

ASPECTOS SOCIALES DEL TRATADO SOBRE LA LIMOSNA Y LA LIMOSNA EN LA VIDA CRISTIANA SEGÚN BARTOLOMÉ CARRANZA

“Intentó la reforma del cabildo, reformó la curia moderando tasas y suprimiendo aranceles, miró mucho la recta provisión de beneficios, y urgió la residencia a los curas, visitó personalmente las parroquias toledanas predicando en ellas los domingos.... visitó en Navidad las cárceles de Toledo y liberó a muchos presos por deudas pagándoselas de su peculio, fue generosísimo en limosnas, ayudó a casas huérfanas, a recoger a mujeres de ruin vida, pagó estudios a hijos de caballeros pobres...”¹.

INTRODUCCIÓN

La reflexión que tengo la oportunidad de presentar se centra en el tratado de limosna de Bartolomé Carranza de Miranda. En él veré fundamentalmente la enseñanza sobre la limosna desde los aspectos sociales más significativos de su catecismo. Pero, consciente de que he de situarlo también en su contexto histórico, no podré olvidar aquellos aspectos sociales que tanto Carranza como los teólogos de su época proponían al hablar del séptimo mandamiento y la fundamentación teológica de la limosna en su fuente teologal inserta concretamente en la reflexión sobre las virtudes, especialmente la caridad y la misericordia sin olvidar, por tanto, su tratado de justicia.

En cuanto a lo primero, según él, el “séptimo mandamiento, ‘No hurtarás’, propone dos cosas: la primera es el dominio que los hombres tienen de las cosas temporales. La segunda es la propiedad

¹ J. I. Tellechea, *Bartolomé Carranza. Mis treinta años de investigación*, Lección inaugural del curso académico 1984-1985 en la Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 1984) 23.

que tienen en este dominio. Lo primero no lo pueden tener sino las criaturas racionales, que tienen entendimiento y voluntad, y por estas potencias tienen libertad en sus operaciones y en el uso de las cosas” (pg 93)². Su estudio está dividido en cuatro capítulos, en los que sobresale la reflexión sobre los que pecan contra este mandamiento y sobre clases de pecados, y del precepto afirmativo de la restitución. El capítulo cuarto (pg 113-114) coincide con el tratado sobre la limosna objeto de nuestro estudio.

En cuanto a lo segundo, o la visión de limosna desde las virtudes teologales en su dimensión teológica, Bartolomé Carranza seguirá el pensamiento de Santo Tomás y el de la escuela clásica para quien la justicia es la expresión intrahistórica de la caridad, como veremos en este trabajo.

Por otra parte, no podemos olvidar que la atención al pobre ha sido una de las preocupaciones genuinas de la Iglesia que hunde sus raíces en la esencia del evangelio, como se puede ver en las fuentes bíblicas y patrísticas usadas por nuestro autor para fundamentar su tratado sobre la limosna. Su expresión concreta ha adquirido a lo largo de la historia multitud de formas que van desde la “comunidad de bienes” a la comunicación de los mismos por medio de la limosna, los impuestos, los diezmos, etc... En toda ocasión se ha buscado la fundamentación bíblica y teológica de esta práctica altruista: la teología sobre las virtudes teologales, especialmente la caridad, y sobre la Encarnación han sido la puerta de entrada a su praxis. Pero el compromiso ha tomado cuerpo en formas y estructuras políticas, eclesiales y económicas. Como podrá verse, la fundamentación y las referencias sobre el tema de la limosna más genuinas de Bartolomé Carranza son bíblicas, patrísticas y tomistas.

Asimismo, hemos de situar nuestra reflexión en el marco de la Escuela de Salamanca³ para ver la evolución de la praxis de caridad,

² La paginación usada corresponde a la edición de J. I. Tellechea, *Bartolomé Carranza. Catecismo Cristiano 1558*, BAC Maior (Madrid 1972). Por otra parte, la contextualización de este trabajo puede verse también en A. Galindo García, “La lucha contra la pobreza en el siglo XVI”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía* (2003)589-613.

³ Exponemos sintéticamente aquellos autores más significativos del siglo XVI que estudiaron y ofrecieron propuestas sobre la limosna y la atención a los pobres: J. de Medina; J. de Mariana; D. de Soto; L. Vives; F. L. De Granada; F. de Osuna. Añadimos algunas obras importantes: M. Colmeiro, Biblioteca de los economistas españoles del siglo XVI, XVII y XVIII, en *Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid 1861). M de Giginta, Exhortación a la compasión de los pobres (Barcelona 1983); Id., *La cadena de oro* (Perpignan

plasmada en la limosna, la beneficencia, reparto de bienes, instituciones de acogida, memorias y fundaciones que han configurado las actuales formas de comunión de bienes como instituciones de caridad, Institutos religiosos, impuestos, colectas, memorias y fundaciones.

Por todo esto, después de ver las fuentes de la enseñanza sobre la limosna de Bartolomé Carranza y las disputas sobre el precepto de la limosna en su época, intentaré bucear en el Tratado de la limosna de nuestro autor presentando las cuestiones siguientes: naturaleza radical de la limosna, justificación de la misma como consejo y como precepto, circunstancias en el ejercicio de la limosna y frutos de la misma.

1. FUENTES DE LA DOCTRINA SOBRE LA LIMOSNA DE BARTOLOMÉ CARRANZA

Dos son los textos y la referencia de los escritos de Bartolomé Carranza objeto de nuestra reflexión: Bartolomé Carranza, *Catecismo Christiano* 1558, séptimo mandamiento, capítulo cuarto “De los preceptos y virtudes contrarias al pecado del hurto”, BAC Maior (Madrid 1972) 113-114. y el trabado “De la limosna” de la parte IV del catecismo dedicada a la “De la vida cristiana” en *Catecismo Christiano*, BAC Maior (Madrid 1972) pp. 471-500.

En cuanto al primero que aparece en el contexto del séptimo mandamiento está recogido en varios folios (123v-125r): se trata de un capítulo tachado que los analistas lo han considerado como anticipo del que aparece al final en la parte dedicada a la Vida Cristiana. Por ello, seguiremos fundamentalmente este último corres-

1587); Id. Atalaya de caridad (Zaragoza 1587); Id. *Tratado de remedio de pobres* (Coimbra 1579). F. Hernández Iglesias, *La beneficencia en España II* (Madrid 1876). J. de Medina, *De la orden en que algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres* (Salamanca 1545); Id., *La caridad discreta practicada con los mendigos y utilidades que logra la república en su recogimiento* (Salamanca 1545); Id., *De poenitentia, restitutione et contractibus* (Salamanca 1550). T. De Mercado, *Suma de Tratos y Contratos de mercaderes* (Salamanca 1569). D. De Soto, *Deliberación de la causa de los pobres* (Vergara 1926). Id., *De Iustitia et iure*, (Salamanca 1972). G. De Toro, *Tratado de la misericordia divina y humana, sobre el cuidado que tuvieron los antiguos, gentiles, hebreos y cristianos de los necesitados* (Salamanca 1536). F. de Vitoria, *Comentarios inéditos a la II-II de Santo Tomás* (Salamanca 1934). J. L. Vives, *De Subventione pauperum* (Salamanca 1783).

pondiente al tratado de la limosna que lleva por título “La limosna es la tercera obra principal de la vida cristiana” además del ayuno y de la oración.

Pero es la misma sociedad del siglo XVI, con el pauperismo extendido y los intentos de justificar diversas acciones como respuesta, la fuente principal de su preocupación y a la que Carranza quiere dar respuesta. Estudiamos brevemente este contexto histórico.

En este sentido, hemos de recordar que los conceptos de “pobre” y “pobreza” eran y siguen siendo imprecisos. De una forma amplia se podía llamar pobre a todo aquel que carecía de los recursos necesarios para vivir conforme a su estado; y, en este sentido, se hablaba de “caballeros pobres” o de la pobreza en determinadas categorías del clero. Los numerosos padrones confeccionados para la recaudación de impuestos revelan criterios muy variables: unas veces incluyen jornaleros y otras sólo los mendigos, otras son las vírgenes solas y los encarcelados, en ocasiones un número de mujeres solas que vivían de su trabajo y a las que se las computaba como medio vecino y otras se prescindía de ellas en el cómputo de la población recaudatoria. Carranza hablará de los pobres en extrema necesidad y sabrá distinguir entre aquellos que carecen de los bienes necesarios y convenientes, para sí o conforme a su estado, y aquellos otros que abundan en bienes superfluos.

Por tanto, ante esto, la imprecisión y a la vez la elasticidad del concepto podrían identificarse con pobreza, miseria, indigencia y pauperismo. Estos conceptos se expresaban o son expresión de las categorías de pobre, mendigo y vagabundo. De todo ello se puede deducir que los pobres son los necesitados, desamparados, menesterosos, desheredados... o la falta o carencia, según Carranza, es la nota dominante en la noción de pobreza, ligado siempre a escasez necesidad.

De todos modos, en la época de Bartolomé Carranza, será necesario precisar y distinguir entre pobreza legítima, reconocida y asumida por las autoridades e incluso reivindicada en algunos momentos por la misma sociedad y la pobreza ilegítima, viciosa, perseguida y atacada por los poderes públicos y sectores sociales⁴.

⁴ Cf. Juan de Medina, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, Salamanca 1545, cap. I. P. Guitton, *La société et les peuvres. L'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, París 1971: “La historia de la pobreza es sin duda el estudio de los medios pobres, pero es también la historia de un aparcamiento, de una separación...Los

1.1. La lucha contra la pobreza durante el XVI

El primer paso que se ha de dar es el de situar el contexto histórico de la enseñanza sobre la pobreza de B. Carranza y de los autores contemporáneos⁵. Durante el siglo XVI, la pobreza va a ser tratada desde distintas ópticas; va a ser un intento por poner orden al desorden de las recogidas de limosnas, valorar las formas y el orden en la distribución de las mismas (memorias, fundaciones perpetuas, creación de hospitales, etc), discernir cuales son los verdaderos pobres y cuales son los falsos y poder hacer productivos y recuperables estos sectores sociales. En el sector secular triunfará la solución clásica de Domingo de Soto y la ayuda indiscriminada al pobre. Sin embargo, los objetivos del más utópico Luis Vives no alcanzarán su plenitud.

La sociedad del siglo XVI comienza a preocuparse de los pobres, es más, es una de las tareas fundamentales. Subsiste la vieja convicción del valor de la pobreza y la exigencia de la limosna como uno de los medios más eficaces de cara a la vida eterna, como veremos en el Tratado de limosna de Carranza. La cuestión es la siguiente: es mejor que el mendigo siga libre, recordando de esta manera el mandato de ayuda al pobre, o es preferible centralizar, es decir, ordenar socialmente la caridad y crear centros asistenciales específicos para pobres y mendigos. Carranza se va a inclinar por el camino del auxilio en vida al pobre y la validez de las instituciones será medida por esta atención al pobre actual más que del futuro (pp. 496-498).

La doctrina humanista va a implicar una forma de vivir y una cierta ética. La religión humanista, antes que nada, es ética y práctica. La explosión del humanismo del Renacimiento lleva a que el pobre sea despreciado. Generalmente, se les califica de vagos. El siglo en el que nos situamos es un siglo de gran expansión económica⁶ y también es una época de extensión del pauperismo.

El paso de la preocupación por el problema de los pobres desde la Iglesia al Estado llevará consigo resistencias y protestas

pobres del Antiguo Régimen están ciertamente en los niveles más bajos de la sociedad, pero hay quienes están fuera de la sociedad" p.13.

⁵ Para esta breve introducción: E. Maza Zorrilla, *Pobreza y asistencia social en España: S. XVI al XX* (Valladolid 1987) 75-78. J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo* (Madrid 1991) 155-157. A. Galindo García, *Moral socioeconómica* (Madrid 1996) 72-79. I. Camacho, *Praxis cristiana* (3) (Madrid 1986) 95-98.

⁶ A. Galindo García, *Tomás de Mercado y el estudio sistemático de la ética de empresa*, en revista EBEN (Barcelona 1995) 3-10.

de muchos eclesiásticos; esta actitud unas veces será apologética barata y un intento de defensa de plataformas eclesiales contra lo que lucha Carranza, y otras tendrá como objetivo mejorar la nueva situación que va surgiendo.

Asimismo, con la gestión estatal aparecerá una centralización de la asistencia (por ejemplo incluirá la aparición del impuesto para los pobres) y una prohibición de la mendicidad y, como consecuencia, se crearán cárceles para que los pobres estén allí, no se dediquen a otras cosas y se les da de comer.

1.2. Breve panorama de la pobreza. Situación y sus causas.

Carranza se da cuenta de que en todo sistema social hay un cierto número de elementos que quedan al margen, bien por propia voluntad, bien por rechazo social o institucional. Entre los primeros se encontraban los numerosos casos de “marginados temperamentales”, personas de cualquier edad y condición que se rebelan contra todas las normas y “viven su vida”, sin constituir familia estable, sin dominio permanente, sin profesión reconocida. Son los que en la literatura oficial de la época se llaman “vagos y mal entretenidos”, siempre expuestos a que una redada de la justicia los enviara a galeras, el banderín de enganche de un tercio o el presidio de una plaza africana.

Las fronteras entre los pobres, los parados, los vagabundos y los pícaros son imposibles de establecer con claridad; algo de todo había en cada una de estas categorías. Digamos, ante todo, que la pobreza por sí misma no era degradante; por el contrario, era una categoría que entraba dentro de la jerarquía social reconocida y aún bendecida por la ideología y la práctica religiosa. Gracias a ese ambiente de tolerancia y a los cambios económicos que en el siglo XVI favorecieron el éxodo rural y otros fenómenos de desarraigo social se produjo un crecimiento de la pobreza visible, de la mendicidad, que suscitó polémicas entre los que, siguiendo la tradición franciscana y en muchos casos dominicana, preconizaban el auxilio a todo el que lo pidiera sin investigar si su necesidad era verdadera o fingida, y aquellos otros, más numerosos, que reclamaban medidas para distinguir los verdaderos de los falsos pobres; en esta segunda corriente destacan los escritos de Luis Vives y Cristóbal Pérez de Herrera quien, además de escribir un tratado sobre el “Amparo de los pobres” emprendió la construcción de un albergue para ellos.

La mendicidad y los grupos indigentes. La miseria del siglo XVI, debido a numerosas y entrecruzadas circunstancias de tipo político y monárquico, fue bastante acuciante y general de suerte que provocó una conocida reacción en los humanistas y entre los teólogos.

Carranza vive en una época en la que la falta de control de las cosechas y las continuas guerras hacían proliferar los mendigos. Acostados en los umbrales de las Iglesias y en las plazas, se extendían como una mancha desde Flandes hasta Sevilla. Se puede decir que, debido al éxodo rural, “la ciudad juega a la vez ese papel ambivalente de fábrica y asilo de pobres”⁷.

Desarrapados, llenos de sudores, acudían a los centros de devoción, a las grandes ciudades y a los puertos de mar. El buen clima ibérico, la ilusión del oro llegado de América y la tradicional hospitalidad hacían de nuestro suelo un lugar muy apetecible para los pobres de toda Europa. A ello favorecía la falta de control de la caridad, de suerte que a la puerta de los conventos tenían asegurado el mendrugo de pan y la ropa caliente, sobre todo si se presentaban como romeros o peregrinos de Santiago⁸. Se pueden añadir otras formas, como un sistema penitencial mal entendido, ya que muchos señores daban caballerosamente limosnas a mendigos, para que pagasen sus penas con rezos o les ganasen indulgencias.

Las posturas de insociabilidad de los vagabundos comenzaban a ser temibles. Según descripciones de Juan de Medina y Pedro José Ordoñez⁹, estos grupos de pobres se repartían por puestos claves y sacaban más con importunidades y mentiras, que lo que bastaba para sustentar a los indigentes verdaderos.

Vivían como bárbaros con mucha gula en el comer y lejos de los sacramentos, acaecía a veces que, al morir, se hallaban debajo del ladrillo u ocultas entre las ropas harapientas grandes sumas de dinero, siendo casi homicidas de sí mismos por la mala alimentación. Para mover a misericordia ellos mismos se hacían llagas, se tullían o

⁷ R. Gascón, *Economie et pauvreté aux XVI et XVII siècles Lyon, ville exemplaire et prophétique*, en *Etudes de la pauvreté*, bajo la dirección de M. Mollat, París 1874, II, p.756.

⁸ M. Jiménez Salas, *Historia de la asistencia social en la Edad Moderna* (Madrid 1958) 36-42. Cf. A. Galindo García, “Atención a pobres y desasistidos. Hacia una beneficencia socializada en la Segovia del siglo XV”, en Id., *Arias Dávila: Obispo y Mecenaz*, Ed. UPSA (1998) 469-494.

⁹ J. De Medina, *De la orden en que algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres* (Salamanca 1545); P. J. Ordóñez, *Monumento triunfal de la piedad católica* (Madrid 1911) 156.

mancaban a sus hijos: en naciendo les inferían inhumanidades como la ceguera o lisiaban sus extremidades, a los más agraciados mantenían sanos para adiestrarlos al pillaje. De su corrupción moral no digamos nada, así como del peligro constante para la seguridad de los ciudadanos, ni siquiera dejaban reposo a los fieles apara atender a la oración¹⁰.

Muchas veces eran auténticos doctores de toda gama de bellaquerías que podemos contemplar y ver en nuestras novelas de la picaresca de este tiempo: El Lazarillo de Tormes, el Buscón, El Caballero de Olmedo, etc.

En el Quinto Abecedario de Francisco de Osuna se hacen diversas alusiones. Con pena queda testificada la incultura de los mendigos, su mundo de groserías y de hechicerías, su altanería y descortesías en los modos de exigir limosnas, “el pobre no haga fuerza, ni sea inoportuno”¹¹, describe sus malos tratos y hasta era frecuente que, por mezquina ambición, se enzarzase en reyertas “por allegar uno más que otro se persiguen”¹²; los siete pecados capitales parecen alcanzar su máximo refinamiento en la rabiosa pobreza.

Una de las facetas más inquietantes la constituye el bandolerismo. Osuna pide a los ciudadanos que no dejen crecer las hordas de los pobres malhechores, “estos han de ser sujetados, no hagan comunidad, ni turben la paz del reino”, pues la codicia del dinero los hace salteadores por ásperos caminos¹³; efectivamente, eran muy numerosas y fuertes las hordas, no pocas veces respaldadas por oscuros intereses de algunos señores frente a otros; la concentración de la riqueza, el espíritu inquieto y rebelde, así como el trasiego de oro y plata por los caminos estimula la presencia de esos turbadores de la paz, sus jefes eran hombres de personalidad vigorosa en cuyas bandas llegaban a reunir de 300 a 500 seguidores; los viejos soldados o prófugos podían nutrir sus filas y otras veces sucedía a

¹⁰ *Quinto Abecedario de Francisco de Osuna*, III abc., 19,4, 550: “a manera de pobre que pide limosna a la puerta de la iglesia, el cual encubre los miembros sanos y muestra los llagados, diciendo de sí lástimas con gran deseo de ser de todos creído y que se duelan de él”.

¹¹ V abc., I 68, cxii, r.

¹² V abc., 1,2,iv r.

¹³ V abc., II, clvi v; II 57, ccii r; Cf P. Herrera Purga, *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro* (Madrid 1974).

la inversa que amparándose en edictos de gracia, los bandoleros se pasaban a los tercios¹⁴.

Por si fuera poco, a esto se añadía la turba de gitanos errantes: “doblada confusión de gitanos, que pobres vemos andar de tierra en tierra aun más de bondad que de hacienda temporal”¹⁵. En 1499 los Reyes católicos ordenan por una pragmática que se les prive de células para andar libremente de un lugar a otro “porque roban los campos y destruyen las heredades, y matan y hieren a quienes se los defienden, y en los poblados hurtan y engañan a los que con ellos tratan”, la misma postura siguió Carlos V, obligándoles a ir asimilando las costumbres del pueblo llano. De modo especial se temía en ellos el robo y se les consideraba indeseables por razones de orden, pues ayudados por el nomadismo engañaban a los “payos” con supersticiones y en los tratos de ganados”¹⁶.

En lo que se refiere a España se puede decir que durante el siglo XVI la inflación aumentó durante todo el siglo especialmente con efectos en la situación social. Muchos españoles cambiaron el trabajo manual para dedicarse a la guerra. Y, como consecuencia la pobreza aparece en las clases inferiores. De aquí nacerán los tratados de los teólogos sobre la pobreza y otros tratados sobre los aspectos sociales y económicos (el comercio, el justo precio, los cambios, etc) de la vida de la sociedad.

Según los testimonios literarios que hemos encontrado la pobreza era masiva en esta época¹⁷. Según los profesores Egido y Laredo, a tenor de sus investigaciones para la época moderna, creen que la cifra del 20% de pobres es rebasada, al menos en las áreas mediterráneas¹⁸. De otra forma, A. Redondo sitúa en un 25% los

¹⁴ J. Regla, *La época de los tres Austrias en Historia Social y Económica de España y América*, en J. Vicens Vives III (Barcelona 1957) 148-151. Ubieto-Regla, *Introducción a la historia de España* (Barcelona 1970) 322.

¹⁵ V abc., II, 8, cliii r.

¹⁶ J Reglá, o.c., 146-147.

¹⁷ Cf. P. Fernández de Navarrete, *Conservación de monarquías y discursos políticos* (Madrid 1626); Sancho de Moncada, *Restauración política de España* (Madrid 1619).

¹⁸ Cf. T. Egido y M. Ladero, “Pobreza y sociedad en España. Siglos XV-XVIII. Algunos aspectos generales e investigaciones recientes”, en *Coloquio sobre The reactions of Poor to Poverty*, en el European University Institute de Florencia, 1980.

pobres, mendigos y vagabundos del siglo XVI¹⁹ y J. P. Le Flem, refiriéndose a Cáceres, los cifra en un 50% a finales de la centuria²⁰.

Se puede ver, por tanto, cómo la continua presencia de los menesterosos configura la realidad social de aquella época. B. Bennassar, en su estudio sobre el Valladolid del siglo XVI, evalúa en un 10% el porcentaje de pobres sobre la población total de una ciudad que, “por ser lugar de residencia de ricos, es también morada de los pobres”, aunque solo se incluye en este porcentaje a los pobres sedentarios (1561), permanentes, con residencia fija y status de pobre oficial, escapando a la cuantificación tanto de pobres acogidos en centros asistenciales como lo errantes y vagabundos que deambulaban de un lugar para otro en busca de ocupación o limosna²¹. Estos niveles apenas difieren de núcleos mercantiles como Medina del Campo (8,89%) o de Segovia (15,74%).

1.3. Respuestas prácticas y legales: las Instituciones públicas

Como hemos visto al comienzo del trabajo, la asistencia social a los menesterosos entronca con el más lejano pasado histórico. Si en el mundo clásico la intencionalidad política dominaba el tema asistencial buscando la tranquilidad y la preservación del orden público, con el cristianismo, la ayuda a los necesitados experimenta matices nuevos con fundamento en la virtud teologal de la caridad y de la misericordia. Se puede decir que ahora la sociedad en su conjunto, determinados sectores de ella y los poderes públicos no han tenido más remedio que reaccionar frente a esta inquietud aunque solo les motivase el mantenimiento del sistema y de las estructuras vigentes.

Fruto de las preocupaciones públicas son las disposiciones legales que se han dado para controlar y acotar este grave e incómodo problema que es la pobreza²². Los antecedentes doctrinales de tipo sistemático relacionados con la asistencia social apenas se encuen-

¹⁹ A. Redondo, “Pauperismo y mendicidad en Toledo en la época del lazarillo”, en *Homenaje des hispanistes francais a Noel Salomón* (Barcelona 1979) 703-722.

²⁰ J. P. Le Flem, *Cáceres, Plasencia y Trujillo* (Buenos Aires) 1967.

²¹ B. Bennassar, *Valladolid en el siglo de oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*, Valladolid 1983 p. 401. Es de recordar que el censo de la población de Valladolid en 1551 es de 6644v vecinos (exp Hacienda, leg. 194, Archivo General de Simancas) de los que 634 (9,54%) eran pobres.

²² Cf. Martínez Mariana, *Juicio critico sobre a Novísima Recopilación* (Madrid 1820); J Bermejo Cabrero, *Aspectos jurídicos e institucionales del Antiguo Régimen* (Barcelona 1985).

tran hasta las obras de Luis Vives y de Juan de Mariana²³. A partir de ellos comienzan a aparecer escritores que desarrollan una copiosa producción económico-social que combate los excesos del capital, exalta al pobre y necesitado y aboga por la intervención enérgica del Estado para orientar y moderar la economía según normas de justicia y caridad, aspirando a convertir la justicia en fin y función del Estado, interpretada en un sentido de protección y defensa de las clases populares, frente a los excesos del poderoso y de los ricos.

Hasta estos momentos la previsión social vive al margen de las doctrinas y poderes públicos. Ha sido como algo espontáneo y clandestino, que no ha preocupado a los reyes. Pero a partir de ahora es fundamental y se ve necesaria la participación del Estado con sus potentes medios económicos para dar vida y garantía a aquella parte de la población que lo necesite. Así, nace la beneficencia pública y la asistencia social que se fundamenta en la caridad y se vale de los recursos del Estado, es decir, de los impuestos. Entre el seguro social y la pura beneficencia media la distancia que hay entre un derecho y la limosna. En el primer caso, se regula el comportamiento de los vagos y en el segundo la vida de los que sufren los riesgos para su misma vida: enfermos, inválidos, etc.

Durante la Edad Media, la acción de los reyes se limitaba a reconocer a la mendicidad inválida el socorro de la limosna, negándolo de paso a los mendigos vagos. Ciertamente que el paro no era un problema de esta época, pero sí la vagancia. De ello hay constancia en las medidas tomadas por los reyes. Alfonso X ordena, en las Partidas, que sean echados de la tierra los mendigos robustos y voluntarios, y prohibió que se les diese limosna. Pedro III, en su ordenamiento de Menestrales, insiste en que “ninguno anduviese baldío, sino los viejos lisiados y enfermos”. Más enérgicos se mostraron Juan I, Juan II y Enrique IV, pues en distintas Cortes dispusieron “que los que pudiesen trabajar por sus manos, fuesen apremiados a ello”, “pudiendo cualquiera tomar vagabundos y servirse de ellos”, dándoles de comer y beber²⁴.

Ya en el siglo XVI, frente a los riesgos de la vejez y de la enfermedad los monarcas se limitaron a regular el derecho a la mendicidad. Así, Carlos I les acotaba a los mendigos el campo de sus demandas, limitándolo a sus pueblos respectivos y a seis leguas a la

²³ Luis Vives, *De subventione Pauperum sive de Humanis necessitatibus*, y *De causis corruptum artium*; Juan de Mariana, *De Rege y Regis institutione*.

²⁴ *Ordenanzas Reales de Castilla*, Libro VII, título V, ley III, y Libro VIII, título XIV, leyes I y II.

redonda, y los otorgó un documento acreditativo para pedir limosna previo reconocimiento de no poder trabajar.

En los pueblos agobiados por el “Hambre o por la peste” está permitida la concesión de licencias para pedir limosna fuera de la demarcación, siempre bajo rigurosas condiciones por tiempo limitado. Al pobre forastero enfermo se le puede acoger en un hospital o autorizar a pedir limosna durante el periodo de enfermedad y convalecencia. Felipe II volvió a dictar nuevas medidas sobre policía de vagos, regulando con más detalle el derecho a la mendicidad. Creó en cada parroquia los ‘Diputados de los pobres’ o dos personas buenas de cada feligresía ocupadas en averiguar y buscar a los mendigos, distinguir los impedidos con la misión de conceder las licencias y distribuir las limosnas entre los pobres vergonzantes.

Las Cortes y los municipios también se manifestaron repetidas veces contra la mendicidad injustificada y la limosna indiscriminada sin conseguir desarraigarla. Sobre el clero recae gran parte del mérito o la culpa de esta generosidad excesiva, estereotipado en la sopa de los conventos, que en unos casos aliviaba necesidades verdaderas y en otros fomentaba la vagancia. Lo que interesa destacar es que el pobre no era entonces mirado con temor o reprobación, como hicieron en el siglo XVIII los gobernantes ilustrados con sus hospicios de perfiles carcelarios o con la supresión de ayuda a las instituciones de acogida a marginados de todo tipo con el proceso desamortizador²⁵.

Son innumerables las instituciones de acogida dirigidos por el clero durante el siglo XVI aunque poco a poco el ámbito civil va creando casas de Misericordia y hospicios para emplearlos como fuerza de trabajo o educarlos para ser marinos en la Carrera de Indias como la propuesta de Feliú de la Peña en el Fénix de Cataluña (1683) o el colegio de San Telmo de Sevilla, cuyo origen data de la imaginación social de los franciscanos en el siglo XV.

Otra respuesta es la que se daba a los inmigrantes provenientes de Europa que en algunos casos terminan siendo necesitados aunque la razones de su ingreso en España son variadas: aquellos que venían al son de la buena atención a la mendicidad y aquellos que llegaban respondiendo a la necesidad de técnicos para obras de fortificación, Casas de la Moneda, etc y otros aquellos que llegaban para cubrir los puestos laborales no apetecidos por los naturales

²⁵ E. Torrubia Balague, *Marginación y pobreza*. Expósitos en Salamanca (1794-1825), tesis defendida en la Facultad de Ciencias de la Educación de la UPSA en Julio de 2002.

como aguaceros, buhoneros etc o para cubrir la mano de obra causada por la expulsión de los moriscos en Valencia.

Asimismo, es preciso caer en la cuenta de la estratificación social existente en la España de entonces similar a la diseñada por Platón: nobles o guerreros, eclesiásticos o representantes de lo sagrado y el tercer estado de los laborantes. Pero el factor que alteró con más fuerza las categorías sociales oficialmente reconocidas fue la riqueza. Nunca reconocida, incluso postergada por el pensamiento cristiano para el que el oro era el estiércol de Satanás, la abundancia de bienes materiales nunca dejó de estar presente en el cuarto de valoraciones sociales e individuales. Como nos recuerda Cervantes en boca de Sancho “dos linajes solos hay en el mundo, el tener y el no tener” o la afirmación de fray Antonio de Guevara (1526) “los hidalgos y caballeros, por más ilustre sangre que tengan, si tienen poco o pueden tener poco, téngase por dicho que los han de tener en poco”²⁶.

Los grupos eran numerosos: pobres y truhanes con 1300 reclusos en las cárceles de Sevilla en 1570, la vida en las ventas y posadas (una mala noche en una mala posada, decía Santa Teresa)²⁷; la desigualdad en el ejercicio de la justicia; los alcahuetes y maleantes; los esclavos en sus diversas formas (negros, prisioneros de guerras, norteafricanos, etc); gitanos; moriscos.

1.4. *Las respuestas de los teólogos y de los humanistas*²⁸

Con el fin de situar bien el pensamiento de Bartolomé Carranza sobre la limosna y la atención a los pobres conviene recordar la reflexión que los teólogos realizaron en su época. Nos acercamos brevemente a los estudios de derecho y de moral sobre el tema y a la praxis humanista de aquel momento con propuestas de solución que se extendieron tanto al campo oficial como al privado.

1º. Hasta ahora, **algunos autores que escribieron sobre derecho y moral eran más juristas que moralistas**. Llegaban a la moral desde el derecho. El moralista era concebido, según la moda nominalista, como el jurista de Dios y el intérprete de la ley divina. De ahí el

²⁶ A. Domingo Ortiz, *El antiguo régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*, Ed. Alianza (Madrid 1988) 161.

²⁷ J. A. Álvarez, *Santa Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582*, Tesis doctoral Universidad Pontificia (Salamanca 1998).

²⁸ J. L. Gutiérrez, *Españoles en Trento* (Valladolid 1950) 154-185.

aspecto jurídico y legalista de la moral. Escriben tratados “De iure et iustitia” dedicando a esta última unas pocas y últimas consideraciones. A partir de este momento, nuestros teólogos procederán justamente al revés. Escribirán tratados “De iustitia et iure”, es decir, llegarán al derecho desde la moral y desde la teología como hará Carranza en su tratado sobre la pobreza. Los grandes autores que hablaron del derecho internacional lo hicieron desde la teología.

Anteriormente a 1530-1570 la moral era una parte aún no desmembrada del dogma. A su desarrollo contribuyó el nominalismo y el tomismo, la observación de los hechos históricos y la renovación de los estudios de derecho. La intercomunicación entre el nominalismo y el tomismo en las universidades españolas resultó altamente beneficiosa para la moral porque, gracias a ella, el “modus” o “sensus comunis” tomista o sistema armónico y existencialista de razones se proyectó sobre la moral política y económica nominalista expuesta por Maior en París durante los estudios de Francisco de Vitoria.

Buen ejemplo de ello en Alcalá será Juan de Medina con su tratado “De poenitentia, restitutione et contractibus”. Desde luego, se puede afirmar que la moral nominalista que por tradición dedicaba amplios espacios a lo económico y social, encontró en los tomistas unos planteamientos más universales y permanentes.

A esta renovación contribuyeron entre otros factores: el sentido teológico del hombre, los hechos históricos que protagonizaban los españoles de 1530, el equilibrio de Francisco de Vitoria en el análisis de los problemas más espinosos, como la conquista de América, las guerras de conquista y defensa, el origen de la autoridad política, la moralidad de los negocios económicos, los bandos civiles, la guerra en defensa propia o para ayudar a los aliados, la muerte de inocentes, los bombardeos, los cambios de moneda, los contratos, la banca y los banqueros, el comercio y los comerciantes, las décimas eclesiásticas, las obligaciones de los obispos, los derechos del Papa, el empleo de lo superfluo, la liturgia. Nuestros moralistas abordan los temas más acuciantes de la vida y así integran la moral casuística a la teología y la revisten de una personalidad destacada, que había de centrarse en los comentarios a la II-II de Santo Tomás y en los contratos “De iustitia et iure”, “De legibus” y otros similares.

Los moralistas españoles de este periodo son, ante todo, teólogos. Su método es teológico. Sus fuentes son, en primer término, la revelación, el magisterio de la Iglesia y de los teólogos. En segundo lugar, el derecho natural. Y finalmente, la observación directa de los hechos sociales y económicos.

La usura es condenada en nombre del derecho natural. La Iglesia defiende a los pobres y débiles de las mallas de los avaros y usureros y procura salvar a la agricultura de una sociedad fundamentalmente agraria. Pero esta da paso a una sociedad burguesa e industrial. Los moralistas se van dando cuenta y percibiendo estos cambios y distinguiendo entre usura e interés y desarrollando la moral. De ahí su insistencia en la necesidad de observar la realidad económica como elemento primordial de su crítica. No son indicadores de un proceso social, sino buscadores incansables, desde su campo, de evitar el encarecimiento de la vida y el odio entre nobleza y pueblo.

Reconocen la dificultad de comprender los fenómenos económicos y las leyes de mercado. Soto nos dice que “fuera de los comerciantes, somos muy pocos los escolásticos que conocemos bien la realidad” del comercio de trigo, lanas, colorantes, monopolios y contratos²⁹. En moral económica, no bastan solamente teorías; a ellas debe ir unida la práctica.

Las normas jurídicas que rigen al hombre plantean el problema de su felicidad natural y de la eterna (fin último). El teólogo utiliza la revelación como fuente primaria y la razón natural como lugar secundario. Pero como la revelación perfecciona a la naturaleza y no la destruye de ahí que el teólogo no pueda dejar a un lado el orden natural humano al enderezar a su fin al hombre en cuanto imagen de Dios. Por eso, los teólogos de esta época, al revitalizar la teología en sus raíces, proyectan su luz sobre las más importantes manifestaciones humanas, como derecho internacional, de gentes, natural, problemas económicos y políticos³⁰.

2º. Algunos teólogos reaccionan como humanistas. La teología no puede desligarse de los condicionamientos políticos, económicos, sociales, intelectuales, espirituales y geográficos. El teólogo debe dar la visión revelada del hombre concreto de cada época.

El siglo XV se había caracterizado por un hundimiento económico que se fue superando lentamente y con dificultad. Hacia 1490 comienza la expansión. En 1525, España se encuentra en pleno desarrollo cultural, militar y económico, necesitada de dinero y empréstitos. Estos hechos históricos se reflejan en las conciencias y en los tratados de los moralistas.

²⁹ D. De Soto, *De iustitia et ire*, q. 77 a.4.

³⁰ A. Folgado, *Los tratados “de legibus” y “De iustitia et iure” en los autores españoles de los siglos XVI y XVII*: en la Ciudad de Dios 172 (1959) 275-302.

La vida intelectual se centró, de modos diversos, pero convergentes, recios y débiles en un humanismo que tratan de conocerse antropológicamente y de ir a Dios desde lo más hondo de sí mismo. Revela el conocimiento del yo y el examen de conciencia, canta la verdadera dignidad del hombre, que unos ponen en la humildad y en el servicio; otros en la unión y en la transformación del alma en Dios; otros en el libre examen. El hombre se considera señor de sí mismo y se desarrolla de forma plural. Son varios los humanismos del siglo XVI: el libre examen de Lutero, el evangelismo y paulismo de Erasmo, el de la imitación de Cristo de tantos ascetas, el de la transformación en Dios de nuestros místicos, el de la reviviscencia formal del mundo clásico en Italia.

La Iglesia reacciona en las formas y en la práctica en contra del aburguesamiento de muchos religiosos, sacerdotes, obispos y de la misma cabeza de la cristiandad. En el otoño del mundo medieval y en el nacimiento del nuevo concepto de hombre, de Estado, de Dios, la ciencia teológica española trabajó incansablemente para mostrar a los hombres caminos rápidos y seguros de ir personalmente a Dios, de la ordenación del Estado, de la sociedad nacional, internacional y eclesial y de la vida comercial, respetando y ayudando al individuo y sus derechos.

3º. Otros reaccionan como nominalistas en el ámbito de la moral económica. El nominalismo es considerado como sistema doctrinal completo sobre Dios y sobre el mundo. Pero el nominalismo es más conocido como método universal, cuyo instrumento fundamental es la lógica terminista que no sólo es modo de significar, sino de entender y de ser. Este método considera las verdades de fe como punto de partida de pura especulación racional.

Gabriel Biel, nominalista y titular de la cátedra complutense de teología nominalista, dedica especial atención al derecho de propiedad, a los impuestos, salarios, precio justo, usura, cambios y contratos. Su actitud, bastante liberal y favorable al comercio, es continuada por Summerhardt, que publicó en 1499 un libro sobre contratos lícitos e ilícitos, y por muchos teólogos españoles³¹ entre los que se encuentra Tomás de Mercado³².

³¹ R. García Villoslada, *La universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria (1507-1522)*, (Roma 1938) 127-164.

³² A. Galindo García, *Tomás de Mercado y el estudio sistemático de la ética de empresa*, en revista EBEN (Barcelona 1995) 3-10.

Juan Maior, lo mismo que Biel, investiga de modo entrañable e incansable sobre los procesos morales y comenta largamente el libro IV de las Sentencias con 50 distinciones nuevas sobre la restitución.

En Salamanca y en Alcalá se hermanaron, especialmente en materia económica, la rica herencia tomista, más bien esencialista, y la nominalista, más existencialista y basada en el análisis de los contratos. Las ferias de Medina del Campo, Países Bajos, Génova, pusieron la base experiencial. Los humanistas Vives, Cristóbal de Villalón, Ginés de Sepúlveda, se acercaron también a los pobres, a los contratos, al problema de América. Hasta Francisco de Osuna tratará de la ley natural. Se hablará de justicia, de causa legítima, de títulos de propiedad, sobre todo desde 1520 a 1580.

2. LAS DISPUTAS SOBRE EL PRECEPTO DE LA LIMOSNA EN LA ÉPOCA DE BARTOLOMÉ CARRANZA

El estudio del concepto de limosna en Bartolomé Carranza y en otros autores de la primera mitad del siglo XVI, teniendo en cuenta la situación social descrita anteriormente y especialmente en las referencias al pensamiento de Santo Tomás, nos lleva a la conclusión de que el precepto de limosna era objeto de una ardua controversia y de cuestiones morales que atraían de forma especial a los teólogos de la época.

En esta época la existencia del precepto de la limosna era una verdad recibida. Lo era también el consejo de dar limosna al pobre cuando el prójimo no está en extrema ni en gravísima necesidad y no se está en posesión de bienes superfluos. La polémica se basa en la obligación o no de socorrer al prójimo en extrema necesidad con lo necesario y sobre la obligación de dar lo superfluo como limosna.

Una primera sentencia afirmaba que para que obligue el precepto de la limosna se debe considerar conjuntamente que de parte del que da limosna lo que da le sea superfluo, no sólo respecto de su persona sino también de su estado, y que de parte del que lo recibe, tenga necesidad en situación extrema³³.

³³ Esta sentencia con el apoyo de Santo Tomás (II-II Dece De iureiurando); Bartolomé Sanctoconcordio, Santo Tomás de Panormitano, San Antonino, etc.

Una segunda sentencia afirmaba que de lo necesario nadie está obligado a dar limosna a la persona, aunque el pobre esté en extrema necesidad pero de lo necesario al estado se está obligado a dar al que está en extrema necesidad.

Pero existe otra sentencia muy de la escuela salmantina que afirma que hay obligación de dar lo superfluo en limosna, sólo por la razón de los superfluo, aunque el prójimo no esté en extrema necesidad y si esto sucede hay obligación de dar limosna aun de lo necesario de estado e incluso Carranza afirmará que hasta de lo necesario es obligación darlo para el bien común, como veremos más tarde.

*2.1. La moral sobre la limosna en la escuela de Salamanca:
Domingo de Soto y Juan de Medina.*

Domingo de Soto sopesa los artículos de la pragmática real y de las ordenanzas municipales vallisoletanas desde el ángulo de la ley de Dios, de la caridad evangélica, de las necesidades de aquellos años y de la idiosincrasia de los españoles y orienta a las autoridades en la delicada tarea de trazar unas leyes sobre los pobres con la debida circunspección.

La limosna para Soto no consiste sólo en dar pan³⁴. El que tiene entendimiento no guarde silencio; el que riquezas, no entorpezca la largueza; el que tiene algo con que ayudar, lo comunique al prójimo; el que tiene ocasión de hablar a un rico, tema condenarse si no intercede ante él por los pobres cuando puede.

El precepto de la caridad había sido ponderado en su casuística por los sumistas. En su “*Deliberatio in causa pauperum*”, Soto hace un tratado estricto sobre la caridad. Según él, caridad no es sólo virtud teologal, amor a Dios, sino también ayuda al prójimo necesitado bajo el impulso de la gracia. En esto, Carranza coincidirá con su hermano de religión.

¿Qué dice la Escuela de Salamanca de este tema central del cristianismo? Su pensamiento está determinado por dos factores: la revelación y la situación histórica. Las controversias sobre la caridad adquieren cierto tono de acritud cuando los partidarios de la

³⁴ J. A. Garín, *El precepto de la limosna en un comentario inédito del maestro Fr. Domingo de Soto sobre la cuestión 32 de la II-II de Santo Tomás* (Santiago de Chile 1949).

orientación menos exigente o sea la más laxa buscaron el apoyo de Soto. Para este el quehacer es doble: el tema en sí mismo y el conocimiento del pensamiento auténtico de Santo Tomás. Y se resume en los siguientes puntos en los que, en gran medida, coincide con Carranza:

- algunas veces la limosna es de precepto.
- Existe precepto de dar limosna de lo superfluo.
- Debe ser puesto en práctica cuando se encuentra en extrema necesidad.
- Cuando el prójimo no se encuentra en esta situación y el otro no dispone de lo superfluo en cuanto a su estado y persona, la limosna no es precepto sino consejo.
- Estamos obligados a amar la vida temporal del prójimo más que nuestros bienes temporales.
- Por derecho natural, en caso de necesidad, todos los bienes son comunes y, ni el derecho de gentes, que reparte los bienes, puede prejuzgar el derecho natural.
- La vagancia es ilícita y prohibida a los que pueden trabajar.
- Los verdaderamente pobres tienen derecho a mendigar.
- El laxismo extremo afirma que la limosna no es un precepto sino cuando concurren a la vez grave necesidad en el pobre y bienes superfluos, según persona y estado en el que ha de dar limosna.

Carranza difiere, sin embargo, de Juan de Medina. Este, como más existencialista, parte de una valoración de supuestos. Por parte del indigente hay que distinguir: necesidad extrema; para mantener su estado; no necesarios para estos dos casos o bienes superfluos. Asimismo, necesidad extrema, grande pero no extrema y común. Y partiendo de estos presupuestos Juan de Medina resume su doctrina en tres conclusiones:

1ª. No es dudoso que el hombre no esté obligado a dar limosna de las cosas necesarias por naturaleza para él y su familia.

2ª. Tampoco es dudoso que el hombre no está obligado a dar limosna de las cosas necesarias a su estado cuando el pobre no se encuentra en extrema ni en gran necesidad, como es sentencia común entre los doctores.

3ª. Tampoco es dudoso que el hombre esté obligado a dar limosna de las cosas superfluas a su persona y estado si el pobre está en

extrema necesidad. Llamó 'extrema necesidad' no sólo cuando se está a punto de muerte sino se recibe ayuda, sino cuando aparecen signos claros y evidentes de fallecer en breve sino se le ayuda en breve.

Domingo de Soto, Juan de Medina y los demás teólogos de la época no se contentaron con la crítica a la legislación, sino que ayudaron a mejorarla, analizando los derechos de los pobres y construyendo una auténtica teología de la caridad. Lo podemos ver bajo los aspectos siguientes:

1º. Limosna y libertad para pedirla. Fray Domingo de Soto publica en el año 1545 en Salamanca un libro titulado "Deliberación en la causa de los pobres". Sale al paso de algo que cree que compromete la causa de la caridad cristiana con las recientes disposiciones legales y así denuncia la injusticia de toda reglamentación que coarte la petición de la limosna; con esto condena el nuevo régimen de asistencia.

El eje de su argumentación es la libertad natural del menesteroso para buscar socorro donde le parezca conveniente. Por eso protesta contra su destierro y proclama su libertad³⁵.

La libertad del mendigo era un derecho sagrado, preceptuado en la religión; el suprimirla era dar a los ricos un préstamo para desentenderse de las miserias ajenas y a la vez privar la subsistencia a muchos necesitados. "Si al rico por injuriarle le quitáis parte de su hacienda, quédale otra parte con que sostenerse en la vida; pero al pobre, quien le quita el poder de pedir limosna, le quita no menos de la vida, porque no le queda otro agujero donde se meta, sino la sepultura"³⁶.

Por lo tanto, en su obra Soto toca un problema, que no es sólo el de la justicia y ayuda material a los pobres, sino el de su libertad a la que también tienen derecho. Considera que la medida de no mendigar no es evangélica por tres razones³⁷:

porque este tipo de asistencia sólo cubre la extrema necesidad, pero no la pobreza; porque a los pobres es necesario que

³⁵ La disposición de 1540 prohíbe por primera vez en España que el mendigo limosnee por cuenta propia. En algunas ciudades como Zamora, Salamanca y Valladolid, esta disposición se tiene muy presente; se prohíbe a los pobres salir del pueblo de su naturaleza, y se establece un régimen administrativo encaminado a atajar la mendicidad.

³⁶ Domingo de Soto, *In causa pauperum deliberatio* (Madrid 1965) 54.

³⁷ Cf. J. I., González Faus, o.c., 193.

se les vea, no que se les oculte; y porque los pobres tienen derecho a la libertad.

Define la limosna, siguiendo a Santo Tomás, como la obra por la cual se da algo al necesitado por compasión y por causa de Dios. Generalmente es considerada como un acto externo de virtud, como aparece en las definiciones que los teólogos dan comúnmente de ella, de lo cual se sigue que para que haya verdadera limosna, se requiere no sólo la voluntad, sino el acto mismo de dar. La “misericordia” que es objeto de la misericordia mueve a dar limosna y hace que, por lo tanto, la limosna sea un acto de misericordia³⁸.

Expresa la idea de que comúnmente, al hablar de la limosna, se designa principalmente el auxilio material que se da en ella; sin embargo, comprende también otras especies, las que, consideradas las necesidades que alivian, pertenecen a dos clases: espirituales y corporales, así éstas serán también obras de misericordia.

El precepto de la caridad en Soto, de quien Carranza recibe una gran influencia, se puede resumir brevemente en los siguientes puntos³⁹:

- En el A.T. hay una explicación de los preceptos de amar a Dios y al prójimo donde el Decálogo se identifica con ellos, aunque no formalmente, sino materialmente.
- A nadie le puede ser dudoso que exista un peculiar precepto de amar a Dios y al prójimo, ya que ha sido dado en forma y tenor de ley.
- La razón por la que se estableció el precepto del amor es porque el fin del precepto es la caridad entre nosotros y Dios.
- La limosna está comprendida en el género de las obras externas de beneficencia y por eso cae también bajo el precepto de la caridad como una de las determinaciones del precepto de amar al prójimo, del cual sólo se distingue por la formalidad que considera en su objeto, la miseria o necesidad del pobre en cuanto ha de ser aliviada.

2º. Soto es contrario a la secularización de la caridad. Absolutiza la noción de caridad, para situarse en la línea tradicional del ideal

³⁸ Cf. J. A., Garín, *El precepto de la limosna en un comentario inédito del Maestro Fray Domingo de Soto sobre la cuestión 32 de la II-III de Santo Tomás* (Santiago de Chile 1949) 61. Esta será una de las ideas centrales del concepto de limosna según Carranza.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 64-67.

de pobreza. Soto es contrario a toda secularización de la cuestión porque la asistencia social no es un problema político, sino una obligación de conciencia. Se niega a contrapesar la caridad con fiscalizaciones, particularismos y privaciones de libertad. Esto es lo que produce el que él no acabe de transigir (al revés que Vives) con que la caridad pase de la Iglesia a manos civiles; en este punto reacciona conservadoramente⁴⁰.

No es partidario de “soluciones” que provienen del trabajo y los oficios manuales. Cree que las cosas deben de seguir como siempre, y de cambiar algo debe ser la compresión de los privilegios y el fomento de la caridad⁴¹. También subraya la dignidad de la condición mendicante.

La beneficencia dependía al mismo tiempo de la caridad individual y de la justicia colectiva. En ella se aunaban lo espiritual y lo temporal. Así afirma que “estas dos virtudes de misericordia y justicia son muy distintas, y aunque en Dios siempre estén juntas, en los hombres sometiólas a diversos ministros”⁴².

Se declara contra la pretensión de querer distinguir entre pobres falsos y verdaderos, ya que ese discernimiento redundaría en perjuicio de los menesterosos. Si los pobres son recogidos en hospitales y no se les ve, las limosnas se reducirían; tan grande es “la diferencia que hace pedir al mismo pobre para remediar su propia necesidad, o pedirá un rico para cumplir la necesidad del pobre”⁴³. Y dice que los responsables de la reforma pretendieron esto para escapar de los pobres⁴⁴.

El mendigo tenía derecho a simular males, más concretamente habla de llagas: “Si el pobre finge alguna lesión, por necesidad y menester grande la finge, por causa de tu crueldad e inhumanidad”⁴⁵.

Al resaltar los abusos, incomparablemente más fraudulentos que los de algunos pobres, cometidos a diario por las categorías adineradas, no se le ocurre al autor culpar en prioridad (a ejemplo de Vives) a los prelados prevaricadores, sino a los representantes de las capas superiores del pueblo, quienes, en lugar de conformarse

⁴⁰ Cf. J. I., González Faus, o.c., 193.

⁴¹ Cf. E. Maza Zorrilla, o.c., 83-84.

⁴² Domingo de Soto, *In Causa pauperum deliberatio*, o.c., 73.

⁴³ *Ibid.*, 76.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 81.

⁴⁵ *Ibid.*, 114.

con su estado, se alzan con grandes riquezas y quieren rivalizar en lujo con la aristocracia hereditaria⁴⁶.

Con esto tenemos que “la pobreza es fruto de la poca compasión de los privilegiados, y en el primer término están los nuevos ricos que han destruido el equilibrio natural de las diferentes funciones sociales”⁴⁷.

De manera sintética podemos decir, después de lo afirmado, que Soto resalta los siguientes puntos⁴⁸: La insuficiencia de toda solución paternalista; la necesidad de plantear el problema de los pobres a nivel supraterritorial; y la situación del mundo real, en lo que a la solidaridad se refiere, no se parece mucho al ideal evangélico.

3º. Medina frente a Soto. El Padre Medina, abad del monasterio de San Vicente de Salamanca, refuta los argumentos de Soto, defendiendo el espíritu de la ley de 1540 y en contra de la incondicional libertad de los pobres mendicantes. Su teoría es que la causa más legítima para quitar estas libertades es el bien público. Él había contribuido eficazmente a los órdenes establecidos en Zamora, Salamanca y Valladolid, y podía valerse de una sólida experiencia en materia de reglamentación de la limosna.

Lo que diferencia en estos dos autores, más allá de los defensores del tradicional derecho del pobre a la limosna y de los partidarios de soluciones secularizadoras al estilo de Vives, son dos concepciones irreductibles de la ética social: una reflejaba la axiología de la aristocracia señorial; otra en la que despuntaban los valores de una posible burguesía⁴⁹. Medina aboga por la política secularizada de la asistencia.

Medina participa de las ideas de su tiempo como que la pobreza es una lacra que hay que suprimir y que la mendicidad se ha convertido en el sustento “por la cara” de muchos holgazanes que viven a expensas de los demás. También cree que la reforma compete al Estado por que es un problema político.

Para este autor la limosna debe ir acompañada de la verdad y de la justicia junto con la misericordia. Sus argumentos recuerdan a Vives, incluso en el afán por distinguir los pobres verdaderos de

⁴⁶ Cf. Pérez de Herrera, o.c., C-CI.

⁴⁷ Ibid, CI.

⁴⁸ Cf. J.I. González Faus, o.c., 195.

⁴⁹ Cf. Pérez de Herrera, o.c., XCVII.

los falsos⁵⁰. Sus ideas las concreta de esta manera con algunos ejemplos⁵¹:

- Proveer a los necesitados y administrar las limosnas sobrantes, curar a los enfermos en sus domicilios, recoger a los huérfanos para enseñarles un oficio, atender a los pobres vergonzantes, facilitar sepultura a aquellos que mueren y no poseen recursos...
- La administración de las limosnas es mejor confiarlas a seglares, porque son más celosos del bien común que aquellos a quienes correspondía dicha obligación. Los administradores debían ser elegidos entre personas sin necesidad y de buena conciencia⁵².

Por lo tanto, este autor intenta terminar con la mendicidad por vía indirecta, combatiendo sus causas y socorriendo a los necesitados en sus propias casas, para que así no exista la limosna callejera. Las ventajas de esto aparecen en el nivel del interés público. Más concretamente estas ventajas son: ya no se verán tantas enfermedades contagiosas por la ciudad; se acabará con los burlones de la caridad; y como se tiene seguridad de que las limosnas serán bien empleadas habrá más ayudas gratuitas. Las ideas de Medina no convencieron. La ley de 1540 se quedó en la pura teoría pero no se pudo llevar a la práctica.

2.2. La limosna y la caridad según Francisco de Vitoria y Melchor Cano

Bartolomé Carranza conoció la enseñanza de estos dos grandes autores de la Escuela de Salamanca. En cuanto se refiere a Francisco de Vitoria la encontramos principalmente en dos de sus obras significativas: “De argumento caritatis” y “De simonia”. Son dos reelecciones que nos pueden ayudar a entender su esfuerzo en la lucha en contra de la pobreza y las propuestas que Carranza pondrá posteriormente.

El principio fundamental es la dignidad de la persona humana y la igualdad de los hombres y de los pueblos, basándose en la realidad del hombre como imagen y semejanza de Dios. De esta manera,

⁵⁰ Cf. E. Maza Zorrilla, 85.

⁵¹ Ibid, 85.

⁵² Cf. Pérez de Herrera CIII-CIV.

quedó revalorizado el concepto cristiano de hombre y erigía una verdadera metafísica cristiana de la persona humana. La naturaleza humana es común a todos y cada uno de los hombres sin distinción de nación, continente, religión, cultura, edad, color. Los derechos humanos son inseparables de la naturaleza, nacen con el hombre y le son inherentes.

Más amplio es el tratamiento de Melchor Cano sobre el tema, especialmente sobre la caridad. El estudio que Deuringer hace sobre la doctrina de la caridad en confrontación con la de Francisco de Vitoria demuestra que el primero tiene siempre presente la doctrina de su maestro, también cuando se refiere a cuestiones particulares.

Hablando de la caridad, M. Cano insiste en que la obligación de la caridad nace del orden temporal de las cosas en cuanto todas son comunes; la división de las cosas es hecha por el derecho de gentes, pero este no puede someterse al derecho natural; por ello los ricos desde ninguna ley positiva pueden ser exonerados de socorrer a los pobres; de ahí se deriva el derecho de los pobres sobre las cosas ajenas en caso de necesidad.

M. Cano da también razones netamente cristianas: la beneficencia construye la amistad entre los hombres, por tanto también la amistad con Dios; el pobre representa a la persona de Cristo; los pobres son miembros del cuerpo de Cristo y los miembros deben ayudarse entre sí.

2.3. Fray Luis de Granada y la misericordia

Asimismo, Fray Luis de Granada está en las raíces de la enseñanza sobre la caridad y la limosna que Bartolomé Carraza de Miranda va a extender a través de sus escritos y de su acción pastoral. En este caso existirán bastantes coincidencias como puede verse en su reflexión sobre la misericordia.

1º. Caridad y misericordia. Según Fray Luis la misericordia y la caridad van unidas. Usa una metáfora para entenderlo: la caridad es río que corre dentro de sus riberas, la misericordia es río que se extiende por toda la tierra. La caridad comunica los bienes a otros, la misericordia además toma conciencia sobre sus males, se da a sí mismo por dolor y compasión.

Los cristianos deben practicar la misericordia por la sola autoridad de Dios. El único premio es el mismo hacer bien. Afirma también

que Dios viene a esconderse en el pobre, y éste es el que extiende la mano, y Dios recibe lo que se ofrece y al que ha de dar galardón. La misericordia abre a algunos las puertas del Reino, por el contrario la crueldad e inhumanidad las cierra a otros.

Denuncia a los ricos inhumanos que, teniendo las arcas llenas de bienes, dejan perecer de hambre a los miserables. A la vez los compara con el rico glotón del Evangelio y el trato que él dio al pobre Lázaro (Lc 16, 21). Este rico fue condenado no por robar sino por no compartir sus propias cosas.

Fray Luis critica el no compartir y lo hace de una forma muy concreta. Así dice, recordando a los Santos Padres de la Iglesia, que de los pobres es el pan que guardan los que tienen, de los desnudos las vestiduras del arca de los ricos, del que anda descalzo es el zapato que en muchas casas envejece. Y añade que las riquezas son redención de las almas, guardándolas se pierden, perdiéndolas por Dios se guardan.

También critica a aquellos que limpian su conciencia con ayunos, oraciones y lloros de los pecados pasados, pero que luego hacen obras de virtud que no les cuestan dinero. Donde no hay caridad, no hay gracia, y donde no hay gracia no hay gloria⁵³. Por lo tanto, de aquí podemos deducir⁵⁴:

- Ser misericordioso es la mejor manera de amarse a uno mismo, por cuanto ser misericordioso es uno de los niveles más altos de calidad humana. Pertenece a las entrañas, no a la dimensión de la razón o la voluntad. Un no creyente puede captar que ser misericordioso es algo grande, para el cristiano es algo divino.
- Destaca la identidad de Dios con el necesitado de misericordia (Mt25).
- Presenta una cuestión antropológica ¿Por qué este sí y yo no? ¿Por qué yo el rico y aquel el pobre? Esto nos tiene que llevar a la misericordia.
- Fray Luis plantea una excesiva vinculación entre la misericordia y el buen éxito terreno, entre justicia y felicidad material. Así el hombre misericordioso y justo cosechará su recompensa material ya en esta vida. Pero esto no es una ley

⁵³ Cf. *Obras de Fray Luis de Granada* (Madrid 1906) 604-605, 617-620, 621-622, 631.

⁵⁴ Cf. J. I. González Faus, o.c., 185-186.

teológica infatigable. Parece que Fray Luis se queda en una imagen de Dios veterotestamentaria.

2º. La caridad. La caridad es el fin de todos los mandamientos divinos. A pesar de todo lo dicho y escrito sobre ella no se agota esta virtud. Es la reina de todas las virtudes. Es una excelente manera de mirar y honrar a Dios; supone amar con verdadera amistad, que es un amor puro y desinteresado. El que está en caridad está en Dios. Así todas las virtudes se ordenan a la caridad y esta da el valor a las demás virtudes y las promueve⁵⁵.

3º. Actos de la caridad. El amor al prójimo debe de ser efectivo. No puede ser un amor desnudo y seco, sino acompañado de todos los efectos y obras que del verdadero amor suelen seguir. Debajo del nombre del amor se encierran algunas cosas como son: amar, aconsejar, socorrer, sufrir, perdonar y edificar. Estas obras están estrechamente unidas a la caridad⁵⁶.

Además se ordenan en diferentes grados, así el que ama está en el primer grado de la caridad; el que ama y aconseja en el segundo grado; el que ayuda en el tercero; el que sufre en el cuarto; el que perdona y sufre en el quinto; y el que edifica con sus palabras y buena vida en el postrero. Pero también hay actos negativos que no se deben hacer: no juzgar a nadie; no decir mal de nadie; no escandalizar; no tener malos ejemplos.

4º. La misericordia. Aunque antes ya hemos mencionado el tema de la misericordia, ahora vamos a establecer las consecuencias de ella⁵⁷: hace a los hombres semejantes a Dios; nos hacemos amigos de Dios; nos da derecho a la misericordia de Dios; perdona los pecados; es fuente de méritos; edifica en las oraciones; y ayuda para el día del juicio.

5º. La manera de socorrer al prójimo⁵⁸. Lo primero a tener en cuenta es que cuando se socorre al pobre hay que hacerlo de forma generosa⁵⁹. Lo segundo es la discreción y moderación. Esta virtud no es contraria a la anterior. Lo tercero es la alegría y prontitud de

⁵⁵ Cf. Fray Luis de Granada, *Obra selecta* (Madrid 1957) 335-340.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 401.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 406-413.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 427-432.

⁵⁹ Así afirma: "De manera que si no fuere igual la facultad, puede ser igual la piedad, porque la largueza de los fieles no se estima por el valor de la dádiva, sino por la cantidad de la benevolencia".

voluntad⁶⁰. La cuarta condición es la compasión del corazón⁶¹. La quinta es dar secretamente⁶². Esto implica que no se haga por el mundo, sino por Dios. Y además que se haga secretamente en especial con los pobres vergonzantes. La sexta es dar sin dilación⁶³. La séptima condición es que, aunque sea razón examinar las personas a las que se da, no se debe ser curioso en las necesidades ajenas. La octava es no dar de lo ajeno. Ya que si se da de lo ajeno es sacrilegio, no limosna. La novena consiste en que cuando uno venga a pedir hay que tener en cuenta: quién pide, qué pide y para quién pide⁶⁴.

3. JUSTIFICACIÓN Y NATURALEZA RADICAL DE LA LIMOSNA SEGÚN BARTOLOMÉ CARRANZA⁶⁵

Visto todo lo anterior, fácilmente podemos situar el Tratado de la limosna de Carranza en la misma orientación de Domingo de Soto y de Fray Luis de Granada. En muchos casos vemos grandes coincidencias. Asimismo, en lo que se refiere a la valoración de los

⁶⁰ “Y esta condición hace tanto al caso para agradar a Dios y para el mérito de la limosna, que más es estima el valor de ella par la prontitud y alegría de la voluntad que por la cantidad de la misma dádiva, como ya dijimos”.

⁶¹ Como ejemplo tenemos, afirma Fray Luis, a nuestro Señor Jesucristo, incluso las obras el Santo Job (30, 25).

⁶² El ejemplo lo encontramos en Mt 6,5.

⁶³ El ejemplo usado aquí por Fray Luis es el de Abrahán y el sacrificio de su hijo.

⁶⁴ “Lo que pide no es tu hacienda, sino suya. Porque si Cristo es Señor y heredero de todas las cosas, también lo es de tu hacienda, de tu persona y de tu vida, pues ella con todo lo demás está en su mano”.

⁶⁵ I. Tellechea Idígoras, *Bartolomé Carranza. Mis treinta años de investigación*, Lección inaugural de curso académico 1984-1985 en la Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 1984). Id., Discurso inaugural en el Seminario de San Sebastián, “Bartolomé Carranza. Un prelado evangélico en la silla de Toledo 1557-1559”. Id., “El dominio uso de los bienes eclesiásticos según Bartolomé Carranza”, en *Revista Española de Derecho Canónico* 9 (1954) 725-778. Id., “Carranza” en el *Lexikon für Theologie und Kirche* (Friburgo 1958) II, 957. Id., “Bartolomé de las Casas y Bartolomé Carranza. Una página amistosa olvidada”, en *Scriptorium Victoriense* 6 (1959) 7-34. Id., “Domingo de Soto y Bartolomé Carranza”, en *Hispania Sacra* 13 (190) 423-442. Id., “Carranza”, en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dirigido por J. Vives – T. Marín – Q. Aldea (Madrid 1972) I, 358-361. I., “Las Casas y Carranza. Fe y utopía”, en *Revista de Occidente* 47 (1974) 402-47. M. Andrés Martín, *La Teología española en el siglo XVI*, Ed. BAC Mayor (Madrid 1976) II.

bienes eclesiásticos y al uso práctico de los mismos, se mantiene en la misma línea de Bartolomé de las Casas⁶⁶.

Carranza se plantea en primer lugar qué se entiende por limosna. En este sentido coloca el concepto de limosna en su sentido etimológico como “misericordia” al afirmar que limosna de origen griego significa lo mismo que en latín “misericordia”. Desde este sentido etimológico, identificando limosna con misericordia define la limosna como “la obra y el beneficio que se hace con misericordia al hombre pobre o necesitado, para socorrer a su necesidad”.

Teniendo en cuenta esta definición la fuente de la limosna es la virtud; en concreto, señala dos virtudes: la misericordia y la caridad. La primera es una virtud moral regulada, según él, siguiendo lo más genuino del pensamiento tomasiano por la virtud teologal de la caridad. Y así de la definición deducía: “Por el amor que yo tengo a mi prójimo, me duelo de su necesidad; y el dolor que tengo de ella y el amor de la persona, me hace ayudarle para el remedio de ella”. La limosna por tanto tiene como fin remediar la necesidad del pobre o necesitado y como actitud interior el amor a la persona (p. 471).

3.1. Aspectos sociales y la limosna en el Catecismo

En primer lugar, como hemos indicado al comienzo, es conveniente situar el tratado de limosna del catecismo de Carranza en el ámbito de los aspectos sociales que él mismo analiza. Si bien es cierto que coloca su tratado sobre la limosna en la parte IV sobre la vida cristiana juntamente con la el tratado de la oración y el ayuno, también es verdad que el capítulo cuarto del séptimo mandamiento está dedicado a la limosna aunque de forma muy breve y tachado. Por esta razón expongo a continuación aquellos aspectos sociales más significativos tratados por nuestro autor en ambos lugares.

En el séptimo mandamiento “defiende que ningún hombre haga daño al otro en la hacienda, ni en los bienes temporales, como son dineros, ganados, posesiones y todas las otras cosas corporales, sobre las cuales el hombre tiene dominio y señorío” (p. 93). Por esta razón en este mandamiento trata del dominio sobre las cosas tem-

⁶⁶ Es sabido que se conocieron como puede verse en el proceso de Carranza en Valladolid en 1559: vease J. I. Tellechea, “Bartolomé de las Casas y Bartolomé Carranza. Una página amistosa olvidada”, en *Scriptorum Victoriense* 6 (1959) 13.

porales y de la propiedad en este dominio. El tratado es fundamentalmente tomista siguiendo la propuesta de la II-II q.66, a. 6.

Trata de los pecados contra este mandamiento: en forma de injusticia el hurtar y el robar y los que detienen la paga el jornalero, el pecado de usura, el pecado de simonía, el pecado de los jueces y ministros de justicia, los tiranos que despojan las iglesias. Frente a esto se acerca a analizar el precepto afirmativo de la restitución con las dificultades que llevan anejas.

No hemos encontrado en el Catecismo otras muchas cuestiones que son tratadas por los moralistas de la Escuela de Salamanca como el valor del dinero, los cambios, etc., pero él lo estudia en el Tratado de Justicia. Por los ejemplos que nuestro autor usa, deducimos que los conocía aunque es llamativo cómo desde estas cuestiones elegirá una que es significativa: la limosna. Responde a una actitud que él mismo practicó con su propio ejemplo ya que sabemos que era dado a limosnas como puede verse en lo que él mismo aportó en los meses de hambre de 1540⁶⁷.

3.2. *El destino universal de los bienes⁶⁸ y su uso, raíz de la limosna*

La limosna también tiene su raíz en el principio del destino universal de los bienes. En este sentido sigue a los Santos Padres. Sobre la propiedad sigue el principio del destino universal de los bienes distinguiendo dominio y propiedad. Por eso dice “aunque en la división de las cosas del mundo se dio a los hombres propiedad de ellas, pero el uso quedo siempre común a todos, porque cada uno tomase lo que fuere menester para su necesidad y cada uno conozca lo que es suyo y se abstenga de lo ajeno, de manera que el rico reparta lo que tiene con el pobre y el pobre haga gracias al rico por lo que recibe” (Cf. séptimo mandamiento). Sabemos que Carranza era sumamente exigente en materia de bienes eclesiásticos y “fustigaba severamente el que de ellos se hiciesen mayorazgos”⁶⁹.

Como expresión, Carranza es exigente cuando habla de los bienes eclesiásticos como puede verse en “Comentario sobre el Catecismo Christiano” de 1558 en el folio 260. Y en 1550, como Igna-

⁶⁷ Cf. J. I. Tellechea, *Bartolomé de las casas*, o.c., 19

⁶⁸ Cf. J. I. Tellechea, *El dominio y uso de los bienes eclesiásticos según Bartolomé Carranza*, en *Revista Española de Derecho Canónico* 9 (1954) 725-778.

⁶⁹ J. I. Tellechea, *Id.*, 725.

cio Tellechea afirma “en su tratado inédito *Eclesiástica Hierarchia*, se había ocupado con alguna mayor detención de la obligación que incumbe a los obispos de atender al cuidado y socorro corporal de los pobres”⁷⁰. Los bienes, por tanto, tienen una ordenación por voluntad de los ordenantes, una función social, diríamos hoy, que no es precisamente el enriquecimiento de los eclesiásticos, principal abuso que trataba de corregir. “A este elemento, que no puede olvidarse cuando se trata del uso de esos bienes, se une otro menos decisivo, es saber, la larga tradición proveniente de la misma Iglesia naciente (Act 4, 34 ss), según la cual pesaba sobre la Iglesia y sus ministros la carga especial de atender a los necesitados”⁷¹.

3.3. *La limosna como consejo y el camino de perfección*

“Para cumplir con la justicia cristiana no basta con no hacer mal; es también necesario hacer bien. Por esto, con no hurtar, es necesario dar de lo propio a los que tienen necesidad. Esto se manda por los preceptos afirmativos de misericordia y caridad, de los cuales diremos en la cuarta parte de estos comentarios” (p.114).

Por ello, una primera obligación de la limosna nace de la obligación del cristiano de ser perfecto: “Donde declara Cristo que los cristianos somos obligados a guardar los mandamientos suyos con mayor perfección que lo hacían los que estaban en la ley de Moisés” (p. 113-114).

Como virtudes para cumplir esto Carranza distingue las naturales, misericordia y liberalidad, y las cristianas, fe y caridad. En este último caso, para que un cristiano sea bueno “es necesario dar de lo propio a los que tienen necesidad”. Si se padece extrema necesidad es de precepto bajo pecado mortal el darlo a quien necesita. También es obligado darlos si se trata de bienes superfluos.

La limosna como Consejo se descubre en el pensamiento de Bartolomé Carranza al afirmar que la limosna, en cuanto misericordia, ordena al hombre con Dios y con su prójimo (p.486). Para ello, en concreto ha de hacerse de tres maneras: “Hacer juicio con todos: que quiere decir dar a cada uno lo que es suyo; y amar la misericordia: que quiere decir, que con amor ayudes a tu prójimo con limosnas; y andar humilde, y solícito con Dios”. No basta por tanto hacer

⁷⁰ Id., p. 726.

⁷¹ I., 729.

misericordia, es necesario amar la misericordia. Esta íntima relación entre caridad y limosna convierte esta acción en misericordia.

4. EXPRESIÓN DE LA JUSTIFICACIÓN Y DE LA OBLIGACIÓN DE LA LIMOSNA

La enseñanza de Bartolomé Carranza está orientada a la práctica. De forma sintética podemos ver esta orientación en aspectos que se refieren a la limosna como expresión de la justicia, como precepto natural y divino, como obra de penitencia y especialmente como obra de misericordia.

4.1. *La limosna como expresión de la justicia*

Según Carranza los dos caminos para cumplir con la justicia son el no hurtar de lo ajeno y el distribuir lo propio para los pobres. A partir de aquí nos habla de la limosna.

- a. La limosna es una de las cosas que más promesas y más privilegios tiene de Dios en la Escritura Santa.
- b. La limosna alcanza el perdón de los pecados. Aunque la limosna no es sacramento, a quien la hace por caridad Dios le ayuda.
- c. La limosna además enriquece a la persona y le da bienes temporales y es bendecido por Dios.
- d. El tercer privilegio de la limosna es el siguiente: defiende al hombre de la ira y de la justicia de Dios.

4.2. *El precepto (natural y divino: p 477) de la limosna*

El origen del precepto de dar limosna, según Carranza, está en el mandato del amor: “La obligación que tiene el hombre de socorrer a su prójimo estando en alguna grave necesidad es la misma que tiene a amarle, porque la una nace inmediatamente de la otra” (477) Él afirma que pertenece a la ley natural como aparece en I Jn 3,18 y en Prov 21,13.

Es más, dar limosna pertenece a un mandato divino y el no hacerlo es pecado mortal: “en el corazón que no tiene misericordia no puede estar la caridad de Dios y esta no puede faltar del alma si no es por pecado mortal”. En este caso, Carranza sigue a Santiago 2,13, y lo corrobora recordando el castigo establecido en Mt. 25,42ss.

4.3. La limosna, el perdón de los pecados, como obra de penitencia. (p 471)

Según Carranza “cuando hacemos limosna por hacer a Dios alguna satisfacción de nuestros pecados, entonces la limosna es obra de penitencia” (p.471). Esta es la razón por la que Carranza estudia la limosna junto a las obras satisfactorias del ayuno y de la oración. Las tres, oración, ayuno y limosna son obras penitenciales y dignos medios para el perdón de los pecados.

Desde el concepto de misericordia como “la compasión que tiene el corazón del hombre de la miseria ajena” (p 471: misericordia) socorriendo los defectos y las miserias de los hermanos, así Dios, misericordioso, socorre nuestros pecados en cuanto nuestras mayores miserias. La forma como mejor nos parecemos a Dios es practicando y amando la misericordia.

4.4. La limosna como obra de misericordia

Define la misericordia, como hemos visto más arriba, del modo siguiente: “Misericordia es la compasión que tiene el corazón del hombre de la miseria ajena” (p. 471) y en este sentido la razón de la misericordia está en identificarnos con Dios. En este contexto Carranza hace un gran discurso sobre la importancia de las catorce obras de misericordia (p. 472 ss).

5. CIRCUNSTANCIAS DEL EJERCICIO DE LA LIMOSNA

Pero Carranza tiene en cuenta las circunstancias en las que se hace limosna, tanto con bienes lícitos como ilícitos, en caso de extrema necesidad o refiriéndose a la posesión de bienes superfluos. Para ello, distinguirá como hicieron los santos Padres varios tipos de bienes: necesarios, convenientes y superfluos.

5.1. La limosna de los bienes lícitos

En primer lugar, cuando se encuentran bienes y no se sabe quien es su dueño es preciso darlo a los pobres. No se trata propiamente de limosna sino de restitución: “Y por las cosas halladas, que está

obligado al que las halla a buscar con diligencia a su dueño; y si no lo halla, a darlas a los pobres, o a gastarlas en obra pía” (p.112).

La obligación de dar limosna de los bienes superfluos pertenece a campo de los preceptos afirmativos que son de derecho natural y divino. Además lo coloca al mismo nivel que el precepto negativo: no hurtar, como los Santos Padres habían hecho muchos siglos antes. En este caso, el no dar de lo superfluo como pecado de omisión es tan grave como el robar. Así, Carranza se sitúa en la misma línea que San Basilio y San Ambrosio: “Este precepto afirmativo es de derecho natural y divino, como lo es el precepto negativo, no hurtar. Porque, como dice Santo Tomás, lo mismo es retener una cosa ajena contra la voluntad de su dueño, o tomar cosa ajena. Porque el que la detiene, obra contra la justicia y hace contra la caridad de su prójimo como el que la toma” (p.100) (Santo Tomás II-II q.62, a.2).

5.2. *La limosna de los bienes ilícitos*

- a. De los bienes que gana la mala mujer. Carranza demuestra que lo que gana la mujer mala con el uso de su cuerpo, aunque esté mal ganado puede tomar dinero o darlo, pues a nadie se hace injuria ni daño.
- b. De los bienes del logrero. Los logreros en cambio no pueden dar limosna a los pobres de este dinero logrado y si fuera así los pobres tendrían obligación de restituir (p. 476).

5.3. *La limosna en caso de extrema necesidad*

La obligación de dar limosna en caso de extrema necesidad es de precepto. Se refiere a aquella necesidad que en caso de no socorrer se pudiera perder la vida. Ahora bien para determinar la situación de extrema necesidad no hay regla general sino que es cada uno el que ha de verlo en cada caso concreto. Aquí, Carranza expresa la complejidad existente en su tiempo para determinar quien es el auténtico pobre. De todos modos, la extrema necesidad es identificada con la grave necesidad como en el caso del Lázaro del evangelio

Carranza describe un segundo caso en el que la limosna obliga en precepto. Se refiere a la limosna de los bienes no necesarios: “Cuando alguno, después de proveídas las necesidades naturales de su persona y de los que tiene a su cargo, como son mujer e hijos

y criados, con lo que es menester para la decencia de su estado, lo cual es mucho más que lo necesario para vivir conforme a nuestra necesidad natural; si después de esto le sobra hacienda, está obligado a repartirla por los pobres en limosna, aunque no padezcan extrema necesidad ni muy grave, porque basta la ordinaria necesidad de su pobreza” (p 480). La razón está en que según Carranza, siguiendo a San Basilio⁷², el que posee es mayordomo y administrador de los bienes con los que son siervos como él. Aquí se desprende que existen según Carranza tres tipos de bienes: necesarios, convenientes y superfluos.

a. Bienes necesarios: “Hay algunos bienes que son tan necesarios para nuestra sustentación, que sin ellos no podríamos vivir. De esto no estamos obligados a dar limosna” (p 481). De todos modos pone una excepción: estaría obligado a dar de lo necesario para la conservación de la Iglesia o de la república, es decir, por razones del bien común.

b. Bienes convenientes: “Hay algunos bienes, los cuales, aunque no son necesarios para vivir, son necesarios para vivir convenientemente según la condición y el estado de la persona y de su familia”. En este caso se puede dar limosna especialmente ante las necesidades graves de los demás.

c. Bienes superfluos: “hay bienes que ni son necesarios para la conservación de la vida ni para la decencia de su estado. De estos es siempre precepto hacer limosna a quien los ha menester, sin examinar cuanta sea la necesidad que tiene de ellos”. A estos, dice, los doctores los llaman bienes superfluos.

6. CÓMO Y A QUIÉN DAR LIMOSNA

Carranza distingue entre verdadera y falsa limosna. Esta distinción está en la intención por la que se ayuda al pobre. Dice así: “Todas las limosnas, unas son verdaderas y otras falsas. Verdaderas limosnas son las que hacen aquellos que dan y suplen la miseria ajena por caridad y misericordia. Falsas limosnas son las que hacen los hipócritas, no por misericordia, sino por ambición de gloria humana o por otro afecto vicioso, y las que se hacen de cosas mal ganadas” (p. 475) donde nos recuerdan las limosnas que se dan de bienes ilícitos.

⁷² Cf. San Basilio, *sermón 2*, “Destrum horrea mea” 21: PG 31,264

Es más, el distinguirá aún más entre auténtica obra de misericordia o aquella que se da “por compasión de la miseria que padece el hombre” o por remediar aquel defecto, de la obra de caridad o aquella que se da por amor a Dios; y de aquella limosna viciosa que es “la que hacen los ladones y usurarios, y todos los que tienen haciendas ganadas con malas artes y contratos injustos”. En este último caso no se “puede ajenar por vía de limosna sino de restitución, es decir, según él no hay que dar en calidad de limosna o caridad lo que se debe en justicia y por ello en su caso hay que restituir.

6.1. Actitudes al dar limosnas

- Por tanto la limosna se distingue en primer lugar por el fin con el que se hace: hacer el bien al prójimo y sacarle de la miseria en que está y como segundo fin es el de servir a Dios (p. 491).
- La intención y actitud con la que ha de hacerse es “con fe y con caridad”. Carranza nos recuerda el himno de la caridad de San Pablo.
- El contexto mejor para hacer limosna es la oración y el ayuno. En este sentido Carranza une las tres vías de la vida cristiana.
- Otra calidad para hacer limosna es “el ánimo alegre” (p. 491). Se fundamenta en Pablo.
- Asimismo, la limosna ha de darse con abundancia y con largueza. En cuanto a la abundancia dice que han de tenerse en cuenta dos consideraciones: una “el que la da, que dé mucho conforme a la hacienda que tiene” y la segunda “se ha de tener con quien recibe la limosna”, es decir que tenga necesidad de manera que no hay que dar tanto que situemos al necesitado con bienes superfluos.
- Otra cualidad de la limosna es que no se haga por ostentación ni por gloria humana. Es decir, hágase en secreto como dice el evangelio.

6.2. Orden al dar limosna (p. 476)

Carranza claramente afirma que a los malos también hay que dar limosna para la sustentación de su vida, pero avisa que ha de haber un orden. No se ha de dar limosna al malo para ejecutar su

maldad y se ha de preferir a los buenos frente a los malos. Esta afirmación está sustentada en la enseñanza de San Agustín, San Juan Crisóstomo y en el sermón del Monte⁷³.

En este sentido, de búsqueda del orden de distribución de la limosna sigue a San Pablo (Gal.6, 10) al afirmar que “primero se ha de hacer a los fieles que a los infieles; y entre los fieles, primero a los buenos que a los malos; y cuanto fuere más santo, ha de ser primero ayudado en su necesidad. Y primero se ha de hacer limosna a los parientes que a los extraños cuando la necesidad no es muy desigual” (p. 477). Pero esta preferencia tiene dos excepciones: los extraños en caso que la necesidad sea mayor y a las personas públicas cuando sean útiles para el bien común.

6.3. *Circunstancias de la limosna*

Carranza plantea así mismo que no sólo los individuos tienen obligación de dar limosna sino también los administradores y dispensadores de los bienes comunes con la autorización de su superior. En este caso cita situaciones concretas como el religioso con autorización del superior; la esposa con autorización del marido, etc excepto en los casos en los que tienen dinero o bienes propios. En este caso pueden dar limosna sin autorización de los superiores (p. 482).

6.4. *Memorias y fundaciones perpetuas o la limosna después de la muerte*

“La mejor y la más fructuosa limosna es la que se hace en vida, cuando el hombre da de lo que puede gozar”. De forma bella siguiendo a san Basilio se reafirma que las memorias han de hacerse en vida. Después de la muerte igual que después de la feria no se negocia.

Ahora bien justifica las fundaciones perpetuas “Cuando los tiempos son tan buenos que no hay quien tenga necesidad de socorro”. En este caso es bien proveer para tiempos peores. Pero no tienen razón de ser cuando a nuestro lado hay enfermos y hambrientos, “Mas si en tu tiempo y lugar peligran las vírgenes, y mueren los enfermos, y no bastan las cárceles para tantos prisioneros

⁷³ San Agustín, *De doctrina Christiana* 1,1 c.28: PL 34,30; San Juan Crisóstomo, *Homilía 2 de Lázaro* 5 y 6 : PG 48,989-90; Y Lc.6,30.

como están detenidos por pobreza, ¿no te parece gran inhumanidad y locura dejar que mueran todos estos, y proveer para los que no son nacidos? (p 496).

Se opone especialmente a las fundaciones hechas por los eclesiásticos con bienes anejados: “Pero sobre todo es cosa abominable hacer estas fundaciones (aunque sean hospitales) de beneficios eclesiásticos anejados; porque esto, después de ser obra muy perniciosa para la república, así en lo temporal como en lo espiritual, no se puede hacer sin grandes inconvenientes y graves daños y perjuicios de los pobres” (p. 498).

7. FRUTOS DE LA LIMOSNA (P 482 SS)

“Estos son los propios frutos de la misericordia. Y juntamente con estos tiene los comunes de las otras virtudes. Porque las limosnas hechas con misericordia y caridad merecen la gloria en el reino de los cielos, y así serán pagadas con ella. Y esta vida son satisfactorias con la pena que han merecido nuestros pecados” (p.491).

7.1. *Virtud y valor de la limosna*

Un importante fruto de la limosna es la salvación de manera que llega a afirmar que el que da limosna con caridad se salvará. Funda su afirmación en varios textos bíblicos (I Cor. 13,3; Tob 4,7-14 etc.).

Un segundo fruto es también de tipo corporal y espiritual: La limosna “tiene frutos en la vida presente y en la vida venidera. En todo caso Dios le dará la gracia para arrepentimiento de sus pecados”.

Otros frutos, según Carranza, son: aplaca al Dios ofendido por misericordia y caridad; alcanza perdón de los pecados; no es sacramento; la limosna enriquece a la persona y es causa de bienes temporales; defiende al hombre de la ira y de la justicia de Dios; la limosna es medio para alcanzar la misericordia de Dios.

7.2. *La limosna agrada a Dios*

La razón por la que a Dios le place la limosna es porque Dios es misericordioso, es decir, porque “la inclinación natural de Dios es hacer misericordia” (p 485). La razón por tanto es connatural a Dios.

Hemos visto, por tanto, la naturaleza y la justificación de la limosna según Bartolomé de Carranza. Es claro que para una comprensión más exacta de la misma nos ha servido positivamente situar su pensamiento en el contexto social y teológico del siglo XVI español y europeo. Desde su Catecismo hemos contemplado los aspectos sociales más significativos de su pensamiento. Pero, al mismo tiempo esta cuestión, como era costumbre en los estudios de la época, queda analizada desde el séptimo mandamiento y desde la reflexión sobre las virtudes, especialmente la misericordia, la caridad y la justicia.

ÁNGEL GALINDO GARCÍA
Catedrático de Teología Moral
Universidad Pontificia de Salamanca

SUMARIO

La reflexión que el autor refleja en esta aportación se centra en el tratado de limosna de Bartolomé Carranza de Miranda. En él presenta la enseñanza sobre la limosna desde los aspectos sociales más significativos de su catecismo. Pero, situándolo en su contexto histórico, no olvida aquellos aspectos sociales que tanto Carranza como los teólogos de su época proponían al hablar del séptimo mandamiento y la fundamentación teológica de la limosna inserta concretamente en la reflexión sobre las virtudes, especialmente la caridad y la misericordia sin olvidar el Tratado de justicia. El autor, después de ver las fuentes de la enseñanza sobre la limosna de Bartolomé Carranza y las disputas sobre el precepto de la limosna en su época, bucea en su tratado de la limosna presentando las cuestiones siguientes: naturaleza radical de la limosna, justificación de la misma como consejo y como precepto, circunstancias en el ejercicio de la limosna y frutos de la misma.

SUMMARY

The analysis that the author on in this contribution centres on the treaty of almsgiving of Bartolomé Carranza de Miranda. In that study he presents the teaching about almsgiving from the most significant social aspects of his catechism. But contextualising it in its historical context, he cannot forget these social aspects that Carranza as the theologians of his age were proposigng to speak of the seventh, commandment and the theological foundation of almsgiving plucing it concretely in reflection about virtues, especially charity and mercy without forgetting the treatment of justice. The author, after taking at the sources of teaching concerning the almsgiving of Bartolomé Carranza and the disputes about the precept of almsgiving in his age, goes deeper in his treatment of almsgiving presenting the following questions: the radical nature of almsgiving, the justification of the same as advice and as a precept, the circumstances in the exercise of almsgiving and the frutis of the same.