

LAS DOCTRINAS POLITICAS DE JERONIMO OSORIO

1. *El "curriculum vitae".*

En la época lograda y fertilísima del Renacimiento portugués, pocos varones hay tan cargados de color y mérito como este JERÓNIMO OSORIO DE FONSECA, regentador espiritual de la tierra occidental por excelencia y paladín de un razonable tornar a la cultura antigua, sin estremecimientos de insano deslumbramiento ni torceduras de la recta manera de pensar. En esa pátina que el tiempo presta con orla de leyendas a las figuras sumidas en el abismo insondable de los años pretéritos, es la suya, más que estampa de musco, carne viva de incitante perfección.

Su vida, que un homónimo y sobrino nos legó en latín pulido y aceptable a la cabeza de la edición completa de sus obras, nos le presenta ya bajo este aspecto, en una visión que sus libros confirman por entero. Descendiente de una "ex antiquissima apud Hispanos familia", su abuelo Martín Ansúrez abandonó los lares castellanos para recibir honra y nobleza del Rey Fernando de Portugal; por su madre, Francisca, perteneciente a la casa de los Gouveas, se hallaba emparentado con mujeres que habían ascendido, bajo Juan II, hasta el propio tálamo real.

A los trece años, es decir, en 1519, pasa a estudiar a los que en una de sus cartas, enderezada a ANTONIO COVARRUBIAS,

había de llamar “Salmanticae praeclara studia”¹, con recuerdo gentil de aquella edad primera en que la pasión de saber que le llenaba había de encontrar el oportuno encauce en las aulas fecundas de la primera de las ciudades estudiosas de la Península. Un bienio pasado a orillas del Tormes en la embriaguez de las letras clásicas le abren la puerta de regresar a Lisboa.

No le fué mal en la Universidad de Salamanca; porque, apenas transcurrido un año en la ciudad nativa, logra autorización paterna para tornar allá, por más que con el impuesto encargo de dedicarse a las cuestiones jurídicas. Bien que durante su nueva estancia en Salamanca, afanado en estudios de Derecho, no abandonara nunca la gracia lozana de sus viejos amigos griegos y latinos.

A los diecinueve años, esto es, en 1525, marcha a París, donde sigue cursos sobre Dialéctica y Filosofía Natural; aprovechando la ocasión de trabar amistad con el grupo de seguidores de IGNACIO DE LOYOLA, especialmente con Pedro Fabro, al que le ligó una estrecha amistad.

Tras una breve vuelta a Portugal, va a Bolonia, en cuyos estudios concluye por cerrar el ciclo de su formación, trabajando sobre todo en el conocimiento de su admirado Platón, de Aristóteles y de los Santos Padres, entre ellos aquel DIONISIO AEROPAGITA, que había de disputar por príncipes de los teólogos².

Vuelto nuevamente a Portugal, gozando ya de gran reputación y fama, fué nombrado profesor de Sagrada Escritura

1 Carta incluida entre las *Epistolae* que se recogen a las columnas 1141-1185 del tomo I de su *Opera omnia, Hieronymi Osorii canonici Eborensis diligentia in unum collecta, et in quattuor volumina distributa*. Roma, Jorge Ferrari, 1592.

Cita a la columna 1154.

2 *In Gualtorum Hæddanum magistrum libellorum supplicum apud clarissimam principem Elisabetham Angliae, Franciae, Hiberniae reginam*. En *Opera omnia*, II, 37-182.

Cita a la columna 71.

en la Universidad de Coimbra al reformarla JUAN III en 1537, pasando a Lisboa en 1540 como profesor del Infante D. LUIS, luego prior de Crato y padre de aquel don Antonio, cuyos derechos al trono había de combatir. Protegido a la muerte de aquél por el Cardenal D. ENRIQUE, logró, en 1560, el arcedianazgo de Evora, y en 1564 el obispado de los Algarves, entonces con capitalidad titular en Silves. Opuesto desde 1574 a la expedición de D. SEBASTIÁN a Marruecos³, le vemos tras la triste rota de Alcazarquivir, que parece presintiera en una de sus cartas portuguesas, asistir a los funerales por el joven Rey malogrado, celebrados solemnemente en la iglesia de Nuestra Señora de Belén a 20 de septiembre de 1578⁴ y a la coronación de su protector el Cardenal D. ENRIQUE por Rey, ocho días después, en la catedral de Lisboa⁵, sobreviviendo poco a tales sucesos, pues muere en 1580, tras haber tomado partido rotundo en la cuestión sucesoria a favor del monarca castellano FELIPE II, luego I de Portugal.

2. *Escritos.*

La lista de sus obras, redactada ya por BARBOSA MACHADO en su *Bibliotheca lusitana*⁶, ha sido completada recientemente por AUBREY F. G. BELL⁷ y abarca escritos de muy diverso tipo: históricos, como las *De rebus Emanuelis Regis Lusitaniae invictissimi virtute et auspicio gestis*, traducida al fran-

3 Recuérdese su carta al rey D. Sebastián, incluida entre sus *Cartas portuguesas*, págs. 7-20. Coimbra, imprensa da Universidade, 1922.

4 P. JOSÉ DE CASTRO, *D. Sebastião e D. Henrique*, pág. 239. Lisboa, União gráfica, 1942.

5 P. JOSÉ DE CASTRO, *op. cit.*, 248.

6 DOEGO BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca lusitana*, 2.^a ed., II (1931), 470-471.

7 AUBREY F. G. BELL, *O humanista dom Jerónimo Osorio*. Traducción de Antonio Alvaro Doria, com uma introdução de Luis de Almeida Braga, págs. 75-76. Coimbra, imprensa da Universidade, 1934.

cés por SIMÓN GOULARD⁸, al portugués por el poeta FRANCISCO MANOEL DO NASCIMENTO (FILINTO ELISIO)⁹ y de la que se acaba de publicar recientemente una edición en dos tomos¹⁰; polémicas, como la *Defensio sui nominis* y la *In Gualterium Haddonum magistrum libe: libellorum supplicum apud clarissimam Principem Elisabetham Angliae, Franciae, Hiberniae¹¹ Reginam*; adocrinadoras, como la *Ad Sebastianum I, Portugalliae regem, De Regis institutione et disciplina*¹²; escriturarias, cuales los *Commentaria* a los varios profetas y a la epístola de San Pablo a los romanos; teológico-dogmáticas, como las *De vera sapientia, De gloria* y *De justitia*.

Con tal cúmulo de obras, bien pensadas y mejor escritas, JERÓNIMO OSORIO alcanzó en su tiempo una fama envidiable, de la que quedan holgadas muestras en los juicios de los contemporáneos y en la abundante correspondencia latina.

BELL ha recogido un ramillete de alabanzas que bien muestran la importancia y consideración de OSORIO en los varios aspectos de la cultura. Para el elocuentísimo FRAY LUIS DE GRANADA fué un magno estilista, especialmente en el empleo de la perífrasis, “qua loquendi figura frequentissime et ornatissime ut itur eloquentissimus Osorius”; en el siglo XVII, SOUSA MACEDO advierte en sus *Flores de España* (1631) cómo “por los excelentes libros que compuso ganó tal fama que de Inglaterra, Alemania y otras partes venían sólo a verle muchas gentes, como a otro Titolivio”; ARIAS MONTANO, que es seguro le tratara al visitar Portugal en 1578, nos habla de “el obispo de Algarve Hierónimo Osorio, hombre de grandes letras y va-

8 París, 1581, 1587 y 1610.

9 Lisboa, tres tomos, 1804-1806.

10 Pôrto, Livraria Civilizaçao, 1944. Dos tomos de 318 y 321 páginas, respectivamente.

11 Acaba de aparecer una traducción portuguesa debida a ANTONIO JOTTA DA CRUZ FIGUEIREDO bajo el título *Da instituição real e a sua disciplina*. Lisboa, Pro Domo, 1944.

12 AUBREY BELL da mal el título de este libro en su reseña, *op. cit.*, 75.

lor, con quien tuve estrecha amistad y comunicación de cosas de poridad"; el inglés ROGER ASCHAM, amigo personal también, nos declara en el libro II de su *The Scholemaster*: "there hath passed priuetelie betwixt him and me sure tokens of moch good will and frendlie opinion, the one toward the other"; en Francia, nada menos que MONTAIGNE se refiere en sus *Essais*, I, 40, a "l'evesque Osorius, non mesprisable historien latin de nos siécles"; LOPE DE VEGA le adjudica el título de Cicerón luso... ¹³.

La extraordinaria erudición de BELL no ha agotado, sin embargo, la larga lista de elogios; dentro de mis limitadas posibilidades en el conocimiento de la literatura portuguesa, puedo modestamente agregarle algunos datos más. Así, PEDRO DE ANDRADE CAMINHA, en una poesía que le consagrara, dice de él que

“con letras nos ensinas,
con virtudes nos moves,
e con santos costumes nos reprendes;
en nossas almas choves
certas e altas doutrinas,
que o bem do Ceo e o mal da terra intendes.
En ti agora revive
quanto da antiguidade
com espanto se lê, s'ouve o se conta...” ¹⁴.

Así JOZE ANASTASIO DE FIGUEIREDO le califica en 1792: “o

13 AUBREY F. G. BELL, op. cit., 1-5 y 9. Del mismo ASCHAM son las siguientes palabras sobre OSORIO contenidas en una carta al cardenal POLO: “Immotam praestans artifex est, ut nec Italia in Sado-
leto, nec Gallia in Longolio; quam nunc Hispaniam in Osorio, glo-
riari debeat” (carta fechada a 7 abril 1555).

14 PEDRO DE ANDRADE CAMINHA, *Poezias, mandadas publicar pela Real Academia das Sciencias de Lisboa*, pág. 207. Lisboa, na officina de mesma Academia, 1791.

grande bispo de Silves”¹⁵; COELHO DA ROCHA le diputa “famoso”¹⁶; y el anónimo de *O panorama* asevera ser tanta la maestría alcanzada por OSORIO en el manejo del latín que el tratado *De gloria* pudo pasar por descubrimiento de un escrito ciceroniano¹⁷.

También entre los castellanos puedo añadir alguna cosa al manojito de BELL. Por ejemplo, las alusiones de PEDRO GONZÁLEZ DE SALCEDO en el siglo XVII¹⁸ y el juicio de EDUARDO DE HINOJOSA sobre el *De regis* en el siglo XIX, juzgándole ser libro “digno de todo elogio y atención, por su originalidad, método y estilo”¹⁹.

Incluso a los lejanos extremos de Europa llegó el eco de su nombradía. JUAN FAMONIKIUS GRIMALIUS, secretario del Rey de Polonia, tuvo correspondencia con el obispo luso²⁰, y él mismo guarda en su epistolaria cartas cruzadas con el Rey ESTEBAN BATHORI²¹.

15 JOZE ANASTASIO DE FIGUEIREDO, *Memoria sobre qual foi a época certa da introdução do direito de Justiniano em Portugal, o modo da sua introdução, e os graos de authoridade, que entre nos adquirio. Por cuja occasião se trata toda a importante materia da Ord, liv. 3, tit. 64.* En *Memorias de Litteratura portugueza*, I (1792), 309.

16 M. A. COELHO DA ROCHA, *Ensaio sobre a historia do governo da legislação de Portugal, para servir de introdução ao estudo do direito patrio*, 2.ª edição, pág. 165. Coimbra, na imprensa da Universidade, 1843.

17 *O Panorama*, núm. 208, de 1841, pág. 130 a.

18 PEDRO GONZÁLEZ DE SALCEDO, *Nudricion real. Reglas o preceptos de cómo se ha de educar a los reyes mozos, desde los siete a los catorce años. Sacados de la vida y hechos de el Santo Rey Don Fernando, Tercero de Castilla. Y formados de las leyes que ordenó en su vida y promulgó su Hijo el Rey Don Alonso.* En Madrid, por Bernardo de Villadiego, 1671. Cita a la página 62.

19 EDUARDO DE HINOJOSA, *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria y singularmente en el Derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, pág. 99. Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1890.

20 En las *Epistolae* aparecen una carta de OSORIO al polaco (cols. 1162-1163) y dos de GRIMALIO al portugués (cols. 1180-1182 y 1182).

21 En *Epistolae*, 1184-1186.

No peca de exagerado, pues, su sobrino y homónimo cuando rememora orgullosamente la influencia, extensión y general conocimiento de las obras que escribió ²², ni mucho menos cuando le ensalza por máximo estudioso de cosas filosóficas y políticas: "is enim non solum eam philosophiae partem, quae ad rempublicam mores pertinet, eleganter tractavit, sed Christianam philosophiam adeo culte, et gravi orationes genere explicavit" ²³.

Además, harto lo merecía su cultura. Una simple ojeada a los cuatro tomos de la *Opera omnia* basta para señalar una documentación completa, que va desde las noticias que traen los viajeros que de ultramar llegaban hasta los textos en idiomas no comunes. No es ya sólo la perfección con que maneja la lengua latina, pero las constantes y directas citas a la griega y las abundantes alusiones a vocablos hebreos en el *De iustitia* ²⁴, *De sapientia* ²⁵, en los comentarios a la *Epístola* de San Pablo a los romanos ²⁶, a las *Parábolas* del Rey Sabio ²⁷ y al profeta Zacarías ²⁸.

Y junto con la erudición directa que trae consigo el fácil manejo de las lenguas por excelencia cultas, una pasión histórica en la que se pone de relieve su cualidad de renacentista. En toda ocasión procura comprobar lo dicho con alusiones a la historia, afincando las disquisiciones teóricas en el firme

22 En la *Opera omnia*, I, primeras páginas, sin numerar, de la *Dedicatoria* a Felipe II.

23 *Praefatio ad lectorem*, en II, 187.

24 *De Iustitia*, en *Opera*, II, 193-456. Citas en columnas 201, 252, 390, 448, etc.

25 *De Sapientia*, en *Opera*, II, 457-624. Citas en columnas 486, 531, 533 y 534.

26 *In epistolam Pauli ad Romanos*, en *Opera*, II, 625-874. Citas en columnas 632, 652, 675, 757, etc.

27 *In parabolas Salomonis commentaria*, En *Opera*, III, 665-950. Citas a las columnas 706, 771, 774, 785, 928 y 934.

28 *In Zachariam prophetam commentaria*. En *Opera*, IV, 393-508. Citas a las columnas 482, 484 y 498.

suelo de la realidad. "Legite historias", dice en cierto momento como argumentación contundente ²⁹.

Lo que él mismo practica antes que nadie con el consejo del ejemplo. Así en Atenas, en Esparta, en Cartago, en Roma... es una de sus maneras de argumentar ³⁰.

E incluso al trasladar al terreno político sus concepciones personales tiene presente esa preocupación historicista que le viene de su condición de hombre del Renacimiento. En el octavo libro de los que componen su tratado sobre la formación de los monarcas advierte que entre las condiciones a poseer por los que hayan de aconsejar al Rey debe estar la de que sean peritos en la historia, "in historijs diligentissime versati" ³¹.

No obstante—lo vamos a ver en la exposición que sigue—, se mantiene aferrado a un orden católico y objetivo que ata rígidamente las raíces de su pensamiento. Precisamente el mérito mayor de JERÓNIMO OSORIO está en este mantener las cosas en su sitio y en saber utilizar la cultura antigua sin mengua de las propias concepciones ni creencias, de tal modo que llega a suponer el exponente máximo del humanismo español, de ese humanismo católico que en él, por decirlo con palabras de LUIZ DE ALMEIDA BRAGA, hace obras de maravilla "em que as luzes do Céu banhavam as coisas da antigüedade clássica" ³².

Toda la obra del obispo de Silves reclama, por tanto, una atención extraordinaria. En una sociedad entonces la más viva de Europa, en una época en que la gente nuestra marchaba a la cabeza de la civilización universal, logró la difícil gloria de ser paladín de la causa nativa, riñendo al par de las bata-

29 *De regis institutione, et disciplina*. En *Opera*, I, 253-562. Cita a la columna 489.

30 *De regis institutione*, 503.

31 *De regis institutione*, 517.

32 LUIS DE ALMEIDA BRAGA: *Introdução a BELL: Jerónimo Osorio*, pág. XI.

llas patrias las batallas de Dios. En el imponente monumento de los cuatro tomos que llenan sus escritos hay en lo filosófico y en lo político, en lo jurídico y en lo teológico, una pasión ardorosa que es la pasión de la fe con que nuestros abuelos reñían batallas en todos los terrenos de la vida. En aquel gran torneo del XVI bajó a la arena y peleó con brío contra todos los enemigos de lo español: contra los que desgarraban de la República cristiana a las brumosas islas anglicanas y contra los que se oponían, del brazo de reinas francesas e inglesas, a la unidad total de los pueblos españoles, señalando constantemente al enemigo y perfilando a cada paso el ideal del gran imperio misionero

Supo mantener la bandera en todos los frentes de combate que entonces tenía la gente española. Por eso al releer sus páginas y rememorar su pensamiento siéntese toda la alegría perfumada de los reencuentros amorosos; es como una cita rarísima, de esas rarísimas citas que solamente tienen lugar en los jardines, siempre primaverales, del alma nativa rejuvenecida a cada brote de una nueva generación.

3. *Su preocupación: un orden objetivo al servicio de la libertad.*

La característica principal que llena el pensamiento osoriano es su pasión por la libertad humana, dimanada directamente de la posición que el hombre ocupa en el todo cósmico. De la idea católica de que es nuestro propio esfuerzo el determinador de nuestro destino ultraterreno, esto es, de que el puesto tras la muerte dependerá de lo que libremente obremos en la tierra, salta la idea que infunde vida a todo el cuerpo de su doctrina. Precisamente es en tomar esa idea como clave en donde está la originalidad de JERÓNIMO OSORIO: en apuntar como el problema capital de todas las cuestiones la defensa de la libertad del hombre.

Va la idea desde la teología hasta la política. En teología

el tema estaba de moda, tras la ola de opiniones que despertó el grito de la rebeldía luterana; en la política, nuevo florón de originalidad, en cuanto muestra la necesidad de un ordenamiento monárquico, sin más argumento que la monarquía es la defensa nata de la para OSORIO verdadera libertad,

La razón está en que toda libertad política se apoya para OSORIO en la libertad teológica, del mismo modo que, como señalaré oportunamente, toda nobleza política encubre una nobleza teológica también. O sea que toda libertad política presupone un orden objetivo frente al que encontrarse en permanente actitud de decisión.

De ese modo, toda libertad, sea la que sea, presupone un sistema objetivo, una ordenación reglada de las esencias, ante la que debemos decidir. La libertad está ligada a la objetividad. Y la objetividad no puede darse ante el hombre sino en función de la libertad que le es característica.

Mas toda objetividad tiene un autor infalible, y la objetividad del mundo debe tener un autor en esas condiciones, que no puede ser otro más que Dios. A la postre se anudan así los conceptos de Dios y libertad política, de tal manera inescindibles que no pueden darse el uno sin el otro.

Tal es el esquema del pensamiento político de nuestro obispo. Es preciso no olvidar esta cadena de datos, porque sin ella no es dable entender su obra; a cada paso ha de salir al encuentro esta aparentemente sencilla construcción, cuyo olvido, no obstante, es la causa de tantos yerros políticos modernos.

Sobre la idea de la libertad de conquista del destino personalísimo está cimentada toda la trama genial del ideario osoriano. En el fondo, no es el suyo, sino el genio católico actuando en el pensamiento político desde el punto de vista que necesitaba la realidad universal de una hora en que se decidió la suerte de la civilización europea en torno a sutilezas de teología. Lo que da relieve extraordinario al pensamiento políti-

co de OSORIO es haber remachado como nadie el valor político de la protesta luterana.

De ahí que todo gire en torno o lo que el protestantismo había negado: la ecuación perfecta entre orden divinal objetivo y libertad humana.

La noción de un orden objetivo es el primer postulado del pensamiento de OSORIO; un orden que se debe a Dios, no ya sólo en su esencia y membración internas, pero en su manifestación ante los hombres. El conocimiento del orden cósmico, es decir, la averiguación de la verdad en que la filosofía consiste, también concluye, por ende, en Dios. Para demostrarlo, OSORIO nos depara una cadena entera de razones: la filosofía es el afán y el intento de saber: “*philosophia, quae continet studium sapientiae*”³³; el intento de saber radica en la consecución de la verdad: “*sapientia est veritatis inventio*”³⁴; y la verdad está en Cristo, ya que Dios es la verdad y Cristo es Dios: “*fundamentum igitur sapientiae est in fide Christi constitutum*”³⁵; por tanto, sin la luz divina de la fe que de Cristo emana no puede alcanzarse el hallazgo de la verdad: “*omnes igitur—dice solemnemente—qui sine divina luce in studio sapientiae versati sunt, miseri, et aerumosi sint existimandi; cum nunquam eo pervenerint, quo ardentissime cupiebant*”³⁶. La unidad entre fe y saber, que tan alta pusiera SAN AGUSTÍN y que es la réplica cristiana a la vieja unidad helénica de saber, bien y belleza, encuentra en OSORIO un decidido defensor.

En todas sus facetas, las leyes de tal orden también están en Dios. Lo mismo en lo que se refiere a lo físico que en lo que está ante el arbitrio humano. La diferencia entre un caso y otro está en que en el segundo la actuación divina cobra el papel de objetividad previa ante el decidir de una criatura.

33 *De justitia*, 277.

34 *De sapientia*, 468.

35 *In epist. Pauli ad romanos*, 685.

36 *De justitia*, 326.

Así, en el último aspecto, que es el que interesa, las leyes son “prescripta rationis” en cuanto vinientes directamente de Dios ³⁷, y la justicia, consubstancial a lo jurídico, existe, asimismo, en razón de la divinidad, según advierte refiriéndose a palabras de SAN PABLO ³⁸.

Y todo ello porque OSORIO tiene siempre delante de los ojos aquella noción del destino humano a ganar con nuestro propio esfuerzo. No ya en las obras que por su índole lo requerían; es libro tan específicamente político como el *De regis institutione et disciplina*, el que concluye con una alusión al verdadero destino del hombre en el reino de los cielos ³⁹.

4. *El orden universo como orden divinalmente justo.*

El orden del universo es para OSORIO un orden justo en tanto que divino. La justicia se atempera al orden por la común emanación de Dios.

Su definición de la justicia no se aparta de los moldes clásicos que aprendiera en sus estudios salmantinos; con la particularidad de que en su sentir la única verdadera justicia es la que ARISTÓTELES llamara distributiva. “Justitia vero munus est, unicuique dignitatem suam tribuere; summa enim iniquitas est, non ponderari unicuiusque dignitatem” ⁴⁰.

Textos paulinos le dan pie para fundir la justicia en el seno más amplio de la religión. Comentando el capítulo III de la *Epístola* de SAN PABLO a los romanos, muestra la triple unidad de ley, fe y justicia, hasta el punto de que una no puede lograrse sin la otra. Por su finalidad y por su autor, esto es, por lo que en terminología de la escuela llamaríamos causa

³⁷ *De gloria*, en *Opera*, I, 113-252. Cita a la columna 186.

³⁸ Comentando el texto paulino del capítulo II “non enim auditores legis iusti sunt apud Deum; sed factores legis iustificabuntur”, dice que ahí “de vera iustitia loquitur, quae, non errante hominum opinione, sed verissimo Dei iudicio, continetur”. (Col. 655.)

³⁹ *De regis institutione*, 561-562.

⁴⁰ *De regis*, 426.

final y causa eficiente, las tres forman un todo único y compacto. Véase cómo razona, a tenor de su acostumbrada manera de pensar: el fin de la ley no puede ser logrado sino mediante la fe; pero como el fin de la ley es la justicia, la consecución de la justicia también requiere la fe. Y de nuevo: la ley no puede ser establecida más que por la fe; mas el fin de la ley es la justicia; luego la obtención de la justicia solamente puede tener lugar por medio de la fe ⁴¹.

De donde se deduce que la justicia se basa en la fe de Dios; lo recalca nuestro obispo una y otra vez ⁴². Porque si la justicia es a la par imagen y efecto de la ley divina, únicamente puede de la mente divina dimanar ⁴³.

Dios graba la justicia en nosotros ⁴⁴. Porque la justicia es virtud, y todas las virtudes son por definición referidas a Dios, hasta el punto de que todo hábito que no haga referencia a Dios cual bondad suma no es virtud, sino vicio ⁴⁵.

La consecuencia final es clara. Puesto que justicia y ley se apoyan en la fe, la destrucción de la fe cristiana implica el derrumbamiento de la ley justa: "Nam—son sus propias palabras—cum religio sit fundamentum iustitiae; eversa fide, et religione, necesse est omnem iustitiae splendore extinguere" ⁴⁶.

Si la verdadera fe es axiomáticamente la católica, OSORIO

41 Comentando el capítulo III de la *Epistola* de SAN PABLO a los romanos muestra la unidad entre ley, fe y justicia a tenor de los siguientes términos: "Lex enim fidem suam assequi non potest, nisi per fidem. Finis enim legis, est iustitia; ea autem obtineri non potest, nisi per fidem. Ita, relinquatur, legem stabiliri non posse, nisi per fidem. Finis enim legis, est iustitia; ea autem obtineri non potest, nisi per fidem." (Col. 678.)

42 *De iustitia*, 221.

43 *De iustitia*, 306.

44 *De iustitia*, 312.

45 *De iustitia*, 318.

46 *De iustitia*, 375.

dedicará todos sus esfuerzos a instituir una doctrina sobre la para él firme roca de esa fe, de donde su postura polémica contra el luteranismo.

5. *La gnoseología de la justicia según Osorio.*

De la ontología de la justicia ha de pasarse a la gnoseología para entender cumplidamente el pensamiento del obispo lusitano. Según OSORIO, la solución es transparentemente clara y está esbozada en lo ya dicho más arriba: el medio de conocer el orden justo que por decisión divina preside el orbe cósmico no es otro que lo que Dios ha grabado en todos y cada uno de los hombres.

Es la misma teoría tomista, aunque con ligerísimas modificaciones. OSORIO llega en el fondo a confundir más que a fundir la esencia ontológica de las leyes que SANTO TOMÁS, siguiendo a SAN AGUSTÍN, perfectamente distinguiera en las *quaestiones* XC a XCVII de la *Prima secundae* de la *Summa Theologicae*. Es la misma en definitiva la ley que rige el componer de los mundos, la cual será natural, divina o eterna, según la manera en que se la mire. OSORIO observa las tres como una sola, que es divina en cuanto viene de Dios; sempiterna o eterna en tanto regula sus límites temporales a los seres todos y natural en la medida en que Dios la esculpe en las almas de los hombres, proponiéndola como regla gnoseológica adecuada para su mismo conocimiento⁴⁷.

La consecuencia más clara se plantea también dentro de este plano estrictamente gnoseológico, ya que sin el auxilio divino no alcanza nada la razón humana abandonada a sus propias fuerzas. OSORIO llega hasta a emplear la frase de "imbecilla", aplicada a la razón humana para recalcar su debilidad cuando no la ayuda Dios⁴⁸; pero sin que eso le

47 *In epistolam Pauli ad romanos*, 650.

48 *De iustitia*, 263.

lleve a concluir en un perspectivismo pseudotradicionalista, sino ateniéndose en todo momento a la línea de la armonía verdadera. Cabalmente lo que distingue las doctrinas osorianas de la "imbecillitas" que en el siglo siguiente adjudicara al hombre el protestante SAMUEL PUFFENDORF, es la medida en que el portugués hace un uso limitado del pesimismo antropológico de la "imbecillitas" y el cuidado con que, pese a afirmarla, mantiene en alto constantemente la bandera del libre albedrío del ser racional.

Por hacerlo así, para OSORIO la ley natural que precede de Dios ⁴⁹ es excelente en razón de ser la única que da dignidad a la razón humana, porque la presta un apetito de bien que es lo que en realidad la hace digna ⁵⁰. Mas es así tan sólo en relación a que a través de ella es como se realiza la conjunción de la mente divina con la nuestra, conjunción con la que ya se supera aquel atisbo de anticipo a determinadas tesis del tradicionalismo de un BONALD o de un DONOSO ⁵¹.

Esa conjunción es el camino, síntesis del dedo de Dios labrador de verdades objetivas, y del conocer ese orden objetivo que es premisa necesaria para la libertad de cada hombre. Sin tal conjunción la razón es como el ojo sin la luz, incapaz de distinguir los colores y el contorno de las cosas. No es que la luz sea elemento de la visión, pero sí que sin la luz resulta imposible al ojo poner en efectividad las cualidades que posee. La luz no es la visión, mas faltando ella no hay visión. Del mismo modo, para OSORIO, no es Dios el que conoce el orden objetivo, pero sí condición que hace posible su conocimiento ⁵². Con ello logra salvar en esa conjunción la autonomía de la razón humana al mismo tiempo que delimita agudamente el papel de Dios en el conocimiento por el hombre del orden objetivo de las cosas.

49 *De regis institutione*, 552.

50 *De iustitia*, 272.

51 *De iustitia*, 270.

PLATÓN, su tan admirado PLATÓN, le sirve de ejemplo demostrador de la “imbecillitas” de la razón humana ⁵³; debilidad que no se supera sino por y tras intervenir la voluntad divina. El mismo nos lo advierte expresamente cuando, después de citar el conocido texto ovidiano del “Video meliora; proboque; deteriora sequor”, comenta el pasaje del Nasón en los siguientes definitivos términos: “Cupiditas autem dominatu pelli non potest, nisi per divinum spiritum; ergo neque recta ratio absque divino spiritu constare potest; cuius cum nemo particeps esse possit absque fide; sequitur, ut nemo possit esse prudens absque fide” ⁵⁴.

La fe vuelve de nuevo al primer plano, a un puesto que OSORIO jamás le negó ni discutió siquiera. Por donde se replantea el problema, puesto que si Dios es la bondad suma, El sólo debe ser apetecido; apetencia a lograr con su propia ayuda amparando a la debilidad humana ⁵⁵.

Ayuda que viene en socorro de uno de los dos bandos en lucha. OSORIO la describe con realismo ⁵⁶, para concluir con su constante aseveración de que en la victoria es menester la ayuda de Dios ⁵⁷.

Y como la razón humana, ayudada por Dios, logra en la ley natural el conocimiento del orden cósmico, nos abre las

52 *De sapientia*, 604.

53 *De sapientia*, ibidem.

54 *De iustitia*, 287.

55 *De iustitia*, 203.

56 “Primum enim ratio humana—dice—per se debilis, et imbecilla est; cupiditas autem fera, et immanis, tantisque viribus in rationem concitata, ut obsisti non possit, valentius enim malum est, quam ut possit humana industria, et de ratione depelli. Evenire igitur necesse est, quamdiu mens non fuerit Divino subsidio stabilita, ut ea cupiditas inflectat, et torqueat, morbisque infinitis exagitet.” Produciéndose una lucha entre ambas: “quamdiu enim cupiditas in animo dominatur, non potest exstare in nobis rectum ullum Divinae legis studium. Cupiditas enim, ut Paulus ait, sempiternas cum Deo gerit inimicitias”. (*De iustitia*, 263.)

57 *De iustitia*, ibidem.

puertas para solucionar la temática de la gnoseología de la justicia, que la fusión entre justicia y ley da ya hecho lo demás.

La justicia nace de esa conjunción, esto es, vive en nosotros mismos. Y existe en nosotros porque la ley fué impresa en nosotros por manos divinales⁵⁸. Con esto queda cerrada la construcción lógica, y la filosofía de la justicia se perfila a través de la "recta ratio" humana mediante una cierta ayuda de Dios.

Como puede verse, OSORIO opera con los mismos conceptos del medievo, pero manejándoles en forma que logra ornarlos de un indudable brillo de originalidad. El planteamiento está dentro de las rígidas fórmulas que había aprendido; pero sabe buscar con gran fortuna los ángulos visuales necesarios para dar la impresión de que dice cosas nuevas. En temas en que resulta tan difícil dar nuevos matices a las ideas recibidas, su decir tiene la gracia y la pretensión de ser un decir cuajado de novedades de detalle.

6. *La defensa de la libertad frente a Lutero.*

Donde el juicio que acabo de emitir se comprueba con mayor certidumbre es cuando se opone su postura a la postura contrapuesta de LUTERO. Porque OSORIO ha dado la fórmula de un orden objetivo en el que la intervención de Dios se conjuga con la intervención del hombre, en tanto que en el ex agustino desaparece por completo toda sombra de libertad.

LUTERO se agarra a la noción de la presciencia como cualidad esencial al Ser divino y ve en su existencia un algo incompatible con la libertad humana. Puesto a dudar de uno de los dos extremos, decide suprimir a la segunda en holocausto de la completa perfección de la divinidad⁵⁹. De la prescien-

58 *De iustitia*, 426-427.

59 LUTERO, *De servo arbitrio*. En *Luthers Werke*. Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1912 y ss. Tomo III (1913), 108.

cia a la predestinación no media más que un paso, que LUTERO lógicamente anda; y la predestinación, en el sentido rígido único en que la mente luterana llega a comprenderla, implica suprimir el libre arbitrio en toda suerte de criaturas, sean hombres o sean ángeles ⁶⁰.

Dentro del cuadro total de la teología luterana, la negación de la actuación de cada hombre en el logro de su destino ultraterreno tiene una significación hondísima, porque es la piedra angular de todo el mundo conceptual que el de Eisleben edificara. Sobre unos textos apostólicos a los que da personalísima interpretación, ya que su exégesis choca con otros pasajes de la misma fuente ⁶¹, llega a conclusiones en que la idea de la humildad juega papeles contradictorios y en que la desesperación del condenado se ata alegre y superficialmente a una supuesta categoría de criatura adversaria del Creador ⁶².

El libre albedrío es sólo patrimonio de seres desprovistos de coacción externa; y LUTERO encuentra a Dios único ser gozador de tales requisitos ⁶³. Le escapa una equilibrada visión de armónicos haceres en que el imperio plenísimo de Dios deje un círculo a la libertad humana y salve la natura total del hombre en síntesis cabal de salvación y vocación, de gracia y naturaleza, de vivir ahora con afanes de eternidad.

La tesis negadora de esta prestante característica de cada hombre, hecho católicamente ya en función del personal destino, anda unida a la de la interpretación directa de los libros

60 Lo dice textualmente el propio LUTERO: "Si enim credimus verum esse, quod Deus praescit et preordinat omnia, tum neque falli neque impediri potest sua praescientia et praedestinatione. Deinde nihil fieri, nisi ipso volente, id quod ipsa ratio cogitur concedere, simul ipsa ratione teste, nullum potest esse liberum arbitrium in homine vel angelo aut ulla creatura." (*De servo arbitrio*, 291.)

61 Véase especialmente el *De servo arbitrio*, 121-122, en ocasión de polemizar LUTERO contra ERASMO.

62 Textualmente en *De servo arbitrio*, 123-124.

63 *De servo arbitrio*, 151.

santos ⁶⁴, a la negación de la autoridad del Sumo Pontífice Romano ⁶⁵ y a la justificación ante Dios por obra de la fe sin referencia alguna al obrar concreto, exacto como en el pensamiento wicleffiano de ciento cincuenta años atrás ⁶⁶. Como sucediera para WICLEFF, a juicio de LUTERO del “servo arbitrio” se concluye que si las obras pueden justificar ante los hombres, es la fe la única que justifica delante de Dios ⁶⁷; consecuencia directa de no serle imputables al hombre las obras que realiza, sino a Dios mismo.

El hombre viene a ser incapaz de resistir a Dios, debe conformarse a sus decisiones preestablecidas. Si lo hace, es justo; si no lo hace, no lo es. Lo esencial es el acomodamiento, la fe que le ate a la divinidad. Las obras que ejecute no pueden tener valor alguno, porque no le son imputables, porque carece de libertad para hacerlas o no hacerlas, pues el único agente que las obras es el mismo Dios.

Predestinación, necesidad, “servo arbitrio”, justificación por sola la fe...; tal es la serie sistemática de la teología luterana, cuya coordinación el propio autor subraya expresamente ⁶⁸. Las consecuencias, sin embargo, van mucho más allá:

64 *De servo arbitrio*, 141.

65 *De servo arbitrio*, ibídem.

66 Sobre la teología wicleffiana y sus consecuencias políticas, vide el capítulo III de mi libro *Las doctrinas políticas en la baja Edad media inglesa (seis estudios)*, juntamente con la nutrida bibliografía a que allí hago referencia.

67 “Afferamus exemplum illud, quod sequenter Paulus affert de Abraham. Si Abraham (inquit) ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum. Quid enim dicit scripturae? Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam. Observa quaeso et hic partitionem Pauli, duplicem Abrahae iustitiam recitantis. Una est operum, id est, moralis et civilis, sed hac negat eum iustificari coram Deo, etiamsi coram hominibus per illam iustus sit. Deinde gloriam habet apud homines, sed vacat ipse quoque gloria Dei, per eam iustitiam.” (LUTERO, *De servo arbitrio*, 274.)

68 “Si enim gratia ex proposito seu predestinatione venit, necessitate venit, non studio aut conatu nostro, ut supra docuimus. Item, si Deus gratiam promisit ante legem, ut hic et in Galatis Paulus ar-

escisión entre naturaleza y gracia, partición del hombre en dos mitades, ruptura de la unidad católica del ser con aspereza de limo y llamamiento de espiritualidad.

OSORIO se sitúa frente a ella, no ya a la manera de ERASMO en nombre de un humanismo frío e indiferente, que si se planta frente a LUTERO es a causa del fanatismo del reformador ⁶⁹, sino de un humanismo ortodoxo y también—¿por qué no decirlo?—orlado de un fanatismo hermano de la intransigencia santa con que defienden su verdad aquellos que están seguros de ella.

Los ataques de OSORIO van derechos al meollo de la construcción del autor de la Protesta, y no se detienen siquiera ante la persona, primera secuela de que la obra recae sobre el autor, diga lo que quiera LUTERO en sus escritos.

La obra de LUTERO es para el obispo portugués disforme y alocada en el terreno de los principios y en el de las consecuencias. En el primero, porque ya el hacer del autor de ella es el de un hombre inmoderado, audaz, furioso y turbulento ⁷⁰ que reclama ante todo medida y contención como necesaria medicina ⁷¹. Porque su obrar ha de traer consigo siempre el desorden, incluso en el terreno de las más apartadas referencias, en el de la política; para OSORIO, humanista amator de la perfección de líneas de lo clásico, lo peor del luteranismo es que Protesta equivale a desorden, y que el desorden implica la negación de la libertad ⁷².

guit, ergo non ex operibus aut lege venit, alioque promissio nihil erit. Ita et fides nihil erit (qua tamen Abraham ante legem iustificatus est), si opera valent." (LUTERO, *De servo arbitrio*, 275.)

⁶⁹ A este respecto, J. HUIZINGA. *Erasmus*, págs. 238 y ss. Torino, Giulio Einaudi, 1941. Además de lo que dice replicando a ERASMO el mismo LUTERO, *De servo arbitrio*, 116-117.

⁷⁰ *Epistolam ad serenissimam Elisabetam Angliae reginam*, en *Opera*, II (col. 17).

⁷¹ *Epistolam ad Elisabetam reginam*, 21.

⁷² Esta trascendental aseveración, que muestra la valía extraordinaria de OSORIO como escritor político, está dicha en los siguientes

Una vez más reaparece aquí la constante preocupación que le acosaba: mantener un orden para hacer posible la libertad, valor supremo. Lo peor que puede decir a su adversario en los momentos de mayor indignación es llamarle a voz en grito demagogo ⁷³.

LUTERO demagogo y sedicioso, animador de turbas y enemigo de la libertad en sus propósitos y en su doctrina ⁷⁴; cosa tan clara se le antoja, que negarlo le parece estúpido ⁷⁵. Tal como nos lo pinta OSORIO, la vida del ex agustino sajón es una vida de agitador de multitudes, organizador de reuniones turbulentas, incitador de la plebe contra los príncipes, vejador de jerarquías y propulsor de movimientos sediciosos ⁷⁶.

Y el punto central de esas consecuencias tan nocivamente negadoras de la libertad está en negar el libre arbitrio. Más aguda y certeramente que ERASMO, en razón de la mayor certeza de convicciones que dentro le animaba, sus críticas se clavan mordazmente en la carne teológica de los escritos luteranos.

En primer término, negar el libre arbitrio es negar el orden de los mundos y a la larga negar a Dios. Porque—argumenta—quien quita la libertad humana elimina la benignidad y la justicia divina; esto es, la esencia de la Divinidad, ya que la equidad y la bondad no son accidentes, sino esencia

pasajes: "Populum enim specie nimiae libertatis ostensa contra leges, contra legum ministros, contra principem maiestatem, et imperium armat." (*Epistola ad Elisabetam reginam*, 31.)

73 Así *In Gualterum Haddonum*, 61.

74 *In Gualterum Haddonum*, 61-62.

75 Literalmente en *In Gualterum Haddonum*, 62.

76 He aquí las certeras palabras de OSORIO: "Quid ipse Latherus? Non turbulentas emotiones habebat? Non plebem in principes incitabat? Non summos viros omni contumelia lacerabat? Non Caesarem? Non Henricum Angliae regem? Non Georgium Saxoniae ducem? Non multos alios principes optimos maledictis vexabat? Non constat, omnes illius orationes ad seditiones populares concitandas spectavisse? Quid igitur magis perspicuum est, quam Lutheri sectam fuisse maxime popularem, atque turbulentam?" (*In Gualterum Haddonum*, 63-64.)

del Ser perfecto. O sea que negar el libre albedrío de la criatura racional supone negar a Dios mismo ⁷⁷.

En segundo lugar, si Dios es el único responsable de las obras de los hombres, será también responsable de lo que éstos obren mal, de todas las miserias e injusticias consubstanciales a la flaqueza humana, de todos los yerros y crímenes, locuras y barbaries, que empiedran la historia de la humanidad. Incluso de la muerte de Dios mismo.

Y esto se le antoja, ni más ni menos que proposiciones parecidas a los enemigos de WICLEFF ⁷⁸, no ya necio, sino hasta blasfemo; blasfemia que excita su ánimo hasta arrancarle duros improperios. A juicio de OSORIO, LUTERO constituye una estampa de cinismo, porque carga de crímenes y afrentas a un Dios por el que dice combatir. “Si enim libertas nulla est --dice rebatiendo el *De servo arbitrio*--, si voluntas est adstricta, si omnis facultas erepta, si cogitationes impeditae, si omnia, maxima, minima, mediocria, necessitate sempiterna constringuntur, si rerum omnium sive bonarum, sive malarum solus Deus auctor et effector est; nihil certe illi miseri, quos ad supplicium trudi fortasse iubes, admitterunt. Quo iure igitur plectis infontes? Qua ratione innoxios supplicio suactas? Quis hanc legem fanxit, ut auctores maleficiorum crimine liberi sint, et maleficiorum instrumenta poenas exsoluant? Quo genere orationis, si hoc defendere niteris, summum illum iudicem iniquitatis infamia liberabis? Hoccine scelus? Hancine dementiam? Hancine effrenatae mentis audaciam? Et tamen Lutherus, cum eadem opera, et humanae vitae rationem perturbet, et Deo impudentissime crimen iniquitatis affingat; se pro Dei gloria pugnare dicit, quam deformare, et evertere conatur” ⁷⁹.

77 *De iustitia*, 387.

78 Como GUILLERMO WOODFORD y TOMÁS VALDENSIS. Sobre los textos de los tres, mi estudio citado en la nota 66.

79 *In Gualterum Haddonum*, 133.

En tercer término, al sostener la tesis del albedrío esclavizado, LUTERO sigue una sarta de herejías, superando las de los paganos de la época anterior al cristianismo y las de los más desenfrenados maniqueos. Ni los adoradores de los astros, ni los ensalzadores de Parcas y de Hados llegaron, como él, a censurar tan abiertamente a Dios⁸⁰. Por eso el obispo portugués vuelca sobre el fraile alemán todos los dardos de su ira, niégale inteligencia y le cubre de desprecios: "Quanta verborum concertatio? Quanta opinionum varietas, et inconstantia? Quo modo perturbate, perplexe, et implicite loquantur? Quam variis rationibus id, quos tueri volunt, defendere frustra conantur, ita, ut non modo cum aliis, sed secum ipsi dissideant?"⁸¹.

Y, por último, advierte que, de ser como LUTERO opina, Dios no sería solamente injusto, pero hasta malvado. Porque habiéndosele de imputar forzosamente el primer pecado original, que condujo a la desgracia de toda la especie humana, creó al hombre para condenarlo a la tristeza y al sufrimiento, para gozarse en su pesar. Idea que nuevamente roza los confines de la blasfemia y que le hace revolverse con verdadera indignación, de que dan muestra las siguientes frases: "Ubi est acumen tuum, Luthere? Ubi illa indifferendo sollertia, quam tibi multi concedunt? Velim enim mihi dicas, argumenta illa, quibus Deum omnia tam bona, quam mala in omnibus operari dicis, non a sempiterna, ut asseris, lege depromuntur. Num Divina mens, antequam Adam rueret, mutari poterat, atque ab una in aliam sententiam converti; post illud autem Adami facinus, tum demum firmum, et stabile consilium de rebus humanis inire coepit?... Non intelliges tandem, eadem argumenta, quibus uteris, eandem vim ante hominis casum habuisse? Si igitur illa sunt, necessario peccavit Adam; fuit enim instrumentum tantum Divinae voluntatis, neque quid-

80 *De iustitia*, 379.

81 *In Gualterum Haddonum*, 159.

quam egit; sed motus a Deo, cui repugnare non poterat, et impulsus, et attractus est”⁸².

De este modo, frente a la construcción luterana negadora de la humana libertad, JERÓNIMO OSORIO alza una fábrica que sale de la propia libertad. Y salva al hombre. Con lo que se hace intérprete de las posturas de todo el mundo español, de aquellas barreras que, frente a la Protesta, salvaron la bandera de la responsabilidad libre.

Y en su obra se atan los dos términos que LUTERO había separado. No ya en el momento de responderle, sino en todo instante, OSORIO tiene presente la necesidad de mantener esa idea de la libertad de decisión en la conquista del propio destino, mediante la cual se anuda lo que acontece en la tierra con lo que va a tener lugar después de la muerte. En escrito tan apartado de intención polémica como son los *Comentarios* al profeta ZACARÍAS, advierte que el pecado puede ser de dos clases: frente a Dios y frente a su obra, la sociedad humana⁸³; o sea que en el uso del libre albedrío se puede chocar contra los dos órdenes de valores del espíritu, contra los que afectan a la vida y contra los que valen más allá de la vida y de la muerte. Manera de pensar en la que recoge la libertad humana, que le obsesionaba, encerrándola dentro de un ámbito amparador de las dos esferas que LUTERO había escindido.

7. *La comunidad política como sistema de libertad cristiana.*

Si de ese tenor era la bandera que OSORIO había alzado al viento de las grandes cuestiones planteadas en torno a la regulación de las relaciones entre Dios y el hombre, no había de ser muy distinto el que adoptase al advenir a los problemas de la filosofía de la comunidad política. Aquí como allá el eje ha de constituirlo esa idea de la libertad que es, en lo teológico cuanto en lo político, su más atrozante y diaria aseveración.

82 *De iustitia*, 381.

83 *In Zachariam prophetam commentaria*, 429.

El desarrollo conceptual es sensiblemente idéntico: la libertad requiere un orden, y un orden exige una jerarquía; esto es, una autoridad; por tanto, la autoridad está al servicio de la libertad, de la que es condición necesaria.

Es precisa la autoridad para la vida de la comunidad política. OSORIO lo advierte en diversas ocasiones ⁸⁴, bien que aportando notas de interés al referirse una vez más a su constante idea central. La autoridad debe existir, dice expresamente en alguna parte, para favorecer la libertad evitando la anarquía, que es paralela a la temeridad e insolencia de que gozan las multitudes. “Respublica porro sine imperio laudari non potest; nec enim tunc respublica, sed temeritas, et insolentia multitudinis, sed vulgi furor, atque licentia, sed pestiferae dissensionis seminarium, appellari debet” ⁸⁵.

Porque sin libertad no hay orden justo, ni por ende comunidad política, que es por definición el orden justo en la vida de convivencia. Tanto la anarquía ya aludida como la tiranía, al negar la libertad niegan la comunidad. Tiranía de uno o de muchos, tanto monta para el obispo de Silves; con que se haya perdido la libertad se ha extinguido la república incluso en el nombre. “Sic igitur fit, ut, cum vel unus, vel pauci dominantur; vel cum plebs furit, et insanit, et omnia perturbat; respublica illa nominari non possit” ⁸⁶.

Este pasaje es inapreciable porque nos da la modulación de su pensamiento político. Y la razón es obvia, como es clara la unidad interior de sus ideas. Si la comunidad política es, a tenor de la definición aristotélica, un orden, toda perturbación de semejante orden por actos arbitrarios implica una inmediata negación de la comunidad. Y es un orden de hombres libres, al decir de CICERÓN, que hace suyo este llamado Cicerón luso: “est enim civitas, liberorum hominum multitudo,

84 Por ejemplo, en el *De regis institutione*, 290 y 277.

85 *In Oseam prophetam commentaria*, en *Opera*, IV, 293-392. Cita a la columna 384.

86 *De regis institutione*, 522.

aequabili iure sociata.” De donde si falta la libertad falta la ciudad, y de los hombres libres sujetos a un orden racional sólo quedará una manada de siervos sujetos al capricho de un tirano.

Las consecuencias vienen al plantearse OSORIO la temática de la organización de la comunidad misma, en la que dar fórmulas que recojan aquellas ideas directrices. Al llegar a estas cuestiones, y de acuerdo con su postura general, pide que, a fin de garantizar aquella libertad dentro de un orden, haya unos moderadores de la república ⁸⁷, el mayor de los cuales es el rey, hasta el punto de que, siendo moderar la específica función real, todo el que la cumple es ya rey.

Aquí se acerca, en virtud de tal noción de la realeza, a la propugnada por la generalidad de nuestro pensamiento político clásico, que he recalcado en otras partes ⁸⁸. Rey es, para OSORIO, quien mantiene un orden libre. “Qui singulari mente, ratione, consilio, in studio totius populi moderandi, atque tuendi vigilat, merito Regis nomen obtinuit” ⁸⁹.

Lo esencial para definir la realeza es, pues, esa condición calificadora; en virtud de lo cual, OSORIO da mayor importancia a la legitimidad de ejercicio que a la de origen. La tiranía se define, lo veremos al detalle más adelante, según de que el supremo gobernante mantenga o no un orden de libertad ⁹⁰. Al subrayar que “rex enim liberorum hominum moderator est, non servorum”, incide una vez más en la idea que le era más cara y afectiva.

Por eso pide el consejo de los prudentes en la adminis-

87 *De regis institutione*, 331.

88 FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Monarquía y caudillaje. En torno a dos textos olvidados*. (Separata de la *Revista de la Facultad de Derecho de Madrid*, 1941.) Y en *As ideas políticas de Gil Vicente*, página 106. Lisboa, Pro Domo, 1945.

89 *De regis institutione*, 332.

90 *De regis institutione*, 332 *ibidem*.

90 bis *De regis institutione*, 347.

tración ⁹¹. Yo creo que pecó de rápido en el juzgar AUBREY F. G. BELL cuando opinó que en OSORIO late un desdén hacia las formas democráticas ⁹². No; OSORIO lo que propugna es un sistema que garantice la libertad política, y por eso está contra todas las arbitrariedades, vengan de donde vinieren. No se puede confundir la libertad cristiana que postula OSORIO con la libertad moderna de tinto democrático.

Ni siquiera le disuaden de su pasión por el equilibrio ordenado en que la libertad consiste las influencias de aquel PLATÓN a quien tanto admira ⁹³. Lo más recoge alusiones a las tres clases de oficios que en la comunidad platónica se dan; pero siempre tendiendo a que la clasificación del Académico le brinde un equilibrio favorecedor de un sistema de cristiana libertad ⁹⁴.

OSORIO labra así una obra perfecta acrisolada en un principio armónico, que es en política lo que el antideterminismo en teología. En el fondo de sus tesis late la de una monarquía al servicio de la libertad y garantía indiscutible de ella. Otro motivo de la originalidad de sus criterios.

Vista la comunidad política como un sistema de orden al servicio de la libertad, todos los problemas vienen resueltos desde esa perspectiva,

Tal ocurre, por ejemplo, con el del origen de la comunidad, que para OSORIO no está ni en las fábulas poéticas ni en los mitos de la edad primera, sino en Dios. Todo se basa en Dios y procede de El: la cultura y el sistema. OSORIO se acuerda de la "imbecillitas" de la razón humana a que antes me referí, y afirma rotundamente que el primer hombre fué docto sin

91 *In parabolis Salomonis commentaria*, 752.

92 A. F. G. BELL, op. cit., 43.

93 Recuérdense los elogios que prodiga a PLATÓN en casi todas sus obras; v. gr.: en el *De regis institutione*, 442; en el *De iustitia*, 272; en *In Epist. Pauli ad romanus*, 815; etc.

94 *De iustitia*, 427-428.

haber estudiado nada ⁹⁵ y que, asimismo, el derecho se basa directamente en Dios a través de la ley natural ⁹⁶.

Igualmente el rey funda su reino en la justicia, pues que la justicia y el rey vienen de Dios ⁹⁷. Por eso debe propugnar las virtudes ⁹⁸; por eso debe ser justo ⁹⁹; por eso debe perseguir el vicio ¹⁰⁰; por eso su misión tiene un contenido perfectamente ético y moralizador ¹⁰¹; por eso son vicarios de Dios acá en la tierra ¹⁰².

Todo en razón del equilibrio que es premisa de la libertad. El rey ha de tener “honestas”, “auctoritas” y “felicitas” ¹⁰³, abarcadora esta última de la “sapientia” ¹⁰⁴, a las que el pueblo corresponderá con “amor”, “fides” y “alacritas” ¹⁰⁵. Y los súbditos tomarán al príncipe por modelo que imitar ¹⁰⁶, lo que atrae sobre él una tremenda responsabilidad ¹⁰⁷.

Porque no cabe otra fórmula para el equilibrio que trae la paz, condición de la libertad. “Hic dicat aliquis, non regis

95 *De nobilitate christiana*, en *Opera*, I, 37-112. Cita a la columna 55.

96 *De nobilitate christiana*, 56.

97 *De gloria*, 206.

98 *De regis institutione*, 272.

99 *De iustitia*, 440-441.

100 *In parabolis Salomonis commentaria*, 842.

101. “Regis igitur officium est, non solum commodis patriae atque saluti consulere, et hostium impetum a finibus Regni, magna belli contentione, reprimere; sed multo etiam magis resecare libidines, coercere petulantiam, iniquitatis, et iniuriae fibras evellere, universamque rempublicam honestatis ornamentis afficere, virtutumque omnium praesidiis firmare.” (*De regis institutione*, 262.)

102 *Epistola ad Elisabetam reginam*, 4.

103 *De regis institutione*, 447.

104 *De regis institutione*, 448.

105 *De regis institutione*, 447.

106 Hasta en las costumbres. Este es uno de los temas favoritos de OSORIO, repetido en múltiples lugares; v. gr.: en *De Sapientia*, 584; en el *De regis institutione*, 329; en la *Epistola ad Elisabetam Angliae reginam*, 10; etc.

107 *Epistola ad Elisabetam reginam*, 34.

officium esse, causas belli quaerere; sed pacem iuris aequabilitate conservare”¹⁰⁸.

Con lo que al discutir cuál sea la mejor forma de gobierno, prefiere la monarquía a la república¹⁰⁹, y entre ellas la hereditaria a la electiva¹¹⁰. Pues, y este es su principal argumento, la monarquía hereditaria es la mejor garantía del orden libre en que la comunidad consiste¹¹¹.

Siempre la misma razón como eje del sistema¹¹².

8. *Los enemigos de la libertad política cristiana.*

Defensor de un cúmulo semejante de ideas no podía OSORIO menos de situarse frente a los enemigos de la libertad política cristiana, que es centro de su meditación.

Enemigos que eran dos: uno, teológico, la protesta luterana; otro, particularmente político, los desequilibrios voluntaristas rompedores de la armonía, máxima aspiración a apeteer.

9. *La cuestión de la nobleza.*

Comprobación de ello y colofón de la temática expuesta es su concepción de la nobleza.

La causa principal en la ruptura del orden armónico que a la libertad sirve está en la diferencia entre los elementos

108 *De regis institutione*, 306.

109 *De regis institutione*, 336-346.

110 *De regis institutione*, 346-354.

111 “Regis autem officium non est, libertatem eripere; sed pro suorum libertate tuenda, atque conservanda vigilare, et laborare.” (*De regis institutione*, 341.) Lo cual, en manos de OSORIO, constituye un argumento contra la forma republicana, ya que al mantener más eficazmente el orden, la monarquía defiende mejor la libertad en que la república consiste. (Cols. 340-341.)

112 En la monarquía hay mayor prudencia y libertad que en la democracia. “Est enim prudentia recta ratio, lumen quodam animo praeferens, quid fugiendum, aut sequendum sit, sine ullo errore praescribens. Hoc tamen lumen is habere non potest, qui multitudinem insanam, atque dementem sequitur, et in omni officio sese ad eius libidinem accommodat.” (*De gloria*, 147.)

componedores de la comunidad política; la mayor parte de los sucesos que, alterándolo, conducen a la anarquía o a la tiranía, provienen de una bastarda y torcida adecuación entre los grados sociales y la verdadera causa de desigualdad en que se fundan. “*Practerea nulla umquam potens, et imperiosa civitas prius armis externis excisa fuit, quam intestina peste, atque pernicie convulsa fuisset*” ¹¹³. La repetición con que apunta el dato es prueba de la certeza con que veía la llaga y su remedio ¹¹⁴.

Ordenar la comunidad política para alcanzar la paz y la libertad supone averiguar la razón y manera de las desigualdades entre sus componentes; por eso me parece este el momento de analizar la teoría osoriana de la nobleza.

OSORIO distingue dos clases de ella: la verdadera o interna, basada en la virtud, y la externa, que se determina por la pertenencia a un determinado círculo social.

La segunda puede ser a causa de tres conceptos: a) por la tierra o nación ¹¹⁵, y según ella llamamos nobles a Atenas ¹¹⁶, Esparta, Cartago y Roma ¹¹⁷; b) por la gente ¹¹⁸, a tenor de lo que juzgamos tienen nobleza los Fabios, Claudios y Cornelios ¹¹⁹, y c) por el estadio social, en que distinguimos a las figuras revelantes en las especies de nobles de sangre, ricos y virtuosos ¹²⁰.

La nobleza de este tipo no es ningún bien ¹²¹, pues es algo pasajero y no adquirible por naturaleza ¹²². La virtud se con-

113 *De regis institutione*, 531.

114 *De nobilitate civili*, en *Opera*, I, 1-36. Citas a las columnas 2, 3 y 4.

115 *De nobilitate civili*, 9.

116 *De nobilitate civili*, 7.

117 *De nobilitate civili*, 8.

118 *De nobilitate civili*, 9.

119 *De nobilitate civili*, 8.

120 *De regis institutione*, 434.

121 *De nobilitate civili*, 5.

122 *De nobilitate civili*, 7.

cede a todos ¹²³; mejor dicho, está al alcance de todos, sin que ningún grupo pueda pretender tenerla por exclusiva ¹²⁴.

Y es que la verdadera nobleza no es la externa, sino la otra, la que coincide con la virtud, especialmente con la virtud política por excelencia, con la justicia ¹²⁵. Lo que prueba señalando cómo al perder ésta pierde la primera ¹²⁶, que demuestra con el caso de Tarquino ¹²⁷.

Analizar la nobleza resulta para OSORIO un problema más ético que político. La nobleza queda encuadrada en el estudio de las virtudes; es una virtud que por excelencia mirará al bien de común ¹²⁸.

El Obispo de Silves llega a dar hasta un cuadro de las disciplinas de este tipo. Tras la primera y principal, la justicia en que se basa la nobleza ¹²⁹ y hasta la corona de los reyes ¹³⁰, sitúa el desprecio a la vida ¹³¹, la elocuencia y el conocimiento del derecho ¹³².

Pero la que en verdad da nobleza es el uso de la virtud de la justicia, la única estable y duradera ¹³³, la raíz de la dignidad ¹³⁴. Las noblezas que carecen de esta virtud son cáscaras vacías, gloria vana, nada ¹³⁵. No cuenta la opinión del vulgo ¹³⁶, sino el verdadero juicio que se labra en la piedra de

123 *De nobilitate civili*, 5 margen.

124 *De nobilitate civile*, 5.

125 *De nobilitate civili*, 7.

126 *De nobilitate civili*, 32.

127 *De nobilitate civili*, 32 *ibidem*.

128 *De nobilitate christiana*, 84.

129 *De nobilitate civili*, 26.

130 "A iustitiae—dice—igitur fonte Regia potestas orta est: hinc optimates et principes exstiterunt; hinc prima nobilitatis principia nata sunt." (*De nobilitate civili*, 26.)

131 *De nobilitate civili*, 27.

132 *De nobilitate civili*, 29.

133 *De nobilitate civili*, 23.

134 *De nobilitate civili*, 16.

135 *De gloria*, 194.

136 *De gloria*, 127.

toque del orden objetivo que creó Dios; porque la nobleza es una forma de la virtud; la virtud se basa en el fin ¹³⁷, y el fin, que es el bien, no se determina ni en la indiferencia estoica ¹³⁸ ni en el placer que proporciona EPICURO ¹³⁹, sino en el bien por excelencia, en Dios ¹⁴⁰.

Lo que sabía de las culturas primitivas, antes le confirma que le aparta de esta tesis ¹⁴¹ y de la necesidad de tomar a la religión como fundamento de la virtud en que consiste la nobleza ¹⁴².

El hecho ideal no estaría en la supresión de los grados sociales, sino en que, fundidos con la nobleza, toda lucha entre los hombres fuera emulación constante de práctica de la virtud de la justicia ¹⁴³. Los conceptos se enlazan así con las premisas teológicas: la negación del determinismo luterano acarrea la del uso de la libertad hacia el bien, uso que trae consigo la nobleza. La nobleza se cimenta en la virtud ¹⁴⁴ y la virtud en la libertad.

Pase de la libertad política a la libertad teológica y viceversa para constituir un orden social justo. Una vez más todo recae de nuevo en su preocupación constante.

10. *Los enemigos teológicos: Lutero.*

Presentada de semejante guisa la cuestión, y construido tal pensamiento en todos los tramos de las tesis políticas, el estudio de los enemigos de la libertad cristiana forma conclusión que perfila y recoge las ideas anteriores.

137 *De nobilitate christiana*, 41 y 44 margen.

138 *De nobilitate christiana*, 47-51.

139 *De nobilitate christiana*, 51-52.

140 *De nobilitate christiana*, 53.

141 Refiriéndose a los aborígenes del Brasil, por ejemplo, en la columna 638 de su *De rebus Emanuelis regis Lusitaniae invictissimi virtute et auspicio gestis*, en *Opera*, I, 563-1122.

142 *De nobilitate christiana*, 104.

143 *De regis institutione*, 437.

144 *De nobilitate civili*, 36.

Es la primera las consecuencias políticas del “servo arbitrio” que LUTERO propugnara, en cuyo análisis OSORIO muestra extraordinarias perspicacia y profundidad. Por primera vez, que yo sepa, en el pensamiento político de Occidente muestra los peligros a que la teología luterana conduce en el terreno político. De manera terminante señala cómo con las tesis del ex fraile sajón se niega la libertad política, porque, según ellas, el acaecer en convivencia se sujeta a una regla inexorable ¹⁴⁵.

También aquí, lo mismo que en un planteamiento ético, todos los males han de ser inculcados a Dios ¹⁴⁶. El pagano MAQUIAVELO no hubiera llegado a tanto, porque al menos admitía una moralidad política: la inmoralidad de la “virtú”. LUTERO, en cambio, hace inútiles todos los esfuerzos para determinar la concordancia entre la justicia, que preside el mundo de los conceptos morales, y la seguridad, que es el máximo valor en la política; porque nada es imputable al hombre, autómatas en la política y en la moral. Hasta el estudio del derecho resultaría inútil de seguir los cánones luteranos.

OSORIO pone aquí de relieve los peligros que para el orden político supone aceptar las premisas luteranas, centrando la cuestión—yo pienso que con acierto—en la defensa de la libertad.

11. *Los enemigos políticos: los tiranos.*

El segundo enemigo es específicamente político; un enemigo ya conocido tradicionalmente en las escuelas y que OSORIO incorpora a su sistema de una manera original, oportuna e interesantísima. Sin innovar en la cuestión del tirano, la agre-

145 *De iustitia*, 381.

146 “Quae omnia facinora, si Lutherus vera praedicat, sunt illi sanctissimo Domino, qui ea perfecit, non hominibus, per quos illa perfecit, assignanda.” (*De iustitia*, 386.)

ga a sus sistemas con notoria claridad, transformándola en pieza esencial de todo su cosmos de conceptos.

La definición se la da la observación de las distintas especies de hombres, porque el hecho de la tiranía no es tampoco sino una secuela del libre albedrío individual y de la noble condición de la naturaleza humana. Unos son los que buscan la virtud, otros los que siguen los pasos de una gloria vana, otros los que andan por malos senderos de torcido vivir. Según la especie de hombres que ostenten la suprema nobleza de la realeza, es decir, según que haya o no adecuación entre las noblezas interna y la externa, se estará delante de un rey o de un tirano ¹⁴⁷.

Por lo demás, su tipificación del tirano se ajusta a los moldes tradicionales, bien que recalcando siempre el punto de vista primordial de la libertad. El mismo nos declara que la distinción entre uno y otro "satis exploratum est" ¹⁴⁸, para pintar como tirano al obrador de fraudes y malicias ¹⁴⁹, al monarca temerario y loco ¹⁵⁰, al que antepone su propio provecho al del común ¹⁵¹, al retador de Dios y turbador de sus mandatos ¹⁵², al perseguidor de la fe de Cristo ¹⁵³, al adversario a El, que no reina por su gracia ¹⁵⁴; al que no se sujeta a las leyes que dicta ¹⁵⁵ y al suelto de las leyes, que gobierna a su capricho ¹⁵⁶.

Se ve claro cómo en la concepción de OSORIO predomina la idea del tirano "ab exercitio" sobre la del tirano que carece

147 *De regis institutione*, 293.

148 *De regis institutione*, 257.

149 *De regis institutione*, 257 *ibidem*.

150 *De regis institutione*, 257 *ibidem*.

151 *In Gualterum Haddonum*, 106.

152 *De regis institutione*, 557.

153 *In laudem D. Aecatherinae oratio*, en *Opera*, 1V, 509-540. Cita a la página 523.

154 *In parabolis Salomonis commentaria*, 727.

155 *De regis institutione*, 407.

156 *De regis institutione*, 408.

de títulos para la gobernación; criterio común al pensamiento católico de la época y concorde con la defensa teológica de la libertad frente a LUTERO. Tan es así que el “non potestas nisi a Deo” paulino, interpretado por él como la declaración de la necesidad de un orden autoritario para la existencia de una comunidad política ¹⁵⁷, queda limitado a la conclusión de un ordenamiento justo, ya que el único ordenamiento que a Dios puede referirse es el que posee esa cualidad de justicia ¹⁵⁸; porque si es verdad que la potestad real viene de Dios, en cuanto a los tiranos, por definición enemigos de toda libertad y fe cristiana ¹⁵⁹, “asseverandum est, eos tunc non esse Dei ministros, sed Satanae potius” ¹⁶⁰.

Y que el tirano se deduce del mal uso de la libertad pruébanlo los castigos que el serlo trae consigo. La vida del tirano es mísera y difícil, en contraste con el carácter alegre y dulce que es propio del buen monarca ¹⁶¹, y sufren el desprecio de sus esclavizados pueblos ¹⁶². Todo porque la existencia del tirano es la ruptura del orden de armónicas libertades que constituye el ideal político de OSORIO, destrozado por el dominio de cualquiera voluntad sin freno, sea de un hombre solo o de una plebe; con el tirano, concluye magníficamente resumiendo en una frase todo su pensamiento, “omnis iustitiae splendor exstinguetur” ¹⁶³. Porque lo esencial es medida racional o desenfreno arbitrario; en definitiva, primacía de la

157 Comentando el capítulo XIII de la epístola paulina *Ad Romanos*, justifica el “non potestas nisi a Deo” en la necesidad de un orden dentro de la comunidad política; pues sin gobernantes “neque domus, neque civitas, neque natio, neque natura denique universa, constare ullo modo potest”. (*In epist. Pauli ad romanos*, 831.)

158. *In epist. Pauli ad romanos*, 832.

159 *In epist. Pauli ad romanos*, 833.

160 *In epist. Pauli ad romanos*, 833 *ibidem*.

161 *De regis institutione*, 544.

162 *De iustitia*, 246.

163 *In Joannis Evangelium*, en *Opera*, IV, 545-810. Cita a las columnas 793-794.

razón que crea el orden político de una manera justa o primacía de la voluntad que lo instituye a su capricho; “muitas differenças assinão Filósofos entre tyrannos e Reys—escribe en una de sus cartas portuguesas—más eu cuido que huma só basta, que hé a vontade e razão” ¹⁶⁴.

En verdad el tirano surge en su mente como el alterador de aquella ecuación que más cara le era, cifrada en la equiparación de justicia con libertad cristiana. Y anda acertado BELL al opinar, comparándole con MARIANA, que todavía es más severo que el jesuíta ¹⁶⁵. Sin que esto implique, refiriéndola con otra cita de BELL antes aludida, una aversión a la intervención del pueblo en los negocios públicos; lo que aquí hay es una acepción en que la voz del tirano puede abarcar tanto a un hombre situado en la cumbre de su pueblo cuanto a un grupo de facinerosos sin cauce ni medida.

Frente a los dos enemigos de la libertad cristiana, el nuevo de la Protesta y el clásico del tirano, la voz de OSORIO se levanta con coraje y decisión, resplandeciendo en su pluma una vez más la gallardía por excelencia tranquila y dulce: la de la serenidad.

12. *Estampa del príncipe cristiano.*

Idea que preside su estampa de consejos para la educación del príncipe, problema a que entonces lógicamente se daba la máxima importancia y que en realidad es el motivo de su *De regis institutione et disciplina*. OSORIO se ocupa repetida y largamente de ello, y bueno será traer a colación lo más saliente de sus preceptos y consejos, siquier sea a título de complemento o de mera curiosidad.

Lo principal que ha de enseñarse a un rey es fe, amor a la patria y religión ¹⁶⁶; caza, armas, letras, religión y cono-

164 *Cartas*, 1-2.

165 A. F. G. BELL, *op. cit.*, 40.

166 *De regis institutione*, 363.

cimiento del derecho civil de su reino (hoy diríamos derecho político), dice en otra parte ¹⁶⁷, bien que no falte ocasión en que ataque duramente a los juristas, aconsejando no sea tal el reo en ningún caso ¹⁶⁸. Por el contrario, recomienda expresamente a la caza ¹⁶⁹ como antídoto contra la pereza ¹⁷⁰; mas sin concederla el carácter, mitad primordial y mitad alegórico, que un siglo atrás mereció el Rey JUAN I ¹⁷¹. En resumen, propugna una educación en la que el destinado a reinar aprenda religión, letras y milicia ¹⁷², subrayando la importancia que para el mañana tiene la buena educación del rey futuro ¹⁷³.

También son apuntadas las lecturas, con referencia a las que más pueden convenir para intento semejante. Recomienda a César, Salustio y Tito Livio entre los historiadores, y a Cicerón, Virgilio y Horacio entre los literatos ¹⁷⁴, amén de Homero, que se le antoja el mejor de todos y el mayor tratadista de la ciencia de la regia disciplina ¹⁷⁵.

Nota curiosa para terminar esta sucinta referencia es la importancia que OSORIO concede a la aplicación en cuestiones de aritmética y geometría ¹⁷⁶ como llaves para entender el orden del universo ¹⁷⁷, que es expresión de la justicia de Dios ¹⁷⁸; idea de sabor pitagórico, que probablemente debiera a su siempre admirado y loado PLATÓN.

167 *De regis institutione*, 288.

168. *De regis institutione*, 286.

169 *De regis institutione*, 280.

170 *De regis institutione*, 282.

171 . Acerca de las ideas políticas de Juan I y de su tratado o *Libro da Montaria*, me remito a mi libro *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad media)*, Madrid, Escelicer, 1943, págs. 164-166, donde además coteja ambas doctrinas sobre el valor político de la caza en página 166.

172 *De regis institutione*, 263.

173 *De regis institutione*, 262.

174 *De regis institutione*, 383.

175 *De regis institutiones*, 384.

176 *De regis institutione*, 393-395.

177 *De regis institutione*, 408.

178 *Det regis institutione*, 393.

13. *Los ministros.*

De los ministros también se ocupa para oponerlos a los aduladores, diestros en halagar al rey ¹⁷⁹, la peor plaga del reino ¹⁸⁰ y la peor calamidad que puede caer sobre una república ¹⁸¹. Odiándoles tanto, que la única vez que asoma el orgullo a los puntos de su pluma es para alabarse de no haberlo sido jamás: “non est meum—escribió al Rey de Polonia—principibus adulari; sed, quod sentio, simpliciter et ingenue, profiteri” ¹⁸².

Vicio común a todos los que se acercan a los reyes. Porque, a juicio de OSORIO, los príncipes carecen de amigos ¹⁸³, ya que la realeza está tan alta que no admite la igualdad, que es primerísima condición para una amistad desinteresada ¹⁸⁴. Argumento este último del que después han de echar mano en el siglo XVII todos los tratadistas opuestos a la privanza, tales como FERNÁNDEZ DE NAVARRETE ¹⁸⁵.

Parece que OSORIO veía anticipadamente una de las lacras de la centuria próxima venidera y de antemano se afiliaba a una de las corrientes de opinión teórica que había de suscitar el hecho de la privanza.

14. *Un imperialismo cristiano: Osorio frente a Maquiavelo.*

OSORIO es un teórico de la postura de España frente a Europa—si vale esta frase—en el siglo XVI. Por eso, no con-

179 *De regis institutione*, 304.

180 *De regis institutione*, 301.

181 *De regis institutione*, 301 ibídem.

182 Carta de JERÓNIMO OSORIO al rey Esteban Bathori, de Polonia, en *Epistolae*, 1185.

183 *De regis institutione*, 440 margen.

184 *De regis institutione*, 440.

185 JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, pág. 306. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

tento con enfrentarse con LUTERO, temple sus armas y terciar en la polémica maquiavélica, siempre en guardia de los mismos valores y criterios.

Choca con MAQUIAVELO en el tema del imperio, esto es, de la aspiración que un pueblo tiene de imponer a los demás su sentido de la vida.

Cuestión previa es averiguar si los cristianos son capaces de ello o si es cierto que la religión de Cristo ablanda los pechos y les resta calorías de valor. Frente a esta tesis del florentino, OSORIO subraya con ejemplos la dedicación constante de los cristianos a la milicia ¹⁸⁶ y la más noble especie de valentía que es la corona del martirio, superior a los casos conocidos por la Antigüedad de una Lena o de un Anaxarco, *verbi gratia*; porque en tanto en éstos el motor está en el odio a los tiranos, en aquéllos la constituye el amor a Cristo ¹⁸⁷. Y si es cierto que toda la disciplina militar consta de las virtudes de fortaleza y de moderación, no cabe dudar a quién otorgar la preferencia ¹⁸⁸.

Por si fuera poco, echa mano de un ejemplo que a los ojos tenía y cuya presentación había de ser, tanto en OSORIO como en algunos de los otros antimachiavelistas españoles, el mejor argumento refutador de MAQUIAVELO ¹⁸⁹. Para justificar la tesis de que la fe no aminora el vigor militar, saca a relucir el caso de los pueblos españoles en la doble hazaña de la reconquista y de la contrarreforma.

Lo que supone referencias a un imperio del espíritu, desasido de ese latente positivismo del dato histórico que presi-

186 *De nobilitate christiana*, 97 y ss.

187 *De nobilitate christiana*, 92-93.

188 *De regis institutione*, 496.

189 Por ejemplo, en el llamado CLAUDIO CLEMENTE, *El machiavelismo degollado por la Christiana magestad de Philippo IV, Rey de las Españas*, págs. 144 y ss. Alcalá, Antonio Vázquez, 1637. Y los comentarios que hago en mis breves e incompletas *Notas para una teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, páginas 118-119. Sevilla, 1937.

de la obra maquiavélica, reducida a retraer la ética de todo postulado transcendente. Frente a aquel neopaganismo que canonizaba las hazañas militares prescindiendo de su contenido y fin espiritual dignificador, OSORIO propugna medir los hechos con la regla de los fines. Niégase de esa manera a escindir los dos polos, temporal e intemporal, del ser humano, adviniendo contra MAQUIAVELO a una concepción del imperio al servicio de Dios.

15. *Las Españas, imperio de Cristo.*

La realización de semejante imperio era la hazaña de los pueblos españoles. Para OSORIO, España es el imperio de Cristo; y su evidente patriotismo portugués se ayunta firmemente en el entramado superior de tal idea.

Al tocar el punto de las relaciones entre lo portugués y lo español, integra a lo primero en lo segundo. Así, unas veces tipifica a Portugal desde el ángulo geográfico-político como reino del occidente peninsular ¹⁹⁰; otras es España la que abarca a Portugal, como cuando se trata de los “ludi Hispaniac” ¹⁹¹, o al referirse a los impuestos ¹⁹² y a los judíos ¹⁹³; a veces habla paladinamente de “Hispania nostra” ¹⁹⁴ e incontables son las ocasiones en que, narrando historias, llama españoles a los detentadores de la corona portuguesa: ALFONSO I ¹⁹⁵, D. MANUEL ¹⁹⁶, etc. ¹⁹⁷. Curiosa es la atención que consagra al príncipe D. MIGUEL, al que llama expresivamente príncipe

190 *De rebus Emanuelis gestis*, 567-568.

191 *De gloria*, 219.

192 *De rebus Emanuelis gestis*, 967.

193 *De rebus Emanuelis gestis*, 574.

194 *De regis institutione*, 489.

195 *De nobilitate christiana*, 109.

196 Al que, junto con Fernando el Católico, llama “Hispaniae reges”, en la columna 635 de su *De rebus Emanuelis gestis*.

197 *De regis institutione*, 438-439.

de España ¹⁹⁸, en tanto que sus padres y abuelos, D. MANUEL ¹⁹⁹ y los Reyes Católicos ²⁰⁰, son solamente reyes de Portugal y de Castilla; y más todavía es de notar cómo adviene a ser príncipe de España sólo cuando le juran en Toledo ²⁰¹.

La conciencia de la misión de los pueblos españoles, superadora de particularismos en aras de la empresa católica que sostenía, le hace defender la unión con Castilla, incluso aun cuando esa defensa suponga para un hombre octogenario romper caros afectos anteriores.

Uno de éstos, y fortísimo, es el que le ligaba a la familia del infante D. LUIS, a cuya casa había pertenecido y de cuyo hijo D. ANTONIO, cabalmente el prior de Crato a quien ataca, había sido profesor. OSORIO supo, sin embargo, ver clara la realidad de lo que se debatía en la sucesión del viejo D. ENRIQUE y romper con el de Crato cuando comprendió que seguirle era perjudicial al pueblo portugués. Le amonestó y, ante su pertinacia, colocóse cara a él, por más que hacerlo mucho le doliera ²⁰²; con lo que enseñó prácticamente cómo

198 *De rebus Emanuelis gestis*, 628 y 595.

199 *De rebus Emanuelis gestis*, 591.

200 *De rebus Emanuelis gestis*, 576, 582 y 694.

201 *De rebus Emanuelis gestis*, 592: "Princeps, Hispanae totius herede".

202 "Dicunt enim multi, nefas esse, me, unicum filium principis Ludovici, regis virtutibus ornatissimi, cuius ego alumnus fui, et cuius humanitatem semper obtinui, in Regni petitione deserere. Cum vero grave mihi sit, officium meum requiri; tum de fide parum sanctae culpa vehementer accusari, est longe gravissimum. Quocirca, antequam sententiam mean pluribus explicent, me de officio, quod iudicant Antonio principi clarissimo deberi, brevissime purgabo. Ego, patri illius me omnia debere, semper summa fide professus sum. Filio autem, si meis consiliis, et monitis, parere voluissent, non minus, quam patri, adstrictum me esse testificaret. Sed, cum pater, pro sua in me singulari benignitate, me plurimi facisset, et filius a perditissimis suis scribis occupatus mea consilia semper obtinate contempserit, nihil aliud illi debeo, quam lacrymas, et doloris acerbissimi sensum... Antonium amo; vicem illius doleo..." (*Defensio sui nominis*, en *Opera*, 1125-1138.—Cita en columnas 1125-1126.)

ha de posponerse al afecto personal el bien común ²⁰³.

Considera la unión entre Castilla y Portugal cosa precisa para el logro de aquel imperio espiritual que creía. La unión con Castilla era la unidad, fin de discordias y el acabamiento de la perpetua pugna entre los pueblos españoles ²⁰⁴; y nadie para llevarla a cabo mejor que FELIPE II, portugués de cuerpo entero por la sangre y por las aficiones, juicio de OSORIO, anticipo de otro de SARDINHA, "Non cupit Philippus Portugallense nomen---declara OSORIO, haciendo justicia al gran monarca ---ut inquis, extinguere, sed augere muneribus, ornare beneficiis, et benemeritos magnis honoribus egregie cumulare. Neque tibi libertatem detrahit; sed eam opibus suis augendam, atque muniendam suscipit. Intelligit, si Principe Lusitana fuisse progenitum; avi sui Emmanuelis, regis clarissimi, nomine gloriatur. Novit, quo amore, studio, fide, et pietate, homines Lusitani Reges suos persecuti sunt. Hanc egregiam virtutis indolem amplificatam cupit; neque ullam Hispaniae nationem Portucalensi praeferri patietur" ²⁰⁵. Lo que podría confirmarse, digan lo que quieran los exaltados que operan con conceptos preconcebidos para forjar la historia, con aquel suceso sobre el uso del idioma que nos narra FERREIRA DA VERA ²⁰⁶.

203 "Praeterea---agrega---ubi salus communis agitur, omnes privatae necessitudines opprimendae sunt". (*Defensio sui nominis*, 1126.)

204 *Defensio sui nominis*, 1132.

205 *Defensio sui nominis*, 1130. En el mismo sentido se expresa en la carta que enderezara al cardenal Enrique acerca de la sucesión en el reino, publicada por BENTO JOSÉ DE SOUSA FARINHA en el tomo II, folios 85-96, de su *Filozofia de principes apanhada das obras de nossos portugueses*. Lisboa, Antonio Gomes, 1775, en donde se lee: "Dizem qua nam se pode sofrer Rey estrangeiro, que faremos quando nos faltar o natural? Mais estrangeiro era o emperador Carlos V, porque era flamengo. El Rey D. Felipe nascido e criado en Hespanha foi tam excellente principe como por todo o mundo se sabe, quanto mais que el Rey D. Felipe hem se pode chamar, e ter por portuguez por parte da sua May" (págs. 93-94).

206 Elogiando la lengua portuguesa suya, natural, cuenta Alvaro Ferreira de Vera en sus *Breves louvores de lingua portuguesa*, com-

Para el bien de España, que era el de la cristiandad, la unión era precisa; por eso OSORIO la propugna y la defiende, por más que quedaran cortados lazos personalísimos, porque cree necesidad insigne anteponer los particularismos a una magna empresa universal.

Y conste que de lo portugués que era, de lo mucho que amaba a los detalles patrios, restan múltiples huellas en sus libros. La tranquilidad lusitana y el progreso que consigo trae hasta hacerla una de las más prósperas entre las naciones de la cristiandad ²⁰⁷, o su propia confesión de que el norte de sus estudios fué dar honra y prez a Portugal ²⁰⁸, son pruebas convincentes de que a aquella pasión de universales que le ataba a la causa de la Gran España iba unida una no menor que-rencia a lo nativo, siendo esto último más apetito atizador que freno y menoscabo.

Tanto soñaba el bien del pueblo lusitano, que cabalmente tal es uno de los argumentos, el más fuerte, que esgrime para sostener la causa de los Felipes.. No le impertan tanto los títulos como el bienestar, del mismo modo que al tratar el problema del tirano no concedía la máxima importancia al que lo era por razón del ejercicio, dejando en segundo plano al "sine titulo", a causa de que el bien se logra con el propio esfuerzo mediante el buen uso de la cristiana libertad.

notaveis exemplos da muita semelhança, que tem com a lingua latina, insertos a las páginas 77-88 de su Orthographia ou modo para escrever certo na lingua portuguesa, Lisboa, Mathias Rodriguez, 1631, que de su valía idiomática están convencidos "os portugueses que conhecem a grandeza da lingua portuguesa, porque a sabem fallar, e outras muitas linguas; e não os ingratos barbaros em todas, que deixão de fallar na sua para dizerem mil erros na estranha. Isto aconteceu a hum deste reino, que fallando com el Rey dom Philippe o Prudente disse ao que vinha em castelhano. El Rey lhe respondeo em português. Ao que vendose atalhado parou que hia dizendo, sem saber como fallasse. Pelo que el Rey lhe disse: Hablad em buestra lengua, que bien la entiendo" (folios 85-86).

207 *De gloria*, 117.

208 *De nobilitate civili*, 1.

Los títulos legalistas de FELIPE, con ser importantes, tienen relevancia secundaria; OSORIO ni siquiera los aporta, remitiéndose a la opinión de jurisconsultos doctos, peritos en la materia ²⁰⁹; el argumento de mayor notoriedad es que el Rey de Castilla es quien posiblemente traerá, al ceñir la corona de las cinco quinas, un más grande beneficio al pueblo portugués, incomparablemente mayor que el que puedan brindarle sus rivales ²¹⁰. El remedio para los males que aquejan al reino es la principal preocupación, y para apartarlos no hay otra medicina como el gran FELIPE ²¹¹.

Y no solamente para la cristiandad sino para la humanidad entera, que recibirá beneficios de la extensión de la fe de Cristo a que aquella unidad conspira. OSORIO se promete la

²⁰⁹ Bien que reconociendo que la mayoría está por la mayor fuerza de los derechos al trono de Felipe II: "De iure—dice OSORIO—non disputo, quod est iuris consultorum opinione controversum. Quam quae multi ex illis, quos ego iuris peritissimos arbitror, causam Philippo prorsus adiudicant" (*Defensio sui nominis*, 1128).

²¹⁰ "Quaero igitur a meis obtrectatoribus, quis inter huius regni competitores Philippum potentia vincat, ut facilius hostium a nobis impetum propulset? Nemo est. Quem deinde inter magnos principes inveniemus, qui diutius remp. tractaverint, ut longo rerum usu peritur possit nostram rempublicam institutis melioribus temperare? Nullus est" (*Defensio sui nominis*, 1128 *ibidem*).

²¹¹ Describe OSORIO los males que Portugal sufre de moros y demás enemigos, y añade que "omnia autem haec mala hac regnorum coniunctione tolluntur, ita, ut nihil nobis utilius, et salutaris, possit excogitari. Illud etiam mihi considerandum videtur, quam utile id esset Hispaniae universae futurum. Nec enim homini Hispano licet quidquam, quod ad universae Hispaniae salutem pertineat, a se alienum arbitrari. Nullus est autem locus, in quo Hispanorum, virtute non invideatur. Vident enim innumerabiles nationes, tam quae ad orientem Solem, quam quae ad occidentem spectant, invictis Hispanae armis occupari; vident, Hispaniae totius imperium extremis mundi regionibus definiri; vident, undique opes ingentes in Hispaniam feliciter invehiri; vident, postremo, Hispanorum opera Christi nomen in regionibus loco disiunctissimis, morum immanitate vestissimis, et omni cultu humanitatis, et pietatis, maxime destitutis, pie, atque sancte, coli, verissimamque religionem purissime celebrari" (*Defensio sui nominis*, 1132).

extinción de mahometanos y herejes ²¹², y la concordia interna entre los españoles será un factor de paz para la cristiandad ²¹³.

Al apoyar la causa de FELIPE II el obispo de Silves expone toda una teoría imperialista, la del imperialismo que le era peculiar y que estimaba razonable ²¹⁴. Quiere una España unida y grande al servicio de un mundo mejor, de un mundo cristiano y pacificado en el sueño medieval del imperio jerárquico y católico. Pero detesta la España única que negara un claro patriotismo portugués, anegándolo en el pantano de la uniformidad, y aborrece, en el sentido contrario, un orgulloso maquiavelismo que mirara al simple bienestar material de un grupo de hombres. Hay en su formulación de las tesis imperialistas, al socaire del problema de la unidad hispánica, una tan armónica síntesis de amor a lo portugués con el servicio de la fe, de la integración española en una humanidad ganada en empresa misionera, que sus palabras y sus ideas constituyen una de las más sazonadas exposiciones que de nuestro sueño imperial pudo hacerse en ningún tiempo.

De lo portugués asciende a lo español, de lo español a lo cristiano. Tal es su jerarquía de valores políticos, sin oposición entre ellos; antes bien, implicando cada uno forzosamente el término inmediato superior. En tal manera, que la mejor afirmación de cada tramo de la serie es afirmar cualquiera de los otros.

16. *Resumen.*

La persona de JERÓNIMO OSORIO tiene relieve propio en un bajorrelieve, tan nutrido de personalidades como el ambiente

212 *Defensio sui nominis*, 1134.

213 "Nam concordia totius Hispaniae constituta discordias multorum principum tollet, omnesque tempestates inter Christianos principes exortas facillime sedabit" (*Defensio sui nominis*, 1135).

214 Así corrijo yo la alusión que BELLO hace al imperialismo de OSORIO en op. cit., 70.

en que se movió, y mentira parece el olvido que rodea su nombre en las historias de la cultura portuguesa ²¹⁵. Porque no hay en todo el siglo XVI inteligencia política más clara, ni hombre que se diera cuenta tan exacta del gran problema político que envolvía la revuelta teológica de LUTERO, ni sentir universo y cristiano tan perfectamente adecuado a un patriotismo nativo y eficaz. En toda la larga lista de escritores españoles y extranjeros de una edad tan rica y multiforme, yo, sin disputa, le concedería el cetro de la profundidad y buen sentido.

Su pasión eje es la de la libertad. Quizá lo que más le molestó de las proposiciones luteranas fué el determinismo que extirpaba la raíz de la responsabilidad de cada yo en que se asienta la motivación del premio o del castigo eternos. De su análisis de las doctrinas del patriarca del protestantismo quedóle para siempre la preocupación de que el asunto que en sí abarcaba a todos los demás era la defensa de la libertad.

Libertad cristiana dentro de un orden. Sobre ella apoyaba el orbe de los hechos políticos frente al mundo de los hechos naturales. Y la premisa teológica formaba la condición ineludible en que labrar los cimientos de una comunidad justa. De ahí que la libertad cristiana fuera un valor inseparable de la justicia, ambas como valor político concreto; para OSORIO, el buen orden, propio de la aristotélica república, exigía esos dos factores de justicia y libertad cristiana, hasta el punto de que, faltando uno de ellos, la comunidad política dejaría de existir.

215 Por ejemplo, HERNANI CIDADE, en las conocidas *Lições sobre a cultura e a literatura portuguesas*. I. (Coimbra. Coimbra editora, 1933), donde, sin embargo, se analizan figuras tan propiamente portuguesas como un SAMUEL USQUE (págs. 169-173). Cosa incomprensible, a no ser que para HERNANI CIDADE forma literaria y cultura sean lo mismo.

Los intereses del obispo de Silves son las concesiones que hace a la libertad en cuanto principio político. Así como los tratadistas clásicos y medievales de su misma línea habían estimado que justicia y orden bastaban para dar el fruto de la moderación, que es el ideal político, OSORIO sostiene que esa moderación requiere, además, el complemento de la libertad, de una libertad sujeta al orden según un módulo de justicia.

Hasta cuando elogia a pueblos apartados ²¹⁶ se deja llevar de este criterio. Lo que le importa es subrayar cómo en una tesis cristiana de conquista libre del destino eterno se ponía la premisa de un actuar que forzosamente repercute en el campo político. Cuando afirma que la teología luterana traerá una política tiránica, hace una de las afirmaciones más decisivas que jamás se hayan pronunciado en toda la evolución del pensamiento; todo el desarrollo de la Europa protestante ha sido, confirmando sus palabras, una perpetua negación de la libertad, unas veces con la tiranía de un hombre en el "cuius regio eius religio" del llamado Estado del príncipe soberano o *Fürstenstaat*, y otras con la tiranía de las muchedumbres en los regímenes adscritos a la bandera de las revoluciones democráticas.

Y su visión del imperio es tan desinteresada y tan noble cuanto certera en apreciar los movimientos renacentistas, mera repercusión del ambiente hispano de la hora.

OSORIO, en suma, es prototipo del renacentista español, al que el cultivo de las letras viejas sirvió tan sólo de pedestal y de acicate en lugar de motivo de dudas escépticas. Por eso el primero de sus valores es el del equilibrio: entre Dios y el

216 A los chinos, cuya constitución política elogia largamente, de acuerdo con la "communis opinio" de la época en el *De gloria*, columnas 195-196.

Sobre el concepto político de China en aquel tiempo, vide mi libro *Las doctrinas políticas en Oriente* (inédito), cap. V, párrafo I.

hombre, en teología; entre el rey y el pueblo, en derecho político; entre los pueblos cristianos, en lo internacional. Un orden libre: ese es el ideal supremo del pensamiento político de OSORIO, y la manera en que lo postula y fundamenta la razón de que su nombre sea uno de los más señeros del siglo XVI.

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA.