

PRECEDENTES DE DERECHOS SOCIALES EN ESPAÑA EN EL SIGLO XVI

THE ANTECEDENTS OF SOCIAL RIGHTS IN SPAIN IN THE
16TH CENTURY

JOSÉ MARÍA ALONSO SECO*

Resumen: En este artículo se analizan las tesis doctrinales sobre atención a los pobres de tres españoles del siglo XVI, Juan Luis Vives, Domingo de Soto y Juan de Robles. Aunque con ellos no aparecieron los derechos sociales tal como se entienden en la actualidad, puede decirse que diseñaron los principios básicos que los sustentan: libertad individual, igualdad, respeto a la dignidad humana del pobre e intervención de los poderes públicos. Se examina también el contexto ideológico en el que nacieron sus distintas posturas.

Palabras clave: Siglo XVI, derechos sociales, Juan Luis Vives, Domingo de Soto, Juan de Robles

Abstract: In this article, we analyse the seminal work on the care of the poor of three Spanish thinkers from the 16th century; Juan Luis Vives, Domingo de Soto, and Juan de Robles. Although the concept of “social rights”, as we understand it today, was not explicitly developed in their work, it could be argued that all three authors designed the basic principles underlying the concept of social rights: individual freedom, equality, respect for the human dignity of the poor, and State intervention. We also discuss the ideological context in which the authors developed their work.

* Técnico Superior de la Seguridad Social. Licenciado en Ciencias Religiosas. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección Psicología. Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Colaborador honorífico de la UNED. Facultad de Derecho. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Departamento de Servicios Sociales y Fundamentos Histórico-Jurídicos. Email: jmalonso@der.uned.es.

Keywords: 16th Century, social rights, Juan Luis Vives, Domingo de Soto, Juan de Robles.

Recepción original: 24/09/2019

Aceptación original: 25/11/2019

Sumario: I. INTRODUCCIÓN. II. JUAN LUIS VIVES. III. DOMINGO DE SOTO. III. A. Nota preliminar. III. B. Contexto ideológico: el tomismo renovado de la Escuela de Salamanca. III. C. La libertad de pedir del pobre en Domingo de Soto. III. C. 1. La libertad de pedir del pobre en general. III. C. 2. La libertad de pedir de los pobres extranjeros y de los peregrinos. III. D. Recapitulación. IV. JUAN DE ROBLES. IV. A. Nota preliminar. IV. B. Influencia del nominalismo y del erasmismo. IV. B. 1. El nominalismo en Juan de Robles. IV. B. 2. El erasmismo en Juan de Robles. IV. C. El respeto a la dignidad humana del pobre. IV. D. Intervencionismo público en la atención al pobre. IV. E. Recapitulación. V. CONCLUSIÓN.

I. INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos han nacido como consecuencia de un proceso gradual, que culmina con la aparición en el mundo moderno de los derechos fundamentales. Peces-Barba concede singular importancia a los siglos XVI y XVII, período al que llama tránsito a la modernidad¹. Pérez Luño, aun considerando que la constitucionalización de los derechos fundamentales comienza a partir del siglo XVIII, afirma, no obstante, que la historia de su proceso de positividad se remonta a la Edad Media². Martínez Morán, por su parte, ha escrito que el concepto de derechos humanos para todos aparece en la modernidad; pero no se produce un corte brusco, una fecha histórica concreta que suponga una ruptura, sino un proceso lento y constante, que avanza más en unos lugares que en otros. Tesis de partida que le sirve para afirmar que, si bien el concepto de derechos fundamentales es un concepto histórico del mundo moderno, existe un largo período de transformación de la sociedad en el que aparece y se configura el concepto de derechos del hombre. Para él y otros autores, la Escuela de Salamanca del siglo XVI forma parte de ese

¹ PECES-BARBA, G., «Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales», en *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I: Tránsito a la modernidad Siglos XVI y XVII*, dir. PECES-BARBA, G., Dykinson, Madrid, 2003, págs. 15-16.

² PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos Humanos. Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2005, págs. 113-117.

período, pues contribuyó de manera decisiva a la generalización de los derechos humanos³.

Tomando como referencia las anteriores consideraciones, estas líneas tienen por objeto analizar de manera concisa cómo, en la España del siglo XVI —concretamente en la polémica sobre la pobreza que tuvo lugar en Salamanca— existió una primera aproximación a los principios de libertad individual y dignidad humana que deben fundamentar la acción asistencial hacia los pobres. Es evidente que entonces no podía hablarse de derechos sociales tal como hoy los entendemos, entre otras razones porque no existía una organización política adecuada para su reconocimiento y provisión; pero sí al menos puede decirse que se establecieron unas bases iniciales relativas a principios y valores en los que se ha de asentar la atención a las personas más vulnerables. Descartamos un análisis extenso de aquella polémica; ya lo hemos hecho en otras publicaciones⁴. No nos vamos a referir a todos los derechos individuales que alumbró el humanismo renacentista salmantino⁵, sino solo a los que guardan relación directa con la atención social. Tampoco analizaremos a todos los autores de este período que escribieron sobre pobres, sino que centraremos la atención en los dos que protagonizaron el debate —Domingo de Soto y Juan de Robles— sin perjuicio de que hagamos también una referencia necesaria y previa a Juan Luis Vives, pionero indiscutible del cambio renacentista en el modo de enfocar la acción social.

II. JUAN LUIS VIVES

Vives (1492-1540) fue el primer gran escritor humanista, fecundo y brillante, que sistematizó, en su pequeño tratado *De subventione*

³ MARTÍNEZ MORÁN, N., «Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 30, 2003, págs. 494-495.

⁴ ALONSO SECO, J. M., GONZALO GONZÁLEZ, B., *La asistencia social y los servicios sociales en España*, BOE, Madrid, 2000, págs. 31-41; ALONSO SECO, J. M., *Juan de Robles, un reformador social en época de crisis*, Tirant Humanidades, Valencia, 2012.

⁵ Vid., entre otros: MARTÍNEZ MORÁN, op. cit., págs. 491-520; ABRIL CASTELLÓ, V., «La Escuela de Salamanca, derecho, moral y política de los derechos humanos», *Revista de Derechos y Libertades*, n.º 6, 1998, págs. 209-254; «Los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, padres de los derechos humanos en el mundo moderno y contemporáneo», *Religión y cultura*, n.º 205, 1998, págs. 271-300; PENA GONZÁLEZ, M. A., «Derechos Humanos en la Escuela de Salamanca», en *Derechos humanos en Europa*, coord. FLECHA ANDRÉS, J. R., Universidad Pontificia, Salamanca, 2009, págs. 51-78.

pauperum (1525), la nueva orientación que habría de darse a la atención a los pobres en la Edad Moderna, si bien los antecedentes de su pensamiento se encuentran en Erasmo y Tomás Moro. Esta obra pone de manifiesto que, en materia social (también lo fue en otras de índole filosófica, teológica, pedagógica y política), Vives fue un adelantado a su tiempo. Estamos ya en pleno Renacimiento, prevalece el ideal del hombre perfecto, educado, culto, elegante, justamente lo contrario a la imagen de un mendigo. Ha nacido el Estado Moderno, que comporta cambios en las estructuras políticas, sociales, culturales y, sobre todo, de mentalidad. Se ha producido la Reforma protestante, cuyos líderes se manifiestan abiertamente en oposición a la Iglesia Católica, a favor de la sola fe y en contra de las buenas obras como medio de salvación. Nos encontramos en un momento distinto, caracterizado por un nuevo modo de ser y de pensar, contrapuesto al quietismo anquilosado de la Edad Media, en el que bullirán nuevas ideas y un encendido debate entre teólogos sobre cómo atender a los pobres de manera acorde con los cambios e innovaciones de la época. Vives sabía que el antropocentrismo renacentista le impulsaba a una acción social fundada en, por y para el hombre, no solo porque fuera un modo de adquirir méritos para una bienaventuranza eterna. Adoptar una posición totalmente innovadora podía enfrentarle a la tradicional asistencia caritativa hacia los pobres de la Iglesia Católica a la que pertenecía y ser tildado de cercanía a las tesis luteranas. Decide buscar un punto de equilibrio. En el libro primero de su tratado expone lo que debe hacer cada persona en particular: atender al pobre practicando la caridad cristiana; en el segundo describe la pobreza como un problema social de incumbencia directa de los magistrados de las ciudades. Así comienza el libro segundo: “Hasta aquí dije lo que debe hacer cada uno en particular; en adelante diré lo que debe hacer la ciudad como colectividad”⁶. Sobre el ejercicio de la caridad escribe: “[El Señor] en esta vida quiso que los unos socorriesen a los otros mediante la reciprocidad del afecto... para que, con aquel amor inicial de caridad, empezasen ya a prepararse para la Ciudad Celestial”⁷. Sobre la obligación de los magistrados públicos: “No es propio de un magistrado sabio y celoso del bien público dejar que una parte tan grande de la ciudad sea no solo inútil, sino perniciosa a sí y a los otros”⁸. Por ello,

⁶ VIVES, J. L., *Del socorro de los pobres*, Introducción de CASADO PÉREZ, D., Hacer, Barcelona, 1992, pág. 145, libro II, cap. I.

⁷ *Ibid.*, págs. 61-62, libro I, cap. IV. Escribe también: “No hay cosa que más verdaderamente se pueda decir que se da a Cristo que aquello que se da a los que tienen necesidad” (VIVES, J. L., *Introducción a la sabiduría*, Juan Steelsio, Amberes, 1551, pág. 35).

⁸ VIVES, *Del socorro de los pobres*, pág. 148, libro II, cap. I.

afirma con acierto Truyol Serra que, para Vives, “si el deber de socorrer a los necesitados es moral para el individuo, es un deber jurídico para la sociedad”⁹.

Vives ha pasado a la historia de la acción social por lo escrito en el segundo libro de *De subventione pauperum*. Nos centraremos en dos características de su pensamiento que guardan relación con los derechos sociales: la universalidad en la atención a los pobres y la necesidad de una intervención de los poderes públicos en la organización de esa atención¹⁰.

En primer lugar, la *universalidad* como criterio de atención a los pobres. En la Edad Media los pobres constituían un estamento social numeroso; se consideraban tales a quienes se encontraban en situación de debilidad, incapacidad, abandono, y que estaban privados de medios personales para remediarla¹¹; la atención se dirigía de modo preferente a los más necesitados. Esa concepción subsistirá en Vives¹². Ahora bien, analizando su tratado, se observa que asoma en él una visión más amplia del pobre. Después de establecer como premisa inicial que el hombre es un ser necesitado¹³, afirmará que todos los seres humanos son pobres porque “todo el que es menesteroso de ayuda ajena es pobre y ha de menester misericordia”¹⁴. No solo se percibe una mayor extensión en la noción de pobre, sino también en el contenido que ha de tener la acción asistencial. En efecto, el socorro que se le debe ha de orientarse, en primer lugar,

⁹ TRUYOL SERRA, A., «La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval (conclusión). Vives», *Revista Internacional de Sociología*, vol. 7, n.º 26, 1949, pág. 221.

¹⁰ Para un estudio más completo de Vives, vid. RIBER, L., «Ensayo bio-bibliográfico. Juan Luis Vives valenciano», en *Juan Luis Vives. Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1947, vol. 1, págs. 13-255; BATAILLON, M., “Juan Luis Vives, reformador de la beneficencia, en *Erasmus y el erasmismo*, BATAILLON, M., Crítica, Barcelona, 1977, págs. 179-203; «Estudio preliminar», en *Tratado del socorro de pobres*, VIVES, J. L., Pre-Textos, Valencia, 2006; MARAVALL, J. A., *Estado moderno y mentalidad social: (siglos XV a XVII)*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, v. 2., págs. 238-248; CAVILLAC, M., «La problemática de los pobres en el siglo XVI», en *Amparo de pobres*, PÉREZ DE HERRERA, C., Espasa-Calpe, Madrid, 1975, págs. XC-XCV; ALEMÁN BRACHO, C., *El sistema público de servicios sociales en España*, Impredisur, Granada, 1991, págs. 34-46; *Fundamentos de Servicios Sociales*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2010, págs. 40-45.

¹¹ MOLLAT, M., «La notion de pauvreté au Moyen Âge: position de problèmes», *Revue d'histoire de l'Église de France*, n.º 149, 1966, pág. 7; *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pág. 12.

¹² “En el negocio que me propuse, aunque todo se dirige al socorro y alivio de las necesidades de los pobres miserables...” (VIVES, *Del socorro de los pobres*, pág. 195, libro II, cap. VIII).

¹³ *Ibid.*, pág. 46, libro I, cap. II.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 52, libro I, cap. II.

a su subsistencia, a proveerle de los bienes esenciales que necesita; pero también ha de expandirse a otras esferas de la vida, mediante todos los medios posibles.

“Cuando uso las voces comer, alimentarse, sustentarse, quiero que no se entienda solo la comida, sino, también, el vestido, el hogar, la leña, la lumbre y, en suma, todo lo que comprende el mantenimiento del cuerpo humano”¹⁵.

“Así como no debe el socorro limitarse al solo mantenimiento, puesto que todo el hombre necesita el auxilio adecuado, así también no en el dinero solo debe el beneficio concretarse. También hay que hacer bien con lo que es patrimonio del alma: deseos, consejo, prudencia, preceptos para la vida; y con lo que es primitivo del cuerpo, a saber: presencia corporal, palabras, fuerzas, trabajo y asistencia, y, por fin, con las cosas externas, a saber: dignidad, autoridad, influencia, amistades, dinero y bajo esta denominación comprendo todo lo que se granjea con el dinero. En todo lo que cada uno pueda, ayude y aproveche a los que lo necesitan”¹⁶.

En segundo lugar, la *intervención de los poderes públicos* en la organización de la atención a los pobres. Es la mayor innovación de Vives, para quien la responsabilidad global en la atención a los necesitados se desplazaría de la Iglesia a los poderes públicos; la atomización de iniciativas debería dar paso a la coordinación; la libertad de conducta de los pobres se troca en sometimiento a un plan¹⁷.

“Sepan los regidores de la ciudad que todos estos cuidados son de su incumbencia (...) Nada hay tan libre en la república que no esté sujeto al conocimiento de los que la gobiernan (...) A los que eligiere la corporación municipal para el examen y ejecución de todos estos extremos, dénselos amplios poderes para obligar, compeler y aun encarcelar, a fin de que la corporación en pleno entienda en los que no obedecieren”¹⁸.

Los poderes públicos intervienen principalmente de tres modos: 1) realizando un censo de pobres¹⁹; 2) tomando medidas preventivas (enseñanza adecuada), curativas (políticas de empleo) y asistenciales (para quienes no puedan trabajar); 3) nombrando censores para vigilancia de los pobres²⁰. La política de empleo tiene una especial im-

¹⁵ Ibid., pág. 157, libro II, cap. III.

¹⁶ Ibid., pág. 60, libro I, cap. III.

¹⁷ CASADO PÉREZ, «Introducción», pág. 27.

¹⁸ VIVES, op. cit., pág. 157, libro II, cap. III.

¹⁹ Ibid., pág. 155, libro II, cap. II.

²⁰ ALONSO SECO, GONZALO GONZÁLEZ, *La asistencia social y los servicios sociales en España*, pág. 30. Vives también afronta la financiación de su propuesta, pero en este punto, como bien apunta Casado Pérez, ofrece una solución contradictoria: «Los gobernantes son incitados a asumir la responsabilidad global

portancia para Vives; sin ella no se entendería su nuevo sistema. La primera ayuda a los pobres ha de venir de ellos mismos, de su propio trabajo²¹; Vives lo impone a los pobres que viven en sus casas, a los mendigos y a quienes, “agarrados como zánganos en los hospitales”, disfrutaban de buena salud; también a las personas con discapacidad, porque “ninguno hay tan inválido a quien le falten fuerzas en absoluto para hacer algo”, si bien indica que a los enfermos y viejos se les han de asignar trabajos livianos²². La intervención pública que propugna Vives no consiste en regular la mendicidad, sino en suprimirla²³. Como se ha dicho, la intervención de los poderes públicos en materia de acción social será una de las principales aportaciones de Vives. Dicha intervención será uno de los ejes principales sobre los que gire el nacimiento de los derechos sociales en el último tercio del siglo XIX.

Parece ser que el proyecto social de Vives, que tuvo fuertes detractores en el ámbito eclesiástico, se llevó a la práctica en alguna ciudad²⁴. En cualquier caso, marcó un nuevo devenir en el futuro de la acción social, y sus ideas obligaron a tomar posiciones a favor o en contra de ellas. A largo plazo terminarían por prevalecer. El ejemplo más notorio se encuentra en la polémica entre el dominico Domingo de Soto, jurista y teólogo ilustre, prior del convento de San Esteban de Salamanca, y el benedictino Juan de Robles, teólogo, predicador, abad del monasterio-colegio de San Vicente de Salamanca, que sigue de cerca las tesis de Vives²⁵. En ocasiones se ha

de las necesidades que se aprecien, en tanto que los recursos correspondientes quedan dependiendo de muy diversas voluntades» (CASADO PÉREZ, op. cit., pág. 27). «La corporación rectora de la ciudad cercene cuanto pueda de los gastos públicos, como son convites, regalos, agasajos, propinas, fiestas anuales, pompas...» (VIVES, op. cit., pág. 185, libro II, cap. VI).

²¹ Ibid., pág. 157, libro II, cap. III.

²² Ibid., págs. 154-156, libro II, cap. II.

²³ CAVILLAC, «La problemática de los pobres en el siglo XVI», pág. XCII; ALEMÁN BRACHO, *Fundamentos de servicios sociales*, pág. 42.

²⁴ El mismo año en que se publica *De subventione pauperum*, la ciudad de Brujas aprobó una ordenanza municipal que prohibía la mendicidad. La mayor parte de los autores ven la autoría o, al menos, la inspiración de Vives en la elaboración de dicha ordenanza. No existe, sin embargo, una demostración fehaciente de ello (PÉREZ GARCÍA, P., «El trabajo en la obra de Juan Luis Vives: de la humana menesterosidad al proyecto humanista», en *El Trabajo en la historia*, ed. VACA LORENZO, A., Universidad, Salamanca, 1996, pág. 152).

²⁵ El barón de Gérando dejó escrito que España fue el país donde tuvo lugar el primer debate sobre la atención a los pobres, entre Domingo de Soto y Juan de Robles (GÉRANDO, J. M., *De la Bienfaisance Publique*, Jules Renouard, París, 1839, págs. XIII-XVI).

circunscrito dicho debate a una controversia entre dos teólogos²⁶, dos órdenes religiosas²⁷, dos modos de entender la atención a los pobres, uno de orientación liberal y otro partidario del intervencionismo público²⁸, uno fundamentado en la misericordia (Soto) y otro en la justicia social (Robles)²⁹. Posiblemente todas estas percepciones sean ciertas. A nuestro juicio, el fondo del debate responde a dos corrientes teológicas diferentes, e incluso enfrentadas entre sí: tomismo y nominalismo³⁰. En los dos apartados siguientes analizaremos si las posturas mantenidas por Soto y Robles contienen alguna aproximación a principios o valores que puedan fundamentar derechos sociales³¹.

III. DOMINGO DE SOTO

III.A. Nota preliminar

Domingo de Soto (1494-1560) trata sobre la atención a los pobres en una pequeña obra, *Deliberación en la causa de los pobres*³². Se pu-

²⁶ GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., *La prohibición de la mendicidad: la controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, Universidad, Salamanca, 2004.

²⁷ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Felipe II y su tiempo*, Espasa, Madrid, 1998, págs. 208-209.

²⁸ CASADO PÉREZ, D., *Introducción a la sociología de la pobreza*, Foessa, Madrid, 1971, págs. 30-31.

²⁹ MARAVALL, J. M., «De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: la obra de fray Juan de Robles», *Moneda y Crédito*, n.º 148, 1979, págs. 57-88; publicado posteriormente en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1982, págs. 207-246. Las referencias de páginas siguientes se hacen a esta última edición.

³⁰ PENA GONZÁLEZ, M. A., «El concepto Escuela de Salamanca, siglos XVI-XX», en *Historia de la Universidad de Salamanca*, vol. 3, t. I, coord. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E., Universidad, Salamanca, 2006, pág. 265.

³¹ Existieron también otros tratadistas, entre ellos Miguel de Giginta, Cristóbal Pérez de Herrera o Santo Tomás de Villanueva. No nos podemos detener en ellos. Vid., entre otros, GIGINTA, M., Introducción de SANTOLARIA SIERRA, F., *Tratado de remedio de pobres*, Ariel, Barcelona, 2000; ALVAR EZQUERRA, A. et al., *Giginta*, Presses Universitaires, Perpignan, 2017; PÉREZ DE HERRERA, C., CAVILLAC, M., *Amparo de pobres*, op. cit.; CAMPOS, F. J., *Santo Tomás de Villanueva*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial, 2008; ALONSO SECO, GONZALO GONZÁLEZ, *La asistencia social y los servicios sociales en España*, págs. 29-50; ALEMÁN BRACHO, *El sistema público de servicios sociales en España*, págs. 54-66; *Fundamentos de servicios sociales*, págs. 37-57.

³² Había tratado antes sobre la pobreza en su relección *De pauperibus et peregrinis*, del curso 1542-43 (hoy perdida), como lo atestigua Melchor Cano en

blica en Salamanca el 30 de enero de 1545³³. El motivo de su redacción fue la honda preocupación que tenía por el problema de la pobreza existente en su tiempo³⁴. La causa inmediata, la publicación de la Real Carta de Carlos I, de 24 de agosto de 1540, y la Instrucción de aplicación de dicha Real Carta, firmada por el escribano de cámara en la misma fecha. En el párrafo penúltimo de la Instrucción se encargaba a las ciudades “que den entre sí alguna buena orden (...) por manera que, si fuese posible, [los pobres] se alimentasen sin que anden a pedir por las calles y casas”³⁵. Como consecuencia de ello, con el asesoramiento de Juan de Robles, en la ciudad de Zamora primero —en 1542 o antes, según escribe Soto— y más tarde en Valladolid y Salamanca³⁶, se pondrá en práctica una orden de remedio de los verdaderos pobres, que pretendía dar un giro sustancial a su atención en relación con lo que se venía haciendo hasta entonces. Soto, que había dado de palabra su consentimiento inicial³⁷, a la vista de la aplicación de la orden reconoce su error y decide escribir la obra mencionada³⁸, en la que respetuosamente se opone a la Real Carta de 1540, de modo más directo a la Instrucción adicio-

sus lecciones de 1544 (BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto: estudio biográfico documentado*, Cultura Hispánica, Madrid, 1961, pág. 89).

³³ SOTO, D. de, *Deliberación en la causa de los pobres (Y réplica de Fr. Juan de Robles, O.S.B.)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965 (en adelante, *Deliberación*). También en SANTOLARIA SIERRA, F., *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI: Domingo de Soto y Juan de Robles, 1545*, Ariel, Barcelona, 2003.

³⁴ MARTÍNEZ CASADO, A., «Los pobres y Domingo de Soto», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 30, 2003, pág. 630. Refiere Hernández Martín que, en 1544, Soto daba de comer todos los días a centenares de universitarios en su convento de San Esteban (HERNÁNDEZ MARTÍN, R., «El Convento y Estudio de San Esteban», en *Historia de la Universidad de Salamanca, vol. I: Trayectoria histórica e Instituciones vinculadas*, coord. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E., Universidad, Salamanca, 2002, págs. 600-601). Sobre la pobreza en España en el siglo XVI, vid. las *Relaciones Topográficas de Felipe II de 1575 y 1578*. Fueron elaboradas para conocer el estado de los pueblos y villas de Castilla La Nueva; debería responderse, entre otras preguntas, a «si la gente de dicho pueblo es rica o pobre» [pregunta 42, formulario de 1575] (Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial (RBME), mss. J.1.12 al 18; CAMPOS, F. J., «Las Relaciones Topográficas de Felipe II: Índice, fuentes y bibliografía», *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, n.º 36, 2003, págs. 439-574; ALVAR EZQUERRA, A., *Relaciones Topográficas de Felipe II*, CSIC, Madrid, 1993).

³⁵ Vid. la edición príncipe de ambas disposiciones, impresas en Medina del Campo en 1544, en ALONSO SECO, GONZALO GONZÁLEZ, *La asistencia social y los servicios sociales en España*, Anexo IV.

³⁶ SOTO, *Deliberación*, pág. 21.

³⁷ *Ibid.*, pág. 20.

³⁸ MARTÍNEZ CASADO, A., *La causa de los pobres*, San Esteban, Salamanca, 2006, págs. 15-17.

nal y a la orden de Zamora, sin nombrar para nada a Robles³⁹. Soto no es, pues, quien inicia el debate y Robles quien le replica, como la mayor parte de los autores afirma, basándose quizá en la fecha de publicación de sus respectivos libros, sino a la inversa: fue Robles quien aconsejó que se dictara una orden en Zamora, Soto se opone a ella y, dos meses después, Robles sale en su defensa⁴⁰.

Domingo de Soto establece, como premisa previa, una clara distinción entre dos clases de mendigos, los vagabundos baldíos y los legítimamente pobres⁴¹. En este aspecto, su postura y la de Robles son coincidentes. A los baldíos no se les debe permitir pedir limosna⁴²; pero sí a los legítimamente pobres⁴³. El libro de Soto se refiere únicamente a estos últimos, con exclusión de los vagabundos y holgazanes:

“El fin principal de todas estas instituciones, pues se emprenden por obras de misericordia, es que los legítimamente pobres sean más cumplidamente remediados en sus pobreza, y fatigas, y necesidades temporales”⁴⁴.

Comenta algunos puntos de la Real Carta de 1540, de la Instrucción y de la orden de Zamora. Son, según él mismo dice, los siguientes: a) obligación de ser examinado como legítimamente pobre; b) prohibición de pedir fuera del lugar de su naturaleza, dentro de ciertos límites, salvo si fuese en caso de pestilencia o grave hambre; c) obligación de solicitar cédulas del cura o del diputado para pedir limosna; d) obligación de estar confesado antes de la concesión de dichas cédulas; e) prohibición a los peregrinos a Santiago de pedir más allá de cuatro leguas del camino derecho; f) reforma de los hospitales para que en ellos puedan ser alimentados y curados los legítimamente pobres⁴⁵. Ahora bien —queremos subrayar este aspecto— el eje principal sobre el que gira toda su exposición es la *libertad que tiene el pobre para pedir*.

³⁹ De la Real Carta alega que “nunca se ha puesto en obra ni a lo que yo entiendo expresamente se ha mandado” (SOTO, *Deliberación*, pág. 32); en cualquier caso «ninguna injuria se hace a la ley cuando conforme a razón se muda» (Ibid., pág. 32).

⁴⁰ Vid. ALEMÁN BRACHO, *El sistema público de servicios sociales en España*, págs. 47-51.

⁴¹ SOTO, *Deliberación*, pág. 23.

⁴² Ibid., págs. 23-24, 31.

⁴³ Ibid., pág. 23.

⁴⁴ Ibid., pág. 61.

⁴⁵ Ibid., págs. 18-19.

III.B. Contexto ideológico: el tomismo renovado de la Escuela de Salamanca

Durante la mayor parte de la Baja Edad Media fue decisiva la influencia de Santo Tomás de Aquino (1225-1274). De él arranca la influyente corriente filosófico-teológica del tomismo. Constituyó un sistema integrado de pensamiento que armonizó fe y razón, gracia con naturaleza, ley eterna con ley divina, ley natural y ley humana. Santo Tomás realizó una síntesis intelectual asombrosa. En su sistema la razón desempeña una función primordial, pues es la potencia que gobierna todas las demás, en especial la voluntad; toda acción volitiva debe ir precedida por un conocimiento intelectual anterior. Por eso su sistema ha sido calificado como intelectualista. Sus seguidores posteriores de los siglos XIV y XV utilizarían con profusión la lógica silogística en sus razonamientos y una abundante especulación, en detrimento de otras fuentes teológicas, como la Biblia o los Santos Padres. Por esta razón el tomismo, encorseado en argumentaciones retóricas, experimentaría una gran decadencia⁴⁶.

Al comenzar el siglo XVI, el panorama filosófico-teológico va a experimentar cambios importantes en Salamanca. Surge un grupo de teólogos, algunos de ellos formados en París —Francisco de Vitoria y Domingo de Soto— quienes, en el marco de la floreciente universidad salmantina y en el contexto de las exigencias de los nuevos tiempos —descubrimiento de América, nacimiento del Estado moderno, humanismo renacentista, etc.— promoverán una renovación de la teología y otros saberes asociados, como la filosofía, el derecho, la política, la economía. A dichos teólogos, que reciben primero el nombre de «escolásticos españoles», se les englobará, siglos después, en la llamada «Escuela de Salamanca»⁴⁷. Belda Plans la define como “un movimiento estrictamente teológico del siglo XVI, que se propone como objetivo primordial la renovación y modernización de la teología, integrado por un grupo amplio de tres generaciones de teólogos, catedráticos y profesores de la Facultad de Teología de Sa-

⁴⁶ GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, Edica, Madrid, 1976, págs. 98-101; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología del siglo XVI*, BAC, Madrid, 2000, págs. 6-22.

⁴⁷ El primero en utilizar este nombre fue BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Los manuscritos de los teólogos de la Escuela salmantina. Siglos XV-XVI», *Ciencia Tomista*, n.º 42, 1930, págs. 326-346. Vid. PENA GONZÁLEZ, M. A., *Aproximación bibliográfica a la(s) Escuela(s) de Salamanca*, Universidad Pontificia, Salamanca, 2008; BELDA PLANS, J., «Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca», *Scripta Theologica*, n.º 31, 1999, págs. 367-370; *Historia de la Teología*, Pelicano, Madrid, 2010, págs. 131-137.

lamanca, todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento y siguen los cauces de renovación teológica abiertos por él, hasta principios del siglo XVII⁴⁸. Atendiendo a criterios temporales, casi todos los autores coinciden en hacer una doble división y hablan de Primera y Segunda Escuela de Salamanca. El punto culminante se dio en la Primera, con los dominicos Vitoria, Soto y Cano⁴⁹. Centramos nuestra atención en ella.

La Primera Escuela reacciona contra la lógica formalista de la Escolástica bajomedieval. Se retorna a las fuentes positivas, a la Biblia, a la Patrística, a los Concilios y, de manera específica, a Santo Tomás de Aquino, prescindiendo de sus comentaristas. Ello significará la enseñanza en la universidad de la *Summa Theologica*, en lugar de las Sentencias de Pedro Lombardo⁵⁰. Se le sigue por ser el maestro más adecuado, por entender que, desde su magisterio, se podía exponer mejor lo que la Escuela llamaba la «doctrina común», pero nunca se le consideró como poseedor de la plenitud de la verdad⁵¹. Como escribe Belda Plans, “desde su origen campea por todos lados un gran espíritu de libertad de investigación, que no se ata a las doctrinas de ningún maestro determinado, sino que existe una gran independencia en cuanto a los contenidos concretos y a las soluciones defendidas”⁵². Se formula en esta época una teoría del derecho natural, que está enraizado en la ley divina; es, en cierto sentido, la ley misma dada por Dios en la creación para regir la conducta humana. Contiene los derechos inherentes a la naturaleza humana, entre ellos y muy principalmente los derechos a la vida y a la libertad. Constituye, asimismo, al hombre en el centro de la sociedad política, y no hace distinción entre seres humanos, razas, ricos y pobres, pues

⁴⁸ BELDA PLANS, «Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca», pág. 380.

⁴⁹ BELDA PLANS, J., «Teología práctica y escuela de Salamanca del siglo XVI», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 30, 2003, pág. 473; ZORROZA HUARTE, M. I., «Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca», *Revista empresa y humanismo*, n.º 1, 2013, págs. 53-72; JERICÓ BERMEJO, I., «¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico?: Ante una propuesta», *Salmanticensis*, n.º 59, 2012, págs. 83-114. Algún autor amplía el período de la Escuela de Salamanca hasta el siglo XX (PENA GONZÁLEZ, M. A., «Aproximación histórica al concepto «Escuela de Salamanca», *Salmanticensis*, n.º 52, 2005, pág. 117).

⁵⁰ FUERTES HERREROS, J. L., «Una filosofía para el viejo y el nuevo mundo en la Universidad de Salamanca (siglos XV y XVI)», en *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, ed. PONCELA GONZÁLEZ, A., Verbum, Madrid, 2015, págs. 30-33.

⁵¹ BERMEJO, «¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico?: Ante una propuesta», págs. 95-96.

⁵² BELDA PLANS, «Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca», pág. 382.

los derechos que estos tienen nacen de la naturaleza y tienen su origen en Dios.

Para Vitoria la teología era una ciencia sumamente amplia. Su objeto era Dios; pero como Dios es principio y fin de todas las cosas, también estas son objeto de la teología, y de modo especial el hombre. No debe quedar circunscrita a cuestiones de fe y costumbres, sino proyectarse a todo tipo de problemas relacionados con los derechos humanos, morales, económicos, políticos, jurídicos y sociales, incluidos los nuevos que plantea el descubrimiento de América. Debe extenderse no solo al hombre creyente, sino también a los derechos de los indios o de los extranjeros, al Derecho de gentes. La Escuela, en consecuencia, sin descuidar los grandes temas teológicos de siempre, se preocupa con esmero del estudio teológico de problemas actuales, muchos de ellos derivados de los cambios propios de una época nueva. Ello supuso la apertura de la teología a la nueva cultura que nacía en Europa y a los problemas humanos que estaban surgiendo. Es una teología viva que se preocupa de estudiar las nuevas cuestiones surgidas en aquella época histórica desde la perspectiva sobrenatural y revelada⁵³. De este modo, los problemas de gracia, libertad, sacramentos, justificación, aparecían estrechamente relacionados con los derechos del individuo y de los pueblos, o con otros problemas cotidianos que preocupaban al hombre de su tiempo, aquellos que tenían una estrecha relación con la subsistencia y sus posibilidades de vida digna, como podían ser la preocupación por la realidad de los pobres y la mendicidad⁵⁴. En otras palabras, la teología española de este momento se hace original y válida para su tiempo, tiene una fecundidad práctica derivada de una orientación pretendidamente vital y antropológica. Mientras la Escolástica decadente de la Baja Edad Media había sido acusada de ser una teología teórica, que se ocupaba de cuestiones inservibles para la vida práctica, la Escuela de Salamanca recupera una visión global de ella y tiene una especial sensibilidad para captar su carácter histórico-temporal. Ha de estudiar los misterios revelados y, además, analizar los problemas humanos a la luz de la fe, con el fin de orientar al hombre hacia Dios⁵⁵.

⁵³ Ibid., pág. 410.

⁵⁴ PENA GONZÁLEZ, M. A., «Otra forma de Humanismo: la preocupación por el hombre», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, n.º 29, 2015, pág. 75; «La Universidad de Salamanca y el control de la Teología a través de la Summa (siglos XVI-XVII)», *Salmanticensis*, n.º 57, 2010, pág. 53.

⁵⁵ BELDA PLANS, J., «Domingo de Soto y la defensa de la Teología Escolástica en Trento», *Scripta Theologica*, n.º 27, 1995, págs. 450-451.

En este contexto de un tomismo rejuvenecido, que no solo se ocupa de las verdades dogmáticas, sino de otras jurídicas, políticas y sociales, y en particular de los derechos humanos a la vida y la libertad, así como de los problemas de la vida diaria, buscando siempre la verdad a partir de un iusnaturalismo del que emanan las leyes humanas, se sitúa la obra sobre atención a los pobres de Domingo de Soto.

III.C. La libertad de pedir del pobre en Domingo de Soto

III.C.1. La libertad de pedir del pobre en general

Para Soto la libertad de pedir que tiene el pobre es consecuencia inmediata de su tesis básica sobre la *libertad natural del hombre*: “Por derecho natural todos los hombres nacen libres”⁵⁶. Refiriéndose a la evangelización de los infieles, escribe que no se les puede hacer odiosa y abominable la fe diciéndoles que, para convertirlos a ella, se pueda hacerlos cautivos contra el *derecho natural a la libertad*:

“El derecho divino que proviene de la gracia no suprime el derecho humano que proviene de la naturaleza racional. En consecuencia, mucho menos suprime la libertad humana, de manera que alguien pueda ser llevado por la fuerza a la esclavitud por razón de la fe. Sería, pues, hacer la misma fe odiosa y abominable a los infieles, si les dijéramos que, para conducirlos a ella, podemos cautivarlos contra el derecho natural a la libertad”⁵⁷.

Define a la libertad como potestad de hacer o no hacer una cosa⁵⁸. Es oposición a la coacción, a la necesidad y a cualquier otra servidumbre⁵⁹. En el mismo sentido se pronunciaba su maestro Francisco de Vitoria: “Por derecho natural los hombres son libres”⁶⁰; “el hombre fue creado en libertad”⁶¹.

A partir de la premisa mencionada, Soto desarrolla su teoría sobre atención a los pobres en *Deliberación*. Su argumentación principal gira en torno al *derecho a pedir limosna que tienen los legíti-*

⁵⁶ SOTO, D. de, *De la justicia y del Derecho*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968, II, pág. 288, lib. IV, c.2, a.2.

⁵⁷ SOTO, D. de, *In Quartum Sententiarum Commentarii*, Francisco del Canto, Medina del Campo, 1581, I, pág. 270, distinción V, c. única, a. 10.

⁵⁸ SOTO, D. de, *De natura et gratia*, Apud Ioannem Foucher, París, 1549, pág. 58r.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 54v.

⁶⁰ URDANOZ, T., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas. De los indios. Primera relección*, BAC, Madrid, 1960, pág. 670.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 160.

mamente pobres, con plena libertad de circulación, en contra de lo establecido por la Instrucción de 1540, que limitaba ese derecho a seis leguas alrededor de los lugares de donde el pobre era natural o residente⁶²:

“Los pobres *tienen siempre derecho*, en cualquier necesidad, aunque no sea grave, *a pedir limosna*”⁶³.

“Tiene tanto derecho un pobre en cualquier necesidad, aunque no sea grave, a pedir limosna a quien se la quisiere dar, cuanto tiene el rico a su propia hacienda. Y por ventura más, pues tiene más necesidad. De aquí se sigue que *ningún príncipe ni justicia puede privar ni despojar a ningún necesitado deste derecho y libertad*”⁶⁴.

“De derecho natural y de derecho de las gentes *cada uno tiene libertad de andar por donde quisiere*, con tal que no sea enemigo ni haga mal; y aunque echar a uno de una ciudad para que se vaya a su tierra no sea formalmente destierro, empero prívale del derecho que tiene, del cual no le pueden privar sino por culpa. De aquí se colige que pues en pedir por Dios el que es verdaderamente pobre ninguna culpa ni crimen comete, no hay por donde le echar de ningún lugar”⁶⁵.

“*Ninguna ley puede prohibir a los pobres ni hacerles raya que no salgan de sus naturalezas a pedir limosna*, si juntamente no obligase y compeliere a los naturales que mantuviesen bastantemente todos sus pobres. Porque de otra manera sería obligarlos a padecer necesidad. Y no pueden vedarles el salir si no les es culpa; y no les es culpa si no les dan lo necesario. Pues luego como la ley del reino no obliga a los naturales que mantengan todos sus pobres ni que les provean en las necesidades, fuera de las extremas, síguese que no les pueden vedar que no salgan a buscar su mantenimiento” [cursivas nuestras]⁶⁶.

Hasta tal punto reitera Soto este derecho que, si se impide su ejercicio, se comete injusticia y surge la obligación de proveer al pobre en todas sus necesidades, o al menos en aquellas que pudiera satisfacer con la mendicidad:

“Cualquiera que priva al pobre y le despoja del derecho que tiene a pedir limosna o es causa que sea privado, queda por el consiguiente de justicia obligado a proveerle todas las necesidades suyas, a lo menos las que verosímilmente él pudiera proveer, si le dejaran pedir limosna”⁶⁷.

⁶² Instrucción de 24 de agosto de 1540, párrafo 1º.

⁶³ SOTO, *Deliberación*, pág. 36.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 96.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 35.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 37.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 109.

“Cualquier necesidad o en comer o en vestir o en cama o en otra cosa de que ellos mendigando se pudieran proveer son obligados de justicia proveérsela. Y la causa es manifiesta por aquella regla del derecho que dice: «Quien es causa que a uno le venga daño por privarle de su derecho queda como autor obligado al mismo daño»⁶⁸.

Este derecho del verdadero pobre a pedir libremente no puede estar condicionado al cumplimiento previo de los deberes de confesar y comulgar⁶⁹. Admite que se pueda prohibir la mendicidad si se proveen todas las necesidades de los legítimamente pobres, aunque esto último no deja de ser una utopía:

“Obligar a los mendigos que se confiesen, si no que no pidan limosna es obligarles so pena de muerte, pues ningún otro remedio les queda de la vida, luego no es lícito ponerles tan gran pena”⁷⁰.

“El Príncipe tiene autoridad para prohibir que nadie ande a pedir por Dios, con tal que por otra vía provea enteramente todas sus necesidades de comer y vestir y todas las demás, que ninguna les quede y no de otra manera (...) En tanto que la república suficientemente no les proveyere, no les puede prohibir el mendigar y en proveyéndolos luego puede”⁷¹.

“No es posible, estando como ahora está el mundo, que de tal manera se provean las necesidades de los pobres que justamente se les pueda prohibir que no anden a pedir por Dios”⁷².

El derecho de pedir libremente que tiene el pobre no se corresponde con un deber correlativo de conceder la limosna pedida, salvo casos de extrema o gravísima necesidad:

“Aunque el pobre os pida limosna, fuera de extrema necesidad como hemos dicho, nadie os obliga que se la deis por fuerza, empero *no le podéis estorbar que él os la pida* por amor de Dios y os ruegue que se la deis de vuestra voluntad” [cursiva nuestra]⁷³.

“El Príncipe no puede hacer nuevos preceptos que obliguen a hacer limosna, más del precepto del Evangelio, si no fuese, por ventura, en caso de extrema necesidad o gravísima y aun entonces no sería sino explicar más el derecho divino y natural. Y estos derechos, según al-

⁶⁸ Ibid., págs. 109-110.

⁶⁹ Establecían este deber la Real Carta, la Instrucción y la orden de Zamora: «Que no se den las dichas cédulas y licencias [de pedir] a los dichos pobres sin que primero estén confesados y comulgados» (Instrucción de 24 de agosto de 1540, párrafo 4º).

⁷⁰ SOTO, *Deliberación*, pág. 95.

⁷¹ Ibid., págs. 104-105.

⁷² Ibid., pág. 107.

⁷³ Ibid., pág. 44. También en pág. 109.

gunos no obligan so pecado mortal a dar limosna, sino en extrema necesidad”⁷⁴.

“Las necesidades de los pobres no es solo comer, sino otras muchas, que aunque dejándoles pedir no sois obligado a socorrerlas, despojándoles de su derecho quedáis obligado a todas”⁷⁵.

III.C.2. La libertad de pedir de los pobres extranjeros y de los peregrinos

Soto se refiere a algunos grupos particulares de pobres, contemplados en la Real Carta de 1540, en la Instrucción y en la orden de Zamora. Son los pobres extranjeros y los peregrinos a Santiago.

En cuanto a los *pobres extranjeros*, es muy explícito al decir que debe existir *igualdad de trato* para pobres naturales y pobres extranjeros. He aquí sus principales textos al respecto, que pueden servir de reflexión en los momentos actuales en relación con los inmigrantes extranjeros, buena parte de ellos pobres:

“Las leyes comunes *jamás hicieron diferencia entre pobres naturales y no naturales*, sino entre pobres verdaderos y fingidos pobres”⁷⁶.

“Aunque cada uno en esta ciudad sea más obligado a los suyos que a los extranjeros en caso que no pueda cumplir con todos, empero *no se puede quitar el derecho que el extranjero tiene de pedir*, pues no os hace fuerza que se lo deis. Por ventura, en caso de muy grave hambre, no pudiendo una ciudad mantener bien sus pobres, podrían excluir los extranjeros. Empero ni aun en tal caso osaría dar tal parecer, sino que padeciendo todo el reino hambre, *cada uno puede libremente andar donde pueda mejor proveer su necesidad*”⁷⁷.

“La distinción que parece de derecho se debe hacer es entre verdaderos pobres y falsos y fingidos. Empero siendo verdaderos pobres, no solo no es piedad distinguir si son naturales o no extranjeros, mas hablando con toda corrección y con todo acatamiento, ni parece conforme a justicia. Y al revés, no siendo verdaderos pobres, sino holgazanes, tampoco ha de haber diferencia entre naturales y no naturales, sino que los holgazanes y baldíos, extranjeros y naturales,

⁷⁴ Ibid., págs. 35-36.

⁷⁵ Ibid., pág. 110. Sigue a Santo Tomás de Aquino, quien afirma: “Es preceptivo dar limosna de lo superfluo y hacerla a quien se encuentre en necesidad extrema. Fuera de esas condiciones es de consejo” (*Summa Theologica*, BAC, Madrid, 1990, II-II, q.32, a.5).

⁷⁶ SOTO, *Deliberación*, pág. 34.

⁷⁷ Ibid., págs. 47-48.

sean punidos, y los verdaderos pobres, naturales y extranjeros, sean remediados”⁷⁸.

“Nadie es obligado a mantener los pobres extranjeros que vinieren. Empero negarles la puerta que no entren y lo pidan a quien se lo quisiere dar, ninguno que fuere entendido en Sagrada Escritura o en derechos podría afirmar tal cosa” [cursivas nuestras]⁷⁹.

Para fundamentar la igualdad de trato entre pobres naturales y extranjeros alega varias razones, que Martínez Casado resume así: a) nadie puede ser desterrado de ningún lugar sino por culpa o crimen que cometa; b) si los naturales no están obligados a mantener a todos sus pobres ni socorrerlos en todas las necesidades, salvo las extremas, ninguna ley puede prohibir a los pobres que no salgan de sus naturalezas a pedir limosna; c) en el planeta y en el reino hay la misma obligación de solidaridad que en cada provincia y en cada ciudad; d) puede ser legítima la emigración de los pobres porque hay regiones más generosas que otras, y los pobres tienen derecho a disfrutar de esa mayor generosidad; e) el pobre puede tener las mismas razones legítimas que un rico para salir de su patria; y f) lo demanda la ley de hospitalidad, practicada y guardada en todas las repúblicas del mundo⁸⁰.

En segundo lugar, los *peregrinos a Santiago*. Se refieren a ellos tanto la Real Carta de 1540, como la Instrucción⁸¹. Soto no se detiene demasiado en su consideración, sin duda porque, sean naturales o extranjeros, les es de aplicación, si son verdaderos y tienen necesidad de pedir, lo que ha expuesto sobre libertad de pedir del pobre y la no discriminación entre pobres naturales y extranjeros. Propone, en contra de lo dispuesto en la Real Carta, que los peregrinos extranjeros puedan visitar la Corte o algunos otros principales lugares de Castilla, aunque en estos casos pueda ponérseles término de estancia y que se vuelvan a sus tierras, pues no son legítimamente pobres⁸².

III.D. Recapitulación

Al tratamiento que hace Domingo de Soto sobre atención a los pobres se le pueden poner muchos calificativos, menos el de simple.

⁷⁸ Ibid., págs. 51-52.

⁷⁹ Ibid., pág. 44.

⁸⁰ MARTÍNEZ CASADO, «Los pobres y Domingo de Soto», págs. 633-634.

⁸¹ Real Carta, párrafo 7º; Instrucción, párrafo 7º.

⁸² SOTO, *Deliberación*, págs. 50-51.

Quizá, a nuestro juicio, le pudo faltar cierta audacia o fue muy intenso el «escrúpulo de conciencia», utilizando su misma expresión, que las reformas emprendidas le producían⁸³. Pero no puede olvidarse el contexto del tiempo que le tocó vivir, en especial la teología tomista renovada y la reforma luterana. El tomismo de la Primera Escuela de Salamanca siempre mantuvo el equilibrio entre fe y razón, entre gracia y naturaleza⁸⁴, entre ley natural y ley humana⁸⁵, la subordinación de la voluntad a la razón⁸⁶, así como la primacía de la virtud de la misericordia sobre la virtud de la justicia⁸⁷. Era difícil pensar que, en el anterior contexto, Soto estuviera de acuerdo con una secularización de la atención a los pobres; al contrario, es partidario de que la atención a los pobres se siga gestionando por los eclesiásticos⁸⁸. Lutero, por su parte, estableció como principio esencial de su reforma, la justificación por la sola fe, sin necesidad de las obras⁸⁹. Este principio suponía una oposición directa a la doctrina tradicional de la Iglesia de atención a los pobres. En efecto, estos eran signo visible de Dios, instrumento para ejercitar las buenas obras por las que Dios juzgaría a los hombres; desvirtuadas las obras como necesarias para la salvación, la caridad quedaba subsumida en el concepto de solidaridad y se impondría la secularización en la atención a los pobres. Como es sabido, Soto fue uno de los teólogos

⁸³ Ibid., pág. 13.

⁸⁴ «La fe no se opone a la naturaleza, sino que ciertamente la perfecciona. Por eso se inundan mutuamente con una luz interdependiente. Es decir, así como la fe nos enseña muchas cosas secretas para la naturaleza, antes inaccesibles para los filósofos, así también, por otro lado, el conocimiento de las cosas naturales sirve mucho para entender y explicar los misterios de la fe, poniéndose a su servicio» (SOTO, *De natura et gratia*, pág. 3v.)

⁸⁵ «Esta es la ley que se llama natural, es decir, la ley de aquellos principios que son por sí mismos conocidos con sola nuestra luz natural y sin necesidad de discurso (...) Después autorizó también al hombre para que, en conformidad con esta ley natural, estableciera las leyes que juzgare convenientes según la condición de los tiempos, lugares y negocios» (SOTO, *De la Justicia y del Derecho*, I, pág. 22, lib. I, c.3, a.1).

⁸⁶ «Puesto que interesa a la voluntad humana y al libre albedrío, ha de advertirse que, siendo el hombre animal racional, fin naturalísimo de él es obrar siempre según la razón, esto es, hacer todo porque es honesto, cuando y como conviene, según las reglas de la prudencia prescritas por la razón» (SOTO, *De natura et gratia*, pág. 8v).

⁸⁷ «Es verdad que como en el trono de Dios, ansí en el estrado del rey se han de asentar juntas entrambas virtudes de justicia y misericordia; empero y en Dios y en el Rey la misericordia es la que más resplandece» (SOTO, *Deliberación*, pág. 142).

⁸⁸ SOTO, *Deliberación*, págs. 137-138.

⁸⁹ Se mencionan algunos textos de Lutero: «Sola la fe, sin obras, santifica, libera y salva» (LUTERO, M., *La Libertad del cristiano*, en *Obras*, ed. EGIDO, T., Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 159); «al cristiano le basta con la fe, no necesita obra alguna para ser justificado» (Ibid., pág. 160).

que sobresalió en el Concilio de Trento, abanderando la oposición a la doctrina de Lutero. Frente a este resaltaría no solo la importancia de la fe, sino también de la esperanza y de la caridad⁹⁰. Por consiguiente, tenía que resaltar necesariamente la trascendencia de la caridad en la atención al pobre.

En cualquier caso, nos interesa resaltar que Domingo de Soto apuesta firmemente por el *derecho a la libertad de pedir* que tiene el pobre verdadero, sin que la autoridad pública se lo pueda impedir, así como el *derecho a un trato igual* entre los legítimos pobres, con independencia de que sean naturales o foráneos. No se trata de derechos exigibles —subjettivos diríamos hoy— pues tales derechos no se corresponden con una obligación correlativa de los poderes públicos de dar limosna a quien la pide. Pero es evidente que ha sentado dos principios, los de la libertad e igualdad, base de los derechos sociales tal como hoy los entendemos. Sus tesis triunfarían sobre las de su oponente Juan de Robles, sea por el gran prestigio que tenía Soto, porque el Concilio de Trento encomendó a los obispos la administración de las limosnas a los pobres⁹¹, o por otras causas. Felipe II derogaría parcialmente la Real Carta de Carlos I de 24 de agosto de 1540, mediante la Real Pragmática de 7 de agosto de 1565, en la que ya no figura ningún mandato a las ciudades de elaborar órdenes para remedio de los pobres verdaderos y se permite a estos pedir libremente, aunque con licencias públicas identificativas y previo examen de estar confesados y comulgados; se derogan, asimismo, las disposiciones relativas a los pobres extranjeros peregrinos sobre límites territoriales dentro de los cuales podían pedir⁹².

Concluimos este apartado con unas palabras de Martínez Casado: “Soto fue líder en la formulación de los derechos de gentes, sin que le dolieran prendas en apartarse de las tradiciones más respetables cuando lo juzgaba oportuno. Sus reservas ante los planteamientos asistenciales «innovadores» venían exclusivamente de que veía en ellos un serio atentado a los derechos de los pobres, pues limita-

⁹⁰ «Los luteranos enseñan que por la sola fe alcanzamos la misericordia de Dios, pero que la esperanza y la caridad son conseguidas de manera natural inmediatamente después. Nosotros, por el contrario, pensamos que la fe es lo primero necesario, pero, como es posible que quien cree no ame, añadimos que son necesarios, además, junto con la fe, los actos de esperanza y de caridad» (Soto, *De natura et gratia*, pág. 144v).

⁹¹ CONCILIO DE TRENTO, *Decreto sobre la Reforma*, Sesión XXII, de 17 de setiembre de 1562, capítulo VIII. Recibiría sanción oficial en el orden civil por Felipe II, mediante Real Cédula de 12 de julio de 1564 (Ley XIII, título I, libro I de la *Nov. Recop.*).

⁹² ALONSO SECO, GONZALO GONZÁLEZ, *La asistencia social y los servicios sociales en España*, Anexo IV.

ban la libertad de comunicación de las personas, únicamente por ser pobres o forasteros; algo que solo podía establecerse cuando después de un proceso judicial se hallase que los afectados eran merecedores de ese castigo, pero no indiscriminadamente a todo el conjunto de menesterosos que ni habían hecho ni hacían daño a nadie”⁹³.

IV. JUAN DE ROBLES

IV.A. Nota preliminar

A Juan de Robles (ca. 1492-1572), llamado inicialmente Juan de Medina por el lugar de su nacimiento, gran predicador⁹⁴, abad de numerosos monasterios benedictinos de León, Castilla, Galicia, La Rioja, Asturias y Aragón, le preocupaba también sobremanera la situación de los pobres en su tiempo, de modo especial la multitud de mendigos fraudulentos. Expresa ya esta preocupación en el primer escrito que tenemos de él, la *Nueva traslación y interpretación española de los cuatro sacrosantos Evangelios de Jesu Christo*⁹⁵. Comentando a Mt 6.2 y a Mc 10.46 escribe:

“Antiguamente se solía usar en algunas provincias y pueblos que, cuando se repartía alguna limosna pública a los pobres, tañían una trompeta, con cuyo sonido eran avisados los pobres del tiempo y del lugar dónde y cuándo se daría aquella limosna. La cual costumbre se

⁹³ MARTÍNEZ CASADO, A., «Derechos de los pobres según Domingo de Soto», en *La ética, aliento de lo eterno: homenaje al profesor Rafael A. Larrañeta*, coord. MÉNDEZ FRANCISCO, L., San Esteban y Universidad Complutense, Salamanca, 2003, págs. 175-176.

⁹⁴ YEPES, A., *Crónica general de la orden de San Benito*, ed. Fray Justo Pérez de Urbel, BAE, Madrid, 1959-1960, III, págs. 123 y 364.

⁹⁵ ROBLES, J. de, *Nueva traslación y interpretación española de los cuatro sacrosantos Evangelios de Jesu Christo*, RBME, ms. H-I-4. Es la obra principal de Juan de Robles, primer autor católico que tradujo y comentó los Evangelios al castellano. Él mismo dejó escrita su finalidad catequética: «Enseñar al pueblo cristiano estas verdades y avisarle de los errores contrarios es el principal intento de esta obra» (*Nueva traslación*, f. 23r, comentario a Mt 3.16-17). El manuscrito consta de 496 f., en su mayor parte quirógrafos de Juan de Robles. A ellos deben añadirse los f. I a XI introductorios; los f. VIII a XI contienen el Prólogo. En la versión conservada del Evangelio de San Mateo —existió otra, hoy desaparecida, de fecha anterior— falta el comentario a los dos últimos versículos del Evangelio; no lleva ni lugar ni fecha de conclusión. Figuran en el manuscrito el lugar y fecha de terminación de los otros tres Evangelios: el de San Marcos en Salamanca, el 14 de junio de 1545; el de San Lucas en Somalo (finca del monasterio de Nájera), el 12 de junio 1554; el de San Juan en San Pedro de Arlanza, el 29 de mayo de 1558. Parece que se intentó su publicación a finales del siglo XVIII, pues se realizaron dos copias del Prólogo y del Evangelio de San Mateo (RBME, ms. H-I-12; BNE, mss. 7.385-7.387).

introdujo para quitar que los pobres no anduviesen con achaque de su pobreza vagabundos todo el día por los pueblos, sino que, recogidas las limosnas de la república, se repartiesen por los que conocidamente se conociesen poder mendigar legítimamente, y no fuesen molestados ni engañados los vecinos de los pueblos de la importunidad de muchos viciosamente mendicantes y verdaderamente burladores. ¡Cuántos males se excusarían y cuántas enfermedades contagiosas que infeccionan a los cuerpos y a las almas cesarían en las repúblicas, y cuántos pobres envergonzantes serían socorridos con las limosnas de los cristianos, si el desorden que en esto hay se redujese a alguna buena orden en España, como se ha hecho y hace en muchos pueblos y provincias de la cristiandad!” [cursiva nuestra]⁹⁶.

“Aquel famoso ciego hijo de Timeo estaba sentado cerca del camino mendigando *porque ni él veía para ganar de comer, ni en su casa le proveía nadie de lo que había menester*, como lo mandaba la ley (Deuteronomio, 15). Porque mendigar los pobres y enfermos no es otra cosa sino un público pregón que se da de que los ricos son tan crueles y *los pueblos tan mal regidos* que no se tiene cuidado de *proveer a los pobres en sus estancias*, sin que lo compren con gritos e importunidades” [cursivas nuestras]⁹⁷.

Damos gran importancia a los textos transcritos porque los consideramos anteriores a su obra más conocida sobre atención a los pobres, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*⁹⁸. En efecto, Robles termina el Evangelio de San Marcos el 14 de junio de 1545⁹⁹; lo escribe después del de San Mateo¹⁰⁰; firma la orden de remedio de los verdaderos pobres solo tres meses antes de concluir el Evangelio de San Marcos, el 8 de marzo de 1545¹⁰¹. Llegamos a aquella deducción teniendo en cuenta las fechas citadas, la ubicación de los textos citados en sus respectivos Evangelios —capítulo 6 del Evangelio de San Mateo, que tiene 28 capítulos; capítulo 10 del de San Marcos, que tiene 16 capítulos—, así como el tiempo de redacción de cada Evangelio por las fechas de terminación que figuran en los de San Marcos, San Lucas y San Juan

⁹⁶ ROBLES, *Nueva traslación*, f. 53r. y v., comentario a Mt 6.2.

⁹⁷ *Ibid.*, f. 261r, comentario a Mc 10.46.

⁹⁸ ROBLES, J. de, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, Juan de Junta, Salamanca, 1545. Reeditada en Valladolid (1757) y en Madrid (1766). Reproducida en ALONSO SECO, *Juan de Robles, un reformador social en época de crisis*, op. cit. Existen también otras ediciones: SOTO, *Deliberación en la causa de los pobres (Y réplica de Fr. Juan de Robles, O.S.B)*, op. cit.; SANTOLARIA SIERRA, *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI: Domingo de Soto y Juan de Robles*, op. cit.

⁹⁹ ROBLES, *Nueva traslación*, f. 271v.

¹⁰⁰ “Por no repetir lo que en San Mateo hemos dicho, imitaremos en este Evangelio la brevedad del evangelista” (*Ibid.* f. 243v., comentario a Mc 1.1).

¹⁰¹ ROBLES, *De la orden*, pág. 8.

(tarda nueve años en redactar el Evangelio de San Lucas y cuatro el de San Juan). El comentario transcrito de Mt 6.2 da a entender que Robles sabe de la existencia de ordenanzas municipales en otras ciudades europeas y que desea se dicte una similar para España, a fin de terminar con el desorden existente, de donde se deduce, en nuestra opinión, que todavía no se había elaborado la orden de Zamora; e incluso pudiera ser, si ese comentario es anterior a 1540, que todavía no se hubieran dictado la Real Carta de 1540 ni su Instrucción complementaria. Sostenemos esta opinión como probable. Es un hecho cierto que, además del manuscrito del Evangelio de San Mateo que se conserva actualmente, existió una primera versión que no ha llegado hasta nosotros. La redacción que se conserva no puede ser anterior a 1547 (se cita en ella lo dispuesto sobre el bautismo por el Concilio de Trento, aprobación que tuvo lugar el 3 de marzo de 1547). No se sabe qué partes del manuscrito conservado corresponden a la primera o a la segunda versión. Con toda seguridad, los comentarios al cap. 3 de San Mateo, donde se habla del bautismo, son posteriores a la fecha antes citada. A nuestro juicio, el texto comentado de Mt 6.2 pertenece a su primera redacción (previsiblemente antes de 1540) y ha quedado incorporado a la segunda, pues está expresando —en modo subjuntivo— el deseo de que se dicte una orden; de haberse escrito con posterioridad a 1545, fecha de *De la orden*, la redacción hubiera tenido, a nuestro juicio, otro tenor. Por otro lado, en lugar distinto del mismo Evangelio, pero como apostilla marginal añadida al texto, se introduce un comentario en el que parece decirse que la orden se encuentra ya en vigor¹⁰².

En el comentario a Mc 10.46 se contiene, resumida y anticipada en el tiempo, la tesis principal de su libro *De la orden*: es asunto de buena gobernación atender a los pobres en sus casas para que no se vean obligados a pedir por la calle.

La finalidad de Robles, en la orden que se instauró en Zamora con su predicación y consejo, y que pretendía hacer extensiva a toda España, era atender exclusivamente a los pobres verdaderos en sus casas o estancias, no a los falsos ni a aquellos que podían trabajar, así como suprimir la mendicidad callejera. Tiene un concepto restrictivo del pobre: es aquel que no tiene lo necesario para su mantenimiento.

“Que no se dé limosna a gente ociosa y vagabunda que pueda trabajar; antes estos deben ser por las justicias corregidos y compeli-

¹⁰² “Nunca el mandamiento de Dios obligó, sino para que cada uno remediase los pobres que en su tiempo vienen a su noticia, guardando la orden de la caridad en el distribuir de la limosna” (ROBLES, *Nueva traslación*, f. 158r, comentario a Mt 19.21).

dos a que trabajen y ganen por sí de comer; que los que pueden y no quieren ganar de comer no se les den las limosnas que se piden para pobres”¹⁰³.

“Es mejor que los pobres sean remediados sin que tengan necesidad de mendigar, que no que mendiguen por no tener otro remedio para su pobreza”¹⁰⁴.

“Pobre es el que no tiene lo que ha menester”¹⁰⁵.

“Pareció ser más expediente medio que otro poner orden en la limosna, de manera que ninguno recibiese más de lo que ha menester para su necesario mantenimiento, pues para solo esto lo pide y para esto se lo da el que lo da y para más de esto pocos o ninguno daría limosna”¹⁰⁶.

IV.B. Influencia del nominalismo y del erasmismo

A nuestro juicio, Robles recibe la influencia del nominalismo y del erasmismo. Pero ello no significa que desconozca, abandone, ni, mucho menos, que se oponga al tomismo imperante en su época. Nos referiremos a dicha influencia.

IV.B.1. El nominalismo en Juan de Robles

Pocos años después de Santo Tomás de Aquino, los franciscanos enseñarán una teología distinta a la tomista. Las figuras más importantes son Juan Duns Escoto (1265-1308) y Guillermo de Ockham (ca. 1280-1349). Para *Duns Escoto*, la causa de la justificación del hombre es el amor de Dios. Como el amor es un acto de voluntad, debe prevalecer esta sobre la inteligencia; su teoría ha recibido el nombre de voluntarismo, en contraposición al intelectualismo tomista¹⁰⁷. Lo mismo sucedió con el orden moral: es como es, pero pudo haber sido de otro modo si Dios lo hubiese querido. En cuanto a la teoría del conocimiento, si Santo Tomás afirmaba que el entendimiento no conoce por sí mismo la singularidad de las cosas materiales, sino solo las naturalezas universales abstraídas a su vez de las percepciones singulares de las cosas, Escoto defenderá que los uni-

¹⁰³ Robles, *De la orden*, pág. 42.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pág. 16.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pág. 17.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pág. 23.

¹⁰⁷ Vid., PIJOÁN, J., *Juan Duns Escoto*, La Hormiga de Oro, Barcelona, 1993; MERINO, J. A., *Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid, 2007.

versales no tienen una existencia separada. Para él lo importante son las cosas singulares, no los universales. *Ockham* es mucho más radical. Los universales son *flatus vocis*, no tienen realidad ninguna; son nombres que damos a cosas análogas¹⁰⁸. Rompe la relación entre razón y fe; entre ambas hay una distinción radical e independencia. Ni la razón está al servicio de la fe, ni esta, que depende de la revelación, necesita de la razón. Se dará paso a la teoría de la doble verdad, filosófica y teológica. Surge un movimiento empírico-positivo; la experimentación de la naturaleza y del hombre pasan a primer término, preparando la ciencia moderna y los descubrimientos geográficos, astronómicos y físicos. Lleva el voluntarismo de Escoto a su máxima expresión: Dios no está determinado a obrar por ningún motivo ni razón, su voluntad es absolutamente libre; podría mandar lo que ahora está prohibido. Dios quiere el bien no porque este sea bueno en sí, sino que es bueno porque lo quiere la voluntad absoluta de Dios.

El nominalismo hizo su aparición en Salamanca en el siglo XVI, aunque sin adoptar las posiciones extremas de *Ockham*¹⁰⁹. En su universidad se implanta la enseñanza de la teología por la triple vía: tomista, escotista y nominalista¹¹⁰. La mayor fuerza del tomismo y la presión de los dominicos terminarían por desplazar al escotismo y al nominalismo. Beltrán de Heredia estima que el «peligro de invasión» del nominalismo debió dejarse sentir en Salamanca quizá a impulso de los maestros Vitoria y Soto, que lo habían estudiado en París¹¹¹. Según él tuvo una existencia efímera, pues los franciscanos, y especialmente los dominicos, se cuidaron mucho de cerrarle las puertas, temerosos los primeros de que oscureciera al escotismo y los segundos al tomismo. Autores más recientes afirman que ya no se puede sostener dicha teoría¹¹². El nominalismo significaba la entrada de la *via modernorum*, frente a la *via antiquorum* de los tomis-

¹⁰⁸ FERNÁNDEZ-GALIANO, A., *Derecho Natural. Introducción filosófica al Derecho*, Madrid, 1983, págs. 262-263.

¹⁰⁹ PENA GONZÁLEZ, M. A., *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC, Madrid, 2009, págs. 15-20.

¹¹⁰ ANDRÉS MARTÍN, M., *Historia de la Teología en España (1470-1570). Vol. I. Instituciones teológicas*, Iglesia Nacional Española, Roma, 1962, págs. 73 y 262.

¹¹¹ BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá», en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Ediciones OPE, Salamanca, 1972, t. 2, pág. 178.

¹¹² Muñoz Delgado, uno de los que mejor estudió el pensamiento del nominalista Juan de Oria, maestro de benedictinos, escribió: «Los dominicos tienen otros intereses que no son propiamente los de la ortodoxia católica, como fue su oposición tajante a la entrada del nominalismo y su lucha por el triunfo del tomismo» (MUÑOZ DELGADO, V. *Joannis de Oria. Opera logica. Summularum, Introducción general*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1987, t. I, pág. 15).

tas. Al negar los universales y aceptar solo el conocimiento de las realidades singulares y concretas, negaba implícitamente la metafísica, así como la posibilidad de un desarrollo de la especulación racional teológica, uno de los pilares del sistema tomista; su carácter disolvente, a decir de algún autor, arrasaba los cimientos de la ciencia escolástica, al proclamar el divorcio entre la razón y la fe, al afirmar que la necesidad de las leyes naturales era pura contingencia, al someter a un relativismo todo el orden moral¹¹³. Andrés Martín, ha descrito las características principales del nominalismo. Destacamos algunas que interesan a nuestros efectos: a) separación entre fe y razón, entre ley divina y ley humana; b) separación entre las esferas religiosa y temporal; c) apelación a la Sagrada Escritura, tradición e Iglesia como fuentes de autoridad; d) voluntarismo divino¹¹⁴.

¿Recibió Robles influencia del nominalismo? Lo examinamos brevemente a partir de las características antes anotadas.

- a) *Separación entre fe y razón, entre ley divina y ley humana*. Robles no opone gracia y naturaleza, fe y razón, aunque evidentemente las distingue. Para él se encuentran en planos distintos, pero complementarios. Sí contrapone, y con bastante nitidez y frecuencia, ley divina y ley humana, sin supeditar esta a aquella. Debe destacarse, en especial, que establece diferencias entre los fines y medios de las leyes divinas y las leyes humanas. Tal diferencia la encontramos en muchos textos. Aplicada a la atención a los pobres verdaderos, afirmará que existe una ley divina de dar limosna y otra ley humana de organizar públicamente su atención para que no pida limosna sino quien tiene derecho de pedirla. Se transcriben algunos textos al respecto:

*“La gracia divina siempre presupone la naturaleza que Dios dio a cada criatura”*¹¹⁵.

*“La vida conforme a razón es primero que la vida cristiana. Así, la gracia presupone la naturaleza, y si las virtudes humanas o naturales no están en el medio, que es conforme a recta razón y juicio de prudencia, nunca llegaremos a la puerta de la perfección cristiana, porque primero es menester ser buen hombre y después se sigue ser buen cristiano”*¹¹⁶

¹¹³ BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca», *Ciencia Tomista*, n.º 62, 1942, pág. 69 y ss.

¹¹⁴ ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 1976, vol. 2, págs. 78-88.

¹¹⁵ ROBLES, *Nueva traslación*, f. 375v, comentario a Jn 1.9.

¹¹⁶ *Ibid.*, f. 70v, comentario a Mt 7.13.

“La religión cristiana, que principalmente se funda en infalible verdad de fe y de costumbres, y que esclarece e ilustra manifiestamente la lumbre natural de nuestro entendimiento y inflama nuestra voluntad...”¹¹⁷.

“*Las leyes divinas tienen diversos fines de las leyes humanas*; porque las leyes humanas pretenden ordenar a los hombres para que la república se conserve y acreciente. La cual conservación y acrecentamiento consiste en que las repúblicas estén ricas, y acrecentadas las haciendas y heredamientos de todos los vecinos de ellas, para lo cual trabajan por hacer que haya muchos poderosos y ricos, y pocos o ningunos pobres; que todos vivan sanos y que haya pocos enfermos; que cada uno tenga en paz lo suyo, y no haya quien maltrate a los inocentes. Por el contrario, la intención del evangelio es ordenar, y hacer hábiles a los hombres, para que deesen y alcancen el reino de Dios (...) *Y porque estos fines son diversos, por esto los medios que para ellos se eligen son diversos*. Y así no es buena razón decir: la ley de Dios manda esto, luego razón es que lo manden así las leyes de los príncipes. Ni por esto se ha de decir que las leyes humanas son contrarias a las divinas (...) Lo cual es mucho de notar para que ninguno se atreva a condenar ligeramente por injustas las leyes que los príncipes hacen en sus reinos. Así que quiere el rey que en sus reinos sean todos ricos; y Dios dice que quien quiere ir más desembarazadamente al cielo que de rico se haga pobre. El rey quiere que no haya en sus reinos quien maltrate a otro; Dios quiere que, aunque los haya, se sufran con toda paciencia. Dios quiere que no vengemos nuestras injurias; el rey quiere y es razón que quiera, que sea castigado quien injuriare a otro”¹¹⁸.

“Las personas particulares no han de dejar de dar a cualquiera que les pidan, o lo que piden, si es bueno para el que el que lo pide y es algo en que debe dar el que da (...) Pero a los reinos y repúblicas bien gobernadas y a las personas públicas de ellos, es lícito y muy expediente para buena gobernación proveer de manera que no pida limosna sino quien tiene derecho de la pedir, y que las limosnas las pidan o reciban los verdaderos pobres” [curativas nuestras]¹¹⁹.

- b) *Separación entre las esferas espiritual y temporal*. Es una característica acusada en Robles, vinculada a la comentada en el inciso precedente. Véanse estos textos:

“Pues aquella moneda tenía imagen y escritura del César, que de aquella diesen el tributo justo al César. Con que la moneda donde estaba la imagen de Dios, que es el alma, en la cual estaba escrita

¹¹⁷ Ibid., f. 494v, apéndice.

¹¹⁸ ROBLES, *De la orden*, págs. 31-32.

¹¹⁹ ROBLES, *Nueva traslación*, f. 298r, comentario a Lc 6.30.

la ley natural y divina, que esta no la diesen a nadie sino a Dios, y con no sujetar el alma a ningún vicio de este mundo se conserva la libertad que Dios pretende que tengan sus siervos. Aunque a los que gobiernan el mundo se les dé en reconocimiento de superioridad y para las cosas necesarias a la república tributo y servicio de la moneda de metal que corre en la tierra”¹²⁰.

“Dejar el hombre la capa o hacienda ajena a su dueño, que la pide, esto no es perfección cristiana, sino justicia humana, y tan necesaria, que el que detiene por sola su codicia o malicia la cosa ajena contra voluntad de su dueño es obligado a todas las costas y daños que en pleito o sin pleito hace hacer a su prójimo para cobrar lo que es suyo porque este detenimiento propiamente es hurto. Mas lo que Cristo pide a sus verdaderos discípulos no es esto, sino que al que, sin fundamento de razón ni de justicia, nos pusiese en pleito para sacarnos lo que justamente tenemos, que, por no altercar, le dejemos aquello y aún más si más fuere menester”¹²¹.

- c) *Apelación a la Sagrada Escritura, a la Tradición y al valor de la experiencia.* De una mera lectura de las obras de Robles se desprende que la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia son las principales fuentes en que fundamenta su doctrina¹²². Recurre mucho, en línea con los nominalistas, al valor de la «experiencia», término que se repite mucho en sus obras¹²³.
- d) *Voluntarismo divino y armonización con la libertad del hombre.* El voluntarismo divino se encuentra muy presente en sus obras. Constituye uno de los pilares de su esquema teológico y refleja, a nuestro juicio, la influencia escotista y nominalista. Se citan únicamente algunos de sus textos:

“La virtud que él [Dios] dio al pan para sustentar puede darla a cualquier cosa en que él quisiere poner su virtud por la potencia de su palabra, la cual es tan omnipotente, que todo lo que dice se hace sin resistencia ni dilación”¹²⁴.

¹²⁰ Ibid., f. 353v, comentario a Lc 20. 20-26.

¹²¹ Ibid., f. 49r, comentario a Mt 5.40.

¹²² «Encargamos [a los colegiales] y exhortámosles en el Señor que se den sobre todo a la lección de la sagrada escritura, donde a cada paso verán más que en otra parte rayos de divina sabiduría de que puedan tomar lumbre para sí y para otros» (ROBLES, J. de, *Constituciones de la Congregación de San Benito de Valladolid de 1546*, Juan de Junta, Salamanca, 1546. f. LXIIIr).

¹²³ Vid., entre muchas citas, ROBLES, *De la orden*, pág. 4; *Nueva traslación*, f. 255v, comentario a Mc 8.18.

¹²⁴ ROBLES, *Nueva traslación*, f. 26r, comentario a Mt 4.4.

“Con cualquier cosa del mundo puede mantenerse el hombre si Dios quiere dar a la tal cosa la virtud que quiso dar al pan para que mantuviese al hombre”¹²⁵.

“A cada uno de nosotros nos es dada gracia según la medida de la merced de Cristo (...) a cada uno nos es dado un pedazo de pan de gracia de su mano, a unos corteza, a otros muelle, según la medida de Cristo, el cual reparte a cada uno su gracia según la medida de su elección, que es según aquello para que escogió a cada uno y según la disposición o capacidad de los que lo reciben”¹²⁶.

“De parte de Dios ninguna causa pueden dar, ni deben escudriñar los hombres, sino la libre voluntad de Dios, que a quien quiere se manifiesta, y a quien quiere esconde su rostro (...) Esta respuesta debemos dar a todos los secretos juicios de Dios cuando no los alumbramos, como es la predestinación y vocación de los escogidos, la reprobación y dureza de los condenados, los trabajos y muerte acelerada de muchos buenos, la prosperidad, apacible y larga vida de los malos, las tribulaciones y persecuciones que la Iglesia padece de herejes e infieles, la pérdida de tantas ánimas simples engañadas de los herejes, el cautiverio de tantos cristianos, hombres y mujeres inocentes. A todos estos secretos, y a otros semejantes, cuando el pensamiento nos fatigare por la razón de ello diciendo cómo esto puede ser bueno, acudamos luego con esta cristiana respuesta: sí, Padre, porque así os plugo a vos (...) A los que Dios salva, salva por su misericordia, y a los que condena, condena por su justicia; pero por qué con este usa de misericordia y con aquel de justicia, por ahora ni sabemos ni nos cumple saber más, sino que así le place al que hace sus cosas con soberana providencia y razón y misericordia y bondad”¹²⁷.

Son muchos los textos de Robles referidos a la justificación y la gracia. En ellos refleja su honda inquietud por la tensión entre predestinación divina —manifestación del voluntarismo divino— y libre albedrío humano en la salvación del hombre, asunto muy candente en su época (las soluciones que le dieron protestantes y católicos fueron antitéticas). Para interpretarlos correctamente es necesario ponerlos en estrecha relación con otros en los que se refiere explícitamente a la libertad del hombre como instrumento también de salvación, a la necesidad conjunta de la fe y de las obras para salvarse. Sirvan estos:

¹²⁵ Ibid., f. 289r, comentario a Lc 4.4.

¹²⁶ Ibid., f.255r, comentario a Mc 8.2.

¹²⁷ Ibid., f. 100r y v, comentario a Mt 11.25-26.

“No salva Dios al hombre sin que el hombre por el libre albedrío que él le dio, ayudado con la gracia divina, haga lo que de su parte el dio”¹²⁸.

“Dos causas hay por las cuales alcanzan los hombres la vida eterna: la una y principal es la gracia divina mostrada en su predestinación, vocación, y justificación, la cual hemos llamado bendición de Dios; y esta causa se toma de parte del mismo Dios. La otra se toma de parte de los mismos hombres, la cual es el uso del mismo albedrío, que libremente se emplea en aquello que entiende ser conforme a la voluntad de Dios”¹²⁹.

En suma, ¿podemos afirmar que Juan de Robles recibió la influencia nominalista? No es fácil, sin hacer un análisis más minucioso de su obra total, obtener conclusiones definitivas. Nos parece, no obstante, que el escotismo y el nominalismo están presentes en él, al menos parcialmente. Pero no de modo tan acusado que se opusiera al tomismo. Eso deducimos de su preferencia por la experiencia frente a la especulación, por la presencia del voluntarismo divino, por la autonomía que da a la ley humana, por la diferenciación que establece entre las esferas espiritual y temporal del hombre, por su frecuente recurso a la Sagrada Escritura y a la Patrística. Lo anterior no significa en modo alguno que Robles fuera un heterodoxo¹³⁰.

IV.B.2. El erasmismo en Juan de Robles

La influencia de Erasmo en Europa durante el siglo XVI fue notable. Su recepción en España no fue uniforme: franciscanos y dominicos se opondrán a él y a cuantos le sigan. Los benedictinos, sin embargo, serán más proclives a adoptar su doctrina. ¿Recibió Juan de Robles su influjo directo o, al menos, indirecto? Nosotros estimamos que sí, por estos motivos, entre otros: a) la presumible influencia del erasmista Alonso Ruiz de Virués (1493-1545), abad del monasterio-colegio benedictino de San Vicente de Salamanca pocos años antes que lo fuera Juan de Robles; fue un defensor convencido de Erasmo por su carácter innovador, perseguido por la Inquisición al entender que sus ideas eran sospechosas, traductor al castellano en 1529 de los *Coloquios familiares* de Erasmo¹³¹; b) paralelismo existente entre Erasmo y Robles sobre la necesidad de tradu-

¹²⁸ Ibid., f. 29r, comentario a Mt 4.17.

¹²⁹ Ibid., f. 207r, comentario a Mt 25.35.

¹³⁰ Afirma categóricamente que debemos apartarnos de los Herodes que nos desvíen de la fe católica, nuestra verdadera estrella oriental (Ibid., f. 13v, comentario a Mt 2.12).

¹³¹ COLOMBÁS, G. M., «Un benedictino erasmista: Alonso Ruiz de Virués», *Yermo, cuadernos de historia y de espiritualidad monásticas*, n.º 3, 1965, págs. 3-46.

cir los textos bíblicos en lenguas que usa el pueblo, con oposición inicial de la Iglesia Católica; examinadas las *Annotaciones in Novum Testamentum* de Erasmo y la *Nueva traslación* de Juan de Robles, se ha observado la similitud entre ambas obras¹³²; c) Erasmo, en el Diálogo de los mendigos, habla de una próxima regulación de la mendicidad en las ciudades¹³³; Robles promueve y colabora en esa regulación para España; d) uno y otro coinciden en la crítica, sin miramientos, contra costumbres de autoridades eclesiásticas y estamentos sociales¹³⁴. No nos detenemos más, sin embargo, en este epígrafe; lo hemos examinado con mayor amplitud en otro lugar¹³⁵. Aunque sí hemos de resaltar que nominalismo y erasmismo influyeron en la orientación que Robles quiso dar a la atención a los pobres; en ella debía diferenciarse la actuación según lo prescrito a los cristianos por el Evangelio (ámbito espiritual) y según las normas de los poderes públicos (ámbito temporal), de modo que respondiera no solo a criterios de misericordia, sino también de justicia.

IV.C. El respeto a la dignidad humana del pobre

Si Soto sostuvo el derecho que tiene el pobre verdadero a pedir limosna libremente por las calles, Robles defenderá, como tesis

¹³² RABAEY, H. «La Nueva traslación y interpretación española de los cuatro sacrosantos Evangelios de Jesu Christo de fray Juan de Robles, un alegato a favor de la lectura en lengua vulgar de los Evangelios y la concordia entre cristianos», en *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Juan Gil*, CSIC, Alcañiz-Madrid, 2015, vol. 2, pág. 1043.

¹³³ Vid. el texto en BATAILLON, M., *Erasmo y el erasmismo*, Crítica, Barcelona, 1978, pág. 181.

¹³⁴ Podían ponerse muchos ejemplos. Valga este: «El vicio ordinario de los malos príncipes y prelados () es pensar en su corazón que la venida de Cristo al juicio universal, o la venida a la muerte de cada uno de ellos, no será tan presto y que hay gran plazo en medio. Y de este pensamiento vienen a descuidarse de lo que deben de hacer en sus oficios, y a darse a todos vicios, espirituales y carnales, y a tratar tiranamente a los siervos de Dios (...) ¡Tiranos, por qué no entienden que el principal cargo de su oficio es velar en el gobierno y aprovechamiento de sus súbditos! De donde sucede que, en pena de este descuido, les permita Dios, para su mayor condenación, desvelarse en regalar su cuerpo y darse a comer y beber muy superfluamente, y acoger en sus casas a hombres viciosos, embriagados y chocarreros, y finalmente los deja Dios y los entrega (como San Pablo dice) en las manos de todos sus torpes y carnales deseos» (ROBLES, *Nueva traslación*, f. 199v, comentario a Mt 24, 48-50).

¹³⁵ ALONSO SECO, J. M., «Juan de Robles: el intento de establecer en España un modelo de atención social fundamentado en la dignidad de la persona», *e-Legal History Review*, n.º 28, 2018, págs. 21-25; RABAEY, H., «El prólogo a la Nueva traslación y interpretación española de los cuatro sacrosantos Evangelios de Jesu Christo de Fray Juan de Robles: edición y estudio», *Hispania Sacra*, n.º 142, 2018, págs. 481-494.

principal, la dignidad humana del pobre. Como mendigar por calles y plazas es una indignidad, una afrenta, abogará por la supresión de aquella y su sustitución por la atención «ordenada», organizada, del pobre en sus domicilios. Es el núcleo central de su reforma, no el «encerramiento de pobres» que le atribuyeron de manera injusta otros tratadistas, Soto entre ellos¹³⁶.

Robles repetirá con frecuencia que *mendigar es contrario a la dignidad de la persona humana*, posición contrapuesta a la de otros autores de su época, para quienes la mendicidad es un medio para ejercer la misericordia¹³⁷. Robles no niega que la limosna sea un ejercicio de misericordia, pero insistirá en que la mendicidad es una indignidad porque supone para el pobre gran humillación y vergüenza, falta de seguridad en recibir lo necesario para su mantenimiento, afrenta, trabajo y peligros. Refiere el principio de la dignidad humana solo a los pobres verdaderos, esto es, a las personas necesitadas que no pueden trabajar y que, por la carencia de recursos económicos, la vejez, la discapacidad, la viudedad u otras causas, no tienen lo suficiente para vivir. Excluye de él a los pobres fingidos¹³⁸. Así lo reitera en numerosos textos, entre ellos estos y otros que más adelante se transcriben:

“No demos lugar a que los pobres vengan a tanta pobreza que hayan de mendigar, y ello por la *afrenta, y el trabajo, y peligros* que consigo trae el mendigar”¹³⁹.

“Que entre vosotros no haya hombre que sea totalmente pobre y que por no remediar vosotros su pobreza le sea *forzado mendigar*”¹⁴⁰.

“La razón por que es mejor que se excuse el público mendigar de los que forzados de necesidad piden, es porque excusarles de esto es *excusarles de pena y de trabajo*”¹⁴¹.

“No leemos haber hecho el Hijo de Dios otra limosna a los que mendigaban sino haberles quitado la ocasión de mendigar, dándoles sa-

¹³⁶ SOTO, *Deliberación*, pág. 129. Giginta llegó a decir que Robles trataba a los pobres como prisioneros: «Lo que Soto dice en ese tratado, y con razón, es contra cierta orden impía que se quiso dar en su tiempo en algunos lugares de Castilla (...) A los pobres naturales encerraban en ciertos límites contra su voluntad como prisioneros, sin permitir pedir a ninguno» (GIGINTA, M. de, *Tratado del Remedio de Pobres*, Antonio de Mariz, Coimbra, 1579, pág. 28r).

¹³⁷ Entre ellos el franciscano del Toro (TORO, G. del, *Thesoro de misericordia divina y humana*, Juan de Junta, Salamanca, 1548, pág. CXv).

¹³⁸ ROBLES, *De la orden*, pág. 11.

¹³⁹ *Ibid.*, pág. 17.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 10.

¹⁴¹ *Ibid.*, pág. 18.

lud para que ellos lo pudiesen ganar sin aquel *trabajo y vergüenza de mendigar*¹⁴².

“Los apóstoles, y especialmente San Pablo, usaban pedir y juntar limosnas, que él llama hacer colectas, para quitar a los cristianos del *trabajo y peligro del mendigar*”¹⁴³.

“Es obra evangélica excusarlos de los *trabajos y peligros del mendigar*”[cursivas nuestras]¹⁴⁴.

Apoya su tesis en la ley divina, en la ley natural y en la ley humana. En primer lugar, en la *ley divina*, en el capítulo 15 del Deuteronomio, texto que Robles cita por primera vez en la *Nueva traslación* (comentario a Mc 10.46, *supra*, epígrafe IV. A); luego lo repetirá en *De la orden*. A tenor de lo que escribe Soto, parece que formaba parte de los fundamentos de la orden de Zamora¹⁴⁵. Robles hace sobre dicho texto bíblico el siguiente comentario:

“Que entre vosotros no haya hombre que sea totalmente pobre y que por no remediar vosotros su pobreza le sea forzado mendigar. Este divino y moral mandamiento guarda cualquiera que recoge y remedia a cualquier pobre y mendigo y *le quita de la vergüenza y peligros que trae el mendigar*. Y cuanto más uno ensanchare su caridad para remediar a más pobres de estos, tanto guarda mejor este mandamiento. Mas entonces se guarda él perfectamente *cuando se da orden como todos los verdaderos pobres sean remediados y ninguno tenga necesidad de mendigar*” [cursiva nuestra]¹⁴⁶.

En segundo lugar, en la *ley natural*:

“No queramos que nadie pase, para alcanzar lo que ha menester, *la afrenta y trabajo que en tal caso nosotros no querríamos pasar*” [cursiva nuestra]¹⁴⁷.

Y en la *ley humana*, porque la Instrucción de 1540 mandaba que las ciudades dieran entre sí alguna buena orden para que los pobres verdaderos no pidieran por la calle. En consecuencia, debe suprimirse la libre mendicidad porque no es conforme con la ley divina, la natural y la humana. Debe arbitrarse un nuevo sistema para atender a los pobres verdaderos en sus necesidades básicas. Sistema que se fundamente ineludiblemente en ese principio de respeto a la dignidad humana del pobre.

¹⁴² Ibid., pág. 67.

¹⁴³ Ibid., pág. 51.

¹⁴⁴ Ibid., pág. 74.

¹⁴⁵ SOTO, *Deliberación*, pág. 129.

¹⁴⁶ Robles, *De la orden*, pág. 10.

¹⁴⁷ Ibid., pág. 14.

El sistema que propone consistirá en *atender a los pobres en sus estancias* mediante limosnas públicas y privadas administradas por seglares. Todo ello con el fin de evitar la indignidad, afrenta y trabajo que supone el mendigar. Así relaciona Robles su propuesta con el principio de la dignidad humana del pobre:

“Porque el forzoso mendigar de estos pobres es argumento de poca caridad y misericordia en los ricos y ocasión de grandes males y trabajos en los mismos pobres, quiso Dios que su pueblo tuviese de esto particular solicitud y cuidado y que entre sí *diesen orden* cómo los que fuesen pobres *fuesen socorridos y proveídos sin que tuviesen necesidad de mendigar*”¹⁴⁸.

“Síguese que esta manera que se ha tomado de proveer a los pobres pidiendo para ellos y *excusándolos de trabajos y distracciones y afrentas*, sea mejor que otra”¹⁴⁹.

“El fin que aquí se pretende es que los que tenían o tienen legítima causa de mendigar *sean proveídos suficientemente*, sin que ellos *pasen trabajo ni afrenta* en lo pedir”¹⁵⁰.

“Muchos pobres había hasta ahora que ningún remedio tenían, sino que con muy gran trabajo y afrenta suya buscaban lo que habían menester, y quizá no lo hallaban todas las veces, y ahora *sin su cuidado ni trabajo son proveídos* de lo que parece necesario a los que tienen cargo de esta obra”¹⁵¹.

“Son remediados los que tenían necesidad de mendigar, *sin tanto trabajo suyo*”¹⁵².

“Todos [los pobres atendidos en sus estancias], concordemente, respondieron que ellos estaban muy contentos con lo que se les daba, pues con ello *les excusaban de tantos trabajos y afrentas* como solían pasar en pedirlo” [cursivas nuestras]¹⁵³.

Defender la dignidad del pobre verdadero y suprimir la mendicidad callejera son dos postulados que van unidos en Robles. El segundo de ellos le enfrentará por necesidad con Soto. No rehúye la polémica y argumenta que el hombre en general, y el pobre en particular, puede ser privado de algunas libertades cuando el bien público así lo exige. Parte de una premisa esencial: “La limosna (como dicho es) no se entremete en quitar libertades, sino en remediar

¹⁴⁸ Ibid., págs. 9-10.

¹⁴⁹ Ibid., pág. 24.

¹⁵⁰ Ibid., pág. 70.

¹⁵¹ Ibid., pág. 96.

¹⁵² Ibid., pág. 109.

¹⁵³ Ibid., pág. 99.

necesidades”¹⁵⁴. Por la necesaria brevedad, transcribimos solo algunos textos.

“Sin culpas se quitan cada día mil libertades a los hombres libres, mas no sin causa (...) y la causa más legítima que hay para quitar estas libertades es el bien público”¹⁵⁵.

“Así, todos los hombres que dentro de una ciudad vivimos, aunque tengamos libertad cada uno en su estado, mas si para el bien de la ciudad es menester que perdamos nuestras libertades y vidas, es justo que se pierdan”¹⁵⁶.

“Y pues por las leyes del derecho común de estos reinos se quita libertad a los que pueden trabajar, y pasar sin mendigar, que no mendiguen, por algunas causas y razones concernientes al bien de todo el reino, aunque ello no fuese culpa, es causa bastante para que la ley sea justa”¹⁵⁷.

IV.D. Intervencionismo público en la atención al pobre

Robles quiere suprimir la mendicidad y, en su lugar, proveer a los pobres de lo necesario en sus estancias. Ahora bien, esa provisión requiere una organización, que solo es efectiva cuando intervienen en ella los poderes públicos. Conviene matizar, sin embargo, que no pretende una intervención tan indiscriminada que anule por completo la libertad individual que tiene el pobre de pedir, siempre que no se trate de mendicidad callejera¹⁵⁸. El intervencionismo público se manifiesta de modos diversos:

- a) En que la atención a los pobres verdaderos en sus estancias es asunto de «buena gobernación».

“A buena gobernación de república pertenece proveer que no pida limosna sino quien tiene necesidad y razón de la pedir”¹⁵⁹.

“A los reinos y repúblicas bien gobernadas y a las personas públicas de ellos es lícito y muy expediente para buena gobernación proveer de manera que no pida limosna, sino quien tiene derecho de la pedir, y que las limosnas las pidan o reciban los verdaderos pobres”¹⁶⁰.

¹⁵⁴ Ibid., pág. 90.

¹⁵⁵ Ibid., págs. 90-91.

¹⁵⁶ Ibid., pág. 91.

¹⁵⁷ Ibid., págs. 91-92.

¹⁵⁸ «Cosa averiguada es que cada uno tiene libertad para pedir a quien quiera lo que quisiere y recibir lo que cualquiera que puede dar le quisiere dar» (Ibid., pág. 93).

¹⁵⁹ Ibid., pág. 12.

¹⁶⁰ ROBLES, *Nueva traslación*, f. 298r, comentario a Lc 6.30.

- b) En la capacidad normativa que tienen las ciudades para dictar órdenes de atención a los pobres, como se pone claramente de manifiesto en *De la orden*.
- c) En la potestad de los poderes públicos para determinar quiénes son los pobres que pueden pedir limosna.

“Mas la república con todo esto es muy bien que provea que no pida limosna sino aquel que la merece, como dicho es, y que no se pida sino en la manera que más cumpla al bien común”¹⁶¹.

“Los que gobiernan la república han de poner muy gran diligencia en que no mendigue quien no tiene justa causa de mendigar o los que emplean mal lo que reciben”¹⁶².

- d) En el control que deben ejercer los poderes públicos, a través de ejecutores dependientes de las justicias, para que no mendiguen los pobres atendidos en sus estancias.

“Y a este ejecutor o ejecutores manda la justicia que no dejen pedir a ninguno de los que son proveídos de la limosna (...) La justicia pone a este mismo por ejecutor suyo, para que no deje pedir públicamente limosna a ninguno, pues todos los que la merecen recibir la reciben sin que la pidan”¹⁶³.

- e) En la utilidad que una buena organización de la atención a los pobres tiene para el pueblo

“De recogerse las limosnas por esta orden que está dada hallan los que gobiernan las repúblicas evidentes y grandes provechos y bienes para todo el pueblo”¹⁶⁴.

- f) La distribución de limosnas a los pobres en sus estancias no debe quedar en manos de los eclesiásticos, sino de seglares¹⁶⁵.

El intervencionismo público que propugna Robles tiene una consecuencia: si las limosnas se han de distribuir en sus estancias a los verdaderos pobres, ha de hacerse, salvo excepciones, con criterios uniformes. Introduce Robles el principio de *igualdad* en la atención a los pobres, igualdad relativa porque no se entiende la diferencia en la cuantía de la asignación económica semanal que hace entre hombre, mujer y muchacho tratándose de necesidades básicas de la per-

¹⁶¹ ROBLES, *De la orden*, pág. 12.

¹⁶² *Ibid.*, pág. 106.

¹⁶³ *Ibid.*, pág. 56.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pág. 71.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pág. 58. Este aspecto es importante, pues la Iglesia no quería, y así lo confirmó el Concilio de Trento, dejar de administrar las limosnas recibidas para atención de los pobres.

sona; es también una igualación demasiado por abajo, pues la cantidad pecuniaria que se les daba era ínfima, por mucho que él trate de justificar lo contrario.

“Que se tenga mucho cuidado que ningún pobre verdadero tenga necesidad de andar públicamente mendigando. y que para esto se les dé lo que han menester en sus estancias un día para toda la semana, a razón de doce maravedís cada día para un hombre y diez para una mujer y seis para un muchacho, en caso de que no lo puedan ganar con su trabajo”¹⁶⁶.

Para comprender en su verdadera dimensión el intervencionismo público del que estamos hablando, ha de añadirse que Robles introduce la noción *de justicia* en la atención a los pobres, iniciada años antes por Vives. Constituyó una verdadera novedad en el ámbito católico. Maravall ha sido el primero en poner de relieve este aspecto¹⁶⁷. A nuestro juicio, Robles no sustituyó la misericordia por la justicia en su sistema de atención a los pobres, sino que tuvo el gran acierto de integrar una y otra. En la *Nueva traslación* y en *De la orden* existen numerosos textos en los que afirma la estrecha conexión existente entre ellas, tanto con carácter general, como en relación con la atención al pobre. Se transcriben solo algunos de ellos

“Tanto esta es más verdadera misericordia cuanto más se conforma con la justicia; las cuales dos virtudes, infinitas veces nos las pone juntas la Sagrada Escritura, para darnos a entender que aquella es verdadera misericordia que no se aparta de la justicia, y que aquella es verdadera justicia que templada su rigor con la compañía de la misericordia”¹⁶⁸.

“Todas las divinas Escrituras no dicen cosa más frecuente que esta: que la misericordia ha de andar siempre acompañada con la justicia, porque por querer hacer indiscretamente bien, no hagamos mal al que lo recibe, dándole con que se haga malo o peor; ni por querer usar de mucho rigor, sin templanza de misericordia, hagamos que algunos caigan en mayores culpas y males”¹⁶⁹.

“Usada cosa es en la Sagrada Escritura acompañar siempre la justicia con la misericordia, y no apartar a las que tan necesariamente han de estar siempre juntas: porque la justicia sin la misericordia es cruel-

¹⁶⁶ Ibid., pág. 15. El principio de igualdad también aparece en la atención de pobres naturales y extranjeros, si bien en este punto la postura de Robles es ambivalente: dice, por un lado, que unos y otros han de ser atendidos por igual conforme a lo prescrito en la orden (Ibid., pág. 25); por otro, que los naturales tienen preferencia (Ibid., pág. 26).

¹⁶⁷ MARAVALL, «De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: la obra de fray Juan de Robles», pág. 218.

¹⁶⁸ ROBLES, *De la orden*, 38.

¹⁶⁹ Ibid., pág. 45.

dad, y la misericordia sin justicia es flojedad; de manera que cada una de ellas, para no perder lo que es, ha menester a la otra”¹⁷⁰.

“Hacer bien no mirando a quién, puede ser misericordia y liberalidad, mas hacer bien a aquel en quien se emplea bien y lo merece es allende de esto prudencia y justicia”¹⁷¹.

“Vieron [las ciudades de Zamora, Salamanca, Valladolid y otras de Italia que habían establecido una orden de remedio de pobres] que era necesario acompañar a la justicia con la misericordia y a la limosna con la verdad”¹⁷².

Robles, pues, no abandona la atención al pobre según parámetros de misericordia —hubiera sido empeño vano en su época— pero abre la puerta para que la justicia, en cuanto reguladora de toda organización social y política, empiece a tomar protagonismo en aquella atención; con ello, lejos de patrocinar una posición rupturista, como lo hiciera años antes Lutero, ante el que se opone abiertamente¹⁷³, adopta una postura intermedia de reforma prudente.

IV.E. Recapitulación

Al contrario de Domingo de Soto, Juan de Robles es bastante desconocido, quizá porque son escasas las publicaciones que tenemos de él —de la edición príncipe de *De la orden* solo se conservan en España siete ejemplares y alguno aislado en bibliotecas extranjeras; el manuscrito de la *Nueva traslación* permanece todavía «dormido» en la RBME—, porque dio paso a una reforma que pudo ser considerada heterodoxa por algunas personas de su tiempo, porque mantuvo una indudable independencia de pensamiento, porque su afán sincero de cambio le obligó a enfrentar su pensamiento con el de un teólogo de tanto prestigio, rigor intelectual y distinta filiación teológica como era Soto, porque fue un adelantado a su época y la reforma que impulsó necesitaba para madurar otras circunstancias de tiempo y lugar, porque España ha sido siempre poco amiga de la innovación, porque todavía son pocos los estudios que se han hecho sobre él, o por otras causas. Su valiente reforma no tuvo éxito; ni siquiera Robles hace referencia a ella en el último de los Evangelios que comenta, el de San Juan. Su falta de aplicación quedó de manifiesto con la derogación parcial por Felipe II, en 1565, de la Real

¹⁷⁰ ROBLES, *Nueva traslación*, f. 35r y v, comentario a Mt 5.7.

¹⁷¹ ROBLES, *De la orden*, pág. 36.

¹⁷² *Ibid.*, pág. 60.

¹⁷³ Todavía en vida de Lutero, Robles le llamó «Anticristo de este tiempo en el mundo» (ROBLES, *Nueva traslación*, f. 265v, comentario a Mc 13.22).

Carta de Carlos I de 24 de agosto de 1540. Nadie puede negar, sin embargo, que Robles constituye un hito en la historia de la acción social española; serían necesarios dos siglos, con la llegada de la Ilustración y la nueva edición de sus obras, para que España comenzara a valorar su figura.

En cualquier caso, lo que aquí nos interesa resaltar de Robles es la importancia que da al principio de la *dignidad del pobre*. Aunque muchos de sus detractores pensarán que intentaba recluir a los pobres en sus domicilios, con el fin de que no importunaran a la gente por iglesias, calles y plazas, pidiendo limosna a destiempo, en ocasiones con voces, mal vestidos o llagados, nosotros preferimos ver en él la tesis principal que le sirve de base: se debe tratar al pobre verdadero con la dignidad inherente a su persona y proveerle en los lugares donde viva de lo necesario para su mantenimiento, con el fin de que no se vea en la obligación de pedir, con el sufrimiento, humillación, peligros e inseguridad que la mendicidad comporta. Por este motivo Robles señala, como primer provecho de la orden de Zamora, “que son remediados los que tenían necesidad de mendigar sin tanto trabajo suyo”¹⁷⁴, e indica que, gracias a ella “se han librado los verdaderos pobres de los grandes daños que trae la pobreza forzosa y la pérdida de la vergüenza”¹⁷⁵. Aunque conviene señalar que ni el principio de la dignidad del pobre es privativo de Robles, porque también lo fue de Soto, ni el de la libertad es exclusivo de Soto, pues también participa de él, en alguna manera, Robles. Sucede, a nuestro juicio, que cada uno de nuestros insignes autores da más relevancia a uno que a otro.

Atender al pobre con dignidad y respeto en sus estancias implica que han de *intervenir los poderes públicos en la organización de un sistema* para llevar a sus respectivas estancias las limosnas recaudadas. Esta organización ha de dejarse en manos del poder temporal, porque, aunque la atención de los pobres tiene una dimensión personal innegable de misericordia y caridad, es también un asunto de gobernación. No solo es un acto de misericordia, sino además de *justicia*, que atañe al bien común de la república. Este bien común exige orden y concierto en la distribución de la limosna y, en ocasiones, puede conllevar incluso restricciones de la libertad individual. Por ello, junto al precursor Vives, dará un paso decisivo en nuestra historia para considerar a la acción social como un asunto que concierne a los poderes públicos, nota característica en la actualidad de los derechos sociales de prestación. En este aspecto, nos parece bas-

¹⁷⁴ ROBLES, *De la orden*, pág. 110.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pág. 110.

tante probable la tesis de la influencia en Robles del nominalismo y el erasmismo, al tratarse de corrientes de pensamiento que diferenciaban más las esferas espiritual y temporal del hombre.

Uno de los argumentos más reiterativos que se alegaron contra el sistema de Robles fue que se trataba de «nueva invención»¹⁷⁶. Connotación muy peligrosa para aquel tiempo, cuando lo novedoso podía confundirse con lo herético y cuando la *via modernorum* de los nominalistas se encontraba en oposición a la *via antiquorum* de los tomistas. Por ello, a pesar de estar convencido Robles de que su sistema era nuevo, tendrá que dedicar varias páginas de su obra sobre los pobres para explicar que “no es novedad entender en quitar de las puertas y calles a los pobres y dar orden como sean remediados sin aquel trabajo suyo, ni nace esto de ser amigos los que lo tratan de novedades”¹⁷⁷. Al contrario, escribirá en lenguaje certero que, en materia de atención a los pobres, se debe estar siempre al día, lo cual no significa ser inventor de novedades: “El que según el tiempo y las otras circunstancias piensa en algunos medios (aunque fuesen medios nunca usados) como los verdaderos pobres sean mejor remediados, no es inventor de novedades, sino intérprete de viejas verdades”¹⁷⁸.

V. CONCLUSIÓN

En estas líneas hemos intentado poner de manifiesto que España tomó la delantera en el siglo XVI en esbozar los principios, así como su base doctrinal, en que debía fundamentarse la atención social a los menesterosos. Unos principios que, con la llegada de la modernidad en siglos posteriores, darían lugar a los derechos sociales. El primer paso lo dio Juan Luis Vives, con quien nace una nueva manera de asistir a los pobres, basada ciertamente en la bondad de la limosna, pero cuya característica innovadora será la *intervención de los poderes públicos*, aspecto desconocido hasta entonces en el ámbito católico. Su repercusión futura, a favor o en contra, será indudable, si bien terminará triunfando su tesis.

Domingo de Soto y Juan de Robles defenderán, respectivamente, los principios de *libertad* y de *dignidad humana*, como los fundamentos en que debe asentarse la atención al pobre. Una y otra son, en la actualidad, los pilares de los derechos humanos sociales. El primero adoptó una orientación liberal; el segundo, intervencionista.

¹⁷⁶ SOTO, *Deliberación*, pág. 23.

¹⁷⁷ ROBLES, *De la orden*, pág. 68.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pág. 66.

Pero la suerte no acompañó a nuestros dos ilustres teólogos. Debido, sin duda, a las difíciles circunstancias del tiempo en que les tocó vivir, poco propicias para un debate sereno por las presiones externas a que estaban sometidos, no pudieran aproximar sus posturas como hubiera sido lo deseable y lo más conveniente para que España no hubiera perdido la iniciativa en promover y configurar un sistema nuevo de atención a los pobres conforme a los nuevos tiempos renacentistas. Es indudable, sin embargo, que sus opiniones, contrapuestas entonces, no quedaron en el vacío. En la actualidad sigue aquella tensión dialéctica entre ambas posiciones ideológicas, y ya nadie duda de la necesidad de que ambas se complementan en la acción social hacia las personas vulnerables, porque antes que vulnerables son personas y sujetos de derechos, a la libertad, a la dignidad y a la igualdad, como base de todos los demás. Tampoco se discute en nuestros días si la acción social ha de responder solo al principio de libertad individual, o solo al de intervención de los poderes públicos; al contrario, existe una postura bastante unánime en afirmar que uno y otro deben complementarse entre sí. A ellos debe unirse, además, el de solidaridad.

Es necesario reiterar que los derechos del pobre esbozados, o prefigurados, en España en el siglo XVI no tuvieron la connotación de derechos humanos sociales que estos tienen en la actualidad. En efecto, ni el derecho del pobre a pedir limosna alegado por Soto se correspondía con una obligación de darla, ni tampoco el principio de dignidad del pobre defendido por Robles, en virtud del cual debía ser atendido en sus estancias en lugar de forzarle a mendigar por la calle, obligaba a los poderes públicos a atenderle con fondos públicos en sus necesidades básicas, dado que la satisfacción de estas se financiaba con limosnas. Pero sus ideas sí pueden ser consideradas, a nuestro entender, como premisa básica de los derechos que los tiempos actuales reclaman para el ámbito de la acción social. En cualquier caso, han de ser tenidos en cuenta como la filosofía que ha de estar en la base de tales derechos.

Concluimos estas líneas con unas palabras de Martínez Morán que, aunque referidas a la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII, bien pueden hacerse extensivas al siglo XVI español: “No sabemos qué hubiera sido de la filosofía jurídico-política de nuestros días si no hubiera existido aquella generación de teólogos y filósofos que afrontaron, con absoluta honestidad y profundidad científica y humana, los problemas del Derecho y de la sociedad, porque las doctrinas, una vez formuladas, tienen sus propios destinos y oscuras influencias. Pero sí podemos afirmar, sin lugar a equivocarnos, que en la solución de los

problemas se adelantaron al futuro y abrieron las puertas a las grandes construcciones jurídico-políticas de nuestro tiempo”¹⁷⁹.

¹⁷⁹ MARTÍNEZ MORÁN, op. cit., pág. 520.