



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ALFONSO DE MADRIGAL, PEDRO DE OSMA Y
FERNANDO DE ROA Y SU RELACIÓN CON LA PRÁCTICA POLÍTICA DE LAS
COMUNIDADES DE CASTILLA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ALEJANDRO SÁNCHEZ GONZÁLEZ

NOMBRE DEL TUTOR:

AMALIA XOCHITL LÓPEZ MOLINA

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ciudad Universitaria, CD. MX., febrero 2022.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, primero, a mi maestra, Amalia Xochitl López Molina, quien ha sido una verdadera guía no sólo en mis estudios, sino también en la vida.

A Ambrosio Velasco Gómez, quien amablemente asumió el cargo de revisor del presente trabajo y, además, proporcionó enriquecedoras sugerencias para un trabajo posterior.

A Julieta Lizaola Monterrubio, Virginia Aspe Armella y Mario Magallón Anaya por aceptar ser parte de mi sínodo y mostrar tan excelente disposición en la elaboración de sus respectivos votos, así como por su valiosa recomendación bibliográfica al respecto del marco teórico del presente trabajo.

A María Inmaculada Delgado Jara y Miguel Anxo Pena González, quienes amablemente compartieron textos digitalizados que conformaron parte de la bibliografía básica de mi estudio.

A Elisabetta Di Castro Stringher, Griselda Gutiérrez Castañeda y, nuevamente, Mario Magallón Anaya, cuyos Cursos y Seminarios contribuyeron a mi sólida formación en el Posgrado de Filosofía.

A Francisco Quijano Velasco, cuyo Seminario del Posgrado en Historia me acercó a una de las fuentes teóricas utilizadas en esta Tesis, la Escuela de Cambridge.

A Karina González Ordaz, quien ha brindado amor, apoyo, aliento y felicidad a mi vida, y sin cuya explotación de su fuerza de trabajo no habría sido posible mi camino en la Filosofía.

A Erika Damhar Sánchez González, quien me ha enseñado más de lo que he podido aprender en libros y sin cuya compañía no habría sido posible concluir mis estudios en Filosofía.

A Darío Bucio Quiroz, quien me enseñó el verdadero significado de la paternidad.

A Isabel Camacho Rosas, quien iluminó mi vida con amor, cariño y solidaridad, así como con valiosas lecciones sobre la comunicación.

A Yunuén, con quien aprendí el significado del apoyo mutuo descrito por Piotr Kropotkin.

A Ángel Abraham Alvarado Ordaz, quien me enseñó el valor de la vida misma y con quien compartí momentos de inmensa felicidad.

Finalmente, al proyecto PAPIIT IN406220 “A 500 años de la Conquista: interpretaciones alternativas desde las ideas filosóficas de imperio, política, naturaleza e identidad mexicana”, sin cuyo apoyo no habría podido llevar a cabo el presente trabajo.

ÍNDICE

Introducción.....	5
Capítulo I. Contexto.....	12
1. Castilla durante los siglos XV y XVI.....	12
a) Poder real y nobleza	12
b) 1492.....	13
c) Carlos de Gante.....	14
d) Las Comunidades de Castilla.....	15
2. La Escuela de Salamanca.....	17
a) La Escuela de Salamanca.....	18
b) Humanismo castellano del siglo XV	20
Capítulo II. Tres teólogos castellanos del siglo XV	26
1. <i>De optima politia</i> . Alfonso Fernández de Madrigal, “El Tostado”.....	26
a) El gobierno más conveniente	28
b) La comunidad civil.....	31
c) Balance	33
2. <i>Comentario a la Política de Aristóteles</i> . Pedro Martínez de Osma.....	35
a) Ideas aristotélicas sobre el gobierno.....	37
b) Ideas aristotélicas sobre la comunidad	39
c) Balance	41
3. <i>De domino et servo</i> . Fernando de Roa	43
a) Imperio político. Opiniones filosóficas y teológicas sobre la esclavitud	44
b) Iusnaturalismo castellano del siglo XV	47
c) Balance	50

Capítulo III. Las Comunidades de Castilla (1520-1521)	52
1. Documentos relativos a las Comunidades de Castilla	55
a) Epístolas.....	55
b) <i>Relación de las Comunidades de Castilla</i> . Pedro Mexía	60
c) Balance	63
Capítulo IV. Hacia un lenguaje político.....	69
1. Historia de las ideas e historia intelectual	70
a) Historia de las ideas. José Gaos	70
b) Historia de las ideas. Carmen Rovira	72
c) Historia intelectual. Quentin Skinner	74
d) Historia intelectual. John Pocock.....	76
2. Hacia un lenguaje político castellano. Siglos XV y XVI	78
a) ¿Humanismo cívico o republicanismo clásico?.....	78
b) Los discursos de Alonso de Madrigal, Pedro de Osma, Fernando de Roa y las Comunidades de Castilla	80
Conclusión.....	88
Bibliografía.....	93
Bibliografía básica	93
Bibliografía secundaria	93

Introducción

La relación entre la filosofía política de los teólogos Alfonso de Madrigal (el “Tostado”), Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa con las reivindicaciones y prácticas del sector más radical de las Comunidades de Castilla es un lugar común en los estudios que abordan tanto al primer tema como al segundo. Leemos, por ejemplo, que la idea de comunidad de Madrigal, Osma y Roa, profundamente deudora de sus respectivas lecturas de la *Política* de Aristóteles, “va a coincidir en buena medida con las aspiraciones de los comuneros, y podemos pensar que se encuentra en la base de los planteamientos doctrinales de los escritos que fueron elaborados en los años de la guerra de las Comunidades”¹. Asimismo, por el lado de los estudiosos de las Comunidades, se nos dice que, partiendo “de teorías tradicionales, desarrolladas ampliamente en los tratados escolásticos pero hasta entonces sin aplicación práctica, los comuneros elaboraron, pues, un pensamiento político coherente que hacía de la nación (*el reino*) la depositaria de la soberanía y voluntad nacionales”².

Las citas anteriores pueden ser nutridas con muchas otras más que ahora no traeremos a colación, ya que serán referidas en el cuerpo del presente trabajo. Sin embargo, lo que nos interesa señalar desde ahora es que las afirmaciones sobre la relación de Madrigal, Osma y Roa con las Comunidades de Castilla son descritas, por lo general, mediante la categoría de influencia, lo que, a nuestro juicio, no agota la complejidad de la relación existente entre ambos objetos de estudio³.

Desde el ámbito historiográfico, por ejemplo, José Antonio Maravall afirmó que era imprescindible conocer las características particulares de la política castellana para poder comprender el episodio comunero. Durante el siglo XVI, escribió Maravall, Castilla

¹ Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), p. 136. [Consulado en línea el 29 de noviembre de 2021] <<https://bit.ly/3dwYW2X>>

² Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1999, p. 561. Cursivas del autor.

³ En su famoso ensayo sobre “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, Quentin Skinner nos brinda una serie de condiciones mínimas a satisfacer si pretendemos postular algún tipo de influencia. Para poder hablar de la influencia de “A” en “B”, nos dice Skinner, debemos asegurarnos: 1) que sea conocido que “B” estudió a “A”; 2) que las ideas de “B” no hayan podido ser otorgadas más que por “A”; 3) que “B” no haya podido llegar a esas ideas por su propia cuenta. Skinner, Quentin, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Skinner, Quentin, *Lenguaje, política e historia*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2007, pp. 141-142.

participaba ya de una “avanzada evolución política” que la animaba a “establecer extensas y complejas redes federativas de ciudades” que permitieron “la articulada extensión con que se proyectaba la rebelión de las Comunidades”⁴.

Ahora bien, desde el ámbito filosófico, que es el que nos interesa, proponemos considerar las ideas de Madrigal, Osma y Roa, así como a las reivindicaciones del sector más radical de los comuneros, como discursos⁵ enunciados en el seno de dos lenguajes políticos⁶ compartidos, a saber, humanismo cívico y republicanismo clásico. Es así como nuestro presente trabajo se suma a los numerosos estudios en ascenso que, según James Hankins, han utilizado los términos “«civic humanism» and «classical republicanism» for describing or explaining the ideological landscape of early modern Europe and colonial America”⁷, estudios en donde la filosofía iberoamericana ha contribuido enormemente, enriqueciendo debates e iluminando zonas oscuras provenientes de los clásicos estudios anglosajones y europeos.

Nuestro interés por las propuestas filosóficas y metodológicas de Quentin Skinner y John Pocock, integrantes de la llamada Escuela de Cambridge y de la Historia conceptual, estuvo signado desde un principio por nuestro conocimiento de la tradición de la Historia de las Ideas desarrollada por José Gaos y Carmen Rovira, quienes siempre señalaron la necesidad de insertar las ideas en sus respectivas circunstancias o contextos a fin de comprenderlas a cabalidad. De allí que en nuestro capítulo I abordemos brevemente, por motivos de extensión, algunos rasgos sobresalientes de la situación histórica e intelectual en Castilla durante los siglos XV y XVI.

⁴ Maravall, José Antonio, *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Revista de Occidente, España, 1970, pp. 56-57.

⁵ Para John. G. A. Pocock, la categoría de discurso refiere a “una serie de actos [de habla] realizados en lenguajes específicos”. Pocock, J. G. A., “La reconstrucción del discurso: hacia una historiografía del pensamiento político”, en Pocock, J. G. A., *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Akal, España, 2011, p. 81. Será éste el significado que adoptaremos en lo que resta del presente trabajo.

⁶ La noción de lenguaje político nos remite al contexto desde el cual pueden ser emitidos los discursos, por lo que comprende las “retóricas, vocabularios especializados y gramáticas, todas aquellas modalidades del discurso o formas de hablar de política creadas, difundidas”. Pocock, J. G. A., “El lenguaje y el *metier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en Pocock, J. G. A., *Op. Cit.*, pp. 102-103.

⁷ Hankins, James, “Introduction”, en Hankins, James (ed.), *Renaissance civic humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 3.

¿Qué implicaciones tiene considerar como discursos a las ideas filosófico-políticas de Madrigal, Osma, Roa y de las Comunidades de Castilla? En primer lugar, nos hace partícipes del llamado “giro lingüístico” que, con Elías José Palti, entendemos en un “sentido amplio”⁸. Creemos que esta perspectiva contribuye a complejizar la forma en que podemos explicar la interacción de las ideas filosófico-políticas provenientes de las fuentes más diversas (repeticiones, comentarios, epístolas, tratados, documentos oficiales, etcétera), mediante la acentuación del factor discursivo. Nuestra propuesta implica concebir a las ideas filosófico-políticas de teólogos y comuneros como actos de habla⁹.

Recordemos que, para Gaos, siguiendo a su maestro José Ortega y Gasset, las ideas son acción en tanto que consisten en la reacción de un hombre frente a una determinada circunstancia¹⁰. Por su parte, para Skinner, las ideas puede ser acción siempre y cuando se le entienda como “la realización de un acto de habla determinado”¹¹. De esta manera, y apeándose a lo dicho por John L. Austin sobre el acto ilocucionario, Skinner afirma que la comprensión de cualquier enunciado pasa forzosamente por “recuperar aquello que el agente podría haber estado *haciendo* al decir lo que dijo”¹².

En segundo lugar, y de manera más concreta, la categoría de discurso implica enfocar las ideas filosófico-políticas desde el horizonte de los lenguajes políticos. Desde este lugar podremos representar la compleja interacción entre los diversos discursos filosóficos y

⁸ Palti, Elías José, “*Giro lingüístico*” e *historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1998, p. 20. Nota 5. Acorde a Elías J. Palti, el “giro lingüístico” contribuyó a dejar atrás la idea tradicional del lenguaje “como un medio más o menos transparente para representar una realidad «objetiva» externa al mismo” y sustituirla por la idea de que “la red de significados intersubjetivamente construidos no es un mero vehículo para representar realidades anteriores a ella, sino que resulta constitutiva de nuestra experiencia histórica”. *Ibid.*, pp. 20-21.

⁹ Dentro del enunciado realizativo, tal como fue descrito por John Langshaw Austin, el acto de habla consta de tres elementos: acto locucionario, acto ilocucionario y acto perlocucionario. El primero refiere a la expresión de una oración (decir algo); el segundo alude a la fuerza del acto locucionario, es decir, al acto producido al decir algo (informar, ordenar, advertir, comprometer, amenazar, etcétera); finalmente, el tercero consiste en la acción producida al decir algo (convencer, persuadir, disuadir, sorprender, confundir, ofender, etcétera). Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, España, 1982, p. 153.

¹⁰ Gaos, José, “En torno a la filosofía mexicana”, en Gaos, José, *Obras completas VIII*, UNAM, México, 1996, p. 277.

¹¹ Fernández Sebastián, Javier, “Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner”, en *Historia y Política*, núm. 16, vol. 2 (2006), p. 242. <<https://bit.ly/30QSVvi>> [Consultado en línea el 26 de noviembre de 2021]

¹² Skinner, Quentin, “Interpretación y comprensión de los actos de habla”, en Skinner, Quentin, *Op. Cit.*, p. 186. Cursivas del autor.

políticos en Castilla durante los siglos XV-XVI, poniendo de relieve una interesante convivencia de distintos y diversos lenguajes.

Partiendo, pues, del enfoque de la Historia intelectual, contribuiremos a la tarea de enriquecer las afirmaciones sobre la relación entre el pensamiento de algunos teólogos del siglo XV y el movimiento político de las Comunidades de Castilla del siglo XVI, yendo más allá de la innegable influencia que actores individuales, sobre todo aquellos pertenecientes al clero, ejercieron sobre los comuneros.

En nuestro capítulo II, para mostrar las ideas filosófico-políticas de Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa, optamos por tomar como guía a los conceptos de gobierno y comunidad. De esta manera, la exposición y análisis de la repetición¹³ *De optima politia*, del *Comentario a la Política de Aristóteles* y de la repetición *De domino et servo* estará centrado en sus concepciones sobre el mejor gobierno, sobre la comunidad y su relación con el poder político.

En la repetición *De optima politia*, Alfonso de Madrigal define al gobierno como una forma de participación en la que los ciudadanos se asocian contractualmente mediante la elaboración de leyes destinadas a minimizar los conflictos políticos. Dado que la preservación de la paz reviste el principal interés del Tostado, el gobierno democrático será concebido como el más adecuado, a diferencia de la monarquía que, si bien es considerada como la forma ideal de gobierno, es también la principal detonante de ambiciones particulares que derivan inexorablemente en disputas y conflictos políticos.

Partiendo de un escenario político conflictivo (como el de la Castilla de su tiempo), Madrigal concibe al contrato como el medio idóneo mediante el cual la comunidad civil pueda constituir tanto la forma de gobierno más conveniente como las leyes más adecuadas

¹³ La *Repetitio* consistía en “un acto académico extraordinario en el que los maestros hacían una exposición analítica exhaustiva de alguno de los textos ya expuestos en la lecturas [*sic*] ordinarias. [...] Todos los doctores y maestros, regentes de cátedras asalariadas, anualmente, y a lo largo de veinte años consecutivos, debían tener una Repetición sobre la materia que habían leído y que iban a leer en aquel año”. Labajos Alonso, José (ed.), *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*, [trad. del latín de Pablo García Castillo], Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España, 2007, p. 22. En palabras de Juan Candela: “No se trata ya de una *disputatio de quolibet*, ni todavía de una *relectio*. Pero se aproxima más a este último género de disertación. En la *repetitio* el titular de la cátedra, una vez al año, recapitulaba ante el pleno de las Facultades, las lecciones profesadas durante el curso”. Candela Martínez, Juan, “El «De optima politia» de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, *Anales de la Universidad de Murcia*, XIII (1954-1955), p. 66. [Consultado en línea el 11 de diciembre de 2020] <<https://bit.ly/3y6Aa3b>>

acorde a sus circunstancias concretas. Es desde este escenario donde podremos vislumbrar las influencias del humanismo cívico y del republicanismo clásico que también estarán presentes en los textos de sus discípulos Osma y Roa.

El *Comentario a la Política de Aristóteles*, de Pedro de Osma, nos acercará a una de las novedosas interpretaciones que del Estagirita se difundieron en la Castilla de la segunda mitad del siglo XV. Partiendo de la traducción de Leonardo Bruni, Osma caracteriza al gobierno civil como aquél que está orientado únicamente por las leyes y que goza de órganos políticos que aseguren la efectiva representatividad de los gobernados, en contraposición del gobierno tiránico, el cual es guiado por los intereses personales del gobernante. En cuanto a la ciudad, ésta es descrita aristotélicamente, es decir, como una sociedad autosuficiente constituida para la vida mejor de sus habitantes. Como buen humanista, Osma resaltarán la importancia del cultivo de las virtudes de los ciudadanos y entre ellas, por supuesto, las relacionadas al ámbito civil.

Por último, la repetición de *Domino et servo*, de Fernando de Roa, recuperará la distinción, ya abordada indirectamente por Madrigal y Osma, entre el “imperio señorial” y el “imperio político”. Como se podrá suponer, el primero corresponde a la relación entre señores y siervos, mientras que la segunda atañe a gobernantes y gobernados. Mientras el imperio señorial se caracteriza por un dominio completo en donde prima la voluntad del señor y la absoluta pasividad del siervo, el imperio político hace referencia a un dominio regulado por las leyes en donde el gobernado tiene la posibilidad de resistir cualquier mandato que esté orientado por la voluntad personal del gobernante y no por las leyes. Además, cabe resaltar que el iusnaturalismo comenzará a constituir ya una parte importante en la argumentación de Roa al respecto del tema de la esclavitud, rasgo que a partir de la segunda década del siglo XVI se verá replicado con mayor fuerza en los escritos filosófico-políticos salmantinos.

Posteriormente, en el capítulo III, exploraremos la concepción del gobierno y la comunidad del sector más radical de las Comunidades de Castilla con ayuda de valiosos documentos contenidos en el primer tomo de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, así como de los tomos I, II y IV de la *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, recopilada por Manuel Danvila. Para los comuneros, el

gobierno legítimo será aquél que, mediante instituciones y procedimientos, asegure la representación efectiva de los intereses de los súbditos y, por tanto, aquél que sea orientado exclusivamente por el bien común.

La comunidad tenía múltiples acepciones, todas ellas interesantes para nuestro estudio. El común era contrapuesto a los nobles y a los títulos (príncipes, duques, marqueses, condes, etcétera), es decir, hacía referencia a los pecheros, a aquellas personas que debían pagar impuestos; Comunidad eran también las ciudades castellanas organizadas en contra de un peligro externo que podríamos ubicar en la corte flamenca de Carlos I; Comunidad era, finalmente, el cuerpo capaz de intervenir radicalmente en la política en aquellos casos en que el gobierno deviniera en tiranía. Todo lo anterior, como veremos, fue enriquecido con una concepción pactista del poder político. Cabe señalar, además, que nos valdremos de la *Relación de las Comunidades de Castilla*, de Pedro Mexía, cronista de Carlos V, para contrastar la perspectiva republicana de las Comunidades con la visión imperial enarbolada por la Corona castellana en poder del joven Carlos de Gante.

Finalmente, el capítulo IV estará destinado a insertar los discursos anteriormente señalados en los lenguajes políticos del humanismo cívico y del republicanismo clásico. Siguiendo a James M. Blythe, el humanismo cívico postulado por Hans Baron se caracterizó por la preferencia de la *vita activa* dentro del ámbito de la *civis* como principal vía de realización de la naturaleza humana¹⁴. Es decir, la realización plena del ciudadano pasaba necesariamente por su participación en el ámbito político de su comunidad. Asimismo, el humanismo cívico reivindicó la recuperación del ideal republicano y secular de Roma en contraposición a su visión imperial y sacralizada, lo que devino en una concepción republicana del poder¹⁵.

El republicanismo clásico, por su parte, comparte numerosos orígenes comunes con el humanismo cívico, tales como las fuentes grecorromanas, la primacía de la *vita activa* sobre la *vita contemplativa* o el cultivo de las virtudes. Sin embargo, creemos que el republicanismo clásico acentúa el aspecto político, afirmando el origen popular del poder, la

¹⁴ Blythe, James M., “«Civic humanism» and medieval political thought”, en Hankins, James (ed.), *Op. Cit.*, p. 31.

¹⁵ *Id.*

primacía del bien común sobre cualquier interés privado y la libertad entendida como no sujeción a ninguna voluntad particular, sino a un conjunto de leyes enfocadas al bien de la comunidad¹⁶.

El presente trabajo parte de dos tradiciones distintas, una iberoamericana-mexicana y la otra anglosajona, con el objetivo de comprender de una mejor manera la interacción entre las ideas filosófico-políticas que, a partir del siglo XVI, estarán inmersas en los debates suscitados a raíz del proceso de colonización del continente americano. Insospechadamente, los siglos XV y XVI en Castilla albergaron, como se mostrará, una rica fuente teórica y práctica capaz de ampliar el horizonte desde el cual podremos revisar las interpretaciones clásicas sobre el humanismo y republicanismo americano y mexicano.

¹⁶ Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, UNAM, Ciudad de México, 2017, p. 42.

Capítulo I. Contexto

1. Castilla durante los siglos XV y XVI

Durante el siglo XV la península ibérica se encontraba dividida en cinco reinos: Portugal, Castilla, Navarra, Aragón y el emirato de Granada, último rastro de lo que alguna vez había sido el extenso territorio de al-Ándalus. España, como la concebimos hoy, no existía aún. El período histórico en Castilla que nos ocupa comprende los reinados de Juan II (1406-1454), Enrique IV (1454-1474), Isabel I y su esposo Fernando II de Aragón (1474-1504) y Carlos I (1516-1556). A continuación, señalaremos algunos hechos fundamentales para enmarcar históricamente la producción intelectual de los teólogos castellanos del siglo XV y la lucha de las Comunidades de Castilla.

a) Poder real y nobleza

A mediados del siglo XIV, tras un novelesco episodio, la dinastía Trastámara llegó al trono castellano con Enrique II como su primer rey, en medio de una grave crisis política desencadenada, entre otros factores, por la peste negra, malas cosechas y el aumento de precios e impuestos¹⁷, condiciones aprovechadas por la nobleza para poder conquistar, afianzar o extender su influencia en el reino.

La llegada de una nueva dinastía supuso la necesaria creación de una nueva nobleza aliada al poder real. De allí que Enrique II y sus sucesores se encargaran de repartir cargos y crear otros tantos para la nobleza que había posibilitado su victoria. Sin embargo, estas mercedes otorgaron un poder desmedido a las diversas familias nobles castellanas que derivará en conflictos como la guerra civil castellana de 1437-1445, en donde la nobleza, repartida en dos bandos, disputó el poder real: uno encabezado por Juan II y su valido¹⁸, el condestable Álvaro de Luna, y el otro agrupado en torno a los infantes de Aragón, hijos de Fernando II de Aragón, quien fuera regente de Castilla durante la minoría de edad de Juan II.

¹⁷ Pérez, Joseph, *Historia de España*, Crítica, España, 2001, p. 80.

¹⁸ La figura del valido, durante la Edad Media y parte importante de la Edad Moderna, representaba a aquél que, debido a la plena confianza del rey depositada en él, asumía un poder político sin igual, por lo que estaba facultado para tomar importantes decisiones del respectivo reino en materia económica y política.

La situación en Castilla volvió a experimentar un momento álgido durante el reinado del sucesor de Juan II, Enrique IV de Castilla, quien a partir de 1460 se vio enfrascado en numerosas disputas con algunas familias nobles que mermaron tanto su reputación como la posibilidad de heredar el trono a su hija, la infanta Juana. La muerte del hermanastro de Enrique IV, Alfonso, quien era el preferido de la nobleza, no impidió que ésta se reagrupara nuevamente en torno a la hermanastra del rey, Isabel, quien en 1468 se proclamó princesa y legítima heredera del reino de Castilla y León, hecho que el mismo Enrique IV legitimó un año después¹⁹.

A pesar el apoyo de la nobleza, Isabel no actuó como su subordinada. Unida en matrimonio con Fernando, hijo heredero del rey Juan II de Aragón, asumió el trono castellano a la muerte de su hermanastro Enrique, en 1474. Muy pronto tuvieron los Reyes Católicos²⁰ que hacer frente a las invasiones extranjeras por parte de Portugal y de Francia, así como a la guerra civil que la nobleza descontenta libraba al interior de Castilla. Hacia 1479, año en que Fernando heredó el reino de Aragón, los Reyes Católicos habían triunfado sobre sus enemigos externos e internos, por lo que procedieron a fortalecer su poder real mediante la centralización de órganos políticos ya existentes y la creación de instituciones que dependiesen directamente de ellos²¹.

b) 1492

La oportunidad de Isabel y Fernando de terminar la empresa de Reconquista²² tuvo lugar en 1481, tras un conflicto territorial en los límites de Granada y la actual Cádiz. Once años después, en los primeros días de enero de 1492, fue declarada oficialmente la rendición

¹⁹ *Ibid.*, p. 87.

²⁰ En adelante llamaremos a Isabel y Fernando “Reyes Católicos”, aunque adquirieron dicho título, otorgado por el papa Alejandro VI, hasta 1494. Cabe señalar que este título no implicaba ninguna función eclesiástica especial o particular. *Ibid.*, p. 119.

²¹ *Ibid.*, p. 124.

²² Este episodio histórico ha sido caracterizado tradicionalmente como el avance de los territorios cristianos hacia el sur de la península ibérica, en su tarea por expulsar a los invasores musulmanes. Esta interpretación puede ser rastreada históricamente hasta el reinado de Alfonso III de Asturias (866-910), en donde nos encontramos con un discurso creado por monjes mozárabes (nombre dado a cristianos que habitaban en territorio musulmán) que consistía en la reivindicación de los príncipes cristianos del norte como herederos de los visigodos, conquistados en 711 por pueblos del Califato Omeya. *Ibid.*, pp. 37-41. Actualmente, la historiografía española ha puesto de relieve la equivocidad e implicaciones ideológicas de la noción de “Reconquista”. Ríos Saloma, Martín F., *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, UNAM, Sílex, México, 2013, pp. 186-192.

de Granada tras una constante campaña de los Reyes Católicos contra el último bastión musulmán en la península ibérica.

Durante el año de 1492 tuvieron lugar, también, la expulsión de los judíos y el financiamiento de la empresa propuesta por el navegante Cristóbal Colón. Con respecto a la causa del primer suceso, existen numerosas hipótesis al respecto. Joseph Pérez rechaza el racismo como supuesto móvil de los Reyes Católicos y se adhiere a las razones aducidas por éstos en su decreto de 1492: la expulsión de los judíos facilitaría la adecuada asimilación del credo católico por parte de los conversos²³. Con respecto al segundo suceso, vale decir que en 1486 una comisión castellana de los Reyes había rechazado la propuesta de Colón, quien también había sido ya ignorado en Portugal. No obstante, en 1492, debido quizás a la exaltación producida por la toma de Granada y a la relativa poca inversión que implicaba la expedición, la Corona castellana autorizó la empresa de Cristóbal Colón²⁴.

Rápidamente, en 1493, una bula papal reconoció a Isabel y Fernando como legítimos dueños de las tierras “descubiertas” y, un año después, dicho título fue formalizado políticamente mediante el Tratado de Tordesillas. A partir de este momento la explotación de la riqueza natural del “Nuevo Mundo” aseguró una importante entrada económica al reino de Castilla.

c) Carlos de Gante

La muerte de Isabel I, en 1504, significó el fin de la dinastía Trastámara en el trono de Castilla. El testamento de Isabel establecía que sus prerrogativas serían heredadas a su hija, Juana I de Castilla, siempre y cuando mostrara las condiciones necesarias para desempeñar tareas políticas. Caso contrario, su padre, Fernando II de Aragón, gobernaría como regente²⁵. Ante dicho escenario, el esposo de Juana, Felipe el Hermoso, hijo del emperador Maximiliano I y de María de Borgoña, logró hacerse con el poder, so pretexto de su matrimonio con la reina legítima de Castilla. Sin embargo, su temprana e inesperada muerte, acaecida en 1506, dio paso a la primera regencia del cardenal Cisneros, seguida por la regencia de Fernando II de Aragón, quien asumió el cargo en 1507.

²³ Pérez, Joseph, *Historia de España, Op. Cit.*, pp. 134-135.

²⁴ *Ibid.*, pp. 137-138.

²⁵ *Ibid.*, p. 143.

A la muerte de Fernando II de Aragón, en 1516, la corte de Bruselas del joven Carlos de Gante, hijo de Juana I de Castilla y Felipe el Hermoso, le nombró rey de Castilla y Aragón, aunque el título residía ya legítimamente en su madre, Juana I de Castilla. El emperador Maximiliano I, abuelo paterno del joven Carlos de Gante, deseaba que fuera la dinastía de los Habsburgo quien siguiera ocupando el trono del Sacro Imperio Romano Germánico, por lo que la muerte del abuelo materno, Fernando el Católico, abrió la posibilidad de hacer rey al joven Carlos, hecho que lo favorecería políticamente al momento de celebrar las elecciones imperiales.

En Castilla, el cardenal Cisneros acató la imposición de la corte de Bruselas. Sin embargo, no fue hasta octubre de 1517 que el joven Carlos pisó tierra castellana. La impresión que dejó sobre sus súbditos es bien conocida: un joven que no hablaba español y que se encontraba rodeado de una corte ávida de botín castellano. En efecto, a la llegada de Carlos I comenzó una repartición de cargos y funciones reales entre su corte, hecho que alarmó tanto a la nobleza como a las ciudades de Castilla.

El 12 de enero de 1519 murió Maximiliano I, dejando vacante el trono del Sacro Imperio²⁶. Los tres grandes contrincantes en la elección imperial eran Francisco I de Francia, Enrique VIII de Inglaterra y Carlos I de Castilla y Aragón. La contienda estaba a cargo de siete electores del Sacro Imperio “dispuestos a negociar su voto”²⁷, por lo que el préstamo de más de medio millón de florines renanos, obtenidos a través del banquero Jacob Fugger, sumado a la identidad germana del joven rey de Castilla, aseguraron su triunfo electoral, el 28 de junio de 1519, con el nombre de Carlos V²⁸.

d) Las Comunidades de Castilla

La noticia de la elección imperial no fue bien acogida en Castilla. Durante el verano de 1519 la ciudad de Toledo comenzó una campaña de denuncia y descontento contra los

²⁶ “Desde la publicación de la Bula de Oro en 1356, siete electores se reunían para designar el emperador: los arzobispos de Maguncia, Colonia y Tréveris; el rey de Bohemia, el duque de Sajonia, el margrave de Brandeburgo y el conde palatino del Rin”. Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI de España Editores, 1999, Madrid, p. 130.

²⁷ “El rey de España tenía frente a sí a las principales potencias europeas, temerosas de una excesiva concentración de títulos en manos de una sola persona. Todo dependía, en definitiva, de los electores, indecisos todavía, pero cuyos votos se sabía poder comprar pagando por ellos el justo precio. [...] Más que para una elección, los candidatos se preparaban, pues, para una gigantesca subasta pública”. *Id.*

²⁸ Pérez, Joseph, *Historia de España, Op. Cit.*, p. 146.

planes de su rey, Carlos I. La convocatoria a Cortes²⁹ por parte del rey, en febrero de 1520, avivó el descontento entre las demás ciudades castellanas: el rey pretendía obtener un servicio que le permitiera afrontar los gastos imperiales.

Es en dicho clima cuando comenzó a circular un documento, firmado por monjes de Salamanca, en donde se encontraban sintetizadas tres ideas principales que albergaban ya el espíritu de la causa comunera próxima a estallar: 1) rechazo de todo impuesto que se quiera imponer a Castilla sin el consentimiento de todas las ciudades; 2) rechazo al proyecto imperial de Carlos V, contrapuesto al bien común de Castilla; 3) la negativa de la autoridad real a las peticiones de las ciudades castellanas provocaría su legítima movilización acorde a sus propios intereses³⁰.

Las Cortes celebradas en Santiago y La Coruña, durante marzo y abril de 1520, fueron desastrosas desde el punto de vista político. Carlos y su corte abandonaron Castilla el 20 de mayo de 1520, dejando al reino sumido en un profundo descontento, avivado aún más tras la decisión de dejar a un extranjero, Adriano de Utrecht, como regente de Castilla y Aragón. A partir de este momento, todas las iniciativas reales en Castilla sólo agravarán la situación, al tiempo que incentivarán la adhesión de las ciudades castellanas a la causa comunera, con Toledo a la cabeza. El incendio ocurrido en Medina del Campo, el 21 de agosto de 1520, desencadenado tras la negativa de los ciudadanos a entregar la artillería resguardada al ejército real, constituirá un suceso fundamental para el fortalecimiento de las Comunidades³¹.

La ocupación de Tordesillas, la residencia-prisión de la reina Juana I de Castilla, sumada a los nombramientos de nuevos corregidores y regidores de las ciudades castellanas

²⁹ Sobre la institución de las Cortes castellanas, Juan Manuel Carretero Zamora nos dice lo siguiente: “A diferencia de las asambleas representativas de las grandes monarquías europeas (Inglaterra y Francia), las Cortes de Castilla se caracterizaron en la Edad Moderna por limitar la capacidad representativa plena a un restringido número de ciudades y villas”. Cabe señalar que, al inicio del reinado de los Reyes Católicos, solamente diecisiete eran las ciudades con representación en Cortes. La finalidad de esta restricción residía, nos dice Carretero Zamora, en la necesidad de “racionalizar y agilizar la concesión y recaudación de los servicios estableciendo unas demarcaciones fiscales a cuya cabeza sitúa una ciudad responsable de dicha concesión y recaudación”. Así, la Corona podía “controlar la voluntad de las Cortes y obtener de ellas lo que en realidad le interesa: servicios, dinero”. Carretero Zamora, Juan Manuel, *Las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476-1515)*, Siglo XXI de España Editores, España, 1988, pp. 3-4, 8.

³⁰ Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, *Op. Cit.*, p. 142-143.

³¹ Sobre la descripción de este importante suceso para la rebelión comunera, véase *infra* p. 52. Nota 197.

rebeldes, fueron acciones políticas dignas de resaltar por parte del bando comunero³². De esta manera, a finales de septiembre de 1520, trece de las dieciocho ciudades con representación en las Cortes se habían sumado al movimiento comunero³³.

Ante tal avance de las ciudades rebeldes, Carlos V renunció, por consejo del cardenal Adriano de Utrecht, al servicio votado en Cortes, al tiempo que nombró a dos nobles castellanos al gobierno de Castilla: Íñigo Fernández de Velasco y Mendoza y Fadrique Enríquez de Velasco, condestable y almirante de Castilla, respectivamente³⁴. A esta decisión siguió un acercamiento por parte del rey con la nobleza, contacto que permitió la recuperación de Tordesillas, el 5 de diciembre de 1520, y la victoria final sobre los comuneros en Villalar, el 21 de abril de 1521.

La rebelión de las Comunidades de Castilla hundió sus raíces en el contexto económico y social de la Castilla de principios del siglo XVI. Particularmente fue la zona centro de Castilla (de Toledo a Valladolid) la más afectada, en tanto que la zona norte tenía casi asegurado su contacto con el mercado de los Países Bajos, mientras que la zona sur estaba ocupada en el comercio con la explotación de la riqueza natural de América. Sin embargo, como apunta Joseph Pérez, este movimiento “aspiraba a una verdadera revolución política que limitara las prerrogativas de la corona”³⁵.

2. La Escuela de Salamanca

La categoría de “Escuela de Salamanca” ha sido objeto de numerosos estudios enfocados desde diversas perspectivas. Tradicionalmente dicha categoría ha sido ligada a la figura de Francisco de Vitoria aunque, recientemente, se ha optado por ampliar el panorama

³² Los comuneros buscaron legitimar su movimiento mediante la liberación de la reina Juana, factor clave para ganar la adhesión de más ciudades y adquirir poder frente al poder real. Otra de sus importantes estrategias consistió en colocar a nobles simpatizantes con su causa en la delantera de sus ejércitos.

³³ Estas ciudades eran: Burgos, Soria, Segovia, Ávila, Valladolid, León, Salamanca, Zamora, Toro, Toledo, Cuenca, Guadalajara y Madrid. Las ciudades faltantes eran Murcia, Sevilla, Granada, Córdoba y Jaén. *Ibid.*, p. 184. Importante es recordar que, tras 1492, la ciudad de Granada se sumó a las diecisiete ciudades con representación en Cortes.

³⁴ Pérez, Joseph, *Historia de España, Op. Cit.*, p. 148.

³⁵ *Ibid.*, p. 149. Los comuneros, nos dice Pérez, tenían “sus ideólogos, los frailes mendicantes, que defendían tesis tomadas del tomismo: existe un contrato tácito entre el rey y sus vasallos. El primero debe velar por el bien común, y en tanto lo haga, los vasallos están obligados a obedecerle. En caso contrario, el rey se transforma en tirano, y los vasallos tienen derecho a protestar”. *Id.*

de estudio con el objetivo de mostrar el rico contexto intelectual salmantino del siglo XV en donde es posible encontrar un interesante humanismo cívico castellano.

a) La Escuela de Salamanca

El concepto de “Escuela de Salamanca” constituye un importante tema de estudio en los ámbitos de la filosofía, teología, historia, economía y derecho, por mencionar los más sobresalientes. Tradicionalmente, dicho concepto fue ligado a la figura de Francisco de Vitoria, fraile dominico que ocupó la cátedra salmantina de Prima de Teología desde 1526 y que contribuyó a una verdadera reorientación de la escolástica.

El término de “Escuela” describe un “modo de hacer y pensar, donde la Teología es el motor propio y singular que da sentido a la misma”³⁶. Dicho término denota, tradicionalmente, un espacio geográfico (la Universidad de Salamanca), un espacio temporal (siglo XVI, tradicionalmente), un grupo cohesionado (figuras en torno a los dominicos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano), un proyecto y método común (renovación de la teología) y una tradición doctrinal compartida (confluencias entre tomismo, humanismo y nominalismo)³⁷.

La Escuela de Salamanca así considerada tiene, pues, a Francisco de Vitoria como su fundador y genial docente. Además de la sustitución del *Libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo, por la *Suma de Teología*, de Santo Tomás de Aquino, lo que caracterizó a la innovación impulsada por Vitoria (Diego de Deza había ya implementado en su cátedra, a principios del siglo XVI, la *Suma de Teología* como libro de texto), fue el método con que desarrolló su magisterio. La influencia humanista y nominalista a la que Vitoria estuvo sujeto en su paso por París, particularmente a través del escocés John Mair y el flamenco Pedro

³⁶ Pena González, Miguel Anxo, “La(s) Escuela(s) de Salamanca. Proyecciones y contextos históricos”, en Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis. E. y Polo Rodríguez, Juan L., *Salamanca y su Universidad en el Primer Renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2011, p. 189. <<https://bit.ly/3nt6pnf>> [Consultado en línea el 24 de agosto de 2020].

³⁷ Belda Plans, Juan, “Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»”, en *Scripta Theologica* 31, núm. 2 (1999), pp. 379-380. <<https://bit.ly/3d9uk6q>> [Consultado en línea el 24 de agosto de 2020]; Cfr. Pena González, Miguel Anxo, “Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca»”, en *Salmanticensis* 52, núm. 1 (2005), pp. 69-119. Vale apuntar que Juan Belda Plans y Miguel Anxo Pena González poseen distintos puntos de vista en torno a la influencia del nominalismo en la Escuela de Salamanca.

Crockaert, contribuyó a la gestación de un nuevo acercamiento a los problemas sociales de la época. En palabras de Miguel Anxo Pena, el aporte principal de Vitoria consistió en “hacer de los problemas más acuciantes de su momento histórico, una realidad y acontecimiento del que la teología había de ocuparse, y a la cual dar una respuesta coherente para la sociedad y los hombres”³⁸.

Al lado de Vitoria tenemos, por supuesto, a la prominente figura de Domingo de Soto, autor del magno tratado *De Iustitia et Iure*, influenciado también por el ambiente humanista y nominalista de París, así como a la figura de Melchor Cano quien, a juicio de Pena González, logra sintetizar, en su tratado *De Locis Theologicis*, el método teológico puesto en práctica por Vitoria y Soto orientado a los temas más importantes de la catolicidad hispánica³⁹.

Partiendo del esquema anterior, se comenzó a hablar de una “Primera” y una “Segunda Escuela de Salamanca”. En el estudio de Juan Belda Plans nos encontramos con la figura de los tres grandes teólogos dominicos antes aludidos como los protagonistas de la “Primera Escuela” (1526-1576), mientras que la “Segunda Escuela” atendería a su etapa de influencia posterior en donde tendríamos, además, la línea más ortodoxa de Domingo Báñez, que se extendería hasta el año de 1607, aproximadamente⁴⁰. Sin embargo, lo que nos interesa particularmente en este trabajo es el contexto intelectual previo a la Escuela de Salamanca antes descrita.

El siglo XV castellano, nos dice Miguel Anxo Pena, guarda “un cúmulo de acontecimientos circunstanciales que, unidos entre sí, posibilitan esa nueva configuración social, política y cultural”⁴¹ que caracteriza al siglo XVI. La creación y consolidación de la Facultad de Teología en Salamanca, durante los siglos XIV y XV, por parte de las constituciones de los papas Benedicto XIII y Martín V, así como otros factores que

³⁸ Pena González, Miguel Anxo, “Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca»”, *Op. Cit.*, p. 79. <<https://bit.ly/36MOzps>> [Consultado en línea el 24 de agosto de 2020].

³⁹ *Ibid.*, pp. 86-87. <<https://bit.ly/36MOzps>> [Consultado en línea el 24 de agosto de 2020].

⁴⁰ Belda Plans, Juan, “Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»”, *Op. Cit.*, p. 381. <<https://bit.ly/3d9uk6q>> [Consultado en línea el 24 de agosto de 2020]

⁴¹ Pena González, Miguel Anxo, “La(s) Escuela(s) de Salamanca. Proyecciones y contextos históricos”, *Ibid.*, p. 189. <<https://bit.ly/3nt6pnf>> [Consultado en línea el 24 de agosto de 2020].

mencionaremos enseguida, posibilitaron una confluencia de saberes abanderados por figuras como Alfonso de Madrigal (el Tostado), Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa.

b) Humanismo castellano del siglo XV

La existencia de un rico y variado pensamiento en el siglo XV castellano ha llamado recientemente la atención de numerosas investigadoras e investigadores a tal grado que se ha propuesto hablar de una “Primera Escuela de Salamanca” en dicho siglo, frente a una “Segunda Escuela” que sería abanderada por Vitoria, Soto y Cano⁴². Sin embargo, como bien apunta Ana María Torres Carabias, hablar de una “Escuela de Salamanca” en el siglo XV requiere una importante justificación argumentativa al respecto que sobrepasaría el tema de la presente investigación⁴³. En este apartado nos limitaremos a bosquejar algunas aristas del contexto intelectual del siglo XV íntimamente ligado a los tres teólogos castellanos que nos ocupan en esta investigación.

Podemos apreciar distintas posturas en torno al humanismo en Castilla durante el siglo XV: 1) aquella que niega la presencia de humanismo en Castilla durante el siglo XV⁴⁴; 2) aquella que señala atisbos humanistas en las Universidades castellanas muy a finales del

⁴² Al respecto, los siguientes dos trabajos nos parecen paradigmáticos: Flórez Miguel, Cirilo, Maximiliano Hernández Marcos y Roberto Albares Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2012; Pena González, Miguel Anxo. *De la primera a la segunda "Escuela de Salamanca". Fuentes documentales y línea de investigación*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, 2012.

⁴³ Carabias Torres, Ana María, “La Escuela de Salamanca. Perspectivas de investigación”, *The School of Salamanca. A Digital Collections of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language*, Working Paper Series No. 2015-03, pp. 14-15. <<https://bit.ly/3jNnHJC>> [Consultado en línea el 23 de agosto de 2020] Cecilia Sabido nos brinda un excelente ejemplo argumentativo destinado a defender el concepto de “Escuela Humanista de Salamanca” del siglo XV utilizando los criterios que Juan Belda Plans aplicó para la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Cfr. Sabido, Cecilia, *Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV*, Cuadernos de Pensamiento Español, España, 2006, pp. 22-40.

⁴⁴ José María Monsalvo Antón señala el texto de Francisco Rico, titulado *Nebrija frente a los bárbaros. El cánón de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*, como paradigmático al respecto. Monsalvo Antón, José María, “Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos”, en Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. y Juan L. Polo Rodríguez (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2011, p. 25. Nota número 13. <<https://bit.ly/2GH5rDg>> [Consultado en línea el 22 de agosto de 2020]

siglo XV⁴⁵; y, finalmente, aquella que reconoce ya no sólo la presencia del humanismo italiano en la Castilla del XV, sino la existencia de un humanismo propiamente castellano⁴⁶.

El humanismo italiano, en cuanto *studia humanitatis*, se caracterizó por considerar a la gramática, la retórica⁴⁷ y el análisis de la lengua como instrumentos centrales para la formación del ser humano. La recuperación de las fuentes clásicas a través de nuevas traducciones, así como la creciente relevancia de temas asociados a la filosofía moral, ética, pedagogía o la política, fueron otros rasgos que definieron al humanismo, por no mencionar también las formas de exposición de dichos temas mediante diálogos, cartas y discursos⁴⁸. Los nombres de Brunetto Latini, Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, Coluccio Salutati y Leonardo Bruni, entre otros, son paradigmáticas al respecto.

Se ha hablado también de un “humanismo cívico”, que hunde sus raíces en el pensamiento de Coluccio Salutati y Leonardo Bruni, cuyo principal rasgo sería la recuperación del republicanismo mediante las nuevas traducciones e interpretaciones de Aristóteles y Cicerón, particularmente de las ideas relacionadas a “la vida activa del ciudadano dentro de la ciudad”⁴⁹. Según Hans Baron, el humanismo italiano de finales del siglo XIV comenzó a enfocarse en la

superiority of the *vita activa* over «selfish» withdrawal into scholarship and contemplation; the praise of the family as the foundation of a sound society; and the argument that the perfect life is not that of the «sage», but that of the citizen who, in addition to his studies,

⁴⁵ Delgado Jara, Inmaculada y Rosa María Herrera García, “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV”, en Rodríguez-San Pedro Bezares, L.E. y J. L. Polo Rodríguez (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2011, p. 242. <<https://bit.ly/30NP9PT>> [Consultado en línea el 28 de agosto de 2020].

⁴⁶ Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), pp. 107-140; Monsalvo Antón, José María, *Op. Cit.*, p. 25. Nota 13. <<https://bit.ly/2GH5rDg>> [Consultado en línea el 22 de agosto de 2020]

⁴⁷ “La retórica, que es un signo distintivo del humanismo, puede ser entendida como un arte fundamental para el ejercicio de la vida política tal como hace Cicerón en su obra *El Orador*; o como una técnica de «lectura» de textos tal como se desprende de la *Retórica* de Quintiliano”. Flórez Miguel, Cirilo, *Op. Cit.*, p. 128. [Consultado en línea el 24 de agosto de 2020] < <https://bit.ly/3IrWqJz>>

⁴⁸ Delgado Jara, Inmaculada y Rosa María Herrera García, *Op. Cit.*, pp. 246-247. <<https://bit.ly/30NP9PT>> [Consultado en línea el 28 de agosto de 2020].

⁴⁹ Flórez Miguel, Cirilo, *Op. Cit.*, p. 107. <<https://bit.ly/3nDZ5Wf>> [Consultado en línea el 28 de agosto de 2020]. Cabe señalar que Flórez Miguel sigue de cerca en su caracterización del humanismo cívico a los estudios realizados por Hans Baron.

consummates his *humanitas* by shouldering man's social duties, and by serving his fellow-citizens in public office⁵⁰.

Por su parte, Cirilo Flórez Miguel define al humanismo cívico como “una corriente política renacentista, que recupera los ideales de patriotismo, gobierno popular y servicio público (bien común), que eran inherentes a la antigua concepción griega y romana de la república”⁵¹.

Para José Manuel Nieto Soria, los elementos más importantes que posibilitaron la introducción del humanismo cívico en la Castilla del siglo XV están relacionados con el contacto directo o indirecto con Italia a través de relaciones epistolares, concilios y la presencia de humanistas italianos en la península ibérica⁵². Sin embargo, estas causas externas no logran ilustrar la complejidad del fenómeno intelectual castellano a partir del reinado de Juan II.

En opinión de Ottavio Di Camillo, “el humanismo se infiltró en la España del siglo XV, porque encontró el terreno abonado, y que, adaptado a la idiosincrasia y a las condiciones sociales nacionales, se manifiesta de varios modos”⁵³. En efecto, nos dice Monsalvo Antón, existieron una serie de condiciones peculiares que facilitaron la recepción del humanismo italiano en la Castilla del XV, entre los cuales podemos mencionar el “Aumento de los contactos exteriores [de Castilla], incremento de los letrados al servicio de la monarquía y una corte letrada impulsada por un rey motivado y con fama de culto”⁵⁴. Ahora bien, por lo que respecta a la adaptación del humanismo italiano en Castilla, Monsalvo Antón se plantea explícitamente la pregunta de por qué dicha corriente del pensamiento “no pudo mantener en Castilla el mismo discurso formal, ideológico y político que en Italia”⁵⁵.

⁵⁰ Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1955, p. 7.

⁵¹ Flórez Miguel, Cirilo, *Op. Cit.*, p. 108. <<https://bit.ly/3nDZ5Wf>> [Consultado en línea el 28 de agosto de 2020].

⁵² Nieto Soria, José Manuel, “El consenso en el pensamiento político castellano del siglo XV”, *POTESTAS. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, núm. 3 (2010), p. 115. <<https://bit.ly/331mv1F>> [Consultado en línea el 29 de agosto de 2020]

⁵³ Di Camillo, Ottavio, *El humanismo castellano del siglo XV*, [trad. del italiano de Manuel Lloris], Fernando Torres, España, 1976, p. 15. <<https://bit.ly/2I7FyNn>> [Consultado en línea el 31 de agosto de 2020]

⁵⁴ Monsalvo Antón, José María, *Op. Cit.*, p. 40. <<https://bit.ly/2GH5rDg>> [Consultado en línea el 22 de agosto de 2020]

⁵⁵ *Ibid.*, p. 32. <https://bit.ly/2GH5rDg> [Consultado en línea el 22 de agosto de 2020]. Resulta interesante la relación que esta inquietud mantiene con el problema de hablar, por ejemplo, de un positivismo mexicano, para

La respuesta de Monsalvo Antón es que la reivindicación de la lengua castellana y la ideología política de la monarquía impidieron el cobijo regio de las características cívicas o republicanas del humanismo italiano.

No obstante, lo anterior no quiere decir que las ideas del humanismo cívico hayan permanecido ausentes en los discursos castellanos del siglo XV. Como apunta José Manuel Nieto Soria, durante dicho siglo nos encontraremos con una interpretación de Aristóteles emprendida desde el humanismo cívico en Castilla y que reivindicará la importancia “de la mayor participación política del ciudadano, apostando por la preferencia de la vida activa frente a la contemplativa con relación a los asuntos públicos”⁵⁶.

La idea de la Edad Media como época de oscuridad resulta cada vez más errónea a la luz de las investigaciones que desde hace décadas han revelado tanto la riqueza y variedad de la escolástica como la arbitrariedad de la categoría misma de “Edad Media”. En ese sentido, no pocos autores han afirmado que dicha categoría consiste en “una invención del Renacimiento”⁵⁷, un mito que concibió los siglos posteriores al gran esplendor de Roma como un espacio histórico de penumbra que sólo pudo ser combatida con los inicios del humanismo europeo.

Hacia el siglo XIV, nos dice Flórez Miguel, podemos observar en el panorama europeo tres teorías políticas: 1) una afín al imperio universal, cuyo mejor representante es Dante; 2) otra afín al imperio fundado en el principado laico, abanderada por Marsilio de Padua; 3) y, finalmente, una teoría fundada en la tradición del reino, en donde Tomás de

Leopoldo Zea, o con el esquema de “modelos” y “desviaciones” para comprender las ideas políticas, del que nos habla Elías José Palti. Para el primero, era posible hablar de un positivismo mexicano si le entendíamos como “expresión de una determinada realidad circunstancial. [...] Y hay que verlo así, porque el positivismo fue traído a México para resolver una serie de problemas sociales y políticos, y no simplemente para ser discutido teóricamente. [...] Es esta visión de conjunto la que mostrará lo que de mexicano haya en la interpretación del positivismo”. Zea, Leopoldo, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, FCE, México, 1992, p. 37. Para el segundo, el esquema de “modelos” y “desviaciones” consiste en suponer que existe un modelo original de alguna idea política o filosófica que, trasladada a otro lugar, se desvía, deforma o combina con otros elementos, alejándose así del modelo ideal o paradigmático. Palti, Elías José, *La invención de una legitimidad*, FCE, México, 2005, p. 28.

⁵⁶ Nieto Soria, José Manuel, *Op. Cit.*, p. 120. <<https://bit.ly/331mv1F>> [Consultado en línea el 21 de agosto de 2020]

⁵⁷ Gombrich, Ernest H., “El Renacimiento: ¿Período o Movimiento?”, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Segunda serie, núm. 19, p. 35; Monsalvo Antón, José María, *Op. Cit.*, pp. 20-21. <<https://bit.ly/2GH5rDg>> [Consultado en línea el 22 de agosto de 2020]; Asimismo, *Cfr.* Heers, Jacques, *La invención de la Edad Media*, Crítica, España, 2000.

Aquino figura como el principal impulsor⁵⁸. La teoría política de Tomás de Aquino, que cristalizó en una de las corrientes de la primera escolástica, se caracterizó por una concepción de lo político “como el espacio público de la vida del hombre en la tierra”⁵⁹, una idea que no pone mucha resistencia a la concepción humanista cívica o republicana de la vida activa, esto es, la preocupación del ciudadano por las cuestiones cívicas y su participación en la política misma. Es así como los comentarios a la *Ética y Política* de Aristóteles realizados por Tomás de Aquino, además del texto *De regno*, representaron un cambio importante en el lenguaje político escolástico⁶⁰.

En sintonía con lo anterior, José Luis Fuertes Herreros afirmó la presencia de una fuerte influencia tomista en la Castilla del siglo XV, cuyo punto álgido residiría, indudablemente, en la producción intelectual del siglo XVI⁶¹. Vale decir que la difusión del pensamiento del Doctor Angélico no habría sido posible sin la creación y consolidación de la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca en el siglo XV⁶².

Finalmente, no podemos dejar de lado los estudios en torno al aristotelismo castellano que constituye, al lado del humanismo y el escolasticismo, un pilar fundamental de Alfonso Fernández de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa. La recepción de Aristóteles en Castilla comienza tímidamente a partir del siglo XI, con la encomiable labor de los

⁵⁸ Flórez Miguel, Cirilo, “El lenguaje político: transformaciones y teorías”, *Anuario filosófico. Revista cuatrimestral del departamento de filosofía. FF y L de la Universidad de Navarra*, vol. 45, núm. 2 (2012), p. 260. Nota al pie número 4. <<https://bit.ly/3nyuCbK>> [Consultado en línea el 30 de agosto de 2020]

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 262-263. <<https://bit.ly/3nyuCbK>> [Consultado en línea el 30 de agosto de 2020].

⁶⁰ *Ibid.*, p. 258. <<https://bit.ly/3nyuCbK>> [Consultado en línea el 30 de agosto de 2020]. Sin embargo, no hay que perder de vista la compleja relación de ruptura-continuidad entre escolástica y humanismo. En palabras de Nieto Soria, “a pesar de todos estos indicios de renovación [por parte del humanismo cívico], no conviene perder de vista que en ningún caso estamos ante verdaderas rupturas con la tradición escolástica que seguiría manteniendo un peso bastante considerable, incluso en aquellos más entusiastas por los mensajes del republicanismo italiano”. Nieto Soria, José Manuel, *Op. Cit.*, p. 116. <<https://bit.ly/331mv1F>> [Consultado en línea el 24 de agosto de 2020] Asimismo, Cfr. Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 28.

⁶¹ Fuertes Herreros, José Luis, “La estructura de los saberes en la Primera Escuela de Salamanca”, *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, núm. 6 (2011), pp. 104-108. <<https://bit.ly/2GTkNEo>> [Consultado en línea el 29 de agosto de 2020]

⁶² *Ibid.*, pp. 111-112. <<https://bit.ly/2GTkNEo>> [Consultado en línea el 29 de agosto de 2020]; Cfr. Pena González, Miguel Anxo, “La consolidación de la teología en la Universidad de Salamanca del cuatrocientos”, *Historia magistra vitae: miscelánea de estudios en homenaje a Tarsicio de Azcona, OFM Cap., historiador*, Hermanos Menores Capuchinos-Convento de Extramuros, Pamplona 2011, pp. 123-155. <<https://bit.ly/2FgVrAa>> [Consultado en línea el 27 de agosto de 2020].

traductores que se encargaron de verter al latín los textos árabes y griegos⁶³. Posteriormente, las traducciones realizadas fuera de Castilla por Roberto Grosseteste y Guillermo de Moerbeke posibilitaron el acceso a dichos textos a figuras como Tomás de Aquino, contribuyendo, a su vez, a la implantación del aristotelismo en núcleos culturales como París y Oxford⁶⁴.

Según Adolfo Sánchez Hidalgo, la recepción de Aristóteles en Castilla por medio de Leonardo Bruni constituyó “una auténtica revelación filológica que trataba de hallar el sentido original de la obra de Aristóteles, ofreciendo una nueva traducción directa de los textos griegos”⁶⁵. Este paradigma, cuyo rasgo distintivo es el uso de la retórica, contrastaba con el tradicional aristotelismo castellano, propiamente dialéctico, de los siglos XIV y XV abanderado por figuras como García de Castrojeriz, Alonso de Cartagena y Carlos de Viana, entre otros, todos ellos ligados a los círculos de la nobleza.

De manera similar a la postura de José María Monsalvo Antón con respecto al humanismo, Juan Miguel Valero Moreno afirma que el aristotelismo castellano del siglo XV no se reduce a una simple copia del aristotelismo italiano. La disputa de Alonso de Cartagena con Leonardo Bruni, así como el texto *De optima politia*, del Tostado, nos dice Valero Moreno, constituyen lecturas castellanas de Aristóteles que gozan de una serie de características propias. Es por ello que Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa, como señala Nieto Soria, “nos ponen sobre la pista de una primera forma de humanismo cívico castellano”⁶⁶.

⁶³ Cfr. Brasa Díez, Mariano, “Métodos y cuestiones filosóficas en la Escuela de Traductores de Toledo”, *Revista española de filosofía medieval*, núm. 5, 1997, pp. 35-49. <<https://bit.ly/3iJtiPU>> [Consultado en línea el 08 de octubre de 2020]; Escobar Chico, Ángel, “Sobre la fortuna de Aristóteles en España”, *Revista española de filosofía medieval*, núm. 1 (1994), pp. 141-148. <<https://bit.ly/2SFSX17>> [Consultado en línea el 08 de octubre de 2020]

⁶⁴ Rus Rufino, Salvador, “Aristotelismo político en la Europa medieval y moderna”, *Schede medievali*, núm. 44 (2006), pp. 9-15. <<https://bit.ly/2I7uSyh>> [Consultado en línea el 08 de octubre de 2020]

⁶⁵ Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, “Fernando de Roa y la defensa del estamento ciudadano”, *Revista Filosofía UIS*, vol. 17, núm. 2 (2018), p. 27. [Consultado en línea el 09 de diciembre de 2020] <<https://bit.ly/31DVGAg>>

⁶⁶ Nieto Soria, José Manuel, *Op. Cit.*, p. 116. [En línea] <<https://bit.ly/331mv1F>>

Capítulo II. Tres teólogos castellanos del siglo XV

1. *De optima politia*. Alfonso Fernández de Madrigal, “El Tostado”

Alfonso Fernández de Madrigal, “el Tostado”⁶⁷, nació entre los años de 1400 y 1410, en Madrigal de las Altas Torres, Ávila⁶⁸. Realizó sus primeros estudios con frailes franciscanos, en la provincia de Arévalo, y los continuó en el Colegio mayor de San Bartolomé, del cual fue rector (1437-1438), así como maestrescuela⁶⁹ del Estudio salmantino de 1446 a 1454. También fue obispo de Ávila de 1454 hasta su muerte, en septiembre de 1455.

En la Universidad de Salamanca alcanzó los grados de Doctor en Artes (*magister artium*, 1426). Doctor en Teología (*magister theologiae*, 1436-1441) y bachiller en Cánones (probablemente en 1434). Conocedor del latín, griego y hebreo, ocupó las cátedras de Filosofía Moral y Poética en la Facultad de Artes (1441-1454) y de Vísperas y Biblia en la Facultad de Teología (1441-1454). Participó en las discusiones del Concilio de Basilea, de

⁶⁷ El apelativo de “el Tostado” bien pudo venir del nombre de su padre, Alonso Fernández Tostado, o de su tez morena. Se le conocía también como “el Abulense” por haber sido obispo de Ávila.

⁶⁸ A continuación, nos valdremos de la valiosa información biográfica contenida en los siguientes artículos y textos: Belloso Martín, Nuria, «Alfonso Fernández de Madrigal», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*. <<https://bit.ly/3rTeDd1>> [Consultado el 21 de diciembre de 2020]; Delgado Jara, Inmaculada, «Alfonso de Madrigal, “el Tostado”», *Diccionario de autores literarios de Castilla y León (en línea)*, [dir. y ed. María Luzdivina Cuesta Torre, coord. Grupo de investigación LETRA], Universidad de León, España, julio 2019. <<https://bit.ly/3ICfUeG>> [Consultado en línea el 20 de diciembre de 2020]; Fernández Vallina, Emiliano, “El tratado *De optima politia* del Tostado: una visión singular en el siglo XV hispano sobre las formas políticas de gobierno”, *Anuario filosófico. Revista cuatrimestral del departamento de filosofía. FF y L de la Universidad de Navarra*, vol. 45, núm. 2 (2012), pp. 257-281; Belloso Martín, Nuria, “Introducción”, en Madrigal, Alfonso de, *El gobierno ideal*, [introd., trad. y texto latino con aparato crítico y citas de Nuria Martín Belloso], EUNSA, Navarra, España, 2003.

⁶⁹ Sobre el oficio del maestrescuela, nos dice Gustavo Hernández Sánchez, siguiendo el documentado estudio de María Paz Alonso, “recaía la función de administrar la jurisdicción universitaria. Era además ejecutor y conservador de los Estatutos y Constituciones de la Universidad, así como su cancelario, a quien correspondía la concesión de títulos y colación de grados. Presidía o estaba al frente, por tanto, del tribunal de la Audiencia Escolástica o tribunal del Estudio, junto con el resto de oficiales de la misma: jueces del Estudio [...], fiscal, notarios, escribanos y otros oficiales como el alguacil”. Hernández Sánchez, Gustavo, “Maestrescuelas en Salamanca durante el periodo Barroco: fuero universitario y conflictos de poder”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, vol. 24 (2017), p. 204. [Consultado en línea el 13 de diciembre de 2020] <<https://revistas.ucm.es/index.php/CUHD/article/view/56786/51340>>

donde surgió la necesidad de redactar su obra *Defensiorum trium conclusionum* ante la polémica que sus opiniones habían despertado al respecto⁷⁰.

El Tostado es nombrado constantemente como uno de los iniciadores de una novedosa recuperación de Aristóteles en Castilla durante el siglo XV. Al respecto, y centrándonos ya en su repetición *De optima politia*, debemos tener presente dos cuestiones importantes: 1) probablemente tenía frente a él la *Política* de Aristóteles traducida por Guillermo de Moerbeke⁷¹; 2) prescinde de las referencias a Santo Tomás de Aquino⁷². Si los elementos anteriores constituyen, de por sí, motivo de particular interés, también los debates en torno a la caracterización de su pensamiento son dignos de reseñar brevemente.

Su figura y pensamiento han sido valorados entre la escolástica⁷³ y el prerrenacimiento⁷⁴, pasando por aquellos que reconocen atisbos humanistas italianos⁷⁵ que explican, a su vez, cierto republicanismo o humanismo cívico⁷⁶. Cabe señalar que la vasta producción del Tostado, que va de obras teológicas a mitológicas, pasando por filosófico-

⁷⁰ Beloso Martín, Nuria, “Introducción”, en Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, pp. 17-18.

⁷¹ Fernández Vallina, Emiliano, *Op. Cit.*, p. 295. <<https://bit.ly/31G1VWW>> [Consultado en línea el 10 de diciembre de 2020]. La *Política* fue traducida por Leonardo Bruni, nos dice Fernández Vallina, hacia 1437/1438; Flórez Miguel, Cirilo, “El lenguaje político: transformaciones y teorías”, *Op. Cit.*, p. 268, 2012. <<https://bit.ly/3lQhD6>> [Consultado en línea el 11 de diciembre de 2020]

⁷² “Desde una postura en no pocos puntos reticente respecto del Aquinate —nos dice Beloso Martín—, el Tostado fue acercándose progresivamente al pensamiento de éste, debiéndosele, a la postre, incluir entre los seguidores no serviles del Aquinate. Así pues, lejos de verle como un acérrimo tomista o un antitomista, hay que contemplarle en su talante de intentar una nueva recepción de Aristóteles en todos los campos, tales como el político, el ético y el jurídico, con un acercamiento progresivo a las posiciones tomistas”. Beloso Martín, Nuria, «Alfonso Fernández de Madrigal», *Op. Cit.* <<https://bit.ly/3rTeDd>> [Consultado el 21 de diciembre de 2020]

⁷³ Di Camillo, Ottavio, *Op. Cit.*, p. 115. [Consultado en línea el 11 de diciembre de 2020] <<https://bit.ly/2l7FyNn>>

⁷⁴ “Tiene, en efecto, en cuenta el modo de perspectiva que podemos llamar prerrenacentista: se sitúa D. Alfonso en una impostación histórica desde la que, con todas las limitaciones que se quiera, enjuicia el modo de constituirse el orden político enmarcándolo en las circunstancias temporales y en las propias del ambiente físico o antropológico, con el aporte abundante de citas bíblicas y de *auctores* de la Antigüedad clásica, como en otras obras suyas, si bien con el molde externo de la presentación académica oficial o, si se quiere, escolástica”. Fernández Vallina, Emiliano, *Op. Cit.*, p. 257. <<https://bit.ly/31G1VWW>> [Consultado en línea el 10 de diciembre de 2020]

⁷⁵ Candela Martínez, Juan, “El «De optima politia» de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, *Anales de la Universidad de Murcia*, XIII (1954-1955), España, Murcia, pp. 62, 66. <<https://bit.ly/3Iyglz>> [Consultado en línea el 11 de diciembre de 2020]; Delgado Jara, Inmaculada y Rosa María Herrera García, *Op. Cit.*, pp. 242, 258-259. <<https://bit.ly/3ycu9SC>> [Consultado en línea el 11 de diciembre de 2020].

⁷⁶ Monsalvo Antón, José María, *Op. Cit.*, p. 73. <<https://bit.ly/3Dyc2ax>> [Consultado en línea el 11 de diciembre de 2020]; Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Op. Cit.*, pp. 107-140. <<https://bit.ly/3dwYW2X>> [Consultado en línea el 11 de diciembre de 2020]

morales, pastorales y bíblicas, nos conmina a valorar de forma integral su pensamiento para cualquier elemento a considerar. Afortunadamente contamos ya con diversos textos que reflejan esta labor, entre los cuales podemos nombrar los de Agustín de Asís⁷⁷, Emiliano Fernández Vallina⁷⁸ o Cecilia Sabido⁷⁹. No obstante, consideramos que la obra *De optima politia* constituye un buen punto de partida a la hora de adentrarnos en las ideas filosófico-políticas del Alfonso de Madrigal.

Probablemente el texto *De optima politia*, del cual no nos llegó su versión acabada, fue una *repetitio* que el Tostado elaboró hacia 1436, con motivo de su regencia de la cátedra de Filosofía Moral⁸⁰. En ella, Alfonso de Madrigal problematizó la propuesta platónica de la comunidad de mujeres (siguiendo el planteamiento aristotélico al inicio del Libro II de la *Política*), lo cual le dará pie a la exposición de sus opiniones al respecto del origen de las ciudades y las distintas formas de gobierno. De esta repetición extraeremos, a continuación, las ideas más relevantes relacionadas a los conceptos de gobierno y comunidad.

a) El gobierno más conveniente

“El gobierno [*politia*] es una forma de participación [*communicatio*]”⁸¹, nos dice Alfonso de Madrigal. Siguiendo a Aristóteles, afirma que los ciudadanos deben tener participación en todo o en algunas cosas. Tener parte en nada resulta imposible, ya que los

⁷⁷ Asís, Agustín de, *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo (el Tostado)*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, España, 1955. Es interesante que Agustín de Asís haya notado en el Tostado ideas relacionadas a la democracia en cuanto a la organización de la república o a la comunidad política como sujeto del poder político consultando casi exclusivamente los comentarios tostadianos a los cinco libros del Pentateuco, algunos libros históricos de la Biblia y al evangelio según Mateo.

⁷⁸ Fernández Vallina, Emiliano, *Op. Cit.*, pp. 255-274. Cabe resaltar que, en este trabajo, el autor acude a las obras *De optima politia*, *Breviloquio de amor e amiçicia*, *Defensorium trium conclusionum* y a algunos comentarios al Evangelio para conceptualizar el poder y buen gobierno en el pensamiento de Madrigal.

⁷⁹ Sabido, Cecilia, *Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV*, *Op. Cit.*, En este valioso estudio la autora se da a la tarea de reconstruir, como apunta el título, el pensamiento ético-político del Tostado a partir de las obras *De optima politia* y *Breviloquio de amor et amiçicia*, además de ofrecernos un panorama general del pensamiento humanista de Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa, así como una argumentación que reivindica el término de “Escuela Humanista de Salamanca” del siglo XV.

⁸⁰ Belloso Martín, Nuria, “Introducción”, en Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 14.

⁸¹ *Ibid.*, p. 75 [29]. La numeración de párrafos en su versión en latín de esta obra será colocada entre corchetes después de la(s) página(s) correspondiente(s).

ciudadanos participan, en última instancia, “del lugar” de su ciudad⁸². A partir de este hecho, al Tostado le interesará, sobre todo, “hallar la mejor participación política”⁸³.

En este punto es necesario hacer notar el concepto del que el Tostado se vale para expresar su idea traducida como participación: *communicatio*⁸⁴. Recuperando lo dicho por Nuria Belloso Martín en su estudio introductorio al *De optima politia*, “En el contexto tostadista tal *communicatio* no tiene el sentido de mera transmisión recíproca, sino que adquiere sustancialmente una connotación de participación en un todo moral tanto a nivel de estructura como en el aspecto de acción”⁸⁵.

La búsqueda de la mejor participación política por el Tostado se encontraba regulada por un eje principal: mantener la paz y evitar las sediciones⁸⁶. Es este objetivo el que lleva a nuestro autor a proponer su primera conclusión (de las seis que contiene su repetición): “*El legislador que quiera establecer una forma de gobierno, no debe instituir ni las mejores leyes, ni la mejor forma de gobierno*”⁸⁷.

La forma de gobierno (*politia*) es definida por el Tostado como “un cierto orden según el cual los ciudadanos deben juntarse para constituir una ciudad”⁸⁸. En ese sentido, la *politia* es “la coordinación recíproca” que posibilita a los hombres la constitución de ciudades⁸⁹. Por su parte, la ley (*lex*) es “cierta regla que se impone a los mismos ciudadanos que ya son

⁸² *Ibid.*, p. 75 [31].

⁸³ *Ibid.*, p. 75 [29]. Aristóteles, efectivamente, se preguntó, al principio del Libro II de su *Política*, por “la forma de asociación política que pueda ser, entre todas, la mejor”, y negó la posibilidad de los ciudadanos pudieran estar exentos de toda participación. Aristóteles, *Política*, II, 1, 1260b 25-1261a 10. (De aquí en adelante se utilizará la traducción de Antonio Gómez Robledo editada por la UNAM).

⁸⁴ Dicho concepto corresponde al término griego *koinonéo* que Aristóteles emplea en su *Política* al referirse a la comunidad política (*koinonia politike*), traducida por Gómez Robledo como “asociación política”. *Cfr.* Aristóteles, *Política*, II, 1, 1260b 27-28. Además, véase Sabido, Cecilia, *Op. Cit.*, pp. 92-93.

⁸⁵ Belloso Martín, Nuria, “Introducción”, en Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 22.

⁸⁶ Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 93 [109].

⁸⁷ *Ibid.*, p. 93 [111]. *Cursivas del autor.* En el capítulo I del Libro cuarto de la *Política*, Aristóteles realiza la siguiente observación sobre la mejor constitución [*politeia*]: “Para muchos, en efecto, será quizás imposible alcanzar la mejor constitución, de suerte que el legislador y el verdadero político no debe ignorar ni cuál es la mejor en absoluto, ni la mejor dentro de las circunstancias”. Aristóteles, *Política*, IV, 1, 1288b 25-28.

⁸⁸ Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 93 [111]. Para Aristóteles, la constitución [*politeia*] “es la organización de los poderes en las ciudades, de qué manera se distribuyen, y cuál debe ser en la ciudad el poder soberano, así como el fin de cada comunidad”. Aristóteles, *Política*, IV, 1, 1289a 15-18.

⁸⁹ Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 93 [112]. Cabe decir, siguiendo a Emiliano Fernández Vallina, que el concepto de *politia* es utilizado por el Tostado de, al menos, cinco formas distintas, entre ellas participación comunitaria y forma de gobierno. Fernández Vallina, Emiliano, *Op. Cit.*, pp. 257-281, 2012, pp. 309-310. <<https://bit.ly/31GIVWW>> [Consultado en línea el 10 de diciembre de 2020]

tales”⁹⁰ o, como nos dice más adelante nuestro teólogo castellano, es “cierto derecho [*ius*] establecido que se impone a la ciudad ya fundada”⁹¹.

Con respecto al tema de las formas de gobierno enunciadas por Aristóteles en su *Política*, el Tostado considera que la monarquía es la mejor forma de gobierno por dos razones: 1) por su misma naturaleza, en tanto que gobernando uno solo no existen discordias, y 2) por su semejanza con el orden natural. No obstante, el Tostado se remite al final del capítulo III de la *Política* para mostrar cómo el mismo Aristóteles consideró inconveniente el principado monárquico⁹². Vale decir que Madrigal descarta también el gobierno aristocrático y timocrático en razón de las disputas que pueden tener lugar en su seno a causa de la envidia humana⁹³.

Ahora bien, de las tres formas de gobierno defectuosas, nos dice el Tostado, Aristóteles se inclina por la democracia por su capacidad de mantener la paz, “pues ésta no es sediciosa, dado que el poder se halla y permanece en el pueblo entero, y todos mandan por igual”⁹⁴. Es por ello que Alfonso de Madrigal argumenta la necesidad de establecer no el gobierno ideal (monarquía), sino el más conveniente (democracia). Cabe señalar, además, que la forma viciada de la monarquía (la “monárquica tiránica”) se caracteriza, entre otras cosas, por gobernar “en contra de la voluntad de los súbditos”⁹⁵.

⁹⁰ Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 93 [111].

⁹¹ *Ibid.*, p. 94 [113]. Las leyes, nos dice Aristóteles, “regulan el modo como los gobernantes deben gobernar y guardar el orden legal contra los transgresores”. Aristóteles, *Política*, IV, 1, 1289a 18-20. Cabe señalar que esta distinción entre *politia* y *lex* es considerada por José Luis Villacañas como un rasgo republicano del pensamiento del Tostado. En sus propias palabras, “el orden [*politia*] es constituyente, mientras que la *lex* es derecho constituido: *ius constitutum*. [Antonio] Rivera dice con acierto que «el más clásico republicanismo, el que distingue entre lenguaje político y el lenguaje de los derechos, entre orden constituyente y orden constituido, se da cita en el texto [*De optima politia*] del Tostado». Villacañas Berlanga, José Luis, “Jurisdicción y política en el siglo XV: tiranía y reforma del reino”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), p. 236. Nota 29. <<https://bit.ly/3lNnaKQ>> [Consultado en línea el 30 de junio de 2021]

⁹² Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 95 [122]. Aristóteles, *Política*, III, 10, 1286a 8-1286b 40.

⁹³ *Ibid.*, p. 95 [123].

⁹⁴ *Ibid.*, p. 96 [124]. El tema de Aristóteles y la democracia constituye un tema que sobrepasa los límites de la presente investigación. No obstante, consideramos que es un tema fundamental para evaluar de mejor manera el pensamiento del Tostado y, sobre todo, su lectura de Aristóteles. Para una breve evaluación general de la postura de Aristóteles. *Cfr.* Sabido, Cecilia, *Op. Cit.*, pp. 124-125; asimismo, para una perspectiva que defiende la elección de la democracia por Aristóteles véase Solana Dueso, José, “Aristóteles y la democracia”, *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 4, núm. 1 (2017), pp. 119-147. <<https://bit.ly/3EKRtta>> [Consultado en línea el 20 de diciembre de 2020]

⁹⁵ Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 94 [119].

Con respecto a las leyes nos encontramos con un razonamiento similar. Nos dice Madrigal lo siguiente: “el legislador no debe imponer la mejor ley” para su ciudad, sino que “debe elegir leyes convenientes para dicho pueblo”⁹⁶. Así como al enfermo no se le debe dar el mejor alimento de por sí, nos dice nuestro teólogo, sino el más conveniente a su enfermedad, o así como a los niños pequeños no se les debe dar un alimento “simplemente” nutritivo, sino un alimento nutritivo que necesiten los niños tiernos a los que nos estemos refiriendo⁹⁷, “debemos decir que el legislador al promulgar las leyes tiene que considerar, no el dar la mejor ley simplemente, sino la mejor conforme a la forma de gobierno concreta”⁹⁸. Por esa razón, nos dice el Tostado, todo intento por aplicar una ley perfecta a un pueblo imperfecto resultará en perjuicio para éste⁹⁹.

b) La comunidad civil

Si bien no encontramos en la repetición *De optima politia* un tratamiento exhaustivo del concepto de comunidad, podemos sustraer algunas ideas principales que nos ayudan a bosquejar el horizonte filosófico-político desde el cual nuestro teólogo estaba pensando a los ciudadanos de la *polis*.

La ciudad, nos dice Alfonso de Madrigal, “no es una unidad *per se*, sino por asociación”¹⁰⁰. Este tipo de asociación, como notamos anteriormente, se basa en la participación (*communicatio*) entre los habitantes de un territorio determinado. Y es en esta comunidad donde las leyes ocupan un papel fundamental, ya que éstas “dirimen las peleas que nacen de la diversa participación”¹⁰¹. Sin embargo, es importante señalar que esta importante labor que desempeñan las leyes, la de regular el orden social de una comunidad dada, sería imposible sin la mediación del contrato.

“El contrato [*contractus*] —nos dice Madrigal—, por hablar en términos políticos, es toda convención establecida entre varios que se ha hecho firme por común deliberación”¹⁰².

⁹⁶ *Ibid.*, p. 96 [125]. Aristóteles nos dice lo siguiente: “Y el que las leyes sean buenas, puede ser a su vez de dos maneras: o como las mejores entre las posibles para este pueblo, o como las mejores en absoluto”. Aristóteles, *Política*, IV, 6, 1294a 7-10.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 96 [126].

⁹⁸ *Ibid.*, p. 96 [127].

⁹⁹ *Id.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 121 [236].

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 76 [34].

¹⁰² *Id.*

Como se apuntó anteriormente, uno de los principales objetivos de la comunidad civil (*civilis communitas*) es la paz¹⁰³, por lo que la tarea entonces es la de establecer contractualmente las leyes más convenientes para la ciudad concreta que nos ocupe. Atendemos, pues, a una perspectiva pactista y situada.

En consonancia con la idea anterior, resulta interesante rescatar un ejemplo que el Tostado nos ofrece sobre el procedimiento mediante el cual los romanos hicieron suyas algunas leyes griegas. Dichas leyes, afirmó el Tostado, no adquirieron su fuerza por el hecho de que los juristas romanos, especialistas en el tema, hubieran realizado sus respectivas tareas de análisis y modificación de las leyes griegas con el fin de adaptarlas a su situación, sino que la fuerza de dichas leyes provino de la aceptación de las mismas por parte del pueblo romano¹⁰⁴. Como sabemos, esta interpretación será un lugar común en todo el pensamiento escolástico relacionado con la Escuela de Salamanca del siglo XVI, por lo que resulta sumamente interesante encontrarla ya en la tercera década del siglo XV.

Vale decir que el pensamiento filosófico-político de Madrigal no puede ser dissociado de su postura teológico-política al respecto del Cisma de Occidente. Para ilustrar lo anterior, reproducimos, a continuación, la sugerente opinión de Nuria Belloso Martín:

El concepto de *comunidad* juega un importante papel en el pensamiento tostadista. Ciertamente, sólo lo apunta. No se encuentra en Alfonso de Madrigal una teoría de la comunidad tan desarrollada como la de Vitoria o Suárez pero ahí queda esa creencia en el príncipe o gobernante como un representante de un común social. *Este aspecto se ve más claramente en la apología conciliarista del Abulense*, a la que ya nos hemos referido anteriormente. No puede olvidarse tampoco que, dada esa defensa de la superioridad del Concilio sobre las demás magistraturas en la iglesia, *al igual que si el Concilio puede deponer al Papa que caiga en herejía, el Reino puede deponer al príncipe* cuando su tiranía sea intolerable¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 93 [109].

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 99 [131].

¹⁰⁵ Belloso Martín, Nuria, "Introducción", en Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 32. Para una interpretación que matiza la postura conciliarista del Tostado, *Cfr.* Fernández Vallina, Emiliano, *Op. Cit.*, p. 302.

c) Balance

Como pudimos observar, el gobierno [*politia*] es descrito por Madrigal como una forma de participación o comunicación [*communicatio*] entre los integrantes de una ciudad, la cual, a su vez, consiste en una asociación entre los habitantes de un territorio determinado. Comunicación y asociación constituyen, pues, conceptos fundamentales para el esquema conceptual de Alfonso Fernández de Madrigal.

Con respecto al concepto de gobierno, queremos hacer notar el enfoque que el Tostado imprime a su análisis. En palabras de Flórez Miguel, “El Tostado está planteando la «*politia*» o «política» ateniéndose al ámbito de lo contingente, que es el ámbito propio de las cosas humanas y temporales, dentro de las cuales impera la sabiduría política como prudencia política, que tiene como objetivo fundamental conducir al ciudadano a vivir conforme al bien común”¹⁰⁶. Es decir, el Tostado mantiene una perspectiva realista o relativista¹⁰⁷ al respecto de la mejor forma de gobierno, renunciando a cualquier universalismo que pretenda ignorar las circunstancias específicas de cada región.

Ahora bien, con respecto al concepto de comunicación del Tostado debemos señalar, antes que nada, que su significación es entendida de mejor manera a la luz del concepto de amistad (*amiçicia*), desarrollado en el *Brevyloquyo de amor e amiçicia*, el cual es elaborado en años posteriores a la repetición *De optima politia*¹⁰⁸. De esta forma tenemos una comunicación basada en las relaciones que son tejidas entre los ciudadanos al interior de su ciudad y que posibilitan, a su vez, una asociación, un contrato¹⁰⁹. En este punto, notamos que el Tostado no sólo alude a la idea de contrato como “convención establecida entre varios que se ha hecho firme por común deliberación”¹¹⁰, sino también a la idea del consentimiento

¹⁰⁶ Flórez Miguel, Cirilo, “El lenguaje político: transformaciones y teorías”, *Op. Cit.*, pp. 269-270. <<https://bit.ly/3DEktBt>> [Consultado en línea el 21 de diciembre de 2020]

¹⁰⁷ Cfr. Candela Martínez, Juan, *Op. Cit.*, p. 72. <<https://bit.ly/31HH5Uc>> [Consultado en línea el 21 de diciembre de 2020]

¹⁰⁸ Un excelente trabajo que pone de relieve la relación entre los textos *De optima politia* y el *Brevyloquyo*, enriquecido, además, con el contraste de la *Política* y las dos *Éticas* de Aristóteles es el realizado por Cecilia Sabido. “Clave de esta comunicación —nos dice la autora— será el principio de *amiçicia* que implica, más allá de la relación interpersonal, un concepto de amistad cívica, comunitaria y participativa, que se manifiesta en todos los niveles de la vida social humana”. Cfr. Sabido, Cecilia, *Op. Cit.*, p. 45.

¹⁰⁹ La ciudad no es considerada por el Tostado como “una unidad en sí” sino como una comunidad diversa. De allí la importancia del contrato. Flórez Miguel, Cirilo, “El lenguaje político: transformaciones y teorías”, *Op. Cit.*, p. 270. <<https://bit.ly/31PcDyz>> [Consultado en línea el 21 de diciembre de 2020]

¹¹⁰ Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 76 [34].

popular como elemento fundamental para la fuerza de las leyes promulgadas al interior de una ciudad¹¹¹, como lo apuntó el Tostado con motivo del ejemplo aducido sobre las leyes griegas adoptadas por los romanos.

Asimismo, no podemos dejar a un lado la inclinación del Tostado por la democracia como la forma de gobierno más conveniente¹¹². Atribuimos esta elección a tres factores: 1) carácter contingente del ser humano que, como vimos anteriormente, anima al Tostado a optar por un enfoque realista o relativista¹¹³; 2) propuesta tostadiana de la comunicación¹¹⁴; 3) el contexto desde el cual el Tostado redactó su *De optima politia*¹¹⁵.

Finalmente, no dejamos de lado la relevancia de la figura y pensamiento del Tostado en lo que se refiere a la relectura de Aristóteles y a la formulación de un humanismo cívico Castellano en el siglo XV. A propósito, Cecilia Sabido nos dice que es posible

subrayar como una aportación de Madrigal la recuperación de la teoría aristotélica de la amistad en el ámbito político, desarrollada en los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea*, y a partir de ella, la importancia de la comunicación para el gobierno, la concordia y la ley en la ciudad. Asimismo, la atención en un cierto pactismo, la valoración realista de la democracia y la consideración de un ámbito legal positivo son sin duda relevantes como punto de partida del humanismo cívico castellano del siglo XV de corte aristotélico, del cual Madrigal es indudable precursor¹¹⁶.

¹¹¹ Sobre la relación entre leyes y consenso en el *De optima politia*, Juan Manuel Nieto Soria apunta lo siguiente: “[...] la participación de los ciudadanos, a la que no puede renunciar la ciudad, exige de leyes, pero para que éstas sean capaces de resolver los conflictos originados por la participación política se precisa también que esas leyes estén lo suficientemente aceptadas, lo que sólo se puede alcanzar si ha existido una común deliberación que, en este caso, vendría a expresar el consenso imprescindible sobre el que se asienta el conjunto de la comunidad política”. Nieto Soria, José Manuel, *Op. Cit.*, p. 117. <<https://bit.ly/3dPOXYx>> [Consultado el 20 de diciembre de 2020]

¹¹² Cabe señalar, no obstante, que la reivindicación que el Tostado hace sobre la democracia como la mejor forma de gobierno no significó un conflicto en su relación con el rey Juan II, a quien dedicó varias de sus obras. Belloso Martín, Nuria, “Introducción”, en Madrigal, Alfonso de, *Op. Cit.*, p. 16,

¹¹³ Debemos tener en cuenta que, para el Tostado, la búsqueda de la paz es un objetivo fundamental para toda forma de gobierno. En ese sentido, atendiendo a la naturaleza humana, la democracia se perfila como la mejor opción. “El fundamento de la respuesta que da el Tostado al problema político —nos dice Cecilia Sabido— es su concepción de la naturaleza humana”. Sabido, Cecilia, *Op. Cit.*, p. 58.

¹¹⁴ Al respecto, Candela Martínez nos dice lo siguiente: “Sólo aquel régimen que de alguna manera haga pensar a los ciudadanos que el poder es de todos y lo es por igual, asegurará la convivencia tranquila”. A juicio del autor, el poder es lo que todos los ciudadanos deben compartir, aquello sujeto a participación (*communicatio*) común. Candela Martínez, Juan, *Op. Cit.*, p. 82. <<https://bit.ly/309wW29>> [Consultado en línea el 21 de diciembre de 2020]

¹¹⁵ Para Candela Martínez, el Cisma de Occidente y la problemática situación política de la Castilla de Juan II constituyen elementos decisivos para el pensamiento filosófico de Alfonso Fernández de Madrigal. *Ibid.*, p. 83. <<https://bit.ly/309wW29>> [Consultado en línea el 21 de diciembre de 2020]

¹¹⁶ Sabido, Cecilia, *Op. Cit.*, pp. 48-49.

2. Comentario a la Política de Aristóteles. Pedro Martínez de Osma

Pedro Martínez de Osma (1427?-1480) fue colegial del Colegio mayor de San Bartolomé, en Salamanca, en donde tuvo como maestro a Alfonso de Madrigal¹¹⁷. Obtuvo el grado de Maestro en Artes en 1457 y ocupó las cátedras de Filosofía Moral (1457-1463) y Prima de Teología (1463-1478). Su producción escrita echó mano de variados géneros expositivos, desde las repeticiones y comentarios hasta las glosas. Asimismo, fueron también diversos los temas en los que se interesó: metafísica, ética, política, astronomía y música¹¹⁸.

Sus opiniones al respecto de la confesión, las indulgencias y la jurisdicción de la Iglesia, contenidas todas ellas principalmente en sus desaparecidos *Quodlibetum de Confessione* y en su *Tractatus de Confessione*, fueron calificadas de heréticas, falsas y escandalosas por una junta de teólogos reunidos en Zaragoza y Alcalá de Henares, lugares en donde tuvo lugar su proceso y en donde también fue quemado su *Tractatus*, hecho que se vio replicado en la Universidad de Salamanca¹¹⁹. Cabe señalar que, después de su retracción, en 1479, fue prohibida su entrada a Salamanca por el lapso de un año, tiempo durante el cual tendrá lugar su muerte en Alba de Tormes¹²⁰.

¹¹⁷ A continuación, nos valdremos de la valiosa información biográfica contenida en los siguientes textos: Belloso Martín, Nuria, «Pedro Martínez de Osma», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*. <<https://bit.ly/3IyJSQA>> [Consultado el 29 de enero de 2020]; Fuertes Herreros, José Luis, “Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección en el XVI”, en Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. y Polo Rodríguez Juan Luis (eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, España, 2011, pp. 203-240.

¹¹⁸ Labajos Alonso, José, “Pedro de Osma: impulsor del humanismo y del conocimiento de Aristóteles en Salamanca”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 22 (1995), p. 145. <<https://bit.ly/3DBstDe>> [Consultado en línea el 24 de febrero de 2021]

¹¹⁹ Labajos Alonso, José, *Proceso contra Pedro de Osma*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, 2010, p. 14. En este valioso trabajo, Labajos Alonso se dio a la tarea de reconstruir los argumentos de Osma al respecto de la confesión y las indulgencias a través de los textos del dominico Juan López de Salamanca y el canónigo de Toledo Pedro Ximénez de Préxamo, así como de las Actas del Proceso realizado en contra de la doctrina de Osma en Alcalá de Henares, en 1479. *Ibid.*, pp. 16-23. Para un excelente resumen de las opiniones polémicas de Osma véase Alonso Baelo, Pablo L., “El pensamiento de Martínez de Osma: de la recepción teológica a la recepción histórico-filosófica”, *Azafea: Revista de Filosofía*, vol. 12 (2010), pp. 181-182. <<https://bit.ly/3pCVOYV>> [Consultado en línea el 20 de febrero de 2021]

¹²⁰ Para un breve análisis que relaciona el proceso contra Pedro de Osma y la línea política e ideológica del reinado de los Reyes Católicos véase Ianuzzi, Isabella, “La condena a Pedro Martínez de Osma: ‘ensayo general’ del control ideológico inquisitorial”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, núm. 27 (2007), pp. 11-46.

En el ámbito de la metodología escolástica Pedro de Osma constituye una figura fundamental. Seguidor del nominalismo y, posteriormente, del tomismo¹²¹, se mantuvo cercano a la tradición del humanismo italiano desde el cual se opuso a los excesos de la Dialéctica¹²², propugnando la vuelta a los clásicos y reivindicando el importante papel de la Gramática y la Retórica¹²³. Es también desde el humanismo que impulsó el conocimiento de Aristóteles en Castilla durante la segunda mitad del siglo XV a través de sus Comentarios a la *Metafísica*, a la *Ética a Nicómaco*, y a la *Política*¹²⁴.

El Comentario a la *Política* (*Commentarii in Politicorum libros Aristotelis*) fue redactado, aproximadamente, entre 1460-1463¹²⁵, y fue publicado por primera vez en 1502. Si bien tradicionalmente se atribuyó la autoría de este Comentario a Fernando de Roa, la afinidad entre el Comentario a la *Ética* (de autoría exclusiva de Pedro de Osma) y el Comentario a la *Política* nos permiten identificar a Osma como el autor principal de esta segunda obra, y a Fernando de Roa como el encargado de elaborar su versión final¹²⁶.

A juicio de José Labajos Alonso, el Comentario a la *Política* no tenía como objetivo “la exposición de los aspectos lingüísticos, sino la exposición ordenada y comprensible de las ideas filosóficas”¹²⁷. Es por ello que consideramos pertinente rescatar de esta obra algunas

¹²¹ Acorde a José Labajos Alonso, la contribución de Osma a la implantación del tomismo en Salamanca se puede corroborar mediante sus discusiones con Pedro de Caloca y Pedro de Ocaña, así como en las referencias al Doctor Angélico que el propio Osma realizó en sus escritos. Labajos Alonso, José, *Op. Cit.*, pp. 151-152. <<https://bit.ly/3EFTE0L>> [Consultado en línea el 26 de febrero de 2021]

¹²² En uno de sus textos contra los nominalistas que abusaban de los recursos de la dialéctica escolástica, a quienes llamaba “verbosistas”, Pedro de Osma afirma lo siguiente: “[...] se equivocan no poco los que, en cuestiones de fe, se apoyan mucho en la filosofía y en la razón humana, como hacen los verbosistas, que con sofismas y el arte de la dialéctica ponen escándalo en todos los lugares”. Fuertes Herreros, José Luis y Federico Panchón Cabañeros [trads.], “Diálogo en el que se muestra que los fundamentos de la filosofía humana, en los que se apoyan los verbosistas, generalmente fallan en la teología. (ca. 1474-79). Pedro Martínez de Osma (1424-80)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 12 (2005), p. 247. <<https://bit.ly/3dyMzDC>> [Consultado en línea el 02 de marzo de 2021]

¹²³ Labajos Alonso, José, *Op. Cit.*, pp. 137-144. <<https://bit.ly/3EFTE0L>> [Consultado en línea el 26 de febrero de 2021]; asimismo, Fuertes Herreros, José Luis, “Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección en el XVI”, *Op. Cit.*, pp. 216-221. <<https://bit.ly/3EH4GTz>> [Consultado en línea el 01 de marzo de 2021]

¹²⁴ Labajos Alonso, José, *Op. Cit.*, p. 135. <<https://bit.ly/3EFTE0L>> [Consultado en línea el 26 de febrero de 2021]

¹²⁵ Labajos Alonso, José, “Presentación del Comentario”, en Labajos Alonso, José (ed.), *Pedro de Osma y Fernando de Roa. Comentario a la Política de Aristóteles*, Vol. I, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España, 2006, p. 62.

¹²⁶ Algunos de los elementos compartidos entre los Comentarios a la *Ética* y a la *Política* son: a) proemios similares; b) estructura general idéntica; c) referencias entre ambos Comentarios; d) estilo literario y expositivo similar. *Ibid.*, pp. 12-61.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 11.

de las ideas filosófico-políticas aristotélicas que Pedro de Osma difundió en la Universidad de Salamanca durante la segunda mitad del siglo XV, particularmente aquellas relacionadas con los conceptos de gobierno y comunidad.

a) Ideas aristotélicas sobre el gobierno

Nos parece importante comenzar la exposición de las ideas de Osma sobre el concepto de gobierno señalando un rasgo fundamental que le diferencia sustancialmente de Alfonso de Madrigal y su *De optima politia*, el cual consiste en la lectura de Santo Tomás de Aquino, particularmente del propio Comentario a la *Política* del Aquinate. Y esta fuente teórica de Osma reluce desde las primeras páginas del *Comentario*. Cuando Osma se dedica a analizar los primeros párrafos del Libro I de la *Política* de Aristóteles, nuestro teólogo retoma la distinción realizada por Tomás de Aquino en torno a los dos tipos de gobiernos que tienen lugar en la ciudad: el civil y el regio. El primero, nos dice Osma, se caracteriza por estar orientado por las leyes, por lo que la potestad de gobierno se encuentra limitado por éstas¹²⁸, mientras que el segundo, el regio, se caracteriza por poseer plena potestad de gobierno¹²⁹.

Los gobiernos civil y regio, cabe señalar, pueden tener lugar en el gobierno de pocos o en el gobierno de muchos¹³⁰. No obstante, Osma recupera la argumentación aristotélica en pro del gobierno de muchos. Siguiendo el pensamiento de la época, y en esto se acerca argumentativamente en importantes aspectos a Alfonso de Madrigal, Osma reconoce la superioridad del gobierno monárquico. Sin embargo, y siguiendo también aquí al Doctor Angélico, Osma se decanta preferentemente por la monarquía electiva y no por la monarquía hereditaria debido, principalmente, a que ésta última generaba constantes disputas y conflictos en el seno de la familia real y de las familias nobles¹³¹.

¹²⁸ “[...] est autem civilis principatus, cum potest unus aut plures non pro voluntate sua sed secundum legem civitatis, unde qui sic praesunt non habent plenariam potestatem, sed habent potestatem legibus coartatam et limitatam”. Labajos Alonso, José (ed.), *Pedro de Osma y Fernando de Roa. Comentario a la Política de Aristóteles*, vol I, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España, 2006, p. 99 [fol. 5, 84-87]. En lo que sigue citaremos el *Comentario* de Osma señalando en primer lugar la página en la edición de Labajos Alonso y, posteriormente, entre corchetes, el folio y los párrafos del manuscrito.

¹²⁹ “[...] regius principatus est, cum potest unus pro voluntate sua habens in civitate plenariam potestatem”. *Ibid.*, p. 99 [fol. 5, 87-88].

¹³⁰ El gobierno de muchos es entendido por nuestro teólogo como el gobierno de un senado apegado a las leyes, mientras que el gobierno de pocos es entendido como aquel que recae sobre un puñado de hombres virtuosos. *Ibid.*, p. 458 [fol. 65, 11,444-11,470].

¹³¹ Labajos Alonso, José (ed.), *Ibid.*, p. 519 [fol. 75, 13,384-13,391].

Para Pedro de Osma, un gobierno rectamente constituido debe contar con órganos que garanticen su representatividad. Es por ello que considera que la existencia de un senado, un *praetorium* y una asamblea popular constituyen elementos fundamentales para un gobierno de dicha naturaleza. Con ellos, se garantiza que los asuntos civiles y legales sean correctamente administrados¹³², es decir, orientados por el bien común.

En torno a la descripción de la naturaleza de las leyes Pedro de Osma sigue de cerca los planteamientos aristotélicos y su interpretación tomista. Toda ley debe ser establecida con miras al interés de la ciudad y de los ciudadanos [*utilitatem civitatis et communem utilitatem civium*], es decir, con miras al bien común¹³³. Ahora bien, ¿qué sucede cuando una ley no es promulgada con miras al bien común? Éste es el escenario correspondiente a un gobierno tiránico.

Un gobierno monárquico en donde el rey vigila únicamente por sus propios intereses, nos dice Osma, es una tiranía¹³⁴. Ésta es descrita como una forma de gobierno opuesta a la monarquía, caracterizada por la superposición del interés individual sobre el bien común¹³⁵, mientras que el tirano es descrito como aquél que gobierna bajo su propio arbitrio y no desde el de la ley¹³⁶. Podemos concluir, entonces, que toda ley que no abrace el bien común como fin último no posee, en realidad, un verdadero estatus de ley.

Queda aún otro razonamiento de Osma relacionado a la ley que vale la pena rescatar. Las leyes, nos dice nuestro teólogo, obtienen su estatus preceptivo en tanto que están orientadas al bien común de la ciudad. Sin embargo, las leyes están escritas de manera

¹³² *Ibid.*, p. 459 [fol. 65, 11,499-11,505].

¹³³ *Ibid.*, p. 482 [fol. 69, 12,185-12,193].

¹³⁴ “[...] tyrannis est dominiatio unius, id est, monarchia dominica sive despotica; per quod distinguitur a monarchia legali, ubi monarcha, hoc est, rex, intendit utilitatem subditorum et non propriam, ut tyrannus”. *Ibid.*, p. 424 [fol. 59, 10,353-10,356].

¹³⁵ “[...] tyrannis est monarchia opposita maxime regiae gubernationi, nullis subjacens legibus dominiumque habens parium et mediorum, non ad communem sed ad propriam utilitatem”. *Ibid.*, p. 640 [fol. 93, 16,924-16,926]. En palabras de Adolfo Jorge Sánchez Hidalgo, lector del presente *Comentario a la Política de Aristóteles*, “la tiranía queda definida por su incapacidad para lograr la utilidad común y su empeño en los placeres o intereses individuales”. Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, “Fernando de Roa y la defensa del estamento ciudadano”, *Revista Filosofía UIS*, vol. 17, núm. 2 (2018), p. 37. <<https://bit.ly/3IAXFWX>> [Consultado en línea el 29 de junio de 2021]

¹³⁶ “[...] tyrannus vero est monarcha qui proprio arbitrio et nullis legibus paribus et melioribus dominatur, suam in dominatione intendens utilitatem”. Labajos Alonso, José (ed.), *Op. Cit.*, p. 640 [fol. 93, 16,927-16,928]. “[...] el rey tirano representa la vanidad, la avariciosa nobleza, el egoísmo”. Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, *Op. Cit.*, p. 37. <<https://bit.ly/3IAXFWX>> [Consultado en línea el 29 de junio de 2021]

general, por lo que no atienden a la infinidad de casos particulares que en una determinada ciudad podrían tener lugar. Es por ello que Osma afirma que, en caso de que una ley atente contra el bien común en un escenario particular no previsto por la misma, es posible desobedecer legítimamente su letra¹³⁷. Para justificar lo anterior, Pedro de Osma nos presenta algunas ideas contenidas en el *Digesto*¹³⁸ y en la *Suma de Teología*¹³⁹, lugares comunes para toda la filosofía política castellana del siglo XVI.

b) Ideas aristotélicas sobre la comunidad

La ciudad es descrita como una sociedad autosuficiente y constituida para la vida mejor: “[...] *civitas est societas bene vivendi, ex domibus pluribus et hominum generibus diversis constituta, gratia vitae perfectae et per se sufficientis*”¹⁴⁰. Ajustándose a las cuatro causas aristotélicas, Osma procede a profundizar su idea anterior: a) la causa formal de la ciudad es la organización de la misma con arreglo a la vida mejor (“*ordo bene vivendi*”); b) su causa material cercana, la diversidad de familias y hogares (“*ex domibus pluribus*”); c) su causa material lejana, la diversidad de hombres (“*hominibus diversorum generum*”) y, finalmente; d) su causa final, la vida perfecta y autosuficiente (“*gratia felicitatis, quae est vita perfecta et per se sufficiens*”).

Ahora bien, si partimos de que el fin de la ciudad es vivir bien, nos dice Pedro de Osma, y de que el ser humano es un animal político (*homo natura est animal civile*¹⁴¹), se

¹³⁷ Labajos Alonso, José (ed.), *Op. Cit.*, pp. 530-531 [fols. 76-77, 13,718-13,772].

¹³⁸ Cita nuestro teólogo el parágrafo 25, título III, del Libro I del *Digesto*: “Ninguna razón de derecho, ni la benignidad de la equidad permite, que las cosas que se introducen saludablemente por la utilidad de los hombres, la llevemos á la severidad con una interpretación más dura contra el bienestar de los mismos”. *Cuerpo del derecho civil romano*, [trad. de Idefonso García del Corral], t. I, Barcelona, Jaime Molinas, 1889, p. 211. <<https://bit.ly/3y6GXdb>> [Consultado en línea el 12 de mayo de 2021]

¹³⁹ Osma se remite al artículo sexto de la cuestión 96 de la I-II^{ae}, en donde Tomás de Aquino afirma que “[...] toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta finalidad recibe su poder y condición de ley, y pierde su fuerza vinculante en la medida en que de ella se aparta”. *Suma de Teología*, I-II, q. 96, a. 6. Es importante destacar también que, en dicha cuestión, Santo Tomás refiere que, si bien la tarea de la interpretación de las leyes recae sobre los gobernantes, en un escenario de peligro inmediato, cualquiera puede ser dispensado de desobedecer la ley sin necesidad de recurrir al superior. *Id.*

¹⁴⁰ Labajos Alonso, José (ed.), *Op. Cit.*, p. 439 [fol. 62, 10,839-10,854].

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 415 [fol. 58, 10,081]. Es importante señalar, desde ahora, que la participación de Pedro de Osma en el humanismo cívico aparece ya desde su adscripción a la tradición de aquellos que optaron por traducir “*zoon politikon*” por “*animal civile*”, con todas las consecuencias que en términos semánticos implicó dicho cambio. Rubinstein, Nicolai, “The history of the world *politikus* in early-modern Europe”, en Pagden, Anthony (ed.), *The languages in political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, Great Britain, pp. 46-48.

entiende que la *civis* debe posibilitar la satisfacción de los bienes del cuerpo y los bienes del alma¹⁴².

El ciudadano, finalmente, es definido como aquel que es capaz de gobernar y ser gobernado conforme a la virtud¹⁴³, y es la virtud el rasgo que hace iguales a los ciudadanos en tanto sólido fundamento del gobierno político¹⁴⁴. En este punto, Cirilo Flórez Miguel y José Luis Villacañas enfatizan un rasgo teórico que habíamos observado ya en el Tostado, el de una propuesta relativa a una situación histórica concreta que nos inclina a elegir lo más conveniente sobre lo ideal¹⁴⁵. Pedro de Osma se refiere, nos dice Flórez Miguel, a “la virtud de los hombres corrientes o medios”¹⁴⁶ o, en palabras de José Luis Villacañas, a “los ciudadanos más útiles, no [a] los mejores en términos ideales”¹⁴⁷.

Pedro de Osma recupera también la importancia de la amistad como condición fundamental para la consolidación de una comunidad política. Cuando nuestro teólogo plantea diversos escenarios posibles de la composición social de una ciudad, siguiendo los ejemplos del propio Aristóteles, afirma que la existencia polarizada de pobres y ricos sólo podría engendrar envidias y acciones desdeñables que impedirían el cultivo de la amistad¹⁴⁸. Es por ello que la comunidad política debe ser constituida acorde a dinámicas que contribuyan al cultivo de valiosas virtudes cívicas¹⁴⁹.

¹⁴² “Dicit, primo, quod civitas est constituta et vivendi et *bene vivendi gratia*; quia, ut dictum est supra, et ita hic satis significatur, vita sufficiens et perfecta esse non potest nisi in civil societate, ubi unusquisque quod sibi deest de his quae ad animae perfectionem sive de his quae ad corporis necessitatem pertinent, ex alio habere potest”. Labajos Alonso, José (ed.), *Op. Cit.*, p. 415 [fol. 58, 10,072-10,077].

¹⁴³ *Ibid.*, p. 482 [fol. 69, 12,195-12,198].

¹⁴⁴ Villacañas Berlanga, José Luis, “Jurisdicción y política en el siglo XV: tiranía y reforma del reino”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), p. 241. <<https://bit.ly/3Gqn4k7>> [Consultado en línea el 30 de junio de 2021]

¹⁴⁵ Al respecto, véase el razonamiento aristotélico que Pedro de Osma reproduce acerca de la conveniencia del gobierno de la multitud como un solo cuerpo que, en términos de virtud, puede ser superior a la minoría selecta. Labajos Alonso, José (ed.), *Op. Cit.*, p. 448 [fol. 63, 11,130-11,133].

¹⁴⁶ Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Op. Cit.*, p. 135. <<https://bit.ly/3dBi1AQ>> [Consultado en línea el 30 de junio de 2021]

¹⁴⁷ Villacañas Berlanga, José Luis, *Op. Cit.*, p. 241. <<https://bit.ly/31NmjSY>> [Consultado en línea el 30 de junio de 2021]

¹⁴⁸ Labajos Alonso, José (ed.), *Op. Cit.*, p. 651 [fol. 94, 17, 228-17,243].

¹⁴⁹ Al respecto, Pablo L. Alonso Baelo nos dice lo siguiente: “[...] encontramos un creciente interés [en Pedro de Osma] por revalorizar la constitución ética y ontológica del individuo a partir de su ser en comunicación con los otros. La búsqueda de encontrar modos apropiados de comunicación con los otros para la resolución de un ser humano completo se va a convertir en el fundamento de la consecución de la virtud”. Alonso Baelo, Pablo L., “El pensamiento de Martínez de Osma: de la recepción teológica a la recepción histórico-filosófica”, *Azafea:*

c) Balance

Antes que nada, es necesario apuntar un rasgo fundamental del pensamiento de Pedro de Osma. Las ideas de Aristóteles que nuestro teólogo recupera en su Comentario a la *Política* se encuentran íntimamente unidas con su doctrina sobre la confesión y las indulgencias (problemas concretos de su tiempo), así como con el humanismo castellano del siglo XV (recepción de Aristóteles en la traducción de Leonardo Bruni, desprecio por la dialéctica y cercanía con la retórica)¹⁵⁰. De esta manera, nos encontramos nuevamente, como fue el caso de Alfonso Fernández de Madrigal¹⁵¹, con un pensamiento filosófico-político y teológico íntimamente ligado con su situación concreta¹⁵².

Es por ello que la inclinación de Pedro de Osma por un gobierno monárquico efectivamente representativo a partir de su propia constitución (monarquía electiva) y sus órganos de gobierno (concilio, *praetorium*, asamblea popular), pueden ser explicadas no como simple calco y copia de la tendencia republicana que en Italia enarbolaba el humanismo cívico, tal como refiere Pablo Baelo, ya que, aunque Osma pretende “tomar los elementos metodológicos de las noticias que llegan de las corrientes italianas, este aspecto tendría más

Revista de Filosofía, vol. 12 (2010), p. 195. <<https://bit.ly/3Iz7Gnl>> [Consultado en línea el 21 de mayo de 2021]

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 186. <<https://bit.ly/3Iz7Gnl>> [Consultado en línea el 21 de mayo de 2021]

¹⁵¹ “[...] es interesante resaltar la vinculación entre Osma y Madrigal, cuestión que ya había percibido Elías de Tejada, pues Madrigal ya defiende la posibilidad de yerro por parte de la Iglesia de Roma junto con la defensa de la infalibilidad de la Iglesia Universal”. Otro punto de relación, según Pablo Baelo, reside en “la reforma del método teológico”, principalmente en la “vuelta a las fuentes”, que tanto Madrigal como Osma emprendieron. *Ibid.*, p. 188. <<https://bit.ly/3Iz7Gnl>> [Consultado en línea el 21 de mayo de 2021]

¹⁵² En ese sentido, el *Comentario a la Política* realizado por Pedro de Osma no se reduciría a una exposición estricta de los planteamientos aristotélicos, como afirmó Cirilo Flórez Miguel, ya que dicho Comentario, además de retomar fuentes secundarias como la *Suma* del Aquinate o el *Digesto*, nos muestra un panorama más general del propio pensamiento filosófico-político de Osma si se le inserta en el conjunto de las obras teóricas que ocuparon la actividad intelectual de nuestro teólogo castellano, siempre atento a problemáticas concretas de su época. *Cfr.* Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Op. Cit.*, p. 130. <<https://bit.ly/3IIWxqn>> [Consultado en línea el 21 de mayo de 2021]. De no tomar en cuenta la organicidad de toda la obra de Osma, corremos el riesgo de fijar una imagen sesgada de la misma, como es el caso de la interpretación de Sánchez Hidalgo, para quien Fernando de Roa (a quien considera exclusivamente el único autor del *Comentario*) no representa más que “un hombre renacentista cautivado por la grandeza de la cultura clásica y ansioso por recuperar la precisión retórica de la civilización grecolatina”, indiferente a la realidad política de su momento. Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, *Op. Cit.*, p. 27. <<https://bit.ly/3rLDVK8>> [Consultado en línea el 14 de noviembre de 2021] Sobre el tema de la autoría del *Comentario a la Política de Aristóteles*, véase Labajos Alonso, José, “Presentación del Comentario”, en Labajos Alonso, José (ed.), *Op. Cit.*, pp. 12-61, en donde se argumenta cómo Osma es responsable de “la parte principal y originaria” del mismo, “enriquecida y ampliada en una redacción final” por Fernando de Roa.

que ver con el carácter propio de la recepción de Aristóteles a partir de las condiciones castellanas, y salmantinas”¹⁵³.

La idea de Osma, que retoma de Tomás de Aquino¹⁵⁴, sobre el gobierno civil como aquel que es regido únicamente por la ley y no por alguna voluntad ajena a ésta, debe ser entendida desde dos lugares distintos: 1) en el plano teórico, desde los planteamientos filosófico-políticos que la escolástica desarrolló; 2) en el plano pragmático, en la convulsa Castilla del siglo XV¹⁵⁵. Por ello, resulta comprensible que Pedro de Osma recupere ideas aristotélicas relativas a un gobierno rectamente constituido¹⁵⁶.

Ahora bien, la satisfacción de los bienes del cuerpo y del alma de los ciudadanos como fin de la ciudad nos deja ver una relación entre la ley y la perfección moral de los hombres, tal como apuntó Cirilo Flórez Miguel¹⁵⁷. Ello nos revela un rasgo peculiar de nuestro teólogo, y es que al tomar en consideración los demás escritos de Osma, nos encontramos ante un humanismo cívico menos político y más pedagógico y literario¹⁵⁸.

Finalmente, no podemos ignorar que los planteamientos aristotélicos de Pedro de Osma en torno a la desobediencia legítima de las leyes cuando éstas no miran al bien común, así como su descripción de la tiranía, siguen una línea argumentativa que podemos conectar con los planteamientos de Alfonso de Madrigal y, además, con los planteamientos del propio discípulo de Osma, Fernando de Roa, quien continuará, hacia fines del siglo XV, la tarea intelectual de sus antecesores.

¹⁵³ Alonso Baelo, Pablo L., “El pensamiento de Martínez de Osma: de la recepción teológica a la recepción histórico-filosófica”, *Azafea: Revista de Filosofía*, vol. 12 (2010), p. 196. <<https://bit.ly/3rX4D2i>> [Consultado en línea el 21 de mayo de 2021]

¹⁵⁴ “[...] las pocas correcciones que introduce a la filosofía aristotélica las realiza siempre de la mano del Doctor Común [Tomás de Aquino]”. Estas palabras, que Adolfo Sánchez Hidalgo dedica a Roa, bien podemos trasladarlas a Pedro de Osma si tomamos en cuenta a éste último como principal autor del *Comentario a la Política de Aristóteles*. Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, *Op. Cit.*, p. 37. <<https://bit.ly/3lOPdcO>> [Consultado en línea el 29 de junio de 2021]

¹⁵⁵ Recordemos que, a mediados del siglo XIV, la propagación de la peste negra en Europa abonó a los problemas políticos (cambios dinásticos, formación de nuevas familias nobles), económicos (carestía de precios, impuestos excesivos) y sociales (grandes tasas de mortandad, bandidaje y saqueos), problemas todos ellos presentes en la península ibérica (con relativa excepción del emirato de Granada). Pérez, Joseph, *Historia de España*, Crítica, España, 2001, p. 80.

¹⁵⁶ Labajos Alonso, José (ed.), *Op. Cit.*, pp. 807-859 [fol. 120, 22,077-23,691].

¹⁵⁷ Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Op. Cit.*, p. 137. <<https://bit.ly/3lIWxqn>> [Consultado en línea el 21 de mayo de 2021]

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 127-128. [Consultado en línea el 21 de mayo de 2021] <<https://bit.ly/3lIWxqn>> Asimismo, véase Alonso Baelo, Pablo L., *Op. Cit.*, p. 200. <<https://bit.ly/3rX4D2i>> [Consultado en línea el 21 de mayo de 2021]

3. *De domino et servo*. Fernando de Roa

La información biográfica recopilada sobre Fernando de Roa es considerablemente menor comparada con la de Alfonso de Madrigal o Pedro Martínez de Osma. Podemos situar su nacimiento en el pueblo de Roa o en la villa de Grijalba, en Burgos, entre 1443 y 1447¹⁵⁹. Cursó estudios en Artes antes de 1446, además de Cánones y Teología. Consiguió la cátedra de Filosofía Moral en el año de 1473 y la ejerció hasta 1494, cuando sucede a Diego de Deza en la cátedra de Prima de Teología. Vale decir que, hacia 1471, Pedro Martínez de Osma nombró a Roa como sustituto de su cátedra de Prima de Teología, repitiendo tal nombramiento un año después.

Formó parte del claustro de diputados de la Universidad en diversas ocasiones a partir de 1473. Dicho claustro estaba destinado a tratar todos los asuntos referentes “al Arca de la universidad, la administración de los bienes, rentas salarios”¹⁶⁰, etcétera. Asimismo, siguió de cerca el proceso iniciado contra su maestro, Pedro de Osma, a raíz de las acusaciones que se levantaron contra éste por algunas de sus proposiciones acerca de la confesión y las indulgencias.

En 1476 fungió como testigo de Antonio de Nebrija para la oposición a la cátedra de Gramática, al lado de Pedro de Osma, lo que nos permite vislumbrar una buena relación entre estas tres prominentes figuras intelectuales de la Castilla de finales del siglo XV.

Sólo tenemos testimonio escrito de tres repeticiones pertenecientes a Fernando de Roa, las cuales fueron publicadas en 1502, por Martín de Frías, en el mismo volumen que el *Comentario a la Política de Aristóteles*, revisado en la sección anterior del presente trabajo. La redacción de la repetición *De domino et servo*, de la que nos ocuparemos en esta sección, data de 1482, mientras que la repetición *De felicitate* está fechada en 1486, siendo desconocida la fecha de elaboración de la repetición *De Justitia et injustitia*¹⁶¹.

¹⁵⁹ Toda la información biográfica proviene del estudio introductorio de José Labajos Alonso a las repeticiones filosóficas de Fernando de Roa. Labajos Alonso, José, “Presentación de las *Repeticiones*”, en Labajos Alonso, José, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007, pp. 11-22.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 15-16.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 24-26.

De la información contenida en las tres repeticiones de Fernando de Roa podemos concluir que entre los años de 1482 a 1486 nuestro teólogo exponía en sus cursos los textos de la *Ética* y *Política* de Aristóteles. Asimismo, con base en las referencias, podemos saber que la base de las tres repeticiones se sustenta en los *Comentarios* de Pedro de Osma a la *Ética* y a la *Política*¹⁶².

La repetición *De domino et servo* reflexiona en torno a los esclavos y señores por naturaleza en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo. En la primera parte se pregunta por: 1) el tipo de dominio del alma sobre el cuerpo, el de la razón sobre la sensualidad y el de la razón sobre la voluntad; 2) la existencia de la esclavitud legal y de la esclavitud por naturaleza; 3) diferencias entre el señor y el esclavo en cuanto a cuerpo y alma. En la segunda parte expone lo que se entiende por esclavos y señores por naturaleza en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo¹⁶³. A continuación, nos enfocaremos en su distinción entre imperio político e imperio señorial, así como en la recuperación del iusnaturalismo para el debate en torno a la esclavitud por naturaleza.

a) Imperio político. Opiniones filosóficas y teológicas sobre la esclavitud

Fernando de Roa parte de un pasaje del capítulo ii del Libro I de la *Política*, de Aristóteles. En él, se pone de relieve la diferencia entre el señor y el esclavo. Ambos, afirma el Filósofo, distan de sí como el alma del cuerpo o el hombre del animal, de modo que quienes hacen uso de su cuerpo como única forma de trabajo y, además, pueden ser de otro y no de sí mismos, son esclavos por naturaleza, lo que les resulta, por cierto, provechoso¹⁶⁴.

Para comprender lo anterior, nos dice Fernando de Roa en la primera parte de la repetición, debemos abordar, primero, cuatro cuestiones previas: 1) si alguien es esclavo por naturaleza o no; 2) si existe otro tipo de servidumbre, además de la natural; 3) naturaleza y definición del esclavo y, finalmente; 4) quién es señor y esclavo por naturaleza en cuanto al alma y al cuerpo. A continuación, nos enfocaremos en la primera cuestión y, particularmente, en la distinción entre imperio señorial e imperio político para, después, abordar la manera en

¹⁶² *Ibid.*, pp. 26, 28.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 28-33.

¹⁶⁴ Labajos Alonso, José, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007, p. 63.

que Fernando de Roa concilia las opiniones de filósofos y teólogos al respecto de la esclavitud por naturaleza.

Fernando de Roa afirma, con base en el fragmento aristotélico de la *Política* antes aludido, la existencia de una esclavitud por naturaleza, lo que se traduce en la existencia de personas nacidas para obedecer y personas nacidas para mandar. Ello, nos dice, puede ser probado por la experiencia¹⁶⁵ y por la razón¹⁶⁶. No obstante, lo que nos interesa particularmente es la primera digresión que nuestro teólogo realiza con respecto al tipo de imperio con que el alma domina el cuerpo y con el que la razón domina a la sensualidad, todo ello para esclarecer el tipo de dominio que tiene lugar en la esclavitud natural.

Roa afirma que el imperio del alma sobre el cuerpo es de carácter señorial [*dominici imperio*], mientras que el de la razón sobre la sensualidad es de carácter político [*civili imperio*]. El imperio señorial se caracteriza por ser un dominio completo y total en donde el dominado no se opone en absoluto. El imperio político, por su parte, “se ejerce cuando el que domina no lo hace totalmente ni por su voluntad, sino que es un imperio regulado por leyes, y el que está sometido no lo está del todo, sino sólo en aquello que las leyes le ordenan obedecer y acatar”¹⁶⁷.

De lo anterior, Roa desprende una conclusión importante: en el imperio señorial el súbdito no puede oponerse a la voluntad de su señor, mientras que en el imperio político “el súbdito puede muchas veces contradecir el imperio y el mandato de su superior, puesto que si éste ordenase algo fuera de la ley o contra ella, su súbdito podría rehusar el mandato, pues en tales casos no estaría obligado a obedecer”¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Cuatro son las pruebas empíricas a las que se remite Fernando de Roa: 1) mandar y obedecer es cosa necesaria y conveniente; 2) las cualidades sobresalientes de ciertas personas y las debilidades de otras; 3) las formas de gobierno naturales, como las de señor-esclavo, marido-mujer o padre-hijos; 4) siempre es mejor mandar sobre los mejores subordinados, y es mejor mandar sobre hombres que sobre animales. *Ibid.*, p. 65.

¹⁶⁶ Fernando de Roa nos presenta el siguiente silogismo: toda unidad que consta de varios elementos siempre alberga algo que manda y algo que obedece (premisa mayor); la comunidad de hombres es una unidad que consta de varios elementos (premisa menor); por lo tanto, en la comunidad de hombres hay alguien que manda y alguien que obedece (conclusión). *Ibid.*, pp. 65, 67.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 69.

¹⁶⁸ *Id.*

Pasemos, ahora, a la segunda parte de la repetición, en la que Fernando de Roa esclarece la aparente oposición entre las opiniones de filósofos y teólogos al respecto de la esclavitud natural.

Partimos de la definición aristotélica del esclavo como aquel que es “un instrumento animado, activo, separado, un hombre que es propiedad de otro desde su nacimiento”¹⁶⁹. Sin embargo, esta situación, nos dice Roa, es potencial, es decir, se puede nacer con tendencia o disposición a ser esclavo o señor por naturaleza, mas nadie nace esclavo o señor por naturaleza en acto¹⁷⁰. A continuación, el autor recupera una serie de opiniones en contra de la idea de la esclavitud por naturaleza provenientes de Boecio (*De la consolación*), del Antiguo Testamento (*Eclesiastés*), del *Digesto*, de san Isidoro de Sevilla (*Etimologías*), de san Agustín (*Ciudad de Dios*) y del *Génesis*. Todas ellas, nos dice Roa, son retomadas por teólogos que se pronuncian a favor de la igualdad de todos los hombres por naturaleza¹⁷¹.

Dadas estas opiniones encontradas entre filósofos (especialmente Aristóteles) y teólogos (quienes beben de las fuentes anteriormente señaladas) al respecto de la esclavitud natural, ¿cómo podemos resolver la disputa? La solución reside, nos dice nuestro teólogo castellano, en el lugar desde el cual filósofos y teólogos enfocan la cuestión. Los filósofos, nos dice Roa, parten del “estado de naturaleza caída en que se haya el hombre, es decir, un estado corrupto”¹⁷², por lo que los hombres con prudencia e ingenio les parecen señores por naturaleza, mientras que los hombres rudos, salvajes y de cuerpo robusto les parecen esclavos por naturaleza. En cambio, los teólogos parten del “estado de naturaleza pura” del hombre, por lo que la esclavitud sólo puede ser explicada “como pena del pecado, lo mismo que la ignorancia y otros castigos”¹⁷³.

Posteriormente, Fernando de Roa recupera de Tomás de Aquino la doble acepción del concepto de dominio, contenida en la *Suma de Teología*. Acorde al Aquinate, la primera definición es opuesta a la servidumbre, por lo que domina quien tiene un siervo, mientras que la segunda se refiere a “cualquier modo de tener a alguien sometido; y en este sentido domina

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 87, 95, 97.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁷² *Ibid.*, p. 99,

¹⁷³ *Id.*, p. 99.

quien tiene el gobierno o dirección de personas libres”¹⁷⁴. La primera acepción sólo mira al bien propio del señor, mientras que la segunda definición es guiada por el bien común. Asimismo, es esta segunda definición la que permite a Roa admitir la posibilidad de hablar de dominio sobre hombres libres en el estado de inocencia¹⁷⁵, es decir, nos encontraríamos frente a un tipo de dominio caracterizado por el hecho de que el gobernante vigila por su interés y, además, por el de sus súbditos¹⁷⁶.

Finalmente, Roa concluye lo siguiente: tanto filósofos (Aristóteles) como teólogos se refieren a distintos tipos de dominación y esclavitud. El dominio y servidumbre naturales aristotélicos asumen un mutuo beneficio, tanto para el señor como para el esclavo, mientras que los teólogos tienden a referirse a la dominación y esclavitud tiránicas, en donde se persigue únicamente el beneficio del señor¹⁷⁷. Además, recalca Fernando de Roa, la esclavitud natural defendida por los filósofos debe entenderse en potencia y no en acto, dado que “en acto todos nacen libres desde el principio, esto es, no son esclavos de nadie”¹⁷⁸.

De esta forma, Roa afirma que la idea aristotélica de esclavitud y dominio naturales no contradice la opinión de aquellos teólogos que afirman que todos los seres humanos nacen libres por naturaleza. La cuestión es zanjada al apreciar que se habla de cosas distintas: quienes afirman la igualdad natural “hablan de esclavitud y libertad en acto”, mientras que quienes afirman la esclavitud y dominio por naturaleza la entienden “según la disposición y la propiedad”¹⁷⁹.

b) Iusnaturalismo castellano del siglo XV

La idea de una esclavitud natural también es argumentada por Fernando de Roa desde la doctrina del derecho natural escolástico que bebe de Aristóteles, del derecho romano y, por supuesto, de Tomás de Aquino. Serán precisamente estas fuentes las que subyacerán a

¹⁷⁴ *Suma de Teología*, I, q. 96, a. 4, sol.

¹⁷⁵ Labajos Alonso, José, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*, Op. Cit., p. 99.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 99, 101.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷⁸ *Id.* Según Roa, los filósofos conciben a la esclavitud natural “según la disposición y la propiedad [del entendimiento]”, por lo que hablamos de seres que nacen con tendencia (potencialmente) a ser esclavos o señores, y no de esclavos y señores en acto. Los teólogos, por su parte, “entienden la libertad en relación con la voluntad; y, entendiéndolo así, todos nacen libres, porque tienen libre albedrío”. *Ibid.*, p. 101, 103.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 103. De manera análoga, Fernando de Roa considera que los descendientes de familias nobles están inclinados o tienen disposición a ser virtuosos, mas no lo son en acto al momento de nacer. La verdadera nobleza, afirma Roa, “no reside en los bienes externos ni en los naturales”. *Ibid.*, pp. 83, 85.

los planteamientos filosófico-políticos de los salmantinos del siglo XVI en su defensa de la igualdad de todos los seres humanos. La pertinencia de esta sección reside, precisamente, en mostrar cómo dicha concepción del derecho natural comenzaba a ser formulada ya a finales del siglo XV.

El derecho de gentes¹⁸⁰, nos dice nuestro teólogo castellano, asegura que “*las conquistas de guerra son de los vencedores*”¹⁸¹, afirmación de la que se desprenden dos posturas encontradas al respecto: 1) aquella que niega la justicia de la esclavitud legal y de la ley que la establece, y 2) aquella que afirma la justicia de la esclavitud legal y la ley que la establece. Roa suscribe ésta última opción, aunque con un matiz importante.

Basado en los comentarios de Pedro de Osma a la *Política* y la *Ética* de Aristóteles, Fernando de Roa afirma que tanto la esclavitud legal como la ley que la establece no son justas de por sí, lo que se traduce como que no son justas por derecho natural, sino que lo son “en relación a algo”, esto es, por derecho positivo, el cual reza que “todo lo que es conforme a la ley es justo, como se dice en el libro quinto de la *Ética a Nicómaco*”¹⁸².

No obstante, señala Roa, se puede afirmar que el derecho de gentes pertenece al orden del derecho natural si éste es definido, partiendo de la *Ética Nicomaquea*, como aquel que en todas partes tiene la misma fuerza¹⁸³. Y si consideramos que el derecho de gentes tiene en todos los pueblos la misma fuerza, podríamos concluir que el derecho de gentes no se distingue sustancialmente del derecho natural, por lo que se afirma la justicia natural de la esclavitud legal y de la ley que la establece. Cabe señalar que nuestro teólogo dota de mayor fuerza a esta objeción citando la *Suma de Teología*¹⁸⁴ y el *Digesto*¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Roa define al derecho de gentes como el derecho positivo observado por todos los pueblos, mientras que el derecho civil es descrito como aquel que es observado por cada ciudad o provincia. *Ibid.*, p. 75.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 73. Cursivas del autor.

¹⁸² *Ibid.*, p. 75.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 77. Efectivamente, en la *Ética Nicomaquea* nos encontramos con el siguiente fragmento: “De lo justo político una parte es natural, otra legal. Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza...”. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, V, 7, 1134b 18-20. (Se utiliza la traducción de Antonio Gómez Robledo editada por la UNAM).

¹⁸⁴ *Suma de Teología*, II-II, q. 57, a. 3, sol. En este apartado, Tomás de Aquino define al derecho natural como “lo que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro” y ello, continúa, puede ser entendido de dos modos: 1) “considerando la cosa absolutamente y en sí misma”, o; 2) “considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias”. *Id.*

¹⁸⁵ Fernando de Roa se remite al párrafo introductorio el título II del Libro I del *Digesto*, en donde se define al derecho natural como aquel que rige al género humano y a los animales por igual. Matrimonio, procreación y

Como respuesta a la identificación del derecho de gentes con el derecho natural, Fernando de Roa se remite al Libro I del *Digesto* (*De Iustitia et Iure*) y al Libro V de la *Ética Nicomaquea* para mostrar, respectivamente, la distinción entre derecho natural, derecho de gentes y derecho civil¹⁸⁶, así como la diferencia entre lo justo natural y lo justo positivo¹⁸⁷. De esta forma, Roa retoma su postura inicial sobre que la esclavitud legal natural, así como la ley que la establece, no es justa por sí misma, es decir, por derecho natural, sino por derecho positivo, “en relación a algo”, y ese algo, como vimos al final de la sección anterior, es el mutuo beneficio del señor y el esclavo.

Finalmente, recuperamos un breve, aunque sugerente comentario de Fernando de Roa al respecto de la guerra justa. Cuando nuestro teólogo trata, en una interesante digresión, sobre si la nobleza viene al hombre por naturaleza o por generación, se desvía momentáneamente al tema de la ley *capta in bello* (conquistas de guerra). Al respecto, el teólogo castellano afirma que “la esclavitud que proviene de la guerra injusta, no es justa, ni con justicia natural ni legal”¹⁸⁸. Igual de interesante resulta la fuente a la que se remite para justificar su postura: “Ahora bien, qué es la guerra injusta y qué se requiere para que la guerra sea justa, míralo en la cuestión cuadragésima de la *Secunda Secundae* de Tomás”¹⁸⁹.

Recordemos que, para Tomás de Aquino, tres son las condiciones para que una guerra sea justa: 1) que sea declarada por el gobernante, dado que a él fue encargada la responsabilidad de defender “el bien público con la espada de la guerra contra los enemigos externos”; 2) que la causa sea justa, es decir, “que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa”; 3) finalmente, “que sea recta la intención de los contendientes”, es decir, que

educación de los hijos son ejemplos brindados en dicho apartado. *Cuerpo del derecho civil romano*, [trad. de Ildefonso García del Corral], t. I, Barcelona, Jaime Molinas, 1889, p. 6. <<https://bit.ly/3lPnmsP>> [Consultado el 22 de junio de 2021]

¹⁸⁶ Acorde al Libro I del *Digesto*, el derecho natural es el que la naturaleza enseñó al género humano y a todos los animales. Por su parte, el derecho de gentes es aquel “que la razón natural establece entre todos los hombres” y es “igualmente observado en todos los pueblos”. Finalmente, el derecho civil es descrito como el que “un pueblo cualquiera constituye él mismo para sí”, es decir, “es propio de la ciudad misma”. *Id.*

¹⁸⁷ “De lo justo político una parte es natural, otra legal. Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación. Legal es lo que en un principio es indiferente que sea de este modo o del otro, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente”. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, V, 7, 1134b 18-22. El que la fuerza del derecho natural sea independiente de nuestra aprobación prueba, para Fernando de Roa, que su fuerza esté contenida en sí mismo y no en su establecimiento, como la objeción pretendía. Labajos Alonso, José, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa, Op. Cit.*, p. 79.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁸⁹ *Id.*

exista “una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal”¹⁹⁰. Esta cuestión, como es ya bien sabido, se convertirá en un lugar común en la argumentación de Francisco de Vitoria al respecto de una posible guerra justa contra los indios¹⁹¹.

c) Balance

Los conceptos de gobierno y comunidad, de sumo interés para la presente investigación, se han enriquecido con la idea de “dominio político” y con la postura roense sobre las opiniones de teólogos y filósofos al respecto de la esclavitud natural. Asimismo, la concepción de Roa del derecho natural nos ha brindado un interesante panorama del iusnaturalismo escolástico castellano de finales del siglo XV. Pasemos, primero, a revisar el primer aspecto.

La idea de “dominio político” nos remite, como pudimos apreciar, al gobierno ceñido a las leyes, por lo que los sometidos de éste régimen no se encuentran a merced de la voluntad del gobernante, como en el “dominio señorial”, sino a las mismas leyes. Asimismo, el dominio político supone que cualquier mandato que no esté orientado por la ley puede ser desobedecido por el súbdito, mas no así en el dominio señorial, en donde el súbdito no tiene capacidad alguna de oponer resistencia. El gobierno propio de una comunidad política, pues, es aquél que se encuentra orientado no por una voluntad particular, sino por la ley, siendo ésta el reflejo del interés común. Desde este esquema, el gobierno tiránico sería una forma de gobierno señorial extendido a una comunidad política.

La comunidad, por su parte, constituye un importante fundamento de la *polis* o república, al lado del poder real o monárquico. Es por ello que la comunidad podría legítimamente desobedecer un mandato real si éste no se encontrara orientado por las leyes y, por tanto, al bien común. “El autor no lo dice, pero es claro que el súbdito podría llegar a

¹⁹⁰ *Suma de Teología*, II-II, q. 40, a. 1, sol.

¹⁹¹ Al respecto, véase el magistral estudio de la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar sobre Francisco de Vitoria y América. Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, H. Cámara de Diputados LIX Legislatura, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004. Asimismo, Vitoria, Francisco de, *Relectio de indis. Carta Magna de los indios*, CSIC, Madrid, 1989, pp. 91, 106.

tener la obligación de resistir activamente la orden ilegítima”¹⁹². Tal es la riqueza filosófica política de la repetición estudiada en este apartado.

Por último, cabe señalar que la idea de bien común permea incluso hasta en las relaciones señoriales. Recordemos que la servidumbre natural es justa por el derecho positivo, y que éste establece el mutuo beneficio de señor y esclavo en tanto que éste último se encuentra despojado de la aptitud de gobernarse a sí mismo¹⁹³.

El segundo aspecto a resaltar reside en la concepción del derecho natural de la que Fernando de Roa hace gala. Nuestro teólogo castellano hace suyo el esquema iusnaturalista escolástico que hunde sus raíces en la tradición grecorromana, en donde la ley natural es concebida como el orden que naturalmente gobierna a los seres humanos y a los animales en general, mientras que el derecho positivo es aquél que el ser humano deduce de los principios naturales para regular su socialidad. De éste último se desglosan el derecho civil, que es el que cada pueblo elabora para sí, así como el derecho de gentes, que consiste en una serie de principios obedecidos por todos los pueblos.

Desde esta perspectiva, Fernando de Roa establecerá que la esclavitud natural es justa por derecho positivo, ya que acuerda con el principio teológico de igualdad natural de todos los hombres. Es por ello que este enfoque resulta sumamente importante para conciliar las opiniones de teólogos y filósofos al respecto de un tema tan espinoso y complejo como el de la esclavitud.

¹⁹² Contreras Aguirre, Sebastián, “Fernando de Roa y la recepción de la filosofía práctica de Aristóteles”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 57 (2019), p. 364. <<https://bit.ly/3EFjORu>> [Consultado en línea el 25 de junio de 2021]

¹⁹³ O también porque el esclavo es capturado en una guerra justa. Cfr. Labajos Alonso, José, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa, Op. Cit.*, pp. 85, 87.

Capítulo III. Las Comunidades de Castilla (1520-1521)

Antes de abordar las ideas políticas que nos interesan de las Comunidades de Castilla es necesario precisar cuatro puntos importantes al respecto de su interpretación. El primero de ellos atañe al carácter heterogéneo de la composición social de las Comunidades de Castilla. En efecto, en las filas comuneras podemos encontrar a figuras pertenecientes a la nobleza (señores, caballeros), a las clases medias (labradores, artesanos, comerciantes y letrados) y al clero, lo que explica, en parte, la diversidad de las posturas políticas en el seno de las Comunidades¹⁹⁴. Las reivindicaciones comuneras que recuperamos en este capítulo corresponden al sector más radical de las Comunidades, fracción también heterogénea en términos de composición social o estamental.

No obstante, deseamos señalar que la labor del clero regular en el movimiento comunero jugó un papel ideológico fundamental. Desde los años 1518-1520, nos dice Joseph Pérez, contamos con testimonios de frailes que, a través de sermones, criticaron a la corte flamenca ávida de botín castellano, así como a los Grandes (nobles) castellanos, “incapaces de hacer frente a los abusos [de la corte flamenca de Carlos V] a causa de sus divisiones internas y de su afición a defender exclusivamente sus propios privilegios”¹⁹⁵. En contraposición, el clero regular tendió a enfocar el interés general del reino, al tiempo que colaboraban en la gestación de la idea de una comunidad cuyos intereses serían sacrificados, lo que contribuyó en gran medida a la explosión del movimiento comunero de 1520-1521¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Pérez, Joseph, *Los comuneros*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2015, pp. 194-205. En su nota introductoria a *La Relación de las Comunidades de Castilla*, de Pedro Mexía, Miguel Ángel Muñoz Moya señala que “Las Comunidades fueron una especie de «frente popular» en el que se integraron todos los lesionados por el poder imperial”. Muñoz Moya, Miguel Ángel, “Introducción”, en Mejía, Pero, *Relación de las Comunidades de Castilla*, Muñoz Moya y Montraveta, Barcelona, 1985, p. VIII.

¹⁹⁵ Pérez, Joseph, “Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pendant le premier séjour de Charles-Quint en Espagne”, *Bulletin Hispanique*, t. 67, núm. 1-2 (1965), pp. 23-24. Traducción propia. [Consultado en línea el 24 de diciembre de 2021] <<https://bit.ly/3JKYa13>>

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 24. Algunos de los clérigos con mayor participación en el conflicto comunero fueron: fray Alonso de Bilbao; el dominico fray Alonso de Medina, Maestro en Teología; el dominico fray Pablo de Villegas, prior del convento de Santo Domingo de León; el dominico fray Alonso de Bustillo, profesor de la Universidad de Valladolid; el dominico fray Alonso de Villegas y, por último, el dominico fray Pablo de León. Para un sintético panorama de la participación del clero regular en el conflicto comunero, además del artículo antes citado de Joseph Pérez, véanse Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, *Op. Cit.*, pp. 494-500; Diago Hernando, Máximo, “El factor religioso en el conflicto de las Comunidades de Castilla (1520-1521). El papel del clero”, *Hispania Sacra*, vol. 59, núm. 119 (2007), pp. 106-124. [Consultado en línea el 28

El segundo punto está relacionado con el papel que la nobleza desempeñó durante la insurrección comunera. “Los Grandes —nos dice Joseph Pérez—, ni inspiradores ni dirigentes, mantuvieron, por tanto, una actitud expectante durante la primera fase de una sublevación que no iba dirigida contra ellos, sino contra el poder real y sus representantes”¹⁹⁷. Cabe recordar que el joven Carlos I, desde su llegada a Castilla en 1517, se había dedicado a repartir cargos entre sus allegados extranjeros y, además, había nombrado a un clérigo y extranjero, Adriano de Utrecht, como regente del reino en su ausencia, por lo que es fácil entender el descontento general de la nobleza castellana, que devino en una ambigua neutralidad durante los primeros meses del conflicto comunero. Los Grandes “Esperaban que llegara el momento oportuno para intervenir, porque, en definitiva, ellos eran los árbitros de la situación”¹⁹⁸.

El tercer punto se encuentra relacionado con los territorios castellanos involucrados en la sublevación comunera. En un primer momento, que podemos marcar entre abril y agosto de 1520, las ciudades de Toledo, Segovia y Madrid son las que tienen mayor protagonismo en los tempranos intentos de auto-organización. Empero, después de la desastrosa expedición real en Medina del Campo¹⁹⁹, destinada a adquirir artillería para combatir a los rebeldes, pero que terminó en el incendio de una gran cantidad de edificios, trece de las dieciocho ciudades con voto en Cortes se hallaban representadas en la Junta de Ávila, el órgano representativo de las Comunidades.

de diciembre de 2021] <<https://bit.ly/3EW734k>>; Nieva Ocampo, Guillermo, “Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI”, *Hispania. Revista Española de Historia*, vol. LXXI, núm. 237 (2011), pp. 47-50. [Consultado en línea el 24 de diciembre de 2021] <<https://bit.ly/31w4mZs>>

¹⁹⁷ Pérez, Joseph, *Los comuneros*, *Op. Cit.*, p. 177.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 178. Vale decir que dicho momento llegó cuando la insurrección comunera comenzaba a tomar, en algunos territorios, un carácter antiseñorial.

¹⁹⁹ “En los últimos días de julio [de 1520], el cardenal Adriano pensó en la posibilidad de utilizar contra Segovia [bastión comunero] la artillería real, que se encontraba, a la sazón, en Medina del Campo [...]. Fonseca [jefe máximo del ejército real] se presentó en las puertas de Medina del Campo el 21 de agosto pidiendo que se le diese posesión de la artillería real. A pesar del apoyo que le prestó el corregidor, Gutierre [*sic*] Quijada, se encontró con una fuerte oposición: a la ciudad le repugnaba hacer entrega de unas armas que iban a emplearse para luchar contra Segovia. [...] Con el fin de distraer a la población, Fonseca —o uno de sus colaboradores quizás— provocó un incendio en la calle de San Francisco [...]. El incendio se extendió por una extensa zona de la ciudad, y luego al convento de San Francisco, donde los comerciantes almacenaban sus mercancías en los intervalos entre las ferias”. Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1999, pp. 176-177.

Sin embargo, el aspecto cualitativo de las Comunidades es de mayor interés para comprender la complejidad del movimiento. Como bien apuntó Joseph Pérez, las principales ciudades involucradas en la insurrección fueron aquellas cuya principal actividad económica residía en la industria textil, es decir, las ciudades del centro de Castilla (Toledo, Segovia, Palencia), mientras que las ciudades periféricas de exportadores y comerciantes (norte y sur de Castilla) se mantuvieron al margen o en férrea oposición a las Comunidades²⁰⁰. Hay que recordar, por ejemplo, que Sevilla y Cádiz se encontraban muy ocupadas con la administración de las riquezas que llegaban del continente americano, así como con el comercio italiano, mientras que Burgos anidaba grandes esperanzas con la política imperial que suponía una concreción del lazo comercial con Flandes, en donde los puertos vascos y cántabros jugaban un papel fundamental²⁰¹.

El cuarto y último punto se refiere a la posibilidad de hablar de ideas filosófico-políticas en el seno de las Comunidades de Castilla, sin pretender, como afirmó José Antonio Maravall,

que ello implique atribuirles una doctrina sistemática, explícitamente desenvuelta en sus escritos, sobre la organización política de una sociedad humana. Pero sí responde su obra y cuanto se dice en los escritos que ella suscita, a la visión de unos problemas centrales de la sociedad política, de su gobierno y estructura. Desde luego, esa visión no está dada —como en ninguna revolución, plenamente tal, de fecha posterior— desde el primer momento, sino que, a través de la sucesión de sus episodios, se va desarrollando y haciendo consciente²⁰².

Pasemos ahora al tratamiento de algunos de los documentos que contienen importantes ideas políticas sobre el gobierno y la comunidad, redactados por afines y

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 166-167.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 17-18. José Luis Villacañas también señala la importancia de esta perspectiva económica y sociológica para la comprensión del episodio comunero: Burgos comenzó a separarse del resto cuando comprendió que su lugar privilegiado como puerto seco de Castilla podía estar en peligro si el comercio de lana con Flandes se desactivaba. No veía ningún aliciente en disminuir el lote de lana dedicada al comercio a favor de la que se dedicaba [*sic*] a la producción de los paños de calidad en Béjar o en Salamanca, en Ávila o en Segovia. En suma, *no ganaba nada con el aumento del comercio interior de productos artesanos*. Así que rompió el frente. Sevilla la siguió por sus propios intereses de monopolio, dependiente del privilegio regio. Así que *dos monopolios, dependientes del privilegio regio, fracturaron la comunidad*. Villacañas Berlanga, José Luis, *Historia del poder político en España*, RBA Libros, Barcelona, 2018, pp. 298-299. Cursivas del autor.

²⁰² Maravall, José Antonio, *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Revista de Occidente, España, 1970, p. 20.

enemigos contemporáneos de las Comunidades de Castilla²⁰³, correspondientes al lapso de febrero de 1520 a agosto de 1521 y, posteriormente, a la crónica realizada aproximadamente a mediados del siglo XVI por uno de los cronistas imperiales de Carlos V, Pedro Mexía, acerca del episodio comunero.

1. Documentos relativos a las Comunidades de Castilla

a) Epístolas

En febrero de 1520, en medio de la zozobra castellana tras la elección imperial de Carlos I, regidores de Salamanca encargaron a monjes franciscanos, dominicos y agustinos²⁰⁴ la redacción de una carta destinada a la ciudad de Zamora con el objeto de exponer sus pareceres ante la convocatoria a Cortes por parte del joven rey. Dicha carta contenía instrucciones precisas para los procuradores que serían elegidos para asistir a las Cortes de Santiago.

El primer punto de dichas instrucciones recomendaba no consentir el servicio que el rey solicitara en Cortes, así como el aplazamiento de la celebración de las Cortes por un período de seis meses, debido a la importancia y complejidad de los temas a tratar; se suplicaba al rey que no dejase Castilla, y también la prohibición de la salida de dinero del reino; se pedía que extranjeros no pudiesen ocupar dignidades u oficios en las Indias o en Castilla y que la Casa de Contratación de las Indias no se moviese de Sevilla. En caso de que la partida del rey fuera inevitable, le pedían primero contrajera matrimonio y asegurase su descendencia al trono. Y aún si el rey no quisiese tampoco complacer en esto último a sus súbditos castellanos, se solicitaba

al rey nuestro señor tenga por bien se hagan arcas de tesoro en las Comunidades en que guardan las rentas de estos reinos para defenderlos y acrecentarlos y desempeñarlos; que no

²⁰³ Aclaramos que, debido a que muchos de los documentos que a continuación se citarán pertenecen al siglo XVI, respetaremos su estilo y ortografía sin colocar la locución *sic* entre corchetes.

²⁰⁴ A pesar de la ilegibilidad de las firmas del documento, nos dice Joseph Pérez, pueden identificarse las de fray Alonso de Bilbao y, probablemente, la de fray Alonso de Medina. Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, *Op. Cit.*, p. 142. Nota 115. Fray Alonso de Medina, Maestro en Teología, desempeñó una inalcanzable labor anti-nobiliaria durante el episodio comunero. Véase Nieva Ocampo, Guillermo, “Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI”, *Hispania. Revista Española de Historia*, vol. LXXI, núm. 237 (2011), p. 49.

es razón su cesárea majestad gaste las rentas de estos reinos en las de otros señoríos que tiene, pues cada cual dellos es bastante para sí y éste no es obligado a ninguno de los otros ni sujeto ni conquistado ni defendido de gentes extrañas²⁰⁵.

Nos encontramos por primera vez con el uso del término “Comunidad” referido a un cuerpo político con capacidad de administrarse económicamente. Aquí, la idea del bien común surge ante un inminente peligro de las arcas del reino castellano tras el nombramiento imperial de Carlos I.

Las Cortes de Santiago-La Coruña se inauguraron el 31 de marzo de 1520 y, tras algunas interrupciones, concluyeron el 25 de abril con la aprobación del servicio solicitado por Carlos I, quien salió prontamente de Castilla, el 20 de mayo, nombrando regente del reino al cardenal Adriano de Utrecht. A partir de ese momento, a las acciones rebeldes de Toledo se sumarán pequeñas insurrecciones en las ciudades de Segovia, Burgos y Guadalajara, dando inicio al episodio conocido como las Comunidades de Castilla.

Dos meses después, Adriano de Utrecht escribirá una carta al joven rey y emperador narrándole la gravedad de las rebeliones de algunas de sus ciudades. Una de las principales quejas, apuntaba el cardenal, residía en que “el servicio fecho en la Coruña no fue legitimamente concedido pues es con contradicion de algunas Ciudades en donde la contradicion de uno abastaria para estorbarlo”²⁰⁶. Es por ello que las ciudades hallaron legítimo que el reino mismo buscara remediar sus males, aunque ello implicara desobedecer al rey y buscarse justicia por su propia cuenta.

Ante tan peligroso escenario el cardenal recomendó al rey Carlos I actuar inmediatamente, sugiriéndole ceder ante las demandas fiscales de las ciudades, lo que implicaba renunciar al servicio votado en las Cortes de Santiago-La Coruña y conservar el sistema de encabezamientos para evitar así “perder España”²⁰⁷.

Un par de meses después tuvo lugar, posiblemente en Ávila, la redacción de los “Capítulos de lo que ordenaban de pedir los de la Junta”, que consistieron en una serie de

²⁰⁵ Pérez, Joseph, *Los comuneros*, *Op. Cit.*, p. 46.

²⁰⁶ Danvila, Manuel, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, Tomo I, Madrid, 1897, p. 415.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 416.

reivindicaciones políticas, económicas y jurídicas de los comuneros. Los capítulos más relevantes para nuestra investigación son los siguientes: a) en cuanto a la elección de los oidores y procuradores, con el objeto de disminuir la influencia real, la Junta pedía se establecieran nuevas dinámicas en donde la participación ciudadana tuviera un papel fundamental, lo mismo que en la elección de los corregidores y demás funcionarios públicos de las ciudades²⁰⁸; b) que oficios y dignidades fueran reservados exclusivamente a castellanos, quienes, a su vez, sólo podrían asumir el cargo de tan sólo uno de ellos²⁰⁹; c) que el sistema de encabezamientos se reestableciera como el método de cobro de impuestos “en los precios en que estaban al tiempo que la Reina Doña Isabel murió”²¹⁰; d) que se prohibiese al rey sacar dinero del reino, así como la enajenación de territorios; e) que los motivos de toda guerra que el rey quisiese emprender fueran siempre evaluados y debatidos en Cortes por los procuradores de las ciudades y el Consejo Real²¹¹; f) por último, se pedía que éstos capítulos fueran jurados por todos los reyes sucesores de Carlos I²¹².

Finalmente, los capítulos señalan que, en dado caso que algún rey hiciese caso omiso a estos capítulos, las ciudades tendrían todo el derecho de “contradecir é defender sin caer por ello en pena de aleve ni traicion”²¹³.

La amenaza que representaba el descontento popular a raíz de la constitución de la Junta de Ávila²¹⁴, a principios de agosto de 1520, fue aún más grave cuando ésta anunció su traslado a la ciudad de Tordesillas, en donde la reina Juana se encontraba recluida.

²⁰⁸ *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Tomo I, Madrid, 1842, pp. 273-275.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 275-276.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 277.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 277-287, 281-282.

²¹² La idea de la tradición pactista en Castilla, como diversos trabajos han mostrado, tiene un fuerte arraigo en la Castilla de mediados del siglo XV y principios del XVI. *Cfr.* Suárez Varela, Antonio, “Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la revuelta comunera”, *Tiempos Modernos*, núm. 15 (2007), pp. 6-11. <<https://bit.ly/3oEj75s>> [Consultado en línea el 02 de septiembre de 2021]. Asimismo, Nieto Soria, José Manuel, “El consenso en el pensamiento político castellano del siglo XV”, *Op. Cit.*, pp. 99-121.

²¹³ *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, *Op. Cit.*, p. 283.

²¹⁴ El 8 de junio, aproximadamente tres semanas después de la partida del rey, Toledo propuso a las demás ciudades reunirse con el objetivo de hacer cumplir las demandas contenidas en la carta redactada en febrero por los monjes de Salamanca. Dicha reunión, que alarmó al poder real por convocar una especie ilegal de Cortes, tuvo lugar el 1 de agosto en la ciudad de Ávila, contando con representantes de sólo cinco ciudades: Toledo, Segovia, Salamanca, Toro y Zamora, aunque ésta última retiró prontamente su participación. Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, *Op. Cit.*, p. 173.

En un documento que lleva por título “Provisión en forma de manifiesto de la Junta á la Comunidad de Valladolid, á 26 de septiembre de 1520”, leemos que el principal objetivo de la Junta en Tordesillas²¹⁵ era sanar a la reina Juana I de Castilla e informarle de los males que aquejaban al reino²¹⁶. La Junta recomendaba a la Comunidad de Valladolid ignorar toda instrucción que el Consejo Real pudiera enviarles, ya que el remedio de los males “no se podia conseguir estando el poder e fuerças en manos de los mismos autores y fabricantes de los dichos males que son los que hasta aquí an estado en el consejo Real”²¹⁷. Por lo anterior, la Junta de Tordesillas invitó a la Comunidad de Valladolid a dotar a sus procuradores de nuevos poderes con el fin de facilitar la acción de la Junta en su tarea de solucionar los grandes conflictos de Castilla²¹⁸.

La idea anterior se encuentra presente también en una carta que la Junta de Tordesillas envió en el mes de octubre al condestable de Castilla, Íñigo Fernández de Velasco y Mendoza, quien había sido nombrado ya por Carlos I como regente del reino, al lado del almirante, Fadrique Enríquez de Velasco, y del cardenal Adriano de Utrecht con la finalidad de tranquilizar los ánimos de las Comunidades. Sin embargo, a juicio de las Comunidades, dicha acción no atendía el problema real: “no creemos —dice la Junta al condestable— que su alteza aya proveydo cosa de nuebo acerca de la governaçion destos reynos pues la cavsã de los daños pasados fue por verla syn comunicarla con ellos”²¹⁹.

Finalmente, la Junta deja en claro que sus protestas no significaban la desobediencia o rebeldía ante el orden tradicional de la estructura política de la monarquía castellana, ya que, afirma la Junta, “somos sus subditos e naturales y sy deseamos vida y conservaçion de

²¹⁵ El 24 de agosto las milicias comuneras de Toledo, Madrid y Segovia entraron a Medina del Campo, lugar en donde tuvo lugar la desastrosa expedición real que buscaba hacerse con artillería para combatir a los rebeldes pero que terminó con un incendio que se extendió por decenas de casas y edificios. Después de recibir las armas negadas al ejército real, las milicias comuneras se dirigieron a Tordesillas, donde llegaron el 29 de agosto. El día 6 de septiembre la Junta de Ávila anunció su traslado a Tordesillas, llegando el día 19, ya con trece ciudades representadas. *Ibid.*, pp. 180-184.

²¹⁶ Danvila, Manuel, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, Tomo II, Madrid, 1898, pp. 82-83.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 83.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 402-403.

nuestras haciendas es para servir con ellos a su magestad cumpliendo con la lealtad que a su alteza devemos como a nuestro rey e señor natural nuestro señor”²²⁰.

Ahora bien, ¿cómo interpretaban los Grandes de España la insurrección de las Comunidades? En noviembre de 1520 la Junta de Tordesillas envió una carta al almirante de Castilla en donde expusieron su principal objetivo: “buscar remedio para la paz y sosiego”²²¹. El almirante en su respuesta hace notar la equivocación en la que la Junta se encontraba: “me duele veros señores apartados en la obra de aquello que tan publicado traeyes que es este bien comun y general del reyno”²²². En seguida, apunta dos de las razones por las que los de la Junta estaban errados: la ferviente pasión por la que los comuneros actuaban (“que quando la ay todo se destruye”²²³) y, sobre todo, el modo mediante el cual los comuneros buscaban la solución a los males del reino. Sobre este último aspecto, nada más claro que las propias palabras del Almirante: “por cierto señores rezia cosa es que aquellos oficiales quel Rey cria vosotros digays que son desobedientes en no dexar los officios por vuestro mandamiento que es presuponer quel reyno manda al rey: y no el rey al reyno. Cosa es que jamas fue vista no se porque vosotros con novedades tan nuevas buscays”²²⁴.

Presentamos, a continuación, dos epístolas más, dirigidas al rey, en donde se denuncia a un fraile dominico y a un clérigo, respectivamente, por sus discursos en favor de las Comunidades. La primera fue redactada por el cardenal Adriano de Utrecht, en julio de 1520, y en ella brinda información al rey sobre la situación política de Castilla a raíz de la abierta oposición de algunas ciudades como Toledo, Segovia y Salamanca. A continuación, recuperamos textualmente su narración sobre un incidente en particular:

Ahora a la fiesta de la Madalena en esta villa de Valladolid hun frayle de la orden de Predicadores despues de hauer predicado excellentemente en el yglesia de la Madalena y promovido y trahido el pueblo a deuocion hasta llorar dixo publicamente que los lugares rebelles han fecho bien para la defiensa y conseruacion de sus priuilegios y del Reyno y que no debrian ser castigados de lo que han atentado mas ser loados por ello porque hizieron lo que conuiene a la utilidad del Rey y del Reyno y que vra. M.at es verdadero Rey destos Reynos y propietario y que ha conprado con dinero el Ymperio que no ha de transferir ni

²²⁰ *Ibid.*, p. 403.

²²¹ *Ibid.*, p. 532.

²²² *Id.*

²²³ *Ibid.*, p. 535.

²²⁴ *Ibid.*, p. 536.

pasar en sus herederos y que V. M. at se ha empobrecido como lo sta el Reyno y que los suyos se han enriquecido excesivamente y en grande manera con muchos otros etc²²⁵.

Dicho fraile dominico, continúa el cardenal Adriano, “esta preso en el Monasterio de San Pablo, y miraremos que sea castigado como sus deméritos y pertinacia”²²⁶. Sin embargo, advierte también el cardenal que “el mal es tan universal que apenas se ha de haver razon ni bastara con que uno ni dos sean castigados”²²⁷.

La segunda epístola, firmada por el provisor de Palencia “Licenciado Cabezón”, en agosto de 1521, esto es, cuatro meses después de la derrota comunera en Villalar, expone las razones del encarcelamiento del clérigo “licenciado p. Gutierrez de los Rios”, agitador comunero de la iglesia de San Martín de la Villa de Paredes de Nava, en Palencia. Una de estas razones consistía en el testimonio de “un testigo que dize de vista quel dicho licenciado decía e afirmava que bien podían hazer las comunidades lo que hazian porque quando los principes eran tiranos las comunidades avian de govarnar”²²⁸.

Finalizamos con las epístolas relativas a las ideas políticas de las Comunidades de Castilla y pasamos, a continuación, con el último documento a revisar, proveniente de un cronista oficial del rey y emperador Carlos V.

b) *Relación de las Comunidades de Castilla. Pedro Mexía*

Pedro Mexía, también escrito como Pero Mejía, nació en Sevilla, en el año de 1497²²⁹. Residió en Salamanca entre 1516 y 1526, tiempo en el cual estudió Leyes en la famosa Universidad de dicha ciudad. Ocupó diversos cargos administrativos y reales, como el de veinticuatro del cabildo municipal de Sevilla, aproximadamente en 1530; cosmógrafo de la Casa de Contratación de Sevilla, en 1537; alcalde de la Santa Hermandad de Sevilla, en 1538, y cronista imperial en lengua romance, desde 1548 hasta su muerte, en 1551.

²²⁵ Danvila, Manuel, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, Tomo I, *Op. Cit.*, p. 438.

²²⁶ *Id.*

²²⁷ *Id.*

²²⁸ Danvila, Manuel, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, Tomo IV, Madrid, 1898, p. 441.

²²⁹ A continuación, nos basaremos en la información biográfica que Luis Albuquerque recopiló sobre Pedro Mexía en su entrada del Diccionario Biográfico electrónico de la Real Academia de la Historia. Albuquerque García, Luis, «Pedro Mexía», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*. <<https://bit.ly/3y6UCRe>> [Consultado el 04 de julio de 2021]

Su cercanía con el humanismo no se reduce a su contacto epistolar con Erasmo de Rotterdam ni a su traducción de la obra *Parénesis o exhortación a virtud*, de Isócrates de Apolonio. Son sus dos grandes obras como historiador, *Historia imperial y cesárea*, de 1545, y su *Historia del Emperador Carlos V*, iniciada probablemente en 1548, las que reflejan mejor su “intento de emular los grandes tratados históricos de autores clásicos”²³⁰ y su difusión en lengua vernácula. A dicha labor también se suman su *Silva de varia lección* (1540) y sus *Diálogos o coloquios* (1547), ambas con gran cantidad de ediciones y traducciones a lenguas extranjeras.

La *Relación de las Comunidades de Castilla*, de Pedro Mexía, consiste en un apartado de su *Historia del Emperador Carlos V*, específicamente el contenido en el Libro II. De dicha *Relación* nos centraremos, particularmente, en el juicio del propio Mexía al respecto de la insurrección de las Comunidades, ello con el objeto de mostrar el discurso anti-comunero del siglo XVI.

Las peticiones que algunas ciudades realizaron al joven rey Carlos I antes de su partida al Sacro Imperio, nos dice nuestro cronista, eran buenas y sensatas. No obstante, las razones del joven rey para dejar el reino de Castilla eran tan necesarias “que todos sus súbditos no solamente no debieron estorbársela, pero fuera justo y razonable que le ayudaran y encaminaran á hacerla, y sufrieran con paciencia esta ausencia”²³¹. En cambio, continúa Mexía, los planes de Carlos I se encontraron frente a los obstáculos y excesos de ciudades como Toledo, ciudad que no dotó a sus procuradores del “poder cumplido y general, como el Rey enviaba á mandar, sino especial y limitado solamente para ir á cortes y suplicar algunas cosas, y no para otorgar servicio ni otra cosa alguna”²³².

Posiciones como las de Toledo resultaban enormemente alarmantes, pues “pedir que no se le otorgase servicio en las Cortes no era menos contra el derecho y preeminencia real que lo dicho, pues por ley divina y humana se les deben á los reyes los servicios como á ministros de Dios”²³³. Y fue la rebeldía a esa concepción divina del poder monárquico la que provocó el deseo de “querer juntar ciudades sin licencia del Rey”, agravio ocultado “con el

²³⁰ *Id.*

²³¹ Mejía, Pero, *Relación de las Comunidades de Castilla*, Muñoz Moya y Montraveta, Barcelona, 1985, p. 14.

²³² *Ibid.*, p. 11.

²³³ *Ibid.*, p. 15.

falso título del provecho comun y bien del reino”²³⁴. De allí que lo que pedían las ciudades “aunque todo fuera santo y bueno, erróse tanto en la forma y manera como se intentó, que hizo toda la causa injusta”²³⁵.

Pedro Mexía reproduce algunos capítulos publicados por la Junta de Tordesillas, en octubre de 1520, una vez que el Condestable y el Almirante de Castilla habían sido nombrados regentes del reino, al lado del cardenal Adriano de Utrecht. El primer punto de los capítulos exigía la destitución de los gobernadores impuestos por el rey Carlos I para colocar, en su lugar, a castellanos “elegidos á contento del reino, y que desto se hiciese ley para sus sucesores”²³⁶.

El segundo punto hacía referencia al límite del poder real. Si bien conceden toda prerrogativa real en cuanto a “encomiendas, tenencias, justicia y gobernación”, prohíben expresamente “hacer merced del patrimonio real”²³⁷. En otras palabras, la Junta de Tordesillas considera que la riqueza del reino debe ser asunto exclusivo de las Comunidades, por lo que las autoridades y gobernantes del reino adoptarían la forma de administradores del mismo o, mejor dicho, representantes de los intereses del reino.

El tercer punto establecía que ninguna persona perteneciente a la nobleza (Grandes y señores) podía tener oficio en la “casa real”, lo que significaba el fin del acaparamiento de puestos y funciones reales por parte de nobles y demás estamentos privilegiados²³⁸. Asimismo, prohibían la perpetuidad de cargos reales, previniendo futuros males políticos derivados de un desmedido ejercicio de funciones públicas²³⁹.

El quinto punto versaba sobre un asunto fundamental, el concerniente a los impuestos y su regulación por parte de las Comunidades. Se exigía que alcabalas y tercias fueran impuestas mediante el sistema de encabezamiento, lo que sin duda significaba un importante alivio fiscal para la mayoría de los estamentos no privilegiados. Además, no debía

²³⁴ *Ibid.*, p. 10.

²³⁵ *Ibid.*, p. 18.

²³⁶ Mejía, Pero, *Relación de las Comunidades de Castilla*, Muñoz Moya y Montraveta, Barcelona, 1985, p. 84.

²³⁷ *Id.*

²³⁸ *Id.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 85.

incrementarse la cantidad impositiva y quedaba prohibido el arrendamiento privado, lo cual, señala Mejía, equivalía a “privar al Rey injustamente de su derecho”²⁴⁰.

El octavo punto aludía a un cambio radical en la estructura gubernativa de Castilla. Por su importancia, lo reproducimos a continuación: “Querian asimismo que los procuradores de las ciudades que tienen voto en cortes se pudiesen justar de tres en tres años perpetuamente donde quisieren, en ausencia de los reyes, para que allí juntos proveyesen y tratasen lo que tocaba al servicio del Rey y al bien público; lo cual claramente era una perpetua comunidad y deshacer el poder real”²⁴¹.

Concluye nuestro cronista que, a pesar de que todas las reivindicaciones comuneras eran “honestas y buenas, la forma con que se pedían las hacía muy malas, porque era con soberbia, y puestos en armas contra el Emperador, su rey y señor natural”²⁴². Y es esta opinión de nuestro cronista oficial de Carlos V la que sintetiza la más importante implicación del movimiento comunero, que es la violenta transgresión práctica de un orden político que, en términos de Fernando de Roa, correspondería más bien a un dominio señorial.

La *Relación* de Pedro Mexía finaliza con la fatídica narración del 23 de abril de 1521, día en que fueron degollados los dirigentes comuneros Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado. Nuestro cronista reafirma nuevamente su perspectiva, opuesta a la encarnada por las Comunidades. Estos líderes, nos dice Mexía, fueron ejecutados “por haberse puesto en armas contra su rey, que no puede ser mayor deshonra ni afrenta”²⁴³, ya que leyes humanas y divinas disponen que “aun á los males reyes y príncipes debemos ser leales”²⁴⁴.

c) Balance

Durante la segunda mitad del siglo XVI, las Comunidades de Castilla fueron consideradas por los cronistas como “una rebelión inadmisibile contra un soberano legítimo, un levantamiento de la plebe contra las autoridades y el orden social”²⁴⁵. Dicha interpretación

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 84.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 85.

²⁴² *Ibid.*, p. 86.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 168-169.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 169.

²⁴⁵ Pérez, Joseph, *Los comuneros, Op. Cit.*, p. 245. Como pudimos apreciar en el caso de la *Relación* de Pedro Mexía, el episodio comunero es presentado como un movimiento que trastocó violentamente el orden político

será reproducida por autores como Miguel de Cervantes y Francisco de Quevedo²⁴⁶, incluso por el mismo Bartolomé de las Casas²⁴⁷.

En cambio, a inicios del siglo XIX, el episodio comunero fue resignificado por los liberales españoles amenazados por la invasión francesa de Napoleón Bonaparte. Para ellos, proyectando su propia circunstancia, los comuneros representaron una lucha contra el despotismo extranjero de los Habsburgo y una defensa de la proto-nación. Reaccionando a este enfoque, décadas después se hablará de los comuneros como un movimiento xenofóbico y tradicionalista, reacio a la modernización impulsada por la casa de los Habsburgo²⁴⁸.

Hoy por hoy, desde la filosofía, resulta sugerente enfocar el episodio comunero desde lo que José Luis Villacañas Berlanga identifica como los principios “imperial” y “republicano”. El primero, que correspondería a la postura de los cronistas del siglo XVI, concibe al poder regio e imperial “como un cuerpo extraño y superior a la comunidad”, mientras que el segundo, identificado con el sector más radical de los comuneros, asume que “el fin del poder no puede ser sino gobernar seres libres y esto significa algún tipo de deliberación y consenso acerca de lo que sea el bien común”²⁴⁹. Teniendo en cuenta este segundo principio, condensaremos las ideas filosófico-políticas del sector más radical de las Comunidades de Castilla en torno a los conceptos de gobierno y comunidad.

i) Caracterización del gobierno

Acorde a los documentos relativos a las Comunidades de Castilla, la legitimidad del gobierno monárquico reposa en dos pilares fundamentales: la efectiva representación de las

establecido en donde, nos dice nuestro cronista, “aun á los males reyes y príncipes debemos ser leales [sic]”. Mejía, Pero, *Op. Cit.*, p. 169.

²⁴⁶ Pérez, Joseph, *Los comuneros*, *Op. Cit.*, p. 246.

²⁴⁷ En el epílogo de su *Apologética historia sumaria*, Las Casas nos dice lo siguiente: “Las dos primeras [especies de bárbaros] pueden comprehender tambien qualesquiera naciones christianas en quanto fueren estrañas de razon, por algunas crueles y duras ó feroces cosas suyas desordenadas, ó por sus furiosos ímpetus de temosas opiniones, commo parece bien en Castilla el año de 1520 en tiempo de las Comunidades [sic]”. Serrano y Sanz, M, *Historiadores de Indias. Tomo I. Apologética Historia de las Indias de Fr. Bartolomé de las Casas*, Bailly Bailliére é Dijos Editores, Madrid, 1909, p. 694. <<https://bit.ly/3DEcbcs>> [Consultado en línea el 5 de agosto de 2021]

²⁴⁸ Pérez, Joseph, “Pour une nouvelle interprétation des «Comunidades» de Castille”, *Bulletin Hispanique*, vol. 65, núm. 3-4, 1963, pp. 239-255. <<https://bit.ly/3DD6pYE>> [Consultado en línea el 4 de agosto de 2021]. Asimismo, Ballester Rodríguez, Mateo, “Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 153, (2011), pp. 219-220. <<https://bit.ly/3y5GmbC>> [Consultado en línea el 9 de agosto de 2021]

²⁴⁹ Villacañas Berlanga, José Luis, “Jurisdicción y política en el siglo XV: tiranía y reforma del reino”, *Op. Cit.*, p. 227. <<https://bit.ly/3rPVMzM>> [Consultado en línea el 23 de julio de 2021]

ciudades bajo su jurisdicción²⁵⁰ y el ejercicio de su poder guiado siempre por el bien común²⁵¹.

Para las Comunidades de Castilla el peligro provenía de los intereses personales de la corte del rey. Es por ello que en los “Capítulos de lo que ordenaban de pedir los de la Junta” se contempla la necesidad de que corregidores, procuradores y demás funcionarios públicos sean electos bajo procesos realmente representativos²⁵², a la vez que pedían se reservaran dichos cargos exclusivamente a castellanos²⁵³. Y qué decir del tema fiscal, en donde las Comunidades exigían se respetaran los precios y métodos de cobro (encabezamientos) vigentes en tiempos de Isabel la Católica²⁵⁴. Finalmente, los comuneros establecían que estas exigencias, orientadas todas por el bien común, fueran juradas por el rey, así como por todos sus sucesores.

De esta manera, toda medida que el rey buscara emplear con respecto al bien del reino debía ser, primero, consultada con éste. Es por ello que la decisión de Carlos I de nombrar regentes del reino al almirante y al condestable de Castilla, junto al cardenal Adriano de Utrecht, no surtió el efecto esperado, ya que esta decisión fue tomada sin comunicarla al reino, como señaló la Junta de Tordesillas al propio condestable²⁵⁵.

²⁵⁰ A juicio de Ballester Rodríguez, en la práctica y en las reivindicaciones de los comuneros “puede detectarse una idea de gobierno representativo que, sin cuestionar la institución monárquica, sitúa a ésta jerárquicamente por debajo de un Parlamento cuya legitimidad reside en presentarse como representante del reino y del conjunto de los gobernados”. Ballester Rodríguez, Mateo, *Op. Cit.*, p. 219. <<https://bit.ly/3y5GmbC>> [Consultado en línea el 9 de agosto de 2021]

²⁵¹ Maravall concibe en esto una práctica democrática, calificativo que, más allá de su carácter problemático para describir un movimiento político del siglo XVI, descansa sobre dos importantes hechos: 1) adherirse a la Junta de Ávila y a la posterior junta de Tordesillas implicaba una postura activa ante las diversas problemáticas que enfrentaban las ciudades; 2) dicha adhesión tenía lugar mediante la consulta del común, de las “cuadrillas y parroquias” reunidas en cada ciudad. Maravall, José Antonio, *Op. Cit.*, p. 138.

²⁵² “Con sus anacronismos y particularidades, el proyecto comunero recogido en los *Capítulos* es el de una monarquía limitada por una asamblea representativa del reino, que cifra en ese carácter representativo su superioridad jerárquica sobre la autoridad regia”. Ballester Rodríguez, Mateo, *Op. Cit.*, p. 242. <<https://bit.ly/3dBp78s>> [Consultado en línea el 9 de agosto de 2021]

²⁵³ *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, *Op. Cit.*, pp. 273-276. Esta última exigencia, más que una expresión de conservadurismo o xenofobia, pareciera ser más bien producto de un “arraigado sentimiento de comunidad cultural, que ejerce un intenso efecto cohesionador en el seno del grupo, y de diferenciación en relación al exterior”. Ballester Rodríguez, Mateo, *Op. Cit.*, pp. 232-233. <<https://bit.ly/3dBp78s>> [Consultado en línea el 9 de agosto de 2021]

²⁵⁴ *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, *Op. Cit.*, p. 277.

²⁵⁵ Danvila, Manuel, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, Tomo II, *Op. Cit.*, pp. 402-403.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el propio rey es el que actúa en contra del bien común? En el apartado final de los “Capítulos de lo que ordenaban de pedir los de la Junta”, los comuneros señalan que, en caso de que las peticiones exigidas fueran ignoradas las ciudades tendrían todo el derecho de “contradecir é defender sin caer por ello en pena de aleve ni traicion”²⁵⁶. Asimismo, el testimonio del “licenciado p. Gutierrez de los Rios”, sobre que “bien podían hazer las comunidades lo que hazian porque quando los principes eran tiranos las comunidades avian de gobernar”²⁵⁷, participa de la idea del tirano como aquel que ejerce un dominio señorial, no político, sobre sus súbditos, lo que posibilita la resistencia y rebelión de éstos últimos en aras del bien común.

Los capítulos reproducidos por Pedro Mexía siguen de cerca las ideas anteriormente expuestas, aunque, para nuestro cronista, los comuneros erraban en las formas de expresar sus peticiones y transgredían el orden político tradicional, ya que, siguiendo a leyes humanas y divinas, “aun á los males reyes y príncipes debemos ser leales”²⁵⁸.

ii) Caracterización de la comunidad

De igual forma que con las tempranas expresiones del bien común como guía del gobierno, las diversas ideas en torno a la comunidad son ya formuladas por la carta redactada por los monjes de Salamanca, en febrero de 1520. En ella nos encontramos con una acepción de la comunidad concerniente al bien común del reino castellano en oposición “a los intereses personales y dinásticos del soberano”²⁵⁹.

Durante el conflicto político de 1520-1521, la declaración de una ciudad como Comunidad implicaba su autonomía con respecto a cualquier autoridad, regia o señorial, que no fuera producto de un adecuado proceso de elección popular²⁶⁰. Cabe señalar que la idea de comunidad fue más allá de una simple agrupación de ciudades individuales, haciendo referencia, más bien, a una totalidad orgánica. Es por ello que una de las razones por las cuales las Comunidades declararon ilegítimo el servicio votado en las Cortes de Santiago-La

²⁵⁶ *Colección de documentos inéditos para la historia de España, Op. Cit.*, p. 283.

²⁵⁷ Danvila, Manuel, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, Tomo IV, *Op. Cit.*, p. 441.

²⁵⁸ Mejía, Pero, *Op. Cit.*, p. 169.

²⁵⁹ Pérez, Joseph, *Los comuneros, Op. Cit.*, p. 42.

²⁶⁰ Ballester Rodríguez, Mateo, *Op. Cit.*, p. 224. <<https://bit.ly/3y5GmbC>> [Consultado en línea el 9 de agosto de 2021]

Coruña residía en el hecho de que no había sido unánimemente aceptado, pues “la contradicción de uno [de una ciudad] bastaría para estorbarlo”²⁶¹. De allí también, por ejemplo, que la enajenación de territorios haya sido prohibida tajantemente al rey²⁶².

Ahora bien, si traemos a colación las ideas sobre el concepto de gobierno anteriormente reseñadas podemos afirmar que, idealmente, las Comunidades se concebían como participantes activas en la gestión política del reino²⁶³, representadas a través de funcionarios elegidos efectivamente por cada ciudad y gobernados por un rey cuya principal tarea residiera en vigilar por el bien común. De allí, por ejemplo, que los comuneros hayan considerado que uno de los principales errores de Carlos I había consistido en el ejercicio unidireccional del poder con miras a diversos beneficios privados que en nada aportaban a la resolución de los más importantes problemas del reino.

Nos encontramos, pues, ante múltiples significados del concepto de comunidad durante el conflicto comunero de 1520-1521²⁶⁴. No obstante, la equivocidad del concepto resulta enriquecedora a la hora de esquematizar las ideas políticas en torno al binomio rey-reino: 1) las ciudades castellanas forman un cuerpo social con intereses y bienes comunes; 2) el rey, como representante pactado del reino, debe gobernar acorde al interés común de sus súbditos; 3) la comunidad posee un papel activo en el gobierno mediante representantes elegidos por cada una de las ciudades; 4) en caso de que el rey gobierne acuerdo a su voluntad

²⁶¹ Danvila, Manuel, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, Op. Cit., p. 415.

²⁶² En un apartado de los “Capítulos de lo que ordenaban de pedir los de la Junta” nos encontramos lo siguiente: “Lo otro á condicion quel Rey no pueda enagenar ningunas ciudades, villas ni logares, ni las rentas de los que hoy son de la corona Real ni de los que de aquí adelante se redujeren á la corona por confiscacion ó en otra manera, ni los pueda vender, ni empeñar, ni dar, cambiar ni trocar, ni pueda vender ni empeñar ninguna de sus rentas é derechos ordinarios ni extraordinarios ni parte dellos, é que si lo hiciese que no valla ni sea obedescido ni cumplido lo que sobre ello mandare”. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Op. Cit., pp. 277-278.

²⁶³ Antonio Suárez Varela nos habla de una tensión latente entre “la concepción patrimonial del Estado, defendida por la aristocracia cortesana borgoñesa [...], y la autoconcepción de las comunas castellanas, que no se veían solamente como objetos pasivos, sino como sujetos activos del procomún”. Suárez Varela, Antonio, “Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la revuelta comunera”, *Tiempos Modernos*, núm. 15 (2007), p. 11. <<https://bit.ly/3pYmSSL>> [Consultado en línea el 02 de septiembre de 2021]. En la interpretación de Walter Ullman, “El *civis* no viene a ser otra cosa que el *homo* contemplado desde el ángulo del Estado: en su calidad de ciudadano, el hombre tiene el derecho (y el deber) de participar en los asuntos de la sociedad de la que por naturaleza es miembro”. Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 296.

²⁶⁴ Para un excelente análisis del aspecto semántico del concepto de comunidad en la Castilla bajomedieval, véase Oliva Herrer, Hipólito Rafael, “¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media”, *Medievalismo*, núm. 24 (2014), pp. 281-306. <<https://bit.ly/3rPWyNc>> [Consultado en línea el 24 de agosto de 2021]

e intereses personales, la comunidad puede resistir e, incluso, ejercer el poder en beneficio de todo el reino.

Capítulo IV. Hacia un lenguaje político

Hemos visto ya, en el capítulo II, algunas de las ideas de nuestros tres teólogos castellanos del siglo XV relacionadas a los conceptos de gobierno y comunidad, labor similar a la realizada en el capítulo III, en donde mostramos las ideas filosófico-políticas que subyacieron a las reivindicaciones del sector más radical de las Comunidades de Castilla. Dichos capítulos fueron precedidos, a su vez, por una sucinta contextualización histórica destinada a proporcionar los materiales básicos para comprender la relevancia tanto de teólogos como de comuneros.

Hasta aquí, sólo contamos con un análisis comparativo que nos permite afirmar una relación entre algunos postulados filosóficos y algunas reivindicaciones políticas. Descartamos la opción de que dicha relación se reduzca a una influencia entre ambos elementos ya que, si bien es cierto que fueron frailes y clérigos quienes, en su mayoría, aportaron el sustrato ideológico a las reivindicaciones comuneras²⁶⁵, existe un consenso general en la historiografía las Comunidades sobre el elemento económico como el aspecto más importante antes y durante el acontecimiento²⁶⁶.

Entonces, ¿cómo podemos caracterizar de una mejor manera la naturaleza de dicha relación? Creemos estar frente a dos discursos emergidos en el seno de los lenguajes políticos del humanismo cívico y del republicanismo clásico. Desde este enfoque contamos con un marco conceptual capaz de dar cuenta de las especificidades y similitudes mantenidas entre

²⁶⁵ Cfr. Maravall, José Antonio, *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, *Op. Cit.*, pp. 36, 56-58; Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, *Op. Cit.*, pp. 494-500; Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), p. 136; Villacañas Berlanga, José Luis, “Jurisdicción y política en el siglo XV: tiranía y reforma del reino”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), p. 245.

²⁶⁶ Una de las últimas publicaciones españolas al respecto de las Comunidades de Castilla (abril de 2021) nos dice lo siguiente: “Los motivos que animaron a las ciudades del Reino [de Castilla] a rebelarse fueron básicamente tres: a) los nuevos servicios para satisfacer el elevado coste de la elección como emperador del Sacro Imperio Romano y financiar el viaje a Alemania de Carlos I para ser coronado; b) el reparto de los oficios y las sinecuras más lucrativos del Reino entre los extranjeros que habían venido con el monarca; c) evitar que la corte de flamencos que habían venido con el rey sacara el dinero, principalmente moneda fina de oro y plata, del Reino”. Fernández García, Eduardo y Salvador Rus Rufino, “Presentación”, *Revista de Occidente*, núm. 479 (2021), p. 7. Asimismo, véase Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, *Op. Cit.*, pp. 12-48; González López, Emilio, “Los factores económicos en el alzamiento de las Comunidades de Castilla: La industria textil lanera castellana”, *Revista Hispánica Moderna*, año 31, núm. 1, 1965, pp. 185-191.

ambos discursos²⁶⁷. Es así como, desde la Historia de las Ideas y la Historia intelectual, pretendemos brindar una comprensión más clara de los discursos humanistas y republicanos castellanos durante los siglos XV-XVI.

A continuación, abordaremos, primero, las ideas más importantes de José Gaos y Carmen Rovira al respecto de la Historia de las Ideas para, después, abordar las tesis de Quentin Skinner y J. G. A. Pocock sobre la Historia intelectual. Posteriormente, caracterizaremos brevemente al humanismo cívico y al republicanismo clásico para mostrar la manera en que los discursos teológico y comunero se insertan en dichos lenguajes políticos.

1. Historia de las ideas e historia intelectual

a) Historia de las ideas. José Gaos

La Historia de las Ideas de José Gaos parte de una clara distinción conceptual de “Historia” e “Idea”. Tanto en su artículo sobre “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América” (1952) como en los primeros párrafos de su texto *En torno a la filosofía mexicana* (1952-53), Gaos señala que su concepto de “historia” alude a la “realidad histórica”, mientras que “Historia” refiere a la literatura científica o artística sobre la “realidad histórica”, es decir a la “disciplina cuyo objeto es la realidad histórica”²⁶⁸.

Por su parte, el concepto de “Idea” sigue muy de cerca al pensamiento de su maestro José Ortega y Gasset. En el párrafo 3 de su texto *En torno a la filosofía mexicana*, Gaos cita *in extenso* un apartado del prólogo de su maestro a la *Historia de la Filosofía*, de Emile Bréhier, para resaltar dos ideas principales en torno a su concepción de “Idea”: 1) toda idea consiste en una reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Por lo tanto, “la idea es una acción” ante determinada circunstancia²⁶⁹; 2) a pesar de que la “idea” se ha concebido tradicionalmente de forma abstracta, su contenido, su sentido vienen dados por

²⁶⁷ Un ejercicio similar es emprendido por Hipólito Oliva en su rastreo semántico del concepto de comunidad en la Castilla bajomedieval. Oliva Herrer, Hipólito Rafael, “¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media”, *Medievalismo*, núm. 24 (2014), pp. 281-306.

²⁶⁸ Gaos, José, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, en Gaos, José, *Obras completas VIII*, UNAM, México, 1996, p. 185 (Nota 2); Gaos, José, “En torno a la filosofía mexicana”, en Gaos, José, *Obras completas VIII, Op. Cit.*, p. 269 (Nota 1).

²⁶⁹ Gaos, José, “En torno a la filosofía mexicana”, *Op. Cit.*, p. 277.

una situación o circunstancia concreta. Por lo tanto, no hay ideas eternas, no hay historia de los abstractos²⁷⁰.

En su texto sobre “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, Gaos señala que la Historia de las Ideas se encuentra constituida por dos elementos fundamentales: 1) el filológico-literario, que hace referencia a los textos y documentos como fuentes principales desde las cuales se extraen las ideas, y 2) la comprensión y explicación de esas ideas como parte de la realidad histórica en que surgieron²⁷¹.

Partiendo de lo anterior, Gaos enuncia las dos proposiciones siguientes y sus respectivas acotaciones: “los hechos no son independientes de las ideas, pero no se reducen a las ideas; las ideas son unos hechos diferentes de los demás, pero no aparte de éstos”²⁷². En cuanto a la primera proposición, Gaos difiere tanto de la filosofía neo-positivista, que pretendía independizar los hechos de las ideas, como de la filosofía idealista, que reduce el hecho a la idea. Con respecto a la segunda proposición, Gaos apela a la historicidad de las ideas para poder nombrarlas legítimamente como hechos. Para ejemplificar lo anterior, nuestro autor acude al análisis del mismo Edmundo O’Gorman en torno a la invención de América y nos dice lo siguiente: es claro que la “idea” del descubrimiento de América no es un hecho sensible, material, empíricamente comprobable y, no obstante, “la *idea* del descubrimiento de América es un hecho tan *histórico* como hubiera podido serlo el del descubrimiento”²⁷³. De esta forma, el carácter histórico o la historicidad del descubrimiento de América yace en la historicidad de la “idea” del mismo.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 278. Por su parte, Quentin Skinner apuntará que “[...] no hay ninguna historia de la idea que deba escribirse, sino tan sólo una historia de sus distintos usos y de las diversas intenciones al usarla”. Skinner, Quentin, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Skinner, Quentin, *Lenguaje, política, historia*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2007, p. 158. [Cursivas del autor]

²⁷¹ Gaos, José, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, *Op. Cit.*, p. 194.

²⁷² *Ibid.*, p. 195.

²⁷³ *Ibid.*, p. 200. El “hecho” de la arribada o descubrimiento de América, nos dice Gaos, es un hecho sensible o empírico que se agotó el 12 de octubre de 1492. Sin embargo, la “idea” del descubrimiento de América es un “hecho” histórico que “ha venido teniendo lugar durante cuatro largos siglos en las mentes de los hombres, y por intermedio de la acción de los hombres, inspirada por las ideas de sus mentes, ha venido teniendo acción sobre la realidad extramental y lugar en esta realidad”. *Ibid.*, p. 201. Como vemos, la idea no es mera acción, como había considerado José Ortega y Gasset, sino una acción que tiene lugar por intermedio del “hombre”. Al respecto, Quentin Skinner señaló lo siguiente: “yo no diría que (cito) ‘la idea es una acción’. Diría que la formulación de una idea siempre es una acción, siempre implica la realización de un acto de habla determinado”. Fernández Sebastián, Javier, “Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanism. Una entrevista con Quentin Skinner”, en *Historia y Política*, núm. 16, vol. 2 (2006), p. 242. <<https://bit.ly/3EIZX3N>> [Consultado en línea el 26 de junio de 2020]

Ahora bien, de lo anterior no se desprende la independencia de las ideas como hechos históricos de los demás hechos. Las ideas provienen de los “hombres” y se encuentran en estrecha relación con las diversas y múltiples circunstancias que rodean a éstos. Es así como cobran sentido las múltiples Historias de la historia, cuyos objetos de estudio corresponden a variados temas como la filosofía, la política, la literatura, el arte, las ideas, etcétera²⁷⁴. Empero, la división del trabajo historiográfica no implica la renuncia a los demás sectores en detrimento del elegido, como sucede en una medida muy importante, apunta nuestro autor, en la Historia de las ideas norteamericana encabezada por Arthur O. Lovejoy²⁷⁵.

b) Historia de las ideas. Carmen Rovira

La metodología empleada por Carmen Rovira se encuentra materializada en sus valiosos textos y artículos dedicados a la filosofía mexicana. Si bien advertimos en todo momento una importante influencia de su maestro José Gaos²⁷⁶, es importante notar la inclusión de un nuevo vocabulario destinado a esclarecer de una mejor manera la historia de la filosofía mexicana. Nos referimos, específicamente, a los conceptos de contexto y discurso.

En la introducción a su texto sobre *Francisco de Vitoria*, Carmen Rovira advierte su preferencia por el concepto de contexto sobre el de circunstancia “por reunir una más amplia significación”²⁷⁷. Esta importante elección conlleva un importante distanciamiento con las raíces orteguianas de su maestro José Gaos, al tiempo que una cercanía con las propuestas contextualistas. La atención otorgada al contexto en las investigaciones de Rovira, nos dice Ambrosio Velasco, “lejos de interpretar el pensamiento filosófico de los autores como meros

²⁷⁴ Gaos, José, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, *Op. Cit.*, pp. 201-202.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 203. Para Lovejoy, la historia de las ideas giraba en torno a ciertas “ideas singulares” que componen las diversas y variadas doctrinas del pensamiento. En ese sentido es que Lovejoy pudo afirmar que “[...] en apariencia, cada época desarrolla una nueva especie de razonamiento y de conclusiones, si bien sobre los mismos problemas de siempre”. Lovejoy, Arthur O., *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Icaria Editorial, España, 1983, p. 11.

²⁷⁶ “Siguiendo la vía gaosiana, así como lo planteado por Arturo Roig, Ricaurte Soler y otros estudiosos de habla española, no hay historia de las «ideas solas» o entendidas en forma «abstracta»; y por lo mismo las «ideas presentes» al interior del discurso filosófico están relacionadas con la realidad histórica, con el contexto preciso en el que surgen”. Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados LIX Legislatura, Distrito Federal, 2004, p. 15.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 15. Nota 2.

esquemas de ideas abstractas y descontextualizadas, muestra la raigambre social, política y cultural de sus obras”²⁷⁸.

En cuanto al concepto de discurso, en su introducción a la primera edición de la obra *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México*, Rovira lo define “como un decir de carácter explicativo y resolutivo de un problema y representativo, a su vez, de una posición filosófica, ideológico-política, religiosa y en general cultural”²⁷⁹. En ese sentido, la noción de discurso “implica una toma de posición ante una situación o problema, intentando lograr una solución idónea”²⁸⁰. Vale señalar que este uso del concepto de discurso nos permite vislumbrar “oposiciones y diferencias importantes entre los autores contemplados en cuanto a la tipicidad filosófica nombrada”²⁸¹, por lo que asistimos a una atenta visión de los contenidos heterogéneos en el seno de un mismo discurso, matiz que en numerosas ocasiones es deliberadamente dejado a un lado en mor de la reconstrucción de un discurso “acabado”, homogéneo y carente de conflictos.

El capítulo I del presente trabajo tiene su origen, precisamente, en la necesidad de contextualizar los discursos teológico y comunero, elemento sin el cual difícilmente podrían ser comprendidos. Asimismo, el concepto roviriano de discurso impidió que representáramos al movimiento de las Comunidades de Castilla de manera homogénea, señalando nuestro interés únicamente por uno de sus sectores más radicales.

Consideramos relevante hacer notar que nuestro trabajo participa de una tradición filosófica mexicana que ha implementado importantes cuestiones metodológicas destinadas

²⁷⁸ Rovira Gaspar, María del Carmen (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, [pról. de Ambrosio Velasco Gómez], t. I, UAQ, UG, UAM, UNAM, Querétaro, 2010, p. 12.

²⁷⁹ Rovira Gaspar, Ma. del Carmen (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, UNAM, Distrito Federal, México, 1997, p. 1. Nota 1. En palabras de Ambrosio Velasco, el discurso en Rovira constituye “un conjunto de conceptos o de términos que, guardando entre sí una relación lógica, nos dicen «algo» de «algo» o sobre «algo»”. Rovira Gaspar, María del Carmen (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, [pról. de Ambrosio Velasco Gómez], t. I, UAQ, UG, UAM, UNAM, Querétaro, 2010, p. 12.

²⁸⁰ Rovira Gaspar, Ma. del Carmen (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas. Siglo XIX y principios del XX*, UNAM, Distrito Federal, México, 1997, p. 1. Nota 1.

²⁸¹ Rovira Gaspar, María del Carmen (coord.), *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del siglo XX*, t. I, UNAM, Distrito Federal, 1998, pp. 15-16.

a lograr una mejor comprensión de los textos, sean éstos tratados filosóficos, ensayos, discursos públicos, disertaciones, epístolas, etcétera²⁸².

c) Historia intelectual. Quentin Skinner

A finales de la década de 1960, en Inglaterra, se abrió paso una nueva corriente de interpretación de los textos políticos. La Universidad de Cambridge fue la institución en cuyo seno figuras como Quentin Skinner y John Pocock, influenciados por trabajos como los de Peter Laslett, se encargaron de cuestionar la forma en que hasta ese momento la historia de las ideas y, particularmente, la historia del pensamiento político, se acercaba a los textos clásicos.

En el artículo “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, publicado en 1969, Quentin Skinner elaboró importantes críticas a la perspectiva histórica que afirmaba la existencia de “problemas perennes” en la historia del pensamiento occidental. Esta perspectiva, entre otras cosas, implicaba hacer a un lado el contexto desde el cual cada uno de esos “problemas perennes” se “manifestaba” en diferentes épocas y/o lugares²⁸³.

Skinner nos habla de cuatro “mitologías” en las que incurre el historiador que hace suyas creencias tradicionalmente arraigadas en la Historia de las ideas de corte anglosajón, entre las que podemos encontrar la idea de que sólo los textos clásicos poseen una importancia valiosa en tanto que son portadores de ideas perennes o universales, o la idea de que éstas ideas eternas pueden ser comprendidas mediante una lectura estrictamente apegada al texto, esto es, una lectura interesada únicamente en lo que esos autores clásicos “dijeron” en torno a dichas ideas²⁸⁴.

²⁸² *Ibid.*, p. 14.

²⁸³ Skinner, Quentin, “Introducción: viendo las cosas a su manera”, en Skinner, Quentin, *Lenguaje, política e historia, Op. Cit.*, p. 25. “Yo critiqué este enfoque por no tener en cuenta la posibilidad de que pensadores anteriores pudieran estar interesados en una serie de cuestiones muy diferentes de las nuestras. Más específicamente, objeté que cuando nos apropiamos del pasado desde esa perspectiva no nos permitimos considerar qué habrían estado *haciendo* esos filósofos cuando escribían como lo hacían”. *Id.* [Cursivas del autor]

²⁸⁴ Skinner, Quentin, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Skinner, Quentin, *Lenguaje, política e historia, Op. Cit.*, pp. 109-110. Lo que un autor “dice” corresponde al acto locucionario de un acto de habla, es decir, un “acto que en forma aproximada equivale a expresar cierta oración con un cierto sentido y referencia, lo que a su vez es aproximadamente equivalente al «significado» en el sentido tradicional”. Austin, John. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, España, 1982, p. 154. La propuesta de Skinner, como veremos posteriormente, se inclina por recuperar la fuerza ilocucionaria del acto de habla, esto es, lo que un autor “hizo” cuando dijo lo que dijo.

La “mitología de las doctrinas” consiste en la creencia de que los autores clásicos enunciaron cierta “doctrina” relacionada a sus temas de estudio. En ese sentido, algunas ideas “dispersas” del autor clásico son reunidas para formar una “doctrina”, atribuyendo una “intención”²⁸⁵ al autor clásico (crear una doctrina) que muy difícilmente pudo haber abrigado, cayendo las más de las veces en un marcado anacronismo debido, principalmente, a que el historiador está preparado para “encontrar” una doctrina en tal o cual autor. Otras veces, esta mitología se presenta mediante la travesía de una “idea” por “hacerse patente” en la historia, de modo tal que después de superar numerosos “obstáculos” pueda salir, finalmente, a la luz²⁸⁶, lo que nos recuerda a la concepción de Gaos, que retoma de Ortega y Gasset, sobre una idea muerta, despojada totalmente de su situación y contexto.

Por su parte, una de las versiones de la mitología de la coherencia parte de la suposición de que los autores clásicos formularon sistemáticamente sus ideas al respecto de una o más disciplinas mediante la elaboración de un “sistema cerrado”, por lo que la tarea del historiador muchas veces quedaría reducida a poner de relieve o, más bien, crear la “coherencia” entre las ideas de uno o más textos de un determinado autor que pudieran carecer, sólo “aparentemente”, de consistencia y estructura²⁸⁷. La meta de los estudios influidos por esta mitología es “«llegar» a «una interpretación unificada», [...] «obtener» una «perspectiva coherente del sistema de un autor»”²⁸⁸.

La mitología de la prolepsis, por su parte, surge cuando un historiador está más ocupado en la “significación retrospectiva” de un texto que en el significado que el propio autor quiso imprimirle²⁸⁹. Desde esta mitología, pareciera que la significación de los textos es otorgada mediante su posterior recepción, por lo que la significación de los mismos en su circunstancia particular es deliberadamente ignorada²⁹⁰.

Finalmente, la mitología del localismo opera principalmente cuando el historiador se enfrenta a un texto o esquema conceptual proveniente de una cultura ajena. Dicha mitología

²⁸⁵ Skinner, Quentin, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en *Op. Cit.*, p. 114. Skinner identifica la “intención” de un autor con la fuerza ilocucionaria de un determinado acto de habla.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 119.

²⁸⁷ *Ibid.*, pp. 127-129.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 129.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 137.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 140.

puede otorgar, peligrosamente, cierta “familiaridad” a una idea o argumentación de determinado texto con respecto a otro²⁹¹, lo que anima a nuestro autor a proponer una serie mínima de condiciones a satisfacer para poder hablar de influencia de “A” sobre “B”, como señalamos al principio de nuestra introducción al presente trabajo.

Todas las mitologías anteriormente descritas por Quentin Skinner surgen de un hecho ineludible y riesgoso: “que el historiador de las ideas aborde su material con paradigmas preconcebidos”²⁹². Ante este hecho, Skinner nos invita a no postular una intención o pretensión a un autor que, en definitiva, no hubiera podido concebir.

d) Historia intelectual. John Pocock

A la par de Quentin Skinner, J. G. A. Pocock desarrolló un importante trabajo en el terreno de la Historia intelectual, así como una valiosa propuesta metodológica que aquí, particularmente, nos interesa.

Pocock se vale de importantes herramientas conceptuales provenientes de la lingüística estructural y de la filosofía del lenguaje para reformular el estudio de la tradicional historia del pensamiento político y convertirla en una historia del discurso político, es decir, en la historia de “una secuencia de actos de habla realizados por los agentes en un contexto de prácticas sociales y situaciones históricas, y expresados en unos lenguajes políticos imprescindibles para llevarlos a cabo”²⁹³. De esta definición, lo que más nos interesa es el concepto de lenguaje político.

Para Pocock, el lenguaje constituye uno de los contextos primordiales desde el cual se puede realizar un acto de habla, por lo que él determina lo que se puede o no puede decir en cierto lugar o época²⁹⁴. El lenguaje es concebido como un mecanismo selecto “para elegir y transmitir información y producir consecuencias políticas y normativas”²⁹⁵. Esta

²⁹¹ *Id.*

²⁹² *Ibid.*, p. 145.

²⁹³ Pocock, J. G. A., “La reconstrucción del discurso: hacia una historiografía del pensamiento político”, en Pocock, J. G. A., *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Akal, España, 2011, p. 81.

²⁹⁴ Pocock, J. G. A., “El lenguaje y el *metier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en Pocock, J. G. A., *Op. Cit.*, p. 102. Por ejemplo, podemos afirmar que el lenguaje político del que participó fray Bartolomé de las Casas le impedía hablar de “derechos humanos”. Cabe aclarar que un lenguaje político puede ser hablado en distintos idiomas y un discurso puede estar compuesto de dos o más lenguajes políticos. *Id.*

²⁹⁵ Pocock, J. G. A., “La reconstrucción del discurso: hacia una historiografía del pensamiento político”, en *Op. Cit.*, p. 85.

concepción nos permite ir más allá del mero nombrar y enfocarnos en los discursos políticos, al tiempo que nos posibilita vislumbrar la actuación de más de un lenguaje político en una misma época y lugar.

El lenguaje político no debe confundirse con el idioma. Importante es notar, por ejemplo, que un lenguaje político puede ser multilingüe. Lo que interesa son las “retóricas, vocabularios especializados y gramáticas, todas aquellas modalidades del discurso o formas de hablar de política creadas, difundidas”²⁹⁶. De esta forma, Pocock retoma la distinción saussuriana entre *langue* y *parole* para referirse, por una parte, al lenguaje²⁹⁷, el contexto lingüístico y, por otra, al acto de habla²⁹⁸ que tiene lugar en dicho contexto.

La forma en que un lenguaje se establece o, en palabras de Pocock, se “institucionaliza”, es mediante un proceso de adopción, difusión e imposición del mismo “tanto en el seno de la actividad discursiva, como en la interacción entre discurso y fenómenos sociales”²⁹⁹. Es decir, asistimos a una compleja e íntima relación entre *langue* y *parole* que sólo puede ser expuesta mediante el análisis y comparación de diversos discursos, sean éstos de universidades o movimientos políticos, que compartan un mismo lenguaje. Finalmente, debemos señalar, con Pocock, que el interés por la *parole*, por los discursos, reside en la medida en que éstos contribuyen “a gestar cambios en la *langue* entendida como una estructura institucional del discurso público a disposición de actores muy diversos que se enfrentan en el universo del discurso con propósitos muy diferentes”³⁰⁰.

²⁹⁶ Pocock, J. G. A., “El lenguaje y el *metier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en *Op. Cit.*, pp. 102-103.

²⁹⁷ “[...] cuando hablamos de «lenguajes» nos referimos generalmente a sublenguajes. Idiomas, retóricas, formas de hablar sobre la política, juegos de lenguaje discernibles que pueden contar cada uno con un vocabulario, unas reglas, unas condiciones previas, unas implicaciones, un tono y un estilo propios”. *Ibid.*, p. 103.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 110. Recordamos, con Austin, que un acto de habla es aquel que expresa “cierta oración con un cierto sentido y referencia, lo que a su vez es aproximadamente equivalente al «significado» en el sentido tradicional”. Austin, John. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, España, 1982, p. 154.

²⁹⁹ Pocock, J. G. A., “El lenguaje y el *metier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en *Op. Cit.*, p. 110.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 118.

2. Hacia un lenguaje político castellano. Siglos XV y XVI

a) ¿Humanismo cívico o republicanismo clásico?

Los lenguajes políticos que pueden dar cuenta de los discursos filosófico-políticos de los que nos ocupamos en este trabajo son el del humanismo cívico y el del republicanismo clásico. Veamos, a continuación, algunas de sus características.

Como señalamos en el primer capítulo, el humanismo cívico castellano del siglo XV compartió importantes similitudes con el humanismo cívico italiano: concepción ascendente del poder³⁰¹, idea del bien común como eje rector del gobierno y la idea de participación activa del pueblo en los asuntos políticos. La posibilidad de integrar estas ideas filosófico-políticas a algunos de los discursos del siglo XV italiano vino dada por la recuperación de los autores clásicos (entre los que destaca Aristóteles y Cicerón), la promoción de novedosas traducciones y el predominio de la retórica sobre la dialéctica escolástica. Recordamos, asimismo, que el contacto entre Castilla e Italia por medio de figuras como Alfonso de Castro, Rodrigo Sánchez de Arévalo o Alfonso de Madrigal jugó un importante papel en la introducción del humanismo cívico en Castilla.

En Castilla, el humanismo se inscribió en el proyecto de renovación de la escolástica que comenzó en el siglo XV y que, en palabras de Flórez Miguel, puede ser descrita bajo la categoría de “«escuela aristotélica» humanista”³⁰². Es desde este otro lenguaje político, el del aristotelismo político³⁰³, de donde algunos teólogos castellanos recibieron y asimilaron algunas de las ideas provenientes del humanismo cívico y del republicanismo clásico. De esta manera, durante los siglos XV y XVI en Castilla, hallamos un excelente ejemplo de un discurso político multilingüe al que se refirió Pocock al hablar de la Europa renacentista³⁰⁴,

³⁰¹ Walter Ullmann localiza, a lo largo de la Edad Media, dos principios de gobierno contrapuestos, aunque históricamente sobrepuestos en distintas medidas: una concepción ascendente, que considera que “el poder de crear el derecho debe ser adscrito a la comunidad o *populus*”, y una concepción descendente, para la cual “la autoridad y la competencia para la creación jurídica descienden de un órgano supremo”. Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 24.

³⁰² Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Op. Cit.*, p. 113. <<https://bit.ly/3y8mEMg>> [Consultado en línea el 20 de noviembre de 2021]

³⁰³ Nicolai Rubinstein identifica la génesis del aristotelismo político en la lectura que realizó santo Tomás de Aquino de la *Política* de Aristóteles traducida, a su vez, por Guillermo de Moerbeke. Rubinstein, Nicolai, “The history of the world *politicus* in early-modern Europe”, en Pagden, Anthony (ed.), *The languages in political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, Great Britain, 1987, p. 42.

³⁰⁴ Pocock, J. G. A., “El lenguaje y el *metier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en *Op. Cit.*, p. 102.

al tiempo que contribuimos a clarificar la falsa imagen de la escolástica y, en general, de la Edad Media, como un período de penumbras, conservador y retrógrada³⁰⁵.

Ahora bien, a la par del humanismo cívico, nos encontramos también con el republicanismo clásico como un lenguaje que también logra dar cuenta del pensamiento político castellano de los siglos XV y XVI. Debemos tomar en cuenta, primero, que las interpretaciones sobre el republicanismo en la Castilla bajomedieval se posicionan, principalmente, en torno a dos ejes: 1) aquél que considera que republicanismo y monarquía son formas de gobierno que se excluyen mutuamente³⁰⁶ y 2) aquél que considera la posibilidad de hablar de republicanismo en planteamientos filosófico-políticos que no descartan la monarquía como posible forma de gobierno³⁰⁷.

Los planteamientos más importantes del republicanismo clásico son la defensa del “origen popular del poder, la participación activa de los ciudadanos en su gobierno, la libertad de los hombres entendida como no dependencia, la preeminencia del bien común sobre los intereses privados y el cultivo de las virtudes cívicas como una forma de afrontar a la fortuna”³⁰⁸. No estamos, pues, frente al republicanismo predominante en las regiones

³⁰⁵ Incluso Anthony Pagden participa de esta idea cuando afirma la oposición existente entre republicanismo y aristotelismo político, en cuanto que éste último afirmaba que “the citizen was required to surrender his natural freedom to a sovereign whose task it is to rule in his interests, but with neither his assistance nor his immediate and active consent”. Pagden, Anthony, “Introduction”, en Pagden, Anthony (ed.), *The languages in political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, Great Britain, 1987, p. 7.

³⁰⁶ Al respecto de los comuneros y una posible influencia republicana, Joseph Pérez nos dice lo siguiente: “No es imposible, por otra parte —como cree Maravall—, que en medio de estas teorías se hubieran deslizado ciertas ideas republicanas difusas, reforzadas por la lectura de los autores clásicos. No obstante, la idea de un gobierno republicano no aparece en los comuneros; su meta debía ser más bien la creación de una monarquía muy descentralizada en la que las comunas autónomas habrían dispuesto de poderes autónomos muy amplios, dentro de unos límites compatibles con la existencia de un gobierno central, responsable de la dirección de la política nacional”. Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1999, p. 518.

³⁰⁷ “Podría objetarse que sería una contradicción postular la existencia de una república monárquica o una república aristocrática, pero si consideramos a Vitoria o Alonso de la Veracruz, o incluso a J. J. Rousseau, o a Kant, queda claro que la república es esencialmente un modo de organizar el poder político de una comunidad basado en el acuerdo y consentimiento libre de todos los ciudadanos que supervisan el ejercicio del poder político para que efectivamente propicie el bien común, a través de leyes justas que surjan de las asambleas representativas”. Velasco Gómez, Ambrosio, *Republicanismo y multiculturalismo*, Siglo XXI Editores, México, 2006, p. 86. “Un cierto republicanismo compatible con la aceptación de la monarquía como modelo ideal de gobierno se hace así presente [en la Castilla del siglo XV], a la vez que toma fuerza una exigencia de mayor participación en los asuntos públicos”. Nieto Soria, José Manuel, “La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos”, *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, núm. 34 (2011), p. 24. <<https://bit.ly/3oBgalW>> [Consultado en línea el 25 de noviembre de 2021]

³⁰⁸ Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, UNAM, Ciudad de México, 2017, p. 42.

anglosajonas, excesivamente enfocado en la democracia liberal³⁰⁹, sino ante una propuesta de lenguaje político nutrido por “la interpretación moderna de textos de la antigüedad grecolatina”³¹⁰. Es así como podemos considerar también al republicanismo clásico como el lenguaje político que posibilitó los discursos de teólogos como Madrigal, Osma y Roa, así como el de los comuneros.

Lo que nos interesa señalar es que al considerar al humanismo cívico castellano y al republicanismo clásico en Castilla como lenguajes políticos es posible comprender de una manera mucho más clara la producción teórica y la práctica política en Castilla durante los siglos XV-XVI. Las ideas relacionadas al bien común como eje rector de todo tipo de gobierno legítimo, así como la idea de la comunidad como un elemento fundamental en el ejercicio del poder político, abanderadas ambas, en diferentes medidas y de diferentes formas, por Madrigal, Osma, Roa y los comuneros de Castilla constituirían expresiones de un lenguaje político específico, ya fuere humanista cívico o republicano clásico³¹¹. Pero no sólo, ya que a la luz de esta tesis pueden comprenderse, además, cómo durante la Castilla bajomedieval pudieron expresarse las ideas del origen popular del gobierno o la idea del derecho de resistencia³¹².

b) Los discursos de Alonso de Madrigal, Pedro de Osma, Fernando de Roa y las Comunidades de Castilla

Desde la propuesta de Pocock podemos comprender la relación existente entre las ideas filosófico-políticas de Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma, Fernando de Roa y las reivindicaciones del sector más radical de las Comunidades de Castilla. Dejamos a un lado, pues, cualquier intento de postular algún tipo de influencia directa³¹³ entre las ideas

³⁰⁹ Velasco Gómez, Ambrosio, *Op. Cit.*, p. 84.

³¹⁰ Quijano Velasco, Francisco, *Op. Cit.*, p. 42.

³¹¹ Para Anthony Pagden, el republicanismo clásico es un lenguaje similar al del humanismo cívico, aunque el primero se caracteriza por ser más general. Pagden, Anthony, “Introduction”, en *Op. Cit.*, p. 6.

³¹² “La doctrina defendida desde el humanismo cívico planteado a partir de la reinterpretación del aristotelismo establece su fundamento principal en la afirmación de la libertad del individuo y de su derecho y deber de participación en la cosa pública, lo que le compromete a manifestar su desacuerdo con el poder”. Nieto Soria, José Manuel, “La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos”, *Op. Cit.*, p. 24. <<https://bit.ly/3ECZRuE>> [Consultado en línea el 25 de noviembre de 2021]

³¹³ Un ejercicio similar fue emprendido por Vidal Abril Castelló al tratar de identificar una influencia entre las ideas políticas de los comuneros castellanos y las ideas filosóficas de los textos de madurez de fray Bartolomé de las Casas. Sin embargo, consideramos que dicho ejercicio derivó en una de las versiones de la mitología del localismo enunciada por Quentin Skinner, aquella que echa mano de la categoría de influencia sin satisfacer

filosóficas de nuestros teólogos y las ideas políticas de los comuneros, y optamos por postular, en cambio, una vía que nos permite comprender la similitud entre sus ideas, fundamentalmente a través de los conceptos de gobierno y comunidad. A modo de recapitulación, señalamos, a continuación, las principales ideas filosófico-políticas que nos interesaron en los capítulos II y III del presente trabajo:

- a) En el caso de Alfonso de Madrigal y su *De optima politia*, el gobierno se entiende como cierta forma de comunicación entre los ciudadanos posibilitada por un contrato u asociación política que abarca desde el nivel más local (ciudad) hasta el más general (reino), con el objetivo de generar leyes comúnmente establecidas destinadas a garantizar el bien común. La comunidad, entonces, es concebida como la agrupación mínima desde la cual es posible acordar contractualmente las leyes que hagan posible una convivencia armónica al interior de una ciudad
- b) En cuanto a Pedro de Osma y su *Comentario a la Política de Aristóteles*, asistimos a la idea de un gobierno civil que asegura, mediante órganos e instancias particulares, la representatividad de los ciudadanos y un ejercicio de la política plenamente orientado por la ley y ésta, a su vez, guiada por el bien común. La comunidad, por su parte, es enfocada como la base fundamental del gobierno civil, capaz de interceder en el ámbito de la política cuando ésta, en su ejercicio, se desvíe del bien común.
- c) En lo referente a la repetición de Fernando de Roa, *De domino et servo*, el dominio político es concebido como la única forma de relación entre gobernantes y súbditos capaz de orientar a un gobierno ceñido a las leyes. De esta forma, a la comunidad le es concebida la capacidad de resistir legítimamente cualquier mandato que haga caso omiso del bien común y, por tanto, de todo mandato que se ajuste al dominio señorial, propio de una relación entre señores y siervos.

sus condiciones mínimas. Cfr. Abril Castelló, Vidal, “¿Las Casas comunero? El Sacro Imperio hispánico y las comunidades indoamericanas de base”, en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. XVII, núm. 48, 1973, pp. 485-524; Abril Castelló, Vidal, “Bartolomé de las Casas, el último comunero”, en *Las Casas et la politique des droits de l’home*, Institut d’Etudes Politiques d’Aix et Instituto de Cultura Hispánica, París, 1976, pp. 27-46. Para las condiciones mínimas requeridas para hablar de una relación de influencia: Skinner, Quentin, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Bocardo Crespo, Enrique (ed), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Tecnos, España, 2007, p. 87.

- d) Finalmente, en lo que respecta a las reivindicaciones políticas del sector más radical de las Comunidades de Castilla, el gobierno se encuentra ligado a dos fundamentos básicos: 1) la efectiva representación del reino mediante el control de los cargos públicos por parte de las ciudades y 2) la ejecución de todo mandato real, servicio fiscal y leyes en general únicamente desde los parámetros del bien común. Es así como la comunidad política figura como un cuerpo inalienable plenamente facultado para participar activamente en los asuntos del reino.

Afirmamos que la innegable similitud entre los planteamientos anteriores puede ser comprendida si asumimos, con Gaos y Rovira, que las ideas de nuestros teólogos y comuneros pueden ser entendidas desde un contexto histórico, filosófico y cultural compartido o, en otras palabras, con Skinner y Pocock, afirmamos que, si consideramos a las ideas de nuestros teólogos y comuneros como actos de habla pronunciados con una intencionalidad específica, podemos postular la existencia de un lenguaje político capaz de dar cuenta de la similitud de autoridades, retóricas, conceptos y formulaciones inscritas en un contexto lingüístico identificable: humanismo cívico castellano y republicanismo clásico.

Para justificar nuestra elección de un lenguaje político como respuesta al tipo de relación existente entre los discursos de Madrigal, Osma, Roa y los comuneros mostraremos, a continuación, cómo son satisfechas las condiciones mínimas enunciadas por Pocock para poder hablar legítimamente de la existencia de un lenguaje político. Dada su importancia, reproducimos la cita *in extenso*:

El historiador afirma que no se ha «inventado» el lenguaje en cuestión debido a que: 1) puede demostrar que distintos autores realizaron diversos actos de habla en el mismo lenguaje, debatiendo entre sí en su seno y utilizándolo como medio y como modalidad discursiva; 2) puede demostrar que se debatió en torno a su uso y se crearon lenguajes de segundo orden para criticarlo; en el caso ideal, que se le identificó explícita y verbalmente como el lenguaje utilizado [...]; 3) puede predecir las implicaciones, indicios, efectos paradigmáticos, problemas, etcétera, que planteará el uso de un lenguaje dado en situaciones específicas y demostrar que esos pronósticos se cumplieron o, lo que puede ser incluso más interesante, se falsearon (prueba experimental); 4) experimenta sorpresa y placer al descubrir un lenguaje familiar en lugares donde no esperaba encontrarlo (prueba del descubrimiento casual); 5) no

toma en consideración lenguajes que no estuvieran a disposición de los autores analizados (prueba de anacronismo)³¹⁴.

En cuanto a la primera condición, los capítulos II y III del presente trabajo pretendieron dar cuenta de cómo teólogos castellanos del siglo XV como Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa, así como el sector más radical de las Comunidades de Castilla, del siglo XVI, constituyeron actores distintos que hablaron “en el mismo lenguaje [...] utilizándolo como medio y como modalidad discursiva”. Para ello, nos centramos en sus ideas al respecto de los conceptos de gobierno y comunidad.

La segunda condición puede ser satisfecha con la sugerente respuesta del almirante de Castilla, Fadrique Enríquez de Velasco, a la Junta de Tordesillas. Recordemos que, en su carta de finales de 1520, condenaba enérgicamente el modo por el cual buscaban los comuneros remediar los males del reino. El fragmento que nos interesa es el siguiente: “por cierto señores rezia cosa es que aquellos oficiales quel Rey cria vosotros digays que son desobedientes en no dexar los officios por vuestro mandamiento que es presuponer quel reyno manda al rey: y no el rey al reyno. Cosa es que jamas fue vista no se porque vosotros con novedades tan nuevas buscays”³¹⁵.

Con estas palabras, el Almirante de Castilla representó muy bien uno de los lenguajes (imperiales o absolutistas) utilizados para criticar los discursos de Madrigal, Osma, Roa y las Comunidades de Castilla que, en menor o mayor medida, reconocieron siempre la posibilidad legítima de oponerse a los mandatos reales contrarios al bien común. Los discursos anti-comuneros defendieron siempre una concepción descendente del poder político mediante la idea del origen divino del poder de los reyes y emperadores y, por tanto, la supremacía absoluta de la cabeza sobre el cuerpo, del rey sobre el reino. Con todo, el almirante se equivocaba en una importante cuestión, y es que el carácter supuestamente novedoso de la concepción ascendente del poder político, como pudimos apreciar, era una idea que ya se encontraba presente en Castilla durante el siglo XV.

³¹⁴ Pocock, J. G. A., “El lenguaje y el *metier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en *Op. Cit.*, p. 108.

³¹⁵ Danvila, Manuel, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, Tomo II, *Op. Cit.*, p. 536.

En cuanto a la tercera condición, podemos asegurar que en la gran mayoría de los escenarios del medioevo y de la modernidad temprana donde se utilicen los lenguajes políticos del humanismo cívico o del republicanismo clásico a través de escritos, denuncias, reivindicaciones o movimientos políticos, se estará transgrediendo el “principio imperial” del que nos habla José Luis Villacañas y, por tanto, habrá una reacción proporcional por parte del poder monárquico y de los letrados encargados de legitimar teóricamente dicho principio. Es lo que nos encontramos, por ejemplo, cuando avanzamos por el siglo XVI y exploramos los debates y disputas filosófico-políticas en torno a los problemas del proceso de colonización de América, como aquellos librados por Alonso de la Veracruz, quien “invierte totalmente la concepción piramidal del poder virreinal” y propone, en su lugar, “una idea republicana en la que el origen de todo poder político debe estar en el pueblo mismo”³¹⁶, provocando, como se sabe, todo un proceso de censura y juicios en su contra.

La cuarta condición enunciada por Pocock para mostrar la existencia de un lenguaje político constituyó, ni más ni menos, nuestro principal interés para emprender el presente trabajo. A raíz del libro *Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal*, de Cecilia Sabido, nos fue posible conocer el pensamiento del Tostado, un exponente de las doctrinas que estábamos acostumbrados a encontrar únicamente en el siglo XVI, ya fuera en Castilla, con la Escuela de Salamanca de Vitoria, o en América, con fray Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz. Creímos, entonces, en la existencia de un lenguaje político que había posibilitado la formulación de diversos y variados discursos filosóficos comprensibles desde el humanismo cívico y el republicanismo clásico en Castilla durante los siglos XV y XVI.

Acorde a lo anterior, es posible entender, por ejemplo, por qué Ambrosio Velasco nos habla del republicanismo multiculturalista de fray Bartolomé de las Casas y fray Alonso de la Veracruz como “una tradición política propia” de América y, específicamente, de México³¹⁷, o por qué Francisco Quijano afirma la existencia de una tradición republicana y constitucionalista en Nueva España durante el siglo XVI y principios del XVII, al lado de otros lenguajes políticos, tales como la escolástica, el humanismo y el absolutismo³¹⁸.

³¹⁶ Velasco Gómez, Ambrosio, *Op. Cit.*, p. 96.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 145.

³¹⁸ Quijano Velasco, Francisco, *Op. Cit.*, pp. 263-279.

Finalmente, en cuanto a la quinta condición, consideramos que los numerosos estudios al respecto del aristotelismo político, humanismo cívico y republicanismo clásico en Castilla durante los siglos XV y XVI constituyen un sólido fundamento contra la prueba de anacronismo. Cabe señalar, además, que estos trabajos figuran también como una importante crítica a todas las perspectivas histórico-filosóficas que ignoraron en mayor o menor medida la existencia de dichos lenguajes en Iberoamérica, centrándose únicamente en regiones como Italia, Francia o Inglaterra³¹⁹.

Creemos que la satisfacción de las cinco condiciones anteriores nos permite hablar de dos lenguajes políticos claramente discernibles a través de los conceptos de gobierno y comunidad en los textos de Madrigal, Osma, Roa y los documentos del sector más radical de las Comunidades de Castilla.

Acorde a José Luis Villacañas, “El mismo discurso y las mismas fuentes se mantuvieron [desde el siglo XV] hasta primeros de siglo XVI, vertebrando el vocabulario político de los licenciados y bachilleres salmantinos hasta las Comunidades”³²⁰. Señalemos, finalmente, algunas peculiaridades de los discursos de teólogos y comuneros.

Los discursos de Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa parten, principalmente, de las valiosas traducciones humanistas de Aristóteles y de la creciente recuperación del derecho romano. Como señalamos en el capítulo II, el Tostado consultó la traducción de la *Política* de Aristóteles realizada por Guillermo de Moerbeke, traductor que identificó los conceptos de *politicus* y *civilis*, sentando las bases para una importante tradición de aristotelismo político con influencias tomistas³²¹. En el caso de Osma y Roa, asistimos ya al uso de la traducción realizada por Leonardo Bruni, la cual será enriquecida con importantes elementos escolásticos tanto en su contenido como en su forma³²², así como

³¹⁹ Cfr. Ullmann, Walter, *Op. Cit.* Asimismo, en el primer tomo de *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Skinner apenas dedica unas cuantas líneas a la situación castellana. Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*, t. I, Fondo de Cultura Económica, D. F., 2014.

³²⁰ Villacañas Berlanga, José Luis, “Jurisdicción y política en el siglo XV: tiranía y reforma del reino”, *Op. Cit.*, p. 239. <<https://bit.ly/3IND08j>> [Consultado en línea el 10 de noviembre de 2021]

³²¹ Rubinstein, Nicolai, “The history of the world *politicus* in early-modern Europe”, en *Op. Cit.*, pp. 41-42.

³²² Acorde a Sánchez Hidalgo, la obra de Roa puede ser considerada como “un intento de conciliar las categorías políticas castellanas con el nuevo Aristóteles, que Leonardo Bruni (el Aretino) había puesto a disposición de Occidente”. Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, *Op. Cit.*, p. 23. <<https://bit.ly/3pCVjy8>> [Consultado en línea el 13 de noviembre de 2021]

de importantes añadiduras provenientes de los comentarios a Aristóteles del propio Doctor Angélico.

Asimismo, como pudimos apreciar, el *Digesto* proporcionó también importantes ideas filosófico-políticas para Pedro de Osma y Fernando de Roa. En el caso del primero, le sirvió para contemplar la posibilidad de ignorar la letra de la ley si ésta se alejaba del bien común, mientras que, para el segundo, el *Digesto* proporcionó valioso material relacionado a la distinción entre el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho civil, por lo que asistimos ya a una importante recuperación del derecho romano que alcanzará su cumbre en los trabajos de los dominicos salmantinos del siglo XVI. Éste rasgo es fundamental para nuestro análisis, ya que, como señala Juan Manuel Nieto Soria, el derecho romano en la Castilla bajomedieval fundamentó “la reclamación de mayor participación política, que se ha identificado en términos de corriente democrática medieval”³²³.

En el caso de las Comunidades de Castilla, nos encontramos con un tipo de discurso diferente. La historia de los lenguajes políticos, nos dice Pocock, es también la “historia de cómo legos y seglares se apropiaron de lenguajes profesionales para aplicarlos a fines no relacionados con la profesión; de cómo han utilizado idiomas de diversas fuentes hasta el punto de modificar los efectos que producen y formulado retóricas hostiles a otros lenguajes que querían imponérseles”³²⁴. De tal manera, si bien los lenguajes políticos son creados y difundidos acorde a los intereses de los gobernantes y los letrados a su servicio, “conviene no olvidar que cuanto más institucionalizado esté un lenguaje y más público sea, más asequible resultará a cualquier usuario que desee articular en él una serie de intereses”³²⁵.

³²³ Nieto Soria, José Manuel, “El consenso en el pensamiento político castellano del siglo XV”, *POTESTAS. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, núm. 3 (2010), p. 106. <<https://bit.ly/3GjR414>> [Consultado en línea el 29 de noviembre de 2021]. La presencia de una corriente democrática en la Castilla del siglo XV y XVI constituyó una importante tesis de los estudios de José Antonio Maravall al respecto de las Comunidades de Castilla. Al respecto, las siguientes palabras: “Una organización democrática del gobierno, y en su instancia suprema un rey, tal sería el esquema constitucional que se descubre como aspiración por debajo del movimiento comunero”. Maravall, José Antonio, *Op. Cit.*, p. 190.

³²⁴ Pocock, J. G. A., “El lenguaje y el *metier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en *Op. Cit.*, p. 105.

³²⁵ *Ibid.*, pp. 105-106. Al respecto de las Comunidades de Castilla y su confrontación con el poder monárquico, Eduardo Fernández García señala que “La intensidad de la confrontación no se entendería sin la profundidad con la que las ideas políticas habían calado en un conjunto mayor de personas de lo que había venido sucediendo en la Baja Edad Media castellana”. Fernández García, Eduardo, “Qué cosa sea ciudadano”, *Revista de Occidente*, núm. 479 (2021), p. 73.

Fueron letrados, universitarios y frailes quienes proporcionaron al movimiento comunero de las armas ideológicas³²⁶ necesarias para su lucha política³²⁷. Es así como las Comunidades de Castilla defendieron su derecho legítimo a intervenir en la vida política de sus ciudades a través de una concepción republicana clásica del poder. De allí que sea común leer en sus documentos la necesidad de erigir instituciones efectivamente representativas, iniciando por la misma monarquía como forma de gobierno, en donde los funcionarios del reino, democráticamente elegidos, velen y garanticen el bien común de las ciudades en materia política, fiscal, social y religiosa³²⁸.

³²⁶ Acorde a Fernández García, la ideología comunera es entendida como “la suma de un conjunto de representaciones mentales sobre lo que la sociedad y su articulación política sea [...] y un programa para la acción política”. *Ibid.*, p. 71.

³²⁷ Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, *Op. Cit.*, pp. 494-500. No está demás señalar que existe un amplio consenso sobre el origen doctrinal de las ideas comuneras: aristotelismo escolástico, humanismo cívico y republicanismo clásico. Prácticamente toda nuestra bibliografía secundaria al respecto de las Comunidades de Castilla señala y/o argumenta dicho punto.

³²⁸ *Ibid.*, pp. 532-562.

Conclusión

El análisis de las ideas sobre el gobierno y la comunidad en los textos de Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma, Fernando de Roa y los comuneros castellanos ha puesto de relieve numerosos puntos de convergencia. La cuestión principal reside en la naturaleza de dicha relación.

La recepción del humanismo italiano por algunos teólogos castellanos de principios del siglo XV, como Madrigal, Osma y Roa, dio lugar a lo que algunos investigadores e investigadoras han llamado humanismo cívico castellano. Ambos humanismos compartieron un mismo interés por los estudios de retórica y filosofía moral, así como por la recuperación de los clásicos grecolatinos y la elaboración y consulta de traducciones que atendieran a nuevos criterios filológicos.

El humanismo cívico castellano, sin embargo, se encontraba influenciado también por una escolástica salmantina que, ya a mediados del siglo XV, mostraba señales de una renovación que alcanzaría su cenit a partir de la segunda década del siglo XVI. Pero no sólo, ya que la influencia de la misma situación histórica castellana puede vislumbrarse detrás de algunas de las ideas de nuestros teólogos castellanos, tales como la necesidad de encontrar el gobierno más adecuado para evitar conflictos políticos, en medio de una Castilla acechada por constantes turbulencias políticas, o la importancia del contrato y asociación política, de cara a una tradición pactista castellana entre la monarquía y las diversas familias nobles.

Las principales ideas de las repeticiones *De optima politia* y *De domino et servo*, así como las del *Comentario a la Política de Aristóteles*, apuntaron a la concepción de un gobierno regido por las leyes y no por alguna voluntad general, lo que aseguraba un verdadero dominio político, dado que toda ley, para ser considerada como tal, debía estar orientada al bien común. Asimismo, estas obras consideraron a la comunidad como una de las dos partes contratantes en la constitución y mantenimiento de todo gobierno legítimo, siendo la otra parte el rey o reina.

La primacía de la vida activa sobre la vida contemplativa, sostenida también por nuestros teólogos, aseguraba la participación de la comunidad en los asuntos políticos de sus respectivas ciudades y reinos, así como el derecho de legítima resistencia en caso de que un

gobernante deviniera tirano, esto es, en el momento en que dejase de gobernar acorde a las leyes y fuera guiado, en cambio, por su voluntad o interés personal.

Décadas después, la autoproclamación de Carlos de Gante como rey de España, en vida de su madre, la reina Juana I de Castilla, comenzaría a edificar los cimientos de un verdadero gobierno tiránico alineado en lo que José Luis Villacañas ha identificado como principio imperial. El notable desinterés del joven rey en los asuntos de las ciudades castellanas, tras su llegada en 1517, sumado a las actitudes de una corte flamenca que actuaba como frente a un botín de títulos, funciones y puestos políticos en la Corona castellana, así como los servicios votados en Cortes destinados a costear la coronación imperial, desencadenaron una inesperada reacción de resistencia que se extendió rápidamente por numerosas ciudades del centro de Castilla que se autonombraron Comunidades.

El sector más radical de las Comunidades de Castilla exigió una verdadera representación en las decisiones del reino. Empero, sus reivindicaciones sobrepasaron rápidamente la coyuntura y fueron orientadas a una verdadera transformación política guiada por un auténtico principio republicano, nuevamente en término de Villacañas. Se pedía, primero, la renuncia de todo servicio votado en Cortes, de modo que las medidas fiscales destinadas a subsidiar la empresa imperial fueran desechadas; se planteaba también la necesidad de nombrar procuradores realmente elegidos por las Comunidades, así como el alivio de la presión fiscal mediante la vuelta al sistema de encabezamientos, esto es, el repartimiento proporcional de los impuestos con arreglo al número de pobladores de determinado territorio. Se pedía, finalmente, que el rey Carlos I firmara el conjunto de capítulos que englobaban las anteriores y otras demandas, de manera que tuviera lugar un verdadero contrato entre las Comunidades y el Rey.

Si bien no pocos textos y artículos han asumido que existe cierto tipo de influencia entre las ideas de la “Escuela humanista de Salamanca” (sobre todo mediante Fernando de Roa) y los comuneros³²⁹, optamos por una vía diferente al tratar de mostrar la naturaleza de

³²⁹ Cfr. Maravall, José Antonio, *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Revista de Occidente, España, 1970, pp. 36, 56-58; Velasco Gómez, Ambrosio, *Republicanismo y multiculturalismo*, Siglo XXI Editores, México, 2006, p. 86; Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), p. 136; Villacañas Berlanga, José Luis, “Jurisdicción y política en el siglo XV: tiranía y reforma del reino”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), p. 245; Sabido, Cecilia, *Pensamiento ético-político de*

la relación entre ambos pensamientos. Partiendo de la tradición de la Historia de las Ideas de José Gaos y Carmen Rovira, nos valimos de algunas herramientas provenientes de la llamada Historia intelectual, particularmente de Quentin Skinner y John Pocock, para poder postular nuestra tesis: desde la propuesta de los lenguajes políticos podemos comprender la relación entre los discursos de Madrigal, Osma, Roa y los comuneros castellanos.

Por una parte, la historia de las ideas realizada por José Gaos y Carmen Rovira nos conminó a ir a las fuentes y a contextualizar las ideas. Es por ello que nuestra bibliografía básica se compuso de tres textos provenientes de las plumas de Madrigal, Osma y Roa, respectivamente, así como de un compendio documental sobre las Comunidades de Castilla. Sin embargo, sabiendo que un texto o un documento por sí mismo no alcanza a comunicar la complejidad de su contenido, acudimos a una importante bibliografía secundaria destinada a comentar las ideas de nuestros teólogos castellanos y a reconstruir el contexto histórico desde el cual surgieron dichas ideas. No debemos perder de vista que las ideas, para Gaos y Rovira, siempre están inmersas en acciones de personas de carne y hueso, por lo que se presenta necesario, si se las quiere comprender a cabalidad, conocer la circunstancia y contexto desde el cual fueron escritas o pronunciadas.

Por otra parte, la historia intelectual nos proporcionó herramientas sin las cuales no habríamos podido expresar de manera clara nuestra tesis. En primer lugar, las mitologías propuestas por Skinner estuvieron detrás de todo ejercicio hermenéutico emprendido por nuestra parte. Es por ello que creímos necesario señalar la heterogeneidad de los mismos discursos de teólogos y comuneros, cuidándonos de elaborar doctrinas acabadas, cerradas y homogéneas, de interpretarlas desde su significación posterior o de postular posibles intenciones ajenas a nuestros teólogos y comuneros.

En segundo lugar, los conceptos de discurso y lenguaje político, de John Pocock, nos brindaron las herramientas mediante las cuales pudimos representar las ideas filosófico-políticas de teólogos y comuneros como dos discursos posibilitados por los lenguajes del humanismo cívico y del republicanismo clásico.

Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV, Cuadernos de Pensamiento Español, España, 2016, p. 39; Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, "Fernando de Roa y la defensa del estamento ciudadano", Revista Filosofía UIS, vol. 17, núm. 2 (2018), p. 28.

Recordemos rápidamente que, para Pocock, los diversos actos de habla, como en nuestro caso fueron las repeticiones, comentarios y epístolas, siempre surgen en el seno de uno o más lenguajes, con autoridades, retóricas, vocabularios, estilos y tonos específicos. De esta manera, cuando nos referimos al humanismo cívico hablamos de un lenguaje articulado principalmente sobre Aristóteles y Cicerón, preocupado por la búsqueda de la mejor forma de gobierno, aquella en donde el ciudadano tiene los materiales indispensables para satisfacer los bienes del cuerpo y del alma, así como el deber de participar en los asuntos políticos.

Los planteamientos del republicanismo clásico, por su parte, partiendo también de los clásicos grecorromanos, así como del derecho romano, pueden ser identificados tanto en exponentes del humanismo cívico como en figuras de la Segunda escolástica. De ahí que, para autores como Anthony Pagden, el republicanismo clásico tenga una amplitud más general que la del humanismo cívico³³⁰. Las ideas sobre “el origen popular del poder, el bien común como fin de la sociedad, la ley y la voluntad de la comunidad como límite a la autoridad”³³¹ constituyen algunos de los principales planteamientos de dicho lenguaje.

Desde esta perspectiva podemos comprender de una mejor manera por qué se considera a Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa como representantes del humanismo cívico castellano, así como el cariz republicano que subyace a las reivindicaciones y prácticas de las Comunidades de Castilla. Pero no sólo, ya que la perspectiva de los lenguajes políticos aclara también la naturaleza de la relación que existió entre estos discursos.

La importancia de nuestra tesis radica en que la gran mayoría de los estudios al respecto de la relación teólogos-comuneros opta exclusivamente por la vía de la “influencia”, difuminando la complejidad de las interacciones que tienen lugar en el seno de la Historia de las Ideas (Gaos, Rovira) y de la historia de los discursos políticos (Skinner, Pocock)³³². Con

³³⁰ Pagden, Anthony, “Introduction”, en Pagden, Anthony (ed.), *The languages in political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, Great Britain, p. 6.

³³¹ Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, UNAM, Ciudad de México, 2017, p. 59.

³³² Debida excepción de los trabajos que específicamente adoptan un punto de partida metodológico influido, en menor o mayor medida, por la historia de las ideas gaosiana o la historia conceptual. Véase, por ejemplo: Velasco Gómez, Ambrosio, *Republicanism and multiculturalism*, Siglo XXI Editores, México, 2006; Villacañas Berlanga, José Luis, “Jurisdicción y política en el siglo XV: tiranía y reforma del reino”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), pp. 225-246; Monsalvo Antón, José María, “Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos”, en

ello no queremos, al igual que Skinner, negar la fuerza explicativa de la categoría de influencia, aunque sí resaltar “el hecho de que es muy fácil usar el concepto de una manera aparentemente explicativa sin considerar en modo alguno si se han cumplido las condiciones suficientes, o al menos necesarias, para su aplicación apropiada”³³³.

Es por ello que la explicación del surgimiento de ideas y prácticas humanistas y republicanas en las Comunidades de Castilla no debe concluir en el señalamiento de las afinidades que efectivamente existen entre las obras de teólogos como Madrigal, Osma y Roa y los documentos comuneros. Desde el enfoque propuesto en este trabajo es posible dar cuenta de la forma en que una serie de concepciones acerca del gobierno y de la comunidad fueron reproducidas tanto por un discurso surgido en la Universidad de Salamanca, como es el caso de nuestros teólogos salmantinos del siglo XV, como por un discurso formulado al calor de un movimiento político, como fue el caso de las Comunidades de Castilla durante los años 1520-1521. La clave está, pues, en los lenguajes políticos en Castilla durante los siglos XV y XVI.

Queda por delante un análisis mucho más minucioso que sea capaz de mostrar, ahora, la interacción de los diversos lenguajes políticos que formaron los diversos discursos en Castilla durante los siglos XV y XVI. Con ello, a la par del humanismo cívico y del republicanismo clásico, se debería enfocar también al aristotelismo político y la Segunda escolástica, así como a los discursos absolutistas e imperiales que siempre se plantaron en abierta oposición a las reivindicaciones humanistas y republicanas de teólogos, letrados y universitarios castellanos. Asimismo, creemos que un estudio de tal magnitud tampoco podría ignorar la modificación de los lenguajes anteriormente señalados a raíz de los conflictos y polémicas generadas tras el inicio del proceso de colonización del continente americano.

Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. y Juan L. Polo Rodríguez (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2011, pp. 15-92; Flórez Miguel, Cirilo, “El lenguaje político: transformaciones y teorías”, *Anuario filosófico. Revista cuatrimestral del departamento de filosofía. FF y L de la Universidad de Navarra*, Vol. 45, Núm. 2 (2012), Navarra, España, pp. 257-281; Oliva Herrero, Hipólito Rafael, “¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media”, *Medievalismo*, núm. 24 (2014), pp. 281-306; Sabido, Cecilia, *Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV*, Cuadernos de Pensamiento Español, España, 2016.

³³³ Skinner, Quentin, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Skinner, Quentin, *Lenguaje, política e historia*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2007, p. 141.

Bibliografía

Bibliografía básica

Colección de documentos inéditos para la historia de España, Tomo I, España, 1842. [En línea] <<https://bit.ly/3q10tFl>>

Danvila, Manuel, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, 6 vols., Memorial Histórico Español, ts. XXXV-XL, España, 1897-1900. [En línea] <<https://bit.ly/31yB7FB>>

Labajos Alonso, José, (ed.), *Pedro de Osma y Fernando de Roa, Comentario a la Política de Aristóteles*, 2 vol., Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España, 2006.

-----, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*, [trad. del latín de Pablo García Castillo], Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España, 2007.

Madrigal, Alfonso de, *El gobierno ideal*, [introd., trad. y texto latino con aparato crítico y citas de Nuria Martín Belloso], EUNSA, Navarra, España, 2003.

Mejía, Pero, *Relación de las Comunidades de Castilla*, [nota introductoria de Miguel Ángel Muñoz Moya], Muñoz Moya y Montraveta, Barcelona, 1985.

Bibliografía secundaria

Abril Castelló, Vidal, “¿Las Casas, comunero? El Sacro Imperio hispánico y las comunidades indoamericanas de base”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, España, vol. XVII, no. 48 (1973), pp. 485-524.

-----, “Bartolomé de las Casas, el último comunero”, en *Las Casas et la politique des droits de l’homme*, Institut d’Études Politiques d’Aix et Instituto de Cultura Hispánica, Paris, 1976, pp. 92-123.

Alburquerque García, Luis, «Pedro Mexía», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*. [En línea] <<https://bit.ly/3q3uu7K>>

Alonso Baelo, Pablo L., “El pensamiento de Martínez de Osma: de la recepción teológica a la recepción histórico-filosófica”, *Azafea: Revista de Filosofía*, vol. 12 (2010), pp. 173-208. [En línea] <<https://bit.ly/3G1WWfK>>

Aquino, Santo Tomás de, *Suma de Teología*, 5 tt, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988-1994.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, [versión española y notas de Antonio Gómez Robledo], UNAM, México, 2012.

-----, *Política*, [introd., versión española y notas de Antonio Gómez Robledo], UNAM, México, 2018.

Asís, Agustín de, *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo (el Tostado)*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, España, 1955.

Austin, John. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, España, 1982.

Ballester Rodríguez, Mateo, “Comunidad, patria y nación como fuentes de la legitimidad política en las Comunidades de Castilla (1520-1521)”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 153 (2011), pp. 219-220. [En línea] <<https://bit.ly/3F3VNmy>>

Bataillon, Marcel y André Saint-Lu, [trad. del francés por Javier Alfaya y Bárbara McShane], *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Ariel, España, 1976.

Belda Plans, Juan, “Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»”, *Scripta Theologica* vol. 31, núm. 2 (1999), pp. 367-411. [En línea] <<https://bit.ly/3G1XguY>>

Belloso Martín, Nuria, «Alfonso Fernández de Madrigal», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*. [En línea] <<https://bit.ly/3eVNfn9>>

-----, «Pedro Martínez de Osma», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* [En línea] <<https://bit.ly/3HKBhc7>>

Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, [trad. del francés de Pablo González Casanova y Max Aub], FCE, México, 2012.

Bocado Crespo, Enrique (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Tecnos, España, 2007.

Brasa Díez, Mariano, “Métodos y cuestiones filosóficas en la Escuela de Traductores de Toledo”, *Revista española de filosofía medieval*, núm. 5 (1997), pp. 35-49. [En línea] <<https://bit.ly/3iJtiPU>>

Candela Martínez, Juan, “El «De optima politia» de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, *Anales de la Universidad de Murcia*, XIII (1954-1955), pp. 61-108. [En línea] <<https://bit.ly/3pZm1lR>>

Carabias Torres, Ana María, “La Escuela de Salamanca. Perspectivas de investigación”, *The School of Salamanca. A Digital Collections of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language*, Working Paper Series No. 2015-03. [En línea] <<https://bit.ly/3t2Q1iB>>

Carretero Zamora, Juan Manuel, *Las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476-1515)*, Siglo XXI de España Editores, España, 1988.

Casas, Fray Bartolomé de las, *De regia potestate. Quaestio theologalis*, Alianza Editorial, España, 1990.

Cuerpo del derecho civil romano, [trad. de Ildefonso García del Corral], 6 tt., Barcelona, Jaime Molinas, 1889-1890. [En línea] <<https://bit.ly/31AMAV6>>

Contreras Aguirre, Sebastián, “Fernando de Roa y la recepción de la filosofía práctica de Aristóteles”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 57 (2019), pp. 349-374. [En línea] <<https://bit.ly/3n1nJ44>>

Delgado Jara, Inmaculada, «Alfonso de Madrigal, “el Tostado”», *Diccionario de autores literarios de Castilla y León (en línea)*, [dir. y ed. María Luzdivina Cuesta Torre, coord. Grupo de investigación LETRA], Universidad de León, España, julio 2019. [En línea] <<https://bit.ly/3q3OGX3>>

Delgado Jara, Inmaculada y Rosa María Herrera García, “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV”, en Rodríguez-San Pedro Bezares, L.E. y J. L. Polo Rodríguez (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2011, pp. 241-265. [En línea] <<https://bit.ly/3qRn2f3>>

Di Camillo, Ottavio, *El humanismo castellano del siglo XV*, [trad. del italiano de Manuel Lloris], Fernando Torres, España, 1976. [En línea] <<https://bit.ly/34igYV4>>

Diago Hernando, Máximo, “El factor religioso en el conflicto de las Comunidades de Castilla (1520-1521). El papel del clero”, *Hispania Sacra*, vol. 59, núm. 119 (2007), pp. 85-140. [En línea] <<https://bit.ly/3EW734k>>

Escobar Chico, Ángel, “Sobre la fortuna de Aristóteles en España”, *Revista española de filosofía medieval*, núm. 1 (1994), pp. 141-148. [En línea] <<https://bit.ly/2SFSX17>>

Fernández García, Eduardo, “Qué cosa sea ciudadano”, *Revista de Occidente*, núm. 479 (2021), pp. 65-75.

Fernández García, Eduardo y Salvador Rus Rufino, “Presentación”, *Revista de Occidente*, núm. 479 (2021), pp. 5-13.

Fernández Sebastián, Javier, “Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner”, *Historia y Política*, vol. 2, núm. 16 (2006), pp. 237-258. [En línea] <<https://bit.ly/3F0w26E>>

Fernández Vallina, Emiliano, “Poder y buen gobierno en Alfonso Fernández de Madrigal (el Tostado)”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 23 (1996), pp. 255-274. [En línea] <<https://bit.ly/3G59d2O>>

-----, “El tratado De optima politia del Tostado: una visión singular en el siglo XV hispano sobre las formas políticas de gobierno”, *Anuario filosófico. Revista cuatrimestral del departamento de filosofía. FF y L de la Universidad de Navarra*, vol. 45, núm. 2 (2012), pp. 257-281. [En línea] <<https://bit.ly/3F1Lv6n>>

Flórez Miguel, Cirilo, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), pp. 107-140. [En línea] <<https://bit.ly/3zGje4k>>

-----, “El lenguaje político: transformaciones y teorías”, *Anuario filosófico. Revista cuatrimestral del departamento de filosofía. FF y L de la Universidad de Navarra*, vol. 45, núm. 2 (2012), pp. 257-281. [En línea] <<https://bit.ly/3G378od>>

Fuertes Herreros, José Luis, "La estructura de los saberes en la Primera Escuela de Salamanca", *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, núm. 6 (2011), pp. 103-145. [En línea] <<https://bit.ly/3q3P1sN>>

-----, "Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección en el XVI", en Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. y Polo Rodríguez Juan Luis (eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, España, 2011, pp. 203-240. [En línea] <<https://bit.ly/3pZdijE>>

Fuertes Herreros, José Luis y Panchón Cabañeros, Federico [trads.], "Diálogo en el que se muestra que los fundamentos de la filosofía humana, en los que se apoyan los verbosistas, generalmente fallan en la teología. (ca. 1474-79). Pedro Martínez de Osma (1424-80)", *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 12 (2005), pp. 243-251. [En línea] <<https://bit.ly/3JPUivA>>

Gaos, José, *Obras completas VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, [pról. de Leopoldo Zea; coordinación de la ed. a cargo de Fernando Salmerón] UNAM, 1996.

Gombrich, Ernest H., "El Renacimiento: ¿Período o Movimiento?", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Segunda serie, núm. 19, pp. 35-54.

González López, Emilio, "Los factores económicos en el alzamiento de las Comunidades de Castilla: La industria textil lanera castellana", *Revista Hispánica Moderna*, año 31, núm. 1 (1965), pp. 185-191. [En línea] <<https://bit.ly/3eYtZW3>>

Hankins, James (ed.), *Renaissance civic humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Heers, Jacques, *La invención de la Edad Media*, Crítica, España, 2000.

Hernández Sánchez, Gustavo, "Maestrescuelas en Salamanca durante el periodo Barroco: fuero universitario y conflictos de poder", *Cuadernos de Historia del Derecho*, vol. 24 (2017), pp. 203-218. [En línea] <<https://bit.ly/3G5kn7E>>

Ianuzzi, Isabella, “La condena a Pedro Martínez de Osma: ‘ensayo general’ del control ideológico inquisitorial”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, núm. 27 (2007), pp. 11-46. [En línea] <<https://bit.ly/34xEP3v>>

Labajos Alonso, José, “Pedro de Osma: impulsor del humanismo y del conocimiento de Aristóteles en Salamanca”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 22 (1995), pp. 135-158. [En línea] <<https://bit.ly/3eVJZY0>>

-----, *Proceso contra Pedro de Osma*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, 2010.

Lovejoy, Arthur O., *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, [trad. del inglés de Antonio Desmots], Icaria Editorial, España, 1983.

Maravall, José Antonio, *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Revista de Occidente, España, 1970.

Monsalvo Antón, José María, “Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos”, en Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. y Juan L. Polo Rodríguez (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2011, pp. 15-92. [En línea] <<https://bit.ly/3t0w8ZD>>

Nieto Soria, José Manuel, “El consenso en el pensamiento político castellano del siglo XV”, *POTESTAS. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, núm. 3 (2010), pp. 99-121. [En línea] <<https://bit.ly/3F4ryMd>>

-----, “La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos”, *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, núm. 34 (2011), p. 24. [En línea] <<https://bit.ly/34mKMzT>>

Nieva Ocampo, Guillermo, “Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI”, *Hispania. Revista Española de Historia*, vol. LXXI, núm. 237 (2011), pp. 39-64. [En línea] <<https://bit.ly/31w4mZs>>

Oliva Herrero, Hipólito Rafael, “¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media”, *Medievalismo*, núm. 24 (2014), pp. 281-306. [En línea] <<https://bit.ly/31yAWtV>>

Palti, Elías José, “Giro lingüístico” e historia intelectual. Paul Rabinow, Stanley Fish, Dominick LaCapra, Richard Rorty, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1998.

Pagden, Anthony (ed.), *The languages in political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, Great Britain, 1987.

Pena González, Miguel Anxo, “Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca»”, *Salmanticensis* vol. 52, núm. 1 (2005), pp. 69-119. [En línea] <<https://bit.ly/3n4PB7v>>

-----, “La consolidación de la teología en la Universidad de Salamanca del cuatrocientos”, *Historia magistra vitae: miscelánea de estudios en homenaje a Tarsicio de Azcona, OFM Cap., historiador*, Hermanos Menores Capuchinos-Convento de Extramuros, Pamplona 2011, pp. 123-155. [En línea] <<https://bit.ly/2FgVrAa>>

-----, “La(s) Escuela(s) de Salamanca. Proyecciones y contextos históricos”, en Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis. E. y Polo Rodríguez, Juan L., *Salamanca y su Universidad en el Primer Renacimiento: siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2011, pp. 185-237. [En línea] <<https://bit.ly/3n1Tb2e>>

Pérez, Joseph, “Pour une nouvelle interprétation des «Comunidades» de Castille”, *Bulletin Hispanique*, t. 65, n. 3-4 (1963), pp. 238-283. [En línea] <<https://bit.ly/3zuOjry>>

-----, “Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pendant le premier séjour de Charles-Quint en Espagne”, *Bulletin Hispanique*, t. 67, núm. 1-2 (1965), pp. 5-24. [En línea] <<https://bit.ly/3qP7oAK>>

-----, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1999.

-----, *Historia de España*, [trad. del francés de Juan Vivanco, Magda Mirabet y Ma. Carmen Doñate], Crítica, España, 2001.

-----, *Los comuneros*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2015.

Pocock, John Greville Agard, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, [trad. del inglés de Sandra Chaparro Martínez], Akal, España, 2011.

Quijano Velasco, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, UNAM, Ciudad de México, 2017.

Ríos Saloma, Martín F., *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, UNAM, Sílex, México, 2013.

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

Rovira Gaspar, Ma. del Carmen (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, UNAM, Distrito Federal, México, 1997.

-----, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del siglo XX*, t. I, UNAM, Distrito Federal, 1998

-----, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, [pról. de Ambrosio Velasco Gómez], t. I, UAQ, UG, UAM, UNAM, Querétaro, 2010

Rubinstein, Nicolai, “The history of the world *politicus* in early-modern Europe”, en Pagden, Anthony (ed.), *The languages in political theory in early-modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, Great Britain, 1987, pp. 41-56.

Rus Rufino, Salvador, “Aristotelismo político en la Europa medieval y moderna”, *Schede medievali*, núm. 44 (2006), pp. 9-15. [En línea] <<https://bit.ly/2I7uSyh>>

Sabido, Cecilia, *Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV*, Cuadernos de Pensamiento Español, España, 2016.

Sánchez Hidalgo, Adolfo Jorge, “Fernando de Roa y la defensa del estamento ciudadano”, *Revista Filosofía UIS*, vol. 17, núm. 2 (2018), p. 23. [En línea] <<https://bit.ly/3zv23Ta>>

Serrano y Sanz, M, *Historiadores de Indias. Tomo I. Apologética Historia de las Indias de Fr. Bartolomé de las Casas*, Bailly Bailliére é Dijos Editores, Madrid, 1909. [En línea] <<https://bit.ly/34mXn69>>

Skinner, Quentin, *Lenguaje, política, historia*, [trad. del inglés de Cristina Fangmann] Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2007.

-----, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*, t. I, Fondo de Cultura Económica, D. F., 2014.

Suárez Varela, Antonio, “Celotismo comunal. La máxima política del procomún en la revuelta comunera”, *Tiempos Modernos*, núm. 15 (2007), pp. 6-11. [En línea] <<https://bit.ly/3q0duPn>>

Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1971.

Velasco Gómez, Ambrosio, *Republicanism y multiculturalismo*, Siglo XXI Editores, México, 2006.

Villacañas Berlanga, José Luis, “Jurisdicción y política en el siglo XV: tiranía y reforma del reino”, *Res Publica: revista de filosofía política*, núm. 18 (2007), pp. 225-246. [En línea] <<https://bit.ly/34itYtQ>>

-----, *Historia del poder político en España*, RBA Libros, Barcelona, 2018.

Vitoria, Francisco de, *Relectio de indis. Carta magna de los indios*, [trad. del latín de C. Baciero], CSIC, España, 1989.