

EL PENSAMIENTO DE MARTÍNEZ DE OSMA:
DE LA RECEPCIÓN TEOLÓGICA A LA RECEPCIÓN
HISTÓRICO-FILOSÓFICA

*The Thought of Martínez de Osma: From Theological Reception
to Historical-Philosophical Reception*

Pablo L. ALONSO BAELO
Universidad de Salamanca

BIBLID [(0213-356)12,2010,173-208]

Fecha de aceptación definitiva: 20 de febrero de 2009

RESUMEN

En este artículo mostramos las líneas de investigación que se han seguido en la recepción del pensamiento de Martínez de Osma. La más importante de estas líneas es la recepción teológica, centrada en la condena a su doctrina sobre la confesión y en la renovación del método teológico. A partir del análisis de esa recepción y concediendo más importancia al aspecto aristotélico de su pensamiento, intentaremos exponer la necesidad de una recepción dentro de la historiografía filosófica de los procesos de constitución del sujeto moderno y dentro del pensamiento político republicano.

Palabras clave: Teología, Conciliarismo, Republicanismo, Humanismo Cívico, Aristotelismo, Martínez de Osma, Alfonso de Madrigal, Historia de la Filosofía, Filosofía Política.

ABSTRACT

In this article we show the research lines followed in the reception of the thought of Martínez de Osma. The most important of these lines is the theological

reception, focused on condemning his doctrine on confession and on the renewal of the theological method. Based on an analysis of this reception and conceding more importance to the Aristotelian aspect of his thought, we attempt to pose the need for a reception within philosophical historiography of the processes of constituting the modern subject and within Republican political thought.

Key words: Theology, Conciliarism, Aristotelism, Republicanism, Civic Humanism, Martínez de Osma, Alfonso de Madrigal, History of Philosophy, Politic Philosophy.

Se cree que Pedro Martínez de Osma nació en la diócesis de Osma en 1424 y que ingresó en 1444 en un Colegio de San Bartolomé muy cercano a las corrientes aristotélicas que había introducido Alfonso de Madrigal, antiguo colegial y rector de San Bartolomé. Parece que hizo la licenciatura en Artes y, una vez que obtuvo la cátedra de Filosofía, cursó el bachillerato y licenciatura en Teología. A partir del 18 de septiembre de 1457, como maestro en Artes, lee y explica en la cátedra de Filosofía Moral. El 12 de junio de 1463 alcanza la cátedra de Prima Teología, que regentará hasta 1478. Con ese nombramiento culmina sus aspiraciones académicas, pues obtiene el más alto puesto de la función docente y el gran reconocimiento «científico» que lleva aparejado. Pero Osma no se detiene en el estudio y en la lectura, sino que participa activamente en la vida administrativa de la universidad, aspecto en el que también obtiene el apoyo y reconocimiento de sus colegas, en la medida que es nombrado reiteradamente «catedrático diputado». Pero con la publicación en 1476 de sus doctrinas sobre la confesión y las indulgencias, comienza la etapa más abrumadora de su vida: el 15 de diciembre de 1478 se condena y se declara herética la obra en Zaragoza; el 24 de mayo de 1479 se promulga otra sentencia condenatoria tras el proceso de Alcalá, en la que se ordena la quema de su obra sobre las confesiones; y el 29 de junio de 1479 Osma se retracta en Alcalá y se le prohíbe la entrada en Salamanca durante un año. Osma muere en el destierro de Alba de Tormes el día 16 de abril de 1480.

Pedro Martínez de Osma fue un eminente teólogo en un mundo donde la Teología era el canon y el criterio del saber; todo lo empapaba y lo llenaba con su aliento. Pero, Osma también fue un sagaz comentador de Aristóteles, capaz de proyectar sus investigaciones políticas sobre los episodios de su época. En una época donde las cuestiones teológicas afectaban a la distribución y el orden del poder social, la resolución de tales cuestiones no constituían ni mucho menos una disputa especulativa, sino que afectaban a la estructuración de la sociedad. Sobre esta estructuración había ya Osma lanzado algunas reflexiones, pues había comenzado a estudiar al hombre y a la sociedad desde sus lecturas aristotélicas. Sin embargo estas reflexiones han pasado largo tiempo ocultas y se

han perdido para la historiografía filosófica, pues su condena entra dentro del juego de la definición de las verdades teológicas, una definición que se resuelve a lo largo de la historia a partir de la definición de la tradición de la Iglesia y el campo que estudia y reescribe esa historia legitimándola es la teología.

En este trabajo intentaremos mostrar lo relevante que sería una recepción y lectura de la obra de Martínez de Osma a partir de la historia de la filosofía práctica, pues se requiere para completar el conocimiento de las significaciones y comprensiones que en el final de la Edad Media y en el Renacimiento estaban intentando, desde su pluralidad polémica, dar sentido a las experiencias y a los horizontes de posibilidad de ese momento histórico. Ello es importante porque la subjetividad moderna y su comprensión del hombre, la sociedad y la política procede de una síntesis y reducción de la complejidad semántica que se generó en la resolución de aquellas polémicas. Para ello partimos del análisis de la insuficiencia de la recepción teológica de su pensamiento y mostramos cómo a partir de la clarificación de esa insuficiencia la recepción histórico-filosófica se vuelve necesaria.

1.

Aunque la labor intelectual y filosófica de Martínez de Osma ha pasado largo tiempo desapercibida, quedando su memoria relegada al olvido, cabe afirmar, sin ningún género de dudas, que desde la celebración del quinto centenario de su muerte, han crecido las investigaciones y la atención dedicada a su figura. La publicación conmemorativa del Centro de Estudios Sorianos¹ marca un hito en la recuperación de su labor intelectual. En ella Goñi Gaztambide lleva a cabo una exhaustiva exposición del estado en el que se encuentra la investigación y el conocimiento de su obra². Frías Balsa nos ofrece un catálogo de sus obras³ –aunque ya antes había publicado algún artículo sobre su biografía⁴. Otros autores destacan la centralidad de Osma a la hora de estudiar las bases del surgimiento de la Teología moderna⁵, su vinculación con los nuevos tiempos y

1. *Pedro Martínez de Osma († 1480): homenaje en el V centenario de su muerte*, Soria, Centro de Estudios Sorianos. Esta publicación se corresponde con el monográfico de *Celtiberia* (1980), 30.

2. GOÑI GAZTAMBIDE, *El estado actual de los estudios...*

3. FRÍAS Balsa, *Obras de Pedro Martínez de Osma...*

4. FRÍAS Balsa, *Pedro Martínez de Osma, catedrático...*; y *Pedro Martínez de Osma: Vida y obras*.

5. GONZALO MAESO, *La Escriturística...*, pp. 117-129; y ANDRÉS MARTÍN, *Antiverbosismo en Pedro Martínez de Osma...*, pp. 131-138.

las nuevas técnicas en la producción y difusión del saber⁶, o comienzan a referir a las dimensiones políticas de su pensamiento, aunque sea de un modo inseguro y cuestionable⁷. También encontramos la presentación de la *Conclusio Petri Osma anni LXIII* y las *Conclusiones disputandae cum Pedro de Ocaña*⁸, así como la edición de tres sermones⁹. Sin embargo, la publicación señala –y también muestra– la existencia de graves deficiencias en el conocimiento o en la investigación de la labor del maestro salmantino, que afectan a la misma posibilidad de abrir líneas de investigación rigurosas.

El Homenaje manifestaba explícitamente que se requerían un conocimiento críticamente más fundado de su biografía y una recuperación y edición de su bibliografía; ambas labores necesarias para conocer sus vinculaciones personales e intelectuales, así como su inserción en los contextos de producción del saber y en las polémicas sociales e intelectuales de su época. En la subsanación de esta deficiencia han venido trabajando desde entonces diversos investigadores, pero el ensayo más completo y meditado es el que presenta Labajos Alonso en la Primera Parte de su edición del *Compendium super sex libris Methaphysicae*¹⁰. Este trabajo no sólo perfila la trayectoria vital de Martínez de forma rigurosa y crítica, señalando los puntos polémicos o problemáticos, dando razones e indicando fuentes para su resolución, sino que se nos ofrece un completo y crítico catálogo de sus obras, así como sus ediciones actuales, junto con una amplia exposición de su labor académica y docente. Sin embargo, por razones obvias, es preciso señalar que desde 1992 hasta la fecha han aparecido nuevas ediciones que vienen a completar la recuperación y edición de la obra de Martínez de Osma. Fuertes Herreros y Panchón Cabañeros han publicado una traducción y edición crítica de dos opúsculos del de Osma contra los «verbosistas»: *Respuesta a algunos disparates de dos verbosistas de esta época*¹¹ y *Diálogo en el que se muestra que los fundamentos de la filosofía humana, en los que se apoyan los verbosistas, generalmente fallan en la Teología*¹². El mismo Labajos ofrece, junto con Flórez Miguel y García Castillo, la traducción y

6. ROMERO DE LECEA, *El Maestro de Osma en el transito...*, pp. 89-98.

7. BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, *Pedro Martínez de Osma, las regalías hispánicas...*, pp. 139-152.

8. GOÑI GAZTAMBIDE, *Conclusiones y nuevas obras...*

9. REINHARDT, [et al.], *Tres sermones...*

10. MARTÍNEZ DE OSMA, *Pedro de Osma y su comentario a la metafísica...*, pp. 15-86.

11. FUERTES HERREROS y PANCHÓN CABAÑEROS, *Pedro Martínez de Osma: Respuesta a algunos disparates...*

12. FUERTES HERREROS y PANCHÓN CABAÑEROS, *Diálogo en el que se muestra que los fundamentos de la filosofía humana...*

edición crítica del *De officio militis*¹³. También Labajos, fruto de su dedicación a este autor, ha editado en 1996 el *Comentario a la Ética de Aristóteles*¹⁴. Sin embargo, la novedad más señalada es la que se refiere a la detección de una nueva obra de Martínez de Osma: el *Comentario a la Política de Aristóteles*¹⁵. Esta obra, que generalmente se había venido atribuyendo a Fernando de Roa, ha de ser considerada como una obra conjunta de Osma y de Roa. En su presentación de la edición del *Comentario*¹⁶, Labajos parece demostrar, a partir de un exhaustivo trabajo filológico, que la base, estructura y orientación del texto editado por Martín de Frías es obra de Martínez de Osma. Roa tomó para su labor docente e inquisitiva el trabajo de Martínez de Osma y lo fue ampliando y completando, probablemente en virtud de las exigencias docentes e intelectuales. Debido a esto y a que fue Roa quien comenzó a preparar la edición del texto que llevaría a la imprenta su discípulo Frías, la obra pasó por ser creación exclusiva de Roa. Así pues, aunque no contamos con la edición crítica y reunida de todas sus obras, en estos últimos treinta años tenemos editadas críticamente sus obras filosóficas más importantes y una parte de los opúsculos y fragmentos que se conservan¹⁷. Sin embargo, en lo que se refiere a estos últimos, sería necesario completar su edición y reunirlos en una única publicación.

2.

Aun así, concluir la edición de sus obras sólo ofrece la base para recuperar su pensamiento y su labor intelectual, pero no permite, por sí sola, alcanzar una valoración apropiada de la importancia de ese pensamiento. Esta comprensión depende en gran medida del modo de la recepción de sus trabajos; una recepción apropiada sólo será posible si consigue liberársele del proceso de censura al que se vio sometido y que encontramos reproducido en casi todos los estudios que se le han dedicado. Tomar como punto de partida su doctrina sobre la confesión, las indulgencias o el poder de las llaves como un error del que ha de excusársele para revalorizar y vindicar la calidad y autoridad de su obra, no sólo es una grave deficiencia que muestra su recepción antes, después y en 1980, sino un obstáculo que enturbia el conocimiento científico de la

13. MARTÍNEZ DE OSMA, *Pedro de Osma y Fernando de Roa: Comentario a la política...*

14. MARTÍNEZ DE OSMA, *Comentario a la ética...*

15. MARTÍNEZ DE OSMA y ROA, *Pedro de Osma y Fernando de Roa: Comentario a la política...*

16. *Idem*, pp. 7-65

17. Ver *Apéndice bibliográfico*.

significación de su pensamiento, ya que frena e impide que se extienda el interés de tal recuperación más allá de la mera curiosidad histórica o de la afición electiva. Prueba de ello es que hasta hace bien poco su conocimiento ha quedado encerrado dentro del ámbito de reflexión de la teológica cristiana sobre su propia historia y sobre su pretendida labor angélica de definición y precisión de una verdad radicada en su mundo privado de fe.

En 1980, más allá de ofrecer una serie de estudios sobre el de Osma o una descripción del estado de la investigación sobre su pensamiento, se convocaba a los posibles lectores del Homenaje a empeñar su tiempo mortal y sus esfuerzos finitos en la tarea de recuperar la labor del insigne maestro salmantino, pero no se ofrecía ninguna razón relevante para ello más allá de la mera curiosidad o del círculo teológico. No decimos con ello que toda labor científica tenga que tener un valor utilitario inmediato, pero sí ha de tener un valor pragmático; y esto refiere al destino de las humanidades en nuestro mundo y, en concreto, al destino del conocimiento histórico, pues no hay que olvidar la vinculación que la producción de saber tiene con la génesis y despliegue de los poderes sociales en los que nos constituimos, desempeñamos y proyectamos instituyendo los diferentes planos y redes de nuestro mundo común. Parece que si la historia tiene especial relevancia dentro del proyecto moderno e ilustrado, entendido como un proceso de llegar a alcanzar conciencia incluso de aquello que nos es indisponible, es porque en ella se trata de adquirir conciencia de cómo y por qué hemos llegado a ser lo que somos, ante qué hemos de ser humildes y asumir nuestros límites y ante qué valientes y controvertir nuestras limitaciones. Descubrir la significación histórica de un texto sería determinar en que medida ese texto nos ayuda a ampliar esa conciencia y a iluminar nuestra condición. Demandar la investigación de una labor intelectual sería mostrar las razones, hipotéticas si se quiere, de por qué el estudio de esa labor nos ayuda a comprender mejor el devenir de los hombres y las sociedades que hoy somos, permitiéndonos adquirir una mayor responsabilidad sobre nosotros mismos y nuestro destino, o al menos promoverla.

Puede considerarse esto un mero excurso retórico y quizá sea bueno que así se considere, pero lo que intenta plantear es que la investigación científica dentro del ámbito de las humanidades no puede caer en un mero bucle autorreferencial y privado, si es que quiere sobrevivir como disciplina de ciencia y de cultura. Nadie busca el mero saber por el saber, ni siquiera «*el nuestro Aristóteles*», pues la búsqueda del saber tiene que ver más con el florecimiento humano, sea alegría o felicidad, que con la mera curiosidad o contemplación, ya sea del bien supremo o de un pergamino polvoriento. Por ello, hay que tener muy en cuenta que en su época –aunque quizá ya no en la nuestra o no de un modo relevante–, el problema de la confesión o de las indulgencias no es una mera cuestión de fe y religiosidad, sino de ordenación y estructuración de los poderes

sociales; hecho que se descubre cuando López de Salamanca reprueba la doctrina de Osma señalando que su doctrina niega el orden establecido por Dios para que las criaturas alcancen sus fines; orden que se sustancia en la estructura jerárquica del reino y de la Iglesia, orden que garantiza la justicia en el fin de sus decisiones y realizaciones; semejen lo que semejen, siendo tan sólo interesante para su legitimidad su sola proclamación, sea el «¡Viva el Rey!» o el «¡Tenemos Papa!»¹⁸. Lógica, por otro lado, que impone la más pura defensa del consecuencialismo relativista, dejando a un lado cualquier bien, valor o justicia que quepa dentro de una cabeza humana, al afirmar la más férrea defensa de la bruta dinámica del poder, pues aunque afirma la obligación del poder a unos valores y principios absolutos y mantiene que es su observancia la que constituye su legitimidad, sea ese valor definido como un mejor acceso al Sumo Bien, o sea definido como la elección directa del sujeto del poder por Dios para cumplir sus planes, afirma una obediencia ciega, sin referencia a ningún valor o principio ético o moral, ya que en el mejor de los casos esos valores absolutos e incontrovertibles sólo son interpretables, comprensibles y decidibles en su práctica por aquellos que ya cuentan en su capital con los resortes y energías de

18. Para probar la efectividad de las indulgencias y fundamentar su acuerdo con la verdad mantenida por la Iglesia, López de Salamanca desarrolla la fundamentación teológica del poder, a partir de textos no poco reveladores: «Por mí los reyes reinan y los magistrados administran justicia», Prov., 8, 15; «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad se resiste al orden divino», Rom., 13, 1-2. De este modo se señala que la negación de la efectividad de las indulgencias supone negar la legitimidad y autoridad del Papado para concederlas, lo que viene a ser negar su carácter vicario dentro del plan de la providencia para conducir las cosas a su fin, negación que se combina con la negación de la infalibilidad. Pero hay más, se le pinta no sólo contraviniendo el orden divino y oponiéndose a Dios mismo, sino también a los poderes terrenales, es decir, al orden social y político. No sólo lo señala como hereje, sino como rebelde o sedicioso. Está claro que en el fondo hay, a nuestros ojos, una conversión de la injusticia o de la tiranía en justicia, en la medida que éstas son condiciones necesarias para desarrollar el plan divino, es decir, son en último término justas. Los que se revelaran contra ellas serían así mismo injustos, lo que casa muy bien con la idea de Judas, es decir, que Dios usa a los injustos para generar justicia y extender su amor; ello nos da que usa a los justos para mantener la injusticia, mientras sea necesaria. Aunque en el fondo, no hay injusticia, no tiene ser, ya que todo tiene su ajuste en la resolución final del plan. En el fondo se defiende la tesis contra Osma de que el poder, tanto sacro como profano, es el poder y ha de ser obedecido en tanto es poder. Por ello, a su entender Osma está atacando la fundamentación sagrada del poder político, cuestión que no está desligada de la fundamentación de las indulgencias y del poder papal. Ver: LÓPEZ DE SALAMANCA y MARTÍNEZ DE OSMA, *La confesión y las indulgencias...*, pp. 43-46.

ese poder, y en el fondo para el mantenimiento asegurado del mismo. Así, en la lectura teológica actual de esta cuestión se llega a afirmar que la oposición a una bula de cruzada es herejía o camino hacia ella, pecado en suma, porque se aparta de la verdad de la Santa Madre Iglesia; pero, seguidamente, no se tiene empacho alguno en afirmar que, más allá o más acá del camino, la verdad y la vida, sólo se trata de la extrema utilidad de las bulas para combatir y matar al hombre de más allá de la frontera, al fin infiel y condenado, amenaza de la civilización y de la fe¹⁹. Hay que estar seguro y saber mucho, casi todo, sin dejar lugar a una mota escéptica, para lanzar estas afirmaciones emparejadas sin rubor ni vergüenza, pues sí, en el fin, no se manifiesta escatológicamente, en todos sus sentidos, el plan divino tal como es leído por la viga del ojo del poder, —contra la intuición de Natán, por ejemplo, en el caso de que haya tal plan—, todos los santos y los descargados de hombros por indulgencias claviculares son tan sólo criminales y bandidos de la peor calaña.

Aquí reside, pues, la gran deficiencia mostrada, inconscientemente, por la publicación de 1980 y repetida por los trabajos teológicos que han venido guiando la recuperación del pensamiento del maestro salmantino; esta deficiencia consiste en encerrar la originalidad de su producción dentro del error de unas doctrinas heréticas y, en el mejor de los casos, en resaltar su valía por introducir en el estudio salmantino la renovación de los estudios teológicos descargándolos del manierismo «verbosista» y «sutil» de un nominalismo decadente. Esto se hace defendiendo su excelencia al citar noticias contemporáneas sobre su persona²⁰, pero sin dejar de afirmar que, dadas sus limitaciones y lo ingente de la tarea, no pudo llegar a buen término, al no poder alcanzar a combinar todos estos elementos con seguridad y destreza. Se llega incluso a afirmar que fue este fracaso, entre otros factores, el que le condujo a errores doctrinales y faltas contra la verdad de la fe y del dogma²¹, por lo que aquello que se le concede por un lado, se le resta por otro. Y esto último se constituye en el elemento básico de todas las polémicas, a saber: ¿cuál fue el factor determinante de su error y de

19. Elementos estos que veremos más abajo al exponer el análisis de Goñi Gaztambide.

20. En casi todos los estudios aparece la recurrente y cargante cita de Nebrija en la que valora su valía intelectual, que sólo demuestra la estima y respeto que se le tenía, si la vinculamos con el apoyo dado por el general del estudio salmantino durante el proceso. Además señala hacia la amistad o al menos relación entre ambos, cuestión ésta que es la que debe ser explorada, pues el halago no tiene necesariamente que responder a la verdad, por mucho que sea Nebrija quien halague. Una muestra más de cómo, en gran parte de los estudios realizados se corta el hilo y se tira el ovillo.

21. Esta posición es la que mantiene Melquíades Andrés, como veremos más abajo.

su deslizamiento hacia la herejía? Pero, quizá antes de exponer las diferentes posiciones de los investigadores del pensamiento teológico, sería mejor señalar cuáles fueron los errores, que sólo se conservan en las censuras de sus acusadores²², para indicar después cuáles pueden ser los rasgos característicos de una posible recuperación de su figura dentro de la historia de la filosofía, apoyándonos en las deficiencias e inconsistencias que para la comprensión de su pensamiento ha manifestado su recepción teológica, pero sin despreciar su trabajo documental.

3.

Respecto a la confesión y a la absolución afirma Osma que no son instituidas por derecho divino, sino por derecho eclesiástico, dado que tienen una finalidad puramente disciplinar, a saber: mantener y restaurar la relación, no entre el hombre pecador y Dios, sino entre el pecador y la Iglesia. Establecido de este modo, el sacramento se defiende como un instrumento para mantener reunidos a los fieles en la Iglesia de Cristo. Por ello afirma que los pecados de los hombres sólo alcanzan perdón a partir del acto sincero de contrición y enmienda, en la que el sacerdote sólo actúa como consejero y apoyo, y no como mediador entre Dios y el hombre. Visto así, el sacerdote aporta ayuda a la comprensión del pecado y a la génesis en el alma del pecador de la disposición apropiada de la contrición y propósito de enmienda. Con ello el individuo está en disposición de ingresar de nuevo en la comunidad de la Iglesia y participar apropiadamente en sus actos. El perdón, en lo que respecta a los deudos para con Dios, se alcanza, pues, sólo a partir de la reconversión hacia Dios, de modo que la absolución con respecto a esos deudos queda encerrada en el misterio de la relación de amor entre el pecador y Dios, así como la condonación o no del tránsito por la purgación o purificación de los pecados perdonados tras la muerte, sea esa condonación parcial o total. Elementos sobre los que el hombre no puede entrar a juzgar, dadas sus limitaciones. Por otro lado, la penitencia que se impone a partir de la relación entre el confesor y el pecador sólo sirve para mantenerse en el seno de la Iglesia.

El corolario de estas consideraciones es que el perdón ocurre a partir de una misteriosa relación entre el hombre y Dios, que no puede ser resuelta ni determinada por ningún poder humano, de modo que la acción del sacerdote o de cualquier otra dignidad eclesiástica no absuelve al hombre, sino que ayuda en el proceso de contrición y re-conversión hacia Dios y solicita o pide humildemente

22. Ver *Apéndice bibliográfico*.

por la absolución o por la liberación de todo vínculo con el pecado cometido. La penitencia impuesta tiene, al igual que el sacramento completo de la confesión, el sentido de predisponer la disposición psicológica para alcanzar plenamente la contrición y la enmienda y la misión de reparar el vínculo del pecador con la comunidad de fe que es la Iglesia a partir de una especie de conmutación; reparado el vínculo el hombre recibe todos los beneficios y méritos ganados para la Iglesia por la acción de Jesucristo y de la santidad de sus activos; tesoro que Osma parece no negar, aunque sí parece cuestionar que sea poseído en usufructo vicario por la Iglesia de Roma.

En este sentido, la confesión y las penitencias tienen un carácter netamente disciplinario o legal, habituador, y las indulgencias, el otro aspecto de la polémica, el carácter de una amnistía, una liberación del seguimiento, en ciertas ocasiones y bajo ciertas condiciones, de esa disciplina reparativa. Debido a esto, las indulgencias no aprovechan inmediatamente a la salvación ni de vivos ni de muertos, ni a la absolución directa de sus pecados. Si la función del clero dentro de la Iglesia reside, pues, en el mantenimiento de las normas disciplinarias y administrativas que mantienen unida a la comunidad de fieles a través del tiempo, entonces sus determinaciones son apropiadas o no respecto a la consecución de tal fin, por lo que no tienen el carácter de jueces de los fieles, sino un carácter de magistrados y, por tanto, las indulgencias no son más que un instrumento establecido en esa función y para la satisfacción del fin que busca, por lo que no pueden liberar de las penas que escapan a su jurisdicción ni a los hombres que ya se encuentran fuera de la misma, aunque pueden resultar útiles o no, dependiendo del estado del siglo, hecho que se muestra, según Osma, en que no han existido desde siempre. Así, si es verdad esto, su aplicación o el modo de su institución por parte del cuerpo administrativo, la Iglesia de Roma, puede ser errada o acertada, útil o dañosa, ortodoxa o herética. De hecho, la magistratura de la comunidad de la Iglesia, del grado más alto al más bajo, puede errar y caer en herejía, pues la infalibilidad reside en la Iglesia Universal, así como los méritos y beneficios de Cristo y el famoso poder de las llaves, –aunque algo recortado, como es evidente– también residen, indivisiblemente y sin grado alguno, en la comunidad de los fieles, como totalidad. La Iglesia Universal, por otro lado, es la única que puede establecer los estatutos por los que se rige la Iglesia de Roma y conforme a los cuales ha de guiar su actuación, pues es la única autoridad segura, –Iglesia Universal que suena demasiado a Concilio Universal, como para dudar de a qué se refiere el oxomense con ese nombre.

4.

En términos generales, si no hemos errado en nuestra exposición²³, estos son los errores doctrinales para los que se trata de encontrar una explicación, es decir, de descubrir de dónde proceden, de quién pudo tomarlos, o básicamente y en lenguaje llano: quién se los metió en la cabeza aprovechando un desliz o confusión de su inteligencia. Así, aunque Menéndez Pelayo señala que su doctrina recoge los ecos de Wiclif y de los Husitas, así como también de los Valdenses, por lo que lo convierte en el primer protestante español, no analiza mucho más la génesis de sus doctrinas, salvo para distinguirla de la mantenida por Alfonso de Madrigal en su *Defensorium trium propositionum*, salvando así a este último de toda heterodoxia. Sin embargo, esta procedencia es criticada por Melquíades Andrés²⁴, que defiende que sus doctrinas tienen más que ver

23. Hemos optado por ofrecer una síntesis de las proposiciones condenadas, lo que no está exento de interpretación. Tendemos a interpretar su sentido a partir de las descripciones indicadas por los teólogos que han investigado estas cuestiones, y de nuestras lecturas de los comentarios aristotélicos, pues son desde esas posiciones desde donde se nos clarifican. Difícilmente podríamos describirlas sin entenderlas y tal como las entendemos las enunciamos. Sin esta lectura no podríamos más que construir una mera lista, que ya se encuentra en otros textos que se ocupan de estas cuestiones. Es evidente que aquí anticipamos nuestra defensa de una recepción ético-política de su pensamiento en plena crítica de la recepción teológica, pero ambos aspectos de nuestra exposición no están separados. En el *Apéndice bibliográfico* ofrecemos los textos que se pueden seguir para el estudio de su doctrina de la confesión, pero para un contraste inmediato quizá sea bueno citar el resumen de Reinhardt: «El núcleo fundamental de su doctrina es la escisión radical entre la penitencia como sacramento natural y la penitencia como sacramento de la Iglesia. El perdón de los pecados y la remisión de las penas temporales se sigue sólo de la contrición, es decir, a través de un proceso que atañe exclusivamente a Dios y al hombre, sin mediación de la Iglesia. La acción sacramental de la confesión y absolución no son derecho divino; no han sido instituidas por Cristo, sino introducidas por la Iglesia, y pueden por ello ser modificadas, aunque no por el Papa, sino sólo por la Iglesia universal. El poder de atar y desatar otorgado a la Iglesia no se extiende a las relaciones directas entre Dios y los hombres, sino solamente al orden externo de la Iglesia. La Iglesia no puede, pues, ni actuar como mediadora para el perdón de los pecados ni puede remitir las penas temporales a vivos o muertos por medio de indulgencias», MARTÍNEZ DE OSMA, *Pedro de Osma y su comentario al símbolo «Quicumque»*, p. 58.

24. ANDRÉS MARTÍN, *La teología española...*, pp. 261-266. Posición que comparte con Goñi Gaztambide, aunque este último explica que Osma no defiende las ideas de Wiclif, en la medida que éste niega el principio de la reserva de méritos y la indulgencia como tal, mientras que Osma no llega a tanto. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la bula...*, p. 447.

con el replanteamiento que lleva a cabo del método teológico, es decir, con la vuelta a los doctores antiguos, a los padres de la Iglesia y a la Biblia, con la comparación histórica de la disciplina penitencial entre Oriente y Occidente y con la apertura humanístico-filológica de las fuentes del saber y del estudio de la historia. Por ello parece indicar que esta pretensión renovadora del saber teológico, encomiable por otra parte, lo llevó, por falta de preparación metodológica y del acceso a manuscritos selectos y suficientes para el contraste crítico textual, a caer en el error y en la herejía, contraviniendo su resistencia a la introducción de novedades y a su pretensión de conservadurismo²⁵. Como prueba de ello defiende que si en 1465, es verbosista y ortodoxo, en 1476, en plena madurez del intento de renovación de los modos de investigación filosófico-teológica, con la inclusión de elementos humanistas y tomistas, es herético. Asentado esto, Andrés se centra en que la chispa del desvío se produce por la noticia de la práctica penitencial de la Iglesia de Oriente y por la necesidad de recoger y resolver, con los nuevos métodos, las ideas y polémicas sobre estos aspectos que eran dominantes en algunos ambientes hispanos, concretamente, en los círculos conversos, a los cuales ciertos aspectos del sacramento de la penitencia les creaban perplejidad e inseguridad.

Precisamente de aquí es de donde ve surgir la herejía Goñi Gaztambide, cuando en su *Historia de la Bula de la Cruzada en España* analiza en el capítulo XV las posiciones de los adversarios españoles de las indulgencias. Por un lado, indica la importancia de la compilación de herejías que Fray Alonso de Espina compone en su *Fortalicium Fidei* (1458-1461), en la que intentan

25. Que pretendiese huir de la novedad y mantener una postura conservadora es algo que tampoco le cuadra a Reinhardt con su «herejía», incluso sostiene que los resultados de su aplicación metodológica tuvieron que producirle una gran crisis espiritual. «Al mismo tiempo, salen así a la luz las imprecisiones que desde un principio pesaban sobre su programa teológico de reforma... La aplicación de sus principios teológicos al problema de la penitencia e indulgencias produjo en Pedro de Osma una crisis profunda. Él, que se había jurado un estricto conservadurismo, se ve convertido en un innovador. Él, que tiene como principio fundamental de su labor teológica la vinculación al magisterio de la Iglesia, cae en el peligro de herejía, en el peligro de poner su opinión por encima de la del magisterio. Sin embargo, Pedro de Osma supo dominar su crisis. No se convirtió en un reformador protestante. Su concreta fidelidad a la Iglesia prevaleció, y él, que había puesto en duda las atribuciones del Papa en la Iglesia, se sometió sin demora a la decisión de arzobispo de Toledo». MARTÍNEZ DE OSMA, *Pedro de Osma y su comentario al símbolo «Quicumque»*, p. 59. Estimo que más crisis espiritual tuvo que producirle el proceso y su retractación. Parece que es incomprensible que la doctrina actual de la confesión sea un resultado de tectónicas presiones históricas que actúan sobre la lectura de unos textos y que el hereje es un ortodoxo y un conservador a contra corriente.

rebatirse los errores en torno a las indulgencias y la confesión, errores que señalan a ambientes cripto-judíos:

... creyó [de Espina] necesario rebatir el error de los que negaban ser verdaderas las indulgencias...// ... no faltaban «algunos enemigos de la religión cristiana» que rechazaban la eficacia de la confesión en orden a la remisión de los pecados, diciendo que Dios perdona la culpa gratuitamente, no por medio de la confesión. Otros admitían la confesión, pero sólo la confesión hecha directamente a Dios, sin intervención del sacerdote. En el Antiguo Testamento se obtenía el perdón de los pecados mediante sola la contrición. ¿A qué añadir ahora la confesión auricular? «Esta rabiosa herejía –dice Alonso de Espina– está muy en vigor en estos tiempos entre algunos que se confabulan ocultamente y en sus conventículos». La alusión a los cripto-judíos es bastante clara.// En este ambiente se presenta Pedro de Osma, que recoge los elementos dispersos y los reduce a sistema, dándoles una peligrosidad insospechada²⁶.

La influencia recibida de estos ambientes, su estudio de la historia eclesiástica y de la escriturística²⁷, así como de fuentes de autores medievales y del derecho canónico, junto con las exageraciones de los predicadores sobre la eficacia de las indulgencias y la inseguridad contemporánea en la comprensión de la doctrina de la confesión y de las indulgencias, lo llevarían a movilizar su reflexión para determinar el problema recopilando y sistematizando todos esos elementos en pro de construir una doctrina verdadera²⁸. Osma no sólo erraba en su búsqueda de la verdad de la fe, sino que con ello ponía en peligro el orden social y eclesiástico, la paz y convivencia de las gentes, que comenzaban a resistirse a la práctica de la confesión o quedaban con dudas de conciencia²⁹. Por último, Goñi pasa a narrar el proceso emprendido contra el de Osma, que si bien cortocircuita el error del maestro, no sana las causas que lo produjeron,

26. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la bula...*, p. 438.

27. Aunque los señala Goñi cree que estos aspectos sólo serían algunos de los elementos que por su labor intelectual y académica introduce en el desarrollo de sus reflexiones heréticas, pero ni la comparación de las prácticas entre los cristianismos de Oriente y Occidente ni la historia eclesiástica constituyen los puntos de partida de las mismas, negando así las opiniones de Stegmüller tanto como las de Andrés. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la bula...*, p. 448.

28. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la bula...*, p. 448.

29. Proliferación realmente sorprendente, aun gracias a la imprenta, dado el gran grado de alfabetización de la gente, el escaso valor de los libros y la intensa labor de predicación llevada a cabo por Osma y sus sectarios. Ahora, al igual que hace quinientos años, más vale exagerar que quedarse corto.

pues no se aprovechó la oportunidad para exponer la verdadera doctrina discutiendo más detenidamente los errores allí manifestados³⁰. Sin embargo, tanto en estos procesos, como en los que se siguieron, se salvó la verdad práctica de la doctrina verdadera, que doctrinalmente aún era algo confusa, verdad que en parte expone muy bien en la conclusión del capítulo:

La Iglesia salía una vez más por el buen nombre de las indulgencias. Así la Bula de la Cruzada pudo continuar prestando su eficaz auxilio a la lucha contra los infieles en el Norte de África y en el mar Mediterráneo³¹.

Es decir, *haciendo valer en ordalía* la verdad de la fe cristiana hacia fuera y hacia dentro, pues también hay infieles interiores al orbe cristiano. Es, pues, a partir de la ordalía como se construye la ortodoxa doctrina.

5.

El conjunto de estas consideraciones nos revelan, como decíamos más arriba, la dirección que ha de tomar el análisis de sus planteamientos doctrinales. Por una parte, la constitución del proceso, las acusaciones de desestabilización socio-política que se ponen en juego, el discutido contenido de las tesis que tienden a reorganizar no sólo la estructura de poder de la Iglesia, sino su función legitimadora, distributiva y arbitral en el espacio social y político indican que hacer aquí teología y/o interpretación de la teología es dejar de acceder a la significación de los discursos, de las ideas y de las concepciones que esos discursos encubren a partir de polémicas o enfrentamientos doctrinales, pues las supuestas verdades de la fe acaban refiriendo a una cuestión política tanto de distribución y acceso a bienes económicos como al reparto de honores y relevancia social, o sea, influencia, que las convierten en una cuestión material y nada celeste de ordenación y estratificación social y de definición de los actores políticos. Más allá de la carga religiosa hay que tener en cuenta, pues, la carga política y la significación que tienen para la comprensión de cómo se experimentan los hombres en la constitución de su individualidad y de la sociedad y de qué posibilidades se abren a su responsabilidad para la organización de su actividad en esa constitución. Si seguimos esta línea, la reflexión sobre la confesión y las indulgencias y la que versa sobre la institución eclesiástica y sus poderes, pueden que se encuentren vinculadas con su reflexión ética y política, es decir, con su recepción del pensamiento aristotélico, haciendo de esta recepción, en la

30. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la bula...*, p. 455.

31. Idem, p. 461.

experimentación de los problemas de su contemporaneidad, la clave explicativa que vincula los diferentes aspectos que se descubren en su labor intelectual, desde su renovación de los modos de producción del saber hasta las cuestiones teológicas, pasando por sus posibles vinculaciones con el humanismo. Pues, por otra parte, estos análisis del proceso de Osma muestran la clara vinculación de su herejía con el proyecto de renovación del saber y con cierto modo de producción del mismo que referiría a la impotencia de los métodos de saber devenidos para hacerse cargo de las experiencias y de los requerimientos del presente, lo que hace pensar que se busca resituar la posición y la capacidad de acción y experimentación del hombre en el mundo, de modo que pueda enfrentar esos retos. Así, tanto el error mismo como su posible causa, remitiría al problema ético y, en tanto ético, al problema político. Evidentemente, esta sería la significación de su pensamiento en el plexo de su contexto, sin embargo, la referencia del mismo quizá no pueda ser otra que el problema de cómo ganar un espacio, para una relación apropiada del hombre con Dios, a partir de la cual puedan abrirse la esperanza de la plenitud y la salvación. Pero, para nosotros no se trata de discutir si verdaderamente alcanzaría un saber seguro de Dios, sino la efectividad que el pensamiento resuelve en el intento de ganar su referencia.

6.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, se requiere un análisis histórico del proceso en el que se condenaron las doctrinas del oxomense, ya que a partir de él se podrían observar algunas de las tensiones reales en las que entran en juego las doctrinas condenadas y el mismo proceso. Afortunadamente el comienzo de esta labor ya está iniciado, contamos con la descripción detallada, crítica y fundada que Labajos expone en la ya nombrada presentación del *Compendium super sex libris metaphisicae*³² y, también, con el excelente artículo de Iannuzzi, *La condena a Pedro Martínez de Osma: «ensayo general» del control ideológico inquisitorial*, en el que analiza las tensiones de poder que motivaron el proceso junto con indicaciones muy sugerentes sobre las diferentes comprensiones intelectuales que acompañaban y permitían experimentar y proyectar esas tensiones y conflictos:

El proceso y la condena de Osma tienen que leerse como señal de la lucha desencadenada entre distintas fuerzas y exigencias enfrentadas para organizar y controlar la población, para poder ser los protagonistas de la creación de fieles-súbditos renovados³³.

32. MARTÍNEZ DE OSMA, *Pedro de Osma y su comentario a la metafísica...*, pp. 67-86.

33. IANNUZZI, *La condena a Pedro Martínez de Osma...*, pp. 18-19.

Esas fuerzas en liza serían, por un lado, las que intentaban constituir un estado real con fuerza y autoridad suficiente como para someter tanto a la aristocracia como a las ciudades, de modo que el resultado fuera un orden institucional seguro y eficaz; y, por otro, el Papado que veía con recelo esa constitución y en concreto uno de los proyectos hispanos para alcanzarla, la Inquisición. El caso de Osma fue quizá la escenificación apropiada para ofrecerle a Roma una compensación por las pérdidas de poder e influencia que podría suponer ese ascenso del estado y de sus instituciones³⁴. Creemos, reflexionando junto a Iannuzzi, que el arma o la estrategia utilizada fue el famoso grito «¡Que viene el lobo!», en este caso, estamos convencidos, es el «¡Que viene el conciliarismo!». De hecho el amigo del alma de Martínez de Osma, López de Salamanca, vincula sus errores con los de Marsilio de Padua, que no sólo está cercano a círculos conciliares, al aristotelismo y a cierto escepticismo epistémico, moral y político, sino que además parece defender la creación de una Iglesia de Estado³⁵. Sería, entonces, mejor opción para Roma ceder parte de su poder de control a los monarcas castellanos que dejar que se extendieran tales ideaciones que podían perturbar las mentes y las acciones por la incapacidad para ejercerlo personalmente. Si bien no parece que Osma estuviera cercano a Marsilio en su defensa de la Iglesia de Estado, sí parece detectarse en él puntos de convergencia con el conciliarismo.

En torno a este tema es interesante resaltar que la vinculación entre Osma y Madrigal, cuestión que ya había percibido Elías de Tejada³⁶, pues Madrigal ya defiende la posibilidad de yerro por parte de la Iglesia de Roma junto con la defensa de la infalibilidad de la Iglesia Universal, que tanto en Alfonso de Madrigal como en Juan de Segovia refieren al concilio, mientras dejan para el papado funciones administrativas, requeridas no por las condiciones eternas, sino por las condiciones mundanas de organizar y cohesionar una comunidad que se mantiene dispersa a través de grandes extensiones y que no puede estar constantemente reunida comunicando decisiones y moviendo acciones³⁷. Por otro lado, la reforma del método teológico, por lo que entendemos de él, tiene que ver con una vuelta a las fuentes, es decir, con una recuperación histórica de la tradición de la Iglesia, que ya comienza con la intensa labor escriturística del Tostado y con sus preocupaciones históricas. En el Tostado esta

34. Idem, p. 24.

35. Idem, pp. 20-21.

36. ELÍAS DE TEJADA, *Historia de la Literatura política en las Españas*. T. III, pp. 136-137.

37. Sobre la eclesiastología de Segovia ver MADRIGAL TERRAZAS, *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia...*; sobre el problema del conciliarismo en general, BLACK, *Monarchy & Community...*; así como también UTRERA GARCÍA, *Conciliarismo y constitucionalismo...*

búsqueda puede leerse en el intento de revocar creencias populares supersticiosas, en la depuración de las prácticas del clero, en su preocupación por la historia, etc.

En Osma, aunque continúan estas preocupaciones, los rasgos de su intento de renovación teológica están marcados por un claro escepticismo, elemento puesto en juego por el conciliarismo³⁸ y que no sólo se detecta en este nivel de su producción. Así, la necesidad de retorno a los Santos Padres y a los textos bíblicos, a los doctores antiguos, probados por la tradición de la Iglesia Universal, es un intento de fijar los puntos de partida de la reflexión teológica, aquello que la labor del intelecto debe tomar como punto de partida, para explicar y predicar la doctrina y las «buenas» prácticas cristianas. Esta vuelta sobre la historia y los textos es crítica, al menos en dos sentidos. Es crítica respecto a los excesos de la especulación teológica y, por extensión, como se ve en el problema de la confesión y las indulgencias, respecto a la práctica de las funciones de la Iglesia de Roma. En este primer aspecto es donde tiene sentido la crítica en contra del «*verbosismo*» o de la dialéctica escolástica y de su modo de derivación y probación de nuevos contenidos o tesis sobre las verdades de fe. La actividad de Osma en este campo consiste en limitar las posibilidades de la razón humana para extender sus principios y métodos más allá de los límites de su finitud³⁹. Curiosamente esta limitación se establece a partir de la crítica no sólo del método dialéctico, sino sobre todo a partir de una comprensión del lenguaje, que exige limitar las posibilidades de significación del lenguaje a su uso cotidiano dentro de la lengua. Introducir distinciones sutiles, desgajar la significación de la práctica, entrando en un juego de significados en los que se pierde tanto la referencia de la palabra como la posibilidad de presentar su objeto, es decir, de ofrecer su significación, es introducir confusión y abrir las puertas a una significación fantasmagórica que produce errores en la comprensión de la realidad, tanto divina como humana, es decir, conduce a hablar del no-ser como si fuese ser. Además, todos estos excesos imposibilitan o entorpecen la comunicación, que es de donde surge la capacidad referencial y significativa de la palabra. Dentro de este trabajo de depuración está clara la raigambre escéptica respecto a las producciones de la teología escolar, pero también su oposición a la teología mística, pues sólo la reunión comunicativa de la Iglesia es capaz de ofrecer sentido preciso a los términos teológicos. De aquí procede también su sensibilidad a las corrientes humanistas y a sus trabajos filológicos, vinculación que Flórez Miguel muestra al analizar la teoría del lenguaje que

38. Para la conexión entre escepticismo y conciliarismo ver MARÍN MORENO, *Conciliarismo y escepticismo...*

39. FUERTES HERREROS, J. L. y PANCHÓN CABAÑEROS, *Diálogo en el que se muestra que los fundamentos de la filosofía humana...*, p. 247.

subyace a su comentario de la ética aristotélica⁴⁰. La relevancia del humanismo es quizá más densa aquí, en el nivel metodológico, que en el desarrollo de sus posiciones éticas y políticas, como señalaremos más adelante, pero quizá por eso más profunda de lo que en principio pudiera parecer. En todo caso, se muestra, entonces, que aunque la renovación teológica sea quizá el motor de su pensamiento, los elementos que maneja en esa renovación sólo son un caso de la renovación de la producción de saber que lleva a cabo. Sin embargo, esta comprensión de la lengua y de la relevancia de su aspecto comunicativo casan perfectamente con la concepción que tiene de la producción de saber propia de la reunión de la Iglesia, lo que lo aleja de toda posición «reformada» o protestante, pues detrás de ella no está el libre examen, el soliloquio de un sujeto que accede a la verdad, sino siempre la comunicación y, por tanto, la retórica, en el desarrollo de la cual el individuo constituye junto con otros un mundo compartido de afectos, valores y creencias, que es, además, el que les permite desplegar su interacción comunicativa, y no a partir del pacto o el acuerdo, que supondría partir de posiciones «subjetivas» ya constituidas y pre-comunicacionales.

El segundo sentido en el que se muestra su aptitud escéptico-crítica es la modalidad en la que desarrolla su trabajo intelectual, y del que Acosta nos muestra un pequeño ejemplo⁴¹. La polémica y discusión en el tratamiento de los puntos problemáticos de la interpretación de las fuentes del saber, que trasluce una mayor inseguridad respecto a la determinación y probación definitiva del problema tratado, pero que lo desarrolla más extensamente, coincide con esa labor crítico-escéptica, máxime cuando de lo que se trata es de formar a los estudiantes para que accedan sin mediación a las fuentes del saber, para que sean capaces de alcanzar una comprensión de la misma desde sí mismos, para que puedan ingresar en las fuentes de la significación del mundo compartido y desplegar su actividad comunicativa a partir de ellas, estableciendo debates y concordias. El polemismo se muestra entonces como el punto clave en el que se vinculan los dos sentidos de la crítica, pues se trata de formar doctores independientes de las mediaciones doctrinales inseguras generadas por los individuos, pero capaces de acceder a las significaciones seguras generadas por los usos comunicativos de la comunidad, en la medida que pueden participar y desplegar su actividad en ella desde las fuentes de la misma, es decir, que sean capaces de entablar un debate, no a partir de tradiciones escolares, sino a partir de los problemas y significaciones radicados en las fuentes compartidas, de modo que clarifiquen y renueven la efectividad de las mismas en la apertura de la comprensión de su actualidad, dando así comunidad a la comunidad a partir del

40. FLÓREZ MIGUEL, *El humanismo cívico castellano...*, pp. 123-128.

41. ACOSTA RODRÍGUEZ, *Introducción de Tomás de Aquino y del maestro salmantino...*

tiempo. El saber se constituye entonces colectivamente, no a partir de la soledad, sino de estrategias comunicativas.

Es un intento más de acceder al nivel en el que se genera la comprensión y significatividad de la realidad y de evitar la sutileza escolástica, que se pierde en malabarismos introducidos por el afán innovador y de prestigio. Esto se ve claro en su recuperación de Aristóteles y en los textos editados por Labajos, con el que estamos de acuerdo en que

su intención no sólo era la de dar a conocer la doctrina Moral de Aristóteles, sino la de enseñar a los discípulos a leer la *Ética* de Aristóteles por sí mismo⁴².

Elemento este en el que se revela también el carácter humanista o que al menos corre parejo a uno de los modelos del humanismo cívico:

El ideal de Pedro Martínez de Osma, siguiendo estrictamente a Aristóteles, es el de un humanismo comunitario y participativo, aunque no interpretado en un sentido tan político como lo hace Cicerón, sino en un sentido más literario tomando como modelo de relaciones humanas las relaciones de amistad. Relaciones que pueden darse dentro de la polis; pero también con los hombres del pasado. [...] El modelo de «humanismo cívico» de Osma es más pedagógico y literario y menos político que el de Cicerón. // La retórica [...] puede ser entendida como un arte fundamental para el ejercicio de la vida política tal como hace Cicerón...; o como una técnica de «lectura» de textos... Este segundo modelo de retórica es el que está presente en los partidarios de la «república de las letras»; y en definitiva el que se corresponde con la idea humanista del «hombre de letras», cuyo modelo es distinto del «filósofo escolástico», que ha predominado en la cultura medieval⁴³.

Teniendo en cuenta todo esto se clarifica que la situación de la heterodoxia se debe más bien a la necesidad de buscar un modo de producción de saber que permita generar modos de experimentación, comprensión y acción que habiliten la resolución de un mundo común y público, tal que, a la vez que enfrenta los problemas del presente, se mantenga fiel a las condiciones de la génesis del bien y la verdad tanto en la comunidad civil como en la eclesiástica. Pero, a la vez, observamos cómo la estructura de esos modos de producción de saber son los que reclaman una constitución de «comunidad» determinada. Quizá el problema es doble, a saber: como constituir el «concilio eclesiástico» y la comunidad de fieles para que adquiera visibilidad y eficacia la Iglesia Universal y

42. LABAJOS ALONSO, *Pensamiento metafísico de Pedro de Osma...*, p. 157.

43. FLÓREZ MIGUEL, *El humanismo cívico castellano...*, pp. 127-128.

cómo constituir la sociedad de los hombres para que, satisfaciendo las condiciones de la humanidad en este siglo, sea posible la salvaguarda de la comunidad cristiana. Así pues, el afán conservador y ortodoxo, la lucha contra la introducción de novedades y el intento de depurar las novedades introducidas no conduce a la defensa de las posiciones dominantes establecidas por el núcleo de poder de una comunidad doctrinal. Ningún hereje se llama innovador a sí mismo, ni tampoco hereje o heterodoxo, sino verdadero ortodoxo y, como mucho, renovador, si su actitud es muy pretenciosa. Evidentemente, contra lo que se combate puede ser precisamente contra una situación de corrupción extendida que se entiende y que mina los fundamentos de una doctrina, de su institución y de la comunidad que crea. El conciliarismo, aun sin tener unidad definida, sigue un proyecto de renovación institucional y doctrinal respecto a la labor de la Iglesia que responde a la necesidad de renovación espiritual. Iannuzzi en sus conclusiones señala que:

El profesor salmantino, mediante sus afirmaciones, focalizaba la atención sobre el papel que tenía o que debería tener el clero, sobre el poder sacramental que ejercía el papa, sobre, casi podríamos decir, los límites que ningún poder podía violar, ni en nombre de la autoridad más o menos sucesora de Cristo en el caso papal, ni certificada por una investidura divina en el caso monárquico. Osma cuestionaba los límites teóricos de la infalibilidad papal y no porque no creyera en la Iglesia, en su estructura y función mediadora, sino al contrario, precisamente para tutelarla, dado que no quería que ambiciones temporales le hiciesen perder su primado espiritual violando normas y límites del poder divino. Sobrepassar ciertos umbrales era muy arriesgado, porque daba lugar a fenómenos de incredulidad, porque una Iglesia demasiado mundana perdía credibilidad y autoridad. Apropiarse de fragmentos de cielo, restablecer los límites del purgatorio y la capacidad de intervención y absolución eran actitudes poco ortodoxas para Osma y los que le defendieron⁴⁴.

Lo que se destaca aquí, y por eso lo hemos traído a colación, es que la búsqueda de una recuperación y profundización de la espiritualidad tanto en el individuo como en la comunidad cristiana pasa por un cuestionamiento de la actividad legitimadora del poder que ha mantenido la Iglesia de Roma y de su enfangamiento en las luchas por el poder y determinación de la constitución del

44. IANNUZZI, *La condena a Pedro Martínez de Osma...*, p. 41. Larga cita que se compensa por la maestría con la que resuelve todos los problemas que han afectado a la recepción y estudio teológico de Osma, aprovechando todas sus valiosas aportaciones documentales e históricas, y situando la cuestión en el cauce apropiado para su investigación.

orden social y político. Este es el primer foco de la lucha, pues se trata de distinguir una esfera religiosa de la esfera política, con ello se busca afirmar la autonomía de la génesis del orden social y del poder político que conduce hacia una secularización y naturalización del mismo y, consecuentemente, del individuo que se forma en él. Pero, se observa que esta naturalización o «secularización» no implica una remoción del «hombre nuevo», sino que más bien se pretende una profundización en la efectividad del mismo a partir de su redespiegue en la revitalización de la comunidad cristiana. Es el «hombre nuevo» el que se pretende al realizar una labor de mejor comprensión y experimentación de las condiciones del «hombre natural». Si se ha señalado que los esfuerzos van encaminados a combatir la teología escolar, sin dejar de distinguirse y separarse de la teología espiritual, en este segundo frente, o quizá primera línea, se busca remover tanto la teología política de las teorías descendentes del poder, con la antropología socio-política que llevan aparejada, como la teología impolítica de las corrientes milenaristas, que con su igualitarismo y misticismo destrozan la posibilidad misma de una sociedad. El despliegue de estos esfuerzos en Osma, así como también en Madrigal, pasa por la recuperación del saber clásico, representado fundamentalmente por Aristóteles, pero también por el pensamiento de Séneca y de Cicerón. Ciertamente es que recogen los elementos que estaban más presentes entre las fuentes del saber medieval, pero la orientación de su recepción los pone en comunicación con el humanismo civil italiano, aunque sin dependencia doctrinal.

7.

Evidentemente, estos esfuerzos hay que situarlos en un tiempo histórico en el que cada vez se percibe con más intensidad que la ordenación descendente del poder político y de la sociedad legitimada teológicamente no ha conseguido establecer orden y justicia. Las aciagas y sarcásticas críticas contra la monarquía hereditaria, contra la pretendida nobleza de la nobleza, etc., que observamos en Madrigal⁴⁵ y en Osma-Roa⁴⁶ son comunes a lo largo de la baja

45. MADRIGAL, *El gobierno ideal / De optima politia...*, p. 95, (p. 144).

46. La Monarquía exige un tipo de hombre tan excelente que supere en virtud al conjunto del pueblo, cosa que no se encuentra, por eso, considerando la significación del nombre y buscando su referente en la realidad encontramos que no sólo los reyes son en verdad tiranos, sino que el carácter propio de las gentes no admite el régimen real, no es pragmáticamente posible: «Muchos que hoy son llamados regímenes reales no tienen de régimen real más que el nombre, y muchos que hoy son llamados reyes, solo tienen de reyes la voz del nombre, pues conforme a la verdadera significación no

Edad Media, así como el creciente aumento la defensa de teorías emergentes del poder⁴⁷. Pero, la posición de nuestros autores perdería su originalidad y su carácter propio si sólo se la considera como un caso más de estas tendencias y no como desarrollo singular. El trabajo de investigación que se ha de abrir para alcanzar un conocimiento fructífero del pensamiento del oxomense es, entonces y en primer lugar, un estudio de la recuperación que se lleva a cabo de Aristóteles, trabajo que ya ha sido adelantado entre otros por Labajos gracias a su labor de edición de sus principales obras filosóficas. Así pues, sobre todo, a partir del *Comentario a la Ética y del Comentario a la Política* de Osma y Roa, así como de las *Cuestiones Morales*, del *Breviloquio de Amor y Amiciçia* y del *De Optima Politia* de Madrigal, sin dejar de considerar las *Repeticiones filosóficas* de Roa y algunos análisis contemporáneos que sobre estas obras se han hecho, ofrecemos un esquema aproximativo de las líneas fundamentales de su pensamiento antropológico-político⁴⁸.

son reyes, sino más bien tiranos; ciertamente, lo que es más [grave], las gentes que hoy son, no son dignas de régimen real», MARTÍNEZ DE OSMA y ROA, *Pedro de Osma y Fernando de Roa: Comentario a la política...*, II, p. 564, fol. 81, 14.481-87. Parece, que si hubiese un hombre tal que fuera digno de rey, aquello que lo hace digno le retraería de reinar, pues dado el carácter del pueblo, su constitución regia, por bueno que fuera el rey, le ocasionaría más daños que beneficios. Para un análisis de la actitud antimonárquica en Roa –hay que tener en cuenta que su estudio ha sido publicado antes de la edición y de la publicación de las investigaciones de Labajos–, ver CASTILLO VEGAS, *Política y clases medias...*, pp. 59-72, sobre todo esta última.

47. Ullman vincula el aumento de la presencia de teorías ascendentes del poder a partir del siglo XIII, con el renacimiento del «*bombre natural*», con la recepción de la teoría ético-política aristotélica, y con la experimentación en los ámbitos populares de la lejanía de los gobernantes respecto de sus problemas inmediatos, que habían de ser resueltos a partir de asociaciones. ULLMAN, *Historia del pensamiento político...*, p. 153. Por otro lado, la presencia del conflicto y las tensiones entre la nobleza y el común, especialmente el campesinado, así como entre la nobleza y las ciudades y los enfrentamientos internos de las bandas de nobles, junto con la debilidad de los sucesivos monarcas es algo que se puede constatar en VALDEÓN BARUQUE, *Los conflictos sociales en el Reino de Castilla...*, pp. 141 y ss. Si puede suponerse que son los linajes y el clientelazo los que constituían el medio apropiado para conformar los bandos nobiliarios, la canalización de las fuerzas de los comunes se obra en torno a las corporaciones municipales o en torno a las hermandades, pp. 26-28. El descontento respecto al orden y paz no podía dejar de surgir en aquellos intelectuales que fuesen más sensibles o menos dependientes del poder, así como el planteamiento de teorías o reflexiones que les manifestarán la posibilidad de nuevas vías.

48. Las obras fuentes señaladas pueden encontrarse en la bibliografía que se adjunta, respecto a los análisis contemporáneos nos referimos sobre todo a dos: CASTILLO

En esos textos de Osma y, por extender el campo, en los textos de Madrigal encontramos un creciente interés por revalorizar la constitución ética y ontológica del individuo a partir de su ser en comunicación con los otros. La búsqueda de encontrar modos apropiados de comunicación con los otros para la resolución de un ser humano completo se va a convertir en el fundamento de la consecución de la virtud. Este punto de partida va a suponer una revalorización de la vida mundana y así como del estudio, un tanto burdo, es cierto, de las condiciones materiales y naturales que condicionan al hombre, ya sean pasionales, corporales o histórico-sociales. La inspección de los afectos que mueven al hombre y la investigación de cómo trabajarlos desde la racionalidad se convierten en cuestiones éticas centrales, que se manifiestan en varios temas que constituyen las claves de sus reflexiones, por ejemplo, el amor, la felicidad y la constitución de anclajes externos, la ley, por ejemplo. En concreto, la cuestión del amor adquiere nuevas perspectivas, pues aún cuando el amor a Dios sigue siendo una cuestión central, la relación de amor hacia los hombres comienza a revalorizarse por sí misma, más allá de la exclusividad de la relación solitaria con Dios, donde el otro sólo aparece como tránsito hacia esa relación, planteamiento platonizante, y de la postergación de todo otro amor obrado a partir de la conversión absoluta hacia Dios, planteamiento agustino, pues en ambos casos, si el otro es amado, no lo es por sí mismo, sino como criatura. La relación de amor adquiere un carácter individualizante que no es rechazado; carácter individualizante que alcanza mayor potencia y desarrollo al tratar la cuestión de la amistad, que no sólo se convierte en el elemento básico de la consecución de la virtud y de la singularidad más completa, sino en la relación clave que permite constituir la ciudad como un espacio de paz. Ahora bien, sin obviar que los aspectos de reciprocidad, bienquerencia, comunicación y concordia son elementos claves para alcanzar esa paz, ha de señalarse que es la paz la que adquiere un peso esencial en la vinculación que se establece entre la ética y la política, y lo que creemos que más remarca la originalidad de su planteamiento político, así como su anclaje en las condiciones históricas.

La amistad es un requerimiento clave para la constitución del individuo porque, como hemos dicho, es un ser social, que es y se despliega en la interacción con otros. Lo que tiene lugar en la amistad es fundamentalmente la educación y la formación del deseo. Esta formación del deseo es clave para el despliegue de la socialidad y el desarrollo de las virtudes en un mundo natural donde no se puede obviar el cuerpo, es decir, donde el cuerpo ha de ser

VEGAS, *Aristotelismo político...*, pp. 39-52, *El humanismo de Alfonso de Madrigal...*, pp. 11-21, y *Política y clases medias...*; y FLÓREZ MIGUEL, *El humanismo cívico castellano...*, pp. 167-182, y *La teoría de la amistad y el humanismo cívico...*, pp. 107-140.

cultivado, no negado, en cuanto forma parte de la estructura de ser del individuo y su elemento relacional. La cuestión es que el cuerpo vive en un mundo de bienes «contenciosos», es decir, en un mundo de bienes limitados y por los que se puede entrar en conflicto con otros. Aquí, en este mundo es donde engarza el problema de la felicidad, de la bienaventuranza. Ciertamente la contemplación es el elemento que culmina la felicidad, pero no sólo es difícil de alcanzar, sino que nunca es completa y siempre esta enturbiada por el error y la limitación de las fuerzas humanas. Es cosa de otro mundo. Por ello, se avanza la idea de una felicidad terrena. Esta felicidad terrena requiere de los bienes «contenciosos» tanto como de los bienes comunicables, es decir, la virtud. El acceso a la felicidad está franqueado por la posibilidad de generar un orden en el cual los bienes contenciosos sean justamente repartibles y compatibles. Esta posibilidad reside en la constitución apropiada de las virtudes y éstas se despliegan en la comunicación y en el ajuste de la concordia, es decir, en la génesis de la cooperación y bienquerencia recíproca, que deja espacio tanto para la diversidad como para la semejanza. Dicho en una palabra, reside en la posibilidad de la amistad. A partir de la amistad es posible establecer, en el espacio público, la norma del intercambio y la distribución, esto es, la ley. La consecución de la justicia permite entonces que exista una paz social y una felicidad pública. Esto es el bien común. La ley y la participación en ese espacio, el mantenimiento de la comunicación, educa, pues, los hábitos, o reiteración de disposiciones correctas, que permiten disfrutar de los bienes fructificando en ellos y no dejándose arrastrar por ellos, de modo que generen descompensaciones, es decir, que unos de los bienes requeridos para la felicidad, impidan la consecución de otros. Básicamente, esto es alcanzar la paz individual, es decir, que ninguna de las capacidades y necesidades del individuo, así como ninguna de sus partes quiera dominar malamente sobre las otras. Tal paz constituye la consecución de la virtud y el principio de la libertad. El espacio político es, pues, el espacio público en el que, considerando las condiciones existenciales y materiales en las que vive una multitud de hombres, se resuelve a partir de la comunicación y participación de todos, pues a todos concierne, la institución de las leyes y las potestades que permiten desplegar la paz.

Y aquí se revela la inclinación hacia la consideración de la política y el poder como constituciones emergentes o ascendentes, así como seculares; en sus textos filosóficos el poder social nace de la interacción de los hombres y del espacio público y común que crean sus vinculaciones e interacciones, de tal modo que sólo a partir de la participación en ese espacio se constituyen como tales, llegan a ser. Así pues, es preciso que la constitución política se instituya a partir de su participación y sea ejercicio de la misma. Aquí entran en juego todos los elementos anteriores y si no se puede defender la institución de la política a partir del contrato de sujetos separados y pre-sociales, tampoco se puede

establecer unos principios políticos o una forma de la comunidad política como «predeterminada» naturalmente. La sociedad política es una tendencia de la naturaleza, pero una tendencia que es desarrollada por los hombres a partir de las condiciones particulares con las que se encuentran y para resolverlas hacia la realización más completa de su humanidad. Las leyes y el régimen político dependen de las condiciones socio-naturales en las que se han de tener las interacciones individuales, de modo que puedan los hombres resolver un horizonte que permita la satisfacción de sus condiciones existenciales, tanto materiales como afectivas y anímicas, es decir, ofrecer la probabilidad de una vida buena. Este poder no es institución divina, aunque se encuentren santificadas los principios o la estructura básica a la que ha de responder, pues sin la consecución de un mundo apropiado, no es posible una individualidad apropiada para desarrollar una vida religiosa. Aun cuando la amistad con Dios sea la amistad más fácil de alcanzar, la virtud ética, que está en nuestras manos, es requerida para la salvación y ésta depende de la constitución de una sociedad y un orden político justo y pacífico. Así, no hay una traslación de la legitimidad del poder de Dios al pueblo y de éste a un orden político, sino una naturalización y secularización de la constitución dinámica de la sociedad y de la «república». La santificación viene dada en cuanto la finalidad del poder se resuelve apropiadamente a través de una constitución justa, pero condicional, del mismo que no viene dada.

En principio, todo régimen requiere la participación y la comunicación, sin embargo, la determinación de los grados y las formas de las mismas divergen en el modo de distribuir las funciones políticas, es decir, la capacidad de determinación y dirección de los poderes sociales. Si en principio, cualquier régimen podría ser apropiado, se defiende el régimen democrático o la república de las clases medias o moderada. ¿Por qué? ¿Es por la tendencia republicana, una tendencia muy extendida en Italia por el humanismo cívico, o al menos por un sector del mismo? Todo parece indicar que no, pues aunque pretenden tomar los elementos metodológicos de las noticias que llegan de las corrientes italianas, este aspecto tendría más que ver con el carácter propio de la recepción de Aristóteles a partir de las condiciones castellanas, y salmantinas. También esta parece la tendencia natural del conciliarismo, pero, aunque la teoría conciliar, de aspecto democrático y representativo, es el orden apropiado para la comunidad eclesiástica, no quiere decir que se defienda lo mismo para la sociedad civil. En todo caso, parece que el sujeto político más apropiado es el conjunto de los más. Para ello se podrán aducir diversas razones teóricas que pueden remitirse a la necesidad de la distribución del poder político en la participación y en la representación para que se mantenga vinculado a la sociedad de la que surge y para que los hombres que la constituyen no vean limitada una de las condiciones requeridas para alcanzar el desarrollo completo de sus virtudes y humanidad. Sin embargo, se dice que el mejor régimen es la monarquía, seguida de la

aristocracia, por lo que en principio satisfarían incluso mejor esas condiciones que la democracia. El argumento clave es que dadas las condiciones actuales, aquí y ahora, el régimen político más apropiado es la democracia, ya que ni se puede encontrar un individuo capaz de ocupar la función de rey, ni los poderosos pueden cumplir con los requerimientos de la aristocracia sin derivar en inestabilidad, en banderías y en tiranías. La opción por la democracia es una decisión pragmática, derivada de condiciones experimentales más que teóricas, aun cuando se buscan y encuentran razones teóricas para ello en Aristóteles. Estos elementos habría que buscarlos en los acontecimientos políticos de Castilla durante el siglo XV atravesados por la inseguridad de la posición real entregada a los bandos nobiliarios, pero también sería relevante la política municipal de la ciudad del Tormes que recorrió ese siglo dividida y reunida por una guerra intestina entre linajes convertidos en bandos que pretenden monopolizar los cargos del regimiento municipal⁴⁹.

Sin embargo, la crítica y censura a los poderes establecidos y beligerantes sólo es un aspecto de su posición. El otro aspecto es la censura a los movimientos milenaristas, al democratismo igualitario y a la defensa de la implantación de una nueva sociedad regida por las leyes evangélicas. Estas posiciones en filosofía se vinculan con el comunismo platónico y se discuten desde la crítica aristotélica a dicha ideación política; la naturaleza actual del hombre no soporta tal constitución, luego es contraproducente respecto del fin que pretenden. La espiritualización de la religión, la apertura hacia Dios, ha de ocurrir en la comunidad de la Iglesia, no en una comunidad mundana. Nuestra idea es que la sociedad civil alcanza su fin propio en la satisfacción de las condiciones de la felicidad terrena, pero allí abre la posibilidad inasequible para ella, es decir, encuentra un fin que la trasciende y al que queda referida, es decir, ha conseguido que los individuos estén bien dispuestos para entregarse a una gracia y un amor que no merecen en su participación en la comunidad de los fieles. La exploración de esta hipótesis, así como el desarrollo de las otras, es lo que tiene que ser realizado, según creemos.

En definitiva, la recuperación de su obra desde su recepción de Aristóteles se muestra necesaria a la hora de desentrañar al menos un aspecto de la génesis plural y polémica del nuevo concepto de hombre e individuo, cuya complejidad semántica se resolverá y se simplificará en la modernidad con la aparición del «sujeto moderno». En Osma, como en Madrigal, el individuo y el hombre se carga de una significación social que es constituyente, de una interacción que es fundamental para su actividad y para su independencia. La sociedad

49. Ver MONSALVO ANTÓN, *En torno a la cultura contractual...*, un estudio histórico sobre los bandos en Salamanca.

se constituye en el elemento natural de los asuntos humanos, aunque no decidido en su constitución, ya que se resuelve en instituciones concretas a partir de los modos de satisfacción que se dan a las capacidades y necesidades humanas en la interacción comunicativa entre los individuos. Pero, esta interacción comunicativa, nunca del todo «pre-establecida», es ámbito de posibilidad de la individualidad. Por ello, los individuos no son sujetos pre-sociales, sino singulares ya referidos unos a otros por sus condiciones de existencia naturales y desde los requerimientos que mueven a desarrollar y completar esas condiciones. Encontramos que es sumamente engorroso, desde los conceptos más comunes tanto en el pensamiento ético como político actual, alcanzar la significación de sus progresiones y argumentaciones y de sus significaciones, pues se tienden a establecer cortes conceptuales demasiado reductores. Por otro lado, hay que tener en cuenta que esos conceptos dependen de las disputas modernas entre liberales y comunitaristas, o entre constructivistas e iusnaturalistas. Recuperar la diversidad conceptual y la profundidad semántica de esa recepción aristotélica en las condiciones señaladas parece un camino posible para comprender el cierre conceptual que se fue derivando de la resolución de aquellas polémicas bajo medievales y renacentistas y que ha ido condicionando muchos discursos tanto políticos como éticos en la modernidad y que tanta influencia ha tenido en la constitución de la sociedad actual y en la definición de las diferentes polémicas y de los movimientos o grupos sociales que entraron en conflicto.

8.

Las cuestiones abiertas aquí van a tener resonancia en el acontecimiento político de las Comunidades de Castilla, pues será el pensamiento de Osma-Roa el que se tome para articular el proyecto de una teoría y de una constitución propiamente políticas y el que ofrecerá las bases para una definición común de un movimiento socio-político en el que convergían motivaciones y pretensiones muy diversas. En su estudio sobre Roa, Castillo Vegas ha mostrado la vinculación de la «Ley eterna» de los comuneros con el Comentario a la política de Aristóteles⁵⁰. Sin embargo, hay que cuestionar que el de Osma sea un pensamiento propiamente político. No se puede negar que existe una preocupación política, que hay sensibilidad a las cuestiones y conflictos candentes del momento y una inquietud por su resolución, pero no hay un tratamiento directo de los problemas constitucionales prácticos, un análisis histórico de los actores que entran en liza por el poder, de sus tensiones y de sus componendas. Su

50. CASTILLO VEGAS, *Política y clases medias...*, pp. 127-138.

pensamiento no tiene ni pretende una efectividad directa en la acción mundana, es un profesor de la universidad. Sin embargo, su producción no es un mero ejercicio escolástico, pues precisamente hemos dicho que lucha contra eso. No se trata sólo de hacer que el alumno sea capaz de leer y comprender por sí mismo a Aristóteles, sino que se busca hacer a Aristóteles comprensible para ellos. Aristóteles se discute y explica a partir de la experiencia histórica contemporánea, por lo que se produce una explicación conjunta, una experimentación conjunta de la actualidad y del texto aristotélico.

Nuestra hipótesis es que las cuestiones que se debaten en la recuperación del aristotelismo constituyen un reservorio para la experimentación de las condiciones de vida, para alcanzar a articular una experiencia de sí y del mundo más certera y significativa, así como para proyectar vías de acción a partir de las posibilidades que permite el conjunto de condiciones descubiertas por la experiencia. Pero, aún así, esta producción intelectual no busca causar una actividad socio-política o un proyecto socio-político concretos, su pretensión es educativa y busca generar un saber según las condiciones señaladas que responda al estado del mundo y del individuo en él, de modo que pueda llevarse a cabo una acción con sentido. Sin embargo, no demanda la acción, por crítica que sea su análisis de la actualidad, sino que demanda la participación en esa labor intelectual, es decir, su actividad se mantiene dentro del ámbito del saber.

Cuando en el levantamiento de las Comunidades se realiza una apropiación de esta producción de sentido, cuando se convoca a los letrados, los frailes, etc., gran parte de las demandas ya estaban en marcha, si bien eran demandas concretas, que irresueltas y amontonadas unas sobre otras alcanzaban una intensidad de oposición general al poder y al orden establecido. Cuando se requiere dar unidad al movimiento y a sus diversas acciones y una significación y articulación común a sus pretensiones prácticas; cuando requiere volverse activo, generar un nuevo orden, y no continuar siendo meramente reactivo y plural, esta posición teórica encuentra su oportunidad política, ya que vuelve comprensible su acción y la dota de un horizonte general, aun cuando las causas y motores de la movilización no fueron ni mucho menos esas ideas. La necesidad de encontrar comprensión fundada a las demandas busca y encuentra su sentido y apoyo en las ideas de estos autores, que les permiten crear un discurso unificado sobre sí mismos que, superando su diversidad, los constituye como un sujeto político, remitiendo a los fundamentos que allí encontramos del reino, de la sociedad y de la constitución y relación de los individuos.

9.

Este largo periodo de tiempo desde Juan II y Basilea hasta la revuelta comu-nera, un siglo XV largo en Castilla, es una época esencial en las que se van desarro-llando gran parte de las significaciones sobre el hombre, la sociedad y la política en cuya confluencia polémica se van arrojando los materiales con los que se consti-tuirá el sujeto moderno y cuya problematización sigue abierta hoy en día, quizá más que nunca, porque estamos en otra época de crisis en la que el sujeto pro-pietario, la sociedad contractual, la democracia y la definición de los fundamen-tos de las leyes y los derechos reclaman también una profunda reflexión. El estudio de la producción intelectual de Osma constituye como hemos señalado un desarrollo propiamente hispano de esa producción de significados generaliza-da en toda Europa. La necesidad de recuperar el pensamiento de Osma desde la producción de significados antropológicos, sociales y políticos se revela desde el análisis de su anterior recepción teológica, en la medida que, en aquel momento, la cuestión teológica fundamentaba muchos procesos políticos y se veía refrenda-da por ellos. El mismo proceso de Osma dio profundidad política a su actividad sin que seguramente éste lo pretendiera expresa o inmediatamente, cuando con-fluyeron diversos intereses de poder enfrentados en la constitución de la monar-quía hispánica que se unificaban para situarlo como opositor; por ejemplo, como se ha dicho, la necesidad de una institución como la Inquisición, controlada por el poder real, demandaba de Roma una cesión de autoridad y potestad, cesión que se alcanza, en parte, a partir de la creación de un enemigo común, –el conciliarismo, aunque también los conversos–, en virtud de la cual la causa común de la defensa de la religión, en cuanto elemento unificador o común a todos, se convierte en un elemento clave de una articulación efectiva de la constitución de una sociedad ordenada y de un poder político legitimado en su injerencia en jurisdicciones y *estados interiores* que hasta entonces le eran ajenos o reacios a su control. Sin embargo, el espectáculo se vuelve más penoso cuando la concre-ción del enemigo y la estrategia general de la constitución de un poder real sólido y de un dominio del reino centralizado se ve a vista de gusano; las intrigas, luchas y *vendetas* universitarias por la relevancia y la posición de influencia, los hombres buenos y doctos movidos solamente por la búsqueda de puestos de poder y beneficios más allá de toda doctrina, etc. Pero, que «*en esta época ensal-zan a los viciosos y a aquellos que son los bandidos de la república, en cambio son pisoteados y oprimidos los virtuosos y aquellos que podrían engrandecer no sólo a nuestra república civil, sino también a nuestra comunidad eclesiástica*»⁵¹ ya lo sabía

51. OSMA & ROA, *Pedro de Osma y Fernando de Roa: Comentario a la política...*, II, p. 734, fol. 108, 19862-5.

Osma, o quizá lo aprendió Roa. Observamos así cómo tras la ortodoxia y la heterodoxia no hay más que una diferencia de fuerza e imposición; cómo tras la construcción de la verdad teológica hay verdades demasiado mundanas, cuya efectividad no se puede derribar demostrando que los datos del experimento han sido falseados, ni que ha existido mala praxis dentro de la comunidad, pues bien es sabido que Dios escribe recto con renglones torcidos. Sin embargo el instante de dolor, impotencia y humillación nunca puede ser ya borrado de la carga de sufrimiento que va doblando la cerviz de un hombre hasta hacerlo parar con sus huesos en la tierra, pues aunque, se pueda compensar, no se puede reparar lo irreparable; lo pasado sobre lo que no podemos actuar en su materialidad, transfórmese como se transforme su significación. La falta de piedad no tiene perdón de dios, por lo que no se sabe qué Dios puede guiar la invención de sus verdades doctrinales. Quizá la historia no sea maestra de la vida, aunque quizá debiera serlo. Por sí lo es, sólo recordar que aun en los instantes oscuros y tétricos, en los que un hombre se ve zarandeado por fuerzas voraces, hay cierta luz y cierta belleza, esperanza, digamos, cuando se observa que en un mundo tan crudo y magro, aun hay lugar para la amistad y la lealtad, aun cuando entren en derrota y sean vencidas. Al fin y al cabo es una suerte trágica que Osma contase con mejores amigos que Job, aun cuando la potencia de estos fuese finita.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

Obras editadas de Martínez de Osma

- Para un catálogo completo de las obras de Martínez de Osma, tanto de las ediciones originales como de las contemporáneas, remitimos, como ya se indicó, al trabajo de Labajos en MARTÍNEZ DE OSMA, *Pedro de Osma y su comentario a la metafísica...*, pp. 39-54. Aquí se señalan sólo las que hemos tenido oportunidad de consultar.
- FRÍAS Balsa, José Vicente, «El “Compendium Metaphisice” de Pedro de Osma», *Revista de investigación*, 4 (1980), pp. 107-120.
- FUERTES HERREROS, José Luis y PANCHÓN CABAÑEROS, Federico, «Pedro Martínez de Osma: Respuesta a algunos disparates de dos verbosistas de esta época», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp. 311-314.
- «Diálogo en el que se muestra que los fundamentos de la filosofía humana, en los que se apoyan los verbosistas, generalmente fallan en la teología (ca. 1474-79) Pedro Martínez de Osma (1424-80)», *Revista española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), pp. 243-251.
- GARCÍA GARCÍA, Antonio, y MUÑOZ DELGADO, Vicente, «La “Suma” de Pedro de Osma sobre “La política” de Aristóteles», *Celtiberia*, 31 (1981), pp. 87-110.
- MARTÍNEZ DE OSMA, Pedro. *Comentario a la ética de Aristóteles*. Editado por José Labajos Alonso. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.

- *De Officio Militis*. Traducido por Pablo García Castillo. Editado por José Labajos Alonso & Cirilo Flórez Miguel. Murcia, Biblioteca Saavedra Fajardo, 2006.
- *Pedro de Osmá y su comentario al símbolo «Quicumque»*. Traducido por Fernando Domínguez. Editado por Klaus Reinhardt. Madrid, Joyas Bibliográficas, 1977.
- *Pedro de Osmá y su comentario a la metafísica de Aristóteles*. Editado por José Labajos Alonso. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- *Petri Osmensis en Libros Aristotelis Commentarii. Pedro Martínez de Osmá; Comentario a la ética de Aristóteles (1496)*. Editado por Ana Cebeira. Pamplona, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 2002.
- MARTÍNEZ DE OSMÁ, Pedro y ROA, Fernando de, *Pedro de Osmá y Fernando de Roa: Comentario a la política de Aristóteles*. Editado por José Labajos Alonso. 2 vols., Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- MARTÍNEZ DE OSMÁ, Pedro y ROMERO DE LECEA, Carlos, *Commentaria en Simbolum Quicumque. I, Facsímil del incunable segoviano. II, El primer profesor universitario que en España acude a la imprenta*. Editado por Carlos Romero de Lecea. 2 vols. Madrid, Joyas Bibliográficas, 1977.
- REINHARDT, Klaus; BARCALA MUÑOZ, Andrés y SANTIAGO OTERO, Horacio de, «Tres sermones de Pedro Martínez de Osmá», *Celtiberia* 30 (1980), pp. 67-87.
- Estos sermones son:
- «Sobre la fiesta del apóstol San Pedro».
 - «Sobre la recta norma de vida».
 - «Sobre la súplica indiscreta».
- SANTIAGO OTERO, Horacio, y REINHARDT, Klaus, *Pedro Martínez de Osmá y el método teológico: Edición de algunos escritos inéditos*, Soria, Centro de Estudios Sorianos, 1987.
- Estos escritos son:
- «Repetitio de comparatione deitatis, proprietatis et persone».
 - «Responsio ad quedam diliramenta duorum huius temporis verbosistarum».
 - «Dialogus in quo ostenditur fundamenta humane philosophie, quibus fulciuntur verbositate, plerumque in teologia deficere».
 - «Repetitio de efficatia legis Christi eiusque a lege Viteri differentia».
 - «Repetitio de forma conficiendi et universaliter de eis que in officio misse dicuntur et aguntur».
- VILLOTA ELEJALDE, José Luis, «Dos manuscritos inéditos de Pedro de Osmá», *Salman-ticensis*, 8 (1961), pp. 159-174.
- Los dos manuscritos son:
- «Quaestio singularis mota et determinata post alios doctores per magistrum».
 - «Tractatus brevis de peccato originali et actuali quem magister de Oxma de mandato domini Segoviensis episcopi editerat».

Obras en las que se reconstruyen o estudian sus textos sobre la confesión

Martínez de Osma había escrito un *Tractatus de Confessione* y un *Tratado de la confesión* destinado a la duquesa de Alba, que parece ser una traducción del *Quodlibetum de confessione*, que sería el texto-base que el *Tractatus* amplía y desarrolla. Todos estos textos se han perdido y todo intento de reconstrucción sobre las posiciones allí defendidas parte de las refutaciones que de sus doctrinas hicieron sus opositores, así como de las noticias y tesis censuradas y condenadas que se contienen en las memorias de los procesos de Zaragoza y Alcalá. Así pues, se conocen sus tesis, pero no la argumentación y defensa de las mismas. Los textos fundamentales de los que se puede partir para la reconstrucción de su doctrina sobre la confesión, las indulgencias y el poder de la Iglesia de Roma son:

Actas de la Junta de Theologos en Alcalá, contra El Maestro Pedro Martínez de Osma, Año MCCCCLXXIX, Manuscrito 6222 de la Biblioteca Nacional, Madrid. También de Tejada y Ramiro, *Colección De Cánones...*, pp. 30-67, sobre todo, pp. 48-50.

El *Confutatorium errorum contra claves ecclesiae nuper editorum*, de Pedro Ximénez de Préxamo, en la Biblioteca Nacional, Madrid, I, 2028.

El *Defensorium fidei Christi contra garrulos praeceptores* (Manuscrito 17-24 de la Biblioteca Capitular de Toledo y los *Articulos quodlibet magistri Petri de Osma com suis impugnationibus ad singulos per fratrem Iohannem Luppi salmantini* (manuscrito Vat. Lat. Ms. 4149 de la Biblioteca Apostólica Vaticana) que se encuentran editados en López de Salamanca & Martínez de Osma, *La confesión y las indulgencias*, pp. 105-168 y pp. 39-104, respectivamente, edición que cuenta con una presentación y análisis muy recomendable de Hernández sobre las refutaciones de López de Salamanca.

En la actualidad contamos con las reconstrucciones y análisis de Stegmüller, *Pedro de Osma. Ein Beitrag...*, pp. 240 y ss., de Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos...*, I, pp. 566-582; de Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula...*, pp. 438-456, sobre todo, en lo que concierne a Préxamo, p. 444, not. 17; y, también, las noticias y análisis de Reinhardt en Martínez de Osma, *Pedro de Osma y su comentario al símbolo «Quicumque»*, pp. 57-59, y de Andrés Martín, *La Teología Española...*, I, pp. 261-266.

Referencias Bibliográficas

ACOSTA RODRÍGUEZ, Juan, «Introducción de Tomás de Aquino y del maestro salmantino Pedro de Osma a sus respectivos comentarios a la “Ética a Nicómaco”», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 5 (1998), pp. 237-246.

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades, «Antiverbosismo en Pedro Martínez de Osma», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 131-138.

— *La teología española en el siglo XVI*. 1.º vol., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

- BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé, «Pedro Martínez de Osma, las regalías hispánicas y el P. Andrés Marcos Burriel», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 139-152.
- BLACK, Antony, *Monarchy & Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy (1430-1450)*, London, Cambridge University Press, 1970.
- CARRERAS y ARTAU, Tomás, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. 2 vols., Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939.
- CASTILLO VEGAS, Jesús Luis, «El humanismo de Alfonso de Madrigal, El Tostado, y su repercusión en los maestros salmantinos del siglo XV», *Revista Cuadernos Abulenses*, 7 (1987), pp. 11-21.
- «Aristotelismo Político en la Universidad de Salamanca del siglo XV: Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa», *La Coronica*, 30, n.º 1 (2004), pp. 39-52.
- *Política y clases medias: El siglo XV y el maestro Salmantino Fernando de Roa*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1987.
- CEBEIRA MORO, Ana, «La Escuela Humanista Salmantina: Pedro Martínez de Osma, discípulo de El Tostado», *La Coronica*, 30 (2004), pp. 53-65.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *Historia de la literatura política en las españas. T. II, La baja Edad Media castellana*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1991.
- *Historia de la literatura política en las españas. T. III, El reinado de los Reyes Católicos*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1991.
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, «La teoría de la amistad y el humanismo cívico: La esencia de lo político», en: *Experientia Et Sapientia: Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, editado por María Jesús Vázquez Lobeiras; Juan Vázquez Sánchez y César Lorenzo Raña Dafonte, pp. 167-182. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones, 2007.
- «El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa», *Res publica: revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, 18 (2007), pp. 107-140.
- FRÍAS Balsa, José Vicente, «Pedro Martínez de Osma: Vida y obras», *Burgense*, 20, n.º 2 (1979), pp. 535-564.
- «Pedro Martínez de Osma, catedrático salmantino del siglo XV», *Celtiberia*, 29, (1979), pp. 65-88.
- «El “Compendium Metaphisice” de Pedro de Osma», *Revista de investigación*, 4 (1980), pp. 107-120.
- «Obras de Pedro Martínez de Osma», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 37-58.
- FUENTES GANZO, Eduardo, «Pactismo, cortes y hermandades en León y Castilla (siglos XIII-XV)», en: *El contrato político en la corona de Castilla. Cultura y sociedad políticas entre los siglos X al XVI*, editado por François Foronda y Ana Isabel Carrasco Machado, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 415-452.
- FUERTEs HERREROS, José Luis, «Contra el nominalismo. Humanismo y renovación de la filosofía y teología en Pedro de Osma», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp. 243-255.
- FUERTEs HERREROS, José Luis y PANCHÓN CABAÑEROS, Federico, «Pedro Martínez de Osma: Respuesta a algunos disparates de dos verbosistas de esta época», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp. 311-314.

- «Diálogo en el que se muestra que los fundamentos de la filosofía humana, en los que se apoyan los verbosistas, generalmente fallan en la teología (ca. 1474-79) Pedro Martínez de Osma (1424-80)», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), pp. 243-251.
- GARCÍA GARCÍA, Antonio y MUÑOZ DELGADO, Vicente, «La “Suma” de Pedro de Osma sobre “La Política” de Aristóteles», *Celtiberia*, 31 (1981), pp. 87-110.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Vitoria, Editorial del Seminario, 1958.
- «Conclusiones y nuevas obras de Pedro de Osma», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 59-66.
- «El estado actual de los estudios sobre Pedro Martínez de Osma», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 5-35.
- *Un tratado inédito de Pedro de Osma, de Officio Militis*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1983.
- GONZALO MAESO, David, «La escriturística en la vida y obras del maestro Pedro Martínez de Osma», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 117-129.
- IANNUZZI, Isabella, «La condena a Pedro Martínez de Osma: “Ensayo general” de control ideológico inquisitorial», *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 27 (2007), pp. 11-46.
- LABAJOS ALONSO, José, «Pensamiento metafísico de Pedro de Osma», *La ciudad de Dios*, 207 (1994), pp. 49-75.
- «Pedro de Osma: Impulsor del humanismo y del conocimiento de Aristóteles en Salamanca», *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 22 (1995), pp. 135-158.
- LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan y OSMA, Pedro Martínez de, *La confesión y las indulgencias: Prerreforma y tradición*. Editado por Ramón Hernández, Salamanca, San Esteban, 1978.
- MADRIGAL TERRAZAS, Santiago, *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia (1393-1458): La gracia en el tiempo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- MADRIGAL, Alfonso de, *Breviloquyo De Amor E Amiciçia (Libro De Amor Y Amiciçia De Latín Tornado En Vulgar. Endereçado Al Senmor Rey Don Johan, el II)*. MS. 2178, Biblioteca de la Universidad de Salamanca.
- *Las XIII Questiones Del Tostados, a Las Quatro Dellas Por Maravilloso Estilo Recopila Toda La Sagrada Escripura, Las Otras Diez Questiones Poeticas Son Acerca De Linaje Y Sucession De Los Dioses De Los Gentiles. Intituladas Al Ilustrissimo Y Muy Excelente Señor Pero Fernandez De Velasco, Condestable De Castilla, Duque De Frias Y Conde De Haro &C.* Amberes, Unicornio dorado a costa de Marín Nuncio, impresor jurado. Con privilegio imperial, 1551.
- *El gobierno ideal / De optima politia*, Pamplona, EUNSA, 2003.
- MADRIGAL, Alfonso de y M. CÁTEDRA, Pedro, *Del Tostado dobre el amor. Tratado de cómo es necesario al hombre amar y fragmento breviluquoio de amor y amicia. Editado por Pedro M. Cátedra*. Barcelona, Stelle dell’Orsa, 1987.
- MADRIGAL, Alfonso de, *Alphonsi Tostati Hispani Episcopi Abulensis. Defensorium Trium Conclusionum*, Venetiis, apud Io. Baptistam & Io. Bernardum Sessam, fratres: ex typographia Dominici Nicolini, 1596.

- «Cuestiones de Filosofía Moral», en: *Biblioteca de autores españoles. Obras escogidas de filósofos*, editado por Adolfo de Castro, Madrid, Academia Española y de la Historia, 1953.
- MARCOS RODRÍGUEZ, Florencio, «¿Pedro de Osma murió sinceramente arrepentido?», *Revista española de teología*, 36 (1976), pp. 113-124.
- «Pedro de Osma en la documentación del Archivo Catedralicio de Salamanca», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 99-117.
- «Algunos datos biográficos y testamento del maestro Pedro Martínez de Osma», *Salmanticensis*, 2 (1955), pp. 691-706.
- MARÍN MORENO, José Luis, «Conciliarismo y escepticismo. XIV y XV», *Daimon: Revista de filosofía* (2005), pp. 53-64.
- MARTÍNEZ DE OSMA, Pedro, *Comentario a la ética de Aristóteles*. Editado por José Labajos Alonso. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.
- *De Officio Militis*. Traducido por Pablo García Castillo. Editado por José Labajos Alonso & Cirilo Flórez Miguel. Murcia, Biblioteca Saavedra Fajardo, 2006.
- *Pedro de Osma y su comentario al símbolo «Quicumque»*. Traducido por Fernando Domínguez. Editado por Klaus Reinhardt. Madrid, Joyas Bibliográficas, 1977.
- *Pedro de Osma y su comentario a la metafísica de Aristóteles*. Editado por José Labajos Alonso. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- *Petri Osmensis in Libros Aristotelis Commentarii. Pedro Martínez De Osma; Comentario a la ética de Aristóteles (1496)*. Editado por Ana Cebeira. Pamplona, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 2002.
- MARTÍNEZ DE OSMA, Pedro y Roa, Fernando de, *Pedro de Osma y Fernando de Roa: Comentario a la política de Aristóteles*. Editado por José Labajos Alonso. 2 vols., Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- MARTÍNEZ DE OSMA, Pedro y LECEA, Carlos Romero de, *Commentaria in Simbolum Quicumque. I, Facsímil del incunable segoviano. II, El primer profesor universitario que en España acude a la imprenta*. Editado por Carlos Romero de Lecea. 2 vols., Madrid, Joyas Bibliográficas, 1977.
- MENÉNDEZ y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*. 1^{er} vol., Madrid, BAC, 1978.
- MONSALVO ANTÓN, José María, *La baja Edad Media en los siglos XIV-XV: Política y cultura*, Madrid, Síntesis, 2000.
- MONSALVO ANTÓN, José María, «En Torno a la cultura contractual de las elites urbanas: Pactos y compromisos políticos (Linajes y bandos de Salamanca, Ciudad Rodrigo y Alba de Tormes)», en: *El contrato político en la corona de Castilla. Cultura y sociedad políticas entre los siglos X al XVI*, editado por François Foronda & Ana Isabel Carrasco Machado, pp. 159-209, Madrid, Dykinson, 2008.
- PÉREZ RIOJA, José Antonio y FRÍAS Balsa, José Vicente, «Pedro Martínez de Osma: Vida y obras», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 157-159.
- REINHARDT, Klaus; BARCALA MUÑOZ, Andrés y SANTIAGO OTERO, Horacio de, «Tres sermones de Pedro Martínez de Osma», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 67-87.
- ROA, Fernando de, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*. Editado por José Labajos Alonso. Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.

- ROMERO DE LECEA, Carlos, «El maestro de Osma en el tránsito “Del manuscrito al impreso”», *Celtiberia*, 30 (1980), pp. 89-98.
- SANTIAGO OTERO, Horacio, «Saber y método en la obra teológica de Pedro Martínez de Osma († 1480)», *Celtiberia*, 37 (1987), pp. 261-273.
- «Savoir Et Méthode Dans L'oeuvre Théologique de Pedro Martínez de Osma (M. 1480)», en: *Fe y cultura en la Edad Media*, editado por Horacio Santiago Otero, pp. 269-280. Madrid, Centro de Estudios Históricos del C.S.I.C., 1988.
- SANTIAGO OTERO, Horacio y REINHARDT, Klaus, *Pedro Martínez de Osma y el método teológico: Edición de algunos escritos inéditos*, Soria, Centro de Estudios Sorianos, 1987.
- STEGMÜLLER, Friedrich, «Pedro de Osma. Ein Beitrag Zur Spanischen Universitäts-Konzils Und Ketzergeschichte», *Römische Quartalschrift für christliche Altertums-kunde und Kirchengeschichte*, 43 (1935), pp. 205-266.
- TEJADA y RAMIRO, Juan, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*. Vol. V, Madrid, Imprenta de Don Pedro Montero, 1863. Disponible en Google Books, dirección del 11 de febrero de 2009: <<<http://books.google.com/books?id=aGULAAAAYAAJ&hl=es>>>.
- ULLMANN, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Editorial Ariel, 1983.
- UTRERA GARCÍA, Juan Carlos; GERSSON, Jean; ALMAIN, Jacques y MAIR, Jean, *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I. Los orígenes conciliaristas del pensamiento constitucional*. Editado por Juan Carlos Utrera García. Madrid, Marcial Pons, 2005.
- VALDEON BARUQUE, Julio, *Los conflictos sociales en el Reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1983.
- VILLOTA ELEJALDE, Jose Luis, «Dos manuscritos inéditos de Pedro de Osma», *Salman-ticensis*, 8 (1961) pp. 159-174.