a los indígenas sobre la Creación y en donde se encuentran muchos de los elementos propuestos por el Beato escocés:

Y así vivimos según la voluntad, la gran obra suya... Ordenó Dios al cielo que un día y una noche giraran y es lo que pasa. Ordenó al sol que la noche se despejara para alumbrar, para calentar la tierra, para que todo despierte, crezca, reverdezca, brille y bien obedeció a Dios. Del mismo modo, la luna, las estrellas y el viento, el fuego, el agua, la tierra, llamados elementos, obedecen plenamente al único verdadero Dios... He aquí cómo *Dios es acatado plenamente en el cielo y en la tierra, y solo el hombre no le obedece*. A causa pues de Él recemos a Dios y así digamos: *Hágase tu voluntad. Reconcentrémosnos para ello, tengamos seguridad en nuestro corazón por la gracia. Para hacer bien lo que Él espera de nosotros, ... es la voluntad de Dios que seáis como los santos, que no hagáis lo que Dios no ama...*¹⁶⁰.

El orden del universo es para este misionero —como para el teólogo escocés— producto de la voluntad divina: todo es y se mueve conforme al mandato de Dios. Todas las creaturas obedecen excepto el hombre, pues “aunque Dios en todas partes reine, no es reconocido en todas partes y no es obedecido en todas partes, porque a veces alguien que lo conoce actúa mal, no obedece bien, cuando quebranta su ley...”¹⁶¹. Si bien el origen de este discurso es bíblico, notemos el acento

¹⁵⁹ Si bien estas obras fueron escritas para uso de los misioneros, el hecho de que estén compuestas en náhuatl da cuenta que era lo que predicaban a los indígenas.

¹⁶⁰ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados*, 1551-1552, UNAM, México, 1996, pp. 105-107. Subrayado mío. Esta idea puede verse completada con otra cita, *ibidem* p. 145, cuando habla de la historia de la caída: “Aunque primero el hombre-búho, el hombre tecolote, haya arrastrado a la mujer: así sabrás que no has cumplido tu promesa por su culpa, que fuiste arrastrado, que infringiste el mandamiento de Dios: no consentirás en esto, no harás tal cosa, aunque estés destinado a morir no te dedicarás a buscar riquezas, y así, desde luego, te negarás a ofender a Dios, no lo maltratarás...”

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 81.

escotista que le imprime Olmos: en una concepción de ley como la escotista es obligado tratar sobre el conocimiento del mandato y la obediencia; el ser humano es el único que desobedece a Dios porque es difícil seguir la voluntad divina antes de que ésta sea proclamada y porque aún conociéndola puede resistirse a cumplirla, porque el hombre es libre. Quizá por eso, aunque fray Andrés culpa reiteradamente de todo mal al demonio, sentencia que éste “solo por la palabra de Nuestro Señor fue vencido, fue avergonzado, y entonces partió.... Con la fe vencemos a nuestro enemigo el Diablo...”¹⁶². Lo que significa que la maldad surge del desconocimiento y desobediencia hacia Dios; es decir, sin dios estamos a merced del maligno.

Ante los indígenas y en su lengua, Olmos se ve obligado a proclamar la voluntad divina, pues solamente así aquéllos podrán saber lo que Él quiere. Este conocimiento siempre viene acompañado de la invitación a obedecerlo en todo porque, como Duns Escoto, fray Andrés propone que Dios debe ser el centro de todo cuanto el hombre hace:

...porque está dicho: ‘Sin mí nada podréis hacer’. Y si aquel que no ha humillado la cabeza, que no se ha bautizado, hiciera el bien, aun por ello no entraría al cielo... *Es necesario que hagáis según su ley, que hagáis el bien, para merecer la recompensa del cielo...* Por esto, *si alguien quiere hacer lo bueno, lo recto, lo que se llama Justicia: para ello es necesario primero que sea creyente, que se haga bautizar; que se haga buen cristiano, que obedezca a Dios y a la Santa Iglesia, y para ello irá más allá, sobrepasará a sus antepasados que no eran creyentes, y malos cristianos y henchidos de vicios*¹⁶³.

Con esto queda justificado el binomio iglesia católica-iglesia diabólica, que nuestro autor propone en su *Tratado de*

¹⁶² Olmos, *Tratado de hechicerías*, p. 64. En p. 37 se lee: “aquel que no aspira a Dios siempre será engañado por el Diablo”.

¹⁶³ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados*, p. 27. Subrayado mío. En su *Tratado de hechicerías*, Olmos complementa diciendo que “en la morada de Dios se aprende bien en público, y con seguridad se aprenden ahí todas las buenas palabras para conocer a Dios, para creer en Él, obedecerlo y para enmendarse, para alcanzar bien el cielo” (*Tratado de hechicerías*, p. 27).

hechicerías: porque un cristiano que conoce y acepta la voluntad de Dios es capaz de obrar correctamente y con justicia, porque sigue la Ley del Supremo Legislador; es difícil que quien desconoce al Creador actúe según su voluntad. La ley natural estricta, “ama a Dios”, es la que está en juego, pero aceptarla, obedecerla, implica rechazar todo lo que se ha hecho al margen de ella.

El problema es construir una nueva interioridad donde Dios es lo más importante, es indispensable, y es además la condición para establecer la gravedad de una falta: “gran pecado mortal es la pereza cuando se deja, se desprecia, se odia, lo que Dios concede y regala. Cuando un hombre por su pereza no quiere vivir según Su ley amada, no quiere entrar a la Santa Iglesia para hacer algo bien, para cumplir con lo que debe...”, pero si la pereza —la gula, la avaricia o la envidia— nos aleja de los deberes hacia las cosas de Dios, entonces solamente se “incurre en un pecado pequeño”¹⁶⁴; la dispensa es posible en torno a la ley natural *large loquendo*, como veíamos antes con Escoto. Olmos advierte a los indios sobre los males que estos pecados ocasionan al cuerpo o a la familia y los bienes, como lo hacían los indígenas antes de la predicación cristiana (ley natural del tomismo), pero ahora sobrepasa ese saber al poner a Dios por encima de lo moral, como el fin sobrenatural irrenunciable hacia donde estas obras deben dirigirse (ley natural estricta de Escoto).

Con mayor énfasis que Motolinía, fray Andrés valora negativamente a los indígenas de la época prehispánica y a los que se resistían a la evangelización, pues aunque éstos hubieran practicado algunas virtudes ellas no pueden, desde esta perspectiva, ser consideradas positivamente porque no están orientadas a Dios como a su fin último¹⁶⁵: es necesario que los indígenas conozcan la ley natural estricta, para que en torno a ella las virtudes prehispánicas se reorienten, se contextualicen dentro de la fe, y la manera de lograrlo es obedeciendo a la ley que es mandato divino.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 207–209.

¹⁶⁵ Ver Verónica Murillo Gallegos, *Cultura, lenguaje y evangelización*, especialmente el cap. 4 de la primera parte, donde se habla de la cristianización de la moral indígena, proyecto impulsado por el propio Olmos cuando, al recopilar los *huehuetlahtolli* prehispánicos, los “enmendó” para usarlos como herramienta de evangelización.

Dios queda así también como autoridad suprema ante la cual solamente queda obedecer pues, como Olmos señala: “todo lo malo se origina en la desobediencia”¹⁶⁶. La construcción de un nuevo orden cristiano requiere de la aceptación de la voluntad divina por los indígenas, pero también de autoridades en la tierra que guíen a los hombres porque:

Así sabrán todas las criaturas, que si no le obedecen a Dios, éste las mandará a la región de los muertos, y en seguida no las dejará entrar en su morada. Lo mismo ocurrirá al que no obedece a nuestra querida madre la Santa Iglesia, o al gran sacerdote que se llama papa, o aún al obispo, o al padre, al que es guía para lo divino. Cuando es necesario obedecerles, cuando dan órdenes buenas y rectas y muy necesarias para el corazón de uno.... De igual modo hay que obedecer a los jefes, a los que dirigen, cuando esto es necesario, si no nos arrastrarán a la orina y a la mierda¹⁶⁷.

Olmos ve la necesidad de postular ante los indígenas otros poderes, civiles y eclesiásticos, además de señalar a Dios como autoridad suprema; pero esto se hace siempre en estricta jerarquía y siempre orientado hacia el fin último pues:

...si uno viene a turbarse por lo que le ha ordenado un jefe, si duda en hacerlo, sobre ello interrogará al padre para no pecar. Se ha dicho: “Por mí reinan los reyes, imperan los príncipes y los poderosos decretan justicia”.... quiero que sean obedecidos, honrados, respetados, si no ordenan, imponen el pecado, si no invitan a los demás a quebrantar mi ley, o aun la ley de la Santa Iglesia. [...]Está dicho: “Conviene más obedecer a Dios que a los hombres”. Lo que quiere decir: *Es mucho más necesario obedecer a Dios que obedecer a los hombres que ordenan lo que puede dañar a Dios*¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados*, pp. 19–23.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶⁸ *Ídem*. Subrayado mío. Y en Olmos: “observa bien, escucha bien, mira bien la brujería, el robo, la seducción o las cosas del Diablo, cómo se han engañado

Si "lo bueno es bueno porque es querido por Dios", la autoridad es muy importante: ella es quien legisla, la que establece los deberes de los hombres y determina qué es bueno hacer. En la jerarquía de poderes, con Dios en el lugar más alto, los ministros de la Iglesia están por encima de la autoridad civil porque son ellos los encargados de encaminar todo hacia el fin último que es Dios; son ellos los que mejor saben si las disposiciones de las autoridades civiles concuerdan con la voluntad divina. No se trata de una mera complicidad del franciscano con quienes llevaron a cabo la conquista y colonización, sino de una concepción que establece que la autoridad es el origen del bien y de las leyes; por eso aunque Olmos se refiere a Dios como autoridad primera, no deja de recordar a los gobernantes que ellos tienen mayor obligación de ejecutar la voluntad divina y velar por el bien común pues:

Con mayor severidad aún será juzgado el soberano, o el alcalde de vara, o el obispo, o aun el que gobierna a los demás, si no dirige bien, si no gobierna bien, si no cuida de la ciudad, si no defiende a los que lo necesitan para que no sean desgraciados el rabo y la hoja (los humildes campesinos), los hombres del pueblo.¹⁶⁹

La construcción de una interioridad cristiana, donde prevalezca la voluntad de Dios, y donde la ley se concibe como mandato de un legislador, requiere necesariamente instituir autoridades que legislen y orienten sobre esa voluntad. Con el establecimiento del orden colonial, los misioneros debían vencer a los neófitos indígenas de que la máxima autoridad era el Dios que ellos predicaban, de que todos los demás poderes debían someterse a Él y de que, en consecuencia, lo que hacían y decían sus autoridades indígenas tradicionales era erróneo, porque habían desconocido la voluntad del Legislador.

Olmos vio la necesidad de aniquilar lo prehispánico, en este caso a sus autoridades tradicionales, porque no conocían al Dios cristiano: "bueno será aquel que no siga llevando vestidos bordados o pintados a ejemplo del Diablo, como se

los que no son buenos cristianos.... No vayas a escuchar lo que te digan, no te vayas a turbar. Si algo no entiendes bien, interroga al instante al padre... porque él es representante de Nuestro Señor Jesucristo..." (*Tratado de hechicerías*, p. 9).

adornaban vuestros antepasados, vuestros abuelos que no conocían a Dios, y así el pecado os será perdonado..."¹⁷⁰. Esto era necesario porque las autoridades indígenas tradicionales tendían hacia la conservación de lo antiguo en detrimento del orden cristiano; por eso son descalificados los elementos culturales prehispánicos, como el vestido que recordaba a las antiguas devociones, pero también y con mayor razón sus convicciones sobre el mundo y algunos personajes importantes de la sociedad indígena, como se puede observar en la siguiente cita:

...se enoja Dios si, como un tlacuache, te vas a encontrar a un médico engañoso, acaso un lector de destinos, para que te diga si vas a sanar o no, o acaso las cosas que te pasarán... Tampoco te irás a espantar si por casualidad te sale al paso en tu camino una serpiente, o acaso un lagarto que inclina la cabeza, o acaso un pájaro que canta, o acaso una bestia fiera. Tampoco irás a creer en los sueños, en la palabra engañosa, en las cosas malas cuyo recuerdo han dejado tus padres, tus abuelos, ciegos que no creían en el verdadero Dios, que no lo conocían.¹⁷¹

Una nueva interioridad necesita el olvido, necesita el rechazo de la tradición y de quienes pretenden perpetuarla. Desmentir lo antiguo para implantar nuevas verdades, proclamar la verdad del evangelio para hacer evidente el error antiguo y debilitar y destruir las autoridades prehispánicas para establecer otras autoridades que garanticen el cumplimiento de la ley; se trata de proclamar la ley para desplazar la ignorancia, porque los antiguos:

...como ciegos que eran no sabían lo que hacían, nunca pagaban su deuda, idolatraban, se mortificaban, se sangraban las orejas, absorbían humo. Así les habría de parecer necesario el pronunciar votos a veces de

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷¹ Olmos, *Tratado de hechicerías*, p. 21. Subrayado mío. Sobre estas creencias podemos ver bastante en las abusiones recogidas por Sahagún (*op. cit.*, "Apendiz" del lib. 5^o), y Bautista (*Advertencias* (primera parte), p. 143 y ss.), así como en las preguntas sobre el primer mandamiento en los confesionarios de Molina y Bautista.

todo corazón, y el sacerdote de los Diablos por ello mataba ante él a hombres del pueblo, o aun esclavos, o prisioneros para apaciguar a estos dioses para que fueran servidos nuestros cuerpos... eran palabras porque en realidad bajaba a la región de los muertos, muchas palabras que *así como ciegos, como embaucados, tenían anteño vuestros antepasados*¹⁷².

No se puede implantar una verdad sin trastocar las convicciones previas y sin asentar nuevas autoridades. Especialmente en una concepción de la ley como mandato: la autoridad juega un papel esencial pues es ella quien emite la ley, quien la explica, quien vela por su cumplimiento. Sin llegar a las consecuencias que esta concepción adquiriría en terrenos nominalistas, donde todo termina en manos de las voluntades individuales y se pide un seguimiento ciego de lo Divino, la concepción escotista permite tener algo inamovible: la ley natural estricta, a partir de la cual se valora lo demás, pero también a partir de la cual se establece lo que no se puede tolerar y lo que sí admite dispensa. Pero la proclama de la ley exige una voluntad que se impone, exige una interioridad que la reciba y exige obediencia.

¹⁷² Olmos, *Tratado sobre los siete pecados*, p. 159.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Después de este recorrido podemos constatar la coherencia que hay entre los dichos y las obras de los misioneros franciscanos, la cual si bien debe bastante a su formación bíblica, estuvo influida por las diversas corrientes filosófico-teológicas de la época, en las cuales destaca el tomismo y, aunque mayormente de forma implícita, el escotismo como nos propusimos demostrar. Su vocación franciscana y misionera, por sí sola, no basta para explicar su dolor e intolerancia ante la idolatría o su temeridad al destruir ídolos, como tampoco podemos contentarnos diciendo que, debido a una precaria formación académica, confunden la ley divina con la natural o que fue un mero interés personal, como quiera que esto se pueda entender, lo que los condujo a apoyar al monarca o a las autoridades coloniales.

Con este trabajo no pretendemos excluir otras influencias doctrinales, como el agustinismo o bonaventurismo, presentes también en el pensamiento franciscano; solamente nos hemos propuesto mostrar una concepción particular de ley natural, la escotista, poco explorada por los estudiosos actuales en su aplicación en la Nueva España.

Así hemos encontrado que los frailes menores en su mayoría tenían una formación académica sólida, que conocían las vertientes tomista, escotista y nominalista de la época, con sus respectivas problemáticas, y que a todo esto incorporaron nuevas cuestiones, como la diversidad cultural que experimentaron en el Nuevo Mundo, misma que fue tratada en algunos casos desde una perspectiva mayormente escotista. La experiencia evangelizadora en América suma, a la problemática europea sobre los límites entre las leyes y la jerarquía de poderes, el tema de la diversidad cultural; todo en un intento de aculturación, bien es cierto, pero también como un intento de comprender la particularidad del otro dejándole, no pocas veces, algún espacio dentro del nuevo orden colonial.

El predominio de la segunda concepción de ley natural que expusimos, nos lleva a entender por qué nuestros misioneros no se involucraron en la candente discusión sobre la racionalidad del indígena. Para un franciscano inclinado

hacia el escotismo no es una cuestión de capacidad racional sino de conocimiento de la palabra de Dios y de cumplir o no su voluntad: la voluntad humana que se vincula con la divina; la acción más que la especulación. Nuestros misioneros se ocuparon de enseñar lo esencial: que hay un Dios; a partir de ello se calificó lo demás y orientaron hacia lo que para ellos era más importante: advertir sobre aquello en lo que Dios no puede dispensar ni perdonar y señalar a quiénes son los gaitanes en el camino a la salvación. Esta perspectiva y algunas cosas que tomaron del tomismo, orillaron a nuestros frailes a considerar la diversidad cultural indígena, esto es, a percatarse de que los indígenas tenían cosas muy diferentes a las europeas, pero que no por eso eran del todo erradas. Su mentalidad religiosa, escolástica y humanista los abrió ante la diversidad cultural, pero no podía permitirles aceptarla más que con límites: siempre que no obstaculizara el cumplimiento de la ley natural estricta, ni se opusiera a ella.

El asunto es, en el Viejo y en el Nuevo Mundo, manejar dos concepciones de ley hasta cierto punto contrarias e incompatibles: concebir todo como un orden objetivo preestablecido es muy diferente a entenderlo como un orden emanado de la voluntad divina; a uno se llega por la razón y al otro por la voluntad, uno participa de la ciencia y el otro de las emociones. Quizá por eso es más marcada la influencia escotista que la propiamente nominalista, pues aquella es una versión moderada: la voluntad a la que se refiere es la voluntad de Dios, un ser en quien voluntad y razón coinciden y se armonizan, de tal manera que la fuerza de su ley reside en que es una orden suya, pero también en su necesidad lógica¹⁷³. Es difícil determinar si los franciscanos lograron armonizar ambas posturas; claramente se observa que las conocían, que en algunos temas o aspectos de un problema predominaba alguna de las dos por encima de la otra. Quizá la noción de *ley divina y natural* presente en la obra de Motolinía y Bautista sea un intento de conciliación de ambas concepciones de ley; una especie de ley que remite a un orden

¹⁷³ Esta concepción de ley es peligrosa en una época en que Dios ya no es el centro, cuando lo general es el laicismo o incluso el ateísmo, pues esta segunda concepción fácilmente puede degenerar en tiranía: la ley que es voluntad del legislador en turno y la obligación de someterse a él o bien, en el otro extremo, en la necesidad de decidir todo por consenso, sin atender a alguna verdad o límite objetivo que sea independiente de las voluntades individuales.

objetivo establecido y a la vez recuerda que hay algo anterior y superior a ese orden; aunque en el análisis que hemos realizado, esta ley divina y natural parece más cercana a la ley natural estricta de Duns Escoto. En todo caso, quedarían pendientes un estudio pormenorizado de la idea del hombre en la tradición franciscana y un estudio sobre la ley natural en los autores escotistas de la época, para poder perfilar de mejor manera esta categoría de *ley divina y natural*, así como su aplicación en los temas del Nuevo Mundo.

La presencia de ambas concepciones da cuenta de por qué se presenta esa aparente contradicción, entre la dedicación de nuestros franciscanos a la conservación de lo indígena y su empeño en convertirlo al cristianismo. Pero también nos enseña que la tolerancia tiene límites y que ambas concepciones de ley persisten en el imaginario que los misioneros comenzaron a construir en aquel lejano siglo XVI. Dos lecciones que podríamos retomar en una época donde prolifera el contacto entre las culturas y que precisa a ser tolerante ante la diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

AQUINATIS, S. Thomae, *Summa Theologiae*, tomo V, BAC, Matriti, MCMLII.

ASPE Armella, Virginia, "El aristotelismo medieval en la Nueva España", en Sandra Anchondo Pavón (comp.), *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana*, Los Libros de Homero, Colección Novahispanía, no. 3, México, 2007.

-----"El concepto de ley natural como instrumento integrador en el imaginario novohispano", en *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 34, Universidad Panamericana, Julio de 2008, pp. 55-82.

-----"Las consecuencias del Homo est naturaliter magis animal coniugale quam politicum en el Speculum de Alonso de la Veracruz", en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, UNAM, México, 2009.

-----"Del Viejo al Nuevo Mundo: el tránsito de la noción de Dominio y Derecho Natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, no. 17, 2010, pp. 143-155.

-----*Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España*, Editorial Porrúa, Colección Novahispanía, México, 2012.

BAUTISTA de Viseo, fray Juan OFM, *Advertencias para los confesores de los naturales. Primera parte*, Editorial Porrúa, Colección Novahispanía, México, 2014.

-----*Advertencias para los confesores de los naturales. Segunda Parte*, Convento de Santiago Tlatilulco, M. Ocharte, México, 1600.

-----*Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Convento de Santiago Tlatelolco, por M. Ocharte, México 1599, en

Juan Guillermo Durán (ed.), *Monumenta Catechetica hispanoamericana*, (siglos XVI - XVIII), vol. I, Buenos Aires, Teología. Colección Estudios y Documentos, 1987, pp. 669-692.

BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía social de los pensadores novohispanos, La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, Instituto Mexicano de Doctrina Social y Cristiana, México, 1990.

----- *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, UNAM, 1991.

----- *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1993.

BELDA Plans, Juan, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000.

BIBLIA, versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P., 27ª ed. BAC, Madrid, 1999.

BOTTA, Sergio, "Una negación teológico-política en la Nueva España: Reflexiones sobre la obra franciscana (siglo XVI)", disponible en: http://www.academia.edu/1437697/Una_negacion_teorologico-politica_en_la_Nueva_Espana_reflexiones_sobre_la_obra_franciscana_siglo_XVI (consultado en febrero de 2013).

CARPINTERO Benítez, Francisco, "Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico", en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, no. 25, Valparaíso, 2003, pp. 341-373, disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552003002500009> (consultado el 17 de febrero de 2014).

CRUZ Cruz, Juan, *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el siglo de oro*, EUNSA, Pamplona, 2009.

ESCOTO, Juan Duns OFM, *Obras del Doctor Sutil*, BAC, Madrid, 1960.

----- (Beato), *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, José Antonio Merino (ed.), BAC Selecciones, Madrid, 2011.

----- *Ven. P. et Doct. Joan Duns SCOTI, ordinis minorum: Quaestiones quatuor Voluminum scripsi Oxoniensis super Sententias, & Quodlibeta.*, Romae: apud Fr. Antonio Barros, Typis Angeli Rotilii, M.DCC.LIV.

----- *Ioan Duns SCOTI, Opera Omnia, Editio Nova, Juxta Editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de Observantia Accurate Recognita, Parisiis apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, Via Vulgo Dicta Delambre, B, MDCCCXCIII*, republicado en 1969 by Gregg Internationale Publishers Limited Westmead, Farnborough, Hants, England.

FERNÁNDEZ, Carolina Julieta, "Iusnaturalismo, voluntarismo, derechos subjetivos y otros problemas de la Opera Política de Ockham", en *Anuario Filosófico, Revista del Departamento de Filosofía*, vol. 41, no. 91, Universidad de Navarra, 2008.

FERNÁNDEZ Conde, Javier, "Los frailes franciscanos protagonistas de la aventura intelectual de los siglos XII y XIV", Universidad de La Rioja, Nájera, 31 de julio de 1998.

FOCHER, Fray Juan, OFM, *Itinerario del misionero en América*, ed. P. Antonio Eguiluz OFM, Madrid, 1960.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media, Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Manuales, Madrid, 1999.

GÓMEZ Canedo, Lino, *Evangelización y conquista, Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Editorial Porrúa, Colección Biblioteca Porrúa, no. 65, México, 1988.

-----, *Evangelización cultura y promoción social, Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, Editorial Porrúa, Colección Biblioteca Porrúa no. 109, México, 1993.

GUZMÁN-BRITO, Alejandro, "Breve relación histórica sobre la formación y desarrollo de la noción de derecho definido como facultad o potestad («derecho subjetivo»)", en *Ars Juris Salmaticensis. Estudios*, vol. 1 (Junio de 2013).

KOBAYASHI, José María, *La educación como conquista*, El Colegio de México, México, 1985.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de OP, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, Colección Popular, México, 1975.

LEÓN Florido, Francisco, "Odium Dei: Las paradojas de la voluntad en Duns Scoto", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 25, 2008, pp. 263–278.

LLORCA, G. Villoslada y Laboa, *Historia de la Iglesia católica*, tomo III, BAC, Madrid, 2005.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Editorial Revista de Occidente, 3ª ed., Madrid, 1963.

MOLINA, Fray Alonso OFM, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, Casa de Antonio de espinosa Impresor, 1569. Edición suplementos al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas (Enero-Junio de 1972).

MORALES, Francisco OFM, "Los estudios franciscanos. Studia, estudiantes y programas", Colegio de Michoacán, inédito, facilitado por el autor, noviembre de 2008.

MATES, Miguel, *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1982.

MEDINA, Yail, "Ley natural y matrimonio en el Espejo de los cónyuges de Alonso de la Veracruz", en Ambrosio Velasco Gómez

(coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: Universitario, humanista, científico y republicano*, UNAM, 2009, pp. 125–142.

MENDIETA, Fray Gerónimo de OFM, *Historia eclesiástica india-na*, CONACULTA México, 1997.

MERINO, José Antonio, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993.

----- y Francisco Martínez Fresneda (coords.), *Manual de teología franciscana*, BAC, Madrid, 2003.

----- y Francisco Martínez Fresneda (coords.), *Manual de filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 2004.

-----, Juan Duns Escoto, *Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid, España, 2007.

MOTOLINÍA, Fray Toribio OFM, *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edición, notas, estudio analítico y apéndices por Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1971.

MURILLO Gallegos, Verónica, "Filiaciones escotistas ante el Concilio de Trento. Fray Juan Bautista de Viseo, Advertencias para los confesores (1600)", en *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 27, Mendoza (Enero-Diciembre), 2010, pp. 93–115, disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/cuyo/v27/v27a05.pdf>

----- "Entre la ley y la razón natural. El pensamiento franciscano ante la diversidad cultural", en Asociación Filosófica de México A. C. y Universidad Autónoma del Estado de México, *Filosofía: razón y violencia. XVI Congreso Internacional de filosofía* (24–28 de Octubre), 2011, pp. 1636–1650, disponible en: www.afm.org.mx.

-----“Obras de personajes novohispanos en las Advertencias para los confesores de los naturales de fray Juan Bautista de Viseo”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 20, Universidad de Navarra/ Facultad de Teología/ Instituto de Historia de la Iglesia/ Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, España, 2011, pp. 359–371.

----- *Cultura, Lenguaje y Evangelización en el siglo XVI novohispano*, Editorial Porrúa, México, 2012.

-----“Fray Toribio de Benavente: restricción de la ley e imposición de la ley. Un importante acento escotista”, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, no. 45, 2013, pp. 163–195.

-----“Fray Andrés de Olmos y su concepción de ley”, en Hilda Julieta Valdés García y María Alejandra Valdés García (Eds.), *Reminiscencias novohispanas. Ediciones Especiales del Centro de Estudios Clásicos 3*, UNAM, México, 2015, pp. 111–126. disponible en: <http://www.iifilologicas.unam.mx/ebooks/reminiscencias-novohispanas/>

OLMOS, Fray Andrés, *Tratado sobre los siete pecados mortales 1551–1552*, UNAM, México, 1996.

----- *Tratado de hechicerías y sortilegios de 1553*, UNAM, México, 1990.

PENA González, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC, Madrid, 2009.

PLATÓN, “Eutifrón o de la santidad”, en Platón, *Diálogos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.

ROEST, Bert, *A history of franciscan education (c. 1210-1517)*, Leiden-Boston-Köln, Brill, Londres, 2000.

ROVIRA Gaspar, María del Carmen, Francisco de Vitoria. España y América. *El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa/H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, México, 2004.

SARANYANA, Joseph Ignasi, *La filosofía medieval*, EUNSA, Pamplona, 2007.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CONACULTA, Colección Cien de México, México, 2000.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, 3ª reimpr., México, 1996.

TORCHIA Estrada, Juan Carlos, *Filosofía y colonización en Hispanoamérica*, CIALC/ UNAM, México, 2009.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, UNAM, México, 1975.

VELASCO Gómez, Ambrosio (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: Universitario, humanista, científico y republicano*, UNAM, 2009.

VERACRUZ, Fray Alonso de la, *Espejo de los cónyuges*, Carolina Ponce (trad.), Los libros de Homero, Colección Novahispanía, México, 2007.

VILLORO, Luis, “Sahagún o los límites del descubrimiento del otro”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 29, UNAM, México, 1999, pp. 15–26.

ZULAICA Gárate, Román, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, UNAM, México, 1991.

Índice

<i>Prólogo</i>	7
<i>Introducción</i>	9
<i>Las escuelas conventuales y el ambiente filosófico hacia el siglo XVI</i>	15
<i>Ley natural: Danus Escoto frente a Tomás de Aquino y la escuela de los nominales</i>	27
<i>Dos conceptos de ley en Nueva España</i>	51
<i>Racionalidad y diversidad cultural</i>	59
<i>Sobre la manera de evangelizar</i>	71
<i>Las leyes indígenas en el contexto de la ley natural</i>	83
<i>Ley, autoridad y obediencia</i>	95
<i>Conclusión</i>	105
<i>Bibliografía</i>	109

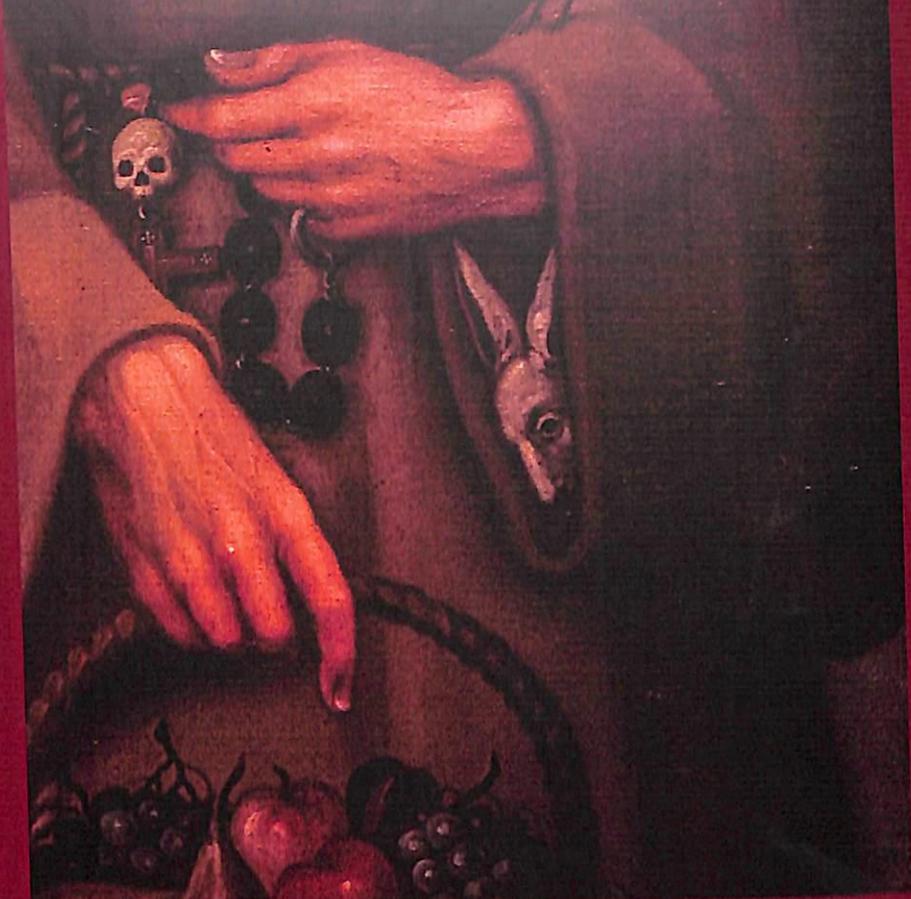
Policromía

SERVICIOS EDITORIALES

**La ley natural en el pensamiento franciscano.
Su presencia en Nueva España**

Se terminó de imprimir el mes de mayo de 2016 en los talleres
de Amate Editorial, Madero número 616, colonia Centro,
Guadalajara, Jalisco, México. C.P. 44100

La edición constó de 100 ejemplares



"La **Dra. Murillo Gallegos** estudia en particular las ideas sobre la ley natural, la autoridad y la diversidad cultural, temas discutidos en el medievo y temprana edad moderna, y que se convirtieron en Nueva España en el marco referencial con el que los misioneros se acercaron a una realidad humana totalmente distinta de la que se conocía en el occidente cristiano."

Francisco Morales, O.F.M.

Director de Estudios Franciscanos en Humanidades.
Fray Bernardino de Sahagún, Cholula, Puebla.



PROFOCIE 2014