

Otra forma de Humanismo: la preocupación por el hombre

Miguel Anxo Pena González
(Universidad Pontificia de Salamanca)

Al hablar del Humanismo en el contexto peninsular siempre me ha resultado desafortunada la mirada,¹ que se ha hecho casi común, particularmente promovida por figuras de la talla del profesor Gil Fernández, cuando sostenía que en la Península Ibérica no había existido Humanismo, si se exceptuaba el trabajo de las dos políglotas –la de Alcalá y la Regia–.² El proyecto de Cisneros, del cual estamos celebrando ahora su V Centenario, parece contar ya con cierto reconocimiento social, pero sigue resultando difícil mostrar la singularidad de una obra que se imprimía en 1514, y que por diversas dificultades no comenzará a venderse –por ende a conocerse–, hasta ocho años después.³

Un proyecto como el de la *Políglota Complutense*, era una clara muestra de sensibilidad y apertura a ese mundo que estaba cambiando. No se trataba simplemente de la edición de una obra, sino de poner en manos de las universidades una nueva herramienta para la investigación, capaz de ofrecer respuestas y plantear interrogantes que ayudasen a los maestros en su tarea. Para ello, como se sabe, era necesario contar con un grupo de eruditos capaces de llevar adelante el proyecto en medio de múltiples dificultades y en un lugar adecuado a tal efecto. Éste tendrá su sede en el Colegio-Universidad fundado por el cardenal Cisneros. Era, de alguna manera, la superación de intereses de corte erudito-particular con vistas a un bien común y más alto: la culminación de una obra científica al servicio del saber y los maestros de su tiempo. Posiblemente para alcanzar la culminación de dicho proyecto era necesario contar con una figura política y polifacética como será la del Cardenal Cisneros (García Oro. I-II).

El Humanismo que, hasta ese momento, había ido elaborando y presentando diversos proyectos en el contexto europeo, no se había concretado en ninguno de tal envergadura, que supusiese una colaboración tan significativa de especialistas con un marcado perfil de interdisciplinariedad.⁴ Por lo mismo, no parece muy aventurado afirmar que la Biblia de Cisneros es un testimonio fidedigno de otra manera de concebir y afrontar también el Humanismo a comienzos del siglo XVI. Incluso, cuando surjan dificultades, ante figuras tan relevantes como la de Antonio de Nebrija, terminará por imponerse la razón. Así sucede con su *Apología* (Pastor). Por otra parte, el proyecto de la Biblia no será una realidad única y aislada; nos encontramos también con las grandes ediciones de las *Opera* de los Santos Padres, que tendrán una relación con la Península Ibérica, aunque serán proyectos de mayor universalidad, en los que colaborarán figuras

¹ El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad: «Las Universidades Hispánicas (siglos XV-XIX): España, Portugal, Italia y México. Historia, saberes e imagen», con la referencia HAR2012-30663.

² “El humanista, en su versión española, ha de disimular las equivocaciones en lo tocante a la letra de las autoridades tradicionales, dejando en suspenso su juicio crítico [...] encontramos una tajante división de cometidos entre el humanista y el teólogo que presupone una clara jerarquización de funciones y quehaceres. Al teólogo le correspondía interpretar el sentido de los libros sacros, al humanista la letra; al uno establecer autoritariamente criterios interpretativos y al otro acatarlos con sumisión” (Gil Fernández 1984, 61). Véase también Gil Fernández 1967 y 1979²).

³ Con todo, sí hay que tener presente que los intelectuales de ese momento tenían plena conciencia del valor de dicha obra y de lo que podía llegar a suponer, incluso fuera de la Península Ibérica.

⁴ Suponía el paso de proyectos con un marcado carácter personal, que remitía a una tarea científica, a las primeras aportaciones hacia proyectos de corte grupal, y con un carácter interdisciplinar. En este sentido, se ha de tener en cuenta que no eran simples filólogos o buenos conocedores de las lenguas antiguas, sino que tenían formaciones diversas y singulares en su época.

eminentemente destacadas como es el caso de Erasmo o, más cercanos a nosotros, Juan Luis Vives (González González y Gutiérrez Rodríguez; Moreno Gallego).

Estas breves referencias no tienen como finalidad ahondar en un tema de debate tan complejo. Nuestra intención es mostrar, en las primeras décadas del siglo XVI, en el contexto de los reinos de Castilla y Aragón, la presencia de un pensamiento vivo, que tenía una fuerte relación y dependencia respecto al Humanismo y, al mismo tiempo, a la Teología; un pensamiento que se sustentaba en los grandes centros universitarios del momento, particularmente representados por Salamanca y Alcalá. En una primera lectura pudiera dar la impresión de que ambos principios son opuestos en la precomprensión clásica que veía la Teología vinculada exclusivamente a los clásicos, pero no se puede olvidar cómo la Teología renovada en estas décadas supuso un punto singular, respecto a un pasado y a lo que será luego un futuro, ofreciendo unos resultados ricos y vivos que contrastan con lo que tradicionalmente se viene repitiendo.

1. Una comprensión peculiar del Humanismo

La visión tradicional que ha mantenido la rivalidad irreconciliable entre humanistas y escolásticos, aun siendo veraz, necesita ser matizada a partir de algunos principios fundamentales de su momento histórico. En este mismo orden de cosas, ni siquiera los profesores universitarios, como representación más visible de la escolástica, responderán tan fidedignamente al modelo tradicionalmente propuesto. No cabe duda de que los escolásticos y los maestros universitarios estaban marcadamente determinados por una concepción propia, y casi podríamos decir fija, del saber y los instrumentos utilizados para el mismo.

El Humanismo no puede ser sólo entendido como comentario o mirada permanente de los clásicos —ya fueran griegos, latinos o cristianos—, o como exclusiva relación con ellos; supone una comprensión más amplia, donde tendrán cabida y expresión diversos proyectos. La peculiaridad de los mismos estriba en estar siempre cargados de un espíritu crítico, buscando la verdad en sus múltiples formas y expresiones, en ser referencia directa al Humanismo, a una mirada al hombre como algo pleno; no simplemente como referencia a una preocupación teórica e intelectual, sino también a una viva concreción práctica. A sus preocupaciones y realidades cotidianas. Si tradicionalmente se ha venido considerando que el Humanismo ha tenido una viva expresión filológica, conjuntamente con múltiples expresiones artísticas, no parece que esté fuera de lugar también observar su relación e influencia directa sobre métodos tradicionales de enseñanza, como el nominalismo, que estarán muy vivos en este momento y aportarán resultados concretos al pensamiento y a la cultura de ese contexto histórico (Pena González 2009a: 15-20; Muñoz Delgado 1964 y 1978).

El historiador de la Teología Evangelista Vilanova, lo presentaba de una manera sintética magistral:

[...] El humanismo supera la etapa de lo puramente literario y llega al nervio de lo ideológico, a los problemas del hombre, respecto a los cuales en Castilla hallará plena realización el humanismo cristiano de Vitoria, Soto, Juan de Medina, Melchor Cano —expresado en un latín escolástico— y el de los grandes místicos. Las circunstancias determinaron una temática, a la que respondieron con intentos de valor desigual, a veces con apasionamiento polémico no del todo oportuno: defensa de la libertad del hombre frente a la doctrina luterana; conciliación misteriosa de gracia y libertad; defensa de los derechos humanos, que son iguales en todos los hombres, indios o españoles; estudio detallado de los contratos, de los problemas del dinero y del comercio; humanización de los

principios morales a través de la doctrina del probabilismo... (Vilanova 128-129)

No se puede olvidar, por otra parte, que el Humanismo, sin pretender ser un sistema de pensamiento, presenta múltiples preocupaciones e intereses de fondo, que van a permear en la urdimbre afectiva de los hombres del siglo XVI. El Humanismo pretendía encontrar nuevos caminos y métodos, nuevos instrumentos e, incluso, nuevas argumentaciones. Pero, por muy extraño que pueda parecer, esto tuvo también unos resultados concretos en la Teología que tradicionalmente hemos definido como renovada, y cuya fundamentación estará basada en el principio básico de las *Auctoritates*. Esto no será impedimento para manifestar una fuerte preocupación social y práctica, fruto de una vuelta a las fuentes. Se concretaba también en una mirada que tenía como uno de sus referentes fundamentales la manera en cómo habían vivido las primeras comunidades cristianas, así cómo cuál había sido su comportamiento, mirada que había determinado acciones concretas, de índole apostólica, pero que había llevado también a una revisión de la teorización que sustentaba dichas acciones.

Frente al método discursivo tradicional de la escolástica, que había ofrecido respuestas eficaces a distintos problemas sociales y políticos en el contexto de la sociedad civil; que, por otra parte, basándose en el Derecho y la Teología, había servido para justificar el poder de los príncipes, incluso favoreciendo regímenes arbitrarios, se dará paso a una progresiva preocupación por el hombre y el individuo, defendido y valorado en sí mismo sin necesidad de ponerlo en relación con sus respectivos príncipes o soberanos, un individuo percibido en relación directa con el bien común, sin por ello dejar que el hombre concreto se perdiera dentro de dicha lectura.⁵

Las aportaciones serán diversas y de un calado manifiestamente diferente. Se trataba de servir al hombre como un ser total, global, lo que implicaba, a un mismo tiempo, referirse a lo material, pero también a su peculiar condición como individuo espiritual.⁶ Tenemos un modelo claro en el catedrático de Santo Tomás de la Universidad de Alcalá, Pedro Ciruelo, tradicionalmente conocido por su obra de carácter científico y matemático,⁷ pero que tendrá también una fuerte significatividad en relación con la teología. En concreto, publica una obra titulada *Expositio libri missalis peregrina*,⁸ con la que intenta ayudar a la formación y espiritualidad cotidiana del clero diocesano, algo hacia lo que no se solía mostrar ninguna atención. De esta manera, Sánchez Cirue-

⁵ En referencia a esa interpretación escolástica, no se olvida cómo, el mismo Juan de Salisbury había intentado conciliar poder temporal y espiritual, estableciendo modos de convivencia para los poderes en conflicto, ya que el gobernante tenía como finalidad una enseñanza ética, denunciando a quienes vivían de las apariencias, sin cumplir el rol que Dios les había encomendado en la tierra. El *ius resistendi* aparece en el Medioevo como una alternativa a las disposiciones injustas de los gobernantes, carentes de validez jurídica si no eran la expresión de un contenido de justicia, y no contenían un desarrollo de los preceptos de la ley natural. Son muy conocidas al respecto las palabras de san Agustín o de santo Tomás de Aquino condenando como inválidas las leyes humanas positivas injustas que, además, se sustentaban en el hecho de que el gobierno debía fundamentarse en la división de la sociedad.

⁶ Este segundo elemento siempre resulta más difícil de explicitar, e incluso pareciera que no tiene la misma importancia. Por ello hacemos sólo una única referencia, que pone en evidencia la unidad de contenido.

⁷ Acerca de esta sensibilidad científico-humanística, cf. Flórez Miguel, García Castillo y Albares Albares; Flórez Miguel, 1990 y 1999.

⁸ Sánchez Ciruelo, Pedro. *Expositio libri missalis peregrina. Addita sunt [et] tria eiusdem autoris opuscula. De arte predicandi, De arte memorandi et De correctione kalendarij*. In praeclara universitate Complutensis: in aedibus Michaelis de Eguía, 1528. La obra parece que la completaría, años más tarde, con esta otra: Id. *Hore minores clericorum, ad sensum ecclesiasticum familiari et plano commentarii declarate*, s.l.: s.n., s.a.

lo, que había sido maestro de san Juan de Ávila, en la Universidad de Alcalá, aparece como una de sus influencias más peculiares y creativas (Pena González 2013).

Al margen de esta referencia, es seguro que en lo concerniente al mundo intelectual, el humanismo había supuesto la progresiva eliminación de cuestiones teóricas o inútiles que tradicionalmente mantenían una fuerte vinculación con el verbosismo, a su vez en relación estrecha con las fuertes escuelas tradicionales anejas a las grandes Órdenes. Éstas comienzan a dejar paso –durante unas décadas– a esa mirada más global o común, donde se abre una puerta a las necesidades y preocupaciones más concretas y reales que viven los hombres y, por lo mismo, no sólo los teólogos o académicos. Sin renunciar a una doctrina de la que eran manifiestamente herederos y transmisores, optan por mirar también al hombre en sus dificultades y preocupaciones; éstas ya no se concretarán sólo en un marco europeo, sino que tendrán también que referirse aquende y allende los mares, en una multiplicidad y diversidad de preocupaciones que dificultarán el poner todo en orden.

Los sabios no se confrontaban o dialogaban ya sólo desde una vertiente doctrinal, sino que hacían referencia a una teoría contrastada no sólo desde el aula y la celda del estudioso, sino también atenta a las tierras recién conquistadas, a las guerras entre los distintos reinos cristianos, a los pobladores de las nuevas tierras, así como a los intereses de la Monarquía hispánica o de la propia Iglesia, identificados en la figura del Romano Pontífice. Se trataba de una mirada integral, considerando elementos tenidos en cuenta en los orígenes del cristianismo, pero que con el paso del tiempo habían ido quedando al margen. Así, los problemas de gracia, libertad, sacramentos, justificación aparecían ahora estrechamente relacionados a los derechos del individuo y de los pueblos, a la naciente realidad de un Derecho internacional, con carácter objetivable, que iba de la mano del derecho de la guerra, de la paz o de la justificación de las conquistas; u otros más de lo cotidiano, como podía ser la preocupación por la realidad de los pobres, la mendicidad o el acercar la oración o una vida espiritual intensa a todo el pueblo.⁹

Al teólogo de este momento preocuparán hondamente estos problemas y se entregará a buscar vías de solución, implicándose de manera viva e intensa. Se trataba de una preocupación pastoral y moral pero, a la vez, también muy mundana, evitando una suerte de clásicas espiritualizaciones, para optar por una implicación viva y directa. Suponía una ruptura con el método teológico escolástico, en su sentido más clásico, para cargarlo de frescura y de espontaneidad, lo que explica que se distanciara manifiestamente de lecturas excluyentes de Escuela.

Olvidar estos principios básicos, especialmente novedosos, supone tomar conciencia de que estos autores se saben viviendo un momento nuevo y rico; no se consideran exclusivamente transmisores de un pasado, sino artífices de un futuro en proceso y construcción.

En este sentido, es también importante ver cómo ellos mismos se proponen como actores de lo que podríamos denominar un nuevo Humanismo académico, cuyo referente fundamental es la Teología, pero se extiende al saber más clásico, donde iban también estrechamente imbricados ambos derechos –civil y canónico– y la filosofía, además de las lenguas clásicas a las que se referían de manera directa y viva, sin necesidad de intermediarios. Precisamente por ello, los autores del siglo XVI son capaces de mostrar un buen gusto literario, incluso con una cuidada y bella dicción latina, en una

⁹ Piénsese, en este sentido, la importancia tan fuerte que tuvo Francisco de Osuna y sus *Abecedarios espirituales*. Este observante franciscano, conjuntamente con otros como Bernardino de Laredo, estaba particularmente preocupado por alcanzar una reforma interior del hombre, que supusiera la apertura de nuevas vías para la espiritualidad, que no se quedara solamente en la crítica de la vida de los regulares y sus Órdenes. Acerca de este tema, cf. Pablo Maroto.

imitación de los clásicos y sus modelos combinada además con una gran claridad de exposición, que llegará a las expresiones tan singulares de un Francisco de Vitoria o un Martín de Azpilcueta, sabedores de esa novedad que están proponiendo.¹⁰ Por esa razón Francisco de Vitoria será llevado en parihuelas a las lecciones en Escuelas Mayores, fuertemente aquejado de gota.

Por otra parte, el dominico había introducido nuevos elementos de fuerte preocupación humanística en la enseñanza, como era el uso del dictado en la explicación a los alumnos, de tal suerte que éstos pudieran tener unos puntos objetivos de instrucción en aquellos aspectos o cuestiones más difíciles de seguir en unas lecciones tradicionalmente memorizadas, y lo hacía desde un método clásico, más basado en la retórica. Dichos autores se habían atrevido, al mismo tiempo, a cuestionar el método teológico clásico, que no era otro que el del libro de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, optando por una síntesis más ordenada y armónica como era la *Summa* del Aquinate.¹¹

Lo interesante seguía siendo que dichas opiniones no impedían una palabra coherente, oportuna y estéticamente bella, ya que al tiempo que estaban preocupados de que su discurso fuera equilibrado, estaban también atentos a que la manera de transmitirlo respondiera a unos parámetros clásicos, alejándose de todo barbarismo. A la vez, esa manera de proceder en su conciencia suponía una búsqueda objetiva de la verdad en sí misma, superando el clásico positivismo de recurso a las autoridades, que manifiestamente había coartado toda libertad y espontaneidad, y limitado fuertemente el pensamiento. En este sentido, aun en la diversidad de métodos difícilmente conciliables – como podrían ser los de las escuelas dominica y franciscana –, ambos tenían una seria preocupación por el hombre concreto; podemos identificarla en grandes figuras de ese momento, como es el caso de Antonio Montesinos, Francisco de Vitoria o Domingo de Soto, entre los Predicadores, o fray Toribio de Benavente, Alfonso de Castro o Andrés de Vega, entre la Observancia minorítica.

No parece menos importante tener presente que el teólogo no encontraba exclusivamente su auditorio en el aula académica, sino que éste había traspasado también las fronteras del mundo teórico e intelectual, proyectándose a nuevas tareas apostólicas como las misioneras, que requerían también de una adecuada preparación y cualificación intelectual. Precisamente por ello, no se puede obviar cómo estos hombres tenían preocupaciones amplias, que no se limitaban a su entorno más próximo, sino que iban mucho más allá. Ejemplo claro de ello lo tenemos en el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga. Este franciscano observante, escogido para desempeñar dicha tarea cuando se encontraba en el eremitorio franciscano de La Aguilera (Burgos) y, por lo mismo, distante de todo ámbito de reconocimiento público o de posibilidades de *cursus*

¹⁰ Así lo expresaba Martín de Azpilcueta, en carta al Duque de Alburquerque, Gobernador de Milán: “Solebant enim tunc iusmodi officia vendi pro eis, quibus erat eruditionis nomen iurium celebre. Fateor hoc inquam illis; quos etiam contra profiteri oportet, me antequam Gallias adirem intra Navarram et celeberrimam Complutensem (quae in Castella nova est) Academiam artes liberales et Theologiam scholasticam didicisse. Et quod postea in Hispanias e Gallis regressus, triginta circiter annos ea iura Pontificia docui, Salmanticae circiter et Conymbricae Maiestatis Regiae parentum iussu quintuplicato sexdecim. Neque ullus negat attulisse me a Tholosa Galliae in Salmanticensem, veteris Castellae Academiam, omnium orbis Christiani cum paucis principem, solidam, et perutilem iuris Pontificii sapientiam; sicut et post me altero anno perdoctus iuxta ac perpius ille frater Franciscus a Victoria solidam, utilissimamque Theologiam ex eiusdem Galliae Parisiis eadem invexit: cum ante nos ambos integerrimus ille Siliceus in Regis magistrum a Caesare delectus, et postea in Archipraesulem Toletanum promotus, et aliqui alii Parisiis in eadem Gallia adamussim docti, utramque philosophiam, et alias artes liberales magnopere in eadem auxissent. Si ergo illi quorum aliquot plures annos quam ego in Galliis didicerunt, et docuerunt, nulla ob hoc nota imo laude dignos ducunt, cur ego solus damnor?” (Martín de Azpilcueta, “Tenor Epistolae praefatae apologeticae.” (Azpilcueta I: 460-462).

¹¹ Acerca de este método del dominico, cf. Pena González 2009a: 40-42.

honorum, cuando pasa a la Nueva España, en las Indias Occidentales, no tiene ningún problema en hacerse acompañar de la primera imprenta que llega a aquellas tierras, para inmediatamente imprimir el *Enchiridion milites Christi* de Erasmo de Rotterdam, al tiempo que publica una *Doctrina*, en 1544.¹²

Este último detalle tendrá, a su vez, otras expresiones, como una adaptación y reflexión metodológica que podemos concretar en la progresiva codificación teológica, pero también proyectos tan singulares como el de fray Pedro de Gante, elaborando un catecismo pictográfico con el que poder transmitir las verdades de fe cristiana a los naturales (Sánchez Valenzuela). De esta manera se había recuperado la conciencia de que el método suponía una manera concreta de hacer teología, pero no podía convertirse en un fin en sí mismo; lo que implicaba una revisión de las escuelas y un afianzamiento de los valores más clásicos. Por ello, se preocuparán de transmitir sus ideas y trabajos a sus sucesores, de tal suerte que no se perdieran esas reflexiones o ideas, en la conciencia de que estaban aportando algo singular.

2. Una manera de mirar al hombre y sus problemas

A partir de todo lo que hemos señalado como marco teórico, se pone de manifiesto que tanto en su proyección americana como europea, los grandes pensadores castellanos viven y reflejan un primer y emblemático momento, que podríamos identificar en el reconocimiento del indio, el natural de las Indias, como hombre y, al mismo tiempo, como vasallo de la Corona de Castilla, lo que implicaba ser sujeto de deberes, pero también de derechos. El detalle, que podría pasar desapercibido, estaba socialmente tan asimilado que la propia reina Isabel de Castilla, tiene conciencia de ello, cuando Cristóbal Colón llega con los primeros naturales encadenados al puerto de Barcelona.

La cuestión, con todo, se vuelve más complicada puesto que sabemos que la teoría y la praxis no coincidieron, por lo que la lectura exige siempre cierto esfuerzo. En este sentido, es evidente que los diversos maestros se habían formado con una mentalidad que se ve superada por la realidad concreta a la que intentan responder. Quizás este sea uno de los elementos que más han de tenerse en cuenta, puesto que determinan y cambian significativamente toda la fisonomía. Por otra parte, aunque la insistencia historiográfica –particularmente a lo largo del siglo XX– ha señalado la importancia teológica de los hechos que se suceden y de cómo tienen lugar, la realidad es que en estos influirá también toda la fuente de ordenación occidental, que no era otra que la del derecho, tanto civil como canónico. Este último tenía una importancia mayor, puesto que era aquel válido en lugares diversos y distantes, frente a otros códigos más reducidos y configuradores de un espacio concreto. Precisamente por ello, a la hora de argumentar, los diversos teólogos no se van a detener sólo en los principios dogmáticos o morales que sostienen y defienden, sino que harán especial hincapié respecto a la licitud de la posesión y la jurisdicción de los infieles, lo que daba al problema un carácter más universal y amplio, al tiempo que lo ponía en una línea de objetividad difícil de alcanzar desde otros contextos.¹³

¹² Zulaica Gárate (17), en un discurso claramente retórico afirma al respecto: “Tal es el primer documento hasta ahora conocido, concerniente a la implantación de la imprenta en México, y cuya iniciativa corresponde históricamente al celo del Sr. Zumárraga por el progreso intelectual y moral de la Nueva España”.

¹³ A la hora de argumentar llama la atención que los autores recurren a la decretal “Quod super his”, de Inocencio III, recogida en el *Liber VI*, de las decretales de Gregorio IX. A ello, tradicionalmente, se unían los comentarios de Inocencio IV, y del cardenal Ostiense, Enrique de Segusio. Es profundamente llamativo cómo, en el pleno siglo XVI, se vuelva a recurrir a esta argumentación de la segunda mitad del siglo XIII como fuente fundamental. Por otra parte, no se puede olvidar que los siglos XII y XIII son los momentos más ricos y expresivos para el Derecho Canónico. Para un análisis de la evolución, cf. Tubau.

Esta cuestión tendrá una importancia mucho mayor de la que normalmente se ha querido reconocer, puesto que la decretal incidía directamente en el problema, y a ella se había recurrido ya de manera temprana. Claro reflejo de ello es la obra del jurista López de Palacios Rubios, *De las islas del mar Océano*, escrita hacia 1516 (ed. Millares Carlo), donde ya está presente esta reflexión. Más conocida es la aportación de Vitoria, por medio de su *Relectio de Indis* (ed. Pereña y Pérez-Prendes) leída ante toda la comunidad universitaria en 1539. Unos años más tarde, el propio Juan Ginés de Sepúlveda, volverá a recurrir a dicho argumento por medio de su *Demócrates segundo* (ed. Losada) redactado hacia 1545 y, en la misma línea, la *Apología* de Las Casas (ed. Losada), compuesta siete años más tarde, pero recurriendo a idénticos principios. Lo que aquí resulta más interesante es tomar conciencia de que no se trataba de un pensamiento de corte individual o autónomo, sino que, muy al contrario, había unas ideas asimiladas en el horizonte de una conciencia social, en su respeto por el individuo, que se convertían en línea de acción por medio de las diversas capacidades e intuiciones de los diversos autores. De ahí también las grandes diferencias entre figuras como Palacios Rubios o Las Casas; entre un académico y un misionero que no contaba con una idéntica formulación humanístico-doctrinal.

La concreta manera de mirar al hombre –no parece muy exagerado pensar–, respondía a claves fundamentales que estaban en relación con grandes líneas transversales del pensamiento de Occidente, pero descubiertas, en este momento, con nueva frescura y profunda espontaneidad. Precisamente por ello una de las categorías con importancia singular será lo que podríamos denominar *evangelismo* que, efectivamente, ponía en relación el momento presente con el de los orígenes de las primeras comunidades cristianas y suponía una recuperación y vivencia de aquellos valores con gran radicalidad. Ese será el motivo por el que una de las primeras cuestiones abordadas, en esta línea, será la atención y defensa de los naturales de aquellas tierras. Las Indias recién descubiertas se proponen como el paraíso terrenal, imposible de encontrar en el contexto europeo, visto ya como una tierra llena de conflictos y cuestiones grises, que se identificaba, por ejemplo, en las guerras entre cristianos vividas a lo largo de todo el continente. Y, por lo mismo, el natural de aquellas tierras, el indio, viene presentado como el hombre del paraíso, que no ha conocido el pecado y se encuentra en una condición singular y única para ser llevado a la vida evangélica.¹⁴ En la necesidad de partir de modelos paradigmáticos, el de referencia será el idealizado, propuesto en los *Acta Apostolorum*, por medio de la vida común y una conciencia singular de aquello que estaban viviendo.

En esta línea de principios, el modelo tendrá una concreción singular gracias a los Doce Apóstoles de México, que pasan a la Nueva España como el primer grupo de evangelizadores y aparecen fuertemente vinculados, con una mirada también paradisíaca de aquellas tierras y gentes (Pena González 2006). Consideran que allí sí era posible la implantación de un cristianismo de corte radical y puro, profundamente auténtico, que tenía fuertes vinculaciones con la propuesta del gran canciller de Inglaterra, Sir Thomas More, por medio de su obrita *Utopía*, escrita también en 1516. Esa idea de nuevos tiempos, como una segunda oportunidad, en la necesidad de rescatar lo clásico, no miraba sólo al mundo greco-romano, sino también, como ya hemos indicado, al cristianismo que había revolucionado el mundo antiguo y que, en un primer momento, lo había hecho por medio de su nueva manera de comprender al hombre y al mundo.

¹⁴ Desde esta idea es posible comprender proyectos tan singulares como la escuela de gramática, con un manejo singular del latín y el griego, llevada a cabo por parte de fray Alonso de la Veracruz en Tiripetío. Acerca de estas visiones contamos con una serie de trabajos clásicos, cf. Morales; Rotzetter, Morschel y von der Bey eds. Acerca del proyecto de fray Alonso, cf. Cerezo de Diego; Pena González (2011).

No era simplemente un discurso voluntarista, sino que contaba con la aportación novedosa de aquel momento en torno a la Teología; suponía la vuelta a un discurso sostenido también desde la praxis, proponiendo o consolidando una vía nueva, que no miraba de manera exclusiva a la doctrina, sino que tendía asimismo a la configuración de una metodología propia. Este modo de hacer teología tenía en cuenta el derecho y la moral,¹⁵ posibilitando la interrelación y, por lo mismo, la preocupación acerca de aspectos ya no sólo de índole religiosa, sino social y política, lo que llevaba, por tanto, a preocuparse por el reconocimiento de las lenguas de los naturales;¹⁶ a que éstos fueran catequizados en ellas y, como consecuencia, a que su cultura propia no se perdiera como resultado del enfrentamiento. Un segundo momento, estrechamente vinculado, será el reconocimiento de sus derechos, que no se refieren sólo a los tradicionalmente recurrentes, sino también a la posición de los nativos dentro de la organización social de los Virreinos.¹⁷

El contraste era especialmente claro, frente a los permanentes excesos y abusos que se vivían, en el campo político y religioso de las distintas repúblicas cristianas. En contraste con el clericalismo reinante y los abusos de los eclesiásticos, se proponía una renovación de toda la Iglesia, *ad intra* y *ad extra*, que no venía, en las tierras de las Indias, formulada a partir de grandes principios, sino que se sustentaba por una praxis ya imparable, por medio de las acciones concretas de los misioneros. El hecho llevaba implícita la recuperación de un ideal y, a la vez, la acomodación a los tiempos que estaban viviendo. Eran hombres de su presente y perfectamente enraizados con los ideales del mismo. Cuando Francisco de los Ángeles Quiñones, el 4 de octubre de 1523, envía a un grupo de misioneros franciscanos al Yucatán, en la carta de envío está reflejando un fuerte fragor y sensibilidad misionera, que va mucho más allá del cumplimiento de unos acuerdos con la Monarquía de los Habsburgo (Waddingo 183-184; Messeguer Fernández).

No se trataba sólo de una patente u obediencia para cumplir unos requisitos canónicos, sino que la misión estaba recurriendo a un lenguaje con una fuerte impronta evangélica; un lenguaje que habla de un convencimiento y de una conciencia propia y asimilada; ésta se muestra todavía de manera más evidente cuando se constata que los enviados a dicho ministerio cuentan ampliamente con las cualidades humanas, intelectuales y religiosas teóricamente requeridas. Y, en este sentido, las cualidades humanas son elemento necesario para poder llevar a cabo dicha tarea con resultados adecuados.¹⁸

Con anterioridad al discurso teórico de defensa del indio cristianizado, que debía ser protegido de los conquistadores, estaba ya la praxis misionera, que lo hacía posible. Precisamente por ello, cuando Paulo III, en 1537, publica la bula *Subliminis Deus*, reconoce al indio como hombre completo y apto para recibir la fe.¹⁹ Estaba sancionando algo ya puesto de manifiesto por esa praxis, que ahora era la que ayudaba a la argumen-

¹⁵ Señalando una referencia sólo respecto al derecho Juan de Zumárraga sostendrá que “por las leyes de las *Partidas* hallaba libres” a cuantos se esclavizaban. Tomado de: García y García 1997: 354.

¹⁶ El ejemplo lo tenemos con Zumárraga, promoviendo las traducciones, o Bernardino de Sahagún y Pedro de Gante usando la lengua de los naturales. En la composición de gramáticas, el modelo indiscutible fue Antonio de Nebrija, tanto por su gramática latina como por la de la lengua castellana, que aseguraban un modelo firme de referencia.

¹⁷ Piénsese, al respecto, en el caso de la ciudad imperial del Cuzco y el reconocimiento de la Monarquía incaica, conjuntamente con la castellana que, además, serán unidas por lazos de matrimonio, poniendo el hecho todavía más de manifiesto.

¹⁸ Es importante este detalle, puesto que frente a los misioneros de los siglos XVII y XVIII, los del siglo XVI serán –fundamentalmente– hombres de una amplia cualificación intelectual, interiormente ricos y que habían hecho una opción de la que estaban fuertemente convencidos. No se trataba sólo del resultado de una obediencia regular. Acerca de este tema, cf. Borges 1960 y 1977.

¹⁹ Acerca de la bula, cf. Hera.

tación. Había en todo ello una continuidad y evolución respecto al concepto de hombre, identificado con el ciudadano, por medio del Derecho Romano y la ampliación ahora a los naturales como hombres completos. El referente final de esta realidad vendrá ya a finales del siglo XVI, cuando se prohíban definitivamente las conquistas armadas – excepto para algún grupo particular muy belicoso–, algo que era fruto de los cuestionamientos formulados por los misioneros, conjuntamente con los profesores salmantinos, y por los interrogantes fuertes y legítimos presentados a Carlos V y Felipe II que harán que el emperador promulgue las Leyes de Indias.²⁰

Se trataba de la vinculación a un Estado, que contaba con una cabeza y unas leyes definidas, por lo que todo tenía que ordenarse a partir de esos principios generales y universalmente válidos. En la conciencia, además, de que había que atraer a los naturales a la salvación, como idea fundamental y última. Lo que suponía *de facto* la declaración de una organización social cristiana que no era sólo la recuperación de unos conocimientos y de un modo de pensar y actuar, sino también asumir un concepto de verdad no impuesta a la fuerza, pero que debía ser aceptada en su totalidad. Se trata, en definitiva, de reconocer los límites que tenía una fe concreta en un espacio determinado, donde aquellos que eran sus emisarios no podían renunciar a unos marcos culturales determinados.

Frente a un Humanismo clásico, que se sustentaba en un mundo singular para un pequeño grupo selecto, la opción de un Humanismo cristiano, en razón de su carácter eminentemente práctico, suponía una apertura y oportunidad para todos los hombres, puesto que la conciencia del cristianismo era que Jesucristo había traído la salvación para todos los hombres, por lo que se sentían fuertemente impelidos a lograr esa adecuada organización social. El detalle tenía también sus consecuencias, pues deducía una nueva manera de pensar la organización socio-política de la cultura clásica; algo que podemos expresar con un juego de palabras de Silvio Zavala, cuando habla de “servidumbre natural y libertad cristiana”.²¹ En este sentido, la propia encomienda era una crítica directa a una esclavitud encubierta que quería ser controlada y erradicada; para ello se propondrá un modelo que, desgraciadamente, no tendrá los resultados deseados, puesto que pronto perderá su sentido más genuino. Con todo, la posición práctica liderada en la Nueva España contará con una argumentación teórica que no sabrá de fronteras y límites, puesto que será elaborada aquende y allende los mares. A ella colaboran figuras tan diversas como Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Toribio de Benavente, Bernardino de Sahagún, Alonso de la Veracruz, Alfonso de Castro, Bartolomé de Las Casas o Francisco Suárez.

3. Los títulos del dominio de América

Damos un paso adelante, ofreciendo un breve ejemplo de aquellos aspectos donde se plasma una nueva reflexión, consecuencia directa de esa sensibilidad cristiana del momento. Una primera muestra es la de los títulos de la dominación de América, tema profundamente debatido, en el que nos detenemos ahora brevemente.

²⁰ No cabe duda de que, a este respecto, es necesario distinguir claramente entre teoría y praxis. En este hecho, normalmente visto desde lo extraordinario, se ha justificado perfectamente la leyenda negra.

²¹ A este respecto es importante tener presente la R. C. del Regente Cisneros, del 10 de mayo de 1516 sobre la prohibición de la trata de esclavos negros y, cuatro años más tarde, la R. C. de Carlos V, del 17 de mayo de 1520, sobre la libertad de los indios. La propia estructura gubernativa de los Austrias no hacía fácil que se confundiera, gracias a las leyes de Indias, el poder personal y el absolutismo orgánico. Cf. Zavala 1944; 1973; 1993²; 1994; y 1995.

La primera cuestión nos lleva a reconocer que los títulos suponían la justificación de la legalidad de la Conquista, cuestión que no resultaba tan fácil, sino que hubo de pasar por múltiples y permanentes cuestionamientos. Precisamente por ello, la mayor parte del pensamiento político español, en relación a las disputas de los naturales de las Indias y sobre la cuestión de los títulos legítimos de la conquista, afirmará que éstos, en principio, no eran legítimos. Una de las primeras cosas que será cuestionada, incluso con anterioridad a Francisco de Vitoria, será la validez de la bula *Inter cætera*; en la conciencia de que la autoridad pontificia no podía intervenir en el poder temporal como lo hacía en el espiritual.²²

De manera práctica, aunque ya quedaban lejos las ideas conciliaristas defendidas en el Concilio de Constanza (y, en menor medida, en el sucesivo de Basilea-Ferrara-Florenza, por el que había quedado sancionado el poder del Romano Pontífice), la realidad era que, en múltiples universidades, especialmente en lo referido a la formación canónica, hasta el Concilio de Trento seguirá muy viva la idea de un poder corporativo. Ejemplo manifiesto de ello era la figura de Thomas More; leyendo sus cartas, podemos ver cómo esas ideas seguían estando muy presentes, al igual que lo podemos constatar en el mismo Francisco de Vitoria.²³ Era una prueba más de la distancia existente entre la teoría y la praxis. Por ello, el maestro salmantino se atreverá a afirmar que el Papa carecía de jurisdicción directa sobre el poder temporal y, como consecuencia, no tenía capacidad de dominio sobre los territorios que no eran posesión de príncipes cristianos (*Relectio de indis...* 55 [I, 2, 11]).

En relación a las Indias Occidentales sólo había una justificación espiritual que llevaba como consecuencia a la legalidad o ilegalidad de unas prácticas concretas. Y, precisamente por este motivo, la argumentación acerca de la licitud o ilicitud de la conquista entraba a debate a partir de la formulación teológica, quedando en parte cercenada la justificación; se recurría a los principios básicos cristianos, como era –una vez más– el del Bien Común, o se criticaba la incapacidad para otras argumentaciones, como era el principio de la mayoría sobre la minoría, que el mismo Francisco de Vitoria declarará sólo aplicable entre príncipes cristianos.²⁴ Pero, en la evidencia de los nuevos tiempos, de la sensibilidad humanista reinante, Vitoria no argumentará sólo desde las *auctoritates* en un sentido teológico, sino que, evitando recurrir en primer lugar a la Escritura, utilizará a Aristóteles, en el intento de proponer un criterio de objetividad, válido y que pudiera ser aceptado por todos.

De esta manera, se pasaba del orden de la naturaleza a la dignidad humana, distanciándose de los subjetivismos interpretativos y justificadores que se estaban dando en el contexto de la Reforma. La conclusión será rotunda: los indios son verdaderos señores, entendiendo que el dominio es un derecho de los hombres y de los pueblos y, por lo mismo, también de los naturales de aquellas tierras. Dicho dominio en cuanto hombres, y en una deducción vinculada con la Tradición, estaba basado en la concepción de éste como *imago Dei* por naturaleza,²⁵ concepción que, por otra parte, supera la visión pesi-

²² Acerca de dichas bulas y su recepción, cf. García y García 1992.

²³ En relación a la posición del inglés, a modo de ejemplo: "... pienso, en mi modesta opinión, que no avanzará mucho la causa de su majestad si pareciere derogar y negar en su propio reino, con libros o con leyes, no sólo la primacía de la sede apostólica sino también la autoridad de los concilios ecuménicos. Confío de verdad en que no sea esto lo que su majestad intenta, porque puede ocurrir que en el próximo Concilio general este papa sea depuesto y sea nombrado otro con quien el rey puede entenderse bien". (Moro 88-89).

²⁴ "Sicut de istis indis certe nullus posset capere terras ab eis. Item, quia nullus princeps christianus est superior ad illos." (Vitoria, *Comentarios a la I^a-I^{re}*... 82 [q. 62, art. 1, §. 28]).

²⁵ "Dominium fundatur in imagine Dei; sed homo est imago Dei per naturam, scilicet per potentias naturales; ergo non perditur per peccatum mortalem". En esta ocasión, Vitoria no cita a santo Tomás, aunque

mista medieval del hombre, considerando que la inclinación de éste, en cuanto tal, es buena. De esta manera, la concepción antropológica de Vitoria determina las consecuencias de su pensamiento.

En el fondo, no se trataba sólo de un derecho a poseer y gobernar, sino del reconocimiento cabal de los derechos humanos del individuo: su valor y estatuto único. La argumentación más vil, aquella que optaba por considerar a los indios como estúpidos y torpes, sólo miraba a justificar los intereses de los conquistadores. Los académicos sostenían que no se podía incapacitar a los indios de su propio dominio, ni tampoco tratarlos como esclavos. La conciencia era que la libertad era equiparable a la vida, en la idea de que nadie es esclavo por naturaleza.²⁶ Este planteamiento se convertirá en lugar común en los autores, pues entre ellos podemos contar a Acosta, Salón, Sotomayor, Ledesma, Soto, Cano, Peña, Suárez, Freitas y Solórzano Pereira.

Si realmente los indios hubieran sido esclavos por naturaleza, no hubieran podido gozar de dominio alguno, por lo que no hubieran sido legítimos propietarios de sus tierras. Pero el principio implicaba que todos los autores negaban que de la servidumbre natural se pudiera hacer esclavos a los indios. La afirmación era una doctrina genérica tan extendida que la esclavitud no será aceptada siquiera por aquellos que veían como válido el recurso a la fuerza.²⁷

En su afán por dotar a los naturales de una condición plena de hombres, Vitoria llegará a afirmar que, en algunas partes de la Península, había gente más ruda y con menos policía que los indios.²⁸ De esta manera, se muestra cómo se crea toda una conciencia, apoyada en una escuela de pensamiento, que se pronunciará taxativamente en contra de la esclavitud del indio, entendiéndolo como un reflejo o consecuencia directa del Bien Común, abriendo sólo la mano en el hecho de que pudiera existir una necesidad natural de ser gobernados por otros.

4. La guerra justa contra los naturales

El segundo ejemplo, de los posibles, es también uno de los más recurrentes, tanto en la reflexión de la época como en los estudios y monografías posteriores. Se trata de aquél que se refiere a la delicada cuestión de la guerra justa. Un principio que se remontaba a la época clásica y que había intentado marcar unos parámetros de justicia y equidad, ante la facilidad de violencia y enfrentamiento existente entre los diversos pueblos y reinos.

En relación a esta cuestión, podríamos decir que el Humanismo de corte cristiano, que surgía también impulsado por las problemáticas sociales experimentadas en las Indias Occidentales, estaba fuertemente determinado por un pacifismo de signo racional y, por lo mismo, manifiestamente diverso del defendido por figuras tan singulares como

es evidente que se está fundamentando en su pensamiento que, desde su argumentación, había sentado las bases para el desarrollo de un naturalismo humanista (*Relectio de indis...* 18 [I, 1, 3]).

²⁶ “Nullus est natura servus... Superest respondere ad argument in contrarium, ubi arguebatur quod isti sunt servi a natura, quia parum valent ratione ad regendum etiam se ipsos. Ad hoc respondeo quod certe Aristoteles non intellexit quod tales, qui parum valent ingenio, sint natura alieni iuris et non habeant dominium et sui et aliarum rerum; haec enim est servitus civilis et legitima, quia nullus est servus a natura.” (Vitoria, *Relectio de Potestate civili*; en Cordero Pando 86 (“Antología de textos políticos”). Por su parte, Juan Ginés de Sepúlveda había puesto de manifiesto que el sistema de la esclavitud, que era el que informaba la política turca, era una tiranía que iba contra los derechos del hombre. La consecuencia de la asimilación de dichas ideas era que la ignorancia popular constituía o sustentaba el fundamento de la tiranía.

²⁷ En relación con las aplicaciones concretas, cf. Pena González 2009b.

²⁸ “Unde quod videantur tam insensati et habetes, puto maxima ex parte venire ex mala et barbara educatione, cum etiam apud nos videamus multos rusticorum parum diferentes a brutis animantibus.” (Vitoria, *Relectio de Indis*, 30 [I, 1, 15]).

Erasmus de Rotterdam, que llevaba la búsqueda de la paz hasta sus últimas consecuencias teóricas;²⁹ también por lo mismo, ponía en riesgo cualquier situación delicada, al no contar con un medio coercitivo que creara un equilibrio auténtico. No cabe duda de que la idea venía sustentada en una tradición manifiestamente evangélica, pero llegando a resultar un tanto ingenua. Frente a ello, la propuesta de Francisco de Vitoria marcaba unas situaciones muy concretas y únicas en las que el uso de la fuerza estaría permitido, pero se distanciaba también de los principios clásicos de la guerra (*Relectio de iure belli*. Eds. Pereña, Abril, Baciero, García y Maseda). Precisamente por ello, la doctrina común que justificaba que los vencidos en guerra justa podían ser libremente reducidos a servidumbre no podía ser aplicada a los indios, en razón de que no podía haber un motivo justo de guerra entre castellanos e indios. Realmente los títulos de guerra justa, como se encargará de demostrar Francisco de Vitoria, y con él muchos otros autores, no podían ser aplicados en aquel caso, invalidando así los planteamientos y argumentaciones contrarias.

Si la intención que se quería alcanzar era el que los naturales de aquellas tierras fueran atraídos a la fe y a una vida más civilizada, esto no podía lograrse recurriendo a la servidumbre. Aquí se explica mejor algo a lo que indirectamente hemos hecho referencia: a la confrontación que pudo existir entre el derecho de Castilla y el de los naturales. Es aquí donde los autores vinculados con Salamanca muestran también su dependencia y sumisión a la Monarquía de Castilla, puesto que, al mismo tiempo que defienden a los indios, entienden que éstos tampoco podían negar los derechos esenciales de los castellanos; juzgando por tales el viajar libremente, el poder comerciar con libertad, la igualdad de trato y, también el hecho de su ciudadanía. Es precisamente en estas cuestiones donde Vitoria matiza en su *relectio*, pero también en sus comentarios a la *Summa*.³⁰

Se trataba, por tanto, de una reciprocidad de derechos donde la justicia y la equidad, como preocupación por el hombre, miraban también al conjunto y, por ende, también a los castellanos. Quizás este detalle ha pasado más desapercibido, pero tiene también una gran importancia. Era una muestra del equilibrio y el rigor con el que se movían los autores, fundamentalmente teólogos.³¹ El principio de necesidad de atender a un tercero, cuando se encontraba en un sufrimiento injusto, tenía como finalidad última la protección y defensa de las víctimas inocentes. De esta manera, en referencia a la guerra justa, la pacificación de los distintos pueblos y reinos y, en el presente caso de los naturales, intentaba alcanzar la concordia social, entendiendo por ella la búsqueda de la paz y la unidad. Téngase en cuenta, al respecto, la importancia que tendrán los escritos de Juan Luis Vives, recurriendo de una manera muy equilibrada al término *concordiæ*, como el más adecuado y aquél que mostraba su dependencia de la tradición cristiana más clásica y auténtica.³²

²⁹ Erasmo dedica amplias páginas a un tema que le preocupa y que llegará a afectarle personalmente. Con todo, reconoce que, si la guerra se lleva a cabo legalmente, no podrá ser rechazada sin más. Su opinión general es considerar la guerra como algo infernal, indigno de seres humanos, más propio de bestias, lo que llega a concretar en el hecho de que papas, obispos e incluso monjes participaran activamente en ellas. Considerará absolutamente inadmisibles que los cristianos lucharan entre sí, pues las armas de Cristo no son materiales sino espirituales. Cf. Erasmus Roterodamus 105-106 y 455-458.

³⁰ “Non enim est facile explicare quid sit dominium nisi prius videamus quid sit ius, ut sciamus an dominium sit idem quod ius, vel fundetur in iure, quia, ut videtis, nullum est dominium quod non fundetur in iure.” (Vitoria, *Comentarios a la II^a-II^{ae} de Santo Tomás. III. De Iustitia*, qq. 57-66, 74-75 [q. 62, art. 1, §. 18].

³¹ Con todo, aquí tenemos que volver a recordar la distancia existente entre un discurso teórico y las acciones o la praxis que luego se llevarán a efecto. Cf., al respecto, García y García 1989.

³² Vives, *Obras políticas y pacifistas*. Véanse también los comentarios de Rivera de Ventosa en su “Introducción” a *De la concordia y de la discordia. De la pacificación*.

Por si fuera poco, tampoco se puede obviar que Francisco de Vitoria consideraba las guerras entre príncipes cristianos como algo aberrante, entendiendo que cuando éstas tenían lugar, lo realmente importante era promover la necesidad de reconciliación, para así poder alcanzar la paz. Incluso se puede deducir que el principio del Bien Común exigía suavizar la rigidez de la justicia, lo que suponía como aplicación concreta castigar al enemigo con el menor daño posible. Era una búsqueda de la paz que podía alcanzarse sin exacerbar a los pueblos, sin aniquilar al enemigo y sin continuar fomentando el odio. El principio aplicado llevaba a considerar que la paz no fuera ocasión para una nueva guerra, como se estaba viviendo y experimentando entre los príncipes cristianos. Pero, al mismo tiempo, la paz no podía quedar reducida a una tranquilidad comprada a cualquier precio. Se trataba de un derecho fundamental e inalienable de todos los pueblos, que debía alcanzarse en justicia y libertad. Y, precisamente por ello, la guerra aparecía como un medio coercitivo necesario. De esta manera, el principio podía ser aplicado igualmente en Europa o en Indias, entendiendo que todos los pueblos tenían derecho a su libertad haciendo referencia también a las minorías.

5. La libertad de conciencia

Proponemos un último aspecto, quizás menos tenido en cuenta, pero que consideramos refleja también esa sensibilidad renovadora de lo que hemos dado en denominar como humanismo cristiano. Se trata de la libertad para pensar y creer; tema que hoy ha cobrado una gran fuerza, pero que en otras épocas ha quedado oscurecido por cuestiones que aparecían como más imperiosas o flagrantes.

El sentido de los nuevos tiempos hará que estos autores se preocupen y miren, a un mismo tiempo, hacia cosas muy diversas y dispares. Un ejemplo claro de ello es la amplia reflexión abordada por el jesuita Francisco Suárez; por ser el final de una época y sensibilidad, sus preocupaciones y temas de reflexión serán ya otros, pero se basarán en los mismos principios comunes. En este caso el Bien Común se concretará en la conciencia socio-política y en la atención a la soberanía popular (Pena González 2012).

El teólogo intenta formular una teoría de la soberanía y del Estado que estuviera sustentada en la voluntad y consenso humano. Precisamente por ello, Suárez afirmará sin ambages que Dios no ha concedido al soberano poder alguno. Por un lado suponía que la soberanía residía en el pueblo, con el que los monarcas realizaban un pacto y en el que se entendía que siempre debían quedar salvaguardados los intereses de la comunidad, quien, mediante el pacto, los depositaba en el príncipe. Por este motivo, se trataba de un contrato que abría las puertas no sólo a situaciones factibles, como qué ocurría cuando el soberano no cumplía su parte del pacto, sino que en línea con su teoría política, abría la puerta al derecho de resistencia.³³

El fundamento, lógicamente, no lo había puesto Suárez: Vitoria ya había defendido que el poder es anterior al Príncipe y, por lo mismo, se encontraba en la República, donde residía la soberanía, por derecho divino y natural. Suárez, siguiendo la misma senda, pero con mayor libertad, a partir de la aplicación del probabilismo moral,³⁴ como

³³ En 1606, el rey Jacobo I de Inglaterra imponía a sus súbditos católicos un juramento de fidelidad, por medio del cual debían declarar que él era el soberano legítimo y supremo del reino, entendiéndose que ningún otro poder extranjero tenía jurisdicción para interferir en el gobierno del Estado; y lo que podía ser más importante: que nadie tenía autoridad para condenarlo, obligando a sus súbditos a una obediencia que no respetaba los límites de la responsabilidad y decisión personal. Por su parte, Francisco Suárez sostenía que la libertad de cada individuo era aplicable a una comunidad, ya fuera de un simple individuo o de un Estado (Suárez, *Defensio fidei. III. Principatus politicus*, 25 [II, 2]).

³⁴ El probabilismo moral se extendió y aceptó rápidamente en los contextos teológico-morales hispánicos, y de modo general en dominicos y jesuitas. Entre sus primeros seguidores se cuentan figuras de la talla

un detalle más de los nuevos tiempos, sostendrá otra tesis: la autoridad civil³⁵ que, en vez de buscar el Bien Común, persigue su propio provecho, cae en tiranía y, por lo mismo, los súbditos podían alzarse en la búsqueda de derechos naturales superiores, anteriores a la observancia de la legalidad positiva constituida.

Este problema, que posteriormente será aplicado por Juan de Mariana hasta las últimas consecuencias,³⁶ ha sido tradicionalmente leído en clave secesionista, pero hay una segunda fórmula que tiene también gran importancia. Se trataría de aquella que se refiere al mundo de las creencias, a la propia fe y a la expresión de la misma. Respecto a esta cuestión, se trataba de alcanzar un diálogo válido para las relaciones humanas. Suárez entenderá el derecho como una facultad moral inherente al titular del mismo. Y por ello, sitúa el derecho de gentes en una mentalidad nueva, a medio camino entre el natural y el positivo. El derecho natural, de carácter comunitario, suponía ser generador de poderes comunitarios, civiles o no civiles, nacionales o supranacionales, teniendo como fin particular el bien común público. De esta manera, el Bien Común era legitimación y defensa de toda institución y actuación de carácter público. No se trataba de algo nuevo, sino de pequeños matices que ayudaban a buscar nuevas salidas a los problemas a los que los autores habían de dar respuestas.

Y, frente a los abusos, estaba permitido el poder de autodefensa, que venía a sustentar los derechos humanos fundamentales, como eran la libertad de reunión, de palabra y conciencia; así como la libertad de religión, de pensamiento y opinión, llegando incluso a la protección de la vida del propio individuo, que pasaba también por la libertad de acceso a un derecho justo, en todas las estructuras del Estado.

Aplicados a la libertad religiosa y de conciencia, estos principios tenían unas consecuencias singulares en la situación que estaban viviendo los católicos ingleses, ante la persecución a la que los estaba sometiendo el rey Jacobo I de Inglaterra, obligándolos, en la práctica, a renunciar a su fe. Esto suponía también una novedad radical, abriendo oportunidades –aunque teóricas– para aquello que venía siendo deslegitimado por la fuerza.

El rey inglés exigía la práctica medieval del juramento, que tenía un corte sacral, pretendiendo con ella garantizar su supremacía, autonomía y seguridad personal. En el juramento se exigía que los católicos reconocieran expresamente que el Papa no tenía

del mismo Báñez o Juan de Santo Tomás. Bartolomé de Medina lo expresaba de una manera que se ha hecho clásica: “Sed mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit” (*Expositio in Primam Secundae* 309 [q. 19, art. 6]). Suárez, por su parte, lo propondrá como clave de interpretación jurídico-moral, basándose para ello en el mismo aserto clásico *lex dubia non obligat* que, además, acompañará con otros principios de certeza práctica: *v. gr., in dubio, vel in pari re, melior est causa possidentis; bonum commune suprema lex est*, convirtiendo *de facto* la duda en una certeza de orden práctico.

³⁵ Su formulación es profundamente clara: “Bonum commune est mensura primum principium per quod mensuratur iustitia, utilitas et convenientia legis.” (Suárez, *De Legibus. I. De natura legis* 103-105 [lib. I, cap. 6, 4]).

³⁶ El jesuita, en su obra *De rege et regis institutione libri III* (1598), entendía la monarquía como el medio más apropiado para defender el orden público, la justicia y la libertad (lib. I, cap. 2, págs. 25-27). Pero, en la firme consideración de que los príncipes legítimos no habían de ejercer nunca una soberanía absoluta, sino siempre en vinculación directa con la ley, consideraba que ésta obligaba de manera especial al príncipe, a quien correspondía defender y guardar esa ley. Para lograrlo, se entendía que él tenía que ser ejemplo para los súbditos (lib. I, cap. 9, pág. 107). El no cumplimiento de dichos límites legales llevaba a juzgar que el soberano no podía ser considerado como príncipe, puesto que no practicaba la humildad y la justicia. La acción derivada era que se podía poner freno al que así actuaba, estimándolo como un tirano (lib. I, cap. 5, pág. 56), pues su comportamiento era el propio de una bestia feroz e inhumana, por lo que el pueblo podía usar de todos los medios para despojarlo (lib. I, cap. 6, págs. 74-75). Como fundamento, también en este autor, estaba la idea de que la comunidad es soberana habitual de la potestad civil, puesto “que cuando todos han llegado a un acuerdo común, es superior a la del Príncipe” (lib. I, cap. 8, pág. 92).

autoridad alguna para deponer al rey legítimo de aquellas tierras, ni para disponer de los bienes de sus reinos y, por lo mismo, menos todavía para que otro príncipe pudiera intervenir.³⁷ Precisamente Suárez alza la voz contra el juramento y plantea la posibilidad de la desobediencia civil, lo que él afirmará de manera categórica:

... con esas palabras no tanto se jura obediencia al rey, como se abjura de la potestad del Papa. Ahora bien, tratar de la potestad del Papa y proponerla como objeto de juramento o de abjuración no es competencia del poder civil y político del rey ni es materia de la obediencia civil que se le debe. Luego esas palabras sobrepasan evidentemente los límites de la obediencia civil. Primero, porque las palabras mismas están significando algo más que la obediencia civil debida al rey, como ellas mismas evidencian; y segundo, porque el propio acto de exigir tal juramento y de imponer la obligación de profesar esto o aquello respecto a la potestad del Pontífice, es un acto de jurisdicción más que civil, incluso de la mayor jerarquía y no sometida a la potestad del Pontífice. No es competencia del poder civil fijar límites al poder espiritual, sobre todo si se trata del poder de soberanía. (Suárez, *De Iuramento Fidelitatis*... 46 [II, 4])

Suárez se distancia, como hiciera Vitoria, de la doctrina de las dos espadas. Frente a la visión clásica de la *imperii translatio*, basada en un acuerdo o consenso de los hombres al pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil, se proponía el de *imperii revocatio*, donde estaría presente la consumación de la desobediencia civil (Cosi 4). El concepto de autoridad presente en Suárez, que se sustentaba en una concepción moral, tenía como efecto concreto la capacidad para imponer obligaciones en conciencia. Pero el soberano sustituía la concepción moral por una de índole política, al servicio de unos intereses concretos.

El tránsito a la Modernidad suponía retomar el derecho de resistencia para insertarlo en el proyecto liberal de defensa de las libertades individuales, que serán luego reconocidas en las declaraciones y constituciones de los siglos XVII y XVIII. Puede incluso resultar extraño que el *ius resistendi*, apoyado en la *lex divina* y en la *lex naturalis* durante el Medievo, pretendiera ser una defensa contra las disposiciones de los príncipes tiranos. Posteriormente, el derecho de resistencia, que antes había estado fundamentado en la ley natural, se apoyará en el derecho natural racionalista, aunque esto ya sale de nuestro ámbito.

La *defensio fidei*, escrita por Francisco Suárez a petición del Papa, en la defensa de sus fieles ingleses, plantea, desde la visión teológico-canónica una respuesta coherente a los intereses de la Iglesia; extiende su mirada –como ya hemos indicado– al conjunto de la sociedad, por las estrechas implicaciones que ésta tenía en la organización y surgimiento de los diversos Estados ahora desgajándose en razón de la progresiva influencia y beligerancia de la Reforma y sus seguidores. El jesuita plantea esa realidad en el análisis atento de sus tres problemas fundamentales: la conciencia individual, las relaciones del Estado con la Iglesia y las del poder con el pueblo. No cabe duda de que el problema de la conciencia individual ha preocupado, desde Jacobo I, a un número significativo de intelectuales y pensadores de muy diversa ideología y orientación.³⁸

³⁷ “Las leyes nuevamente hechas en el Parlamento de Inglaterra este año de 1606 contra los católicos ingleses, que llaman recusantes, traducidas de su original impresso en inglés.” (En Suárez, *De Iuramento Fidelitatis* 517).

³⁸ Suárez (*De iuramento fidelitatis*... 109-112 [VI, 5-7]) sostiene que el título del juramento demuestra que éste es arbitrario, pero con una intención precisa: el poder identificar a los católicos en aquellos reinos. Además, teniendo en cuenta el anterior juramento, se pone de manifiesto que la intención del soberano es ocupar el primado en el ámbito religioso y, por lo mismo, renegar del poder del Papa. Por último, Suárez se detiene en identificar la terminología errónea y manipulada, al tiempo que, nuevamente, afirma que el poder civil ha de estar subordinado al religioso.

El absolutismo y despotismo pretendían adueñarse de dicha conciencia como si de un arma invencible se tratase, desde la cual poder controlar y dirigir al pueblo en sus múltiples tomas de postura y de dirección. El juramento de fidelidad afectaba más a las relaciones Iglesia-Estado que al pueblo, que seguía al soberano sin crearse mucho problema; pero abría una puerta que, difícilmente, podría ser cerrada, dejando poco margen de movimiento para devolver las cosas al estado anterior. Por esta razón, Suárez se preocupó especialmente del problema de la conciencia, entendiendo que era una cuestión esencial y que, de no ser abordada, tendría unas consecuencias sociales y de trascendencia difícilmente salvables. Planteaba y removía, incluso, la visión antropológica y, por lo mismo, el concepto de hombre que se proyectaba y se defendía. Hacer caso omiso y permitir injerencias como las de Jacobo I, por otra parte, suponía negar elementos esenciales de la visión cristiana del hombre, que había incluso permitido proponer y hacer efectiva una distribución social que no era la típica de la tradición greco-romana, sino que había roto con los principios de una distribución social de clases.

6. A modo de conclusión

Como se ha podido ver, hemos hecho una propuesta, un tanto polémica, que tiene como pretensión revisar los conceptos a los que nos referimos con frecuencia cuando hablamos del Humanismo. En un contexto tan complejo como es la realidad vivida en la Península Ibérica a lo largo del siglo XVI, es necesario recuperar otras miradas que nos hagan sensibles a elementos a los que no se les ha dado importancia en otras épocas. Pretendemos, por lo mismo, dialogar con otras lecturas posibles, de manera interdisciplinar, entendiendo que será una manera adecuada de ofrecer nuevas propuestas.

No se trata de volver al clásico discurso de ataque y defensa frente a la Leyenda Negra sino, ante todo y sobre todo, de mostrar las riquezas y límites de una época. Y, en este sentido, ambas cosas están fuertemente imbricadas. Un ejemplo claro es el de Juan Luis Vives, que tiene que huir a los Países Bajos, pues veía peligrar su vida en el Levante. El detalle es sustancial, pero necesariamente ha de ser leído en el contexto de época. Al mismo tiempo, no es posible renunciar a la valoración adecuada de los elementos aportados por la tradición cristiana y, particularmente, por la reflexión que se estaba haciendo en aquellas décadas desde la Teología que, como hemos señalado, suponía una novedad; y ésta era también fruto de esa sensibilidad y de ese humus que se estaba removiendo de manera nueva, a lo largo de todo el marco europeo. No era posible que estuvieran muy vivas las influencias en teoría política o de los estados, y que esto no se reflejara también en otros ámbitos de la sociedad. Por otra parte, una de las fuentes de esas nuevas lecturas se encontraba en la comprensión de una fe cristiana que en Europa tenía ya diversas interpretaciones y, además, éstas eran la fuente de conflicto más intenso que se estaba viviendo en esas fechas. Será éste el elemento que más afecta a muchos de los grandes humanistas del momento.

Por otra parte, es necesario que superemos ese elemento clásico de la vehemencia, que va fuertemente imbricado al reino de Castilla y que nos impide leer con transparencia unos acontecimientos. Por lo mismo, el humanismo –también en un entorno peninsular– ha de ser leído en contexto, valorando todos los elementos que entran en juego y resultan trascendentales a la hora de llegar a unas conclusiones. Esto, en lo que hemos querido exponer, tiene todavía un interrogante abierto en el estudio de la Historia de las universidades y, por lo mismo, en el conflicto existente entre escolásticos y humanistas. ¿Es necesario seguir viéndolos como contrapuestos? ¿Todos los escolásticos pensaban lo mismo?

Estas preguntas, que sería interesante llevar a un debate más amplio, hacen refe-

rencia a un idea previa: que el Humanismo de corte cristiano, en los reinos de Castilla y Aragón, tuvo un fructífero resultado que se prolongaría hasta el final del Concilio de Trento y su progresiva aplicación. Este humanismo cristiano queda representado, como hemos puesto de manifiesto, por los grandes teólogos de la época, pero también por los místicos, no sólo los más conocidos como pueden ser los místicos franciscanos, o los reformadores del Carmelo, o el mismo fray Luis de Granada, sino figuras tan singulares como las de san Juan de Ávila, amén de otras que no han logrado un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia.

Obras citadas

- Azpilcueta, Martín de. *Opera omnia*. Lugduni: Haeredes Gulielmi Rovillii, 1589. I.
- Borges, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América: siglo XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.
- . *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1977.
- Cerezo de Diego, Prometeo. *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*. México: Porrúa, 1985.
- Così, Giovanni. *Saggio sulla disobbedienza civile. Storia e critica del dissenso in democrazia*. Milano: Giuffrè, 1984.
- Erasmus Roterodamus, Desiderius. *In Evangelium Lucae Paraphrasis*. Compluti: in aedibus Michaelis de Eguia, 1525.
- Flórez Miguel, Cirilo, Pablo García Castillo y Roberto Albares Albares. *La ciencia del cielo. Astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca (1450-1530)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.
- Flórez Miguel, Cirilo. *Pedro Sánchez Ciruelo. Una enciclopedia humanista del saber*. Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1990.
- . *El humanismo científico*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1999.
- García Oro, José. *El Cardenal Cisneros: vida y empresas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. I-II.
- García y García, Antonio. *La protección del indio*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1989.
- . *La donación pontificia de las Indias*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- . “Actitudes de los cristianos con respecto a los pueblos y culturas en la América de habla hispana durante el s. XVII. Punto de vista histórico-jurídico.” En *Il Cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- . *La donación pontificia de las Indias*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- Gil Fernández, Luis. “El humanismo español del siglo XVI.” *Estudios Clásicos* 11 (1967): 211-297.
- . *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid: Tecnos, 1979².
- . “Gramáticos, humanistas, dómynes.” En Luis Gil Fernández. *Estudios de humanismo y tradición clásica*. Madrid: Universidad Complutense, 1984, 45-65.
- Ginés de Sepúlveda, Juan. Ángel Losada ed. *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1951.
- Gómez Canedo, Lino. “Juan de Zumárraga y Jerónimo de Mendieta. Dos grandes artífices de la primitiva cristiandad en América”. En Ignacio Arana Pérez ed. *Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990, 238-288.
- González Cárdenas, Luis. “Fray Jerónimo de Mendieta, pensador, político e historiador.” *Revista de Historia de América* 28 (1950): 331-376.
- González González, Enrique y Víctor Gutiérrez Rodríguez. *Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1987.
- Hera, Alberto de la. “El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula «Subliminis Deus» y los problemas indios que la motivaron.” *Anuario de Historia del Derecho español* 26 (1956): 89-181.

- Las Casas, Bartolomé de. Ángel Losada ed. *Apología*. Madrid: Alianza Editorial, 1989. IX.
- López de Palacios Rubios, Juan. Agustín Millares Carlo ed. *De las Islas del mar Océano*. Introducción de Silvio Zavala. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Maravall, José Antonio. “La utopía político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España.” *Estudios Americanos* 1 (1949): 197-227.
- Mariana, Juan de. *De rege et regis institutione libri III*. Toleti: apud Petrum Rodericum, 1598.
- Medina, Bartolomé de. *Expositio in Primam Secundae*. Salmanticae: Haeredum Mathiae Gastii, 1578.
- Messeguer Fernández, José. “Contenido misionológico de la ‘obediencia’ e ‘instrucción’ de Fray Francisco de los Ángeles Quiñones a los Doce Apóstoles de México.” *The Americas* 11 (1955): 473-500.
- Morales, Francisco. *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. México: Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, 1993.
- Moreno Gallego, Valentín. *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2006.
- Moro, Tomás. Álvaro Silva ed. *Últimas cartas (1532-1535)*. Barcelona: Acontilado, 2010.
- Muñoz Delgado, Vicente. *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*. Ambiente, literatura, doctrinas. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.
- . “Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano.” *Revista Española de Teología* 38 (1978): 205-271.
- Pablo Maroto, Daniel de. *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2003.
- Pastor, Víctor. “La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo.” *Helmantica* 65 (2013): 437-455.
- Pena González, Miguel Anxo. “Evangelismo franciscano: una apuesta por el hombre.” *Ciencia Tomista* 133 (2006): 267-293.
- . *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- . “Derechos Humanos en la Escuela de Salamanca.” En José Ramón Flecha Andrés ed. *Los Derechos Humanos en Europa*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, 51-78.
- . “Fray Alonso de la Veracruz: un antecedente de la independencia americana”. *Pensamiento novohispano* 12 (2011): 39-65.
- . “La libertad religiosa en la Edad Moderna: el juramento de Jacobo I de Inglaterra.” En Francisco José Andrades Ledo, Miguel Anxo Pena González y Ángel Galindo García eds. *Razones para vivir y razones para esperar. Homenaje al Prof. Dr. D. José-Román Flecha Andrés*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, 187-208.
- . “Tiempos y vivencias de san Juan de Ávila: Salamanca, Alcalá, Sevilla”. En Juan Aranda Doncel y Antonio Llamas Vela eds. *San Juan de Ávila, doctor de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional*, Córdoba: Diputación de Córdoba, 2013, 371-398.
- Rotzetter, Anton, Roque Morschel y Horts von der Bey eds. *Von der Conquista zur Theologie der Befreiung. Der franziskanische Traum einer indianischen Kirche*. Zürich: Benziger Verlag, 1993.
- Sánchez Ciruelo, Pedro. *Expositio libri missalis peregrina. Addita sunt [et] tria eius-*

- dem autoris opuscula. De arte predicandi, De arte memorandi et De correctione kalendarij.* In praeclara universitate Complutensis: in aedibus Michaelis de Eguía, 1528.
- . *Hore minores clericorum, ad sensum ecclesiasticum familiari et plano commentarii declarate*, s.l.: s.n., s.a.
- Sánchez Valenzuela, Gloria Martha. La imagen como método de evangelización en la Nueva España. Los catecismos pictográficos del siglo XVI: fuentes del conocimiento para el restaurador. Madrid: Universidad Complutense, 2003.
- Suárez, Francisco de; Luciano Pereña ed. *De Legibus. I. De natura legis [Conimbricae 1612]*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.
- . Luciano Pereña ed. *De Iuramento Fidelitatis. Conciencia y política*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.
- . Eduardo Elorduy y Luciano Pereña eds. *Defensio fidei. III. Principatus politicus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.
- Tubau, Xabier. “Los derechos de los indígenas americanos y la tradición jurídica medieval.” En Bernat Castany, Laura Fernández, Bernat Hernández, Guillermo Serés y Mercedes Serna eds. *Tierras Prometidas de la Colonia a la Independencia*. Bellaterra: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles-Universidad Autónoma de Barcelona, 2011, 399-426.
- Vilanova, Evangelista. Historia de la teología cristiana. Prerreforma, reformas, contra-reforma. Barcelona: Herder, 1989. II.
- Vitoria, Francisco de. Vicente Beltrán de Heredia ed. *Comentarios a la II^a-II^{ae} de Santo Tomás. III. De Iustitia, qq. 57-66*, Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934.
- . Luciano Pereña y José Manuel Pérez-Prendes eds. *Relectio de indis o libertad de los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.
- . Luciano Pereña, Vidal Abril, Carlos Baciero, Antonio García y Francisco Maseda eds. *Relectio de iure belli o paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera Generación, 1526-1560*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981.
- . Jesús Cordero Pando ed. *Relectio de Potestate civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- Vives, Juan Luis. Enrique Rivera de Ventosa ed. *De la concordia y de la discordia. De la pacificación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1978.
- . Francisco Calero ed. *Obras políticas y pacifistas*. Madrid: Atlas, 1999.
- Waddingo, Luca. *Annales Minorum seu Trium Sociorum a S. Francisco Institutorum*. Ad Claras Aquas: Prope Florentium, 1885. XVI.
- Zavala, Silvio. *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. México: Antigua Librería Robredo, 1937.
- . *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, 1944.
- . *La encomienda indiana*. México: Porrúa, 1973.
- . *Por la senda hispana de la libertad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993².
- . *Suplemento documental y bibliográfico de la encomienda indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- . *El servicio personal de los indios en la Nueva España*. México: El Colegio de México, 1995.
- Zulaica Gárate, Ramón. Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI. México: Pedro Robredo, 1939.