

LA CONCEPCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN ALONSO DE LA VERACRUZ

Jesús Antonio DE LA TORRE RANGEL

SUMARIO: 1. *La concepción teórica hispanoamericana de los derechos humanos. Génesis, fundamentos y proyección.* 1.1 *Las dos concepciones teóricas sobre los derechos humanos: la de la Ilustración y la hispanoamericana.* 1.2 *El descubrimiento del otro hombre.* 1.3 *La teoría y la práctica jurídica, como defensa de los derechos de los pobres, del inequívocamente otro.* 1.4. *La raigambre bíblica de los derechos humanos, en la tradición teórica hispanoamericana.* 1.5 *Genealogía de la concepción teórica hispanoamericana de los derechos humanos.* 2. *Los derechos humanos como base de la teoría y la praxis jurídica de Veracruz.* 3. *Catálogo mínimo de derechos en la obra de Alonso de la Veracruz.* 3.1 *Derecho de libertad, en general.* 3.2 *Derechos de libertad de opinión y cátedra.* 3.3 *Derechos políticos: la democracia y la función del poder.* 3.4 *Derecho de igualdad.* 3.5 *Derecho de propiedad, pero con función social.* 3.6 *Derecho a un trabajo digno y a un salario justo (no explotación).* 3.7 *Derecho de resistencia.* 3.8 *Derecho de comunicación.* 4. *Breve conclusión.*

1. LA CONCEPCIÓN TEÓRICA HISPANOAMERICANA DE LOS DERECHOS HUMANOS. GÉNESIS, FUNDAMENTOS Y PROYECCIÓN

En su tratado o relección *De Dominio Infidelium et Iusto Bello*, Alonso de la Veracruz, escribe:

De esta octava conclusión se sigue que el Virrey y los Oidores, obraron injustamente cuando en tierra donde se cultiva *gossypium* que llamamos algodón, se imponen los tributos en vestidos, o lienzos elaborados, o tejidos con dicha materia, lo cual es contra el derecho y la justicia. Es claro: porque, aunque en la tierra haya algodón, sin embargo, no hay lienzos o sabanas, que llaman *mantas*, y que las mujeres tejen con enorme trabajo, y gran peligro para su cuerpo y para su alma.

Yo vi y no solo una vez que las mujeres trabajan en esto día y noche, encerradas por fuerza y violencia en un lugar como si

estuvieran condenadas a la cárcel y con sus niños que están nutriendo. Y de tal reclusión se sigue que si están embarazadas sufren aborto a causa del excesivo trabajo; si amamantan y debido a que trabajan demasiado y comen mal y fuera de hora, dan a sus hijos una leche pésima y así estos mueren. Y ahí mismo los hombres que dirigen este tipo de trabajos tienen ocasión de ofender a Dios. Hablo por experiencia, porque vi estas cosas que tan injustamente se hacen, pues se les señala la tarea, se les da la medida de ancho y largo, y tejen tan fuertemente y las hiladas deben ser tan apretadas y compactas que difícilmente podría pasar una aguja.

Estas cosas y otras aún mayores son fruto de tal tributo, quienes exigen esas cosas pecan y están obligados a restitución, porque de acuerdo al mandato del emperador sólo están obligados a dar el algodón y nada más.¹

Como botón de muestra, este texto del ilustre agustino, se inscribe de lleno en la tradición teórica de los derechos humanos hispanoamericana.

En efecto, teniendo como base un reconocimiento implícito de la dignidad humana, defiende los derechos, es decir, aquello que les pertenece a las comunidades de indios; aquello que no están obligados a pagar y que se les exige por la fuerza; y esa exigencia injusta lleva a la opresión de los más débiles: las mujeres y los niños; las primeras son explotadas en el trabajo de manera brutal y reciben vejaciones sexuales; los niños, sus hijos, mueren o viven en condiciones deplorables. En el texto de Veracruz hay una defensa de los derechos humanos, pero desde la óptica de los pobres: los indios, sus mujeres y sus niños.

La explotación es "contra el derecho y la justicia", dice Alonso, esto es, contra el "mandato del emperador", como derecho objetivo o ley; pero es también contra *justicia*, es decir, contra lo que es del otro, contra su derecho, contra la cosa o conducta que se le debe; y contra la *facultad o poder moral* que tiene sobre lo suyo, contra su derecho, pues.

¹ ALONSO DE LA VERACRUZ, *Sobre la Conquista y los Derechos de los Indígenas*, texto íntegro en castellano del tratado *De Dominio Infidelium et Iusto Bello*, trad. Rubén Pérez Azuela, O.S.A. Ed. Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA), México, 1944, párrafos 212, 213 y 214, p. 65.

Sobre esta concepción de los derechos humanos en Alonso de la Veracruz profundizaremos en las líneas siguientes. Primero lo ubicaremos, de manera general, dentro de una concepción teórica, la hispanoamericana, de la cual no sólo forma parte, sino que impulsa, es uno de sus fundadores; así que veremos de qué manera se gesta, a través de los siglos, esta visión de los derechos del ser humano y cómo nace propiamente en estas tierras de Indias. En segundo lugar, veremos cómo los derechos humanos constituyen, en el fondo, la base de la teoría y la praxis jurídica de Veracruz. Y, por último, en esta parte del trabajo, haremos un catálogo mínimo de los derechos humanos en la obra del agustino.

Después, en otros apartados, analizaremos cómo Veracruz, con su teoría y su praxis, defiende los derechos humanos.

1.1 *Las dos concepciones teóricas sobre los derechos humanos: la de la Ilustración y la hispanoamericana*

En la primera parte de este trabajo, hemos visto que, entre el 29 de mayo y el 2 de junio de 1537, el papa Paulo III dio tres documentos de enorme importancia para la Iglesia indiana en general y para la Iglesia novohispana en particular; tres documentos que implican la defensa de los derechos de los indios: la *Pastorale Officium*, la bula llamada *Altitudo divino consillii* y la encíclica *Sublimus Deus*, siendo esta última una auténtica declaración de derechos inherentes a todos los hombres y de libertad de los pueblos. Dijimos también que la encíclica *Sublimus Deus* era producto del pensamiento y la acción de varios misioneros indianos; que en su inspiración y solicitud al papa, destacan las siguientes intervenciones: informes y acciones concretas del dominico Bernardino Minaya; una célebre carta del primer obispo de Tlaxcala, el dominico Julián Garcés; una carta del obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga; varios escritos del dominico fray Bartolomé de Las Casas, destacando su primer libro conocido como *Del único modo*; y las opiniones vertidas por los obispos y religiosos novohispanos en las juntas apostólicas de mediados de 1536, celebradas en la ciudad de México.

La encíclica *Sublimus Deus*, es, sin duda, una primera declaración universal de derechos humanos, producto de un reconocimiento previo de esos derechos, hecho por un puñado de misioneros que supieron reconocer en el indio al otro hombre, esto es a seres distintos de ellos,

pero tan seres como ellos mismos. Se trata de un fruto ya maduro, que implica el comienzo de la consolidación de la teoría hispanoamericana de los derechos humanos.

Aunque ya en varios trabajos lo hemos expresado,² resulta oportuno reiterar aquí el hecho de que durante una mesa de trabajo en el "II Seminario La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina", celebrado en la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México en noviembre de 1990, le escuchamos al padre José Aldunate de la Compañía de Jesús hacer una certera afirmación cuando dijo que sobre los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas: la de la Ilustración, ligada a la Revolución francesa y a la Independencia de Estados Unidos, de corte eminentemente individualista; y otra tradición que nace en América Latina con Bartolomé de Las Casas y el grupo de los primeros evangelizadores que pensaban como él, caracterizada por concebir los derechos humanos a partir del pobre.³ Hasta aquí las importantes palabras de Aldunate.

Cada una de esas tradiciones teóricas sobre los derechos humanos tiene una filosofía jurídica en la cual hunde sus raíces.

La de la Ilustración apela teóricamente a la llamada Escuela del Derecho Natural, que se desarrolla a lo largo de los siglos XVII y XVIII; es de corte racionalista y su principio social fundamental es el individualismo.

La segunda es más antigua y se trata del jusnaturalismo de tradición cristiana que tiene su expresión más acabada con los teólogos juristas españoles del siglo XVI y principios del siglo XVII tales como Vitoria, De Soto, Suárez y Mariana; conlleva una concepción del Derecho Natural no sólo racional, sino que tiene en cuenta al hombre concreto y a la historia y con un principio social fundamental de corte comunitario.

Esta corriente del jusnaturalismo cristiano, da el salto definitivo en la concepción de los derechos humanos desde el pobre, no en las cá-

² Cfr. Jesús Antonio DE LA TORRE RANGEL, *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de Las Casas*, Ed. Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991, pp. 174-175.

³ Esta afirmación la hizo el jesuita chileno en la Mesa 6-1 sobre Investigación, el 9 de noviembre de 1990. Cfr. "Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena", en *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*, Ed. Unión de Universidades de América Latina y Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1992, pp. 123-129.

tedras españolas, sino en la praxis de la defensa del indio y a partir de la realidad de las Indias.

Los distintos fundamentos filosóficos de una y otra corriente hacen que existan entre ellas enormes diferencias. El hecho de que se den, entre una y otra teoría de los derechos humanos, fundamentos distintos, necesariamente implica el que se llegue a distintas consecuencias también. No es, como optimísticamente se pudiera afirmar, que por distintos caminos se llega a lo mismo, esto es, el reconocimiento y aceptación de los derechos del ser humano.

Las dos concepciones de los derechos humanos que nos ocupan, tanto la de la Ilustración como la hispanoamericana, reconocen la existencia del Derecho Natural más allá del Derecho Positivo; ambas se inscriben, pues, dentro de la tradición muy general del jusnaturalismo. Sin embargo, la primera, como dijimos, tiene sus raíces en la llamada Escuela de Derecho Natural, que está constituida por un jusnaturalismo profano, eminentemente racionalista, propio del Iluminismo; y la segunda, tiene su base en el jusnaturalismo clásico retomado por la tradición filosófica cristiana.

Explicitemos más las diferencias entre la Escuela o Doctrina del Derecho Natural y el jusnaturalismo clásico; esas diferencias son:

1º La Escuela del Derecho Natural se funda sólo en la razón. Es racionalista. La clásica, en cambio, se funda en un determinado concepto global del hombre, en una antropología integral, no sólo en la razón. Messner escribe que "la ciencia del Derecho natural no se puede contentar con el conocimiento natural que tiene la razón humana de los principios elementales morales y jurídicos, sino que le es imprescindible penetrar en el ser, es decir, en la naturaleza de la cosa y sobre todo en la naturaleza del hombre".⁴

2º La Escuela del Derecho Natural es ahistórica, por principio el Derecho es el mismo e igual "para todos, en todo tiempo y lugar".

La clásica, si bien se ha concebido en algunas ocasiones como si fuera ahistórica y tiene siempre el peligro de la ahistoricidad, sus más claros exponentes, sin embargo, dejan un camino abierto para su adaptación histórica.

3º La Escuela del Derecho Natural carga el acento en el individualismo. La clásica sin olvidar al individuo, acentúa la importancia de la comunidad.

⁴ Johannes MESSNER, *Sociología Moderna y Derecho Natural*, Ed. Herder, Barcelona, 1964, p. 36.

4º Por último, el jusnaturalismo clásico de raíz cristiana tiene implícito el concepto bíblico del Derecho como *Mispat*, esto es, como liberación del oprimido, lo que se hace muy claro, y a veces hasta explícito, en el salto teórico-práxico de esta corriente dado en Indias, en América, precisamente en su nacimiento, al concebir los derechos humanos desde el pobre. La Escuela del Derecho Natural, carece de esta concepción, a pesar de estar inscrita, de manera muy general, en la "cultura cristiana", pues lleva razón Kuri Camacho cuando escribe que "ninguna de las corrientes existentes hoy en el mundo occidental habrá enaltecido la dignidad humana, los derechos del hombre, más de lo que lo ha hecho el cristianismo".⁵ Y en ese sentido la Ilustración es deudora de la tradición cristiana al hacer proclamación de derechos humanos, pero jamás ha entendido esos derechos desde el pobre.

La consecuencia distinta más importante, entre una y otra corriente jusnaturalista, con relación a los derechos humanos, está en que la primera, la de la Ilustración, *circunscribe el ámbito de los derechos humanos al individuo, teniendo como base una reafirmación racional del yo frente al otro y sin entrañar circunstancias históricas*. La clásica, en cambio, con su visión integral del hombre, *concede la existencia de los derechos humanos tanto individuales como sociales, teniendo como base una relación entre el yo y el tú, que es el nexo fundante de la justicia, y con la posibilidad de historizarse*.

Estamos conscientes que la corriente del jusnaturalismo clásico en ocasiones se ahistoriza. Esto es, se queda en hermosos conceptos, en bellos enunciados, en afirmaciones de justicia y bien común, en conceptuosas palabras sobre los derechos humanos, pero todo esto sin acercarse a la realidad histórica, sin fundarse en ella.

Lo realmente interesante estriba en que, nuestra tradición hispanoamericana de los derechos humanos, tiene su enorme riqueza en el hecho de que no sólo se basa en los fundamentos teóricos del jusnaturalismo clásico, sino además en el hecho de que ésta, nuestra tradición sobre los derechos humanos, nace en concreto por una teoría y una praxis de defensa de esos derechos, y que hemos llamado jusnaturalismo histórico.

⁵ Ramón KURI CAMACHO, "La Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 y la tradición judeocristiana", en *Analogía Filosófica*, año 9, núm. 1, México, enero-junio de 1995, p. 51.

1.2 El descubrimiento del otro hombre

La tradición teórica hispanoamericana de los derechos humanos, tuvo su inicio con la defensa que hicieron de los derechos de los indios los padres dominicos que llegaron a La Española en 1510, encabezados por fray Pedro de Córdova. Esos religiosos con la explotación y exterminio de los indios ante sus ojos, dice Las Casas,

comenzaron a juntar el derecho con el hecho... y a tractar entre sí de la fealdad y enormidad de tan nunca oída injusticia, diciendo así: '¿Estos no son hombres? ¿Con estos no se deben guardar y cumplir los preceptos de caridad y justicia? ¿Estos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos?'⁶

Con el objeto de denunciar la injusticia, se pusieron de acuerdo los religiosos en la prédica de los sermones con motivo de Adviento, determinando que el encargado de la homilía fuera fray Antón de Montesinos, basándose en un texto firmado por todos los frailes de la comunidad, que en su parte medular decía así:

Decid: ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ... ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amellos como a vosotros mismos? ...⁷

El descubrimiento de la alteridad, del otro, conlleva a reconocer sus derechos. El saber ver al otro, hace descubrir su dignidad, la dignidad humana, cuyo núcleo, dice Joaquín Herrera, es el derecho a tener derechos, contenido esencial de los derechos humanos.⁸

En palabras de Pedro Mir, Montesinos "es el primer abanderado de la lucha por los derechos humanos en el mundo moderno".⁹

⁶ Bartolomé DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981, t. II, lib. III, cap. III, p. 439.

⁷ *Idem supra*, pp. 441 y 442.

⁸ Joaquín HERRERA FLORES, *Los derechos humanos desde La Escuela de Budapest*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, p. 128.

⁹ Pedro MIR, "Vigencia de Las Casas en el pensamiento americano". En *el Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*, Ed. Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986, p. 58.

Por supuesto que no todos, ni aun los juristas sabían ver al "otro". Ni tardas ni perezosas las autoridades y encomenderos de la España determinaron quejarse ante el rey Fernando por la actitud de los padres dominicos. El rey condenó en principio la conducta de los frailes, ya que según el católico monarca, la prédica de los dominicos no tenía "ningún buen fundamento de teología ni cánones ni leyes",¹⁰ de acuerdo al decir de sus consejeros letrados.

Decimos que el rey Fernando condenó en principio a los dominicos, pero poco después autorizaría, como consecuencia de la denuncia de estos frailes, la expedición de las primeras ordenanzas para el tratamiento de los indios, conocidas como *Leyes de Burgos*, de diciembre de 1512; las que, sin constituir un texto que satisfaga en plenitud el reconocimiento y goce de los derechos humanos, se trata de una legislación que en materia laboral es sumamente avanzada para su época. Ya hubieran querido muchos obreros en la formación social capitalista, a fines del siglo XVIII y durante todo el XIX, tener varias de las normas proteccionistas establecidas en estas ordenanzas.

Desde la filosofía de la liberación, Enrique Dussel ha escrito recientemente:

En 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del "nacimiento" de la Modernidad. . . nació cuando Europa pudo confrontarse con "el otro" que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad. De todas maneras, ese otro no fue "descubierto" como otro, sino que fue "encubierto" con "lo mismo" que Europa ya era desde siempre.¹¹

Usando estas mismas categorías de pensamiento, nosotros sostenemos que los que no encubrieron al *otro*, sino que lo descubrieron, hicieron posible una tradición amplia de la concepción de los derechos humanos. Al afirmar la alteridad, supieron ver que las acciones del conquistador eran injustas pues iban en agravio, violentaban los derechos del indio descubierto como *otro*.

¹⁰ Carta del rey Fernando a Diego Colón de 20 de marzo de 1512, transcrita por Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Ed. Porrúa, México, 1973, p. 21.

¹¹ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Ed. Antropos, Santafé de Bogotá, 1992, pp. 11 y 12.

El encubridor y el descubridor del *otro*, tienen ante la misma realidad una visión opuesta.

El siguiente texto de Juan Ginés de Sepúlveda —jurista consejero de la Corte y acérrimo enemigo de Las Casas—, constituye el fundamento teórico de la opresión, del encubrimiento de la alteridad, del *otro* como *otro*:

Bien puedes comprender ¡oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres. . . ¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? . . . Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata.¹²

Estas mismas palabras, adaptadas a cada circunstancia histórica, son el fundamento ideológico de todo conquistador-opresor. Triple discurso opresivo: los conquistadores superiores a los conquistados que son casi como "monos"; los adultos superiores a los niños; las mujeres inferiores a los varones. Y todo esto coronado por la fetichización de la religión, pues de impíos a "adoradores del verdadero Dios".

Bartolomé de Las Casas ante la misma realidad histórica, pero descubriendo al *otro*, escribe:

¹² Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 101, 133 y 134.

... porque de derecho divino es ordenado y mandado que para que los hombres vayan a las cosas divinas y se ejerciten en las cosas de cristianos... tengan paz y tranquilidad, y sean conservados en ella, la cual se alcanza y se conserva con la guarda de la justicia, conviene a saber, dejando y no tomando a cada uno lo suyo, y conservándole su derecho sin hacerle injuria ni injusticia alguna... Y porque... los cristianos, por sus grandes codicias, no pueden estar ni les es posible, teniendo señorío particular o interese en los indios, dejarlos de afligir, injuriar, turbar, agraviándolos, inquietándolos... tomándoles sus pobres haciendas, sus tierras, sus mujeres, sus hijos, y haciéndoles otras muchas maneras de injusticias...¹³

Las Casas sí ve las injusticias y sí rescata los derechos de los indios frente a los españoles. Los indios son seres humanos, no animales y no hay jerarquías entre unos y otros: todos son iguales.

Sepúlveda encubre los derechos del *otro*; Las Casas los descubre. Siguiendo al primero no puede haber fundamento alguno de los derechos humanos; de acuerdo a lo que dice el segundo sí.

1.3 La teoría y la práctica jurídica, como defensa de los derechos de los pobres, del inequívocamente otro

Los fundadores de la teoría de los derechos humanos hispanoamericana no sólo descubren la exterioridad, la alteridad, el ámbito del *otro*, sino que colocan de plano, de manera radical, su teoría y su práctica jurídica de defensa de los derechos humanos, en el *inequívocamente otro*, es decir en aquellos que provocan a la justicia, precisamente, porque padecen la injusticia, porque históricamente les son negados sus derechos. Dussel escribe:

El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana.¹⁴

¹³ Bartolomé DE LAS CASAS, "Octavo remedio" (tratado sexto), *Tratados*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, t. II, pp. 677 y 679.

¹⁴ Enrique DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, Ed. Edicol, México, 1977, p. 53.

El fundamento de todo derecho es la dignidad del hombre; el hecho de ser el *otro*, libre e inmanipulable. Al fin y al cabo, los *derechos humanos* no son otra cosa que la *juridificación de la dignidad humana*.

El otro, el pobre en su extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia; es decir llama (—voca) desde delante (pro—).¹⁵

Si todo derecho viene fundado en la dignidad del *otro*, del ser humano como tal, la justicia viene solicitada por el que no la tiene, por el que padece la injusticia, por el pobre, por el *inequívocamente otro* —en palabras de Dussel—.

La base filosófica de la teoría de los derechos humanos hispanoamericana, tiene su origen, hemos dicho, en el jusnaturalismo clásico recogido y reelaborado por la tradición cristiana, con su expresión más acabada de los teólogos juristas españoles del siglo XVI y principios del siglo XVII.

Así por ejemplo, Francisco de Vitoria, el ilustre dominico profesor de la Universidad de Salamanca, en bellas palabras expresa el postulado de la dignidad del hombre, al considerarlo como poseedor de derechos en cuanto que puede padecer injuria.¹⁶

Sin embargo, hemos afirmado también que esta corriente jusnaturalista da el salto definitivo en su concepción de los derechos humanos, en la praxis de la defensa del indio y a partir de la realidad de las Indias.

Se trata de una concepción de los derechos humanos, como hemos insistido, con los fundamentos del jusnaturalismo clásico notablemente enriquecido por los autores cristianos, pero con la ventaja enorme de que está concebida desde el pobre, desde aquel que sufre sistemáticamente, estructuralmente, la violación de sus derechos. Esto es, se historizan, se hacen históricos los conceptos de la justicia, el bien común y los derechos humanos, porque se confrontan con una realidad concreta. Parten del descubrimiento del *otro*, por el solo hecho de ser hombre portador del derecho a tener derechos, y por ser oprimido provocador de la justicia concreta.

La defensa de los derechos de los indios hace surgir, pues, nuestra tradición teórica de los derechos humanos, con un ejercicio teórico y

¹⁵ *Idem supra*.

¹⁶ *Las elecciones jurídicas de Vitoria*, Ed. Jus, México, 1947, p. 69, introducción y notas de Rafael Aguayo Spencer.

práctico de lo que hemos llamado jusnaturalismo histórico. Toda la conceptualización de justicia, bien común y derechos del ser humano de la Escuela de Salamanca, se confronta con la realidad histórica de la tremenda violación a los derechos de los indios por parte de los conquistadores. Y es así que surge nuestra tradición teórica sobre los derechos humanos, al teorizar y practicar sobre la defensa de esos derechos ultrajados en las personas y pueblos de los aborígenes de América.

El profesor Barp nos proporciona el concepto de justicia de Alonso de la Veracruz, producto de la antropología filosófica del pensador novohispano; se trata de una concepción de la justicia que prepara al jusnaturalismo histórico, le sirve de base:

¿Qué te debo? A esta pregunta nunca se puede contestar 'no te debo nada'. A esta pregunta '¿qué te debo?' siempre se debe contestar 'te debo todo', es decir 'te debo todo lo que eres'.¹⁷

Qué extraordinario concepto de justicia construido, en su contenido, en lo que el hombre es y que implica ser portador de todos los derechos que le deben ser respetados.

Esto llevado a la realidad de la explotación de los indios, implica un razonamiento como el que Bartolomé de Las Casas hace al convertirse a la defensa de sus derechos, una reflexión del jusnaturalismo histórico. En efecto, en el sermón en que el dominico anuncia que dejará sus negocios y se pone claramente en favor de los derechos de los débiles, hace una sugerente reflexión jurídica, pues pone como centro

su ceguera, injusticias y tiranías y crueldades que cometían en aquellas gentes inocentes, y les hace manifiesto a sus oyentes

"la obligación a restitución en que estaban ligados"¹⁸ para con los

¹⁷ Luciano BARP FONTANA, "Pensamientos Liberadores de Alonso de la Vera Cruz, en el *Speculum Coniugiorum* (espejo de los casamientos)", en *Memoria IV Encuentro Nacional de Investigadores de la Filosofía Novo Hispana*, Ed. Universidad Autónoma de Aguascalientes e Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Aguascalientes, octubre de 1992, p. 272.

¹⁸ LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. LXXIX, en el t. III, ob. cit., p. 95.

indios. Y esto había nacido en su mente y corazón, a partir de su reflexión y su sentir,

por lo que leía cuanto al derecho y vía de hecho, aplicado lo uno a lo otro, determinó en sí mismo convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía.¹⁹

1.4 *La raigambre bíblica de los derechos humanos, en la tradición teórica hispanoamericana*

Hemos dicho que los primeros evangelizadores indios concibieron los derechos humanos a partir del pobre. Y esto tiene un fundamento bíblico.

Dios aparece en la Biblia como el protector del más débil y asegura el respeto de sus derechos. En los Proverbios se identifica la ofensa hecha al pobre con la ofensa hecha a Dios (Prov. 14, 31), misma idea religiosa que recoge Jesús de Nazareth (Mateo 25, 31-46). "Dios es liberador y redentor, por lo tanto, garante de aquellos a quienes el mundo no reconoce o respeta sus derechos"²⁰ escribe Hugo Echegaray. Y agrega: "Dios aparece desprovisto de imparcialidad frente a la historia. Porque Dios es soberanamente justo, Dios es parcial"²¹. Lo inusitado de esta concepción jurídica de la Biblia, sigue diciendo el teólogo peruano, es "la conciencia de una especie de derecho —escandaloso para los bien pensantes— del pobre a ser amado por Dios".²²

José M. Chacón y Calvo escribió, en referencia al sermón de Montesinos, producto de la reflexión de la pequeña comunidad dominica de La Española:

En aquellos momentos solemnes, en la humilde residencia de unos oscuros frailes surgía un Derecho nuevo. Un Derecho de profunda raíz teológica.²³

¹⁹ *Idem supra*, p. 93.

²⁰ Hugo ECHEGARAY, *Derecho del Pobre; Derecho de Dios*, Ed. Centro de Reflexión Teológica, México, 1982, pp. 15 y 16.

²¹ *Idem supra*, p. 16.

²² *Idem supra*, pp. 20 y 21.

²³ Citado por Venancio CARRO, O. P., en *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, Ed. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1951, p. 1.

Gustavo Gutiérrez añade que ese Derecho nuevo, que nace con el sermón de Montesinos, es sobre todo de raíz bíblica, y en eso radica su fuerza.

No intentamos establecer una fácil oposición entre fundamentos teológico-jurídicos por un lado y demandas evangélicas por el otro, pero creemos que es importante hacer ver su diferencia en hondura y alcance; en efecto, sin las últimas los primeros no son colocados en su contexto propio y vital.

Las diversas preguntas de la homilía de Montesinos están ligadas es cierto, pero aquella que recuerda la calidad del prójimo que tiene el indio para los misioneros, y el consiguiente deber de amarlo, es la que va más lejos y da sentido a todo el conjunto.²⁴

Es aquí en donde aparece con claridad el salto de la concepción de los derechos hispanoamericana a partir del pobre. Los teólogos juristas españoles, especialmente la Escuela de Salamanca, se quedan en el reconocimiento pleno de la dignidad humana de todos los hombres por igual; los misioneros, partiendo de esta premisa, ven la diferencia real, histórica, que existe entre el poderoso y el débil, el conquistador y el conquistado, y optan, por su entender el Derecho según la Biblia, por el débil frente al poderoso.

Cuando en los años de 1550 y 1551 disputa Las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda en la famosa Junta de Valladolid, su tesis fundamental es que la guerra de los cristianos contra los indios es injusta y radicalmente en contra de la caridad cristiana.²⁵ Lassègue llama la atención en que, precisamente en el punto de la guerra, el dominico se aparta de la Escuela de Salamanca que la trata en lo relativo a la justicia, y retoma a Santo Tomás de Aquino que la ubica en el tratado de la caridad.²⁶

Esta idea lascasiana de relacionar, en una polémica filosófico-jurídica, la caridad con la materia propia del Derecho, muestra con claridad la concepción que tienen de los derechos humanos los principales

²⁴ Gustavo GUTIÉRREZ, *En busca de los Pobres de Jesucristo. El Pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Ed. Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac y Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1992, p. 50.

²⁵ Cfr. Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA y Bartolomé DE LAS CASAS, *Apología*, trad. Ángel Losada, Ed. Nacional, Madrid, 1975.

²⁶ Cfr. J. B. LASSÈGUE, *La larga marcha de Las Casas*, Ed. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1974, p. 328.

defensores de los derechos de los indios —encabezados ciertamente por Las Casas—, y que es de la más pura tradición bíblica como *mispat*, esto es, como liberación del oprimido.

En la tradición bíblica, y más concretamente en la profética, el Derecho y la justicia no son conceptos distintos de la caridad. Lo jurídico implica de manera directa el rescate del pobre, del oprimido; no se trata del concepto aristotélico de justicia distributiva, legal y conmutativa, sino de la salvación plena de la dignidad del hermano que ha sido ultrajado, de la reivindicación del que ha sido oprimido, empobrecido. En otras palabras, derecho y justicia implican la liberación del otro, el hacerse responsable del hermano débil; el hacer praxis de caridad, quiero decir.²⁷

Los defensores de los derechos de los indios de la primitiva Iglesia novohispana tienen esta concepción bíblica del Derecho y de los derechos humanos. Ciertamente no elaboran —quizás ni siquiera Las Casas ni Veracruz—, una doctrina sistemática acerca de los derechos humanos; ni hacen un largo catálogo —como hoy se usa— de esos derechos del hombre; pero sí, basados en su tradición filosófica y radicalmente cristiana, descubren la dignidad humana del otro distinto del conquistador.

En la primera parte de este trabajo, al referirnos a la naciente Iglesia Novohispana, hemos hablado de muchas acciones de teoría y práctica jurídica en defensa de los derechos humanos en general y de los indios en particular, por parte de los obispos como Protectores de los indios y de las Juntas Eclesiásticas. En todas esas acciones se manifiesta con claridad cómo se va gestando, cómo va tomando forma, esa concepción de los derechos humanos, con las características que le hemos señalado a la tradición teórica hispanoamericana.

1.5 Genealogía de la concepción teórica hispanoamericana de los derechos humanos

Hablar de una tradición teórica hispanoamericana de los derechos humanos, en el sentido que la hemos descrito, no es unánimemente aceptado. Lejos de ello, muchos historiadores sólo reconocen la tradi-

²⁷ Sobre este tema puede verse: Porfirio MIRANDA, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, México, 1971; José Luis SICRE, *Con los pobres de la Tierra. La justicia social y en los profetas de Israel*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984; y la obra citada de Hugo ECHEGARAY.

ción teórica de los derechos del hombre de la Ilustración, y sitúan, por lo tanto, "el comienzo de los derechos humanos entre los siglos XVII y XVIII en Inglaterra, Francia y las colonias inglesas de América del Norte".²⁸ En esa posición crítica y objetora, actuando —como él mismo dice— "de abogado del diablo", Bartolomé Clavero niega la existencia de los derechos humanos en la América Española, en un trabajo presentado en un seminario precisamente sobre la tradición indiana y los derechos humanos. El profesor de la Universidad de Sevilla dice:

Recordemos ante todo algo tan básico como que los derechos, rigurosamente los derechos, no existían entonces para nadie. Los juristas, siguiendo a los teólogos, no admitían derechos en su sentido subjetivo, esto es facultades de sujetos, por sí mismos y para ningún caso; esto no entraba en los supuestos de la cultura del tiempo; era algo entonces inconcebible. De entrada, a nadie, ni a colonizador ni a colonizado sin ir más lejos, se le reconocía capacidad alguna de título originario y disposición propia. El derecho comenzaba por ser, no facultad de un titular, sino ordenamiento de la sociedad. Tenía ante todo este sentido de orden objetivo.²⁹

Clavero ubica el nacimiento de los derechos humanos "hasta mediados del siglo XVII y por latitudes de momento tan sólo británicas".³⁰ Y agrega que: "De entonces, solamente de entonces, viene la ocurrencia que hoy nos puede parecer tan sencilla del individuo como sujeto originario del derecho".³¹

No estamos de acuerdo con la postura de Clavero. Creemos que el movimiento de la Ilustración, acompañando a los cambios sociales y políticos de su entorno, genera una juridificación en términos modernos de lo que se ha denominado derechos humanos, pero la concep-

²⁸ Fernando ROVETTA KLYVER, "Hacia un modelo iberoamericano de derechos humanos a partir de Francisco de Vitoria y de la legislación indiana", en *Los Derechos Humanos en América. Una perspectiva de cinco siglos*, Ed. Cortes de Castilla y León, Salamanca, 1994, p. 153.

²⁹ Bartolomé CLAVERO, "Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho VI-1994. La Tradición Indiana y el origen de las declaraciones de derechos humanos*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994, p. 67.

³⁰ *Idem supra*, p. 75.

³¹ *Idem supra*.

ción de éstos es anterior a la mitad del siglo XVII, y que precisamente existe un momento histórico muy anterior, precisamente la primera mitad del siglo XVI, en que éstos se reconocen y forman parte de la juridicidad de su tiempo, no sólo como derechos de los individuos sino también como derechos de los pueblos o comunidades.

Rovetta Klyver escribe:

...porque considero que durante la conquista y colonización de América —sobre todo en las primeras décadas— ocurrieron actos 'inhumanos, atroces y aberrantes', llegando incluso al 'genocidio', empleando términos actuales, es que en esa época, como en un juego dialéctico, frente a la tesis fáctica, se pudo generar una antítesis desde la teoría ética lo suficientemente humanitaria como para inspirar leyes que pueden ser consideradas, en su intento de síntesis, expresión de lo que hoy denominamos *derechos humanos*.³²

Clavero insiste:

...no creo que vayamos a encontrar unos derechos perdidos, los derechos humanos, ni incipientes ni formados, en la tradición indiana...³³

Conscientes de lo complejo de la temática y lo polémico de esta cuestión, sin embargo nos atrevemos a sostener, en contra de la opinión de Clavero, que los derechos en el mundo indiano no están perdidos y que sí aparecen, a veces incipientes y a veces bien formados, sólo que dentro de una formación social distinta a la de los estados individualistas liberales que se establecerán muchos años después. *Esos derechos aparecen teóricamente reconocidos, éticamente sostenidos y muchos de ellos objetivizados normativamente por la legislación dada y aplicada por el Estado.*

A reserva de analizar posteriormente todo el tratado *De Dominio Infidelium* de Alonso de la Veracruz, es importante traer aquí algunos conceptos para reforzar nuestras afirmaciones. La tercera Cuestión o Duda que despeja Veracruz en su obra, la plantea así:

³² ROVETTA, *ob. cit.*, p. 154.

³³ CLAVERO, *ob. cit.*, p. 84.

En tercer lugar se duda, si acaso quien tiene dominio justo sobre un pueblo por donación regia puede a su arbitrio ocupar las tierras de los nativos cuando estén sin cultivar, pero destinadas bien sea para pastar sus ovejas o para sembrar y recolectar los frutos, etcétera.³⁴

Se trata de un pueblo dado en encomienda que debe tributar al titular de la misma, y la cuestión se plantea en el sentido de si el encomendero puede ocupar caprichosamente las tierras no cultivadas del pueblo que le tributa. Antes de pasar a la respuesta que da Veracruz a la Duda, es necesario hacer notar que, de entrada, reconoce el derecho de propiedad o dominio del pueblo a sus tierras y ese es un derecho subjetivo, un derecho humano cuyo titular es toda una comunidad, un pueblo.

La respuesta general que da el agustino a la Duda planteada es categórica:

...nadie puede ocupar lícitamente lo ajeno contra la voluntad del dueño. Como la tierra, aun cuando esté abandonada, pertenece al pueblo y no al señor que tiene derecho a los tributos. Por lo tanto, no puede ocuparla a su arbitrio.³⁵

Reafirma Veracruz el derecho de propiedad del pueblo, un derecho subjetivo, un derecho humano comunitario.

A lo largo de toda la respuesta a la Duda III, Veracruz reitera el derecho de los pueblos a su tierra, como un derecho anterior a la llegada de los españoles y a la instalación del señorío regio. Cierra su argumentación con una denuncia contra la injusticia, por la violación de los derechos de los pueblos:

Estas cosas deberían causar gran escrúpulo porque sin duda los naturales sufren gran injuria y esta crece a diario; y no sólo son despojados de sus propias tierras, en contra de su voluntad, sino que también destruyen sus sembrados y por eso padecen hambre.³⁶

Ya habíamos visto que Vitoria, maestro de Veracruz en Salamanca, escribió: "*Las criaturas irracionales no pueden tener dominio*. Está

³⁴ VERACRUZ, *ob. cit.*, parágrafo 106, p. 41.

³⁵ *Idem supra*, parágrafo 108, p. 41.

³⁶ *Idem supra*, parágrafo 154, p. 51.

claro, pues dominio es derecho, como confiesa Conrado; pero las criaturas irracionales no pueden tener derecho; luego ni dominio. Se prueba la menor: porque no pueden padecer injuria; luego no tienen derecho".³⁷ Está muy clara la alusión al derecho subjetivo en Vitoria, lo que demuestra que la Escuela de Salamanca incluye en su teoría jurídica los derechos subjetivos, base de lo que se llama derechos humanos; como está muy clara también la concepción de esos derechos en el texto citado de Veracruz, lo que prueba que los derechos subjetivos y, por ende, los derechos humanos están presentes en la teoría y en la praxis de los hispanoamericanos.

Por otro lado, es muy importante la relación establecida entre derecho e injuria. Sólo el que puede ser agraviado, injuriado, menoscabado en su dignidad, tiene derechos; porque sus derechos tienen su fundamento en la dignidad humana, en su calidad —metafísica— de personas, de seres humanos. Esa idea esencial de Vitoria y Veracruz, de relacionar el derecho con la posibilidad de recibir injuria, nos recuerda una idea nuclear de la Filosofía del Derecho de Ernest Bloch: "La intención esencial del Derecho natural se centraba en el *pasos erguido como Derecho*, de tal suerte que éste sea respetado en las *personas* y asegurado en la *comunidad* de ellas".³⁸

Reitera el agustino el derecho de los indios a "sus propias tierras" y denuncia que ese derecho no se les respeta porque "son despojados", y además, denuncia también, que destruyen "sus sembrados" dejándolos hambrientos, empobrecidos, al serles vulnerado su derecho esencial a una *vida digna*, síntesis de los derechos humanos.

Clavero dice también, en su papel de "abogado del diablo", que:

La aceptación sin más de que los indígenas, gentes de otra religión o sin religión propiamente dicha, pudieran tener un derecho propio, con la secuela de que los colonizadores debieran comenzar por reconocerlo, era un punto de partida efectivamente descartado de raíz.³⁹

En cuanto a un "derecho propio", totalmente autónomo e independiente del Derecho objetivo indiano, ciertamente los pueblos indios no

³⁷ *Las Relecciones Jurídicas de Vitoria*, *ob. cit.*, p. 69.

³⁸ ERNEST BLOCH, *Derecho Natural y Dignidad Humana*, Ed. Biblioteca Jurídica Aguilar, Madrid, 1980, p. 212.

³⁹ CLAVERO, *ob. cit.*, p. 68.

lo tuvieron, así que en una visión así de general lleva razón Clavero. Sin embargo, es necesario profundizar en la cuestión, y si hacemos ciertas acotaciones, no puede sostenerse ya esa aseveración. Es cierto, el derecho objetivo indiano, esto es la normatividad del Derecho español aplicado en Indias, se impone y, por lo tanto, el derecho objetivo de los pueblos de indios se le subordina; pero atención, el derecho objetivo (normatividad) de los pueblos indios sigue existiendo, no desaparece, sólo que está subordinado a la normatividad dominante del conquistador. Si ese derecho hubiere desaparecido, hoy no podría ser reivindicado por los pueblos indios en sus pretensiones de autonomía y respeto de sus usos y costumbres jurídicas, frente al Estado nacional.⁴⁰ El Derecho Indiano mandó reiteradamente que los usos y costumbres jurídicas de los indios les debían ser respetados en todo aquello que no se opusieran a la religión católica y a la normatividad general del Estado. Esto en cuanto al derecho objetivo.

Pero además podemos sostener que varios derechos humanos les son reconocidos a los indios, aun como "gentes de otra religión o sin religión", y el más claro ejemplo es la encíclica *Sublimis Deus* del papa Paulo III, a la que ya hicimos alusión y que aquí volvemos a citar en su parte medular:

... conociendo que aquestos mesmos indios, como verdaderos hombres... determinamos y declaramos que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieran á noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados ni deben serlo de su libertad ni del dominio de sus bienes, y que no deben ser reducidos a servidumbre...

Y ya vimos que esa declaración tan importante de derechos, no se debe a la simple buena voluntad del viejo Papa Farnesio, sino que *Dios Sublime* es producto del pensamiento y la acción de varios misioneros indianos, que iban gestando la tradición teórica hispanoamericana de los derechos humanos. Precisamente ésta, nuestra concepción de los derechos del ser humano, arranca aquí, en este punto preciso

⁴⁰ Cfr. Jesús Antonio DE LA TORRE RANGEL, "Puntos para el Diálogo. La Insurrección del EZLN y la Juridicidad", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, núm. 18 de la Escuela Libre de Derecho, México, 1994, pp. 259-274; y "Algunas reflexiones sobre los derechos humanos de los pueblos indios", ponencia presentada en el Coloquio "México: ¿Un proyecto nacional en crisis?", en la mesa "Derechos Humanos", en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, el 24 de noviembre de 1995. Inédito

de los hechos de la conquista, produciendo una ruptura con aquello que señala Clavero: se reconocen los derechos de los indios independientemente de su religión.

El profesor de la Universidad de Sevilla Bartolomé Clavero, dice que el status, el estado, "definía el derecho para el sujeto",⁴¹ Se lo determinaba. Y "el status que se da con carácter general para el caso de los indígenas es el resultante de la concurrencia entre los estados de *rústico*, de persona *miserable* y de *menor*. El concurso de esta triada va a definirlo".⁴²

Es cierto que el status define la normatividad aplicable y el alcance de los derechos, pero precisamente también el alcance de los derechos, lo que significa que éstos eran auténticamente reconocidos. El derecho indiano, visto de una manera integral, juega respecto de los indios un doble rol —lo da el propio status en que se le ubica—: de protección, por un lado, y de sometimiento por otro.

Pero el reconocimiento teórico y las acciones consecuentes de los postulantes hispanoamericanos de los derechos humanos, es plena, quiero decir, que aceptan la protección de los indios y no su sometimiento.

Creemos, entonces, que sí podemos hablar con propiedad y sostener una concepción de los derechos humanos antes de la Ilustración, y precisamente con unos presupuestos teóricos distintos de los de esa corriente racionalista e individualista, de acuerdo a los caracteres que le hemos atribuido; esa concepción es la de la tradición hispanoamericana.

En nuestro medio es, sin duda alguna, el filósofo dominico Mauricio Beuchot, quien más se ha preocupado por sostener que los derechos humanos fueron ya plenamente concebidos por la Escuela de Salamanca y de ahí pasaron a Indias, y se hicieron vida en la práctica de los misioneros indianos, especialmente en Bartolomé de Las Casas y en Alonso de la Veracruz.⁴³

Mauricio Beuchot escribe:

⁴¹ CLAVERO, *ob. cit.*, p. 69.

⁴² *Idem supra*, p. 70.

⁴³ Cfr. MAURICIO BEUCHOT, *Filosofía y derechos humanos*, Ed. Siglo XXI, México, 1993; *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Antropos editorial del hombre, Barcelona, 1994; "Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho VI-1994*, *ob. cit.*, "Derechos subjetivos, derechos naturales y derechos humanos", en la obra colectiva *Laberintos del Liberalismo*, Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 1995.

Algunos autores, como Michel Villey, Leo Strauss y Ralph Mac Irerney, sostienen que los derechos humanos corresponden a los derechos naturales del iusnaturalismo moderno (p. ej. Grocio, Pufendorf y Rousseau), pero no al iusnaturalismo clásico (p. ej. Aristóteles, Justiniano y Santo Tomás). Lo anterior, ya que la noción clásica de derecho (tanto en los griegos, como en el derecho romano y en los medievales) es objetiva, es una propiedad del objeto; en cambio, la noción moderna del derecho es subjetiva, es un derecho del sujeto, una propiedad del individuo. Pero creemos que los derechos humanos sí pueden fundamentarse en un derecho natural tomista, aunque no directamente, sino a través de la escuela de Salamanca.⁴⁴

Beuchot se apoya en la tesis de Blandine Barret-Kriegel, que "encuentra una vinculación con el derecho natural tomista mediante la Escuela Tomista de Salamanca, con la cual se da ese cambio de la noción de derecho objetivo a la de derecho individual: cambia la idea de ley (antes, incluso, que la idea de naturaleza)".⁴⁵ Pero nuestro filósofo dominico no sólo se apoya en la tesis de Barret-Kriegel, sino que la profundiza y la refuerza.

Villey había sostenido que los derechos humanos, al ser derechos subjetivos, no pudieron tener origen en el tomismo, ya que Santo Tomás (1224-1274) tenía una noción del derecho como algo objetivo, y la Escuela de Salamanca traiciona al Aquinate al admitir la noción de derechos subjetivos; pero la profesora Barret-Kriegel "más bien se alegra de que los salmantinos hayan modificado así la noción tomista de derecho y de ley natural, porque ve en ello el surgimiento de la noción de derechos humanos".⁴⁶

Y agrega Beuchot:

Lo que se alcanza a ver es un anticipo filosófico-teológico, aunque muy importante, de lo que después se llamarán derechos del hombre. Pero le falta dar más datos para explicar ese hecho. Las Casas es un eslabón en el paso de una noción de derecho objetivo a otra de derecho subjetivo. Lo más notable es que atiende a la dignidad del hombre y, sobre todo, a diferencia de los iusna-

⁴⁴ BEUCHOT, *Filosofía y derechos humanos*, ob. cit., pp. 13 y 14.

⁴⁵ *Idem supra*, p. 14.

⁴⁶ BEUCHOT, "Bartolomé de Las Casas, el Humanismo Indígena y los derechos humanos", ob. cit., p. 38.

turalistas ilustrados, defiende los derechos naturales para todos, principalmente para los más desvalidos, como lo eran en ese caso los indios.⁴⁷

Bien, veamos de qué manera Beuchot reconstruye la genealogía de los derechos humanos.

Comienza nuestro filósofo por recordar que los romanos decían que las cosas eran objeto de un derecho, esto era el *dominium*. Y esta noción de dominio pasa a Santo Tomás y a los escolásticos. "El propio Aquinate —agrega Beuchot— habla de la potestad y del dominio en el sentido que tiene el derecho subjetivo".⁴⁸

El dominico reafirma, que en el santo de Aquino sí aparecen los derechos subjetivos o personales, pero acota:

Los derechos que Santo Tomás entiende como subjetivos pueden ser activos y pasivos. Él los toma en sentido pasivo, es decir, como derechos que son dados o permiten algo por otro, más que como derechos para hacer algo uno mismo. Por eso los derechos personales, pasivos de Santo Tomás, difícilmente pueden tomarse como derechos humanos.⁴⁹

Jesús García López nos dice que Santo Tomás cuando se plantea la cuestión de la división del Derecho, no se refiere a la acepción de derecho subjetivo, "pues lo más frecuente es que a este tipo de derecho no se lo llame así, sino con los nombres de *potestas*, *facultas*, *posse* o *licitum est*".⁵⁰

Creemos que la noción de los derechos humanos en Santo Tomás se extrae de su noción misma de justicia, como derechos humanos pasivos según dice Beuchot. Esto porque *lo suyo, el acto o la cosa, que se debe a otro en justicia, es precisamente su derecho*, su derecho subjeivo, su derecho humano.

Cuando Santo Tomás trata la cuestión de la justicia dice:

... la justicia versa principalmente acerca de las cosas que se refieren a otro como a su propia materia. . . Y por tanto, el acto

⁴⁷ *Idem supra*.

⁴⁸ BEUCHOT, "Derechos subjetivos, derechos naturales y derechos humanos", ob. cit., p. 152.

⁴⁹ *Idem supra*, p. 153.

⁵⁰ Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1979, p. 36.

de la justicia por comparación a la propia materia y objeto se designa cuando se dice *que da a cada uno su derecho*; porque, como dice San Isidoro (Etym. 1. 10, letra I), *dicese justo porque guarda el derecho*.⁵¹

Beuchot siguiendo a Villey, sostiene que la noción de derecho subjetivo, ya corriente en la Filosofía del Derecho moderna, tiene su origen en el franciscanismo medieval, en el ala nominalista de esa orden y en concreto en Guillermo de Ockham (1300-1349).⁵²

En su *Opus nonaginta dierum*, Ockham, al defender a los frailes menores contra el papado, que los acusaba de herejía por querer practicar la pobreza completa, recurre para justificar la pobreza franciscana al derecho civil y eclesiástico, y analiza los conceptos de uso, usufructo, propiedad, dominio y potestad y los conecta con la noción del Derecho. "Ockham ve al derecho subjetivo como aquel en que habría poder de recurrir a la sanción establecida por la autoridad pública: 'potestad o poder de proteger y defender algo en un juicio humano...' Al igual que Santo Tomás, define el *dominium* por el *potestas*; pero la *potestas*, entendida aquí como *ius*, hace que el derecho pase a tener un sentido subjetivo, un poder, una capacidad, una prerrogativa o una libertad".⁵³

Villey sostiene que Ockham, el llamado *Venerabilis Inceptor*, por ignorar el Derecho Romano, basó su sistema filosófico-jurídico en la noción de poder o potestad. Pero es necesario añadir que esto es posible por su propia epistemología nominalista, que radicaliza la noción del ser en lo individual, y esto, llevado a lo social, a la acentuación del individuo, ya que los universales, las totalidades, sólo son nombres (nómina) carentes de realidad.

Beuchot escribe:

El nombre que se daba al derecho subjetivo era, entonces, 'poder' (*potestas*), esto es, una cualidad del sujeto, a saber, el dominio que tiene sobre las cosas. O, si se quiere, y más propiamente, la potestad engendra el dominio sobre algo, y eso es poseído por el individuo. El paso del *ius* al poder fue permitido,

⁵¹ Santo Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica*, t. XI. *La Prudencia, la Justicia y el Derecho*, cuestión LVIII, art. I. Versión del texto latino de Ismael Quiles, Club de Lectores, Buenos Aires, 1987, p. 117.

⁵² BEUCHOT, "Derechos subjetivos...", *ob. cit.*, p. 153.

⁵³ *Idem supra*, p. 154.

según hemos visto, por una filosofía nominalista, privilegiadora de lo singular, del individuo, como era la de Ockham. Éste fue el primero en defender el derecho subjetivo y en edificarle su teoría.⁵⁴

En Ockham el derecho es el poder conforme a la recta razón, y si es poder o potestad, es derecho subjetivo.⁵⁵ Pero para Mauricio Beuchot es todavía una noción de "derecho subjetivo pasivo"; y es hasta el siglo XV que, otro nominalista, Juan Gerson (+1429), "extrae esa noción de derecho subjetivo activo", pues a diferencia de Ockham, Gerson "sostiene que al dominio pertenece la libertad, la cual es una facultad irrestricta, dada por Dios al hombre. Así, el derecho como dominio lleva a la noción del derecho como libertad o garantía individual".⁵⁶

Gerson fue un gran nominalista, pero también un gran místico, y su vivencia de la libertad divina (para crear y para salvar) y de la libertad humana (aun para pecar) le lleva a ver la libertad como un derecho y el derecho como una libertad. Ya el derecho no está vinculado a un orden moral objetivo ni a un deber —como para Santo Tomás—, su fundamento es la soberanía del individuo... Define el derecho como 'la facultad o potestad que compete a alguien según el dictamen de la recta razón'. Aquí parecería que tan sólo repite el derecho como *potestas*, que ya hemos encontrado en Ockham (pues en Santo Tomás la *potestas* pertenecía no al *ius*, sino al *dominium*; pero ya está allí el importante añadido de que esta facultad *compete* o pertenece a alguien. Y sobre todo, le pertenece por la razón, esto es por la misma naturaleza humana individual, y no sólo por el permiso que concede para algo un superior, en lo cual consistía el derecho subjetivo pasivo.⁵⁷

En el siglo XVI son seguidores de Gerson, Joannes Mair y Jacobus Almain, ambos nominalistas, y son quienes transmiten su pensamiento. Mair fue profesor de Vitoria en el Colegio de Monteagudo de la Universidad de París y tuvo influencia en el dominico; ciertamente no al grado de que Vitoria aceptara la epistemología nominalista, pero

⁵⁴ *Idem supra*, p. 156.

⁵⁵ *Idem supra*, p. 157.

⁵⁶ *Idem supra*.

⁵⁷ *Idem supra*, pp. 157 y 158.

influye el nominalismo en su concepción jurídica y de toda la Escuela de Salamanca. Dice Beuchot:

En el siglo XVI, Vitoria recupera el sentido subjetivo pasivo del derecho que había dado Santo Tomás, no el activo de Gerson. Para Vitoria, tanto los bárbaros o infieles, como los herejes y los cristianos, es decir, todos los hombres, tienen como imagen de Dios la facultad racional; por ella son capaces de *dominium* sobre sus acciones y sobre sus bienes, i.e. tienen libertad y posesión o gobierno. El derecho individual se da, pero de modo pasivo, porque depende de un orden objetivo de moral y de justicia.⁵⁸

Aunque, ciertamente, Vitoria no llega a la concepción del derecho subjetivo como Gerson, en cuanto que facultad, poder, dominio o libertad, ya que acentúa la noción de lo justo objetivo siguiendo a Santo Tomás, sin embargo, al profesor del Colegio de San Esteban, la fuerte influencia nominalista, lo hace destacar ya, en algunos textos, la radicación del *ius* en la persona, como derecho subjetivo, al relacionar el derecho con la posibilidad de padecer injuria, como hemos visto, y a establecer expresamente, con relación a los seres racionales; el derecho que tiene sobre la cosa, cuando que escribe "pueden padecer injuria; luego *tienen derecho a las cosas*; luego dominio, que no es otra cosa que este derecho".⁵⁹

Y pasando ya a los autores indianos, encontramos, como dice Beuchot, que "Las Casas utiliza, pues, la noción de *potestas* y *dominium*, como la posesión de algún derecho en sentido subjetivo. . . Las Casas, aun cuando da preferencia al derecho objetivo, está ya utilizando —con otros vocablos— la noción de derecho subjetivo, incluso en el ámbito del derecho natural. Estos derechos naturales subjetivos son los que corresponden a los derechos humanos".⁶⁰

Por último, el jesuita granadino, profesor de la Universidad de Coimbra, Francisco Suárez, ya a principios del siglo XVII combina elementos de Santo Tomás con una concepción cercana a la de Juan Gerson. Beuchot siguiendo a Hervada, sostiene que con Suárez se produce un cambio respecto al sentido estricto y primario de la palabra *derecho, ius*. De ser primordialmente la *cosa justa* pasa a designar

⁵⁸ *Idem supra*, pp. 160 y 161.

⁵⁹ *Las elecciones jurídicas de Vitoria, ob. cit.*, p. 72.

⁶⁰ *Idem supra*, pp. 163 y 165.

el *derecho sobre la cosa*, el derecho subjetivo o facultad moral sobre la cosa. En esta misma línea, Vela Sánchez escribe:

Pero además en Suárez, y lo destacamos desde el principio en su elogio, la ley es un derecho objetivo, sí, norma de convivencia, pero es también e inseparablemente *facultas agendi*, poder personal de obrar, pero poder objetivo y objetivado en cuanto a esfera real objetiva reservada y protegida para cada sujeto, en cuanto a autonomía personal objetiva. Si por tanto, y entendido rectamente, en el concepto de la ley se encuentran sintetizados estos tres aspectos: real, normativo y personal, podemos afirmar que Suárez emplea indistintamente los términos de ley y derecho.⁶¹

Veamos qué es lo que Suárez dice en cuanto al concepto de derecho, *ius*:

En primer lugar, *ius* puede significar todo cuanto es equitativo y conforme a la razón, que es —como quien dice— el objeto común de la virtud en general. En segundo lugar, *ius* puede significar la equidad que a cada uno se le debe en justicia, y éste es el significado más corriente, pues *ius*, tomado en este sentido, puede referirse, ante todo, a la justicia propiamente dicha. Por eso dijo Santo Tomás que éste es el primer concepto y significado del *ius*, y de ahí deduce lógicamente que *ius* no es la ley sino más bien lo que *la ley prescribe* o mide.

Según el último y más estricto significado de *ius*, con toda propiedad suele llamarse *ius* al poder moral que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le debe; así se dice que el dueño de una cosa tiene derecho sobre la cosa y que un obrero tiene derecho al salario, por razón de lo cual se dice que es digno de su recompensa. Este significado es frecuente, no sólo en derecho sino también en la Escritura.⁶²

Beuchot concluye así su recorrido histórico-genealógico, con relación a los derechos subjetivos, base de la concepción moderna de los derechos humanos:

⁶¹ Luis VELA SÁNCHEZ, "Suárez, Teólogo y Filósofo del Derecho", estudio preliminar en la obra de Francisco Suárez, S. J., *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*, edición bilingüe de *De Legibus*, versión española de José Ramón Equillor Muniozquren, Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, pp. XXXIII y XXXIV.

⁶² SUÁREZ, *ob. cit.*, lib. I, cap. 2, núms. 4 y 5, p. 11.

...la noción de derecho subjetivo, aun cuando tiene antecedentes en la misma Antigüedad y sobre todo en la Edad Media, se da propiamente en Ockham; éste inicia lo que se ha llamado derecho subjetivo pasivo, y un seguidor de la escuela nominalista, el canciller Gerson, añade lo que se ha denominado derecho subjetivo activo, que es el que, a través de Mair y Almain, llega a Vitoria y a la Escuela de Salamanca, encontrando cierta reticencia en Soto, pero dándose de alguna manera en Las Casas y, sobre todo, en Suárez, que es quien trasmite este concepto a la modernidad, en la que encuentra su desarrollo cabal.⁶³

El concepto de *Derecho* (*ius* o *jus*), es análogo y no unívoco; por lo que se abstrae su realidad por medio del conocimiento que proporciona la analogía. Así *Derecho* es un término que se predica, en forma análoga, de varias realidades: la ley, norma o derecho objetivo; la facultad, potestad moral o derecho subjetivo; lo justo objetivo, esto es la conducta o cosa que se debe a otro; y la llamada ciencia del Derecho, como conocimiento sistemático y controlado de la juridicidad.⁶⁴

Si esto es así, tenemos que, en nuestro concepto, desde Santo Tomás el Derecho se concibe como facultad, sólo que con una carga muy fuerte sobre el analogado principal de la juridicidad que para el Aquinate es la objetividad de lo justo que es la que le da sentido a unos derechos subjetivos casi diluidos. La Escuela de Salamanca y los hispanoamericanos, por la influencia nominalista, tienen una mayor claridad con relación a los derechos subjetivos y acentúan su importancia, como derechos naturales humanos, aunque, fieles con esto a Santo Tomás, siguen teniendo como analogado principal del Derecho lo justo objetivo. Los derechos subjetivos no se pierden, no se diluyen,

⁶³ BEUCHOT, "Derechos subjetivos...", *ob. cit.*, p. 167.

⁶⁴ Quien ha profundizado lo relativo a la analogía del Derecho ha sido Efraín GONZÁLEZ MORFÍN, en "Analogía, ser del Derecho y ser de la Sociedad", en *Jurídica No. 6. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, México, julio de 1994, pp. 281-350; y en "Filosofía del Derecho. Ontología", en *Revista Jurídica Jalisciense No. 9* del Departamento de Estudios e Investigaciones Jurídicas de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, mayo-agosto de 1994, pp. 129-153. En el primer trabajo sostenía que "la realidad original o analogado principal es la facultad o potestad moral de la persona sobre lo suyo" (pp. 292 y 293); ya en el segundo trabajo sostiene que el analogado principal es lo justo objetivo, porque "la facultad y las normas existen para que las personas humanas, individuales o asociadas, puedan lograr, conservar o promover lo justo objetivo que se les debe en los distintos ámbitos de la existencia humana" (p. 152).

aunque estén supeditados a la objetividad de la justicia, como analogados secundarios; por eso puede aparecer ya una noción fuerte de derechos humanos. Y Suárez, sin perderse en subjetivismos, ni adoptando un principio social individualista, resaltando la debida importancia del Derecho como lo justo objetivo, prioriza la noción del Derecho como poder moral sobre lo suyo, haciendo del derecho subjetivo el analogado principal del Derecho. Los derechos humanos pasan así a convertirse en la noción más propia de la juridicidad.⁶⁵

Mauricio Beuchot ha venido sosteniendo, además, que para la Escuela de Salamanca y los hispanoamericanos —especialmente Las Casas— fue esencial en su concepción de los derechos humanos "el realismo en el tema de los universales", ya que eso les impulsaba "a conceder universalidad real a la dignidad de todos los individuos de la especie humana".⁶⁶ Por esa razón los indios y luego después los negros⁶⁷ forman parte de esa universalidad necesaria en los llamados derechos humanos; concepto universal al cual no llegaron los individualistas liberales de la Escuela del Derecho Natural en la Ilustración, con su idea restringida de los derechos humanos.

Para completar este recorrido genealógico de la concepción de los derechos humanos de la tradición hispanoamericana, nos falta reiterar aquí, que esa visión de los derechos del ser humano parte desde los pobres, desde aquellos que les son violados sus derechos, desde los que padecen la injusticia, estando implícita la noción bíblica del Derecho como *mispat* (liberación del oprimido). Como dice Gustavo Gutiérrez:

⁶⁵ Sobre esta cuestión tan polémica referida al analogado principal y al objetivismo o subjetivismo prioritario en el Derecho, además de las obras ya citadas, puede verse: Louis LACHANCE, *El Derecho y los derechos del hombre*, Ed. Rialp, Madrid, 1979; Lachance reafirma la objetividad del Derecho en Santo Tomás incluso trasladando el analogado principal al derecho objetivo como ley natural o positiva y no a lo justo objetivo (p. 200). Walter REDMOND, "Una lógica del compromiso social", en *Analogía Filosófica*, México, enero-junio de 1994, pp. 3-39. Desde los presupuestos de la lógica presenta la filosofía jurídica de Santo Tomás siguiendo a Joseph Gredt, analizando los distintos sentidos del *ius*.

⁶⁶ BEUCHOT, "Bartolomé de Las Casas...", *ob. cit.*, p. 48.

⁶⁷ Con relación al reconocimiento de los derechos de los negros en Las Casas véase De la Torre Rangel, *ob. cit.*, pp. 104-106. Y en cuanto a la defensa de los derechos de los negros en otros autores de la tradición teórica hispanoamericana: Miguel Ángel FERNÁNDEZ DELGADO y Silvio ZAVALA, "La defensa de los derechos humanos en Hispanoamérica", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho VI-1994*, *ob. cit.*, pp. 116-119.

En una palabra, derechos humanos sin duda, pero no en una perspectiva liberal y formalmente igualitaria, sino en la línea del derecho de los pobres, condenados a la muerte y a la destrucción por el opresor en busca de oro. Del derecho de los pobres nos habla en nuestros días la conferencia episcopal de Medellín, haciéndose eco de la experiencia y la reflexión de la Iglesia que vive en América Latina. En este sentido puede afirmarse que estamos ante un derecho nuevo, de hondas raíces —como decíamos más arriba— no sólo teológicas sino bíblicas. No hay aquí, en la afirmación del derecho de los pobres, pérdida de universalidad de los principios como algunos parecen temer, lo que hay es verdadera universalidad a través de la ganancia en concreción histórica y en realismo evangélico; bases de toda auténtica profecía.⁶⁸

Creemos que la importancia de la tradición teórica hispanoamericana de los derechos humanos es enorme y debe ser rescatada, no sólo como curiosidad histórica, sino como una concepción alternativa de los derechos humanos, según piensa Fernando Rovetta:

La sutileza y la eficacia con la que hoy se violan los derechos humanos de inmensas mayorías, *v. gr.* el hambre, a pesar de contar con medios tecnológicos que podrían evitar tales violaciones, puede llevarnos a plantear en qué medida los modelos históricos de derechos humanos están agotados, o tienen en su raíz —individualista y economicista— el germen de su destrucción.

Plantear la conveniencia de rastrear en la historia un modelo alternativo, quizá frustrado en el momento mismo de su gestación, surge como una respuesta ante los hechos contrastables en el sur, queda por ver si cinco siglos después las universidades españolas y americanas pueden volver a ser caja de resonancia de los 'alardos de tanta sangre humana' (Las Casas).⁶⁹

2. LOS DERECHOS HUMANOS COMO BASE DE LA TEORÍA Y LA PRAXIS JURÍDICA DE VERACRUZ

Vamos a ver ahora, en líneas generales, de qué modo se concretiza en la teoría y la praxis de Alonso de la Veracruz, la concepción de los derechos humanos hispanoamericana.

⁶⁸ GUTIÉRREZ, *ob. cit.*, p. 70.

⁶⁹ ROVETTA, *ob. cit.*, p. 174.

En primer lugar debemos decir que el agustino es receptor del modo de entender el Derecho por la Escuela de Salamanca, vía su maestro Vitoria; y en segundo lugar, junto con Las Casas y varios otros misioneros indios, gesta e impulsa el modo de entender la juridicidad, y con ella los derechos humanos, en hispanoamérica.

A reserva de analizar posteriormente en detalle los tratados de Veracruz, *De Infidelium et Iusto Bello* y *De Decimis*, podemos decir, desde ahora, que el agustino es un fiel representante de la Escuela de Salamanca, en cuanto a que tiene claridad con relación a los derechos subjetivos acentuando su importancia como derechos humanos naturales, aunque fiel al tomismo considere como prioritario en el Derecho lo justo objetivo, como analogado principal. Y, por otro lado, el profesor de la Universidad de México, radicaliza sus posturas, tanto teórica como práxica, y da el salto en concebir el mundo jurídico desde aquellos que padecen la injusticia y les son violados sus derechos, desde el pobre.

Beuchot ha estudiado la antropología filosófica de Alonso de la Veracruz; y de este modo de entender al ser humano, por parte del agustino, se puede construir la base de los derechos y obligaciones que pueden atribuírsele. "En las especulaciones de Alonso —escribe el dominico— se ve su intención de resaltar la dignidad del hombre, preocupación que no le venía sólo de la tradición escolástico-tomista, sino también de la vertiente humanista del Renacimiento, que influyó mucho en él".⁷⁰ Las ideas antropológico-filosóficas de Veracruz las extrae Beuchot de la obra del agustino denominada *Physica Speculatio*.

En el hombre, según Alonso, se da perfecta unidad entre su parte vegetativa, su parte sensitiva y su parte racional.

Cuando Alonso se pregunta por los aspectos vegetativo y sensitivo, además del racional, en el hombre, esto tiene una capital importancia. En efecto, nos está diciendo que ese carácter racional —cargado de ética ya en germen— del hombre se muestra ya en el nivel más rudimentario de la vida. Ya desde el ámbito vegetativo del hombre, éste tiene inclinaciones o necesidades, las cuales determinan conductas éticas, así como derechos y deberes.

⁷⁰ MAURICIO BEUCHOT, "La antropología filosófica de Alonso de la Veracruz", en *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, p. 13.

Tales inclinaciones de la parte vegetativa se llaman "apetitos naturales" porque se dan de modo natural y espontáneo, sin necesidad de conocimiento previo, ni sensitivo ni reflexivo. Y, aunque sean tan rudimentarias, cargan al hombre de proyección moral (ético-jurídica), ya que están como informados —es decir, determinados por su misma forma o naturaleza— con respecto al objeto que les es propio. Por ejemplo, el hambre y la sed no se equivocan en cuanto al objeto que las satisface únicamente, y lo mismo todas las pulsiones que son indispensables para conservar y perpetuar la vida —los instintos de conservación y de reproducción—. Pues la nutrición, el desarrollo y la generación cumplen con lo que en el hombre sería la vida vegetativa, por lo cual, de estas necesidades y potencialidades surgen derechos y deberes en cuanto al respeto por la vida y al cuidado del entorno o ambiente vital del hombre.⁷¹

Para que los derechos humanos tengan una base sólida, se requiere contar con una antropología filosófica, esto es, con un concepto profundo e integral del ser humano. Consideramos que los derechos humanos constituyen una juridificación de la dignidad humana en relación a las necesidades del propio ser humano; y estas necesidades, de manera integral, sólo podemos conocerlas a través de una noción sólida de lo que el ser humano es. De ahí la importancia de la incursión por la antropología filosófica de Veracruz.

Tales constitutivos de la persona humana (inteligencia y voluntad) y el atributo resultante que surge de ellos (la libertad), imponen no sólo obligaciones en el individuo de actuar en concordancia con ellas, sino que además imponen exigencias a la sociedad —como la vio la escuela tomista—. La inteligencia, con su vida propia de conocimiento y creación, le impone una exigencia de verdad, de veracidad, de respeto y prudencia en la información y en la comunicación, así como en la provisión de bienes culturales. Por otra parte, la vida de la razón impone a la sociedad una exigencia de orden, según la cual debe haber cierta organización colectiva, tanto en lo teórico como en lo práctico. Además, la voluntad del hombre impone a la sociedad una exigencia de praxis conforme a la razón, una exigencia de trabajo conforme a la naturaleza humana, y una exigencia de justicia que, bien radicada en la voluntad, conlleva una exigencia de amistad o armonía social, la cual se realiza según la proporción con-

⁷¹ *Idem supra*, p. 15.

veniente. Finalmente, la libertad impone a la sociedad una exigencia de atención a la responsabilidad comunitaria y a la promoción de dicha responsabilidad. Así, podemos inferir que, por su carácter personal, el hombre se convierte en sujeto de derechos y obligaciones. Por eso eran tan importantes en la tradición escolástico-tomista los atributos humanos que ha estudiado en esta parte fray Alonso.⁷²

Tenemos entonces que Alonso de la Veracruz, además de contar con la tradición salmantina en cuanto a la concepción del Derecho, tiene un sólido concepto del ser humano que desarrolla en sus obras, principalmente en los comentarios que hace a los libros *De Anima* de Aristóteles, plasmados en su obra *Physica Speculatio* que comenta Beuchot. Combinando ambas concepciones tenemos lo siguiente: al aceptar como analogado principal del Derecho lo justo objetivo, según la tradición tomista, como la cosa o conducta que se debe a otro, y siendo eso que se debe a otro aquello que se desprende de su ser persona humana, con dignidad y necesidades vegetativas, sensitivas y racionales, puede decirse que en justicia se le debe a otro todo lo que es, y eso que el otro es, juridificado, constituye el respeto de su dignidad y la satisfacción de sus necesidades, en otras palabras, sus derechos humanos.⁷³

El aporte del agustino, con su teoría y praxis jurídica, a la vigencia de la justicia y de respeto a los derechos humanos es incidiendo en las estructuras e instituciones novohispanas. La conquista la considera ya como un hecho consumado y la encomienda como una institución social implantada y profundamente arraigada; conquista y encomienda, independientemente de su injusticia originaria y radical, son irreversibles. Así que lo que toca es encontrar qué hacer para que ambas sean lo menos gravosas posible, lo menos lesivas de los derechos de los indios. Entonces la teoría y la praxis jurídica de Veracruz se enderezan a la formulación de una serie de criterios ético-jurídicos que acerquen a la justicia en la nueva y compleja sociedad novohispana.

Höffner, en su obra *La ética colonial española del Siglo de Oro*, había hecho notar que los teólogos españoles del siglo XVI habían tratado los problemas éticos de la conquista de América, pero que

⁷² *Idem supra*, pp. 19 y 20.

⁷³ Constituye la idea de justicia en Veracruz que ha desarrollado Barp y que hicimos mención líneas arriba.

habían olvidado las cuestiones prácticas del gobierno y de la administración colonial. Sin embargo, el hallazgo del *De Dominio infidelium et iusto bello* de Veracruz, deja sin base el reproche de Höffner, como hace notar Cerezo de Diego.⁷⁴

En este sentido, Cerezo de Diego escribe:

Una simple lectura de las *dudas* del *De dominio infidelium* nos permite distinguir dos partes en el tratado: una de carácter teórico, *Dudas VII-XI* (a excepción de la VIII que tiene una aplicación predominantemente práctica), en la que Veracruz reproduce los problemas tradicionales tratados por sus colegas salmantinos, y otra eminentemente práctica, *Dudas I-VI*, en la que se muestra plenamente original al tratar una serie de problemas reales que se planteaban en la sociedad del Nuevo Mundo, tales como: los derechos que retenían los indios después de la llegada de los españoles, los poderes y obligaciones del virrey y de los oidores, la tributación justa, la concesión de encomiendas y los derechos y deberes de los encomenderos con los pueblos encomendados, los servicios de carácter personal, las limitaciones impuestas a unos y otros por las exigencias del "bien común", el intercambio de bienes y servicios con la metrópoli, los métodos más adecuados en la evangelización cristiana de los indios, etcétera. Estas cuestiones, planteadas en conformidad con los principios de la teología moral cristiana, integran prácticamente el elenco de los principales problemas de un programa tanto de administración política y económica, como de evangelización y organización religiosa, es decir, de un tratado completo de ética colonial cristiana.⁷⁵

Y agrega el investigador agustino:

Veracruz habla de América desde América, y es precisamente esta característica, que le distingue de sus colegas salmantinos, la que otorga un valor especial al contenido del tratado *De dominio infidelium*. Cuando escribe esta obra lleva viviendo en la Nueva España cerca de veinte años y posee un conocimiento directo de los hechos tanto por haber convivido con los pueblos aborígenes, principalmente aztecas y tarascos cuya lengua dominaba, como con los españoles que tan sólo unos años antes de su

⁷⁴ Prometeo CEREZO DE DIEGO, *Alonso de la Veracruz y el Derecho de Gentes*, Ed. Porrúa, México, 1985, p. 71.

⁷⁵ *Idem supra*, p. 72.

llegada habían realizado la Conquista. En el tratado, aunque no se propone narrar sucesos históricamente, en ocasiones, para confirmar las conclusiones propuestas, refiere hechos concretos y situaciones existentes que constituyen testimonios históricos de primera mano.⁷⁶

Es cierto que existen algunas tesis chocantes de Alonso de la Veracruz, y algunas incluso de la Escuela de Salamanca en general, las cuales no podemos aceptar, aunque sí entender por la mentalidad de la época; tales como algunos "títulos legítimos" de la conquista, precisamente aquellos cargados de un excesivo teocratismo muy peculiar del agustino. Sin embargo estas mismas tesis —que tienen como objetivo central la evangelización y nunca el atropello de los derechos humanos de los indios—, digo, estas mismas tesis chocantes unidas a las perfectamente válidas y a la praxis del religioso siempre en defensa de los derechos de los indios y de la justicia, y ante los hechos consumados, logran, en su conjunto, una reivindicación de esos propios derechos y coadyuvan a aminorar la injusticia en nuestra sociedad novohispana.

"Ningún pensamiento humanista y libertario deja de tropezar con las realidades sociales y con los intereses económicos"⁷⁷ —escribe Eugenio Trueba—. Las ideas y acciones de Veracruz en favor de los derechos humanos no fueron la excepción, pero vienen a constituir parte de nuestro importante bagaje histórico, que "nos hablan de un espíritu rebelde a las injusticias y favorable a la libertad, que no creemos se haya perdido".⁷⁸

3. CATÁLOGO MÍNIMO DE DERECHOS EN LA OBRA DE ALONSO DE LA VERACRUZ

A pesar de que el análisis a profundidad de varios de los derechos que a continuación extraemos de la teoría y praxis jurídica de Alonso de la Veracruz, lo haremos posteriormente al ocuparnos del tratado o relección de *De dominio* y del tratado sobre *Los Diezmos*, desde

⁷⁶ *Idem supra*, p. 73.

⁷⁷ Eugenio TRUEBA OLIVARES, *El Pensamiento de Vitoria (los principios y los hechos)*, Ed. Facultad de Derecho de la Universidad de Guanajuato, Guanajuato (sin fecha), p. 46.

⁷⁸ *Idem supra*, p. 74.

ahora queremos dejar asentado aquí una especie de catálogo mínimo de algunos derechos humanos que trata el agustino en sus obras o que se desprenden de su práctica como religioso, defensor de los indios y catedrático de la Universidad de México.

3.1 Derecho de libertad, en general

A lo largo del siglo XVI —época en que Alonso vivió, escribió y enseñó—, se da una disputa muy fuerte, tanto teórica como práctica, con relación a la libertad de los indios. Es cierto que la Corona desde muy pronto les reconoció a los habitantes de América su libertad, prohibiendo que pudieran ser objeto de esclavitud (Junta y Leyes de Burgos de 1512), y que el Papa Paulo III, en apoyo de aquella tendencia, en la encíclica *Sublimis Deus* de 1537 apoya esa libertad incondicional de los indios, sin embargo, muchos en teoría seguían sosteniendo “la servidumbre natural” de los indios y muchos otros en la práctica los sometían a condiciones de esclavitud de hecho aunque contravinieran el Derecho. Simbolizan esta disputa por la libertad de los indios en el siglo XVI, la polémica entablada en la famosa Junta de Valladolid en los años de 1550 y 1551, por Bartolomé de Las Casas, aguerrido defensor de los indios, y el jurista enemigo del dominico Juan Ginés de Sepúlveda, que sostenía la guerra justa contra los indios pues eran en su opinión siervos por naturaleza.⁷⁹

Alonso niega la esclavitud o servidumbre. Y tomando el argumento de Aristóteles, que constituía el principal aval teórico de Ginés de Sepúlveda y sus seguidores, al sostener el filósofo que había hombres libres por naturaleza y otros hombres siervos por naturaleza, le da una interpretación distinta estableciendo que algunos hombres están mejor capacitados para gobernar que otros y estos últimos deben aceptar el gobierno de los primeros.

Veracruz escribe:

Puesto que, como dice Aristóteles, si algunos por naturaleza son llamados libres y otros siervos, porque algunos, con razón, por su gran virtud y prudencia pueden presidir, gobernar y conducir a otros; éstos, siervos por naturaleza, tienen la condición servil que los inclina a ser moderados y regidos por otros y no a que ellos

⁷⁹ Cfr. GINÉS DE SEPÚLVEDA Y CASAS, *Apología*, ob. cit.

dominen. No obstante, quienes son libres por naturaleza por el hecho de ser más prudentes, no tienen jurisdicción en acto sobre los otros, aunque sean de condición servil.⁸⁰

3.2 Derechos de libertad de opinión y cátedra

Cuentan los biógrafos de Alonso que cuando éste se enteró del proceso que seguía la Inquisición en España, en contra del ilustre agustino fray Luis de León, por haber vertido y sostenido ciertas opiniones tachadas de luteranismo, nuestro fraile exclamó: “Pues a la buena verdad, que me pueden quemar a mí, si a él lo queman, porque de la manera que él lo dice lo siento yo”.⁸¹

Con relación a las elecciones de cátedra *De dominio* y *De decimis*, la primera leída en la Universidad de México muy probablemente hacia 1533 y la segunda preparada para leerse probablemente en 1555, pero censurada y vetada por el arzobispo Alonso de Montúfar, y otras elecciones, todas en defensa de los indios, Cerezo de Diego sostiene la libertad de cátedra que ejercía Veracruz en sus enseñanzas universitarias.

La postura doctrinal mantenida por Veracruz en la cátedra durante los dos primeros cursos representa la independencia intelectual universitaria frente al poder público y la jerarquía eclesiástica, introduciendo en el continente americano la línea de libertad de expresión académica que había aprendido de sus maestros de la Universidad de Salamanca.⁸²

3.3 Derechos políticos: la democracia y la función del poder

Para Alonso de la Veracruz, el poder político reside originalmente en la comunidad como tal, en el pueblo. En esto es plenamente acorde con la tradición de los teólogos juristas españoles del siglo XVI y principios del siglo XVII, esto es, las enseñanzas de la Escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto a la cabeza,

⁸⁰ VERACRUZ, ob. cit., pp. 15 y 16, párrafo 5.

⁸¹ Amancio BOLAÑO E ISLA, *Contribución al Estudio Biobibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México, 1947, p. 39; cfr. ANÓNIMO, *Razgos Biográficos de fray Alonso de la Veracruz*, Imprenta de la Escuela de Artes, Morelia, 1894, pp. 44 y 45.

⁸² CEREZO, ob. cit., p. 25.

y sostenidas estas tesis después por los tratadistas de la Compañía de Jesús, como Juan de Mariana y Francisco Suárez.⁸³

Su maestro Vitoria había sostenido:

Porque cada república puede nombrarse su señor, sin que para ello sea necesario el consentimiento de todos, sino que parece basta el de la mayor parte.⁸⁴

En esta línea, reconociendo el poder de decisión política, que fundamenta la democracia, Veracruz escribe:

Conviene pues, que si alguien tiene justo dominio, esto sea por la voluntad de la misma comunidad, la cual puede transferir el dominio a varios, como acontece en los regímenes aristocrático o democrático; o a una sola persona, como acontece en el régimen monárquico. Puede ser también por voluntad divina la cual como dueña del cielo y de la tierra puede otorgar esta potestad de dominio a uno o a muchos, como consta en la elección de los reyes Saúl, David, etcétera.

Por lo tanto, mientras no conste tal elección divina, es necesario recurrir a la misma república como a quien puede transferir su potestad de dominio. Y así puede elegir entre todos sus miembros, uno o algunos para que presidan. Entonces éstos tienen tal y tanta autoridad, cuanta les confiera la república, en orden al bien de la misma comunidad.⁸⁵

El principio democrático lo lleva el agustino a la cuestión misma de aceptación del tributo:

Para que los tributos que se imponen sean justos no basta que se impongan sobre aquellas cosas que hay en tal pueblo, ni que sea con conocimiento del mismo gobernador de los indios, a quien llamamos *cazique*, ni es suficiente para que sea justo, que inter-

⁸³ Cfr. Juan de MARIANA, *La Tiranía y los Derechos del Pueblo*, introducción, selección y notas por José Ma. Gallegos Rocafull, Ed. Secretaría de Educación Pública, Enciclopedia Popular, México, 1948; *Antología de Juan de Mariana*, prólogo, selección y notas de Victor Rico González, Ed. Secretaría de Educación Pública, Enciclopedia Popular, México, 1947; Francisco SUÁREZ, *Defensa de la Fe*, Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971 (especialmente el libro VI en el t. IV); Ignacio GÓMEZ ROBLEDO, *El Origen del Poder Político según Francisco Suárez*, Ed. Jus, México, 1948.

⁸⁴ *Las Relecciones Jurídicas de Vitoria I*, ob. cit., pp. 177 y 178.

⁸⁵ VERACRUZ, ob. cit., p. 16, parágrafos 6 y 7.

venga la voluntad de los nobles, a quienes llamamos *principales*, sino que se requiere el consentimiento y la voluntad expresa o tácita del pueblo.

Se prueba: porque si para que se llamen justos y moderados los tributos es suficiente la voluntad de los nobles y del señor, que llamamos *cazique*, sería porque ellos mismos pueden obligar al pueblo a tal tributo, sin embargo, no pueden.

Es claro: porque si el *cazique* y los nobles pusieran o impusieran los tributos cuando razonablemente reclama el pueblo, sería una injusticia. Por tanto para la justicia de los tributos no basta el consentimiento del gobernador y de los nobles del pueblo, sino que se requiere el consentimiento del pueblo debidamente expreso o interpretativo.

Diría esto porque, si tratando rectamente el negocio del pueblo los mismos nobles consintieran, entonces es suficiente porque es la voluntad del pueblo debidamente interpretada, porque a ellos corresponde llevar favorablemente el negocio de los indios, esto cuando el mismo pueblo disiente sin razón.

Corolario. Se sigue que son inicuos los tributos que se taxan porque el *cazique* por miedo al Español, o al *calpisque* o a otro; o, por ejemplo, como antes sostuvimos por una *botija de vino*, o un *caballo*, o una *capa* o *gorra*, o cosa semejante, consiente que se imponga determinado tributo al pueblo.

Esto es obvio: porque este tal no tiene en su potestad el obligar al pueblo, máxime si no lo consulta. Por tanto se hace inicua-mente esa tasación de tributos, y no está seguro en su conciencia el Español, a quien le consta el hecho, a saber, que por soborno o temor consiente en esto el gobernador.⁸⁶

3.4 Derecho de igualdad

De toda la obra filosófica y jurídica de Veracruz se deduce el derecho de igualdad de todos los hombres. Es claro esto según vimos al referirnos a algunos rasgos de su antropología filosófica y al sostener el universalismo tomista. Si todos los seres humanos somos iguales, todos debemos gozar de igualdad de derechos.

⁸⁶ *Idem supra*, pp. 65 y 66, parágrafos 216-221.

3.5 Derecho de propiedad, pero con función social

Alonso de la Veracruz reconoce el derecho de propiedad sobre los bienes, ya sea como propiedad individual o como propiedad comunal o de todo un pueblo. Pero el derecho de propiedad sobre los bienes, no es exclusivo y excluyente, como la propiedad privada del individualismo liberal, sino que es una propiedad con obligaciones sociales, con función social. Esto en cuanto al derecho de propiedad, en general.

Con relación a la propiedad de los indios debemos destacar dos cuestiones de capital importancia: Primero: se reconoce pleno dominio o propiedad a los indios sobre sus bienes, aunque sean infieles e incluso no acepten el cristianismo; y segundo, reconoce que esa propiedad de los indios es anterior a la llegada de los españoles, de lo que se deduce que, en opinión del agustino, el Papa Alejandro VI en la *Bula Inter cetera*, no puede conferir dominio sobre bienes que pertenecían ya a los pueblos aborígenes, aunque el controvertido texto papal dijera textualmente que donaba todas las tierras a los reyes castellanos.⁸⁷

Vayamos a los textos del agustino defensor de los indios. Primero cuando sostiene que a pesar de infieles los indios tienen pleno dominio sobre sus tierras:

Sexta proposición. La sexta y última proposición es: Aunque para la justa posesión de lo ajeno sea suficiente la prescripción de buena fe, sin embargo no sirve para la ocupación sin título de estos pueblos así pasen cincuenta años o más. La razón es por que la prescripción otorga dominio por una ley justa, como pena a la negligencia del verdadero dueño, o para evitar pleitos, etc., supuesta la buena fe del beneficiario y la negligencia de aquel a quien afecta la prescripción.

Pero aquí esto no se puede invocar. Primero, porque no puede haber buena fe en quien así posee un pueblo, excepto si llamamos buena fe la del mismo español que por el hecho de haber nacido y haberse criado en España, descendiente de padres cristianos, tenga título justo para saquear y despojar de su justo dominio a éstos que eran infieles, idólatras, aborrecidos por Dios,

⁸⁷ Cfr. DE LA TORRE RANGEL, *ob. cit.*, en especial el cap. II, "El uso de la *Bula Inter coetera*", pp. 57-87; al final del capítulo se incluye el texto completo del documento papal.

y así injustamente poseerían la tierra, los expulsarían y mandarían al destierro, como los habitantes infieles en la tierra prometida, que de acuerdo con la voluntad de Dios, fueron expulsados por los hijos de Israel.

Si a esto llamamos buena fe, tendríamos que sostener la tendrían los españoles que a éstos indígenas los juzgan indignos, no solamente de los cielos, sino también de la posesión temporal, aún después de su conversión a Cristo, y lo que más admira es que digan que tienen la fe por derecho hereditario y no por don de Dios, ya que no la tenemos por méritos propios, sino que Dios por su gracia nos llamó a la esperanza viva y a la fe en Jesucristo, el único en quien está la salvación. Lejos pues de un católico cristiano, calificar de buena fe lo que debe llamarse infidelidad. *No se pierde el verdadero dominio por ser infiel, ni tierras, ni posesiones deben despojarse por ese motivo, como diremos más adelante, y con mayor razón no podrán ser desposeídos quienes recibieron la fe de Cristo.*⁸⁸

Ahora con relación al derecho de propiedad de los pueblos indios, que ni el Papa pudo disponer de ellos ni el emperador tienen dominio alguno sobre los mismos. Y tan pleno es ese derecho de propiedad de los indios que si son privados del mismo, tienen derecho de restitución.

Primera conclusión. Ninguno que tiene un pueblo en encomienda, como dicen, puede por propia autoridad ocupar otras tierras cultivadas, ya sean de personas privadas o de la comunidad, aún cuando en cierta forma estén sin cultivar; ya sea que lo haga para cultivarlas o para pascen sus ganados. Se prueba: porque si tal puede ocupar a su arbitrio, sería porque es señor de los tributos y tiene el pueblo a él encomendado, pero no es que sea suyo, porque es claro que los campos o tierras del pueblo no son los tributos, sino que los bienes de donde se extraen los debidos tributos.

Y tampoco por el hecho de que tenga el pueblo en encomienda. Pues el Emperador, suponiendo que es el verdadero Señor, solo pudo donar lo que el mismo tenía. Como solo tiene los tributos, y no el dominio de las tierras. Luego no puede alguno ocuparlas lícitamente por su propia autoridad.

⁸⁸ VERACRUZ, *ob. cit.*, p. 23, párrafos 41-43. (El subrayado es nuestro).

Corolario. De esto se sigue que si algunos de nuestros españoles ocupa algunas tierras, sea para sembrar, o para plantar viñedos u otros árboles frutales, o para pascen sus ganados, está en pecado mortal; y es fraudelento y ladrón, y está obligado a la restitución de la tierra y también a pagar el daño causado por dicha ocupación. Todo esto es manifiesto. Pero si es condenable, según la opinión común de los teólogos, ocupar un lugar de pesca o caza que era público y patente a todos, con mayor razón, lo será el adueñarse por propia autoridad de otras tierras cultivadas y disponer de ellas por propio arbitrio.

Segunda conclusión. Es pecado el ocupar, por concesión del príncipe, o del Gobernador, sin consentimiento de la comunidad, algunas tierras cultivadas por personas privadas, o por, la comunidad; y quien lo haga está obligado a la restitución y también a resarcir el daño.

Se prueba: Si esto fuera lícito, sería a lo más porque interviene la autoridad del Príncipe o del Gobernador. Pero esto no es suficiente. Es obvio que si fuera suficiente, sería porque el Emperador fuera el verdadero Señor de sus tierras y las podría disponer a su arbitrio. Pero sin embargo no es así; pues el Rey o el Emperador no tienen otro dominio que el que la república les ha dado, como se dijo en la primera duda. Como la república no les dió dominio sobre sus campos o sus tierras, sino que lo retuvo para sí, por lo tanto el Emperador no los puede ceder a otros.

Porque es sentencia común de los doctores que el Rey no tiene potestad de ocupar para sí mismo los lugares comunes, a no ser que fuera para utilidad común, o por alguna donación hecha por el pueblo. Se sigue, por lo tanto, que quien por comisión del Virrey tiene tales tierras, solo por ese motivo, no está seguro en su conciencia y está obligado a restituir.

Corolario. Se sigue de esta conclusión que quienes tienen por parte del Emperador o del Virrey lo que el vulgo llama *cavallerías*, si reciben algunas de las tierras que fueron cultivadas ya sea privadamente o en común, aunque actualmente no se cultiven, esos tales no están seguros en su conciencia, porque tal donación no le corresponde de por sí al Príncipe, sino al pueblo en quien está el dominio inmediato, verdadero, y legítimo.

Ni vale decir, que ahora estén sin cultivar y abunda el pueblo en otras donde siembra; no vale, digo, pues no porque un pueblo abunde en tierras, ha de ser privado de su dominio, a no ser por

otra razón, por cuanto concierne al bien comun, para que quien tiene mucho dé al indigente, de lo cual hablaremos despues.⁸⁹

Por último, un texto de Veracruz sobre la función social de la propiedad, opinando sobre la facultad de expropiación de la autoridad; rescatando en este sentido la tradición de la filosofía de los Padres de la Iglesia.⁹⁰

Aún puede alegarse otra razón para justificar este hecho: parece cierto por la luz de la razón que se nos ha dado, que quien posee debe dar parte de lo superfluo al indigente. Porque como la naturaleza que provee al individuo, destina lo superfluo para la conservación de la especie. Si, por tanto, acontece que en la republica individuos tienen esto superfluo, y lo retienen avaramente, de forma que cometen injusticia no dando a los indigentes. Este mal debe ser corregido por quien preside la república, porque a él corresponde hacer buenos ciudadanos y dirigirlos en la virtud. Por tanto podría, aunque estos no quisieran, tomarles lo superfluo y dárselo a quienes tienen menos para que así haya igualdad y sirva a la justicia, dando a cada quien lo que es suyo, porque lo superfluo pertenecía a quienes sufría carencia. Así pues, en este caso, el Rey y el Virrey guardan esta justicia.⁹¹

Termina el texto de Veracruz con una hermosa relación entre derechos y justicia. En justicia, lo superfluo es del que sufre carencia, es su derecho, es lo suyo; justicia es, precisamente, dar a cada quien lo que es suyo; suyo del que sufre carencia es lo que sobra a otro.

3.6 Derecho a un trabajo digno y a un salario justo (no explotación)

Los párrafos 212, 213 y 214 del tratado *De dominio*, con los que hemos abierto esta parte relativa a la concepción de los derechos humanos en Alonso de la Veracruz, nos muestran la oposición del agustino a la explotación del trabajo humano; a *contrario sensu*, se trata de una afirmación del derecho al trabajo digno y en condiciones de

⁸⁹ *Idem supra*, pp. 42 y 43, párrafos 112-119.

⁹⁰ *Cfr. Justicia y Explotación en la tradición cristiana antigua*. Textos seleccionados por Juan Leuridan, Ed. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1978.

⁹¹ VERACRUZ, *ob. cit.*, pp. 47 y 48, párrafo 136.

justicia. La afirmación del derecho es respecto de los indios, que eran los explotados, pero obviamente es de aplicación general.

A continuación presentamos otros textos de nuestro filósofo jurista, oponiéndose a la práctica del *tamemismo* y a otras degradantes del trabajo y en donde, además, reafirma el pleno derecho del que trabaja a recibir justo salario.

Y no vale decir que entonces fuese costumbre el pedir arbitrariamente *tamemess*, e igualmente que se asignaban sin salario a todos los viajeros y así mismo que general y arbitrariamente proporcionarán comida etc.; digo que no vale, porque tal costumbre fue pésima y no cristianamente introducida, aunque lo haya sido por cristianos, porque no era debido. Por eso tal costumbre no los excusa más de lo que excusaría al tirano que dominado por la fuerza exigiera tributos por la misma razón.

Segundo corolario. Se sigue que los viajeros Españoles cuyos fardos cargaban sin salario alguno, y el alimento que se les daba sin pago, están obligados a la restitución; y, concedida la ignorancia invencible, quizá sean excusados de pecado, sin embargo no están libres de la restitución. Pues la razón nada dicta sobre que estos indios estén obligados a cargar sus fardos y a proporcionarles comida, ni excusa decir que lo ofrecían libremente, pues no hay libertad donde los *Principales* del pueblo lo hacían por miedo, porque los Españoles al llegar al pueblo los golpeaban y los llenaban de injurias si no les llevaban a su presencia, de inmediato, todo lo que arbitrariamente les pedían.

Y concediendo que hubiera libertad en los principales, lo cual, sin embargo, niego, no la había en la gente del pueblo, que era obligada a cargar los fardos y eran despojados de sus gallinas y de todas aquellas cosas que tienen para alimento. Por lo cual ellos, están obligados a la restitución; y si ignoran donde, quedan obligados como con otros bienes inciertos.

Y esto no solo lo juzgo cierto respecto a los dueños legítimos cuando no había sido impuesto en la taxación de los tributos, sino también donde la taxa era solo estas palabras: *Y queremos que les sirvan en sus haciendas y grangerias*, como fueron muchas taxaciones de este modo o *tasaciones*, como les dicen. Por esta clausula no se justifica la avaricia de aquellos, para que lícitamente pudieran pedir las cosas que quisieran: *tamemes, tlapias, guardas de ganados, yerbas para cavallos*. La razón es porque tal tasación es inicua ya que deja el tributo en confusión, pendiente solo de la voluntad de aquel a quien se debe el tributo.

Por lo cual, por más que fuera tal taxación de tributos hecha por quien tiene autoridad y según la intención del emperador lo cual negamos, no valdría, porque sería una voluntad inicua y una imposibilidad impía.⁹²

3.7 Derecho de resistencia

También en la tradición teórica de los teólogos juristas españoles encontramos la aceptación del derecho de resistencia al gobernante tirano. La resistencia era plenamente admitida, siempre y cuando su ejercicio no tuviera consecuencias peores que las perturbaciones que el régimen tiránico ocasionaba, según había enseñado Santo Tomás.

Vitoria aceptaba el derecho de resistencia. Así lo estableció en su relección *De potestate Papae et Concilii*, admitiendo que podría resistirse al rey que comete graves faltas no sólo de palabra y de derecho, sino también de hecho.⁹³ Los jesuitas Suárez y Mariana desarrollarán, posteriormente, con mayor amplitud y profundidad la cuestión.⁹⁴

Alonso de la Veracruz, consecuente con su concepción democrática del origen del poder y considerando que el ejercicio del mismo es para el bien común del Estado, acepta también el derecho de resistencia.

El rey está para la república, de tal forma que todo el dominio legítimo en el rey emane de la república. Pues no tiene otro derecho o dominio legítimo a no ser que gobierne para el bien de la república. Entonces si quien gobierna tiránicamente, ilícita e injustamente tiene el dominio. Luego, justamente puede ser privado de él. Si no puede ser privado de otro modo que con la guerra, justa será la guerra.⁹⁵

3.8 Derecho de comunicación

Veracruz, como su maestro Vitoria, reconoce el llamado *jus communicationis*, derivado "de la sociedad y comunidad natural"⁹⁶ existente entre todos los seres humanos.

⁹² *Idem supra*, pp. 61 y 62, párrafos 196-199.

⁹³ Cfr. CEREZO, *ob. cit.*, p. 167.

⁹⁴ Ver las obras citadas de SUÁREZ y de MARIANA.

⁹⁵ VERACRUZ, *ob. cit.*, pp. 195 y 196, párrafo 816.

⁹⁶ *Las Relecciones Jurídicas de Vitoria I, ob. cit.*, p. 149.

De este derecho a la comunicación humana se derivan varios derechos: derecho al libre tránsito, derecho de residencia, derecho de comercio y derecho de extraer minerales.

Como señala Cerezo, para Veracruz el derecho de comunicación y los derechos inherentes al mismo contienen tres características: "a) es un derecho recíproco y, por tanto, puede ser exigido indistintamente por ambas partes; b) por derivarse del derecho natural, se trata de un derecho que está por encima de la potestad de los soberanos y no puede ser prohibido por nadie; c) su exigibilidad es relativa, puesto que puede ser impedido cuando de su ejercicio se derivan daños para la república o sus súbditos".⁹⁷

A continuación dejamos la palabra al agustino, en algunos textos que nos sirven de muestra con relación al tratamiento que hace de este derecho de comunicación y sus derechos adherentes:

Es claro: porque el viaje por tierras extrañas es de derecho natural, o por lo menos de gentes que se aproxima al derecho natural. Es obvio: porque el hombre es naturalmente un animal político. Como la policía y la comunicación constan por este tipo de movimientos, como también la primitiva habitación en la ciudad. Luego, se sigue que por ningún derecho puede prohibirse esto a alguno.⁹⁸

Dije en la conclusión: "cuando tal movimiento se hace sin injuria para los mismos infieles". Pues si por tales viajeros se debiera perturbar la paz de la república, o alguien padeciera algún daño, no estarían obligados a tal hospitalidad, o si en sus bienes temporales debieran padecer daño. Esto es clarísimo por la luz natural.⁹⁹

Se prueba en primer lugar: porque por el derecho de gentes donde quiera es lícito comerciar. Luego, de ninguna manera se les puede prohibir a los Españoles.¹⁰⁰

4. BREVE CONCLUSIÓN

Todos estos derechos que Alonso de la Veracruz reconoce y defiende teóricamente, son confirmados por su práctica a favor de los mismos como religioso, misionero, catedrático y jurista.

⁹⁷ CEREZO, *ob. cit.*, p. 353.

⁹⁸ VERACRUZ, *ob. cit.*, pp. 215 y 216, parágrafo 903.

⁹⁹ *Idem supra*, p. 217, parágrafo 909.

¹⁰⁰ *Idem supra*, p. 218, parágrafo 914.

Veracruz fue un acérrimo defensor de los derechos de los indios, fue "amparo de los indios"¹⁰¹ como bellamente escribe Basalenque. Con relación a ellos defendió todos los derechos que hemos enunciado y algunos otros estrictamente religiosos, que se coligen del derecho de igualdad, como el derecho a recibir el sacramento de la comunión.¹⁰²

Como representante fiel de la tradición teórica hispanoamericana de los derechos humanos, Veracruz defiende ante todo los derechos de los más débiles, de los pobres, que en el caso concreto de las Indias son los indios. Su visión de los derechos humanos, fundamentalmente, parte de los empobrecidos de estas tierras.

...y si fuesen escuchados clamarian contra la tiranía y la opresión que padecen; no por parte del Emperador, sino por parte de algunos a quienes les ha encomendado el cuidado de los pueblos, quienes los devoran como pedazos de pan, despojan, hieren, destruyen y casi no los defienden, sino que juzgan que dan gloria a Dios exagerando los tributos y añadiendo toda clase de exacciones con que les afligen. De esto soy testigo ocular.¹⁰³

¹⁰¹ Diego BASALENQUE, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán. Del Orden de N.P.S. Agustín*, Ed. Jus, México, 1963, p. 92.

¹⁰² Cfr. BASALENQUE, *ob. cit.*, pp. 40 y 41; BOLAÑO, *ob. cit.*, p. 21.

¹⁰³ VERACRUZ, *ob. cit.*, p. 24, parágrafo 44.