

## DOS NUEVAS APORTACIONES AL PENSAMIENTO ESPAÑOL DEL SIGLO XVI

En numerosas ocasiones el análisis del pensamiento renacentista español sobre América ha servido para ofrecer una visión distorsionada de algunos autores. La preocupación por lo que habían dicho sobre el Nuevo Mundo y sus habitantes hizo que se prestara una atención secundaria al resto de su obra, impidiendo con ello un correcto entendimiento de ambas partes. Con frecuencia, conceptos fundamentales de una obra de tema indiano variaban su significado al ser visto su uso en el resto de los escritos de su creador. Se suele olvidar que las estructuras del conocimiento estaban formadas por conceptos de la tradición europea, y que sólo por analogías entre lo que era el mundo europeo, del pasado y del presente, cabía aplicarlas en el nuevo continente. Desde este punto de vista resulta esperanzadora la edición de nuevos libros que no sólo no se contentan con las visiones tradicionales de la época, sino que, sin desdeñar los intereses americanistas, lo sitúan en un contexto más amplio.

*El estado, la guerra y la paz* (1) es un libro de estas características. Su autor ha elegido a los pensadores que estudia con un criterio temporal (1516-1559), corregido en parte por una atención preferente a los temas y autores principales de la obra: de un lado, la guerra y los «espejos» de príncipes o libros sobre cómo debe ser un buen gobernante y, por otra parte, las figuras de Francisco de Vitoria y Juan Ginés de Sepúlveda. Al hilo de ellos, el pensamiento de Alonso de Castrillo, Alfonso de Valdés, Juan Luis Vives, Diego de Covarrubias, Antonio de Guevara, Furió Ceriol, etc. Para Fernández Santamaría esta estructura se ve justificada por la influencia que el pensamiento de San Agustín y Erasmo ejercen en las ideas de los españoles de la época, de manera que se impone estudiar a éstos con el trasfondo de las de aquéllos.

---

(1) J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *El estado, la guerra y la paz*. Traducción de Juan Faci Lacasta. Madrid. Akal, 1988, 303 págs.

*Tradicionalistas y humanistas ante el nuevo estado*

La obra comienza contrastando la idea del imperio que albergaba un representante del pensamiento político que pudiéramos denominar tradicional o nacionalista: Alonso de Castrillo. Este, un fraile trinitario cuyas iniciales simpatías comuneras van a verse modificadas debido al radicalismo que va adoptando el movimiento, no es opuesto a la idea de imperio, aunque considera que el mismo debe estar fundamentado en los intereses castellanos, más que en la ideología universalista que los consejeros del joven monarca Carlos pretendían imponer. Castrillo elabora un esquema que huye de los extremos que representan el absolutismo regio y el constitucionalismo revolucionario, regresando al idealizado equilibrio de poderes de la época medieval; según Fernández Santamaría, con él desaparece de la literatura política castellana el tema de la naturaleza y función de la ciudadanía.

El contraste con las ideas de Castrillo tiene sus mejores representantes en los cosmopolitas Alfonso de Valdés y Juan Luis Vives. El paralelismo entre estas dos figuras es considerable: ambos manifiestan admiración por un cristianismo reformado; consideran la educación un elemento fundamental para la existencia del buen ciudadano; aunque en grado diferente, ven en el emperador Carlos al gobernante capaz de imponer la armonía con su autoridad y ejemplo; son seguidores y amigos de Erasmo y, al igual que en el caso del holandés, el humanismo es un elemento fundamental de su pensamiento. Estas características convierten la doctrinas de ambos pensadores en un elemento de moralidad que contrasta de manera notable con la filosofía de Maquiavelo. Por lo demás, los dos mantienen diferencias sobre el papel que debe jugar el monarca en general y el emperador en particular: aunque consideran que el gobernante puede conseguir grandes cosas, en Valdés el liderazgo del mismo puede resultar ejemplar para lograr una actitud cristiana entre los que gobierna, mientras que en Vives el gobernante es un pedagogo cuya labor consiste en enseñar a sus súbditos que sólo mediante los esfuerzos individuales de cada ser humano es posible conseguir la concordia.

La idea de restaurar la *republica christiana* gracias a la autoridad del emperador era totalmente ajena a los planteamientos de Francisco de Vitoria, el máximo representante de la Escuela de Salamanca. Este dominico nacido en Burgos, fundamentó, a través de la modificación del concepto tradicional de *ius gentium*,

no sólo el nuevo universo de los estados nacionales, sino también la vieja concepción que ligaba la legitimidad del estado a la religión de sus componentes. Fueron las circunstancias históricas las que dieron lugar a la propiedad privada y a la potestad pública, si bien ésta última es necesaria para garantizar la existencia de sociedades civiles; a la sociedad civil le es imprescindible la existencia de un poder. El poder, pues, es de ley natural, aunque no se basa en ella, porque en el estado natural el hombre no formaba sociedades civiles. El estado, que nace con la finalidad de proteger de la violencia indiscriminada al ciudadano, se verá obligado a recurrir a la guerra para preservar los derechos colectivos de éstos; así, la guerra, que dio origen al estado, se ve sancionada y promovida por los conflictos de éste.

Bajo el concepto vitoriano de estado se esconde un doble sentido: de una parte, la función del estado consiste en abortar las amenazas internas y externas mediante el ejercicio coercitivo del poder público; de otra, la sociedad civil, protegida por el estado, intenta alcanzar su finalidad: el bien común. Estos dos sentidos están operando continuamente subsumidos bajo una naturaleza común. Además, Vitoria no aclara de manera adecuada cuál es la naturaleza de la finalidad de la sociedad civil, si hacer felices a los hombres o hacerlos buenos, aunque parece más correcto aceptar la primera posibilidad.

Por otra parte, el poder es ejercido por un gobernante al cual la comunidad no transfiere su potestad sino su autoridad, con lo cual el soberano nunca puede tener una autoridad mayor que la propia de la comunidad. Puesto que la autoridad del príncipe depende de la que le transfiere la comunidad, su legitimidad depende de ésta; así pues, la legitimidad del gobernante es independiente de su religión: los príncipes paganos poseen una autoridad legítima si su poder les ha sido conferido por la sociedad que gobiernan. Un estado o sociedad civil es un organismo cuya finalidad es secular e independiente del orden de la gracia. De esta manera infiere Vitoria que las comunidades indias son equiparables a cualquier sociedad cristiana. Previamente, se ha visto obligado a realizar un análisis comparativo de tales comunidades rechazando los argumentos que tradicionalmente se aducían para negar la perfección, esto es la propia capacidad y autonomía, de estas repúblicas.

Vitoria supo ver el nuevo orden que los modernos estados nacionales imponían, pero a la vez que reconocía esta realidad intentó trascenderla a través de la creación de un sistema de

relaciones internacionales. El *ius gentium* fue la respuesta vitoriana frente a las soberanías nacionales; éste ha de ser definido como ley humana, aunque sus preceptos tienen un indudable contenido ético que se ve reforzado por un órgano coercitivo: la guerra justa. Además, el derecho, que se inscribe dentro del orden secular e internacional, es el objeto de la justicia, o proceso por el cual se realiza el derecho entre los hombres y las comunidades. De ahí que la misión del *ius gentium* parezca ser poner límites a la maquiavélica razón de estado, y, en segundo lugar, proteger al hombre del Estado. José Antonio Fernández Santamaría formula además una crítica al sistema de Vitoria, crítica que se puede resumir en una acusación: «todos los caminos transidos por Vitoria llevan irrevocablemente a una concepción última de la justicia que es causa y efecto a un tiempo de la ética cristiana»(2).

### *La guerra como preocupación, y el príncipe como solución*

La teoría vitoriana de la guerra justa es una más de las soluciones que se dieron durante la primera mitad del siglo XVI para resolver el difícil problema de la paz y la justicia entre los estados. Sin embargo, las soluciones dadas por las distintas escuelas no difieren tanto como pudiera parecer a primera vista: las diferencias entre neoescolásticos y humanistas cristianos, católicos y protestantes, al plantear el problema de la guerra justa son nulas. La influencia de San Agustín parece fundamental en todos ellos; la idea según la cual una guerra justa requiere una causa justa, una autoridad legítima que la declare y un objetivo adecuado (castigar un mal), ejerce su influencia más allá de las escuelas. Erasmo, Vives, Rabelais, Valdés, Moro, Vitoria, etc. no dejarán de utilizar de una u otra forma tales ideas para expresar su rechazo de la violencia.

Para Fernández Santamaría Juan Ginés de Sepúlveda es un pensador ecléctico, a medio camino entre el humanismo y el escolasticismo; su ideología intentaría alcanzar un equilibrio entre el estoicismo y el aristotelismo, filosofía ésta última en la que era un celebrado especialista tras haber traducido diversas obras del Estagirita. Probablemente la admiración por la obra aristotélica le llevara a considerar que el bien podía ser alcanzado indistinta-

---

(2) J. A. FERNÁNDEZ, *o. cit.*, pág. 116.

mente a través de la filosofía aristotélica o de la doctrina de Cristo, pero de esta manera introducía un tema fundamental: la virtud del buen ciudadano está al alcance tanto del cristiano como del que no lo es. La filosofía de Juan Ginés de Sepúlveda está impregnada de las distinciones político-sociales que el humanista cordobés aplicará a los indios del Nuevo Mundo; su distinción entre un «imperio civil», en el que la autoridad se impone a los hombres por su propio beneficio, y un «imperio heril», en el que la soberanía es ejercida en beneficio del gobernante, tan sólo es una más de las dualidades que se desprenden de su filosofía elitista. Bárbaros y civilizados, indios y cristianos, hombres comunes y ciudadanos, son otras tantas distinciones que remiten a un concepto peculiar de la historia propio del humanismo: la tendencia a ocuparse únicamente de los grandes temas, de los aspectos heroicos de los acontecimientos. Desde este punto de vista, el Nuevo Mundo sólo estaba compuesto por un conjunto uniforme de seres vulgares a los que había que hacer llegar las virtudes del cristianismo y de la ley natural. Contra la versión de Sepúlveda que se ha intentado dar por parte de algunos historiadores, el humanista no pretendía hacer de los indios unos esclavos por naturaleza, sino su integración en una sociedad civil cuyos gobernantes naturales eran las élites dominantes europeas: el monarca y sus consejeros, elegidos entre la aristocracia del talento y del mérito. Sólo de esta manera era posible conseguir la integración de la sociedad heril y protocivil en una sociedad civil perfecta, justa y jerarquizada que les garantizara su buen vivir cívico.

La filosofía política del Renacimiento intentaba llevar a cabo sus proyectos a través de la figura del príncipe. Los pensadores españoles no fueron ajenos a esta tradición que, anclada en el pasado, deja sentir su influencia hasta el Barroco; de aquí la importancia de las obras dedicadas a la educación y formación del príncipe. Por supuesto, existían dos concepciones opuestas de cómo ha de comportarse un príncipe, como dos eran a grandes rasgos las concepciones del poder: en primer lugar, la idea de un príncipe cristiano que intenta hacer del poder un ejercicio de servicio al pueblo; en segundo lugar, la visión maquiavélica del gobernante, cuyo objetivo es lograr el poder y mantenerse el mayor tiempo posible en el mismo. La primera de las opciones, inspirada en la *Institutio* de Erasmo, fue la que siguieron la mayor parte de los autores españoles del siglo XVI. Probablemente, en esta preocupación de los pensadores por la personalidad

R. I., 1990, nº 190

del príncipe intervienen diversos factores, como la influencia de la tradición medieval y humanista, el éxito de las obras de Maquiavelo y Erasmo, y la identificación entre el gobernante y el poder público; asimismo, también son varias las características que deben iluminar al monarca: su prudencia es fundamental, así como su sentido del deber, para cumplir con el cual debe rodearse de consejeros adecuados. Un elemento común a la mayor parte de estos tratados es la confianza en el poder casi omnipotente del príncipe que demuestran: al adornar a éste con las virtudes cristianas hacen de su figura un personaje que sabe dónde está la virtud, cuál es la verdadera intención que guía a sus súbditos y qué remedio debe aplicar en cada ocasión; remedio que por el solo hecho de ser ordenado por él se convierte en justo. Existen, no obstante, algunas diferencias que conviene resaltar: en el orden cronológico, el ideal de un príncipe bueno, propio de los humanistas como Valdés y del mismo Guevara, se ve sustituido posteriormente por una doctrina pragmática en la que no importa tanto el cumplimiento de la virtud cristiana como el correcto gobernar; en el aspecto ideológico, las virtudes cristianas del monarca ceden paso en el pensamiento de Furió Ceriol a la efectividad del burócrata.

### *Algunos problemas de la obra*

Esta es, a grandes rasgos, la exposición que realiza José Antonio Fernández Santamaría en su obra, por cierto mal traducida y con numerosos errores de imprenta. Conviene, sin embargo, que la obra se lea con cierto criticismo: aunque el autor ha utilizado de manera abundante la glosa, no todas las conclusiones a las que llega pueden ser compartidas, ni los puntos de los que parte son los únicos posibles. A pesar de apartarse considerablemente de los estudios al uso sobre Vitoria y Sepúlveda, existe en la obra un cierto afán reivindicativo que se traduce en constantes advertencias sobre la originalidad del pensamiento de la escolástica española, algo que, a juzgar por su insistencia, el mismo autor no parece acabar de creer. Sus propias críticas así parecen demostrarlo: establecer que la concepción última de la justicia que tenía Vitoria era causa y efecto de la ética cristiana parece una crítica tan certera como la que hacen los positivistas que acusan a los metafísicos de ¡hacer metafísica!

Ya que hemos aludido a Vitoria, y puesto que las referencias

a éste aparecen esparcidas por todo el libro, debemos recordar que la distinción entre estado y sociedad civil como dos órdenes de la república u orden secular, en la que tanto insiste Fernández Santamaría, había sido señalada en los años cuarenta por algunos eruditos vitorianos (3); asimismo, este dualismo no se mantiene en el pensamiento vitoriano, en el sentido de reservar la función coercitiva para lo que hemos convenido en llamar el estado, y la búsqueda del bien común para la sociedad civil. En Vitoria ambas funciones aparecen indisolublemente unidas y dirigidas por el gobernante (4). Por otra parte, el autor plantea la problemática del Nuevo Mundo en la obra del dominico desde un punto de vista estatal: las repúblicas indias son analizadas para evaluar su capacidad. De esta manera se ignora a los individuos, requisito previo a la aptitud estatal: Vitoria lleva a cabo un cuidadoso análisis de los indios para juzgar si son sujetos de dominio, esto es, equiparables a cualquier ciudadano europeo; además, los indios y sus repúblicas, sólo son aceptados en la medida en que son comparados. En suma, Fernández Santamaría ignora el carácter de reconocimiento del otro que implica el análisis vitoriano (5).

Posiblemente, la causa de este hecho debe buscarse en las mismas premisas de las que parte el autor: a pesar de utilizar citas sobre el papel comparativo que el mundo clásico y la Biblia juegan con relación a los indios, no ha percibido la influencia que estos modelos ejercen sobre los neoescolásticos y los humanistas para relativizar sus ideas respecto al otro: no se trata de un requisito imprescindible, pero parece cierto que todos aquellos autores acostumbrados a estudiar el pasado clásico se encuentran en mejores condiciones para relativizar sus propios conceptos y aceptar la existencia de otras formas de vida. Fernández Santamaría, por el contrario, hace peculiar a los humanistas una cierta

---

(3) S. LISARRAGUE NOVOA, "Un texto de Francisco de Vitoria sobre la potestad política", en *Revista de Estudios Políticos*, 2 (abril, 1941), págs. 315-325, y *La teoría del poder en Francisco de Vitoria*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947. A pesar de citar en un grupo de obras este último estudio, Fernández Santamaría no parece hacerse eco de que la distinción procede del mismo.

(4) F. CASTILLA URBANO, *Filosofía política e indio americano. El pensamiento de Francisco de Vitoria*. Tesis doctoral. Universidad Complutense, 1989, págs. 175 y ss.

(5) Sin que ello equivalga a hacer de Vitoria un antropólogo *avant la lettre*, como parece pretender A. PAGDEN, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid. Alianza Editorial, 1988. Ambas obras se publicaron en la Universidad de Cambridge.

estrechez de miras, lo que no es obstáculo para dedicar un 50 % de su libro a analizar el pensamiento de los mismos.

### *Una antología de textos*

La lectura de esta obra puede ser una buena ocasión para dirigirnos a las fuentes que cita y comprobar su acierto, pues lo mejor del libro, con mucho, es la temática del mismo: el pensamiento español del Renacimiento, sin necesidad de paralelismos apologéticos con el presente ni concesiones al carácter de fundador del derecho internacional de su más sonado protagonista. Muy al contrario, el libro editado por el *Corpus Hispanorum de Pace* (CHP) (6), recopila una selección de textos sobre los indios con un criterio muy distinto al anterior. Aquí no prima el análisis de los textos sino la reproducción de los mismos. Los editores del CHP han optado por dejar hablar a los mismos, convencidos, quizá inconscientemente, del viejo criterio positivista según el cual la verdad de cualquier documento no puede ser explicada mejor que con su exposición.

Conviene recordar que el CHP es una colección que viene publicando valiosas obras del pensamiento sociopolítico, económico y filosófico español de los siglos XVI y XVII en ediciones pulcras y cuidadas. Obras de autores como fray Luis de León, Francisco Suárez, Vitoria, Juan de la Peña o el mismo Acosta figuran entre los más de veinticinco títulos que componen la colección. Se trata de ediciones que incorporan el texto original latino cuando la obra ha sido escrita originalmente en dicho idioma, y la correspondiente traducción castellana, acudiendo a la comparación de manuscritos cuando así lo requiere la obra editada. Todo ello viene acompañado de un aparato crítico donde se da cuenta de las variantes más significativas y se reproduce el texto citado en la obra, cuando su interés parece hacerlo aconsejable (7).

El volumen que nos ocupa consta de un estudio preliminar del director del CHP y una antología de textos atribuidos a la Escuela de Salamanca. La parte introductoria de Luciano Pereña

---

(6) *Carta magna de los indios*. Escuela de Salamanca. Corpus Hispanorum de Pace, elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña. Vol. XXVII. Madrid, 1988.

(7) He realizado una valoración general de los primeros veinticinco números de la colección en *Revista de Indias*, XLVIII, 184 (1988): "Corpus Hispanorum de Pace: una valoración", págs. 767-824.

establece una serie de distinciones entre las crónicas de los primeros tiempos del descubrimiento, que irían de la clasificación entre oficialistas y contestatarias a la más completa que divide las fuentes americanistas en documentos oficialistas, críticos, estatales y de la Escuela de Salamanca. Para el autor, los dos primeros tipos de documentos estarían mediatizados por fuertes dosis de subjetividad y apasionamiento, lo que habría provocado confusión y contradicción en los hechos que relatan; el tercer tipo, constituido por las leyes, provisiones, ordenanzas y demás documentos de la Corona y su entorno burocrático, no respondería con exactitud a la situación que intentaban legislar porque con frecuencia se apoyaría en datos falsos que distorsionaban el conocimiento de la realidad a la que se dirigían. Para Pereña, las fuentes de la Escuela de Salamanca, constituidas por sus lecturas universitarias, elecciones académicas, informes y cartas, serían un ejemplo de reflexión teológica y académica en contacto permanente con la realidad indiana que, precisamente por su rigor, influirían en la Iglesia y la Corona.

A partir de esta clasificación puede su autor defender la importancia de la labor de la Escuela salmantina y criticar con insistencia el carácter politizado o radicalizado que a su juicio poseían los componentes del movimiento oficialista y contestatario o progresista. Las cabezas más representativas de ambos grupos serían Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas; en el centro de las opiniones que representaban se sitúa la actividad de la Escuela de Salamanca, cuyo proyecto de reconversión consistió en abrir paso desde el colonialismo inicial al protectorado político. Este protectorado político no era sino una preparación para la independencia, que sólo tendría lugar cuando los pueblos indígenas estuvieran «capacitados para gobernarse a sí mismos»; que este proyecto no logró el éxito deseado parece evidente aunque, según Luciano Pereña, el motivo no fue otro que la caída en la utopía que acompañó en gran parte al proyecto de la Escuela de Salamanca.

### *Una visión tradicionalista*

A grandes rasgos, éstas son las líneas maestras del ensayo introductorio. De las mismas parece deducirse que sólo las descripciones del Nuevo Mundo cuya característica fuera ajena al partidismo entre oficialistas y contestatarios podrían ser crónicas

R. I., 1990, nº 190

fiables, y sólo estas últimas estarían en condiciones de transmitirnos una información valiosa; lo cual no deja de ser difícil de aceptar si tenemos en cuenta el uso frecuente que de las mismas han hecho los etnohistoriadores. Por otra parte, insistir en el carácter mediador entre oficialistas y contestatarios de la Escuela de Salamanca es, al menos, inexacto: los discípulos de Vitoria no mantuvieron un opinión invariable ni coincidieron todos ellos a la hora de evaluar las alternativas que se presentaban en los problemas de Indias, y los textos seleccionados —caso de aceptarse la pertenencia de sus autores a la Escuela de Salamanca, lo que no parece exacto en todos los seleccionados— son una buena prueba de ello. Identificar a Juan Ginés de Sepúlveda como cabeza de los oficialistas y a Las Casas como su opuesto progresista no parece un acierto histórico: las posiciones de ambos desde un punto de vista actual pueden merecer este calificativo, pero en el contexto renacentista en el que se movían habría que invertir los términos para ser exactos: Las Casas, aunque no dudaba en utilizar a su favor cualquier tipo de argumentación, era un personaje con una clara visión medievalista y teocrática, presente en la mayor parte de sus escritos, mientras Ginés de Sepúlveda era el más vivo representante de una concepción moderna (en ese momento) de los asuntos de Estado.

Como en otros volúmenes de esta colección, la valoración del pensamiento que reflejan los textos editados se hace desde una mentalidad actual, ignorando el significado de los mismos dentro del contexto en el que fueron escritos. El resultado no puede ser más empobrecedor: el lector no puede saber si lo que viene a continuación es una colección de textos de los siglos XVI y XVII, o si nos encontramos ante un proyecto político propio del siglo pasado. El mismo vocabulario utilizado ayuda a mantener el alejamiento entre los textos y su contexto; palabras de uso frecuente en nuestros días son aplicadas a un fenómeno con el que difícilmente pueden entrar en concordancia: reconversión colonial, proyecto democrático, solidaridad y soberanía popular, derecho de autodeterminación... son vocablos utilizados constantemente para definir lo que se denomina un «movimiento crítico de pensamiento político». Este criticismo pudo ser patrimonio de la Escuela salmantina, pero tal y como es destacado por el introductor más parece ser un programa de Hispanidad al viejo estilo, aunque envuelto en un ropaje de pretendido liberalismo, que un «intento cultural de filosofía política».

*¿Rigor crítico?*

Existen varias opciones a elegir cuando se trata de editar textos antiguos; los responsables del CHP han probado la mayor parte de ellas dentro de su colección, pero en esta ocasión parecen haber optado por la más fácil: una parte de los textos presuntamente editados se reducen a indicaciones sumarias de su contenido y la cita, a veces incompleta, de los lugares donde han sido publicados mientras que, en otras ocasiones, se han editado textos localizables en las recopilaciones de documentos más conocidas; incluso se publican los manuscritos de Sevilla y Palencia que fueron utilizados en la edición crítica de la *Relectio de indis* del P. Vitoria, publicado por el CHP en 1967. Sólo una pequeña parte de los documentos que editan son inéditos de difícil localización.

La selección de textos que ha realizado el equipo del CHP reproduce documentos o, en su terminología, fuentes constitucionales, desde 1534 hasta 1609. El primer documento «constitucional» que se ha reproducido es la célebre carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias, publicada en la mayor parte de los estudios y ediciones de sus obras sin el párrafo inicial, de mero saludo; el año en que se escribió no figura en el manuscrito original y, de acuerdo con los datos de la misma, bien pudo ser 1534 ó 1545, inclinándose por esta última fecha algunos de los más grandes especialistas en la obra del dominico. Al igual que hicieron cuando la publicaron en el volumen V del CHP, los autores de la edición no han señalado esta anomalía reproduciendo en el texto una fecha que no figura en el mismo, lo cual parece una contradicción con su insistencia en que se «publica por primera vez el texto completo de este documento histórico, exactamente y con rigor crítico»

Estamos, pues, ante un nuevo volumen del CHP que acentúa la línea americanista que esta colección ha venido adoptando en los últimos años en detrimento de su interés inicial por textos de carácter más filosófico-político. Esta actitud ha propiciado la paralización de ambiciosos proyectos editoriales que han quedado a medias y cuya reanudación parece cada día más difícil. Sin duda el influjo del 92 es fundamental para explicar esta evolución, pero parece un error justificar la interrupción por una edición de textos cuya utilidad es dudosa; incluso el V centenario merece ser ocasión para contribuciones donde la calidad sea la norma.

FRANCISCO CASTILLA URBANO

*R. I.*, 1990, nº 190