



# **La transformación de la virtud privada aristotélica en una cuestión social en el siglo XVI**

## *Transformation of an Aristotelian Private Virtue into a Social Question in 16th Century*

**María Idoia Zorroza**

Universidad Pontificia de Salamanca

izorrozahu@upsa.es

**Resumen:** Durante el siglo XVI, el problema de la pobreza se convirtió en un fenómeno dramático por toda Europa. Sin embargo, este no era solo un problema económico; en él se ha visto el punto que diferenciaba la institución de la caridad medieval (como virtud religiosa) del inicio de la beneficencia moderna; o bien el punto de inflexión entre el espíritu del mundo medieval y el del precapitalismo. En Salamanca tuvo lugar una interesante polémica entre Domingo de Soto y Juan de Robles (que sigue en esto a Juan Luis Vives y las leyes de pobres de Ypres). Vives y Robles buscan transformar la mendicidad en un problema social que tenga también una solución social y política: la asistencia pública a los pobres en sus casas o en hospitales. En contra: Soto busca soluciones que respeten la ley natural y la virtud de la liberalidad como una virtud social.

**Palabras clave:** Escuela de Salamanca, leyes de pobres, liberalidad, caridad, s. XVI

**Abstract:** In the 16th century, poverty become a dramatic phenomenon. However, the fate of the poor is not only an economical problem: it means the difference between medieval charity (as a religious virtue) and modern welfare, and between the spirit of a feudal world and the spirit of pre-capitalism. At Salamanca (Spain), polemic arose between Domingo de Soto and Juan de Robles (following Juan Luis Vives and Ypres laws of poor). Vives and Robles wanted to transform mendicity into a social problem with a social and political solution: public assistance and poor's confinement in their houses or in hospitals. In contrast: Domingo de Soto ask for solutions which respect natural law and virtue of liberality as a social virtue.

**Keywords:** School of Salamanca, poor laws, liberality, charity, 16th century

## 1. Presentación

Esta obra es resultado del *Proyecto La finalidad de los bienes: riqueza, pobreza y mendicidad en la polémica intelectual del s. XVI. Estudio y edición de fuentes de la Escuela de Salamanca (Proyectos de Investigación, s. f.)* dirigido por Santiago García-Jalón de la Lama (2019-2021).

En el contexto de una investigación sobre la realidad del dominio desde un punto de vista antropológico, que nos remite a la cuestión más general de la relación del ser humano con los bienes naturales, nos encontramos dentro de la tradición de la escolástica española del s. XVI con una cuestión relevante que tuvo una aguda discusión. Se trata de la *polémica de la mendicidad del siglo XVI*, una cuestión que tiene la capacidad de plantear cuestiones fundamentales sobre la realidad personal y su dinámica existencial y social, al tiempo que presenta la cuestión del orden debido en la relación con los bienes externos en el marco de una comunidad organizada.

La polémica comienza con el valenciano Juan Luis Vives, autor del *De subventionem pauperum* (Vives et ál. 2002) y que fue defensor del ordenamiento sobre la mendicidad que se estaba realizando en los Países Bajos, como el de la reforma de Ypres expuesto en su texto *Forma subventionis pauperum quae apud Hyperas Flandrorum urbem viget, universae reipublicae Christianae longe utilissima*, apud Martinum Cesarem, Antuerpiae (Nolf, 1915) publicado en 1531, la cual inspira a su vez la nueva ley de pobres que se ensaya en Zamora y se hace ley con Carlos V en 1540, conocida como Ley Tavera (instrucción de la orden que se ha de tener en el cumplimiento y ejecución de las leyes que hablan sobre los pobres), defendida por Juan de Robles (o de Medina); el mayor opositor fue el dominico Domingo de Soto (1547, 1965), crítico a los ordenamientos con su trabajo de 1545. Textos a los que se pueden sumar, como expresión de la preocupación por la mendicidad y la pobreza, los diversos *Tratados de limosnas, Amparo de pobres, Frutos admirables de los que hacen limosna* y otras muchas obras (de Alvarado, 1609; de Giginta, 1579, 1587; de Toro, 1548; de Trujillo, 1563; Díaz de Luco, 1553).

Desde comienzos del siglo XVI se produce en Europa una polémica con relación a la beneficencia que plantea un giro significativo a las puertas de la modernidad. Detrás de esta polémica se encuentran cambios que se han solidificado como la diferencia de la beneficencia medieval respecto de la moderna, la católica de la protestante, el espíritu de un mundo feudal del espíritu propio del precapitalismo. Lo que está detrás de la polémica es la progresiva conciencia de que la cuestión de la pobreza comienza a ser una *cuestión social* a la que responder no solo desde la acción individual o institucionalizada (a través de la Iglesia) ejerciendo las virtudes de la liberalidad y la caridad, sino también un «problema social» que las instancias públicas deben afrontar, evaluar y resolver por el bien común y con los recursos de la propia comunidad.

En este artículo se quieren plantear las principales cuestiones objetadas en la polémica entre Domingo de Soto y Juan de Robles por el maestro dominico, señalando principalmente cómo revelan una defensa de derechos fundamentales —que la eficiencia de las propuestas intervencionistas desatiende—, en la línea de las tesis defendidas por Vitoria en sus lecciones.

## 2. Una cuestión epocal: los primeros pasos de una asistencia social

Las difíciles cuestiones epocales (malas cosechas, peste, guerras, progresivo abandono del campo a medida que los pequeños propietarios perdían sus tierras o no podían cultivarlas, endeudamiento, aumento del trabajo asalariado a medida que cedía el sistema feudal, los desajustes de ir entrando a una etapa que prima lo monetario) (Gómez Camacho, 1998; Martz, 2009; Peiró Arroyo, 2002; Rheinheimer y Martín Ramírez, 2009; Santolaria Sierra, 2003), dejaban sin su sustento a grupos poblacionales que marchaban a la ciudad, o incluso de ciudad en ciudad, atraídos por el crecimiento económico de la clase burguesa (mercaderes, comerciantes, banqueros), y el reclamo de optar a nuevas posibilidades —condiciones preindustriales de trabajo— a costa de las estructuras tradicionales de vínculo y arraigo. Esto hizo aumentar hasta números alarmantes el conjunto de personas que vivían de la *mendicidad* y la *beneficencia*. Esta comienza a ser sentida como un «problema social» que debe ser estudiado desde recursos nuevos.

La atención dentro de una comunidad a los más necesitados había sido asumida tradicionalmente por la Iglesia. El pobre y la pobreza habían recibido desde la predicación patristica y la reflexión filosófico-teológica cristiana un tratamiento que superaba las coordenadas político-sociales: era expresión de una *pobreza* más radical (una indigencia biológica y existencial que subrayaba la necesidad de la interdependencia personal y sobre todo de la referencia a Dios como principio y fin de lo creado y especialmente de la creación del ser humano), era *ocasión* para el ejercicio de las virtudes (liberalidad, solidaridad, caridad, justicia... para el que salía al encuentro del pobre y sus necesidades; humildad, fe, confianza, mansedumbre... para el pobre que tenía ocasión de identificarse con Cristo), y finalmente era un recordatorio para vivir el *espíritu de pobreza* de manera que, en la relación del ser humano con los bienes, estos ocuparan un lugar preciso en el desarrollo de una vida humana llamada a la vida eterna, sin acaparamiento, avaricia, excesiva preocupación y solicitud a lo terreno que llevara a descuidar los bienes espirituales y, especialmente, a vivir el destino universal de los bienes creados, el sentido de la propiedad, y el uso correcto de los bienes.

Sin embargo, esta situación comienza a cambiar progresivamente durante la última mitad del siglo XV, se llega a manifestar con toda su crudeza en los

primeros años del siglo XVI. Félix Santolaria Sierra compara la situación de Roma en pleno deterioro económico y social (s. IV) con el tesoro de reflexión intelectual que aportaron los Cipriano, Crisóstomo, Ambrosio, Agustín; y la compleja situación de los pobres entre el s. XV y XVI con las dimensiones que cobra el pauperismo (Santolaria Sierra, 2003). Deben buscarse respuestas a la nueva situación en la que la pobreza se está convirtiendo en un problema social (se habla de *pauperismo*, una situación ya estructural, y que de un modo u otro se extiende por toda Europa), desde Inglaterra con Tomás Moro (1998); al holandés Erasmo de Rotterdam (*Los Coloquios de Erasmo / Alma / Dios*, s. f.); y el español afincado en Brujas, Juan Luis Vives (Vives et ál. 2002), que multiplica los problemas de pobreza y mendicidad de tiempos anteriores, añadiendo elementos nuevos que hacen del momento una realidad diferenciada, y ante los cuales no son eficaces los sistemas asistenciales y de caridad previos. Según Félix Santolaria Sierra, son ineficaces porque, entre otros motivos, actúan por conocimiento y proximidad, y dejan fuera a los «nuevos» y «desconocidos»; y expresan un horizonte común tras distintas posiciones (Santolaria Sierra, 2003, p. 14).

Las condiciones nuevas de este tiempo son:

–Por influencia del humanismo, el «derecho a la caridad» se va sustituyendo por un «derecho al trabajo» (Maza Zorrilla, 1999) como medio para el desarrollo personal y social; es el pilar de una crítica a la sociedad del momento, y de la propuesta de nuevos modelos de organización social —incluso de carácter utópico—. La *Utopía* de Tomás Moro se hace realidad en los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga (Quiroga y Serrano Gassent, 2002); más popular en Italia. En España se ha publicado una narración utópica desconocida: *Omníbona. Utopía del siglo XVI* (García Pinilla y Lillo Castañ, 2017).

–También por influencia del humanismo, al mismo tiempo que hay una crítica a las estructuras eclesiales por apartarse del espíritu evangélico, se cuestiona el «monopolio» de la Iglesia para atender la mendicidad, y se da comienzo a iniciativas seculares para el «cuidado del pobre».

–Cambia la imagen del pobre: ahora no es solo una persona que padece una situación adversa, sino también una persona de conducta cuestionable, que impone su presencia para obtener la limosna con engaños y artimañas, para luego gastarla de manera licenciosa; y además cuyo ejemplo arrastra, especialmente a sus hijos, a una vida ociosa y desordenada, viviendo a costa de otros con la mendicidad, e impidiéndoles una correcta inserción en la comunidad. Son muchas las críticas que comienzan a darse del *pobre*, Simon Fish escribe *La súplica de los mendigos* (2016), obra contra la que Tomás Moro dirige su tratado *La súplica de las almas* (Moro (Santo), 1529), en las que arremete contra ellos elaborando la tesis de la pobreza que anunció en su *Utopía*: Simon Fish, *A Supplication for the Beggars* (2016). Por otro lado, Martín Lutero (1526)

escribe su tratado para que la gente descubra los engaños, mentiras y tretas de al menos más de 25 tipos de mendigos y vagabundos. Es un proceso que Francisco Vázquez García ha denominado «desacralización de la pobreza y la mendicidad» (2009, p. 19) y como encumbramiento del *homo faber*. También José María Garrán aborda esta problemática en *La prohibición de la mendicidad* (Garrán Martínez, 2004), y Michel Cavillac desarrolla la problemática de los pobres en el siglo XVI en *Amparo de pobres o Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos* (Cervantes, s. f.).

Las respuestas comienzan de manera casi simultánea por toda Europa. La solución del problema se plantea desde un plano estrictamente «social», de manera institucional y pública —por quien tiene a su cargo el gobierno de la comunidad—, en vez de ser un problema que apela directamente al ejercicio de una virtud individual, tanto como *virtud moral* (hablamos sobre todo de la liberalidad) como de una *virtud teologal* (la caridad).

Las nuevas instituciones de beneficencia pública que se empiezan a desarrollar —con mayor o menor éxito— se dan, por poner unos ejemplos: en Alemania: Núremberg, Wittemberg, Augsburgo, Altenburgo (1522), Kitzingen, Breslavia, Ratisbona, Leisnig (1523), Magdeburgo, Königsberg (1524); en Flandes comienza con las ciudades de Mons e Ypres (1525), Brujas (1526), Lovaina, Tournai, Malinas (1531), Gantes (1535), Bruselas (1538) (Santolaria Sierra, 2017, p. 136). También Francia: Estrasburgo (1523), Lille (1527), Dijon (1529), Valenciennes, Troyes, París, Lyon, Poitiers (1530), extendiéndose a Italia —Venecia (1529), Verona (1530), Génova (1539) o Bolonia (1548)— y otros lugares de Europa (Santolaria Sierra, 2003, p. 16). Aquí se inspiran las *Leyes de pobres* británicas (1536) (Santolaria Sierra, 2003, p. 19). En España, esta inspiración se hace sentir en varias peticiones de cortes, en la denominada ley Tavera (1540) que se propone como ley municipal en Zamora, Salamanca, Valladolid, Toledo y Madrid, en particular en las peticiones de las Cortes de Valladolid de 1518, de Toledo de 1525, de Madrid de 1528 y de 1534 y la Instrucción. La ley Tavera propone la centralización municipal, pero respaldadas por las diócesis y las autoridades eclesiásticas. Todas ellas buscan:

- a) Poner la beneficencia bajo control municipal centralizando tanto la obtención como la gestión de los recursos para socorrer a los necesitados; esto no significa anular las medidas de beneficencia anteriores (hospitales, hospicios, bolsas de pobres de las parroquias, y el origen de su financiación en donaciones, fundaciones, legados, testamentos...), sino ordenarlas bajo una «bolsa común» con el fin de organizar y llevar un control sobre ella.
- b) Clasificar a los pobres en «verdaderos pobres», que deben ser atendidos (cada uno en su «naturaleza»), de los falsos (obligados a trabajar o con duros castigos, incluidos en ellos los trabajos forzados). Las penas para los

«falsos pobres» podían ser de prisión, azotes o la obligación de trabajos forzados; por ejemplo, la «instrucción»: «la primera vez ingresaban estos cuatro días en la cárcel y por la segunda ocho, y será desterrado por dos meses y por la tercera le será dada la pena de los vagabundos»; por ejemplo, la pena para los vagabundos establecida en las Cortes de Briviesca (1387) (Colmeiro, 2018).

Para atender a los necesitados en hospitales o en sus domicilios en lo preciso para su subsistencia, sean enfermos, viudas, familias sin recursos, entre otros, se les proporciona dinero, madera, ropa, alimentos, etc.; para ello se propone que desde las parroquias se elaboren los listados o «libros de pobres», (tanto en Ypres como en las leyes españolas se llevaría en un listado secreto para una atención especial a los denominados «pobres vergonzantes»; personas a las que les supondría una afrenta que querrían ocultar incurrir en pobreza) especificando sus circunstancias, condiciones y necesidades, y desde ellas obtener lo necesario para subvenirles, bien a través de una «bolsa de pobres» colocada en la parroquia para recibir la donación anónima de los fieles, bien por la colecta de recursos, casa por casa.

- c) Para conseguir esa atención ordenada al necesitado es preciso limitar la mendicidad a los pobres autorizados o prohibirla en las calles, ante las iglesias, por las casas, porque lo necesario para subvenir las necesidades de los verdaderos pobres se logra a través de la asistencia municipal. En la «ley Tavera» o la mencionada «Instrucción de la orden que se ha de tener en el cumplimiento y ejecución de las leyes que hablan sobre los pobres», de 1540, tan solo se limita la mendicidad a los «naturales» acreditados al respecto: «que las personas que verdaderamente fueren pobres y no otras puedan pedir limosna en las ciudades, villas y lugares de estos nuestros reinos, de donde fueren naturales y moradores y en sus tierras y jurisdicciones [...] teniendo para ello cédula y licencia según y como adelante será declarado y no en otra manera so pena aquel que pidiere limosna en otros lugares y no en los establecidos y sin tener dicha licencia, por la primera vez este cuatro días en la cárcel y por la segunda ocho, y sea desterrado por dos meses y por la tercera le sea dada la pena de los vagabundos».

La prohibición se encuentra claramente en las leyes de Ypres (Nolf, 1915, p. 26); pero también es solicitada en España en las Cortes de Valladolid de 1518 (Colmeiro, 2018, p. 272). Todo ello va acompañado por una limitación de movimientos de los pobres, que deben ser atendidos en «su naturaleza», en su lugar de origen, con duras medidas para vagabundos y gente de paso (en su acceso a bienes, identificando incluso con signos visibles a los que se benefician de la asistencia, y limitando el acceso a los foráneos (Nolf, 1915, pp. 31-32)). El rechazo a vagabundos se encuentra

en las leyes españolas desde antiguo, por ejemplo, las de Briviesca de 1387, citadas antes.

- d) Un capítulo especial lo tiene la atención a los niños y jóvenes, los que provienen de familias sin recursos, huérfanos o abandonados; a la comunidad se le encomienda darles una solución: los hospicios donde sus necesidades serían solventadas, además de proporcionarles una educación, en letras para los capacitados para ello; de oficio, para otros; o que entren al servicio de familias honorables.

Estas reformas parten de la iniciativa municipal y se ven confirmadas a nivel nacional por el poder estatal e incluso por la academia. En el caso de los Países Bajos, las *Ordenanzas* de Carlos V de 1531 (*Les ordonnances que l'empereur en sa présence a fait lire et déclarer aux gens des estatz de ses pays de, pardeça*, Guillaume d'Orsteman y Michel Hoochstraten, Anvers, 15-12-1531); en el caso de España, la «Instrucción» de 1540 (la «Instrucción de la orden que se ha de tener en el cumplimiento y execución de las leyes que hablan sobre los pobres», antes mencionada). La Universidad de París y la de Salamanca las habrían confirmado (Nolf, 1915, pp. 77-123). Y también están respaldadas por el papa y otras autoridades eclesiales. Las españolas son respaldadas por el cardenal Tavera, quien actuó como regente mientras Carlos V se encontraba en los Países Bajos; de hecho se le denomina «ley Tavera»; las de Ypres, que son anteriores, lo fueron por el cardenal de Lorraine y Campegi: en la obra de J. Nolf, *La réforme de la bienfaisance publique* (1915, pp. 111-137), señala que es aprobada la delegación de la administración de las fundaciones de la beneficencia a los laicos por la bula de Nicolás V en 1448; con lo que se confirma que estas leyes no surgen ni de un proceso de laicización, ni fruto de la influencia protestante, por dos motivos: porque continúan las relaciones existentes entre asistencia pública e Iglesia, y porque mantienen muchas de las soluciones tradicionales realizadas de manera principal en el marco de las parroquias. Se ha supuesto que se trataba de una forma de influencia protestante también en países tradicionalmente católicos, porque Martin Lutero sobre todo en su *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano* (Lutero, 2019) planteaba que los laicos tenían que asumir un papel protagonista en la Iglesia en tareas descuidadas por el eclesiástico, de gobierno temporal; critica la vida de mendigos y pordioseros, las peregrinaciones; las órdenes mendicantes y de vida contemplativa; quiere prohibir toda mendicidad, que es posible si se gestiona ordenadamente la beneficencia asumida por la ciudad: «cada ciudad debería cuidar a sus pobres y no admitir pordioseros ajenos». Paradójicamente, en las ciudades alemanas, la gestión de la caridad volverá a las parroquias y, según Vigo (2006, pp. 786-808), con poco éxito, incluso fracaso. Más bien, como se puede ver en Ypres

(Nolf, 1915, pp. 21-23), se muestra que en los países católicos se trata de una reforma liderada por el poder civil secundado por la Iglesia. En España no dejan de ser iniciativas tomadas o respaldadas por personas eclesiásticas; por ejemplo, la misma «instrucción», es una iniciativa del cardenal Juan Pardo de Tavera, en ausencia de Carlos I, como su regente; según la obra de Robles, las de Zamora fueron iniciativa del fraile Juan de Robles y Diego de Toledo, prior de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla.

En todo caso, como señala Santolaria (2003), pobreza y beneficencia deja de ser ahora una cuestión privada para pasar a ser una cuestión pública, aunque —señala este mismo autor— los principios de cambio no se debieron a una cuestión ideológica (moderno frente a medieval, protestante frente a católico, secular frente a religioso; estas tres han sido las claves utilizadas tradicionalmente para explicar la polémica de la beneficencia comparando Soto y Robles o incluso Vives), sino de *eficacia* de unas medidas que, en España, sufrieron además el revés de quedar interrumpidas por el Concilio de Trento, y nuevamente debatidas e instituidas en siglos posteriores.

### **3. Los argumentos de Soto: revalorización de la virtud individual y la ley natural**

En esta polémica no vamos a detenernos en todos los argumentos que enfrentan a Soto contra Vives y Robles (Soto, además del texto de la polémica, dedicó a la cuestión en su docencia, sus lecciones al hilo del comentario al texto de Tomás de Aquino como profesor universitario en Salamanca), sino tan solo en dos de ellos de especial relevancia por sus implicaciones antropológicas por parte de Soto, teólogo y profesor de Vísperas y Prima de la Universidad de Salamanca; fundador con Vitoria de la Escuela de Salamanca (Barrientos García, 2011).

El primero y fundamental, supuesto efectivamente la correcta identificación del denominado «pobre legítimo» o verdadero pobre del «pobre ilegítimo» o pobre fingido que prefiere vivir del trabajo ajeno pudiendo y debiendo trabajar (Soto, 1965), atiende a la restricción del movimiento de los necesitados y pobres «que no salgan de sus naturalezas» (Soto, 1965). Domingo de Soto, dice que es «cosa nueva» y que la desigualdad de calidad en los lugares para sustento de los seres humanos siempre ha llevado a los desplazamientos de la población buscando recursos o mejoras en lo necesario para la vida, de ahí que, ciertamente, ninguna tierra está obligada, dirá Soto, a atender a los extranjeros con detrimento de los ciudadanos propios: «Lo que podrían determinar es: que nadie es obligado a mantener los pobres extranjeros que vinieren» (Garrán Martínez, 2004; Gómez Camacho, 1998, pp. 127-129; Soto, 1965, p. 23). Pero esto no tiene como consecuencia coartar la libertad de movimientos de las



personas que buscan, de esta manera, su sustento legítimo. Las palabras de Soto son gráficas:

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. Con mayor apariencia podrían, por ventura, alegar el segundo concilio Turonense, que cerca de mil años se celebró en Francia en tiempo de Pelayo papa, cuyas palabras en el capítulo 5 son estas: *Que cualquier ciudad mantenga competentemente a sus pobres. Y de esta manera se podrá hacer que los pobres no reciban fatiga andando por tierras ajenas.* Empero, este santísimo decreto antes hace en favor de nuestra conclusión que contra ella. Porque ninguna prohibición se hace a los pobres que salgan de sus tierras, más antes, solamente, en su favor se amonesta que cada ciudad tenga tal cuidado de mantener sus pobres, que no tengan ellos necesidad de recibir fatiga en salir de sus tierras. Ni esto se manda por precepto, sino es una amonestación conforme al Evangelio. [...] para mostrar que en el principio de la Iglesia no se remediaba que los pobres no anduviesen fuera de sus tierras, poniéndoles a ellos ninguna prohibición, más proveyéndolos tan abundantemente que no tuviesen ellos necesidad de desterrarse de ellas. Por lo cual me maravilló cómo se pudo pedir a su Majestad que interpretase la bula del papa que nadie saliese de su naturaleza a pedir por Dios. Porque no entiendo cómo se puede conceder tal bula sin que el papa o el emperador conviniese a cada obispado que mantuviese tan bastantemente sus pobres, que no les quedase ninguna necesidad por la cual les quedase algún derecho de salir a pedir limosna a otra parte, y de tal manera conviniesen los pueblos, que pudiesen ser forjados a contribuir para los pobres, como son compelidos a los otros justos tributos reales; la cual compulsión, como dicho tengo, su Majestad ni debería ni, por ventura, cómodamente podría hacer. (Soto, 1965, p. 23)

Limitar la libertad de movimiento es *más un castigo* que una ordenación acorde a la libertad de los ciudadanos «semejante al destierro y la expulsión, son un castigo, pero entonces ¿identificar la pobreza con un castigo es pertinente en una sociedad, e incluso en una sociedad cristiana?» (Soto, 1547). Ciertamente, la limitación de la libertad de circulación y comunicación entre lugares solo puede realizarse cuando resulta un daño al bien común o cuando se concibe como un castigo. Por eso Soto declara que solo puede entenderse como una proposición de tal tipo: que la ciudad provea a sus pobres de manera que no tengan necesidad de mendigar, o que no hay estricta obligación de justicia de mantener con detrimento propio a los pobres de otro lugar. En este sentido se trae a colación la coherencia con el argumento vitoriano (que se propone como una formulación de los «derechos humanos» en su obra) sobre el derecho de

libre circulación, una forma de *comunicación* (Sagües Sala, 2016) que puede referirse a las personas en sentido individual o incluso a las naciones, como en *De indís* (según Francisco Javier Sagües Sala, es el único título que puede tener validez para justificar la presencia española en las Indias; como señala A. E. Pérez Luño, *Derecho a la guerra y derechos humanos: Una aproximación desde los clásicos españoles de la filosofía del derecho* (2003)), del que surgen los demás derechos regulados en el derecho internacional público y privado: derecho de libre tránsito o circulación y residencia [*jus peregrinandi et illic degendi*].

En segundo lugar, en relación con la limitación de mendigar: es considerada por Soto una limitación de la libertad básica y, por tanto, algo que contraría el derecho natural y de gentes (Fuentes Quintana, 1999, pp. 298-326) para aquellos que tenían en la limosna (pública o privada) la única forma de sustento legítimo. De hecho, Soto lo considera tan contrario al derecho natural y de gentes que no piensa que sea posible que como tal haya podido ser aprobado por los doctores de la Universidad de París: «Dicen que lo aprobó la Universidad de París; lo cual yo jamás podré creer; y llega mi rudeza a tanto que, aunque en París lo hubiesen aprobado, no podría creer que sea verdad» (Soto, 1965, p. 23).

Aún más, según Soto, cuando para ser aceptado como legítimo pobre se acompaña no solo un examen de vida y costumbres, sino la obligación de una práctica piadosa. Surge aquí una objeción en la que aquí no entro detalladamente, pero que para Soto también contraría la libertad y dignidad de la persona, surge sobre todo con la confrontación del texto de Soto con el de Vives y el de Robles y en la «Instrucción» de 1540 española, que insisten en un tema que en Ypres se plantea de manera muy vaga (que los pobres sean examinados: ¿confirmación de que son verdaderos pobres y sus necesidades?) que en los textos de Vives, Robles y la pragmática expresan un *control y vigilancia* de los pobres, que tienen obligación de llevar determinadas costumbres honestas y vida piadosa (Fuentes Quintana, 1999, pp. 331-332).

Nuevamente, la prohibición solo tiene sentido cuando va acompañada de una proposición complementaria: en sentido positivo tendría validez si expresara que los pobres *no tienen necesidad* de buscar limosna porque son atendidos de manera suficiente, en su lugar natal. Esto no se aplica a los que fingiéndose pobres quieren vivir del trabajo ajeno porque su conducta es indigna y contraria a toda ley (natural, de gentes y positiva). Pero su aplicación, como expresa Santolaria (2003, p. 39) supone una conculcación de los derechos humanos en los más indefensos, los pobres, porque —supuesta la ineficacia de esta medida— se suprime una ley anterior de buscar libremente los medios de subsistencia. Y porque el hombre es anterior al estado y no se ordena a este como la parte al todo, sino al contrario, el estado tiene sentido para la promoción de la vida de la persona mediante el bien común. Y Soto considera que la limosna, cuando no queda satisfecha la necesidad de otra manera, es

también una forma de incorporar al pobre en la comunidad, cumpliendo una función en ella. Se puede aventurar una, señalada por Soto que es la obligación de un impuesto o tributo para subvenir las necesidades de los pobres: «de tal manera compeliere los pueblos, que pudiesen ser forzados a contribuir para los pobres, como son compelidos a los otros justos tributos reales»; aunque tampoco en ese caso podría prohibirse en sentido estricto el derecho del pobre a mejorar su posición y, desde este prisma, de tener en la sociedad una función social. En caso de no conseguirlo: «al pobre quien le quita el poder de pedir limosna le quita no menos de la vida, porque no le queda otro agujero donde se meta, sino la sepultura». Una función clara que es mover a la liberalidad y a la caridad desde la creación de una *relación interpersonal* que le incluya en las dinámicas de relación sociales, en lugar de esconderle (Soto, 1965). Como señala Gómez Camacho citando a Langholm, puede entenderse como el estudio y la búsqueda de mejora de los cauces de participación de las personas sin propiedad en los bienes de la humanidad, a los que tenían derecho natural, un derecho que de suyo es anterior y fundante del derecho civil y positivo (Gómez Camacho, 1998, pp. 110-113). Si el acceso del pobre a los bienes en un estado que pivota sobre la propiedad era por trabajo o por limosna, el segundo era la vía legítima para el que no podía trabajar. De ahí que Soto pudiera considerar que pedir era «el trabajo del pobre».

Este segundo punto da para una mayor extensión por todo lo que implica, en lo que aquí no vamos a insistir más: la función comunitaria de los bienes se pierde en una sociedad en la que se vive la propiedad privada como un *derecho*, dejando de lado la concepción de que los bienes están para ser *comunicados* (Salas, 1958, p. 27). Para Soto, negarle a alguien la libertad de pedir (cuando legítimamente no puede trabajar de otro modo) es negarle el cauce de participar activamente en la búsqueda de recursos para su propia vida. Sin embargo, la postura de Soto tampoco supone el desatender al bien común ni renunciar a que el gobierno trabaje por la justicia social; por supuesto que la comunidad debe velar por sus ciudadanos, pero sus medidas nunca pueden olvidar el carácter orgánico de toda comunidad humana y sustituir las interrelaciones que deben darse entre ellos, la *comunicación* debida entre unos y otros (Gómez Camacho, 1998, pp. 124-125).

Para esa *comunicación*, era conveniente la limosna, no ya como fruto de la caridad y «puerta» de los bienes eternos, que Soto como teólogo y religioso tan bien conoce, sino como medio para el desarrollo de una virtud que fortalece los vínculos sociales y hace de ella una verdadera comunidad. Aquí solo lo presentamos someramente, dejando para otro lugar un desarrollo mayor de la cuestión. La limosna, como *deber de caridad* quedaría fuera del espacio propio de la justicia entendida en sentido de «justicia conmutativa»; sin embargo, una concepción más orgánica de la realidad social y de la interrelación y comunicación en ella supondría una matización de esta tesis clásica.

Primero porque, como afirma Conderana (2002, p. 297), la presencia de los necesitados muestra a todos que «los bienes materiales son condiciones necesarias para la acción, por lo que no deben convertirse en fin» (Aristóteles, 2020). Efectivamente, no siendo *fin*es sí son necesarios como *medios* «para alcanzar un fin» (Aristóteles, 2020). Los bienes son, en cuanto a la vida humana, siempre un *medio*, un *medio necesario*, pero solo *medio*. Segundo, como es obvio, es preciso que esa relación con los bienes sea *ordenada*, por ello hay que establecer cuál es la virtud con la que ordenar dicha relación con los bienes materiales. El acto de *usar* de esos bienes, y el hábito correspondiente, debe estar ordenado virtuosamente o, en otras palabras, el hombre necesita de una virtud para ordenar la relación con los bienes materiales y en particular con el dinero y moderar su deseo de dichos bienes: esa virtud para Aristóteles es la virtud de la *liberalidad*. Para el pensamiento cristiano, el desarrollo de una virtud moral como la liberalidad, se ve reforzada por la cuestión de la *caridad* teologal, expresada como *amor al prójimo* según ejemplifica el Evangelio. La caridad refuerza la *fraternidad* entre cristianos y obliga a la virtud por la misericordia, a la beneficencia y limosna (S. T. de Aquino, 1955, pp. 31-33).

La autoridad de Aristóteles nos sirve entonces para defender la «liberalidad», como virtud personal con la que ordenar la relación y uso humano de los bienes externos. Pero también cultivar la virtud de la liberalidad como *parte de la justicia*, y esto por dos motivos: porque dice relación al otro, y segundo porque se refiere a cosas externas. Soto, obviamente, se centra más en la relación de *misericordia* y *caridad*, pero considero que reivindicar las virtudes «sociales» de solidaridad y liberalidad serían pertinentes también para favorecer esa *comunicación* entre distintas personas de una comunidad y estrechar en ellas los vínculos (Soto, 1965). La liberalidad hace *relación al otro* porque el liberal con su acción, no busca lograr algún provecho propio, sino beneficiar a otros, no necesariamente amigos o cercanos («Libri Quattuor Sententiarum», 2019), guardando eso sí la debida prudencia y justicia. Además, conceptualmente también se apoya en la justicia como virtud: la liberalidad no es anterior a la justicia, presupone la justicia (S. T. de Aquino, 1955), es una virtud diferenciada: ello se debe a que quien da, no da *lo debido* sino *con largueza*, por lo que puede ser considerada un «ornato de la justicia» y su «complemento» (S. T. de Aquino, 1955). Si la justicia da al otro *lo suyo*, la liberalidad da al otro *lo propio* en beneficio del otro y con incremento de la bondad y honestidad del que da. En segundo lugar, la liberalidad se refiere a cosas externas (Vitoria et ál., 2017), y se parece a la justicia en «que consisten en el uso de los bienes exteriores» («Libri Quattuor Sententiarum», 2019), por eso está entre las virtudes que se «refieren a cosas exteriores» (T. de Aquino y Mendoza, 2010), y en particular como referida a las riquezas o dinero (T. de Aquino y Mendoza, 2010), sin hacer referencia al *cuánto*, sino al *cómo* de dicho acto de donación y entrega: al dar a otro se realiza un beneficio al que lo necesita, lo cual implica una *largueza* y embellecimiento

de las relaciones sociales que, guardando lo debido a la justicia, favorece la vida en comunidad.

Con estos dos elementos, Soto propone dos argumentos que traspasan la cuestión de la *mendicidad* en el siglo XVI, y que curiosamente se reducen en una sola expresión con dos significados: el que Vitoria denominaba «derecho a la comunicación» o circulación por el que las personas busquen el lugar donde mejor pueden resolver sus necesidades, lo cual era limitado por una interpretación de las nuevas leyes que prohibían «salir» de sus lugares naturales, y cómo esa prohibición solo puede ser entendida en sentido positivo: porque no les es necesario dado que la comunidad, y quien tiene la función de velar por ella, proporciona de alguna manera lo necesario; y el derecho a la *comunicación*, a la relación interpersonal, incluso en las condiciones en que esta se entienda como relación de liberalidad: ir más allá de lo debido por justicia para «dar con largueza» en pro del bien del otro.

## Referencias

Aquino, T. de y Mendoza, C. A. L. (2010). *Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles*.

Aristóteles. (2020). *Ética a Nicómaco*. Greenbooks editore.

Barrientos García, J. (2011). *Repertorio de moral económica, 1526-1670: La Escuela de Salamanca y su proyección*. Eunsal.

Cervantes, B. V. M. de. (s. f.). *Discurso de amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos / Cristóbal Pérez de Herrera*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado 19 de diciembre de 2020, de [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-de-amparo-de-los-legitimos-pobres-y-reduccion-de-los-fingidos--0/html/feeaaa42-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_8.htm](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-de-amparo-de-los-legitimos-pobres-y-reduccion-de-los-fingidos--0/html/feeaaa42-82b1-11df-acc7-002185ce6064_8.htm)

Colmeiro, M. (2018). *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla, Vol. 1: Introducción Escrita y Publicada de Orden de la Real Academia de la Historia*.

Conderana Cerrillo, J. M. (2002). *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*. Universidad Pontificia de Salamanca.

de Alvarado, F. (1609). *Frutos admirables de la limosna*.

de Aquino, S. T. (1955). *SUMA TEOLOGICA. TOMO IX: TRATADO DE LA RELIGION / TRATADO DE LAS VIRTUDES SOCIALES / TRATADO DE LA FORTALEZA*.

de Giginta, M. (1579). *Tratado del remedio de los pobres*.

de Giginta, M. (1587). *Atalaya de la caridad*.

de Toro, G. (1548). *Tratado de la misericordia divina y humana*.

de Trujillo, T. (1563). *Tratado de la limosna*.

Díaz de Luco, J. B. (1553). *Doctrina y amonestación caritativa en la cual se demuestra no ser lícito a los cristianos ricos que dejen de socorrer con lo que les sobra a los pobres*.

Fish, S. (2016). *Una súplica para los mendigos, primavera*. Wentworth Press.  
Fuentes Quintana, E. (Ed.). (1999). *Economía y economistas españoles* (1. ed.). Galaxia Gutenberg: Círculo de Lectores.

García Pinilla, I. J. y Lillo Castañ, V. (Eds.). (2017). *Omnibona: Utopía del siglo XVI: (Ms. 9/2218 de la RAH)*. Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas : Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas : Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas.

Garrán Martínez, J. M. (2004). *La prohibición de la mendicidad: La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)* (1. ed.). Ediciones Universidad Salamanca.

Gómez Camacho, F. (1998). *Economía y filosofía moral: La formación del pensamiento económico europeo de la Escolástica española*. Síntesis.

Libri Quattuor Sententiarum. (2019). En *Wikipedia, la enciclopedia libre*. [https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Libri\\_Quattuor\\_Sententiarum&oldid=122195924](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Libri_Quattuor_Sententiarum&oldid=122195924)

*Los Coloquios de Erasmo | Alma | Dios*. (s. f.). Scribd. Recuperado 19 de diciembre de 2020, de <https://es.scribd.com/document/326518676/Los-Coloquios-de-Erasmo>

Luño, A. E. P. (2003). Derecho a la guerra y derechos humanos: Una aproximación desde los clásicos españoles de la filosofía del derecho. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 30, 521-537. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=820444>

Lutero, M. (1526). *Liber vagatorum*.

Lutero, M. (2019, noviembre 4). *An den christlichen adel deutscher nation von des christlichen standes besserung*. casadellibro. <https://www.casadellibro.com/libro-an-den-christlichen-adel-deutscher-nation-von-des-christlichen-standes-besserung/9780526170104/10554708>

Martz, L. (2009). *Poverty and welfare in Habsburg Spain: The example of Toledo*. Cambridge University Press.

Maza Zorrilla, E. (1999). *Pobreza y beneficencia en la España contemporánea, 1808-1936*. Ariel.

Moro (Santo), T. (1529). *Súplica de las almas*.

Moro (Santo), T. (1998). *Utopía: La Mejor Forma de Comunidad Política y la Nueva Isla de Utopía: Librito de Oro, No Menos Saludable Que Festivo, Compuesto Por el Muy Ilustre e Ingenioso Tomás Moro ...* Alianza Editorial.

Nolf, J. (1915). *La réforme de la bienfaisance publique à Ypres au XVIe siècle*. E. van Goethem & cie.

Peiró Arroyo, A. (2002). *Jornaleros y mancebos: Identidad, organización y conflicto en los trabajadores del Antiguo Régimen*. Crítica.

*Proyectos de Investigación*. (s. f.). Universidad Pontificia de Salamanca. Recuperado 19 de diciembre de 2020, de <https://www.upsa.es/investigacion->

y-docencia/plan-de-investigacion/detalle-equipo-investigacion/proyectos-de-investigacion.php?idEquipo=8694

Quiroga, V. de y Serrano Gassent, P. (2002). *La utopía en América*. Dastin.

Rheinheimer, M. y Martín Ramírez, C. (2009). *Pobres, mendigos y vagabundos: La supervivencia en la necesidad, 1450-1850*. Siglo XXI de España.

Sagües Sala, F. J. (2016). *Francisco de Vitoria y los derechos humanos*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Salas, M. J. (1958). *Historia de la asistencia social en España en la edad moderna*. Instituto Balmes de Sociología, Departamento de Historia Social, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Santolaria Sierra, F. (2003). *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI, 1545* (1.a ed). Ariel.

Santolaria Sierra, F. (2017). Aproximación a las fuentes de Miguel de Giginta. En A. Pagès (Ed.), *Giginta: De la charité au programme social* (pp. 135-176). Presses universitaires de Perpignan. <http://books.openedition.org/pupvd/3602>

Soto, D. de. (1547). *In causa pauperum deliberatio*.

Soto, D. de. (1965). *Deliberación en la causa de los pobres*. <http://www.marcialpons.es/libros/deliberacion-en-la-causa-de-los-pobres/9788425903502/>

Vázquez García, F. (2009). *La invención del racismo: Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Akal Ediciones.

Vigo Gutiérrez, A. del. (2006). *Economía y ética en el siglo XVI: Estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la teología española*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Vitoria, F. de, Stüben, J. y Repgen, T. (2017). *De iustitia. Über Die Gerechtigkeit. Teil II* (T. Duve, A. Fidora, H.-G. Justenhoven, M. Lutz-Bachmann y A. Niederberger, Eds.). frommann-holzboog.

Vives, J. L., Matheeussen, C., Fantazzi, C. y Vives, J. L. (2002). *Introduction, critical edition, translation and notes*. Brill.