

Derecho heredado, Monarquía adquirida: Aportaciones del quinientos a la configuración del régimen político español

*Ángel Poncela González**

1. PLAN DE TRABAJO Y MARCO HISTÓRICO

1. 1. Planteamiento de la cuestión

Al asomarse a alguno de los escritos políticos clásicos, observamos en ellos a modo de constante, un estudio acerca de los distintos tipos o formas de gobierno. El mismo no responde a un prurito intelectual sino a una necesidad consustancial al género humano, en tanto que ser libre, de apropiarse de una buena razón que de sentido a su sometimiento voluntario a otro individuo o grupo institucionalizado de idéntica naturaleza y que denominamos autoridad. A la puesta en relieve de aquellos principios que articulan el relato legitimador de la teoría del poder al uso, podría denominarse ontología política o metafísica del poder. Realizaremos aquí un ejercicio de esta índole tomando como referente, tres obras de pensadores españoles pre-renacentistas contemplados bajo un mismo tema. Desvelamos de entrada la solución que encierran las dos primeras propuestas de las que nos ocuparemos en el presente ensayo, dirigidas a orientar la política de los sucesivos reyes de Castilla Enrique IV y Juan II. Mientras Sánchez de Arévalo en su *Suma* apuesta por la Monarquía (*Suma de la política*, 1455), Alfonso de Madrigal, «el Tostado», aconseja la adopción del régimen democrático para ordenar la ciudad ideal de Juan II (*De Optima política*, 1436). Haciendo comparecer ambas propuestas sobre el tribunal de la historia, la de Arévalo, tenida en cuenta la instauración de la Monarquía territorial preámbulo a la constitución del Estado moderno español, tendría más fortuna. Atenderemos a esta última configuración, característica del reinado de los RR.CC, introduciendo el texto de la *Visión Deleytable* de Alfonso de

* Universidad de Salamanca.

la Torre (1489). Más allá de la paráfrasis de las distintas propuestas, vamos a centrar nuestra atención, como decíamos, en uno de los elementos presentes en las construcciones de los tres autores: el problema de la poligamia y su imbricación, en cuanto elemento de desorden social, en la configuración política de la monarquía española del siglo XV.

Los tres autores pensaron el problema morfológico empleando idénticos parámetros teóricos y ambientales: el modelo orgánico político-social aristotélico, que inscriben, en un segundo paso, en el marco de la visión del mundo cristiana, a la cuál se llega, una vez asumida la crítica aristotélica al modelo político comunitario propuesto por Platón en su *República*. Prescindiremos aquí de la teleología cristiana que adquieren las propuestas políticas, para centrarnos en el papel que juega la institución del matrimonio en estos modelos teóricos. Para llegar hasta aquí, comenzaremos exponiendo las líneas de fuerzas compartidas por los autores castellanos: el carácter biológico de la teoría socio-política de Aristóteles y la crítica al modelo social poligámico propuesto por su maestro. Tras ofrecer las soluciones aportadas por Arévalo (*Suma*, 1455) y por «el Tostado» (*Optima*, 1436) para preservar el régimen monárquico naciente, avanzaremos en el tiempo, apuntando de manera conclusiva, la solución ofrecida a la cuestión por Alfonso de la Torre en la *Visión deleytable* (1489).

1.2. Los textos en su tiempo

Los escritos electos, contemplados en el contexto peninsular¹, se instalan en el largo proceso de construcción del Estado moderno, que comienza a fraguarse en España con Alfonso X (1221-1284) y que puede darse por concluido con la muerte de la reina Isabel en 1504. Un periodo de configuración política conducido en su mayor parte desde Castilla por la dinastía Trastámara (1369-1504) y que concluirá con la recogida de los réditos que el aparato gubernamental centralizado había producido, y con la proyección de tal infraestructura a la nuevas tierras recuperadas y descubiertas. La vida de

1 El estudio que nos proponemos tiene como contexto inmediato el régimen monárquico español de los tres últimos cuartos del siglo XV. Aún siendo un factor importante, no hemos hecho cuestión de los asuntos históricos de política exterior, tales como el Cisma de Occidente, la guerra de los Cien años, en los que Castilla se vio profundamente implicada. Respecto de la polémica religiosa y política, así como la cuestión de la aparición de las primeras repúblicas independientes italianas, podrían ser temas utilizados para el desarrollo del tema, considerando aquél como el modelo antitético al que los juristas aquí distinguidos, oponen sus trabajos ofreciendo la idea del régimen monárquico. Aún siendo sugerente este punto de vista dialéctico, hemos decidido plantear el estudio desde el punto de vista enunciado.

Alfonso de Madrigal, «el Tostado»² ocurre bajo el reinado de Juan II de Castilla (1406-1454), igualmente la Rodrigo de Sánchez de Arévalo³, pero éste so-

2 Alfonso Fernández de Madrigal, (Madrigal de las Altas Torres, 1400 - Ávila, 1455), conocido indistintamente en orden a su procedencia como «el abulense» o según la pigmentación de su piel como «el Tostado». Su vida está vinculada al Estudio General de Salamanca, primero como estudiante y mas tarde entre 1435 y 1454, desempeñando distintas funciones en la institución: Maestro en artes, maestro en teología y bachiller en Leyes en la Universidad de Salamanca, Rector del Colegio de San Bartolomé (1437) y Maestrescuela (1446). Es nombrado en la víspera de su muerte Obispo de Ávila en 1454. Entre su biografía latina destacan el texto del que nos ocuparemos, *De Optima politia*, y el *De statu animarum* ambas publicadas en 1436. Entre las obras morales de instrucción cortesana escritas en castellano pueden destacarse: el *Libro de las paradojas* (1437) dedicado a la reina, y el *Breviloquio de amor e amicitia* (1437-1441) a Juan II. Se le atribuye el anónimo *Tratado de cómo al ome es necesario amar*. Su *Tratado sobre el Eusebio de las crónicas o tiempos* (1445-1450), romancea el texto latino y añade comentarios fragmentarios: sobre filosofía moral y disertaciones mitológicas varias. Se imprimió en Salamanca (1506-1507), en seis volúmenes y tempranamente su obra completa latina, en Venecia (1507-1531), ocupando trece tomos. En la polémica internacional de su época, el tostado, se mostrará partidario de la solución conciliarista como puede leerse en su *Defensorium trium conclusionum*, defendiendo la universalidad de la Iglesia frente al carácter infalible del sumo pontífice, polemizando gravemente con el papa vallisoleitano, Juan de Torquemada. Hemos manejado la siguiente edición del *De Optima politia*: ALFONSO DE MADRIGAL, *El gobierno ideal*. Trad. Nuria Belloso Martín. Colección de Pensamiento medieval y renacentista, 53. EUNSA, Pamplona, 2003.

3 Sánchez de Arévalo, Rodrigo (Santa María de las Nieves, 1404-Roma, 1470). Teólogo, diplomático e historiador español. Doctor en Derecho Civil y Canónico por la Universidad de Salamanca (1428-1429). Participó en el Concilio de Basilea con la delegación castellana (1434-1439). Fue embajador de Juan II y Enrique IV. Desde 1457 fue obispo de Oviedo (1457), Zamora (1467), Calahorra (1468) y Palencia (1469). Pablo II lo nombra gobernador de Sant Angelo en 1464. Entre los escritos apologeticos y en defensa de la autoridad del Pontífice frente al Concilio se hallan: el *Dialogus de remediis schismatis* (1440), *Contra tres propositiones concilii Basiliensis* (1447-8), *De remediis afflictæ ecclesie militantis* (1469), *De remediis afflictæ ecclesie militantis* (1469) y *De septem quaestionibus circa convocationem et congregationem generalis synodi* (1469-70). De su variada producción merecen mencionarse, las obras de carácter pedagógica-moralizantes de carácter generales como el *De arte, disciplina et modo aliendi et erudiendi filios, pueros et juvenes* (1453), el *Speculum humanae vite* (1467-68). En éste último escrito, Arévalo, aporta diversos criterios, biológicos y culturales, para la asignación de la ocupación profesional determinada, que viene a anticipar algunos contenidos fisionómicos que pueden encontrarse en algunos trabajos de compatriotas posteriores. En otras obras, Arévalo mezcla el género literario de los manuales de educación de príncipes con el tratado político en sentido estricto. Entre estas cabe destacar, el texto que nos ocupa, *La Suma de la política* (1455), que es además su primer trabajo en lengua castellana y el *Vergel de príncipes* (1456-57), en dónde son descritas las ocupaciones ociosas más excelsas y adecuadas a los gobernantes: las armas, la caza y la música. La antinomia epocal, en lo que toca a las formas de gobierno sirve de base al *De origine ac differentia principatus imperialis et regalis* (1467). Muy estimada ha sido su *Compendiosa historia hispanica* (1469-70) en la que además de ofrecer el relato del desarrollo de España, late la intención de legitimar el statu quo político de la Corona de Castilla. La legitimidad del Reino de Castilla es refrendada parentalmente, en cuanto heredera política de la Monarquía Gótica. Al rey de Castilla para el que sirve Arévalo, Juan II y Enrique IV sucesivamente, es a quien pertenece el título de Rey de España, en cuanto heredero directo del legado visigótico, y su misión de acuerdo al origen, se cifra en la restaurar España en su antigua unidad peninsular. En el estudio hemos manejado la edición siguiente: SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Suma de la política*, edición y estudio de J. Beneyto Pérez, CSIC, Instituto «Francisco de Vitoria», Madrid, 1944.

brevivirá al monarca y podrá dedicar su *Suma la política* al sucesor Enrique IV (1454-1474). Alfonso de La Torre⁴ por su parte, pensó para D. Carlos de Navarra, Príncipe de Viana, y sucesor de su tío Alfonso «el Magnánimo» en el virreinato de Sicilia. El reinado de Juan II, continúa fraguándose a través de luchas de poder entre los diferentes estamentos perpetuando la dinámica histórica por la que ha ido trascurriendo el proceso de configuración del Estado español. Pero junto a los procesos socio-políticos revolucionarios, se ha ido poniendo en cuestión, el catálogo ético-moral medieval vigente, tras el golpe Trastámara de 1369. La nueva dinastía se ha sentado en el trono por la fuerza, pero algo más que rudeza, es necesario mostrar ante los súbditos para mostrar la legitimidad del orden impuesto. Nuevos valores procedentes de Italia, éticos y morales, vienen a reforzar la base gubernamental del Estado español: el rey y la corte. Como arquetipos para el pueblo, los reyes y los nobles adoptarán los valores cortesanos de la nobleza europea, capaces de destruir mediante el recurso de la guerra, pero también capacitados para edificar nuevos valores ajustados a la realidad social por medio del vehículo de la cultura. Aparece en siglo XV la figura del intelectual, diestro en las armas y en las luces del ingenio. Con el reinado de Juan II, la literatura doctrinal cortesana que ya encontramos en Alfonso X, alcanza la certidumbre de servir como instrumento político. Con todo, la cultura que entra en el reino es suministrada a la corte en pequeñas dosis suministradas por intermediarios intelectuales. Es el tiempo en el que aparecen en España los Enrique de Villena, Iñigo López de Mendoza, Juan de Mena y Alfonso de Cartagena, entre otros, para imprimir con la pluma, nuevos valores para la nueva vida cortesana. A Juan II, por ejemplo, será el último de la lista quien se encargará de dispensar una cultura ajustada a la situación política:

4 Los datos biográficos en torno a Alfonso de la Torre, están envueltos en una gran incertidumbre. Remitimos para constatar esta cuestión, al estudio realizado por Concepción Salinas: «Boletín bibliográfico de Alfonso de la Torre», disponible en versión digital en la siguiente dirección: <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/M4/bolblia3.html>

No parece haber dudas, en cambio, sobre la formación de de la Torre en el Estudio General de Salamanca, así como acerca de su pertenencia al Colegio de San Bartolomé. Un listado de los colegiales en el que aparecen los tres autores objeto del estudio puede encontrarse en: B. DELGADO, *El Colegio de San Bartolomé de Salamanca: Privilegios, bienes, pleitos, deuda y catálogo biográfico de colegiales, según un manuscrito de principios del siglo XVII*, Ediciones de la Universidad de Salamanca y Excm. Diputación de Salamanca, 1986. Acerca de la función desempeñada por la Universidad de Salamanca en general y del Colegio de San Bartolomé en particular, en la formación de los altos cargos de la Monarquía hispánica y de la jerarquía eclesiástica, continúa siendo imprescindible la lectura del libro de R. L. Kagan, *Universidad y sociedad en la España moderna*, Tecnos, Madrid, 1981. En el presente estudio hemos manejado la siguiente edición de la *Visión delectable*: ALFONSO DE LA TORRE, *Visión delectable*, edición crítica y estudio de J. García López, 2 vols, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

un estricto régimen monárquico⁵. Para los reyes y su forma de gobierno, la monarquía, pensaron los tres autores que nos ocupan; los dos primeros para Castilla, el segundo para la, hasta el año 1512, autónoma Navarra. El paso del tiempo, la maduración de la empresa política y el proceso de interiorización de los nuevos valores, se aprecian en el rigorismo que estas tres formas de expresión de la cultura monárquica van alcanzando. «El Tostado» se atreve aún ha apuntar, aunque sin defenderla, a la idea del régimen democrático, mientras que Arévalo canta las excelencias de la monarquía. Transcurrido poco mas de medio siglo, la monarquía no sólo es una institución consolidada para de la Torre, sino que ya empieza a pensarse en su amplificación: hacia el logro de la Monarquía universal, el imperio panhispánico. Veremos esta progresión, centralizado en el tema común seleccionado de la institución del matrimonio desde su correlato —la prohibición de la poligamia— como medidas para forzar la homogeneidad social y al tiempo para asegurar la continuidad del régimen monárquico.

2. ALGUNOS ELEMENTOS FILOSÓFICOS PRESENTES EN EL MODELO MONÁRQUICO DEL SIGLO XV

2.1. *El enfoque biológico de la teoría socio-política de Aristóteles*

Nos es sobradamente conocido el gusto de Aristóteles a lo largo y ancho de su obra, y con especialidad en la *Política* de la que a continuación nos ocuparemos, de vertebrar la teoría desde una concepción orgánica. En lo tocante al regimiento u organización de una ciudad, se muestra determinante el criterio de diferenciación establecido entre el todo y las partes, su correcta disposición y establecimiento. La ciudad es comprendida de forma concomitante a la naturaleza como una unidad completa de sentido, resultante de una agregación de partes ordenadas en complejidad exponencial: del núcleo familiar,

5 Sobre este intervencionismo cultural sobre la monarquía hispánica, ha afirmado Morrás que: «El medievalismo de Cartagena en su aproximación a los textos clásicos por la actitud moralizante que preconizaba y la condición subsidiaria respecto a las Sagradas Escrituras con que concebía las letras, [...] lo llevó a condenar como inútiles y hasta perniciosas aquellas lecturas que no se ajustaban a la doctrina cristiana». M. MORRÁS, «Sic et non: En torno a Alfonso de Cartagena y los studia humanitatis», en *Evphorosyne*, XXIII (1995), pp. 333-346 cit. en p. 336. El intervencionismo cultural adquirirá una mayor hondura cuando el Estado incorporé en su proyecto los valores religiosos. El proceso se torna irreversible para España a partir de 1478 cuando el pontífice Sixto IV en 1478 extiende para ser aplicada en Castilla la bula por la que queda establecida la institución de la Inquisición. Finalmente, no es accesorio apuntar que Alfonso de Cartagena, fue el maestro de derecho canónico de «el Tostado» y de Arévalo en el Estudio de Salamanca, inculcando en ellos la inquietud humanista. M. CAMPOS SOUTO, *El Memorial de virtudes, de Alfonso de Cartagena*, Instituto Municipal de Cultura, Burgos, 2004.

se llega a la agrupación de un número de ellas para conformar una aldea, y de la replicación y reunión de éstas, al nacimiento de la polis. La emergencia de la ciudad, no obstante, no disuelve a sus elementos constitutivos, sino que los mismos están presentes, en forma de unidades de parentela —familia—, vecindades —aldea— y comunidad civil —ciudad—. Aún cuándo estas partes poseen un carácter subsidiario respecto del todo cívico, no se sigue de ello la necesidad de su disipación, sino que por el contrario, es forzosa la existencia de las mismas para la continuidad y pervivencia de la comunidad civil.

Añádase a la anterior morfogénesis, la identidad teleológica que comparten las unidades y la polis. El fin del hombre, a diferencia del resto de los seres vivos no queda incluso en la satisfacción de las necesidades primarias, esto es, en la provisión pecunaria y en la supervivencia del individuo y de la especie —generación—, sino que aspira a un propósito más alto, a saber, a procurarse la vida a la que es llamado por su naturaleza: la buena vida, la vida virtuosa o aquella que responde a parámetros de racionalidad⁶.

Finalmente, hay que hacer mención a la funcionalidad inherente al sistema civil; cada una de las unidades esta especializada, por propia disposición natural, en aportar al todo la parte que le ha sido señalada para la consecución de la pretendida buena vida. Labradores, artistas, guerreros y gobernantes, han de esforzarse en desarrollar virtuosa o eficazmente el rol social asignado con vistas al reporte del beneficio máximo y común y su posterior distribución a la unidad familiar. Si este circuito de salida de trabajo y entrada de beneficio se coarta en el término, en las partes, llegará al sistema las reverberaciones de aquéllas peligrando la estabilidad del todo. Puesto que la ciudad, no es en definitiva más que una amplificación replicada de la unidad básica, a la disipación de esta le seguiría forzosamente la disolución de la emergencia civil.

Por razones higiénicas entonces, —la supervivencia del organismo—, habremos de entender la crítica del filósofo a la republica primera y segunda ideada por su maestro. La salud de la ciudad pasa por salvar de forma imperativa el principio de especificación, es decir, la distribución de los deberes y con ello de los beneficios entre cada uno de los factores que actúan en el movimiento general. Muchas veces hemos oído que una melodía compuesta con notas aristocráticas preside la obra de Aristóteles. Convenimos con la caracterización siempre y cuándo advirtamos el carácter coral de esta armonía. Si afinamos el oído, escucharemos un tono dominante que inunda y da sentido a toda ella: la diferencia. Poco o nada podría haber obrado el fino estagirita, sino hubiera dispuesto este principio, omnipresente en toda su producción

6 «Pero los hombres se juntaron no solamente por el vivir, sino también, y aún más principalmente, por el bien vivir» (ARISTÓTELES, *Política*, III, 6, 1280. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Biblioteca Clásica Gredos, 116, Madrid, 1988).

bajo la forma de conjunción, que se extiende desde el acto y la potencia metafísica hasta el bárbaro y el ciudadano político.

La dura crítica que a lo largo de los diez capítulos del libro II de la *Política* realiza el filósofo del modelo socio-político ideado por su maestro y amigo Platón en los libros de *República* y *Leyes*, han de entenderse desde este punto de vista. Las medidas políticas allí propuestas no hacían sino peligrar el criterio de la diferencia, el cuál, no ha de entenderse sólo desde un punto de vista teórico, sino como el principio propiamente operativo de las polis griegas de los tiempos de Pericles.

Las medidas comunitarias allí propuestas por Platón, y en especial la abolición de la propiedad privada y de la regulación de las relaciones carnales a través de la institución del matrimonio, disolvían indefectiblemente la diferencia helénica, al tiempo que introducían un germen bárbaro —extranjero—: el comunismo, que era la forma propia de constitución del pueblo lacedemonio; de forma más clara de la polis rival a Atenas: Esparta. Nos vamos a interesar aquí, tan sólo por el segundo de los elementos, el problema de la llamada comunidad de mujeres.

2.2. *Exposición y crítica de la idea platónica de la comunidad civil de mujeres*

La permisión de la práctica de la poligamia, en sus dos variantes —poliginia y poliandria—, así como de la relativización de la institución del matrimonio, entra en la *República* como una medida tendente a lograr la máxima unidad del todo, fundada sobre el conocimiento de la natural inclinación de la especie al deleite carnal.

Conforme al criterio de especialización natural que afirma que «cada uno debe realizar una sola tarea acorde con su naturaleza», parecería seguirse la necesidad de separar las tareas destinadas al hombre y a la mujer, conforme a la diversidad de sus respectivas naturalezas⁷. Si bien para Platón en el libro V de la *República*, la experiencia demuestra la experiencia que en «tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros», «el sexo femenino parece significar algo»⁸, no hay ninguna función social que sea específico de cada uno de los

7 PLATÓN, *República*, V, 453 b. Diálogos. Platón. T. IV. *República*. Introducción, traducción y notas de Eggers Lan, Conrado. Colección Biblioteca clásica Gredos, 94. Madrid, 1998.

8 PLATÓN, *República*, V, 455 d. o. cit.

sexos, puesto que no existe, teóricamente, diferencia natural⁹: las dotes están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, «por naturaleza, de todas las ocupaciones lo mismo que el hombre». La única diferencia que observa Platón, es que «en todas las cosas la mujer es más débil que el hombre»¹⁰. Dispuesta esta igualdad de naturaleza, el buen funcionamiento de la ciudad exige que se realice al igual que en el caso del varón, una selección de las mujeres más aptas y una asignación de las mismas ocupaciones institucionales que las desempeñadas por los hombres.

De la igualdad, pasa Platón por boca de Sócrates a recomendar al legislador que establezca la «ley de la mujer», esto es, «Qué todas estas mujeres deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos, a su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre»¹¹. Esta norma es el resultado lógico, piensa, de la igualdad de funciones sociales: «ellos al tener (todas las ocupaciones en común) y por necesidad natural, pienso, serán conducidos hacia la unión sexual»¹². Ante estas relaciones inminentes, el legislador deberá realizar una distribución de las relaciones conforme a criterios temporales y cualitativos que responden a una función de eugenesia social: conseguir el establecimiento de una «casta de guerreros fuertes» y con ello perpetuar la república. Consciente de la importancia vital que comportan las relaciones sexuales para todos los hombres, establece igualmente las reglas de las uniones con fines no reproductivos, así como los límites de la poligamia: la prohibición del incesto, aunque con limitaciones¹³. Con todo Sócrates es consciente de las dificultades que entrañaría poner en práctica esta medida.

9 Si bien la ciudad ideal se distingue por la igualdad social, con todo, la diferencia natural deambula por sus calles. Ésta es patente en la dialéctica entre la unidad y diferencia que maneja Platón cargando el peso sobre el primero de los términos, determinado de raíz su teoría socio-política. Así por ejemplo, a la hora de cualificar el carácter humano desde el cual se ha de erigir la polis como unidad superior, la especie humana prima claramente sobre el individuo: mientras que el hombre «Sócrates» es mortal, la humanidad es inmortal. Por ello el objetivo principal al que ha de tender el legislador a la hora de ordenar demográficamente la sociedad, deber mirar al todo, a la inmortalidad de la polis habitada por la helenidad. Y es precisamente el peso y la necesidad de perpetuar tal esencia, la que señala la función procreadora de la mujer en el Estado platónico. La especie humana, permanecerá siendo idéntica a sí misma, únicamente, si el hijo es un igual respecto a su padre. Ello se logra a través de una filiación patrilínea, por la cual la mujer genera al homónimo del varón; el hijo, es la meta de la transmisión hereditaria y al tiempo, la garantía de continuidad de la especie.

10 PLATÓN, *República*, o. c., V, 455 d.

11 *Ibidem*, V, 457 d.

12 *Ibidem*, V, 458 d.

13 «Excepto al varón con su madre y su hija», y a la inversa (PLATÓN, *República*, o. c., V, 461 c).

La crítica de Aristóteles a la medida platónica se funda en una negación de la premisa mayor por razones pragmáticas: no conviene a la ciudad buscar a toda costa la máxima unidad para lograr la cohesión y la perpetuación de su régimen político. De ahí, se sigue la negación de la menor: la poligamia y la instauración de la monogamia regulada por la institución del matrimonio exógeno y la familia de filiación patrilineal y bilineal, asegurando con ello los derechos de transmisión: la sucesión y la herencia, así como la unidad de linaje: la familia.

Es necesario afirmar, por tanto, la diferencia natural (entre el hombre y la mujer) y social (el imperio de lo mejor), así como establecer la norma social que le es propia; no es el comunismo o la igualdad a cualquier precio platónico, sino la igualdad distributiva, es decir, dar a cada uno lo que le corresponde por su naturaleza y función social. Frente a la normalización de la poligamia, Aristóteles introduce como alternativa tendente al mantenimiento del orden social y de su régimen ordenador, la democracia participativa. Siguiendo la lógica de su discurso: diferencia natural → diferencia social → igualdad o justicia distributiva (moral heroica), se habría de seguir en el ámbito político, la instauración del régimen aristocrático del virtuoso¹⁴ como forma natural de organización de la ciudad. No obstante por razones prácticas y prudenciales¹⁵, introduce el régimen democrático aún reconociendo que ello viola el criterio natural, y que comete, una injusticia para con los fuertes¹⁶. Sólo resta la esperanza de que el gobierno de la multitud mediocre sea atenuado con el influjo de los pocos ciudadanos virtuosos, y que el ejemplo de sus acciones sean tomadas como modelos que reverberen en la voluntad del pueblo forzando su obrar privado y civil hacia la consecución de una vida racional.

3. LA CONFIGURACIÓN TARDO MEDIEVAL DEL MODELO MONÁRQUICO ESPAÑOL

3.1. Rodrigo Sánchez de Arévalo: *Suma de la política*, 1455

Sánchez de Arévalo personifica en su propuesta monárquica el régimen que se seguiría de los axiomas aristotélicos de no haber introducido prudencialmente el recurso democrático. El gobernante de la ciudad, el príncipe según esta solución ha de contar de entrada entre uno de sus deberes con el

14 «Tampoco diremos que mande solamente uno, aunque sea el mejor de todos» (ARISTÓTELES, *Política*, III, 7, 1281 a).

15 «La común utilidad» (Ibidem, III, 5, 1279 a).

16 «Los de la democracia, por verse iguales en algo, por ejemplo en la libertad, se tienen ya por iguales en todas las cosas —aunque— no tratan de lo que es propiamente justo» (Ibidem, III, 6, 1279 b).

hecho de ser «científico»¹⁷ y siguiendo las coordenadas epocales desde las que piensa, ha de ser además cristiano. El principio natural es el criterio de fundamental de legitimación del poder y al tiempo la justificación de la obediencia a este «príncipe natural»¹⁸. Blinda Arévalo, la legitimación de la autoridad, con nuevas justificaciones: la costumbre de los pueblos o experiencia histórica y el derecho positivo, seguido de un elemento extraño a la teoría del Filósofo: el derecho divino. La Monarquía Teocrática, entra en escena, y en esta línea puede leerse que: «el rey es una imagen de Dios en la tierra, — y por ello— toda criatura debe agachar la cabeza»¹⁹.

No obstante, es sintomático que en la defensa de la monarquía o principado como el régimen perfecto de la ciudad, hace de la premisa de la unidad platónica, esto es de la negación de la diferencia criticada por Aristóteles, el eje de aquella. Para Arévalo, la unidad trae consigo la durabilidad del régimen, actuando esta de forma similar al gobierno de una galera en la que todos los remeros lo hacen a una.

Aún cuándo declare que basa su autoridad en la lectura del libro III de la *Política*, la clave hermenéutica no puede ser más dispar de la nuestra. Allí dónde habla Aristóteles de la democracia pone Arévalo, monarquía. No tiene en cuenta las razones realistas o de conveniencia que forzaron a Aristóteles a decidirse por la democracia y a desestimar la aristocracia como forma de gobierno. La elección del gobierno e incluso el orden jurídico, aparecía subordinado en la *Política* del filósofo a la circunstancia específica de la ciudad. Arévalo, prescinde de la especie y se eleva directamente al género sin tener en cuenta la exigencia de lo concreto. El marco teológico desde el que piensa condiciona la propuesta política, dictaminando por ejemplo: la prioridad del la consecución del bien celestial antes que el temporal, el primado de la moralidad sobre la legalidad (un ciudadano debe ser expulsado de la ciudad si gusta de costumbres no edificantes, aún estando en su derecho). Si mantendrá no obstante, la propiedad privada como propugnaba Aristóteles, a modo de seguro para la estabilidad del principado. La prohibición de la expropiación y el castigo de su violación, actúa en la teoría como el segundo de los únicos a los que está sometido el príncipe (el otro es la subordinación a de su poder a los ministros de la Iglesia y al poder de Dios).

Igualmente, siguiendo a Aristóteles, tira de la naturaleza para señalar el carácter deficitario de la figura mujer, radicalizando el esbozo social a través

17 Cf. SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Suma de la política*, edición y estudio de Beneyto Pérez, Juan. CSIC, Instituto «Francisco de Vitoria», Madrid, 1944, p. 46.

18 En este sentido afirma Arévalo que: «hasta el instinto animal muestra esta ley natural; así por ejemplo, es el caso de la organización de la colmena de abejas regida por la reina» (Ibidem, p. 123).

19 Ibidem, p. 124.

de los primores de las cartas evangélicas de Pablo de Tarso o recogiendo las palabras del doctor melifluo en su ordenamiento templario *De laude novae militiae*: la mujer como elemento de desorden civil. Dado la prioridad de la ley divina sobre la civil y de la moral sobre la política, toda forma de poligamia e incesto destinado a destruir el sacramento del matrimonio, ha de ser expulsado de la ciudad, en tanto que ofensa a Dios, con independencia de otras razones de tipo prudencial o prácticas que pudieran alegarse.

3.2. Alfonso de Madrigal, «el Tostado»: *De Optima política*, 1436

La repetitio (relectio), incompleta²⁰ y publicada bajo el título *De optima política* o «Sobre el gobierno Ideal» de Alfonso de Madrigal, «el Tostado», pronunciada en el Estudio general salmantino en 1436, está basada, como el tratado de Arévalo, en una lectura de los libros II y III de la *Política* aristotélica. El autor antes de señalarle al destinatario de la obra, a Juan II, la monarquía como la forma de gobierno adecuada, subraya los inconvenientes que acarrea tal régimen, derivados principalmente de su carácter hereditario. Pues bien podría suceder, y la historia de España es un buen ejemplo de ello, que aconteciera un gobierno dirigido por reyes ineptos, ocasionando graves consecuencias para el mantenimiento de la república. El carácter ideal de la propuesta tostadista, se basa paradójicamente en su carácter realista: brinda formas teóricas de gobierno, en especial la democracia, que logren la concordia necesaria para el mantenimiento de la vida comunitaria.

Al igual que Aristóteles, al llegar a la recomendación del régimen político más perfecto, antepone el criterio pragmático, al natural. Ello le conduce igualmente a considerar que la forma de gobierno mas conveniente a la ciudad es la democracia. Bien sea instituyendo una forma pura —en la que todos gobiernen—, directa —gobierno por suertes o por turnos— o indirecta —delegación electiva—, bien asegurando la común participación en el poder que es buscada por todos. Con todo, es la institución de un dirigente que haga pensar que son sus ciudadanos los que gobiernan, el mejor modo para asegurar la permanencia del régimen político. La conclusión que alcanza «el Tostado» es la siguiente: «cuando alguien quiere fundar una ciudad no debe escoger para ella el mejor régimen político», sino el que mejor convenga a la ciudad²¹.

20 El *De optima política* es una repetitio o relectio, que tuvo lugar en 1436 en Salamanca. Este era un acto universitario público y solemne ordenado por las Constituciones de Martín V. El carácter incompleto apuntado, procede de que al autor no le dio a tiempo en el acto público a proferir toda la materia que tenía pensado tratar. «Faltan muchas cosas más» afirma «el Tostado» al final del manuscrito. ALFONSO DE MADRIGAL, *El gobierno ideal*, trad. Nuria Beloso Martín, colección de Pensamiento medieval y renacentista, 53, EUNSA, Pamplona, 2003, p. 122.

21 *Ibidem*, párr. 124, p. 96.

Si antes el príncipe de Arévalo era un científico, el príncipe tostadista ha ser un biólogo que ha de destinar medidas eugenésicas tendentes a garantizar, la perpetuación de la especie y la buena salud de los ciudadanos²². Ahora bien, este deber biológico no pasa por autorizar la poligamia, al menos al modo platónico. Veamos.

La crítica de la tesis poligámica de Platón, es considerada por «el Tostado» como una solución «pésima», bárbara (espartana) y pecaminosa (contraria al derecho divino)²³. Esta es desmantelada siguiendo los mismos pasos que antes vimos acometer a Aristóteles: negación de la premisa de la promoción de la unidad de la ciudad²⁴, y posteriormente de la menor, la comunidad de mujeres²⁵. Recordemos que el Filósofo decretó la prohibición de la poligamia y la consecuente instauración de la monogamia reglada por el matrimonio exógeno y la filiación patrilínea, en la medida en que aseguraba los derechos de transmisión (la sucesión y la herencia), así como la unidad social básica (el linaje), negados por el comunismo platónico.

La condena de la poligamia, con todo es parcial. Bajo el supuesto de que «no es lo mismo hablar del hombre que de la mujer», se esconde en realidad sólo la prohibición de la androginia, excepto en el caso de que la mujer quisiera procrear y su marido estuviera biológicamente incapacitado²⁶, para legitimar veladamente una práctica social comúnmente ejercitada: la poliginia. Llegamos al punto de la sorpresa democrática que anunciábamos: la poliginia queda establecida apelando a la dignidad superior del varón en la reproducción y a supuestas evidencias racionales. Respecto a lo primero el Obispo «Tostado» se apoya en la opinión de San Agustín y en el apóstol San Pablo, para afirmar sucesivamente que: «el hombre es lo esencial en la mujer pero la mujer no es lo esencial en el hombre» y por ello «conviene permitir muchas cosas a los hombres que no convienen permitírselas a las mujeres»²⁷. En cuanto a la confirmación racional afirma que: «Si bien el hombre puede

22 Por ejemplo, disponiendo normas sobre la buena dieta, organizando el tiempo de asueto para el cultivo del cuerpo y la inteligencia, fijar las fechas del año óptimas para la procreación, así como la edad ideal de los padres para ello (hombres entre 36 y 54 años, y para las mujeres: 18 y 20 años). *Ibidem*, párr. 135-156, pp. 100-105. Con el fin de lograr que los ciudadanos puedan lograr una descendencia perfecta, que pueda perpetuar la continuidad de la ciudad, el gobernante ha de favorecer el régimen laboral de los progenitores (Cf. párr. 157 a 169); fijar la disposición geográfica de los progenitores —aunque ninguna tierra como la nuestra mediterránea podrá hallarse (Cf. párr. 170 a 185).

23 *Ibidem*, párr. 108, p. 93.

24 Cf. párr. 103, p. 92.

25 Cf. párr. 104, p. 92.

26 Cf. párr. 186, p. 112.

27 *Ibidem*, párrs. 187-188, pp. 112-113.

tener muchas mujeres, y esto no repugna a la razón, sin embargo una mujer no puede tener muchos maridos, pues repugna en gran manera a la razón»²⁸.

Las razones más importantes esgrimidas por «el Tostado», además de las consecuencias antropológicas derivadas de filiación patrilínea y matrilineal, para justificar la poliginia y prohibir su contraria son las siguientes:

- a) Por creencias biológicas. La no promiscuidad femenina es causa de infertilidad. Y esta repugna según la fe católica a la ley de Dios, que señala a la reproducción como el fin de la relación carnal. El inconveniente de la infertilidad no se produce en el varón²⁹.
- b) Por creencias religiosas. La androginia, es contraria al sacramento del matrimonio³⁰.
- c) Por cuestiones económicas. Peligraría la estabilidad de la familia como unidad económica básica, en función de la multitud de «rectores» de la casa, la insatisfacción por parte de la mujer de los deseos de los solicitantes y ofensa al hombre³¹.

Curiosamente, todas estas razones mostradas para prohibir la androginia, no acontecen en el caso de poliandria, y ello debido a la distinta posición que mantiene el varón respecto a la mujer en la relación —de señor a siervo—³², y a que de este modo, queda asegurada la procreación y puede multiplicarse la descendencia³³.

La prudencia política y el respeto a la fe católica, le llevan a última hora al Obispo de Ávila, a castigar la poliandria para la satisfacción de su pasión, ya que para ello, «le basta con una», afirma³⁴. Pero no deja de resultar sintomá-

28 *Ibidem*, párr. 185, p. 112.

29 «Pues la voluntad de Dios a través de la naturaleza y la razón humana estableció que por el coito se produzca la procreación (...) pero, si la misma mujer tuviera muchos hombres, esa intención de la naturaleza se impediría, pues nunca podría engendrar» como lo muestra la meretriz o mujer que conoce a muchos hombres, que de tanto «conocer no conciben ninguno» (*Ibidem*, párr. 189, p. 113). «Este inconveniente no existe en el hombre al tener muchas mujeres» (*Ibidem*, párr. 192, p. 113).

30 La poliandria «repugna al sacramento del matrimonio» (*Ibidem*, párr. 194, p. 114).

31 «El rector es el hombre, los súbditos la mujer, los hijos y los siervos. Si la mujer tuviese varios maridos, serían varios los rectores con el mismo rango en la misma casa». Continúa afirmando además que sería una ofensa al hombre: «se seguiría una enorme abominación, al darse cuenta el hombre que otro se unía con la que él se había unido carnalmente (...) esto es torpe y en gran manera vergonzoso» (*Ibidem*, párr. 196, p. 114).

32 «Todos estos inconvenientes no están en el caso de que un hombre tenga muchas mujeres, pues la mujer no domina, sino que es súbdita» (primera epístola a Timoteo: «No tolero que la mujer enseñe, ni mande y domine sobre el hombre» (*Ibidem*, párr. 200, p. 115).

33 *Ibidem*, párr. 201, p. 115.

34 *Ibidem*, párr. 204, p. 116.

tico que en esta defensa de la poliandria terapéutica, podría decirse, aquellos inconvenientes que se generarían de la transmisión apuntados incluso por Platón al instituir la comunidad de mujeres, no acaecerían aquí, ya que según «el Tostado» podría identificarse al hijo a través del conocimiento que por fuerza tendría la madre de él³⁵. El supuesto de la insatisfacción y el desorden en una comunidad de mujeres, tampoco se daría, debido a la natural blandura de la mujer: el varón instituiría el orden correspondiente sin mayor altercado³⁶. Por otro lado aquella vergüenza que sería sentida por el hombre no se daría, pues la mujer cumpliría tan sólo con su función natural —ser receptora—, mientras que el hombre ejercitaría la suya —la de la «emisión»—³⁷.

Finalmente aconseja al gobernante que toda forma de poligamia quede prohibida, basándose en las razones apuntadas por Aristóteles y en el conocimiento de la condición humana: el uso indiscriminado de la poliginia conduciría sin duda a la bestialidad del incesto. No deja de resultar significativa este juego de lo real y lo ideal, realizado por el Tostado, ya que lejos de construir un relato utópico, nos ofrece, una visión desilusionada de lo real en función de las respuestas que nos ofrece. La democracia y el comportamiento monógamo no son sino las mejores entre las peores soluciones que le cabe aplicar al gobernante, y al tiempo, aquello que más le conviene al hombre para su supervivencia, dada su condición, no muy distante a la de la pura naturaleza o animalidad.

3.3. Alfonso de la Torre: *Visión Deleytable*, 1489

La obra está dividida por el autor en dos partes; nos interesa detenernos, de manera conclusiva, en la última de ellas dedicada a la filosofía moral³⁸.

35 Ibidem, 202, p. 116.

36 Cf. párr. 224, p. 119.

37 Ibidem, 225, p. 119.

38 La primera parte lleva por título: «Parte especulativa de las partes liberales e metafísica» (pp. 101-245); la segunda «Philosophia moral» (pp. 249-350). La sección primera es una narración alegórica, con fuertes reminiscencias a la «Consolatio» boeciana, en la que nos es relatado el viaje de purificación realizado por el entendimiento por el mundo de las virtudes «intelectuales» (Verdad, Sabiduría, Naturaleza y Razón), con el fin de purgarse del error mundano y descubrir la meta a la que está llamada la criatura: la bienaventuranza o visión beatífica de Dios. En el transcurso de la travesía, muestra el fin que persigue cada ciencia, para señalar, finalmente el objeto de la que se ocupa cada una de ellas. En ese peregrinar, a través de 8 jornadas conocerá la esencia de cada una de las ciencias: gramática, lógica, retórica, aritmética, geometría, música, astrología. Esto en lo que respecta a los 10 primeros capítulos. Una vez descrita la naturaleza y señalado el fin de las siete artes liberales, de la Torre se desembaraza de su proyecto inicial para construir un relato moralizante e hiperbólico en el que se canta la alegría del hombre como criatura racional que camina hacia el fin sobrenatural, como razón de su ser creado. Tal variación acomete respecto del propósito, que al final de la obra tiene que introducir un epílogo en el que se excusa

Situado en el abismo del problema de su tiempo, que se cifra en la pérdida de la creencia en el verdad última y la consiguiente vida moral que acompaña su consecución³⁹, por el imperio de los «modernos tiempos de viciosas costumbres» guiado por opinión⁴⁰, intentará hacer ver las costumbres de los hombres y el modo cómo las virtudes pueden contribuir a moderar las pasiones. El perfil antropológico que le ha revelado al autor el trato social cotidiano no puede ser mas desolador: «veo que sólo el hombre excede las reglas y el derecho de la Natura y los quebranta, y no hay cosa en ellos bien ordenada ni bien regida, ni hay cosa en ellos firme ni estable. Todo es desordenado, todo es injusto, todo es variable, lo cual no vemos en ninguna de las cosas creadas, que las inteligencias movedoras de los cielos y los planetas y las otras estrellas guardan la orden por Dios a ellas mandada»⁴¹. Para conducir al hombre hasta el verdadero fin, es necesario establecer un orden de justicia artificial que impida al hombre llevar la actual «vida bestial», y la trueque por otra «humana»⁴². Para ello no duda en reestablecer un modelo político intelectualista, gobernado por el sabio platónico, sumido en la autarquía respecto de las pasiones⁴³.

El estado de corrupción social, ha inoculado hasta la raíz de las leyes reguladoras de la convivencia. La multiplicidad de las normas positivas ha generado la confusión y a obligado a los ciudadanos, a valerse de la astucia, de la fuerza y a la acumulación incipiente de bienes para poder sobrevivir. Para detener el avance de la sociedad proto-capitalista⁴⁴, maquiavélica y tra-

(«de Cómo el autor, desatado de la visión, se excusa de la imperfección de la obra», c. 24, pp. 349-350) ante el patrocinador de la obra: «Don Juan de Belmonte, prior de San Juan y camarero mayor de Carlos príncipe de Viana, primogénito de Navarra y Duque de Gandía». La razón que esgrime de la Torre es la siguiente: «yo, que primero estaba muy solícito por escribir aquello que por vos era codiciado de saber (naturaleza y finalidad de las siete artes liberales) luego que fui despierto con el ayuda de la visión, acordé de poner por memoria aquestas cosas en las cuales parece se toca la respuesta de la cuestión principal, a saber, el fin del hombre según los sabios pudieron alcanzar por la razón» (ALFONSO DE LA TORRE, *Visión delectable*, edición crítica y estudio de García López, Jorge. 2 vols. Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, p. 349).

39 El diagnóstico al que llega por la experiencia cotidiana, es que ha sido: «Confirmado e radicado en el corazón de los hombres no ser hechos por fin ninguno». La solución pasa únicamente por recuperar la creencia: «que si algún fin hubiese para quien fuesen hechos, harían las obras dirigidas a aquél» (Ibidem, p. 250).

40 Al propósito leemos, como uno de los factores que ha motivado la composición —además del cumplimiento del encargo ya señalado—, y que arguye de la Torre al comienzo de la obra: «vi que la opinión de las cosas acostumbradas había vencido y desterrado la verdad del mundo» (Ibidem, p. 104).

41 Ibidem, p. 250.

42 Ibidem, p. 210.

43 Cf. pp. 143-145.

44 Algún atisbo de la moralidad capitalista naciente, puede encontrarse por ejemplo, en la siguiente afirmación: «toda la virtud y todo bien de la gente es convertido en tener dineros» (Ibidem, p. 299).

simaquea⁴⁵, que describe de la Torre, la nueva comunidad, no confiará sus obligaciones y réditos al derecho civil, sino a través de la instauración de instituciones de derecho natural, descodificadas por el gobernante auxiliado con la luz del derecho divino⁴⁶.

Las prácticas e instituciones que definen la vida humana, son consideradas naturales. Lo natural definido como la «tácita y secreta convención e ligamento de natura hallada en auditorio de muchos y un vínculo de la humana amistad y compañía», es recogido por el derecho natural que no es, siguiendo la tradición jurídica occidental, la impresión en el hombre de las leyes divinas. Desde aquí se comprende que «todas las cosas que ella manda» [la naturaleza] son ejemplos empero, del principio «[...] de la justicia divina y del amor de Dios»⁴⁷. La comunidad política, reunión de las instituciones nucleares, familia, pueblo y ciudad o reino, viene legitimada por el derecho natural. Por otro lado, la razón que impele a los hombres a tales ayuntamientos es explicado por motivos prácticos, como es la satisfacción de dos necesidades primordiales, que por provisión biológica el individuo no es capaz de realizarlo de forma autónoma: La perpetuación de la especie y la posibilidad de ejercitar el lenguaje.

No obstante el hombre a diferencia de los animales sobrepasa el nivel de naturaleza y funda instituciones más complejas como son: los servicios de salud, el derecho civil y la religión. El paso previo que las comunidades humanas acometieron para traspasar el derecho natural y fundar el positivo es instituir el derecho de gentes basado en consenso racional y en la costumbre de los pueblos. Las instituciones que conforman el derecho de gentes según de la Torre, son las siguiente: «las divisiones de las heredades, la seguridad y posesión de las cosas propias, fábricas y mujeres (derecho patrimonial y de transmisiones) y finalmente el ordenamiento de las «batallas, posesión de armas, cautividades, servidumbres, juramentos, paces y treguas» (derecho de guerra), casamientos y otras cosas semejantes (derecho civil)»⁴⁸. Entre esos

45 El derecho positivo o civil, según de la Torre se resume en: «tener mayor poderío e toda justicia era poder menos» (Ibidem, p. 253). Vemos una variación del argumento defendido por Trasimaco en la *República* platónica: la justicia es lo que conviene al más fuerte y la injusticia es excelencia y sabiduría. *Rep.* I, 338 c, y 348 c - 352 d.

46 La superioridad del derecho divino sobre el civil, puede observarse en el deber espiritual adicional que le es conferido a los jueces: auxiliar al mantenimiento de la creencia combatiendo la idolatría. Es «necesario que los dadores de las leyes hiciesen mención de los creencia verdadera y trabajasen según su poder por destruir la idolatría, en la cuál se comete injuria contra la esencia de Dios glorioso» (Ibidem, p. 326).

47 Ibidem, p. 301.

48 Ibidem, p. 316.

bienes que regulan el derecho de gentes se hallan comprendidos, los esclavos⁴⁹ y las mujeres.

A la consideración de la mujer como un bien inmueble, añade de la Torre, la imposición de la institución de la matrimonio con los mismos matices que ya hemos encontrado en la propuesta de «el Tostado»: mientras que la poliginia se considera una práctica «no buena», la androginia es una práctica «abominable»⁵⁰.

La práctica monogámica viene sancionada en primer término por el derecho natural y en segundo lugar por la autoridad de la crítica de Aristóteles a la comunidad de mujeres platónica, en la que muestra los inconvenientes que entrañan para el Estado la práctica de la poliginia⁵¹. El matrimonio, es la institución que asegura la regulación de las relaciones entre un sólo hombre y una sola mujer y evita aquellos males predichos por el Filósofo. En el este Estado, es el varón quien elige a la mujer con la que va a contraer matrimonio, guiándose exclusivamente por criterios morales antes que estéticos, aunque sabe que es difícil puesto que en la mujer «pocas virtudes pueden estar en las mujeres, excepto la templanza (...) empero, sólo aquella (virtud) hacía gran bien en ellas, que en la cosa defectuosa y no llegada a cumplimiento de natura pequeña virtud es grandísimo bien»⁵². Tras esta semblanza, toca distribuir las funciones u obligaciones atribuibles a los esposos. A la mujer compete el gobierno de la casa (sobre los hijos y los siervos) y aconsejar al marido «en muchos casos, en especial en los repentinos y subitáneos», y a éste, contener los celos y moderar la frecuencia de los actos carnales⁵³.

Una vez instituida la unidad social básica, le sigue, en consonancia con la teoría aristotélica, la constitución de la Ciudad. Entre las tres formas clásicas de gobierno aristocracia, oligarquía y monarquía, el autor muestra su prefe-

49 La esclavitud aparece instituida por derecho natural en dos grados: bien por la irracionalidad propia de los animales domésticos o por la falta de inteligencia que caracteriza a los habitantes de las regiones con condiciones climáticas extremas según de la Torre, y que por su bien, precisan por naturaleza de un tutor que supla su merma. La última forma de esclavitud, la cautividad, resultante de la contienda bélica, no está legitimada por el derecho natural sino por el de gentes (Ibidem, p. 324).

50 «Y vieron que no era bueno que hombre dejase a su mujer cuando quisiere y que era abominable que la mujer conocer otro sino su marido» (Ibidem, pp. 317-318).

51 «Por orden natural mejor era tener una mujer que muchas, y visto que tan mala era la política de Sócrates cómo la de Platón en la cuál había ordenado un hombre tener pluralidad de mujeres, y visto las causas porque los inconvenientes que se seguían según ellos» (Ibidem, p. 323).

52 De la Torre, al hablar de los distintos regimientos domésticos, eleva el rol de la mujer frente al de los hijos y de los siervos, cómo puede apreciarse en estas líneas: «El hombre ha de regir a su mujer por otro regimiento apartado del de su hijo y del siervo, y ver cómo la mujer era libre en respecto de aquéllos» (Ibidem).

53 Cf. p. 324.

rencia por él último régimen. Pero dentro de éste, y aquí llegamos al núcleo de la cuestión, caben dos posibilidades: bien instituir una monarquía electiva, o bien otra de carácter hereditaria. La experiencia histórica ha mostrado la superioridad de la ésta frente a la primera. El régimen monárquico es el gobierno del príncipe virtuoso y sabio. Si por alguna circunstancia, dos príncipes optan al regimiento de un mismo reino, ¿A quién de los dos ha de otorgarse el principado?. Por naturaleza y definición, están los príncipes igualmente dotados, por lo tanto habrá de resolverse la cuestión por la fuerza. La contienda puede evitarse, si previamente se establece el mecanismo de la sucesión al trono, desechando el criterio de la elección⁵⁴. Llegados a esta altura no es difícil pensar que es el matrimonio la única institución garante de la transmisión de bienes y derechos y con ello la supervivencia del régimen monárquico.

4. CONCLUSIÓN

Hemos mostrado la razón de fondo que llevó a estos tres teóricos de la monarquía a denunciar la práctica de cualquiera de las formas de poligamia y al tiempo, a la defensa de la institución del matrimonio. Prescindiendo de las implicaciones morales y religiosas de la práctica de la poligamia, de las que aquí no hemos hecho cuestión, la defensa del matrimonio fue el mecanismo común de la legitimación del régimen de gobierno vigente. En las puertas del renacimiento español, los teóricos españoles conjugaban teóricamente estas variables, con el fin de asegurar la permanencia de la monarquía y su consiguiente orden social estamental.

Dejamos apuntado, en forma de ejercicio personal, la posibilidad de poner en cuestión, mediante un análisis similar al realizado, la idea contemporánea que entiende que el principio de igualdad es el correlato indubitable de la democracia. El cuestionamiento de ello, quizás pudiera conducirnos a comprender algunas de las «inesperadas» respuestas que los modelos democráticos reiterativamente expiden en nuestras sociedades actuales.

54 «Esta probado por la experiencia histórica que antes cosas de poca monta los hombre montan grandes litigios, magnitudes desproporcionadas tendría en una cuestión como la del gobierno de una Ciudad (distensiones, guerra y peligro de disolución de la ciudad). Por ello se convino que fuera el hijo del rey el que tomase el gobierno de la ciudad» (Ibidem, p. 321).