filosofia unisinos | Unisinos Journal of Philosophy

ISSN 1984-8234

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
25(3): 1-18, 2024 | e25309
Nome dos editores responsáveis pela avaliação:
Inácio Helfer
Luís Miguel Rechiki Meirelles

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2024.253.09

Artículo

Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos: surgimiento y contextos interpretativos. Modernidad católica, Escuela Ibérica y Monarquía hispánica[1]

Ibero-American Human Rights Tradition: emergence and interpretative contexts. Catholic Modernity, Iberian School and Hispanic Monarchy.

Pablo Font-Oporto
https://orcid.org/0000-0002-7446-0275
Universidad Loyola Andalucía, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Dos Hermanas, Sevilla, Espanha. E-mail: pfontmovil@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es situar contextualmente y explicar algunas de las bases de la acción y el discurso de la corriente de la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDH). La llegada de los europeos a América fue abordada por la Escuela ibérica de la Paz desde las premisas de una tradición que esbozó una

[1] Este artículo se enmarca en el Proyecto I+D+i "Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita" (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00 (2021-2024), financiado por la convocatoria del Programa Estatal de I+D+i orientada a los Retos de la Sociedad de la Agencia Estatal de Investigación, y cuyos investigadores principales son los Profs. Drs. Juan Antonio Senent de Frutos (IP1) y Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2). Asimismo, forma parte del Proyecto "Recepción e influencia de la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDDHH) durante el proceso independentista en el Rio de la Plata (1800- 1816)", presentado en el marco del Instituto de Investigación de Ciencias Jurídicas de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires y aprobado en la convocatoria SIGEVA USAL 2024 del cual es el investigador principal Pablo Font Oporto.

Artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

Modernidad católica diferente a la Modernidad hegemónica. La influencia de esas visiones permitió que el proyecto de la Monarquía hispánica en general, y para el Nuevo Mundo en particular, contase con una importante dimensión ético-religiosa. Las contradicciones entre ese proyecto y la realidad de la acción de los españoles en las Indias Occidentales conformaron el marco que suscitó las denuncias y las realizaciones teórico-prácticas de los misioneros que, llegados al nuevo continente desde la Península ibérica, iniciaron la TIDH. El reconocimiento de la común dignidad humana será el fundamento para la construcción de un discurso que empleará los derechos humanos universales como instrumento de defensa de los pueblos amerindios y afroamericanos, llevando a su mejor desarrollo las ideas de la Escuela ibérica.

Palabras-clave: Escuela de Salamanca, monarquía hispánica, conquista de América, modernidad, derechos humanos, Bartolomé de Las Casas, Escuela Ibérica, dignidad universal.

ABSTRACT

The aim of this article is to contextualise and explain some of the bases of the action and discourse of the Ibero-American Human Rights Tradition. The arrival of Europeans in the Americas was approached by the Iberian School of Peace from the premises of a tradition that outlined a Catholic Modernity different from the hegemonic Modernity. The influence of these visions meant that the project of the Hispanic Monarchy in general, and for the New World in particular, had an important ethical-religious dimension. The contradictions between this project and the reality of Spanish action in the West Indies formed the framework that gave rise to the denunciations and the theoretical and practical achievements of the missionaries who, arriving on the new continent from the Iberian Peninsula, initiated the Ibero-American Human Rights Tradition. The recognition of common human dignity will be the basis for the construction of a discourse that will use universal human rights as an instrument for the defence of Amerindian and Afro-American peoples, bringing the ideas of the Iberian School to their best development.

Keywords: School of Salamanca, Hispanic Monarchy, conquest of America, Modernity, human rights, Bartolomé de Las Casas, Iberian School, universal dignity.

1 Introducción: contextos dentro de contextos

Desde muy pronto la labor teórico-práctica de muchos misioneros llegados a América desde la Península ibérica se cifró en la denuncia de los desmanes de la conquista y colonización hispánica en América, así como en la propuesta de modelos alternativos de conquista, pacificación y evangelización fundados en el respeto a la libertad del *otro diferente* a partir del reconocimiento de su dignidad y su común humanidad (Meliá, 2018, p. 18; Senent, 2022a). Esa labor constituye, para una corriente de pensamiento actual, el origen de una tradición que implementó la idea de los derechos humanos precisamente en un complejo escenario donde constataban la negación de esos derechos a los pueblos amerindios y afroamericanos: la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (en adelante, TIDH)[2].

Estos misioneros (que, progresivamente, serán de origen criollo), cuya formación se enmarcaba en la cosmovisión escolástico-católica desarrollada en la Península entre los siglos XVI-XVII, implementarán de modo

[2] Sobre el origen de esta denominación y la propuesta de este enfoque que integra detrás de este movimiento toda una tradición alternativa, véase De la Torre Rangel, 2014 y Rosillo, 2012.En concreto, se suele sugerir que la TIDH surge a partir de la opción adoptada por la primera comunidad dominica en la Isla de la Española y su más famosa concreción: el sermón de fray Antonio de Montesinos ("¿Acaso éstos no son hombres?").

teórico-práctico una visión alternativa de los derechos humanos previa a la Moderna hegemónica. Diversos trabajos han desarrollado estas ideas[3]. Ahora bien, a los efectos de una comprensión más profunda de esas realizaciones de la TIDH, entendemos que es de gran interés un abordaje en profundidad de los contextos que la rodean. La contextualización de la TIDH permite comprenderla como parte de una serie de procesos históricos y unos marcos previos, sin los cuales su acción y puesta en práctica no hubieran sido posibles.

La complejidad y entrelazamiento de esos marcos hacen que sean posibles varios caminos para abordar esta contextualización de la teoría y la praxis de la TIDH. La ruta que trazamos no es, por tanto, ni la única posible ni tampoco puede entenderse completa. Por otro lado, evidentemente, todo contexto histórico puede—y debe—ser interpretado si queremos obtener del mismo las líneas-eje que nos permitan su comprensión respecto a las grandes dinámicas que empujan la Historia humana. Pero lo que sí entendemos esencial en este viaje a los contextos donde surgen las ideas de la TIDH es procurar una perspectiva que intente desprenderse—en la medida de lo posible—de prejuicios vinculados a leyendas negras o leyendas rosas y que, por tanto, pueda percibir los claroscuros ínsitos a la Historia humana (Fernández Buey, 1995, p. 36). En un marco histórico determinado hay distintas formas de actuar, y diversos actores pueden actuar de diferente modo, lo cual es determinante tanto en la configuración del poder como en su reconfiguración. En este sentido, pretendemos un tratamiento de estas cuestiones que evite ciertos maniqueísmos presentes en algunas visiones historiográficas.

2 Características de la TIDH. Del iusnaturalismo de tradición cristiana al iusnaturalismo *historizado* reconocedor de la común dignidad del *otro diferente*

La reacción ante la opresión que los misioneros fundadores de la TIDH estaban contemplando se estructuró como una crítica a las propias bases de esa opresión, y no un mero reproche moral paternalista. La negación del *otro* que es además el vulnerable, el oprimido, es decir, el *pobre* en términos bíblicos moviliza a los autores de la TIDH a partir de una tradición iusnaturalista cristiana crítica y ya posicionada—si bien incipiente—(Rosillo Martínez, 2014; Fernández Buey, 1995, p. 33 y ss.) inserta dentro de la senda de lo que denominamos *Modernidad católica*, que les permite asumir la dignidad del *otro diferente*. Además, gracias a las bases que para el reconocimiento de la universal dignidad humana había puesto la Escuela ibérica de la Paz del siglo XVI, actualización de la Escolástica medieval[4], ese *otro diferente* goza sin embargo de igual dignidad. A partir de este universalismo humano *concreto* estos autores vieron la necesidad de reconocer la existencia de derechos humanos como herramienta fundamental para su protección. Unos derechos universales y, por tanto, llamados a ser respetados también en los sujetos culturalmente diferentes, es decir, *otros* (véase Font-Oporto, 2018d, p. 527, nota 20). De este modo, surge una matriz que *historiza* los derechos naturales, que son contextualizados de forma compleja y además empleados en un sentido liberador (De la Torre Rangel, 2014; Rosillo Martínez, 2014)[5]. Esta tradición podría ser identificada como un iusnaturalismo de raíz comunitaria, pues no se basa en un racionalismo individualista ahistórico.

[3] Por ejemplo, a los anteriormente citados puede sumarse De la Torre Rangel, 2004; Gava Caciatori, 2019; Rosillo Martínez, 2024. Por su parte, Dejo Bendezú, 2023 no utiliza el concepto de TIDH pero trabaja a partir de presupuestos similares.

[4] Por esta razón, a juicio de Rosillo Martínez, 2014, dicha matriz (la de la TIDH) presenta inequívocos rasgos modernos junto con argumentos aún medievales,

[5] El iusnaturalismo *historizado* de los fundadores de la TIDH reconoció la alteridad cultural de los pueblos amerindios y dialogará con esa diversidad. Cabe, por ejemplo, constatar en Bartolomé de Las Casas una progresiva constatación de la otredad absoluta del indígena (De la Torre Rangel, 2014, p. 6-10; Dussel, 1994; Fernández Buey, 1995; Rosillo Martínez, 2014), constatación que es necesaria para evitar su negación y el intento de abducirlo en la propia cultura como única válida. Esta visión de la TIDH no significó la caída en un relativismo moral (véase Dussel, 1994, p. 199; Rosillo Martínez, 2014, p. 78 [nota 121], p. 101, p. 105; Fernández Buey, 1995, p. 32), relativismo al que, paradójicamente, llegarán de manera más clara los herederos intelectuales de la Escuela de Derecho Natural.

En concreto, según De la Torre Rangel (2014, p. 5), podríamos identificar cuatro caracteres en las bases de la TIDH: antropología integral (frente a racionalismo), posibilidad de adaptación histórica (frente a *ahistoricismo*), comunidad (frente a individualismo) y Derecho como liberación en sentido bíblico. Sobre estas bases se articulan tanto la crítica de la opresión como la construcción de alternativas en pro de la defensa de los pueblos amerindios y afroamericanos en el complejo y contradictorio despliegue del proyecto civilizatorio de la Monarquía hispánica en el Nuevo Mundo. En efecto, la actividad práctica de los miembros de la TIDH no es meramente reactiva, sino también propositiva y además práctica. Así, por ejemplo, crean alternativas que suponen espacios anticoloniales dentro de las colonias (como es el caso de las reducciones y otros proyectos similares) que permiten precisamente la protección de ese *otro* vulnerable pero igual en dignidad (Dejo Bendezú, 2024, p. 10; Senent, 2016, p. 167).

Cabe concluir que esta matriz, en oposición a una consideración que la reduzca a sus fuentes remotas medievales, es moderna en muchos aspectos (no sólo en los problemas que aborda, sino también en el enfoque de estos y sus propuestas); pero es también *altermoderna*, ya que se distancia de uno de los rasgos esenciales de la Modernidad colonial hegemónica: la negación del *otro* diferente. De este modo, se construye una matriz reconocedora de derechos del ser humano, pero diferente y previa a la que se desarrolle en Centroeuropa a partir del siglo XVII, es decir, la que a partir de una raíz individualista-racionalista se construye en la Escuela de Derecho Natural que culmina en la Ilustración europea (De la Torre Rangel, 2014; Rosillo Martínez, 2014) y que, desde nuestra perspectiva, formará parte de la Modernidad hegemónica (véase Senent-de-Frutos y Font-Oporto, 2024).

3 La modernidad católica como tradición moderna alternativa a la modernidad hegemónica. La Escuela ibérica

Siguiendo una línea interpretativa que entendemos fructífera, partimos de la tesis (no original nuestra) de que no todas las respuestas que emergen en Europa a la crisis del final de la Edad Media son iguales, ni por tanto nacen de un mismo paradigma *cosmovisional*. Por tanto, podemos hablar de *diversas Modernidades*[6].

Esta interpretación permite varios resultados de gran relevancia. En primer lugar, rompe con la visión miope *uniformizadora* que pretende que la Modernidad europea como tal fue siempre una y única en todo el tiempo que duró la larga transición desde el mundo medieval al propiamente moderno, y que se extendía a todo el plural espacio europeo. Es posible encontrar esta visión, de un lado, en los que dan por hecho el proyecto Moderno hegemónico como único válido y que supone, de alguna manera, el fin de la Historia (lo que implica que esta postura inevitablemente se constituya en colonial). Pero también cabe avizorar esta percepción en algunas de las posturas que precisamente pretenden criticar la colonialidad de esas posturas etnocéntricas europeas. En efecto, determinados posicionamientos decoloniales no advierten las importantes diferencias que, no sólo en los proyectos ideales sino también en algunas notables realizaciones fácticas, existieron entre los proyectos que unas y otras

[6] Ya Morandé, 1987 hablaba de una asimilación distinta de la Modernidad en Latinoamérica. Domingues Bitarello, 1994 sigue la tesis de la existencia de una Modernidad ibérica alternativa a la centroeuropea, cuya principal característica sería el acervo aristotélico (posibilitado por las traducciones de la Escuela de Toledo) frente al platónico. Eisenstadt habla directamente de "múltiples Modernidades" (Eisenstadt, 2000; Eisenstadt, 2002). En trabajos anteriores ya hemos hablado de una *Modernidad alternativa* (entre ellos, Font-Oporto, 2018a; Font-Oporto, 2018b); así como de una tradición "escolástico-católica" que supondría un paradigma diferente a la Modernidad centroeuropea (Senent-de Frutos y Font-Oporto, 2024). Senent considera que "frente a una visión monista hay que reconocer que operan varios proyectos de Modernidad que se fueron desplegando desde el Renacimiento, y que en cierto modo compiten entre sí o desplazan a los que surgieron desde el humanismo cristiano ibérico" (Senent, 2022a, p. 714, nota 24). Sobre la prevalencia que a partir del siglo XVII empiezan a tener las visiones centroeuropeas respecto a las del sur de Europa véase Toulmin, 2001. Pena Búa, 2023 habla de una *Modernidad católica*, término al que nos acogemos en este trabajo. Dentro del marco del humanismo cristiano ibérico, Senent habla de una matriz moderna *ignaciana* (Senent, 2022a; Senent, 2014; Senent, 2016; Senent, 2019).

Modernidades europeas pretendieron exportar al nuevo continente[7]. Por tanto, consideramos importante abrir la mirada a las tonalidades de la escala de grises.

De otro lado, en segundo lugar, el marco interpretativo de la pluralidad de proyectos modernos permite comprender con más claridad tanto los caracteres esenciales de la propia Modernidad hegemónica como el origen de algunas de las críticas, históricas y actuales, de esta. En particular, este enfoque interpretativo permite indagar en el origen de algunas posiciones críticas con la Modernidad hegemónica que surgieron en el propio espacio cultural europeo y que, por tanto, suponen elementos y recursos valiosos para la construcción de marcos *cosmovisionales* alternativos, junto con los que podemos extraer y aprovechar de otros territorios diferentes. De esa manera, evitamos caer en lo que Sousa Santos ha denominado "desperdicio de la experiencia".

Aclarada la importancia de estas posiciones, consideramos que en la Península Ibérica surge al final de la Edad Media una matriz moderna escolástico-católica—en términos de Pena Búa, 2023 "*Modernidad católica*"—que, recogiendo el testigo de una tradición escolástica anterior, tiene rasgos muy diferentes a la Modernidad que después se impondrá hegemónicamente. Coincidimos con Pilar Pena y Juan Antonio Senent en considerar que esa tradición supone un modelo que, articulado desde unas bases metafísicas, epistemológicas y antropológicas diferentes, configurará un pensamiento ético-religioso distinto al de la Modernidad hegemónica a partir de tales bases. Esos presupuestos conducían en el ámbito de la filosofía práctica (moral, política y jurídica) a sostener unas propuestas propias que enfocarán los nuevos problemas de ese tiempo desde una perspectiva diferente de la que surja en Centroeuropa[8].

El desarrollo teórico de esas ideas tendrá lugar en lo que se ha denominado, más recientemente, *Escuela ibérica de la Paz*; denominación que intenta recoger todo el movimiento de esos siglos XVI y XVII en el ámbito ibérico (Calafate, 2017; Calafate, 2014; Calafate y Mandado, 2014; véase también Martín Gómez, 2019; Belda Plans, 2023). La *Escuela ibérica de la Paz* está conformada por el corpus de pensamiento de los autores españoles y portugueses (clasificados alguna vez como teólogos-juristas) de los siglos XVI y XVII. Sigue la estela de lo que hemos denominado tentativamente (Senent-de-Frutos y Font-Oporto, 2024) "tradición escolástico-católica" y tiene su origen en la figura de Francisco de Vitoria y en la propia Escuela de Salamanca (Martín Gómez, 2019), que recogen y actualizan el iusnaturalismo de tradición cristiana (particularmente implementado a partir de la obra de Santo Tomás y la Escolástica medieval, la cual tiene a su vez su principal raíz en la tradición judeocristiana).

Debe hacerse notar que la obra de esos teólogos-juristas surge en el convulso contexto de un nuevo tiempo que, a partir de una tradición anterior, les permitió sin embargo renovar la Escolástica medieval desde la necesidad de responder a los apremiantes desafíos que supusieron situaciones inusitadas tales como la aparición de un nuevo continente y todo lo que sucedió después[9]. Observamos, pues, cómo una situación histórica compleja se convirtió en una oportunidad para la aparición de nuevas líneas de pensamiento. Esta dinámica se repetirá, con rasgos peculiares, en el pensamiento que emergerá en el Nuevo Mundo.

3.1 La influencia de la Escuela ibérica en los postulados de la TIDH

Desde los presupuestos mencionados, los autores de esta Escuela sostuvieron en su filosofía práctica una serie de ideas tales que impactaron en los fundadores de la TIDH, ya que su formación se

[7] Volveremos sobre esto al final de este trabajo.
[8] Por ejemplo, la afirmación (contraria a Descartes) de que la realidad como tal preexiste al conocimiento (cuestión que hemos abordado en Font-Oporto, 2022, capítulo II). Este presupuesto es punto de partida para la afirmación de que la realidad está ordenada a un fin (lo cual es un rasgo de raíz claramente aristotélica), y ese fin es el bien común (algo muy presente tanto en Aristóteles como en la tradición católica, sobre todo en santo Tomás).
[9] Sobre la renovación de la escolástica medieval por la Escuela ibérica, véase Senent, 2022b, 5; Senent inédito.

articuló desde aquellas ideas. Así, podemos aludir a principios como el reconocimiento de diferentes sociedades perfectas (no sólo estatales, véase al respecto Senent-de-Frutos y Font-Oporto, 2024), el reconocimiento de la universal dignidad del género humano y el correlativo reconocimiento de la capacidad jurídico-política de los pueblos no europeos y de los gentiles, el cuidado del bien común, la construcción de la comunidad política desde abajo, una comprensión del poder entendido como no absoluto ni unilateral, y un intenso sentido de injusticia (en cuestiones tales como el derecho de resistencia al tirano)[10]. Aunque esta cuestión desbordaría ampliamente las posibilidades de este trabajo, creemos imprescindible recoger siquiera algunas de estos elementos.

Sobre los principios relacionados con la humanidad común y la idea del universalismo en la Escuela Ibérica de la Paz (Culleton y Calafate, 2022) y, en definitiva, el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano—cuyas bases se hallan ya en la propia tradición cristiana—, debemos advertir que esta cuestión no sólo fue abordada en la Escuela ibérica como un problema abstracto, sino también en el plano práctico, ya que la delimitación del ámbito legítimo de la Monarquía hispánica en América fue una tarea que estos autores asumieron desde muy pronto[11]. En este sentido, podemos afirmar que en esta Escuela opera un humanismo cristiano de signo cosmopolita (Senent 2022a, p. 716): la común humanidad se sustenta para estos autores en "la común capacidad de racionalidad entre la diversidad de gentes, su capacidad de autodeterminación jurídica y política, o el derecho al dominio sobre sus propios bienes y de comunicación pacífica, entre otros principios" (Senent 2022a, p. 713, nota 19; véase también Meliá, 2018, p. 28). Esta común humanidad y racionalidad posibilita "un ejercicio de la *recta ratio* no patrimonializada por el propio grupo de pertenencia" (Senent 2022a, p. 717), pues cabe hallarla en todos los seres humanos, independientemente de su raza o religión (así como en las mujeres, como sostiene Francisco Suárez: *De opere sex dierum*, lib. III, VII, 13 y 23; *De beatitudine*, q.3, q. 5., f. 119r)[12].

A partir de ese principio de la común humanidad, y desde presupuestos aristotélico-tomistas, Francisco de Vitoria sostiene "la sociabilidad natural entre los diversos grupos o sociedades que conforman el conjunto de la humanidad, y su correlativo *ius communicationis* que emerge de su propia naturaleza racional" (Senent 2022a, p. 716; véase *De indis prior*, I, 1 y 2)[13]. Para Vitoria, puesto que "*todo hombre es prójimo*" (*De indis prior*, I, 2) "*la amistad entre los hombres parece ser derecho natural, y contra la naturaleza impedir la compañía y consorcio de los hombres que ningún daño causan*" (*De indis prior*, I, 1; I, 2; 2). Esto redimensiona el ámbito del bien común, que no se limita a cada comunidad política concreta, sino que alcanza a toda la Humanidad y debe ser por tanto universal. Concepto que aparece ya en Vitoria cuando habla del "*bien común de todos*" (*De indis prior*, I, 3) y que tiene repercusiones en el Derecho de gentes y en particular en el derecho de guerra: "*el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes*" (*Relectio de potestate civili*, 21).

[10] Sobre estos rasgos, véase Senent-de-Frutos y Font-Oporto, 2024; Senent, inédito. Hemos tratado en diversos trabajos el derecho de resistencia al tirano en algunos autores de esta matriz, como Francisco Suárez (Font-Oporto, 2018a; Font-Oporto, 2013) o Juan de Mariana (Font-Oporto, 2017). Respecto a la relevancia de la idea del bien común en la filosofía de Francisco Suárez y de la Escuela ibérica en general, véase Font-Oporto, 2018a; Senent-de-Frutos y Font-Oporto, 2024.
Este marco de ideas políticas estaba en abierta contradicción con los enfoques que van surgiendo en Centroeuropa y Gran Bretaña desde la Modernidad hegemónica, donde visiones como las de Maquiavelo, Bodin, Hobbes o incluso la del propio Locke tienen orientaciones muy diferentes. Sobre Locke, véase Senent-de-Frutos y Font-Oporto, 2024; Senent, inédito.

[11] Sobre los debates a los que dio lugar este tema, véase Pérez Luño, 1992.

[12] En línea con estos planteamientos, en Las Casas se descarta la irracionalidad del planteamiento del *otro*, con lo que se desbarata la intervención de lo que Dussel, 1994 llama el "mito de la Modernidad" (entendido éste como el que erige a la Modernidad europea como destino supremo e inevitable hacia el que deben transitar todas las otras culturas entendidas como atrasadas o incluso bárbaras en el sentido de salvajes). Las Casas concede así una pretensión de validez a comportamientos y costumbres de los amerindios que son sometidos a un juicio universal (Dussel, 2007, p. 199; Rosillo Martínez, 2012, p. 101 y p. 104-107). Esta plausibilidad racional también aparece en Fray Alonso de Veracruz (Rosillo Martínez, 2012, p. 18).
En Rosillo Martínez, 2012, 309 se habla precisamente de que los castellanos trataban de imponer la pretensión de validez universal de la moral de los conquistadores sobre los habitantes de las Indias, por medio de la violencia y no por el diálogo (cuestión que también aparece en Dussel, 1994, 31, nota 45.

[13] Cierto es que Dussel critica algunas derivaciones de esta idea de Vitoria (Dussel, 1994).

Suárez seguirá esta senda al considerar que "no hay un bien social particular auténtico cuando este impide el bien de otras sociedades" (Senent, 2022a):

> *"el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica, sino cuasi política y moral como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación" (De legibus, II, XIX, 9).*

De este modo,

> *"aunque el género humano no estuvo reunido en un cuerpo político sino dividido en distintas comunidades, sin embargo, para que esas comunidades pudiesen ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia y en la paz–cosa que era necesaria para el bien de la humanidad–convino que, como por un pacto y consentimiento común, observasen entre sí algunos derechos comunes: esto es lo que se llama derecho de gentes" (De legibus, III, 2, 5).*

Para Senent, Suárez reconoce de manera no sólo fáctica, sino también normativa "la existencia de una comunidad universal de naturaleza supraestatal, que implica para los propios actores asumir reglas morales superiores a la soberanía de los Estados" (Senent, 2022a, p. 716).

Esta común humanidad y racionalidad es la que sostiene la libre autodeterminación política y la capacidad de ser sujeto de derecho, como defiende Luis de Molina:

> *"Nada obsta que las naciones infieles tengan verdaderos reyes que sobre ellas desplieguen su dominio, así como los demás poderes populares legítimos. Dígase lo mismo de la licitud del dominio de los infieles sobre las cosas que poseen como propias en calidad de personas particulares. De suerte que tanto el dominio de jurisdicción como el de propiedad, son comunes a todo el género humano" (De iustitia et de iure, I, II, disp. 27).*

Suárez sostiene lo mismo (*De legibus*, III, V, 1) y afirma que "*todo lo que he dicho hasta ahora sobre el poder natural que los hombres poseen para dictar leyes civiles es universalmente válido para paganos e infieles*". Por tanto, "*el poder de los príncipes cristianos, en sí mismo, no tiene una naturaleza mayor ni distinta del poder de los príncipes paganos; consiguientemente, en sí mismo, no posee otra materia ni finalidad*" (*De legibus,* III, XII, 9).

Pero además de estas referencias genéricas, aplicables desde luego al caso de América, los autores de la Escuela ibérica escribieron particularmente sobre la cuestión indiana y la legitimidad de la conquista europea. Así, por ejemplo, Vitoria: "[el título de descubrimiento] *en sí mismo y aisladamente no justifica la posesión de aquellos bárbaros, ni más ni menos que si ellos nos hubieren descubierto a nosotros*" (*Relectio de Indias*, I, 3, 2-3; Meliá 2018, p. 21). Y en otro pasaje, afirma: "*claramente, pues, se ve por todo lo dicho que cuando la expedición real se dirigió a las tierras de los bárbaros ningún derecho llevaba consigo para ocupar sus provincias*" (*Relectio de Indias*, I, 2, 2-3; Meliá 2018, p. 22).

Por su parte, Bartolomé de Las Casas (a quien podríamos situar como heredero de la Escuela ibérica pero también como uno de los fundadores de la TIDH) aplica a la conquista el carácter de tiránica. Esto supone un empleo de una cuestión extensamente tratada en la Escuela ibérica en general y que normalmente abre la puerta al derecho de resistencia (no sólo respecto al tirano usurpador sino también al que gozaba de título legítimo para ocupar el poder pero era un mal gobernante), dado que la comunidad no ha renunciado al derecho a defenderse ante el gobierno despótico (Font-Oporto, en prensa; Senent, inédito; Font-Oporto, 2018a; Meliá, 2018, p. 23): "*todas las conquistas que hasta ahora se han hecho han sido injustas y tiránicas*" (Controversia con Sepúlveda. Valladolid, 1551, Réplica 12ª: 363, *en* Meliá, 2018)

Es, por tanto, esencial tener presente que el pensamiento de los iniciadores de la TIDH tenía ya unas bases previas en el marco intelectual y espiritual de los territorios de la España del siglo XVI[14]. El siguiente paso es comprender el contexto histórico-político que rodeó los acontecimientos vinculados a la aparición del Nuevo Continente y, sobre todo, indagar en las posibles repercusiones que el paradigma cultural dominante en la Península pudo tener en ese contexto político.

4. La Monarquía hispánica: un contexto más allá de lo jurídico-político

El contexto jurídico-político en el que surge la TIDH es complejo y existen diversas interpretaciones sobre el mismo. Intentando desvincularnos de posiciones extremas, consideramos que la configuración de ese contexto se vio influida por la corriente cultural que Pilar Pena denomina *Modernidad católica*, y que incluso—en lo que podríamos considerar un movimiento bidireccional—el marco jurídico-político pudo permitir el desarrollo de ese movimiento cultural (Pena Búa, 2023). Así, por ejemplo, el pactismo como rasgo constitucional y constituyente de ese contexto jurídico-político habría sido no sólo un resultado de ese movimiento, sino también una premisa de este. No obstante, conviene también atender a los claroscuros de ese marco, así como a las diferencias entre los ideales y las prácticas jurídico-políticas concretas. Además, debe tenerse presente que la distancia entre esos ideales y las prácticas fue algo permanentemente cambiante, ya que realidad e ideal vivieron en una constante tensión con inestables y continuas rupturas de equilibrio hacia un lado u otro; no sólo por la viveza de la realidad, sino también por la lucha entre las diferentes intencionalidades presentes en todo ser humano y en todo proyecto social concreto.

4.1 La cuestión de la influencia de la modernidad católica en la monarquía hispánica. Idealidad y realidad en la Península y en el Nuevo Mundo (planteamiento del problema)

Pena Búa, siguiendo a Miguel Artola, afirma que el marco jurídico-político de la Modernidad católica es la "Monarquía hispánica", la cual articula un contexto que no sólo tiene caracteres jurídico-políticos específicos, sino también culturales en general (Pena Búa, 2023). Ahora bien, esta autora afirma que existe un nexo correlativo entre esa Modernidad católica y la Monarquía hispánica entendida como el marco del Imperio español en la época. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, aunque se reconociera un alto grado de identificación del proyecto de la Monarquía hispánica con la matriz de la Modernidad católica, quedaría en pie determinar hasta qué punto ese proyecto ideal fue realmente llevado a la praxis.

En efecto, se trata de correlacionar un doble movimiento interpretativo y enjuiciar su grado de coherencia: de un lado, hay que ver en qué grado ese contexto cultural y religioso, y esa forma de comprender el mundo, empapan el proyecto de la Monarquía hispánica. Pues aunque se considere que el

[14] El enorme influjo de la Escuela Ibérica en esa tradición (aunque no maneje ese término) y en la teología desarrollada en Latinoamérica es estudiado por Dejo Bendezú, 2023. Sobre la importancia del pensamiento de la Escuela Ibérica en el proyecto de las Reducciones jesuitas del Paraguay, proyecto teórico-práctico que forma parte de TIDH, véase De la Torre Rangel, 2004; Meliá, 2018; Ibáñez Ruiz del Portal, 2023a. Al respecto, llama la atención, por ejemplo, cómo Antonio Ruíz de Montoya, fundador de las reducciones, cita a Luis de Molina en su Memorial de 1638 (Montoya, Memorial de 1638, fol. 2v, *en* Meliá, 2018, 36).
Advierte Bartomeu Meliá que "los abusos y crueldades cometidas por los conquistadores y colonizadores españoles en América fueron, desde época temprana, denunciados por otros españoles que mostraban una profunda consciencia crítica sobre tales eventos", "los teólogos y juristas de Universidades lusas y españolas […]. Los jesuitas, fundadores de las reducciones del Paraguay, conocieron y tomaron para sí esta línea de pensamiento, buscando, además, ponerla en práctica" (Meliá, 2018, 18).
Al respecto, véase también Culleton y Calafate, 2022.

pensamiento de los autores hispanos conforman una matriz cultural alternativa, entendemos inexcusable indagar su efectiva eficacia configuradora de las instituciones y proyectos de la Monarquía hispánica. A nuestro juicio, el resultado de esta indagación no permite acreditar una perfecta correlación entre el ideal teórico de la Monarquía hispánica y la realidad fáctica de las realizaciones históricas de la misma. En este sentido, una cuestión clave para evitar caer en otro de los extremos (justo el opuesto al de las posiciones decoloniales) estriba en constatar el contraste entre el ideal del proyecto cultural y la institucionalidad jurídico-política de la Monarquía hispánica, y su facticidad histórica en la Península ibérica.

Es más, hay que atender también a otros elementos o factores de interpretación: de un lado, la idealidad del proyecto para las Indias Occidentales; y de otro la realidad de los hechos históricos acaecidos en estos territorios en el marco de la Monarquía hispánica. Estos factores históricos inauguraron una situación absolutamente novedosa con consecuencias configuradoras no sólo de dicho marco institucional hispánico, sino en general de la cosmovisión europea de la época. En última instancia, cabe preguntarse hasta qué punto era viable un proyecto con esas características, esto es, si tenía la capacidad de hacerse realmente efectivo teniendo en cuenta las dificultades que conllevaba compatibilizar la idealidad de los proyectos teóricos con las exigencias de la propia realidad

Así pues, en un primer paso habría que discernir hasta qué punto (esto no es blanco ni negro) la cosmovisión tejida por los teólogos-juristas de la Escuela Ibérica son compartidos por la Monarquía hispánica como institución y como proyecto político-cultural. Al respecto, coincidimos con Pena Búa en que existe un importante grado de alineamiento de la Monarquía con ese paradigma intelectual. Esta autora aduce muy interesantes argumentos en defensa de ese fuerte alineamiento, entre otros, el pactismo como presupuesto de una Monarquía que se consideraba universal y que por tanto se basaba—en su modelo teórico—en la libre adhesión de los pueblos a dicho proyecto. Adhesión que comportaba la protección de la Monarquía a cada uno de los pueblos vinculados a su Corona[15] y que implicaba la asunción de unos presupuestos tales como la consideración del bien común como fin de la política y justificación del poder político. Lo cual implicaba, consecuentemente, el reconocimiento de la necesaria acotación del poder político entendida como una articulación constitucional de una cierta Monarquía limitada[16]. Estos elementos tienen unos orígenes históricos complejos, pero evidentemente vinculados a las ideas de los teólogos-juristas de la Escuela ibérica que ya hemos recogido[17]. De este modo, cabe concluir que la dimensión ético-religiosa de la Monarquía hispánica fraguó (al menos en un nivel teórico) un proyecto político y una institucionalidad jurídica con unos rasgos determinados que conformaban una suerte de marco constitucional con unas características particulares que implicaban, en última instancia, la configuración de un poder político no absoluto ni unilateral (en oposición, pues, a la idea del *princeps legibus solutus*) y, por tanto, un ordenamiento del poder político comprometido con la justicia y el bien común (Senent, inédito).

Entre las razones de ese fuerte alineamiento de la Monarquía hispánica con esos ideales cabe destacar, a nuestro juicio, el contexto de una cosmovisión determinada que generaba un ambiente cultural y

[15] Por ejemplo, la protección de la Monarquía respecto a los diferentes pueblos reunidos bajo su Corona puede constatarse en algunos aspectos de las relaciones entre la Monarquía hispánica y los guaraníes de las Reducciones jesuitas del Paraguay. Al respecto son sumamente ilustrativas las cartas que, a través de los jesuitas, los caciques guaraníes reducidos enviaban al rey español reclamando su protección. Estas cartas pueden leerse gracias al Proyecto LANGAS (LANGAS, 2012-).
Pero también cabe constatar sonoras tergiversaciones y malos empleos de esas ideas, por ejemplo, en el uso del así llamado "requerimiento" que los españoles leían en una lengua extraña y dentro de una cultura completamente diferente a los pueblos indígenas como supuesto requisito que permitía (y así era utilizado) hacer la guerra contra los pueblos indígenas de manera aparentemente justa. Aspecto que fue duramente criticado por Las Casas.

[16] Senent-de-Frutos y Font-Oporto, 2024; Senent, inédito. Ya hemos advertido que en los autores de la Escuela ibérica la configuración del poder no era en modo alguno despótica, ni siquiera cuando abogaban por la entrega del poder de la comunidad política a un monarca, pues tal entrega conllevaba importantes obligaciones enderezadas a una finalidad clara, el bien común, lo que podía repercutir en que si el rey se desentendía de la mismas se exponía a consecuencias como la legítima defensa por parte de la comunidad a través de la resistencia civil (Font-Oporto, en prensa; Font-Oporto, 2017).

[17] Por ejemplo, entendemos que una de las bases de ese pactismo era, a su vez, la idea de la universalidad de la común dignidad humana.

ético-religioso retroalimentado por ese movimiento intelectual y que suponía, por tanto, parte del contexto de la Monarquía hispánica. Otra razón de tal alineamiento viene capitalizada por los miembros de ese movimiento, los teólogos-juristas de la Escuela ibérica, que, gozaban de un prestigio notable, aumentado por el hecho de que el marco social les concedía absoluto derecho a opinar sobre todas las cuestiones de la vida pública[18]. Ahora bien, no cabe ignorar razones más prosaicas detrás del interés de la Monarquía en seguir esas ideas, pues posicionarse oficialmente dentro de un marco con una importante resonancia ético-religiosa permitía obtener una importante legitimación jurídico-política y socio-religiosa.

De otra parte, dentro del ámbito de los ideales de la Monarquía hispánica se plantea, a su vez, la cuestión de cuál fue el proyecto teórico de dicha Monarquía para la exploración, evangelización, conquista y colonización del Nuevo Mundo. Evidentemente, ese proyecto formal, aunque se integrase dentro del marco ideal de la propia Monarquía hispánica con una notable carga ético-religiosa[19], era también un proyecto complejo, donde se cruzaban fines e intenciones contradictorias difíciles en muchas ocasiones de manejar, pues junto con esos ideales fueron apareciendo también ambiciones, necesidades, y complejos y contradictorios objetivos (económicos, geopolíticos, culturales, etc.) que en ocasiones tampoco se ocultaban.

Finalmente, el enjuiciamiento de la real historización de los frutos y realizaciones del proyecto de la Monarquía hispánica, no obstante su alto grado de identificación con la matriz de la Modernidad católica, pone de manifiesto muchas contradicciones y no pocos fiascos en la propia Península ibérica. La concreción constitucional del compromiso ético-religioso de su proyecto institucional y de su acción de gobierno quedó mermada y, en ocasiones, desmentida. En efecto, la propia realidad de la Monarquía hispánica era un proyecto con una cara profana que necesitaba aferrarse a la realidad concreta de las exigencias de perdurabilidad de una comunidad política en disputa y competencia con otras de su entorno.

Pero si abordamos la distancia entre los ideales y la realidad en los territorios del Nuevo Mundo, la cuestión es todavía más compleja.

4.2 Monarquía hispánica y modernidad católica: sinergias y contradicciones en el Nuevo Mundo

En efecto, las contradicciones entre el ideal de la Monarquía hispánica y sus realizaciones históricas efectivas se acentuaron enormemente con la apertura a la expansión de la Corona a las Indias. Esto supuso una extensa lista de desafíos para la idealidad de su proyecto, pues era sumamente complicado llevarlo a cabo en ese nuevo contexto. Además, esa expansión suponía muchas nuevas posibilidades, pero también expectativas y peligros de muchos tipos que podían redundar en una degradación moral de un proyecto que—insistimos—pretendía mantener un carácter ético-religioso propio.

Para comprender el origen de la TIDH es importante tener en cuenta las contradicciones que la empresa colonial-evangelizadora tuvo, dado que estas contradicciones serán motivo de denuncia por parte de misioneros llegados al Nuevo Mundo. Por tanto, la necesidad de no ocultar la faz oscura de esa empresa no sólo es una obligación de justicia, sino también un imperativo para la comprensión del surgimiento de una visión crítica que enarbolará los derechos humanos como medio de oposición a la negación de la dignidad humana.

[18] No obstante, debe advertirse que esta libertad nunca fue perfecta, como puede verse en casos como el ostracismo en el que la Corona dejó caer a Las Casas, o los problemas que sufrieron los jesuitas monarcómacos a propósito de la cuestión del tiranicidio, o la persecución sufrida por Juan de Mariana por sus escritos contra la encubierta devaluación del valor del dinero en tiempos de Felipe II (Font-Oporto, 2017).
Sobre la reclamación que Vitoria o Soto hicieron del derecho de los teólogos a opinar sobre cuestiones jurídicas y políticas, véase Pena Búa, 2023, p. 1212.

[19] Sobre la influencia de la Escuela ibérica en diversos territorios del Imperio español en las Indias, véase Stoetzer, 1982, 29-103.

4.2.1 Implicaciones geopolíticas de las exploraciones: razones subyacentes. Contexto histórico mundial de la monarquía hispánica y rol de las Indias occidentales

Entre las expectativas que planteaba la apertura de la Monarquía hispánica a los nuevos territorios y poblaciones del Nuevo Mundo se afirmaba la posibilidad de una expansión que permitiría no sólo la pervivencia económica de la Monarquía, sino también una mayor prosperidad de sus pueblos. A este respecto, la llegada de la Monarquía hispánica al Nuevo Mundo estuvo determinada, de un lado, por el contexto histórico mundial en que se desenvolvía dicha Monarquía y, de otro, precisamente por la aparición de un nuevo continente en el sistema-mundo de la época. Ambos factores van a alterar las características de dicho sistema-mundo con un consiguiente cambio de lugar de Europa[20].

La consideración del contexto histórico previo a la llegada a las Indias Occidentales permite comprender además las razones impulsoras de las exploraciones que permitieron aquella conquista. En efecto, la primacía de China e Indochina en el sistema-mundo de los tres continentes (*Eurafrasia*), y el bloqueo de las relaciones de Europa con ese centro del mundo debido al muro que suponía el segundo núcleo civilizatorio por entonces—esto es, el mundo islámico—estrangulaba cualquier desarrollo exponencial del continente europeo (más allá de los acuerdos concretos con los que operaban las repúblicas de Venecia y Génova). Esta es la razón por la que a partir de la mitad del siglo XV arrancan las navegaciones de portugueses y españoles en busca de una ruta alternativa hacia la India.

La emergencia del continente americano tras los viajes hispánicos va a originar (junto con la apertura de las rutas africanas hacia la India por los portugueses) un nuevo—o tal vez, realmente, un primer—sistema-mundo que implica la apertura de Europa hacia los océanos navegables, lo que le permitirá desbordar el bloqueo del Mediterráneo. Esto le posibilita pasar de ser un continente marginal a ostentar una posición central, con lo que se reposiciona en el mercado internacional y—consiguientemente—en todos los ámbitos del desarrollo humano. El saqueo de los nuevos territorios, la introducción en el mercado internacional de enormes cantidades de metales preciosos[21], el insumo de una colosal fuerza de trabajo a través de la mano de obra semiesclava amerindia o esclava afroamericana (con todo lo que supuso el comercio negrero también), son elementos que permitirán el crecimiento económico y el reposicionamiento geoestratégico de Europa. En un primer momento, este desarrollo se producirá en los Estados de Europa occidental del Sur, que abren las rutas e inician las conquistas, pero después se trasladará a hacia el centro y el norte de Europa[22]. Como testimonian misioneros iniciadores de la TIDH—tales como Bartolomé Las Casas—, muchas de estas actuaciones fueron llevadas a cabo en los territorios de la Monarquía hispánica, lo que supuso un fuerte desvío de los ideales comentados[23].

---

[20] Partimos en este análisis de las investigaciones de Immanuel Wallerstein (1979), con claras repercusiones en Dussel, 2004; véase también Quijano, 2014, p. 790-797.

[21] Rosillo Martínez, 20014; Dussel, 2004; Fernández Buey, 2015, p. 58-59. En este último puede verse un cálculo de las cuantías expoliadas y enviadas a Europa.

[22] Estos fenómenos serán las bases esenciales que permitirán el desarrollo exponencial de un incipiente capitalismo mercantil, y, de forma derivada, de la Revolución Industrial (que tendrá lugar cuando a esa base mercantilista imperialista colonial se sume el maquinismo y el descubrimiento de nuevas fuentes de energía que permitan un salto exponencial en la producción de bienes y servicios y, por tanto, en la acumulación de capital).

[23] Sobre este asunto, y pese a la dificultad que conllevaba la falta de perspectiva temporal, cabe precisamente advertir que—como aprecia Rosillo Martínez (2014)—en los escritos de Las Casas hay una comprensión de la importancia geopolítica que para la Corona conllevaba la aparición y explotación de este Nuevo Mundo. En ese sentido, el dominico supo emplear este argumento siempre en favor de la protección de los amerindios, tanto más cuanto que la supervivencia e incluso el bienestar de estos pueblos comportaría importantes beneficios para la Monarquía hispánica, e incluso le reportaría un mayor poderío mundial.

4.2.2 Un contexto muy complejo para el ideal del proyecto de la monarquía hispánica

Como ya hemos apuntado, la apertura de la Monarquía hispánica al Nuevo Mundo supuso una extensa lista de desafíos para la idealidad de su proyecto. Primero, porque las intenciones contradictorias en el proyecto de esa Monarquía para las Indias Occidentales se traslucían tras las enormes expectativas de expansión y afianzamiento de su poder institucional y económico en el nuevo sistema-mundo, lo que ponía a prueba la connotación ético-religiosa de su idealidad. Pero, además, los exigentes caracteres del ideal de la Monarquía hispánica eran todavía más difíciles de llevar a la praxis en un contexto tan complejo como las Indias Occidentales.

En los trabajos recogidos en la obra dirigida por Luciano Pereña *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América* (Pereña, 1984) puede constatarse cómo la extensión y distancia territorial, los errores en la elección de los sujetos enviados, el choque cultural y los problemas de adaptación de la institucionalidad de la Monarquía hispánica jugaron una y otra vez en contra de las buenas intenciones en cuanto al mantenimiento del eje ético-religioso del proyecto de dicha Monarquía en las Indias Occidentales.

En efecto, eran complejo sustentar ese eje de la actuación de la Corona en un territorio extensísimo y muy distante de la Península ibérica, difícilmente controlable por la institucionalidad de la Monarquía. Estos factores marchitaron en muchas ocasiones los buenos propósitos de la Monarquía hispánica, pues impidieron la supervisión efectiva de los sujetos que enviaba a las Indias Occidentales.

En segundo lugar (como explica Dussel, 1994), un suceso tan inusitado como la llegada de los europeos al nuevo continente supuso un enorme choque cultural para todas las partes involucradas, de un lado y del otro (Fernández Buey, 1995, p. 24 y ss.). Fueron los pueblos indígenas quienes realmente sufrieron, en el más estricto sentido de la palabra, las consecuencias de este choque cultural[24]. Cabe advertir que este choque cultural en costumbres y cosmovisiones de unos y otros supuso un afilado hándicap para muchos de los nobles deseos que había en la parte más luminosa del proyecto de la Monarquía hispánica, tanto en su institucionalidad como en sus propuestas culturales. En este sentido, muchos de los sujetos enviados expresamente por la Monarquía, pese a su buena intención, no fueron capaces de alcanzar las mejores realizaciones de aquel proyecto y de la matriz cultural que estaba detrás (como sí podemos ver en ejemplos como Las Casas).

En tercer lugar, existió un conflicto de intereses y de interpretaciones del proyecto de la Monarquía hispánica donde se revelaban las contradicciones de su actuación en América y la cara oscura de la empresa colonial. En este asunto, la importante labor de los teólogos-juristas de la Escuela ibérica que ya hemos comentado fue esencial para la autorreflexión sobre los fines, límites y orientación del proyecto de la Monarquía hispánica en el Nuevo Mundo. De este modo, muy prontamente las ideas de Francisco de Vitoria tuvieron una gran repercusión en la propia praxis de las instituciones en la Península, así como en la legislación que se fue aprobando. Ahora bien, no debe olvidarse que sobre estas cuestiones existían también fuertes intereses materiales y estratégicos, tanto de la propia Monarquía (por las necesidades económicas de la Corona española) como de los conquistadores a veces incontrolados (Rosillo Martínez, 2014, p. 199; Fernández Buey, 1995). La actuación de los colonos, no siempre alentada pero a veces sí permitida por la Corona generó figuras jurídicas que, como

[24] En los conquistadores europeos, el interés y la capacidad de comprensión *altercultural* eran escasos. Así, la consideración del *otro diferente* (y poseedor de codiciadas riquezas) como inferior y dudosamente humano, dadas sus grandes diferencias culturales, es algo que emerge ya desde los propios escritos de Colón (Rosillo Martínez, p. 90 y ss.; Dussel, 1994) y que Ginés de Sepúlveda explicitará, por ejemplo, en el *Demócrates segundo*. Al respecto, ya encontramos un precedente en el tratamiento que se había dado a musulmanes y judíos en Castilla en los años precedentes, pero también es verdad que la diferencia mucho mayor y el desconocimiento mutuo exacerban este aspecto (Grosfoguel, 2007, p. 43 y ss.).

la *encomienda* (con la que tanto se enfrentaron Las Casas y tantos otros misioneros), redundaron en la opresión de los pueblos originarios.

Como ya se ha subrayado, esto redundó en un conflicto permanente entre el proyecto ético-religioso de la Monarquía hispánica y esos intereses en juego, enfrentamiento que generó una tensión teórico-práctica y una lucha por configurar jurídicamente la nueva realidad de las Indias. En ese contexto se produjeron debates teóricos de gran importancia sobre temas tan esenciales como, por ejemplo, la propia humanidad de los pueblos amerindios en las conocidas Controversias de Valladolid, en las que participaría Bartolomé de Las Casas oponiéndose a las tesis de Ginés de Sepúlveda. Muchos de esos enfrentamientos teóricos se saldaron con la victoria del proyecto ético-religioso, lo que en muchas ocasiones se tradujo en cambios legislativos en favor de las condiciones de los pueblos originarios (tales como las Leyes Nuevas de Indias de 1542). Sin embargo, los resultados de esas victorias eran muchas veces efímeros y en la praxis los problemas de la institucionalidad de la Monarquía impedían en muchas ocasiones que se produjesen los cambios que alentaban esas leyes, lo que solía redundar en nuevas denuncias y nuevos enfrentamientos. En paralelo, se implementaron diferentes proyectos que directamente intentaron aprovechar los intersticios del sistema institucional para construir modelos alternativos (el propio Las Casas siguió esta línea al principio de su trayectoria misionera). Así surgieron diversos proyectos de misiones con idea de proteger realmente a los indígenas, lo cual se saldó en muchas ocasiones con tristes fracasos, pero también permitió experiencias humanizadoras históricas como las propias Reducciones jesuitas del Paraguay[25].

En cuarto lugar, debe advertirse que, incluso cuando prevaleció la voluntad de llevar a la realidad las mejores realizaciones del proyecto ético-religioso del Nuevo Mundo y los sujetos con poder efectivo fueron capaces de sobreponerse a visiones que no respetaban la dignidad del *otro*, la propia configuración institucional de la Monarquía hispánica y su adaptación y aterrizaje de la institucionalidad en el Nuevo Mundo supusieron una importante dificultad, por múltiples motivos. En contraste, el modelo de las Reducciones jesuitas trató precisamente de crear un entorno seguro para los pueblos amerindios[26].

5 La emergencia de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos (TIDH) en las complejas contradicciones de la monarquía hispánica

Paradójicamente, las contradicciones del complejo proyecto de la Monarquía Hispánica en las Indias occidentales suponen una sorprendente oportunidad para el nacimiento de un nuevo movimiento teórico-práctico plenamente inserto ya en un nuevo contexto geográfico, como es el latinoamericano. En efecto, a partir de la denuncia de esas contradicciones y las vulneraciones de la dignidad humana que se estaban produciendo en los territorios conquistados, la praxis misionera y la reflexión de misioneros ibéricos llegados al Nuevo Continente (De la Torre Rangel, 2014, p. 25) abren una senda hacia una nueva fundamentación teórico-práctica de los derechos humanos, la "Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos" (TIDH) que, como heredera de la matriz tejida en la Escuela ibérica (De la Torre Rangel, 2014, p. 5), surge en el contexto de la *Modernidad católica* y se desarrolla en el marco de la Monarquía hispánica, con la que mantiene una compleja relación.

[25] Cabe advertir que ese enfrentamiento perduró hasta que la llegada de los Borbones—acostumbrados a otra configuración constitucional de poder, mucho más absolutista—fue inclinando la balanza hacia una visión mucho más próxima a la Modernidad hegemónica, lo que definitivamente tendría lugar con Carlos III (con quien se produjo, por ejemplo, la expulsión de la Compañía de Jesús y por tanto la finalización de facto de proyecto de las Reducciones del Paraguay).

[26] Al respecto, pueden verse las Ordenanzas de Alfaro. En el número 15 de la primera instrucción de 1609 que el padre Diego de Torres Bollo dio para las Reducciones jesuitas del Paraguay, se afirma que "con todo el valor, prudencia y cuidado posible se procure que los españoles no entren en el pueblo: y si entraren, que no hagan agravios á los indios, y salgan con brevedad" (Ibáñez Ruiz del Portal, 2023b, p. 1409; Ibáñez Ruiz del Portal, 2023a, p. 18).

Precisamente, la fuerte imbricación de la Monarquía hispánica con la Modernidad católica explica el surgimiento de la TIDH como algo propiciado por las propias limitaciones de la realidad y el fiasco de las expectativas generadas por dicha conexión. Es decir, puesto que la Monarquía hispánica expresaba explícitamente su alineamiento con la cosmovisión católico-escolástica del Humanismo teocéntrico del Renacimiento español, las contradicciones de este proyecto político, que suponían una grave desviación respecto a su la dimensión ético-religiosa que se le presuponía, fueron un elemento central en la reacción de los misioneros enviados al Nuevo Mundo. La plena identificación de esos misioneros con el proyecto y la institución de la Monarquía hispánica se debía a esa dimensión vinculada a la cosmovisión de la Modernidad católica, amén de que la formación previa de esos misioneros se basaba en el acervo del pensamiento de la Escuela ibérica, clave en la posición crítica e históricamente situada de los misioneros en su reprobación del trato deshumanizador, opresivo y colonial respecto a los pueblos amerindios (y, más adelante, también respecto a los esclavos y esclavas traídos de África).

Además, en la propia acción teórico-práctica de la TIDH se recogieron elementos históricos de la tradición constitucional de los reinos de España que fueron aplicados en el Nuevo Mundo. Así, los miembros de esta tradición articularon una larga lista de reclamaciones que eran coherentes con esa dimensión ético-religiosa de la Monarquía hispánica que se había integrado en muchas ocasiones en la propia configuración jurídico-política de esta. Estas ideas, por tanto, eran coherentes con la tradición histórica de la Monarquía hispánica, donde el poder del rey se basa en el consentimiento de los súbditos y en su sometimiento a la ley y el Derecho, sobre la base de que la finalidad del poder político es el bien común[27].

Importa destacar que los posicionamientos críticos que fundan esa nueva tradición forzada por los imperiosos reclamos de la realidad provocan que ésta se estructure de una forma más práctica[28]. A su vez, esa tradición experimentará constantes retroalimentaciones a partir del pensamiento procedente de la metrópoli, que a su vez se verá impactado por las noticias venidas del Nuevo Mundo. De ese modo se producirá durante un largo tiempo un ir y venir de ideas y propuestas en constante ebullición, sostenidas por la matriz de la Modernidad católica. El punto final de este ir y venir lo pondrá el triunfo ulterior del proyecto hegemónico Moderno ilustrado colonial, que se acaba imponiendo en el siglo XVIII y que tendrá diferentes consecuencias prácticas[29]. Pero el proyecto de la Modernidad católica seguirá perviviendo en diferentes prácticas y proyectos emancipadores.

6 Conclusiones

Las contradicciones del proyecto colonial-evangelizador y las desviaciones que existieron en la praxis de la Monarquía hispánica respecto a la dimensión ético-religiosa de aquella empresa fueron motivo de crítica por parte no sólo de los juristas-teólogos de la Escuela ibérica de la Paz sino también de misioneros llegados al Nuevo Mundo formados en ese ambiente cultural de la Modernidad católica. Las denuncias

[27] Por ejemplo, las ideas de Las Casas sobre la imposibilidad de considerar justa la guerra que los españoles habían ejercido contra los pueblos amerindios dado que no había existido previa invasión o ataque, de donde concluía que sólo era posible la predicación pacífica o el libre vasallaje. Sobre este último, ya hemos advertido que la voluntariedad del vasallaje de los pueblos indígenas suponía una aplicación concreta del principio del pactismo hispánico—que conllevaba además del reconocimiento de su libertad la obligación correlativa de la Monarquía de proteger a esos pueblos (véase Sepúlveda del Río, 2023; Ruiz del Portal, 2023a; o las cartas del citado Proyecto LANGAS). Y podríamos continuar con muchas otras reclamaciones, como la moderación de los impuestos, o la obligación de que sólo pudiera comerciarse con los excedentes de las comunidades indígenas una vez satisfechas sus necesidades, para evitar intervenciones espurias por parte de los españoles.

[28] Para De la Torre Rangel la TIDH "no se ha quedado sólo en el pensamiento, sino que se ha vuelto práctica de defensa y promoción de esos derechos". Es más, se ha plasmado normativamente, convirtiéndose en expresiones de derecho objetivo o ley", como en el caso del que denomina "*Estado Jesuita de los Guaraníes*" (De la Torre Rangel, 2004, p. 525).

[29] Por ejemplo, el trágico final de las reducciones jesuitas del Paraguay, íntimamente relacionado con la expulsión de la orden de diferentes reinos europeos y su posterior supresión. Hemos trabajado los vínculos entre esos sucesos y la aceptación de la resistencia al tirano por parte de diversos autores jesuitas en Font-Oporto, 2018c.

de aquellos serán el origen de un nuevo movimiento que, inserto en esta, tendrá ya un carácter netamente extraeuropeo: nos referimos a la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDH).

Por tanto, el pensamiento de los autores de esa tradición (algunos de ellos de origen europeo) se alimenta, por su formación y su marco de origen, de un paradigma originado en Europa, dentro de una particular matriz ibérica. Simultáneamente, la TIDH supone una matriz antiimperialista que surge en el seno de un proyecto que a veces de manera reduccionista se ha tildado de meramente colonial. En efecto, la empresa de colonización y evangelización de las Indias tenía (al menos en su configuración teórica) un carácter ético-religioso acorde con un Estado confesional católico como era la Monarquía hispánica, aunque esos rasgos muchas veces se desdibujaron en su aplicación real. Ahora bien, fueron precisamente esas bases teóricas las que animaron una crítica interna fundada en una conciencia cristiana de las contradicciones en la realización de dicha empresa y de las injusticias que eso estaba conllevando como contrarios al espíritu cristiano y al desarrollo intelectual escolástico más avanzado con el que se suponía que se alineaba la Monarquía hispánica.

Estas dos cuestiones no siempre son reconocidas por todos los miembros de la corriente "decolonial". En efecto, coincidimos con Senent en que en ocasiones las ideas vinculadas con la Modernidad católica, que expresan otro paradigma civilizatorio alternativo al de la Modernidad hegemónica colonial (la liberal-ilustrada), han podido ser a veces opacadas por ciertas estrategias historiográficas pretendidamente críticas que han errado en sus metas (Senent, 2022a, p. 714; Senent-de-Frutos y Font-Oporto, 2024). Esto puede ocurrir porque esas estrategias en ocasiones dejan fuera elementos de la crítica. Así, determinadas visiones dentro del enfoque decolonial obvian elementos críticos y/o *altercivilizatorios* que emergieron dentro del espacio cultural europeo (no olvidemos que Europa no tiene el monopolio histórico de los imperialismos y colonialismos). Esto no quita que el sistema-mundo actual se haya construido desde una Modernidad hegemónica de origen europeo, pero creemos esencial tener presente que no es el único paradigma cultural que emerge en Europa en el momento de la crisis de las ideas del mundo medieval (Senent, 2016, p. 158-160). Además, obviar esos caminos diferentes no permite comprender el origen de algunas posiciones críticas actuales, herederas precisamente de esas tradiciones modernas diferentes de la hegemónica. Por otra parte, este ocultamiento de *otras tradiciones* dentro de la Modernidad europea se agrava cuando se asume dentro de la narrativa de la gran mayoría de percepciones críticas. Podría aquí producirse un "desperdicio de la experiencia" (Sousa Santos) y de estrategias civilizatorias que tienen una calidad ética.

En ese sentido, hemos defendido la presencia de sesgos no imperiales en la Escuela ibérica. Si lo imperial es la expresión máxima de negación de la alteridad, no es posible encontrarlo en una matriz cultural que precisamente reconoce la universalidad diferente y respeta la autonomía de los diferentes pueblos, estructurada por ejemplo en el Derecho de gentes y concretada en la legitimidad del poder los príncipes gentiles de las naciones paganas (Senent-de-Frutos y Font-Oporto, 2024)[30]. En la matriz de la Modernidad católica, de cuya herencia surge la TIDH, encontramos más bien una significatividad ética a nivel histórico y una alternatividad civilizatoria. Más aun cuando esa cosmovisión se intenta llevar a la praxis por medio de un proyecto político concreto (el de la Monarquía hispánica) que, como toda concreción en la realidad, sufre desvíos y limitaciones, amén de que acoge dentro de sí intenciones contradictorias. En ese sentido, si bien lo que la debía mover no era la dinámica centro-periferia, como todo proyecto cultural o civilizatorio cedió a lógicas imperiales de hegemonía.

[30] Para Senent (Senent, 2022a, p. 714-716), la Escuela ibérica propone "otra modernidad convivencial o no imperial" (o, al menos, "una idea de imperio no tiránica", Senent, inédito), por lo que—a su juicio—se posiciona contra una idea de *imperio* en el sentido del uso contemporáneo de este término, como el que maneja el giro decolonial. Esta visión contrastaría con "la versión de la modernidad imperial", que "legitima la expansión y proyección de sucesivos imperios europeos […] en un modelo de interacción socialmente asimétrico, y política y jurídicamente excluyente del reconocimiento propio de la diversidad social de pueblos" (Senent, 2022a, p. 716). Sobre el complicado equilibrio de las reducciones jesuitas del Paraguay entre lo colonial y lo no colonial, véase Meliá, 2018, p. 20, p. 25 y p. 37. Por nuestra parte, hemos trabajado el enfoque decolonial en Font-Oporto, 2018d.

Cabe así concluir que los contextos examinados en este trabajo conformaron algunos de los presupuestos que permitieron generar la visión de la TIDH como una matriz que, desde el reconocimiento de la alteridad de los pueblos originarios de América (es decir, de la existencia del otro culturalmente diferente pero igual en dignidad), llevó a su mejor desarrollo las ideas de la Escuela ibérica en la apertura a una fundamentación de los derechos humanos universales previa y diferente a la de la Modernidad hegemónica centroeuropea.

Referencias

BELDA PLANS, J. 2023. ¿Qué es la Escuela de Salamanca? Nuevas perspectivas. *Araucaria*, **25**(54): p. 391-415. https://doi.org/10.12795/i54.20

CALAFATE, P. 2014. A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII). *Revista de Hispanismo Filosófico*, **19**: p. 119-142.

CALAFATE, P. 2017. A idea de Comunidade universal em Francisco Suárez, *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, **5**(2), p. 48-65. https://doi. org/10.31057/2314.3908.v5.n2.17763

CALAFATE, P.; MANDADO GUTIÉRREZ, R. E. (eds.) 2014. *Escuela Ibérica de la Paz: La conciencia crítica de la conquista y la colonización de América*. Santander, Universidad de Cantabria.

CULLETON, A.; CALAFATE, P. 2022. A Escola Ibérica da Paz e a Invenção do Universalismo. *Filosofia Unisinos*, **23**(2): p. 1-4. DOI: https://doi.org/10.4013/fsu.2022.232.ap

DE LA TORRE RANGEL, J. A. 2004. Algunas expresiones normativas de la tradición hispanoamericana de los derechos humanos. En D. Sánchez Rubio; J. Herrera Flores; S. de Carvalho (coords.), *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. Rio de Janeiro, Lumen Juris, p. 525-552.

DE LA TORRE RANGEL, J. A. 2014. *Tradición iberoamericana de derechos humanos*. México DF, Editorial Porrúa.

DE VITORIA, F. 1529 *Relectio de potestate civili* (Edición: 1960. *El Estado y la Iglesia. Relecciones teológicas*, Ediciones españolas, Madrid).

DE VITORIA, F. 1537-1538. *Relectio de Indis*. Salmanticae.

DE VITORIA, F. 1960. *De indis prior*, I, 1 y 2. En *Obras*, Madrid, Ed. Católica,

DEJO BENDEZÚ, J. M. 2024. Vínculos de la Escuela Ibérica de la Paz con la teología desarrollada en Latinoamérica. *Archivo teológico granadino*, **87**: p. 9-41.

DOMINGUES BITARELLO, B. H. 1994. *A modernidade ibérica e a revolução científica do século XVII*. Rio de Janeiro. Tesis de Doctorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro-COPPE/UFRJ.

DUSSEL, E. 1994. *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, UMSA y Plural Editores.

DUSSEL, E. 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta, 2007.

EISENSTADT, S. N. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus*, **129**(1): p. 1-29.

EISENSTADT, S. N. 2002. The First Multiple Modernities: Collective Identity, Public Spheres and Political Order in the Americas. En: L. Roniger and C. H. Waisman (eds.), Globality and Multiple Modernities, p. 8-28.

FERNÁNDEZ BUEY, F. 1995. *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona: El viejo topo.

FONT-OPORTO, P. (en prensa). "La imagen de la esclavitud política en Francisco Suárez. El bien común como eje ético de los límites de la sujeción politica". En Senent-De-Frutos, Juan A. y Viñas, Ángel (eds.). *On Suárez's Ethics: The fundamentals and effects*. Leyden-Boston: Brill.

FONT-OPORTO, P. 2013. El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, **69**(260): p. 493-521.

FONT-OPORTO, P. 2017. Suárez, Mariana y el tiranicidio: convergencias, divergencias y silencios estratégicos. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, **44**: p. 11-34. https://doi.org/10.36576/summa.48616

FONT-OPORTO, P. 2018a, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*. Granada: Comares.

FONT-OPORTO, P. 2018b. *La facticidad* de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, **74**(279): p. 179-200. https://doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.009

FONT-OPORTO, P. 2018c. "Impacto sociopolítico de las teorías sobre el derecho de resistencia de los jesuitas monarcómacos. La teoría del derecho de resistencia y el tiranicidio como fuente del antijesuitismo". En Fernández Arrillaga, I. et al. (eds). *Memoria de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*. Madrid: Anaya, p. 51-58.

FONT-OPORTO, P. 2018d. Colonialidad del Derecho moderno y configuración violenta de la sociedad. Resistencia legítima y autodeterminación de los sujetos y los pueblos oprimidos. En *Nuevos horizontes y perspectivas para el Derecho en el siglo XXI*, editado por Miguel Romero Velasco, p. 519-533. Madrid: Thomson Reuters Aranzadi.

FONT-OPORTO, P. 2022. *La batalla por el colapso. Crisis ecosocial y élites contra el pueblo*. Comares: Granada.

GAVA CACIATORI, E. 2019. La tradición iberoamericana de derechos humanos y la actuación teórica y práxica de Bartolomé de Las Casas: una recuperación de su horizonte liberador. *Revista Direitos Humanos e Sociedade*, **2**(2): p. 19-38

GROSFOGUEL, R. 2013. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, **19**: p. 31-58.

IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL, E. 2023a. Las instrucciones para las primeras reducciones jesuitas del Paraguay, elementos normativos de una praxis paradigmática de la tradición jesuita. *Cauriensia*, **18**: p. 1375-1398,

IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL, E. 2023b. Anexo documental: las ordenaciones generales para toda la provincia del Paraguay y primeras instrucciones del P. Diego de Torres Bollo para la puesta en marcha de las primeras reducciones jesuitas en el Paraguay. *Cauriensia*, **18**, p. 1399-1415.

LANGAS. 2012. Corpora diacrónicos de Lenguas generales en línea (XVI-XIX). Disponible en http://www.langas.cnrs.fr. Consulta: 04/03/2024].

MARTÍN GÓMEZ, M. 2019. Francisco de Vitoria y la Escuela Ibérica de la Paz. *Revista portuguesa de filosofía*, **75**(2): p. 861-890

MELIÁ, B. 2018. Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz. *Antíteses*, **11**(21): p. 18-38.

MORANDÉ, P. 1987. *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Madrid. Encuentro.

PENA BÚA, Pilar. 2023. El mundo de ayer: la monarquía hispánica. Aspectos filosóficos del orden político-jurídico de la modernidad católica. *Cauriensia*, **18**: p. 1205-1224

PEREÑA, L. (ed.) 1984. *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas,

PÉREZ LUÑO, A. E. 1992. *La polémica del Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Trotta, Madrid.

QUIJANO, A. 2014. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO, p. 777-832.

ROSILLO MARTÍNEZ, A. 2012. La tradición hispanoamericana de derechos humanos. Quito, Corte Constitucional del Ecuador y Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional.

ROSILLO MARTÍNEZ, A. 2024. La Tradición iberoamericana de derechos humanos en el pensamiento de Francisco Xavier Clavigero, S.J. *Archivo teológico granadino*, **87**: p. 43-87.

SENENT-DE FRUTOS, J. A. (inédito). Political community, common good and tyranny in the School of Salamanca. Conferencia en la Universidad Adam Mickiewicz de Poznań, en el marco del Seminario Tyanny on the 16th century, 30 enero de 2024.

SENENT-DE FRUTOS, J. A. 2014. Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales. C*oncordia. Revista internacional de filosofía*, **66**: p. 25-48.

SENENT-DE FRUTOS, J. A. 2016. Ignatian Modernity as another kind of Modernity, Reformation(en) und Moderne. En H.Shelkshorn (ed.), *Philosophisch-theologische Enkungurden*. Viena, Vienna University Press, p. 153-171.

SENENT-DE FRUTOS, J. A. 2019 Francisco Suárez and the Complexities of Modernity. *Journal of Jesuit Studies*, **6**: p. 559-576.

SENENT-DE FRUTOS, J. A. 2022a. Francisco Suárez y el bien común de la humanidad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, **39**(2): p. 711-722.

SENENT-DE FRUTOS, J. A. 2022b. Filosofía jesuita en la Escuela Ibérica de la Paz: características propias y tratamiento de la universalidad. *Filosofia Unisinos*, **23**(2): p. 1-14. doi: 10.4013/fsu.2022.232.10

SENENT-DE FRUTOS, J. A.; FONT-OPORTO, P. 2024. Bien común como fundamento y bienes comunes como posibilidad para una justicia cosmopolita en Francisco Suárez. Una Modernidad alternativa a la Modernidad liberal. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, **55**: p. 399-425.

SEPÚLVEDA DEL RÍO, I. 2023. Luis de Valdivia: esbozos de un diálogo intercultural e interreligioso en el contexto de la Guerra de Arauco. *Cauriensia*, **18**: p. 1333-1352. https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1333

STOETZER, C. O. 1982. L*as raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

SUÁREZ, F. 1612. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore, in decem distributos*, Coimbra (Edición: 1967-68. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Vol. II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid).

SUÁREZ, F. 1621. *De opere sex dierum*, Lyon.

SUÁREZ, F. *c.* 1579. *De beatitudine*, Biblioteca del Seminario de Valladolid, Valladolid.

TOULMIN, S. 2001. *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*. Barcelona. Península.

WALLERSTEIN, I. 1979. *El moderno sistema mundo*. Madrid, Siglo XXI editores.

Submetido em 07 de março de 2024.

Aceito em 18 de junho de 2024.