

EL «DE OPTIMA POLITIA» de Alfonso de Madrigal, el Tostado

Traducción y estudio preliminar

POR EL

DR. JUAN CANDELA MARTINEZ

Profesor Adjunto de la Facultad de Derecho

I

EL AUTOR, SU TIEMPO Y SU OBRA

La figura y la obra de Alfonso de Madrigal, el Tostado, no han sido estudiadas todavía, que sepamos, con la suficiencia que lo extraordinario de aquéllas parece exigir (1). Tal vez el tópicó de su facundia, mucho

(1) D. Joaquín Blázquez Fernández prometió hace tiempo la publicación de un completo estudio sobre la vida y obra de Alfonso de Madrigal. Vid. su art. *Teólogos españoles del siglo XV: «el Tostado». Su doctrina acerca de la justificación*, en *Revista Española de Teología*, I, 1940, págs. 211-242. Que sepamos, dicho estudio no se ha publicado aún. Otros contemporáneos de el Abulense, como Rodrigo Sánchez de Arévalo y el Cardenal Juan de Torquemada han merecido ya los honores de varias monografías. Sobre el primero, vid. T. Toni, S. J., *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo. 1407-1470. Su personalidad y actividades. El Tratado «De Paec et Bello»*; en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XII (1935), págs. 97-361. Sobre el segundo: S. Lezeuer, *Der Spanische Cardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften*, Freiburg, 1879.—Por lo demás, parece que la biografía más completa del Tostado se encuentra en Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de las Iglesias de España*, Madrid, 1647, tomo II, págs. 262 y ss.

Aparte de las referencias al Abulense que hemos encontrado en los autores que citamos en notas posteriores, se ocupan de él, en sentido bio-bibliográfico, los siguientes: E. MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1923, tomo I, págs. 922-923;— POSSEVINI, *Apparatus...*, Colonia, 1608, tomo I, págs. 46-47; DUPIN, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques XV. e siècle*, París, 1698, págs. 313-316; MICHAUD, *Bibliographie universelle*, París, 1826, tomo XLVI, págs. 307-308; HOEFER, *Nouvelle bibliographie générale*, París, 1886, tomo XLV, págs. 518-519; HURTE, *Nomenclator literarius*, Insbruck, 1880, tomo IV, col. 762-766.



más notable en un hombre que vivió sólo cincuenta y cinco años, corta edad relativamente para tanto como hubo de estudiar y escribir, sin contar con las restantes actividades y viajes, contribuyeron a que el Abulense quedara envuelto en la bruma de lo casi legendario. Con ello, el autor parece haber predominado sobre su propia obra y su recuerdo, específicamente determinado por el tópico, ha podido contribuir a mirar con recelo los abundantes infolios de su producción.

Sorprender los matices originales que sus doctrinas encierran, resulta en efecto una tarea formidable. Parar mientes en un breve opúsculo en el que puede contenerse lo principal de su pensamiento político-social es lo único a que, de momento al menos, me he atrevido.

Está próximo a cumplirse el quinto centenario de la muerte del curioso e infatigable Obispo de Avila, a quien Feijóo estimó uno de los dos grandes prodigios de nuestro siglo XV, junto con Fernando de Córdoba (2). Por este motivo, las páginas que siguen pueden parecer también oportunas.

La personalidad del autor

Alfonso Tostado, que éste debió ser su apellido, nació en Madrigal en 1400 y murió en Bonilla de la Sierra, cerca de Avila, en 1455. Entre estas dos fechas (3) deben fijarse los pocos datos biográficos que se conocen.

Son de destacar sus actividades universitarias, pues fué alumno primero y rector después del Colegio de S. Bartolomé de Salamanca. En esta Universidad obtuvo el título de Maestro en Teología, en cuya Facultad y en la de Artes desempeñó cátedras, haciendo famosas sus explicaciones de exégesis bíblica y sus *repetitiones*, una de las cuales seguramente fué la titulada *De optima políia*, objeto principal de estas páginas.

Un hecho que guarda relación, sin duda, con las inclinaciones renacentistas del Tostado y tal vez no poco con las ideas democráticas a que después me referiré, fué su contacto con los medios cultos italianos y en especial con los protagonistas del Concilio de Basilea (1431-1449), al que asistió. Sus ideas concitaron contra él la enemiga del Cardenal Juan de Torquemada y de otros teólogos, y fué quizá el conciliarismo del Abu-

(2) Vid. el discurso XIV del tomo IV del *Teatro Crítico Universal*, titulado *Glorias de España*, 2.ª parte, en la Selección de dicho *Teatro* y de las *Cartas Eruditas*, por SÁNCHEZ AGESTA, publicada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1947, págs. 245-318.

(3) La fecha del nacimiento la fijan casi todos los autores consultados y citados aquí, en 1400. Sólo CARRERAS ARTAU se inclina por la de 1401. Vid. nota 14.

lense, más que sus teorías sobre la fecha exacta de la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo (el 3 de abril, a los 33 años de edad); y sobre las indulgencias y absolución de la culpa y la pena, lo que hizo calificar sus proposiciones de «temerarias, escandalosas, falsas, erróneas y heréticas». Sometida la cuestión al Papa, el Tostado debió defenderse brillantemente en la controversia pública celebrada en Siena en 21 de junio de 1443, pues de ella salió absuelto y, al parecer, en amistad con el Pontífice. De todas estas cuestiones dejó expresiva muestra nuestro autor en su *Defensorium trium conclusionum*, al que posteriormente volverá a aludirse.

Semejante incidente y más que nada sus ideas motivaron que el abate Marchena atribuyera al Abulense, junto a una «portentosa erudición eclesiástica y profana, una libertad de pensar en materias religiosas, precursoras de la reforma, por Lutero y Calvino más tarde y con más fruto llevada a cabo» (4). Por su parte, el Padre Burriel destacó el hecho de la prohibición, por el Santo Oficio, del *Apologético*, otra obra del Tostado, prohibición que se levantó por cierto a causa de la defensa que del Abulense hizo el Colegio universitario de S. Bartolomé (5).

Tales datos, sin embargo, no son suficientes para que Menéndez Pelayo incluya a Alfonso de Madrigal en el amplio catálogo de los heterodoxos españoles, antes bien, el insigne polígrafo lo «vindica» y alaba una vez más. haciéndose eco de su acendrada piedad (6).

Vuelto a Castilla, nuestro autor fué designado consejero real y encargado de otras misiones políticas, no tardando en ser distinguido con el Obispado de Avila (1449), pero una muerte cercana acortó su vida intensa, dedicada principalmente al estudio. El Tostado murió, como dice Hernando del Pulgar, «conociendo a Dios e con fama del más sabio omme que en sus tiempos ouo en la Iglesia de Dios» (7).

«De mediana estatura, cuerpo espeso... cabeça grande, gesto robusto, pescueço corto..., era omme callado e resplandecía más en él la lumbre de la sciencia que el florear de la lengua». Así nos lo describe el mismo Hernando del Pulgar, quien añadía: «puédese creer dél que en la sciencia de las artes e teología e filosofía natural e moral e asimismo en el arte del astrología e astronomía non se vió en los reinos de España ni en

(4) *Lecciones de Filosofía moral*, Burdeos, 1820, pág. IV. Cit. por MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, tomo II, lib. III, cap. VI, en donde se ocupa del Tostado. Vid. la edic. nacional de sus *Obras Completas*, Madrid, 1947, tomo II, págs. 357-365.

(5) También cit. por MENÉNDEZ PELAYO. Vid. nota anterior.

(6) Loc. cit.

(7) Vid. *Claros varones de Castilla*. Clásicos castellanos, n.º 49. Edic. y notas de J. DOMÍNGUEZ BORBONA, Madrid, 1942, título XXIV; pág. 136.

otros estraños se oyó auer otro en sus tiempos que con él se comparase» (8).

Con razón, pues, sobre el sepulcro del Tostado campea una inscripción que, por referirse a él, no parece tan hiperbólica como otras tantas de aquel tiempo: «Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne».

«Realmente—comenta Feijóo (9)—fué, es y será siempre asombro del mundo. El P. Antonio Pocevino testifica que a los veintidós años de edad sabía casi todas las ciencias: «Cum duo et viginti annos expevisset, scientias, disciplinasque pene omnes est assecutus» (In appar, Sacr.). A vista de ésto, no tiene España que envidiar ni su Juan Pico de la Mirándola a Italia, ni su Jacobo Critón a Escocia». Y haciendo cálculos sobre lo que escribió el Tostado, sus viajes y la fecha de su muerte, concluye Feijóo: «Es consecuencia necesaria que a los veinte años supiese todo lo que supo un hombre que lo supo todo» (10).

El marco histórico-espiritual

Esta figura cobra mayor interés cuando se le enmarca en el horizonte histórico de aquel siglo XV, siglo de crisis de la Cristiandad, afectada por el gran Cisma de Occidente (1379-1429) con sus tres tumultuosos Concilios de Pisa, Constanza y Basilea; con las herejías de Wicleff, Huss y Jerónimo de Praga, y sobre todo con ese espíritu de rebeldía y demagogia que inspiraba estos sucesos, clima espiritual e ideológico del que no podía sustraerse un hombre de las características personales del Tostado. Siglo de transición, a través del cual pasa la protesta y el anhelo revolucionario del XIV para triunfar en el XVI bajo la máscara de la Reforma; grávido de incógnitas, peligros, nostalgias y audacias. Siglo, en fin, en el que comienza a percibirse la gran amenaza del Turco sobre Europa y en el que el humanismo renacentista es, a la vez, una corriente avasalladora que altera ya, con nuevo sentido, el nunca tranquilo mar de la cultura occidental.

Por lo que se refiere a España, el reinado de Don Juan II de Castilla (1419-1454) es «un período capitalísimo en la historia política y literaria

(8) Loc. cit.

(9) Loc. cit.

(10) Renunciamos a copiar otros elogios dedicados a nuestro autor. Son conocidos, por otra parte, los que consigna NICOLÁS ANTONIO en su *Bibliotheca hispana vetus*, Madrid, 1788, lib. X, cap. VII, págs. 255-260; y los que recoge la *Biblioteca de Autores Españoles*, de Rivadeneira, en el tomo LXV, págs. 144-152: uno, del continuador de la *Historia eclesiástica de FLURBY* (tomo XV, Caen, 1781) y otro de JOSÉ DE VIERA Y CLAVIJO, éste premiado, a pesar de su carácter defectuoso, por la Academia Española, en 1782. Aparte de ellos, el P. MARIANA y otros muchos no han regateado las alabanzas al Abulense.

de nuestra Edad Media, si ya no preferimos ver en él un anticipado ensayo de vida moderna y como una especie de pórtico de nuestro Renacimiento», según Menéndez Pelayo, período que él mismo cuenta «entre las crisis más decisivas y violentas, pero a la postre más beneficiosa, por que ha pasado la vida social de nuestro pueblo» (11). Salvo el intervalo de orden impuesto por D. Alvaro de Luna, la Castilla del siglo XV vivió en estado de perfecta anarquía y descomposición social, pero al propio tiempo registró un poderoso esplendor en las artes industriales, suntuarias y decorativas; en los atuendos, aposentos, comidas y fiestas caballerescas y sobre todo en la literatura. En este campo, desplazada la influencia francesa y oriental, triunfa la italiana de Dante, Petrarca y Boccaccio, o la clásica de los poetas y moralistas: Horacio, Virgilio, Ovidio, Séneca y Cicerón. No hay más que recordar al Marqués de Santillana, Juan de Mena, el Conde de Haro, Pedro Díaz de Toledo, Enrique de Villena, Fernán Pérez de Guzmán o Mosén Diego de Valera.

Pero fué en el ámbito de las ciencias eclesiásticas donde los ingenios españoles, más que recoger allende nuestras fronteras, llevaron al centro mismo de las inquietudes dogmáticas y canónicas—los Concilios y Roma—una valiosa aportación. Pablo de Santa María, Alonso de Cartagena, Fernando de Córdoba, Alonso de Espira y Alonso de Oropesa y sobre ellos, Juan de Segovia, Juan de Torquemada, Rodrigo Sánchez de Arévalo: he aquí la brillante compañía hispánica del Tostado.

Quiero insistir en ese sentido renacentista inicial de la época y de la cultura, pues aunque no son aún los tiempos de Vives, el Brocense, Nebrija o Arias Montano, en el aire se registra claramente—como dice Bonilla y San Martín—«anhelo de clasicismo, deseo de resucitar la majestad de pensamiento y la belleza formal de las obras antiguas, que revelan a las claras la proximidad de una nueva etapa de civilización» (12).

Las curiosidades bibliográficas, los afanes de erudición clásica y los contactos con temas y autoridades profanos que nuestros autores gustan de amalgamar con las Sagradas Escrituras y los Santos Padres, a veces en peligrosa y forzada mezcla o transposición, prestan un tinte muy renacentista a las actividades y productos intelectuales de la época (13). No poco se perciben estas tendencias en el ámbito universitario, pues en 1416 Benedicto XIII reforma la Universidad salmantina y pone las bases de su próximo esplendor teológico, mientras que nuevos modos en la

(11) MENÉNDEZ PELAYO, *Poetas de la Corte de Don Juan II*, edic. de Espasa-Calpe, Madrid, 1943, págs. 11 y 12 y en general todo el cap. I.

(12) A. BONILLA SAN MARTÍN, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1929, tomo I, págs. 23 y ss.

(13) Vid. el estudio de A. FARINELLI, *La biblioteca del Santillana e l'Umanesimo italo-spanico*, en el vol. I de su obra *Italia e Spagna*, Torino, 1929, págs. 387 y ss.

didáctica y en el estilo oratorio hacen del ambiente académico un interesante centro de experiencias.

El género literario de las repeticiones académicas

El opúsculo *De optima politia*, cuyos fragmentos más interesantes ofrezco traducidos en estas páginas, es un ejemplo, referido al Tostado, de cuanto vengo diciendo.

Según Carreras Artáu (14), se trata de una *repetitio* que nuestro autor debió pronunciar con ocasión de su docencia en la Facultad de Artes salmantina, entre 1425 y 1430.

Las *repetitiones* eran un género literario que el Tostado debió ser uno de los primeros en introducir en las costumbres universitarias, y en ellas se acusa una transición de la disputa medieval a la oración renacentista, con mezcla de elementos heterogéneos en su estructura. No se trata ya de una *disputatio de quolibet*, ni todavía de una *relectio*. Pero se aproxima más a este último género de disertación. En la *repetitio* el titular de la cátedra, una vez al año, recapitulaba ante el pleno de las Facultades, las lecciones profesadas durante el curso.

Los influjos renacentistas se manifiestan de modo especial en el tono elocuente de la *repetitio*, en la abundancia de digresiones, a veces importantes por sí solas, y en el afán de revelar una erudición clásica y mitológica. A través de todo ello y escalonadamente, por medio de conclusiones parciales que quedan probadas, se perfila la tesis que es objeto principal de la oración académica. Aquí los adversarios no hablan, como en las disputas netamente medievales, sino que son criticados en sus puntos de vista, que se recogen en citas, lo que permite una vez más demostrar el ingenio y agudeza del disertante.

Las *repetitiones* eran, pues, ocasión más que propicia, tanto por la solemnidad académica misma, cuanto por su específico género literario, para que brillaran aquellas «inmensa vis et alacritas ingenii in commentando, mirabilisque ejus memoria» que al Tostado se atribuyeran como notas características suyas.

Y si su latín adolecía de los barbarismos propios de la época y su construcción era desaliñada, como de nuestro autor y de Juan de Segovia y el Cardenal Torquemada afirmaba Menéndez Pelayo (15), ello no

(14) Vid. TOMÁS y JOAQUÍN CARRERAS y ARTÁU, *Historia de la Filosofía española*, Madrid, 1943, tomo II, cap. XXVI *La escolástica en el siglo XV*, págs. 531-558, y JOAQUÍN CARRERAS y ARTÁU, *Las «repetitiones» salmantinas de Alfonso de Madrigal*, en *Revista de Filosofía*, tomo II, n.º 5 (1943), págs. 213 y ss.

(15) *Bibliografía hispanolatina clásica*, tomo I, Madrid, 1902, págs. 823 y ss.



es óbice para que las piezas oratorias aparezcan salpicadas de constantes, a veces forzadas, referencia a la geografía y a la fauna, a la Astrología y a la Historia, a la Sagrada Escritura y a la leyenda mitológica, que de todo ésto encontramos en la producción del Abulense y concretamente en su *De optima politia*. Aquí también se alternan las citas precisas y documentadas de Platón y Aristóteles, de Virgilio, de Ovidio—éste muy reiteradamente—, Séneca, Lactancio, Cicerón, Lucano, Josefo, Paulo Orosio, San Isidoro, Solinus, Boecio, Metodio mártir, Eusebio de Cesarea, San Agustín.

Si acepto en principio que el *De optima politia* fué una repetición académica, es basándome en la autoridad del Profesor Joaquín Carreras Artáu, que es el primero, según mis noticias, que se ha ocupado por extenso del opúsculo (16). Vale la pena, sin embargo, insistir algo en esta cuestión.

Para afirmar que se trata de una *repetitio*, Carreras Artáu tiene en cuenta el párrafo de la conclusión segunda que él mismo cita: «Quomodo autem ista stent, scilicet quod lex evangelica sit optima simpliciter et tamen sit mala cuilibet politiae, in alia repetitione declaratum fuit». Pero también reconoce que otra repetición sobre este tema no existe o al menos no figura entre las obras, impresas o inéditas, del Tostado.

Ahora bien, el tema es tratado, y con detalle, en los capítulos XLIV al LI de la segunda parte del *Defensorium trium conclusionum* (17), otra producción del Abulense, que debe situarse en época muy posterior a la que media entre los años 1425 a 1430, fijada por el propio Carreras Artáu para la «repetición» de que nos ocupamos. Claro que el *Defensorium* no es una repetición y pudo ser escrito con posterioridad al *De op-*

(16) Algo más que la simple cita del opúsculo, sólo he encontrado en E. 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*. En la edic. de sus obras, tomo I, *Estudios de investigación*, Madrid, 1948, en que se incluye el ensayo; la referencia al «De optima politia» figura en las págs. 71 y 72. Se trata de un resumen muy ligero, con única alusión al problema de los regímenes políticos.

Noticia más completa, con ser más breve, la de A. TRUYOL en su *Historia de la Filosofía del Derecho. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Madrid, 1954, pág. 283.—Aunque no cita el *De optima politia*, y sí sus *Comentarios al Evangelio de S. Mateo*, F. ELÍAS DE TEJADA resalta la tesis democrática en lo político y conciliarista en lo eclesiástico, que el Tostado defiende—dice—«en términos extraordinariamente duros». Vid. su *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, cuad. 2.º, Madrid, 1946, pág. 138.

(17) Precisamente en el cap. XLV se reiteran los puntos capitales del pensamiento político del Tostado. La imperfección humana no tolera ni regímenes ni leyes óptimos. Por ello «melius et securius est politis habere principatum democraticum quam aristocraticum, vel monarchicum, licet isti sint duo boni principatus et democraticus sit tertius de malis principatibus et imperfectis» (pág. 57, col. 1). Cito por la edic. de 1615, vol. XV.

tima politia, pero también es cierto que la expresión *repetitio* era de uso vulgar y no académico, según el mismo Abulense declara en su *De statu animarum post hanc vitam*, al que concretamente llama «*oratio quam vulgatori quodam nomine repetitionem vocant*» (18). Si, pues, sobre esta última producción no hay duda, no parece que pueda decirse lo mismo rotundamente del *De optima politia*, máxime cuando éste es calificado constantemente de *opúsculo* por los editores, sin que aparezcan las palabras *repetitio*, *dissertatio* u *oratio* en el transcurso del texto. En cambio, en las primeras líneas, lugar sin duda apropiado para calificar la pieza literaria, se habla de «*hujus tractationis*», sin que a la vez exista esa característica preclusión que en el *De statu animarum...* ofrece desde el principio la nota de solemnidad oratoria y académica. También es cierto, en fin, que la distribución en conclusiones aproxima mucho el *De optima politia* a las restantes *repetitiones*.

La ocasión próxima del opúsculo

Sea de ello lo que fuere, parece más interesante relacionar el opúsculo con algún motivo ocasional y próximo, si es que lo tuvo: ¿Pudo ocuparse el Tostado de la comunidad de esposas cediendo al interés que en algunos medios iba despertando la producción platónica? Sabemos que antes de 1445 el Doctor Pedro Díaz de Toledo, Capellán del Marqués de Santillana, había traducido el *Fedón* de una versión latina y lo había imitado en su *Diálogo o Razonamiento* sobre la muerte del citado Marqués. Por otra parte, la *República* llegó a las escuelas cristianas en el siglo XIII, por conducto de la ciencia árabe-española (19). Pero no parece que el Tostado la conozca si no es por los datos que el propio Aristóteles le proporciona en su *Política*. Hasta la misma expresión «*Politia Socratis et Platonis*» es índice de haber utilizado sólo el libro de Aristóteles, donde así se usa. Quizá, en fin, el ocuparse del tema no tenga por causa más que haber seguido el mismo orden sistemático del libro segundo de la *Política*.

Hay, sin embargo, un hecho que no quiero pasar por alto. Por el año 1442 un franciscano apóstata, Fray Alonso de Mella o Mela, llegó a Durango, hizo más de quinientos prosélitos e intentó fundar una ciudad para poner en práctica sus doctrinas, que eran, principalmente, la comunidad de bienes y de esposas. Delatado por alguno de sus partidarios

(18) Pág. 2, col. 1, de la edición y vol. antes citados.

(19) Vid. MENÉNDEZ PELAYO, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*, que es el primero que figura en el vol. dedicado a *Ensayos de Crítica filosófica*, de la edic. nacional de las Obras Completas, Madrid, 1948, Vid. concretamente las págs. 29 y 56 y ss.

a la Inquisición de Logroño, ésta tomó cartas en el asunto por orden del Rey Juan II y el resultado de las pesquisas fué que trece de los herejes contumaces fueron quemados en la plaza de Santa María de Durango, mientras Fray Alonso, en compañía de siete mozas, se fugó a Santander y llegó por mar hasta Africa, recalando por fin en Andalucía, donde siguió predicando sus doctrinas entre los moros, quienes le condenaron a muerte (20).

Si estos hechos pudieron servir o no de motivo para que el Tostado se ocupara de demostrar lo absurdo de las ideas comunistas, lo cierto es que en el *De optima politia* no hay la menor alusión a los mismos. Por otra parte, la hipótesis obligaría a situar la obrita del Tostado, no entre los años 1425 y 1430, sino mucho después; y a no estimarla una *repetitio* universitaria.

En todo caso, deberá tenerse en cuenta la relativa coincidencia del opúsculo y su tema concreto con los hechos de Durango a que antes me he referido, con lo que si el *De optima politia* no fué motivado por ellos, se produjo en ocasión que, aunque fuera anticipada, no dejó de ser curiosamente coetánea al Tostado y a su presencia en la Corte de Juan II, donde aquellos hechos debieron ser objeto de comentarios y tal vez de discusión.

Queden, no obstante, las anteriores sugerencias como una incitación más para proseguir investigando en la vida y obra del Abulense.

Indicaciones bibliográficas

Dos ediciones de las obras completas del Tostado he tenido a la vista para traducir y estudiar el *De optima politia*. La que me ha servido de base principal, y por la que cito, es la de Venecia, de 1615, que se halla en la Biblioteca general de la Universidad de Murcia. La otra, utilizada para cotejar algunos puntos, es también de Venecia y del año 1596, y se encuentra en la Biblioteca del Seminario Conciliar de San Fulgencio, de la indicada ciudad. No he podido manejar la edición princeps, también veneciana, fechada en 1507.

El *De optima politia* se inserta en el tomo XV de la edición que he señalado primeramente, cuyo tomo se titula *Alphonsi Tostati hispani episcopi ebulensis philosophi theologi ac Pontificii juris Caesareique con-*

(20) Estos hechos los recogió la *Crónica de D. Juan II* (cap. VI, año 36).—MARIANA identifica a los herejes de Durango con los «fraticellos», y de ellos se ocupa también el Dr. MONTALVO en su *Comentario al Fuero Real* (Ley II, III, II, lib. IV).—Vid. lo que sobre el particular nos dice MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, vol. y edic. citados, págs. 365 y ss.

sultissimi, necnon linguae graecae et hebraicae peritissimi OPUSCULA VARIA. El editor y corrector, Fray Paulino Berti, de Luca, de la Orden de S. Agustín, la dedica «ad Cosmum II Magnum Hetruriae Ducem IV». El opúsculo figura en dicho tomo precedido del *De statu animarum post hanc vitam* y seguido del comentario al texto de Isaías: *Ecce Virgo concipiet, etc.* Consta de 15 páginas en folio, a dos columnas, de apretado contenido y con todas las características de abreviaturas, oscuridades y deficiencias de las impresiones latinas de aquel tiempo. Carece de dedicatoria, como ocurre con el *De sanctissima Trinitate*, el *De statu animarum* y el *Contra cléricos concubenarios*. La tiene, en cambio, el comentario sobre el *Ecce Virgo concipiet* y las restantes producciones que, como las citadas, integran el indicado volumen: *Paradoxon* y *Defensorium trium conclusionum*. A esta última habré de referirme después y será citada por la edición y volumen ya aludidos.

En cuanto a la versión castellana del *De optima politia*, que aparece por primera vez (21), que yo sepa, se ha renunciado a hacerla completa porque hay no pocos y extensos fragmentos que, además de carecer de interés actual, servirían para distraer la atención de otros que se refieren directamente al pensamiento político y social de nuestro autor. De todas formas, se ha hecho de aquéllos una versión resumida para que pueda tenerse idea del contenido del opúsculo y de su continuidad expositiva. Tales fragmentos aparecen impresos en cursiva. En todo caso, se ha procurado traducir el texto con la máxima fidelidad, prefiriendo la versión literal a la libre, consignando en notas algunos pasajes originales cuando por la importancia conceptual de los mismos, su oscuridad o la necesidad de haberlos traducido con cierta holgura, era aconsejable tal medida. Naturalmente, en lo que más licencia puede observarse es en haber sustituido ciertos giros y fórmulas puramente escolásticas, cuya pervivencia en una traducción actual resultaría anacrónica tal vez y perturbadora de la claridad y sencillez en la exposición.

(21) De la producción latina del «Tostado» parece que hasta ahora sólo existía la traducción castellana de dos cuestiones de filosofía moral: «Cuál es la más soberana de las virtudes morales» y «Si la Filosofía moral es más útil y provechosa que la Filosofía natural». Vid. el tomo y lugar citados, de la Biblioteca de Autores Españoles.

II

EL CONTENIDO DOCTRINAL DEL «DE OPTIMA POLITIA

UN ESQUEMA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DEL TOSTADO

Numerosas cuestiones surgen y se entrelazan a lo largo del opúsculo *De optima politia* y algunas son objeto específico de las siete conclusiones que el Tostado expone y prueba. No obstante, debe tenerse en cuenta, como ya se hará notar en su momento oportuno, que el autor no aborda todo lo que promete tratar. En efecto, antes de establecer la primera conclusión, él mismo señala una serie de cuestiones que se derivan del párrafo de la *Política* de Aristóteles con cuyo comentario inicia su exposición; y de la seis que enuncia concretamente, sólo una: «¿cuál es el mejor régimen político?», queda después aludida de modo expreso. El propio editor nos dice al final del texto del opúsculo: «Desunt permulta quae promissa ab auctore supra ante conclusionem primam, nequaquam inveniri potuerunt» (22). Si se recuerda, por otra parte, que las *repetitiones* guardaban íntima relación con la materia desarrollada por el disertante a lo largo del curso en su cátedra, tal vez deba pensarse, en el caso de que nos hallemos ante una repetición, que aquellas cuestiones serían resueltas en sus explicaciones ordinarias y ahora el Tostado sólo desea aludir las para delimitar mejor el asunto que directamente va a ocupar su atención y la de sus oyentes.

De todas formas, creo que será posible trazar un esquema del pensamiento político del Abulense aún manejando los contados materiales de esta índole que el opúsculo encierra.

(22) Vid. la nota 10 a la traducción del opúsculo.

El criterio metodológico

La primera impresión que el estudio del opúsculo nos ofrece es la de que, según su autor, los problemas políticos, y de entre ellos el de la constitución y régimen de una república, es preferible tratarlos «hic et nunc».

Ya el hecho de proponerse la crítica de un estado «ideal» y ocuparse principalmente de una cuestión que tan estrecha relación guarda con la vida ordinaria y las pasiones individuales de los hombres, para demostrar la imposibilidad teórica y práctica de semejante república, nos revela el espíritu con que el Tostado se enfrenta con el problema de la convivencia organizada. Más aún, las conclusiones primera y segunda se rotulan en términos bien expresivos: Ni el mejor régimen, ni la mejor ley. Es decir, relativismo o, quizás mejor, realismo y atención a la condición humana.

La predisposición del autor se confirma por el hecho de que no aborda ni al menos da por supuesta expresamente la cuestión básica de una explicación racional del fenómeno social. El se ocupa de ciudades antiguas o ciudades futuras. Ambas fundadas, pobladas y regidas por hombres concretos. He aquí dos cuestiones que el Abulense desea aclarar ante todo: ¿quiénes establecieron primeramente las ciudades?; ¿cómo fueron establecidas al principio? Resuelto ésto, ya podrá preguntarse: ¿cuál será la república mejor?, pero «entendiendo la mejor ya en general, ya en particular». Es decir, un punto de partida y un objetivo marcadamente históricos.

Precisamente hay un párrafo en la introducción, que me llamó la atención desde el principio. Y no solamente porque, a mi juicio, aparecía allí con forzado enlace, como si interpolado fuese, a pesar de lo cual lo he visto en las dos ediciones que he manejado, sino más bien porque de ser un texto que el Tostado quiso destacar, en esa recapitulación de principios políticos esenciales que integra la introducción citada, podría significar algo demasiado importante: el pactismo del Abulense. El párrafo de referencia dice: «*Est autem contractus, ut politice loquar, quaelibet conventio inter aliquos constituta, et communi deliberatione firmata*» (23).

La formación aristotélica del autor («ab Aristotele nostro» dice en cierta ocasión) y el hecho de que rechace más adelante las tesis de Ovidio, Lactancio y Cicerón, formuladas en los términos concretos con que él las recoge, sobre el origen de las ciudades, obligarían a descartar en aquél todo pactismo constitutivo de la vida social. Por otra parte, cuando las rechaza, no se plantea el Abulense el problema radical de la co-

(23) Pág. 1, col. 2.

munidad política, ya que si no acepta la tesis de Lactancio, por ejemplo, es porque éste explica la «causa», no el «tiempo» de la aparición de las ciudades; y toda su divagación sobre el tema: creación-eternidad del mundo, parece servirle para resaltar la aparición «histórica» de las ciudades conocidas, sin que con ello quiera decir más. Según ésto, habrá que pensar que si el Tostado trae a cuentas el contrato político al que se refiere el párrafo aludido, lo hace para señalarlo causa inmediata de las ciudades que los hombres han ido estableciendo a lo largo de los siglos.

Ahora bien, este supuesto, unido a todas las demás normas que para el régimen familiar y político se van estudiando, normas muy precisas y detalladas, nos revelan que en el *De optima politia* su autor pretende hallar una ordenación general, desde luego, pero destinada a una ciudad que los hombres con tendencias sociales—cuya raíz aquí no se discute ni se investiga—pudieran establecer de hecho.

Visión de conjunto. Las tesis capitales

Descartada la cuestión fundamental de la sociabilidad humana, a mi modo de ver lo que más puede interesarnos hoy al estudiar el pensamiento político del Tostado y al querer averiguar la problemática que subyace y muchas veces se expresa en el opúsculo que aquí se analiza, se perfila en la siguiente tesis con sus inmediatas derivaciones.

Para que exista una comunidad política es necesario que haya algo común entre sus miembros. Pero ¿hasta qué punto lo común determina la vida del grupo ya constituido? ¿Hasta qué punto esa comunidad de hecho tiene vigencia en el orden del ejercicio del poder, en el de la legislación y en el de la vida familiar? ¿Cuándo la ciudad será más comunidad, es decir, más ciudad o ciudad más perfecta?

Con ésto queda dicho también cuál es nuestra posición ante el autor y su obra. No haré aquí una descripción sistemática ni externa del opúsculo, que ya está bien hecha (24), ni tomaré directamente el tema del comunismo sexual con las opiniones del Tostado sobre éste, como objeto directo de estudio y crítica. Dicho tema y cuantos sean abordados en las conclusiones del *De optima politia* serán vistos aquí en cuanto nos revelen el pensamiento político-social del Abulense, haciendo para ello un engarce lo más discreto posible entre sus ideas y los planos personales o colectivos a que aparecen adscritas. Probablemente al final se verá bien claro que el opúsculo es capaz de ilustrarnos con suficiencia respecto al objetivo propuesto y que antes puntualicé.

En efecto, entre dos extremos transcurre el contenido de dicho

(24) Por D. JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, ob. cit.

opúsculo: de un lado la necesidad de algo común para la vida ciudadana, que afirma el texto aristotélico del libro II, cap. 1, de la *Política*; y de otro, el pretendido comunismo de esposas de la *República* de Platón. Pero antes de resolver esta cuestión postrera, el autor va dejando por el camino, sobre un transfondo histórico y real que no se olvida, y a través de parciales e importantes conclusiones, los hitos en que el principio comunitario se manifiesta: El sistema político mejor es el que más refleja la presencia activa de la comunidad y asegura así la paz; la ley mejor es la que tiene más en cuenta que los ciudadanos son muchos, dispares y concretos, tanto que es la perfección de éstos en particular lo que más debe importar a la república. El hecho de que esta perfección se mire aquí preferentemente desde el punto de vista genético y fisiológico o al menos se considere paralelamente con el desarrollo intelectual, no deja de ser un aspecto incitante para buscarle más honda explicación en el pensamiento ético y político del Tostado, pero confieso que esa explicación no la he logrado sino como un afán de puntualizar más, entre alardes eruditos, el problema personal y las derivaciones orgánico-individuales que se enlazan con el comunismo sexual platónico de que después va a ocuparse. Parece más apropiado pensar en esto que en un intento de trazar la política «eugénica» que debería llevar a cabo un estado «intervencionista» ya constituido. En realidad, se trata de «fundar» una ciudad y de indicar, por tanto, que debe escogerse bien el lugar geográfico, el clima y el medio económico pensando en la población que en esa ciudad ha de nacer, vivir y propagarse.

La importancia de lo subjetivo

Si saco en conclusión que para el Tostado la comunidad política más perfecta es aquella que asegura la paz, pero esta paz es el producto de una feliz coordinación de las individualidades subjetivas, no parece que su aportación sea excesivamente original. Y sin embargo es, por lo menos, destacable, porque al explayar esa tesis de doble vertiente va a acentuar, con peculiares matices, qué sentido tiene para él la paz y cuáles son los medios más aptos para aquella coordinación.

En ambos elementos, imprescindibles para la existencia, conservación y gobierno de la República, el papel principal lo juegan aquellas individualidades subjetivas.

Con esto quiero decir, en primer lugar, que un conocimiento profundo de la condición humana; de la debilidad de nuestra naturaleza; de las pasiones, gustos, sentimientos, vicios y virtudes, tendencias y hasta complejión corporal, debe determinar «primordialmente» la solución de los problemas políticos enunciados. Ya he llamado la atención sobre el

presupuesto metodológico general, que revela el hecho de enfrentarse con una República «ideal» y de partir de datos históricos. Pero el recorrido a través de los argumentos desgranados por el Tostado para ratificar su tesis o contradecir a sus adversarios, nos confirma este aserto.

Obsérvese, en efecto, la claridad con que el Abulense descarta la viabilidad de la vigencia del Evangelio como norma positiva, única y común, para la república temporal. El no olvida, además, que fué Caín, el primer hombre destinado, junto con el diablo y sus ángeles, al fuego del infierno, quien primero fundó una ciudad. Y por otra parte, que el mismo Dios impuso a los judíos unos preceptos judiciales que «no eran simplemente buenos puesto que el pueblo judío no era simplemente bueno por disposición propia, ni tenía una disposición próxima para tal bondad» (25).

El cierto pesimismo antropológico que inspira estos datos se conjuga con la necesidad de un cierto relativismo histórico que es la nota predominante en su pensamiento político. No insisto en ello, por ahora, mas sí en el hecho de que las tendencias pasionales viciosas del hombre, al poner en peligro la paz de la ciudad, deben tenerse en cuenta para resolver los problemas varios de ésta. Pues el hombre se deja dominar por ellas muchas veces, sin querer sacrificarlas por la sola razón del bien común. Así por ejemplo, al ocuparse el Abulense de la edad conveniente para el matrimonio, aunque él, por razones eugénicas, crea que debe demorarse hasta los treinta y seis o treinta y siete años en el varón y los dieciocho o veinte en la mujer, reconoce que el derecho civil ha tenido que rebajar notablemente dicha edad porque «ningún hombre sentiría tan gran amor por el Estado que, a fin de promover la mayor perfección de éste, se privase de los deleites venéreos durante toda su juventud» (26).

Consideraciones basadas en los más elementales sentimientos humanos le sirven para rechazar los argumentos contrarios, apoyados en la pura razón. Que la comunidad de mujeres—según los platónicos—sea causa de mayor amor y mayor unidad en la república, no deja de ser una tesis vacua. Porque no debe pasarse por alto que todas las mujeres, posibles esposas, no serían igualmente bellas, y la que lo fuera más, sería más deseada por todos, simultáneamente. El tumulto, precisa el Tostado, se produciría de modo inevitable. La paz de la ciudad quedaría deshecha.

Pero hay una razón muy reiterada para dilucidar la cuestión del co-

(25) Pág. 7, col. 2.

(26) «...nemo tanto perficiendae politiae amore flagraret toto tempore iuventutis, in qua motus potentissimi sunt usque ad annum 36, ut incunditate venerea se privaret.» (pág. 9, col. 2).

munismo sexual. Los padres no pueden privarse de la satisfacción de conocer a sus hijos. Con aquel comunismo de esposas, ello no podría tener lugar. Nadie tendría certeza acerca de la paternidad. En cambio, no ocurrirían así en un régimen de matrimonio monógamo, ni siquiera en el supuesto de la poligamia, con la ventaja además de que en este caso los propios hijos serían conocidos por sus padres, sin que dejaran de serlo por sus madres. Sin certeza sobre la paternidad, caería el máximo deshonra sobre la ciudad. El ejemplo de los lacedemonios, recordado en la conclusión séptima, es aleccionador. Ni habría base para declarar la nobleza de estirpe. Y sin nobleza no habría virtud, que se fomenta en los hijos precisamente al querer imitar a sus padres. Ni existiría respeto ni verdadero amor de los hijos hacia sus padres, porque no los conocerían, y sin conocimiento no hay amor. Sobre todo, no hay ese específico amor —«amor dulce»— a que aluden los simples nombres de padre e hijo. Aquella ignorancia y confusión sería la causa de que un hijo llegara a insultar y hasta quitar la vida a quien le engendró (27). Y esta falta de amor especialísimo volvería estériles las relaciones familiares, como cuando se echa un poco de miel en una gran cantidad de agua (28).

Las razones parecen infantiles. Algunas, como la relativa a la nobleza, incluso considerándola—dados los términos en que el Abulense se expresa—como el único medio social donde la virtud se aloja, se fomenta y se transmite, son indudablemente forzadas y de injusta o parcial apreciación. Pero todas revelan cómo están vigentes en el pensamiento del Tostado las reacciones más personales e íntimas de los hombres en sus proyecciones sociales. Y cómo también la tranquilidad o el desorden en el seno de la sociedad doméstica, repercuten sin paliativos en el de la sociedad civil. La razón estriba en que esta sociedad es un *quid unum*, un *compositum* de hombres y familias, pero al cual ha dado su *forma esencial de unidad* un *ordo politicus* o más simplemente la *Politia*.

La comunidad política. La «Politia» y sus acepciones

Hay cierta riqueza más que confusión en el hecho de que sean diversas las acepciones con que el Tostado emplea la expresión *Politia*. A lo largo de todo el opúsculo pueden hallarse cuantos quedarán expuestos en este apartado.

Ante todo, una noción primaria: «*Politia est quaedam communica-*

(27) Pág. 15, col. 1.

(28) Pág. 15, col. 2.

«tio» (29), y aunque la comunicación es un elemento genérico también de la *Civitas*, pues «civitas consistit in quadam communicatione» (30), lo es en todo caso en cuanto la *civitas* es algo político, es una realidad a la que lo político determina. Lo político, ese concepto todavía difuso que se encierra en la *politia*, es algo previo y en tal sentido esencial a la *civitas*, que la distingue de aquello que es menor en magnitud: la simple sociedad doméstica o familiar. Queda limitado, pues, el concepto a la ciudad y a sus derivaciones. Pero el Abulense puede precisarnos más.

La precisión comienza por otro concepto todavía más amplio, aunque de más sentido técnico, si se me permite la expresión: «Politia, coordinatio ad invicem» (31); algo que convierte la comunicación en una realidad subsistente y con proyección inter y extrasubjetiva. Hay aquí ya conciencia de la recíproca interacción, del continuado reflejo entre quienes se comunican, lo que va a dar lugar a la última noción en esta escala de generalidades: «Politia, sive politicus ordo» (32). La comunicación primaria entre los hombres pasó a ser «cierta» comunicación, vivencia común de algo, determinada por algo: lo que les coordina recíprocamente, el orden. Con esta precisión, el concepto, por un lado, se sutaliza; por otro, lo veremos relativizarse. En el primer caso se ha alcanzado la esencia; en el segundo se señalan sus expresiones que resultan tan condicionadas por la nota esencial de lo político que llegan a designarse por su mismo nombre: *Politia*.

¿En qué consiste ese orden político? ¿En qué sentido es esencial y previo para la ciudad? El orden político es para la multitud humana lo que la *forma* es para el compuesto en las cosas naturales. Y lo mismo que la forma hace *uno* al compuesto, así el orden político hace *una* la multitud (33). Los hombres son «naturalmente» muchos. Sólo llegan a la unidad por el orden político. «De manera que si algunos [hombres] deben reunirse para formar una ciudad, es preciso que antes de ello tengan cierto orden entre sí» (34). El orden político, como se ve, no sólo es previo, sino motivo y causa de la comunidad política. Es un orden activo, una ordenación «que interviene desde el principio» (35).

(29) Pág. 1, col. 1.

(30) Pág. 6, col. 1.

(31) Pág. 6, col. 2.

(32) Pág. 6, col. 1.

(33) «Nam sicut in naturalibus forma necessario praecedat compositum, sine qua impossibile est aliquid compositum esse, ita in politicis necesse est quandam praecedere formam, quae efficiat unam civitatem» (pág. 6, col. 2).

(34) «...utpote si aliqui convenire debent ad constituendam aliquam civitatem, necesse est ut primo quam convenient habeant inter se quendam ordinem...» (pág. 6, col. 2).

(35) «Nec est possibile ullo modo fieri civitatem, nisi talis (ordinatio) interveniat a principio» (pág. 6, col. 2).

Relaciónese con lo dicho anteriormente ese supuesto a que se alude: Si los hombres «se reúnen para fundar» una ciudad, hay necesidad de una previa «coincidencia» en aquello que es el orden entre sí.

Pero ¿en qué han de coincidir?; o lo que es lo mismo, ¿cuál es la materia fundamental de ese orden, principio de unidad, origen mismo de la comunidad política, nota esencial de la ciudad? «Este orden, dice el Tostado, consistirá en que coloquen sobre sí a un solo hombre para que gobierne siempre, o en que vayan gobernando todos por tiempos iguales o en que gobiernen los virtuosos o los que aventajan en poder a los demás, etc.» (36). El contenido material del orden político es el poder. Y una vez concretado y en el mundo real; traducido el concepto sutil alcanzado, inmediatamente, se relativiza: *Politia* es régimen político, ordenación del ejercicio del poder, determinación de sus titulares.

Pero tan básico es esto que tal ordenación no debe confundirse con las restantes normas positivas de la ciudad. Y por esta vía penetra de nuevo la precisión realista de Aristóteles: No es lo mismo *Politia* que *lex* (37). «*Politia est quidam ordo secundum quem debent convenire cives ad constituendam civitatem. Lex dicitur esse quaedam regula quae imponitur ipsis iam existentibus civibus*» (38).

Por eso el Abulense llega a alcanzar una idea bastante clara de *constitución* política y por eso también *politia* para él no es algo abstracto y difuso, sino algo que se «corporeiza» tanto que la expresión sirve indistintamente para designar la norma fundamental, como la forma esencial, el principio de unidad, como el todo compuesto uno y unificado: la ciudad misma, y la ciudad en sus distintas fases: en su origen, en su realidad completa y en su dinámica principal: el gobierno y sus distintas modalidades.

Esta es la razón de que, cuando traducimos el opúsculo, haya de darse a la expresión *politia* aquella versión que más se acomode a la realidad que figura en cada momento o lugar como más directamente aludida. Y de que si optamos por traducir el título de la obra a base de la palabra república (*La República mejor*) es en primer lugar por el sentido total que dicha palabra puede entrañar y por lo que de tradición va teniendo el usar el término para supuestos idénticos o parecidos; y en segundo lugar porque, habiendo perdurado la voz *república* para traducir la *Politeia platónica*, parece que debe recogerse en este caso en que se

(36) «... quod constituent super se unum, qui semper praesit, aut quod omnes per tempora aequalia praesint, aut quod virtuosus praesint; vel illi, qui reliquis potentiores sunt, et sic de aliis modis». (Pág. 6, col. 2).

(37) Pág. 6, col. 2.

(38) Pág. 6, col. 2. Y más adelante dice: «Lex autem est quoddam ius constitutum super-veniens civitati iam conditae consistente politia».

vierte al castellano un opúsculo que su autor relacionó con el inmortal diálogo del discípulo de Sócrates.

Por lo demás, esta varia significación es propia de aquellos tiempos en que los términos políticos no han alcanzado aún la delimitación técnica de los nuestros. Ambas épocas, por otra parte, son en verdad fases del mismo denodado esfuerzo humano por apresar en palabras definitivas ideas y objetos eternamente cambiantes y huidizos, como son los que integran el mundo político.

Así, Rodrigo Sánchez de Arévalo titula una obra suya *Suma de la Política que habla como deben ser fundadas e edificadas las cibdades e villas. Fabla otrosi del buen regimiento e recta polecia que deve aver todo Reyno o cibdad assi en tiempo de paz como de Guerra* (39).

Policia de regne y Policia reyal es, en la terminología de Eximeniç, el sistema político monárquico constituido sobre el reino (40).

Volvamos de nuevo a sorprender el pensamiento político de nuestro autor. La *politia* es la forma que da unidad a la república. Pero ni aún esta acepción constitucional de la *Politia* permite pensar en una unidad abstracta o general, sino en aquella que se basa en las peculiaridades de la república concreta que se constituye.

«Cierto—dirá en una aceptación primaria del argumento contrario—que las cosas tienen mayor entidad cuanto más se acercan a la unidad. Pero no por ello conviene reducir todas las cosas a su «máxima» unidad. Así, el hombre es un *quid unum*, pero si quisiéramos reducirlo a una unidad más simple (por ejemplo, quitando su composición de partes o la pluralidad de personas) dejará de ser hombre, porque su unidad exige esta diversidad» (41). Lo mismo ocurre con las ciudades. La ciudad, en efecto, no es una *per se*, sino por agregación. La ciudad es una, pero nadie debe reducirla (o considerarla reducida) a una sola casa o a un solo hombre (41). Ni lo es la propia Iglesia, aunque lo sea su cabeza, Cristo. La Iglesia es, en efecto, múltiple y variada. Pues en ella cabe distinguir la contemplativa y la activa, la monástica y la mendicante (43).

Este sentido de relatividad y diversidad informa toda sus ideas sobre los regímenes políticos. Veámoslo.

(39) Vid. la edic. de BENEYTO, Madrid, 1944.

(40) Vid. LÓPEZ-AMO MARÍN, *El pensamiento político de Eximeniç en su tratado de «Regiment de princeps»*, Madrid, 1946, pág. 77.

(41) Pág. 15, col. 1.

(42) Pág. 15, col. 2.

(43) Pág. 12, col. 12.

Los regímenes políticos. Diversidad de criterios

En una enumeración que no es completa, puesto que omite el llamado *régimen mixto*, el Tostado recuerda que las formas de gobierno o sistemas políticos se clasifican en los seis tipos conocidos. Cuando se perfila su pensamiento y su actitud general ante el problema es precisamente al señalar los criterios por los cuales las formas políticas son no tanto buenas o viciosas, sino más bien convenientes o no y en qué grado, para la república.

En la primera parte de la conclusión primera define a la Monarquía real atendiendo al número de los que mandan; a la Aristocracia, según la virtud; a la Timocracia, según la riqueza y tal vez, con ella, según el poderío o influencia social. La Monarquía tiránica es rechazada porque el príncipe no sigue las leyes justas—la ley es su voluntad—y no procura la utilidad pública o «gobierna contra la voluntad de sus súbditos»; la Oligarquía es el gobierno de los poderosos y ricos por este solo título. En cuanto a la Democracia, veremos más adelante su análisis y valoración.

De manera especial se ocupa de la que él llama Monarquía real, la cual es, de suyo, el mejor régimen político. Asegura más la unidad y conserva la semejanza con la naturaleza (argumento teórico); pero no se olvide que es difícil encomendar todos los asuntos a un solo hombre, como decía Aristóteles; más aún—añade el Abulense—cuando este hombre no ha sido designado por elección, sino que manda por sucesión. El sabe, y se remite de nuevo a la autoridad del Estagirita (*Ética*, lib. IX) que la voluntad humana es mala regla. Pero este principio lo tiene sólo en cuenta para rechazar la voluntad personal del gobernante como único motivo de su legitimidad y de su mandato. En cambio, la elección de los súbditos es lo importante. Porque la elección supone el «conocimiento» y «la determinación» por parte del pueblo de quienes han de gobernar, es decir, supone la individualización, el tener en cuenta y señalar atributos personales y concretos.

Por eso mismo, en este orden práctico y político, es mejor el régimen aristocrático que la Monarquía real. El inconveniente que presenta es cabalmente que los «no elegidos, porque son menos virtuosos», promueven partidismos y sediciones.

Vemos, pues al Abulense rechazando puros criterios racionales al valorar los regímenes políticos. Salvo en el caso de la Oligarquía, maneja criterios más bien estrictamente sociológicos y relativos. De entre ellos, los más fundamentales, a mi juicio, son la elección y la tranquilidad pública como seguridad.

En cuanto a la elección, la ha atribuido al pueblo como sujeto activo

y, como pasivo, a los virtuosos. Pero, nótese también, esa virtud es específicamente política. En el lugar a que nos venimos refiriendo, ha hablado ya del que es «más virtuoso en lo que al régimen político o a la república se refiere», precisando así en términos que apuntan—sin que se quiera exagerar la interpretación—a una técnica o moral política peculiares. Y esa virtud es el pueblo quien ha de decir si existe o no en los posibles gobernantes, porque, también lo ha dicho, se convierte en viciosa la Monarquía, al «gobernar contra la voluntad de los súbditos» (44).

El criterio decisivo: la paz como seguridad

En cuanto a la tranquilidad pública, es, seguramente, el argumento más reiterado para apoyar las diversas tesis mantenidas en este opúsculo. El Tostado se sirve de él para puntualizar sus opiniones en torno a la vida familiar y sexual. Lo hemos visto al oponerse a la comunidad de mujeres y al reconocer que el retardar hasta la edad «genéticamente más apropiada» el matrimonio, exasperaría las tendencias venéreas de los ciudadanos. Incluso, como decía San Agustín, cuya autoridad recoge el Abulense en la conclusión sexta, la poligamia podría ser admisible ya que, aparte otras razones, asegura la paz del hogar.

La paz es también el criterio supremo para valorar los regímenes políticos. Una razón por la que la Monarquía real es la mejor *de suyo*, es que «habiendo un solo gobernante, no existe la discordia que puede darse cuando gobiernan muchos» (45). Por otro lado, la Aristocracia no garantiza la seguridad: los no elegidos, por no ser virtuosos, provocarán sediciones y partidismos.

La idea de sedición, de bandería, de tumulto, promovido por motivos privados o públicos, está constantemente informando el pensamiento del Abulense.

El régimen mejor: la Democracia. Democracia y seguridad

¿Cuál será entonces el régimen político mejor? Nuestro autor es taxativo: «el mejor, es el más conveniente para el pueblo de que se trate». Esta es la regla general; tal es el mejor régimen *de suyo*, diríamos con sus mismas palabras.

(44) «...aut quia dominatur contra voluntatem subditorum» (pág. 7, col. 1).

(45) «...quia non est discordia in uno principante, sicut in multis» (pág. 7, col. 1).

Porque más que del régimen *perfecto* se trata del *más conveniente*. Ya al ocuparse de la Monarquía se precisaron estos puntos de vista. ¿Cuál es entonces el más conveniente, que en realidad será el óptimo, para el Tostado? La Democracia.

La Democracia se reconoce situada entre los regímenes viciosos. Pero en su análisis no se revelan tantos defectos ni tan graves como cuando de la Tiranía o la Oligarquía se ha tratado. El Abulense, diríamos que se expresa «ideológicamente», al decirnos que la Democracia se da cuando gobierna todo el pueblo, aunque sean pobres o ignorantes, y cualesquiera que sean, y esto de diversos modos: bien teniendo todos al mismo tiempo la autoridad suprema, bien gobernando por suertes o por tiempos» (46). El único inconveniente, pues, es el de que en la Democracia llegan a gobernar algunos ignorantes que, naturalmente, serían más aptos para servir que para mandar. En todo caso, hay diversas especies de Democracia (47).

No entraré en aclarar si, aunque el Abulense lo diga, ésta es o no la mejor forma de gobierno, según Aristóteles. Basta saber que lo es para nuestro autor, quien da las razones de sus preferencias: «*No es sediciosa*, ya que la autoridad reside en todo el pueblo y todos los ciudadanos gobiernan por igual» (48).

La paz, suprema razón. La paz que ponen en peligro los desórdenes familiares y las pasiones individuales de los hombres y, de modo especial, la pasión de mandar. Sólo aquel régimen que de alguna manera haga pensar a los ciudadanos que el poder es de todos y lo es por igual, asegurará la convivencia tranquila. He aquí por dónde remata el Tostado aquella idea primaria que recogió del texto aristotélico: La ciudad o comunidad política es una convivencia o comunicación en algo que es común a todos sus miembros. Lo que ha de ser común es aquello cabalmente que da el ser específico a la ciudad, ente distinto de los individuos y de las familias: el poder, la autoridad política. Pues eso, la común participación del poder, que por lo visto todos apetecen, es lo que garantiza la tranquilidad y la subsistencia misma de la república.

Cuál sea el contenido *material* de esa paz, no nos lo dice el Tostado. Antes y después de dejar bien sentada su preferencia por el régimen democrático, nos ha hablado de justicia y amistad; de leyes justas y hasta de la ciudad de Dios y la del diablo. Pero a él le interesa, sobre todo, la

(46) «...quando populus totus imperat, sive pauperes sive simplices, et quicumque, et hoc sive summa principatus consistat apud omnes simul, sive per sortes aut tempora omnes de populo principentur» (pág. 7, col. 1).

(47) «...cuius multae species sunt» (pág. 7, col. 1).

(48) «...ista seditiosa non est, cum apud totum populum maneat principatus, et omnes aequaliter dominentur» (pág. 7, col. 1).

paz, como orden y, notémoslo bien, como seguridad, un concepto que no tardará en ser objetivo supremo de la teoría política moderna.

¿Que el régimen democrático tiene inconvenientes? O son de poca monta—sociológicamente hablando—o el Tostado los silencia. ¿Que ello contradice a otros principios del propio Aristóteles: la pluralidad de príncipes es cosa mala; o de Lucano: la autoridad recusa ser compartida? No parece detenerse el Abulense ante estas serias objeciones, aparte de que, si lo hubiera hecho, probablemente nos repetiría que en su democracia no hay pluralidad, sino generalidad o «universalidad» de príncipes: «totus populus imperat» (49).

Pensamiento político y horizonte histórico

Un autor que trata los problemas político-sociales con el sentido práctico, psicológico y realista que acabamos de ver, debía sin duda responder con ello a incitaciones muy claras y tal vez imperiosas. Creo que no hará falta penetrar demasiado para opinar en conclusión que la situación social y espiritual que constituyó el marco histórico de su vida, condicionó a la vez su pensamiento. El cisma eclesiástico de Occidente y la anarquía social de Castilla le hicieron, sin duda, desembocar en la necesidad de atender profundamente a la condición humana. Los hombres del siglo XV vivían con una como conciencia exarcebada de sus instintos, de sus posibilidades y de su propio valer. En este sentido, vivían en una época eminentemente crítica, en la que el problema más hondo era el antropológico en cuanto tal. Cuando las estructuras fallan, y este era el caso del siglo XV, lo individual irrumpe con audacias insospechadas. El Tostado tuvo ocasión de verlo en aquel escenario de antipapas, concilios divididos, acusaciones de herejías, bandos armados, cenáculos de cultura, grupos rebeldes y oligárquicos. A través de esta experiencia percibió claramente también que un dilema tenía por entonces planteado el mundo: La anarquía y la desintegración; la estructuración a lo sumo de lo múltiple, diverso y aún contrapuesto, por un lado, o la autoridad concentrada y la unidad, por otro. El Concilio o el Papa; los nobles, sus partidos y las ciudades o el Rey y el Estado.

Las inteligencias de aquel tiempo fijaron en el orden teórico sus preferencias, y las fijaron con apasionamiento. Juan de Torquemada y Rodrigo Sánchez de Arévalo, por citar tan sólo a dos españoles con dimensiones occidentales, se inclinaron por el principio de autoridad; por la idea del Imperio y por un Papado fuerte y soberano. Alfonso de Madrigal no teme a la multitud, no es nada imperialista, ni llega a corregir,

(49) Pág. 7, col. 1.

que sepamos, sus tendencias doctrinales conciliaristas (50), aunque de hecho reconociera al fin a Eugenio IV. Ha podido comprobar que en Castilla sólo hubo paz cuando D. Alvaro de Luna impuso una autoridad poderosa, aunque acabara después en el cadalso. El mismo sabe, y nos lo ha dicho hasta la saciedad, que la paz es el supremo bien de la república. Y sin embargo, se inclina por la democracia y prefiere que el poder, más que concentrarse, se extienda y universalice. ¿Es éste el remedio apropiado para tales situaciones y objetivos? Para el Tostado no hay duda. Y no piensa así «aunque» conoce a los hombres, sino precisamente porque parece conocerlos bien.

Por otra parte, ese deseo de paz a toda costa cuadra muy bien con un temperamento y una vida dedicados fundamentalmente al estudio. Ni el Profesor de Salamanca ni el Obispo de Avila se nos aparecen como un rebelde ni cortesano «activo» y conspirador. No es, desde luego, un Arzobispo Carrillo. Antes bien, eran frecuentes sus retiradas a una finca cercana a Avila para, en silencio, estudiar y escribir.

Recuérdese que la paz, suprema aspiración del Renacimiento, será el *desideratum* personal de Erasmo y Vives. Mas a su vez, el gobierno popular, gobierno en el que pueden mandar ignorantes, era el *desideratum* político del Tostado.

Su personalidad, con todo ello, resulta algo más que acorde con su época de transición y de crisis; más bien aparece como característica y representativa de la misma.

(50) En el Tostado se da la misma correspondencia entre sus teorías eclesiásticas y políticas que se observa en Nicolás de Cusa. No poco debió impresionar al abulense la destacada actuación del cusano en el Concilio de Basilea. Pero así como el futuro cardenal y obispo de Brixen rectificó posteriormente sus doctrinas proclamando la superioridad del Papa sobre el Concilio, con el de Avila no ocurrió otro tanto.

ALFONSO DE MADRIGAL

LA REPUBLICA MEJOR

El lugar o párrafo que sirve de base a todo el plan del presente tratado se encuentra en el II libro de la *Política* de Aristóteles (cap. I. hacia el principio). Y para su consideración me he propuesto una triple tarea: primeramente, comentar el párrafo citado; en segundo término, declarar las conclusiones acerca de la materia en él tratada; y en tercer lugar, rechazar los argumentos en contra.

El párrafo de que tratamos comienza así: «Es necesario que todos los ciudadanos tengan en común: o todas las cosas, o ninguna, o unas sí y otras no; pero es manifiesta la imposibilidad de que no tengan ninguna cosa en común. Porque la república es una comunidad, y es preciso que, ante todo, haya comunidad de lugar» (1). Y el lugar es único, porque pertenece a una sola ciudad. Aristóteles, después de tratar en el libro I de su *Política* sobre algunos principios de las repúblicas, determinando cuántas son las clases de comunidad, tanto política como no política, y algunas propiedades de la comunidad que viene a ser más familiar que política, habla, en el libro II, de la comunidad estrictamente política. Y como la intención del que se ocupa de la Política (2) es encontrar el mejor régimen político (por el mejor entiendo aquel que sea tal, ya en ge-

(1) Comprobada nuestra versión del párrafo latino con la que del griego hacen JULIÁN MARIAS y MARÍA ARAUJO, concuerdan casi literalmente. Vid. la edic. bilingüe y trad. de la *Política*, a cargo de dichos autores, publicadas por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pág. 27.

(2) «El quia intentio politizantis est optimam invenire politiam...» (pág. 1, col. 1).

neral, ya en particular) (3), y esto se obtiene con mayor fruto investigando las sentencias de muchos autores (por esto) considera en este II libro muchas repúblicas propuestas por otros.

Y entre ellas, estimó conveniente estudiar en primer lugar la *República* de Sócrates y Platón (4), tanto por ser los filósofos más célebres entre los demás, como por haber sido maestros del mismo Aristóteles.

Como introducción, pone una consideración previa de carácter general contenida en este párrafo, en la que dice que el primer principio a que deben atender los que investigan—en el plano político (5)—sobre la mejor república, es éste: es necesario que los ciudadanos tengan algo en común. Por tanto, o tendrán en común todas las cosas, de modo que no haya cosa alguna (posesiones, alimentos, casas, hijos) de un ciudadano, que no sea de los demás; o no tendrán nada en común; o tendrán en común unas cosas y otras no. Pero es imposible que los ciudadanos no tengan nada en común, ya que, por lo menos, tendrán comunidad de lugar, pues no son ciudadanos aquellos que no conviven en el mismo lugar; y los que habitan en regiones diversas de la tierra no son ciudadanos ni conciudadanos, por muchos tratados de paz o de guerra que establezcan entre sí. También se opone esto a la misma significación del término «ciudadano», puesto que dicho término se refiere a república (6), y ésta es una comunidad; es, por tanto, necesario que los ciudadanos tengan en común algunas cosas. Por otra parte, si los ciudadanos no tienen nada en común, no hay motivo para que no nos llamemos conciudadanos todos los hombres, lo cual no es admitido por nadie que esté en su sano juicio; luego los ciudadanos tienen algo en común. Además, toda ciudad, cualquiera que sea su régimen de gobierno (aristocracia, monarquía, oligarquía, timocracia, democracia) necesita de leyes, como es obvio; pero las leyes no serían necesarias si los ciudadanos no tuviesen nada en común, porque ellas (las leyes) dirimen los conflictos que surgen de las relaciones comunes.

Contrato es, desde el punto de vista político, todo convenio establecido entre varios y confirmado por deliberación común (7).

Para declarar más ampliamente esto, añadimos unas breves cuestiones dudosas, la primera de las cuales es ésta: ¿quiénes establecieron prime-

(3) «Optimam autem dicho vel simpliciter vel huic...» (pág. 1, col. 1).

(4) Recuérdese lo dicho en el apartado «El género literario de las repeticiones académicas», de nuestro Estudio preliminar.

(5) «Primum principium in politica consideratione inquirentibus de optima politia...» (pág. 1, col. 1).

(6) «Nam civis politiam dicit...» (pág. 1, col. 1).

(7) Recuérdese lo dicho en el apartado «El criterio metodológico» de nuestro Estudio preliminar. Adviértase ahora la falta de enlace sistemático del párrafo en cuestión con el contexto.

ramente las ciudades?, o también, ¿cómo fueron establecidas al principio?

Los filósofos, aún aquellos que afirman la eternidad del mundo, tienen que admitir que las ciudades no existen "ab aeterno". Para ellos, no existió un primer hombre, ni un primer tiempo, ni un primer movimiento; porque todas estas cosas suponen la creación, que exige un poder infinito, y Dios—según dichos filósofos—, aún cuando sea infinito en su duración, no lo es en su poder.

Pero no ocurre lo mismo—dicen—con las ciudades que, por ser productos artificiales, no siguen la misma regla—en cuanto a su aparición primera—, que las cosas naturales. Así, el hombre, el tiempo, el movimiento, etc., son eternos; pero las ciudades son temporales, si bien aparecieron hace muchísimos siglos.

Y no se intente probar contra estos filósofos que las ciudades no son antiquísimas, por el hecho de que se conozca el fundador de casi todas ellas; ya que, después de las primeras, hubo grandes diluvios que las destruyeron y, al ser habitadas de nuevo, parecía que lo eran por primera vez.

En cuanto al diluvio universal, únicamente está atestigüado por el texto sagrado del Génesis y el Exodo; los filósofos gentiles no lo conocieron y, de haber tenido noticia de él, nunca lo hubieran creído, por ser tal diluvio contrario a las leyes naturales y por exigir la creación, que ellos negaban; ni siquiera hubieran admitido la posibilidad de conciliar el diluvio universal con la eternidad del mundo, ya que nadie hubiera podido construir un arca suficientemente capaz para encerrar en ella una pareja de cada una de las especies de vivientes; aún siendo esto posible, y conocido el diluvio muchos años antes de ocurrir, mediante predicciones astrológicas, ¿quién hubiera sentido tan gran amor por el mundo a punto de perecer, que se expusiese a la difícil tarea y al terrible peligro de recoger y reunir todas las fieras, serpientes venenosas, dragones, áspides, tigres, leones, rinocerontes, etc.? Todas estas cosas son tan imposibles naturalmente, que ningún filósofo habría admitido su realidad pretérita ni su futura posibilidad. Los hechos, pues, del diluvio universal fueron sobrenaturales.

Por tanto, los filósofos no admiten ningún diluvio universal, pero sí los diluvios particulares, que consideran necesarios

para defender sus tesis sobre la eternidad del mundo. Según esto, las ciencias se perdieron infinitas veces y otras tantas fueron inventadas, sin que ello signifique que se inventaban siempre por vez primera, puesto que existieron muchos siglos antes; lo que ocurría era que siempre se salvaban de aquellos diluvios algunos hombres ignorantes, los cuales, perdida la ciencia junto con las demás cosas que en el diluvio habían perecido, tuvieron que investigar de nuevo los fundamentos de las artes, para que éstas continuasen existiendo; lo cual se confirma por el hecho de que hay leyes irracionales e injustas (como la venta o cambio de esposas) que no pudieron ser promulgadas sino por hombres muy rudos, que habían conseguido escapar de algún diluvio. Así pues, para estos filósofos no tiene certeza alguna nuestra cuestión sobre quién fundó primeramente las ciudades, o cómo las fundó.

Ovidio, por su parte, distingue cuatro edades del mundo —la de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro— y dice que en la primera no existieron casas ni ciudades, ya que no eran necesarias como defensa contra las inclemencias del tiempo o los ataques de los enemigos, sino que aparecieron en la segunda edad, y sólo por la razón indicada de defensa.

Lactancio, en cambio, en su "De Natura deorum", indica la causa de la aparición de las ciudades, pero no señala el tiempo. Según él, en un principio los hombres hacían vida solitaria, no por virtud, sino por la gran rudeza de aquel tiempo; después, no pudiendo defenderse contra las molestias de las fieras en aquel régimen de vida, se reunieron muchos en un lugar, acuciados por la necesidad de multiplicar sus fuerzas, y empezaron a establecer comunidades políticas y a construir fuertes o lugares de defensa y pequeñas aldeas. De este modo, aprendiendo unos de otros y todos de la experiencia común, fueron inventando poco a poco las leyes y algunas de las ventajas y comodidades que reporta la comunidad humana.

Por fin Cicerón, en su "Retórica", alabando las excelencias de la elocuencia, afirma que en los primeros siglos los hombres vivían solitariamente, hasta que uno de ellos, dotado por la naturaleza de gran ingenio y de palabra acomodada a tal ingenio, valiéndose de los recursos de la elocuencia, invitó a aquellas gentes ignorante y rudas a establecer la comunidad política.

Pero todos éstos, aún diciendo cosas verosímiles, no llegaron a declarar la verdad, que es la siguiente:

Dios formó al primer hombre, como dice el Génesis, y lo puso en el Paraíso terrenal; pero aquél, por su infidelidad, perdió la felicidad del Paraíso y se alejó de él, peregrinando por la tierra hasta que Dios lo colocó, junto con su esposa, en la región de Canaán, también llamada Palestina y Judea, en el lugar donde después se construyó la ciudad de Hebrón, a ocho leguas de Jerusalén. Allí vivió miserablemente purgando su crimen hasta que murió. De esto da testimonio un gran valle que hay junto a Hebrón, y que desde muy antiguo se llama "el valle de las lágrimas", porque allí lloró Adán, durante cien años, a su hijo Abel. Esta verdad se confirma con otro pasaje de la sagrada Escritura, donde se declara que el primer hombre, Adán, fué sepultado en la ciudad de Hebrón; si fué sepultado allí, es manifiesto que allí había vivido, porque las gentes de aquella primera edad no solían recorrer diversos lugares.

Pero Adán, conservando siempre en su memoria aquella felicísima ciudad de Dios que había perdido, no se preocupó de construir una ciudad precedera. Y cuando él contaba 130 años o menos, Caín mató a su hermano Abel.

En aquel tiempo (8) Caín, vagando inquieto y temeroso por el remordimiento de su crimen, y no atreviéndose a aparecer ante su padre, tomó secretamente a Calmana, su esposa (que era también hermana suya, por exigirlo así la necesidad de aquel tiempo) y se dirigió a la tierra oriental; «entonces—sigue el mismo texto sagrado—conoció Caín a su esposa, la cual concibió y dió a luz a Henoch; y edificó una ciudad, a la que puso por nombre el (mismo) de su hijo». Esta, pues, fué, con toda verdad, la primera ciudad del mundo, fundada por el segundo hombre. Y esto ocurrió en verdad no sin misterio, como indica San Agustín (*De Civit. Dei*, lib. XV).

Porque hay dos ciudades: una, la llamada ciudad de Dios; otra, la ciudad del demonio; ambas comenzaron a un mismo tiempo, se desarrollan simultáneamente y han de ser perpetuas en su duración. En cuanto a la ciudad del demonio, tiene sus bienes en este mundo precedero, sin que se le reserven para la posteridad más que suplicios; por ello, fué conveniente que el mismo primer hombre que se constituyó en cabeza de la ciudad del demonio, fundase la primera ciudad en la tierra. Y esto puede decirse, sin duda, de Caín. El es, en efecto, el primer hombre que

(8) Seguimos traduciendo literalmente por la significación que hemos dado al empeño del Abulense en fijar los hechos que siguen relatados.

fué destinado, junto con el diablo y sus ángeles, al fuego del infierno. Con razón, pues, fué éste, el primero que fundó una ciudad.

Aunque acerca de ella se ofrece una gran dificultad, a saber: no existiendo entonces más hombres que Caín y su hijo Henoch (puesto que la S. Escritura no nombra a otros hasta aquel tiempo), ¿cómo pudo construirse dicha ciudad?; y, aún cuando esto hubiera sido posible, ¿para qué se habría construído, si una ciudad es la morada de muchos ciudadanos? Pero sobre esta dificultad baste lo dicho en otro lugar. San Agustín la trata por extenso en *De Civit. Dei*, 15.

En aquella primera edad (que duró 1.654 años según el texto hebreo de la Biblia, y 2.252 según la versión de los Setenta) no existieron otras ciudades. Pero en la segunda edad, que siguió al diluvio, los hombres comenzaron a multiplicarse y, viendo que las regiones en que habían permanecido hasta entonces (la región situada entre los montes de Armenia) no eran aptas para habitar en ellas, se alejaron de allí y, después de mucho caminar, encontraron una llanura (en la región de Senaar) en la cual se establecieron. Entonces concibieron el proyecto de edificar una ciudad y una torre elevadísima (9) para perpetuar su memoria, antes de dispersarse por diversos lugares, como era su propósito.

Este propósito parecía bueno y honesto, al menos a primera vista. Y aún cuando después los hombres realizasen grandes obras ninguna sería tan excelente como aquella, fundada simultáneamente por todo el género humano. Esto es lo que se desprende del texto de la Vulgata.

Pero el texto hebreo, que es diferente, ofrece otro sentido, a saber: aquellos hombres querían vivir juntos, y para ello eligieron aquella región de Senaar, que, por ser muy llana y campestre, era capaz para todos ellos. Mas sería preciso que, por diversas causas, algunos se alejasen de allí para ir a otros lugares, y entonces no sabrían volver, ya que no había caminos en aquellas regiones. A fin de obviar esta dificultad se les ocurrió edificar una torre grandísima que, por su elevación y anchura, fuese visible desde los puntos más apartados y les sirviese de orientación o referencia para poder regresar al lugar donde todos habitaban.

(9) El Tostado puntualiza: sólo un ignorante puede pensar que Nemrod, principal fundador de esta ciudad, quisiera llegar hasta el cielo, pues sabía muy bien que esto era imposible, por diversas causas. Vid. pág. 5, col. 2.

Este segundo sentido parece más conveniente que el que se desprende del texto de la Vulgata; pues si nos atenemos a este último texto, no se ve motivo suficiente para que Dios castigase a los constructores de aquella torre, ya que su intención era honesta; en cambio, aceptando el texto de la versión hebrea, aparece clara y justa la razón del castigo: si aquellos hombres hubiesen construido la ciudad y la torre que proyectaban, todas las gentes habrían habitado allí; y Dios no quería ésto, pues hubiera acarreado muchos inconvenientes. Por otra parte, fué muy provechoso para el género humano que se destruyese la unidad de su lengua.

Así pues, esta es la gran Babilonia, la segunda ciudad de todo el mundo—en el orden cronológico de su edificación—y la primera que se construyó en la segunda edad. Y fué la más insigne de todas las ciudades, porque todo el género humano se reunió para construirla. Después de ella se fundaron otras muchísimas ciudades, de las cuales no pretendemos tratar.

El orden impuesto por el párrafo que comentamos, nos exige tratar de los siguientes puntos: qué es el ciudadano; qué es la ciudad; si la ciudad monárquica, la aristocrática, la oligárquica, la timocrática y la democrática son específicamente idénticas; si puede ocurrir que cualquiera llegue a ser ciudadano según cualquier forma de gobierno; qué se requiere para que uno sea ciudadano; cuál es la mejor forma de gobierno. Y otras muchas cosas, a este tenor, que será provechoso recordar (10)

Puesto que Aristóteles pone el párrafo que comentamos (*Política*, lib. II) como introducción a la República de Sócrates y de Platón, en la cual se establecía la comunidad de esposas y de bienes, nosotros, de acuerdo con la exposición de dicho párrafo, investigaremos también en primer lugar la cuestión referente a la comunidad de esposas, en este sentido: la pluralidad de esposas defendida en la República de Sócrates y Platón, ¿establece una cosa justa o, por el contrario, cae fuera de la razonable? (Intención de la cuestión: si la República de Sócrates y Platón, que propugna la comunidad de mujeres, contiene algo justo o no).

En primer lugar, se afirma que contiene una cosa justa, razonando de esta manera: Es recto aquel régimen u orden político que reduce la ciudad a su máxima unidad; y la comunidad de esposas y de hijos hace que la ciudad sea una en grado máximo; por lo cual este régimen es rec-

(10) Al final del texto, el editor del opúsculo consigna esta advertencia: «Desunt permutta quae promissa ab auctore supra ante conclusionem primam, nequaquam inveniri potuerunt» (pág. 15). Así es, en efecto, pues de todas las cuestiones aquí anunciadas sólo de la relativa al mejor régimen político se ocupa expresamente.

to. En efecto, las ciudades, como todas las demás cosas, cuando más unidas están, son más ente, y por tanto más estables. Porque «un reino dividido en sí mismo será desolado, hasta caer casa sobre casa», según la frase del Salvador (Mt., 12), y «toda ciudad o casa dividida contra sí misma no puede perdurar». Boccio, en su obra *De Consolatione* (lib. III, prosa 10) prueba que el ente y lo uno se identifican, por lo cual, cuanto más se acerca una cosa a la naturaleza de la unidad tanto más se aproxima a la naturaleza de la entidad. Que la comunidad de esposas proporciona mayor unidad se prueba así: si existe comunidad de esposas, todas las esposas de todos lo serán también de un solo hombre, e igualmente todos los hombres serán maridos de cualquiera de las esposas, de modo que toda la ciudad, por grande que sea, formará como una sola familia, es decir, como un solo varón y una sola esposa.

Otro argumento: Es muy justo aquel orden político que establece un gran amor en las ciudades; pero la comunidad de esposas y de hijos establece un gran amor en las ciudades; luego este régimen político es muy justo. Lo primero es claro: porque la ciudad es una comunidad, y ésta dura mucho más cuando el amor es mayor. Así, dice Aristóteles (*Ética*, lib. VIII) que los fundadores de las repúblicas se preocupan más de [fomentar] la amistad que de la justicia; porque cuando sólo existe la justicia, aún se precisa la amistad; pero cuando ésta existe, ya no hace falta aquella. También se pone de manifiesto que así como entre el padre y el hijo, la madre y la hija, el marido y la mujer, se da cierto grado de amor que supera a todos los demás vínculos de afecto, igualmente se dará en toda la ciudad este grado excelente de amor; porque todos amarán como a hijos suyos a los que sean menores que ellos, ya que cualquier hombre puede considerar hijo suyo a cualquier otro, con la sola condición de aventajarle en edad lo suficiente para que pueda ser su hijo natural; asimismo, todas las mujeres amarán a todos los hombres como maridos y todos los hombres amarán como esposas propias a todas las mujeres de la ciudad.

No obstante, y en contra de lo anterior, parece que este orden político no es conveniente, por la siguiente razón: es en gran manera malo aquel régimen político que suscita en la ciudad enemistades grandísimas; y la comunidad de esposas origina en la ciudad grandes discordias; luego el régimen político que defiende la comunidad de esposas es pésimo. La premisa mayor es patente, porque la comunidad civil desea la paz, y en la paz se conserva; y, por el contrario, se arruina rápidamente por las sediciones. La menor (por la comunidad de esposas se originan sediciones en la ciudad) es clara también: porque siempre habría alguna mujer más hermosa que las demás y que, por ello, sería deseada por mu-

chos hombres al mismo tiempo, con lo cual se producirían sediciones mutuas e inextinguibles.

Para declarar mejor esta cuestión, se ponen algunas conclusiones.

PRIMERA [Y SEGUNDA (11)] CONCLUSION

El legislador que pretende fundar una república no debe establecer las mejores leyes ni el mejor régimen político

Para entender esto hay que tener en cuenta que los conceptos «régimen político» y «ley» son diferentes. El régimen político es un orden según el cual han de agruparse los ciudadanos para constituir una ciudad; mientras que la ley es cierta regla que se impone a los ciudadanos ya existentes [como tales], de manera que si algunos [hombres] deben reunirse para formar una ciudad, es preciso que antes de ello tengan cierto orden entre sí. Este orden consistirá en que coloquen sobre sí a un solo hombre para que gobierne siempre, o en que vayan gobernando todos por tiempos iguales, o en que gobiernen los virtuosos o los que aventajan en poder a los demás, etc.

Y esta ordenación de que hablamos les es necesaria antes de agruparse para constituir cualquier cosa, de modo que no es posible en manera alguna que se forme una ciudad, si dicha ordenación no interviene desde el principio. Porque, así como en las cosas naturales la forma precede necesariamente al compuesto, y sin ella es imposible que exista un compuesto, igualmente en el plano político es necesario que preceda cierta forma, que haga a la ciudad una. Pues si entre muchos hombres no existe cierta coordinación, de ningún modo podrán formar una ciudad, ni nada que tenga unidad, ya que ellos son naturalmente muchos. Ahora bien, esta coordinación se llama «politia» o «política». La ley, por el contrario, es un derecho constituido que sobreviene a la ciudad una vez establecida, y permaneciendo su régimen político.

(11) En las dos ediciones que hemos manejado se pasa de la conclusión segunda a la cuarta. La división en dos partes que el texto contiene dentro de la conclusión primera, revela claramente que la segunda parte debe corresponder a la segunda conclusión primitiva. Y por tanto, la conclusión segunda es, en realidad, la tercera. Así se demuestra también por la exposición que CARRERAS Y ARTAU hace, y en la que la tercera conclusión se enuncia, como aquí la segunda, con lo siguiente: «Ad perfectam politiam volentem ordinare, generandi tempora oportet considerare». Además, allí, bajo el título «Secunda conclusio principalis», se dice: «Tertia conclusio sit». De todas formas, en las ediciones utilizadas por nosotros no se habla de dos conclusiones, sino de dos partes de la primera, al decir claramente: «Habet ista conclusio duas partes» (pág. 6).

La presente conclusión tiene dos partes:

Primera: El legislador, al constituir una ciudad, no debe buscar el mejor régimen político.

Prueba: Hay unos regímenes políticos que son buenos, y otros que son malos y viciosos, como dice Aristóteles (*Política*, lib. III). Los buenos son: la Monarquía real, la Aristocracia y la Timocracia. Los otros tres —la Monarquía tiránica, la Oligarquía y la Democracia—son viciosos.

Hay Monarquía real cuando la república es gobernada por un solo hombre, que es el Rey; esta forma de gobierno se llama en griego Monarquía por la unidad del príncipe.

Régimen aristocrático es aquel en que el gobierno es aristocrático, es decir, virtuoso, según el grado de virtud; de manera que existe algún pueblo ordenado de tal modo que en él los gobernantes se eligen conforme a su virtud, y así, el que es más virtuoso en lo que al régimen político se refiere, gobierna más, y al que es menos virtuoso se le encomienda un mando menor, siendo por tanto muchos los gobernantes.

Tal es la forma de gobierno que existe entre el marido y la mujer; a aquél, por ser naturalmente virtuoso, esto es, más prudente para gobernar, se le encomiendan los negocios más graves de toda la casa que han de dirigirse; la esposa, por el contrario, puesto que naturalmente no es tan prudente, recibe la dirección de los asuntos menos importantes.

La tercera forma de gobierno, llamada timocrática o régimen timocrático, ocupa un lugar intermedio entre la Oligarquía y la Democracia; el gobierno reside en hombres medios [de la clase media], que, sin ser pobres, tampoco son muy poderosos o muy ricos; así lo dice Aristóteles (*Polít.* lib. IV, 9).

Las otras tres formas de gobierno son viciosas, claro está, por ser contrarias a los regímenes rectos. La primera de ellas es la Monarquía tiránica, en la cual hay un solo gobernante, pero éste no sigue las leyes justas, sino que convierte en ley su voluntad, ya porque no procura la utilidad pública, ya porque gobierna contra la voluntad de sus súbditos. (Cfr. *Arit., Política*, libros III y IV). La segunda es la oligarquía; en ella gobiernan unos cuantos, pero por el sólo título de ser poderosos o ricos. (Cfr. *Id.*, lib. IV). La tercera es la Democracia, y se da cuando gobierna todo el pueblo, aunque sean pobres o ignorantes, y cualesquiera que sean, y ésto, de diversos modos: bien teniendo todos al mismo tiempo la autoridad suprema, bien gobernando [sucesivamente] en el pueblo por suertes o por tiempos. (Cfr. *Id.*, o. c., lib. II, c. 3; lib. IV, c. 5). De esta forma de gobierno se dan muchas especies.

Entre estos regímenes el mejor es, de suyo, la Monarquía real, porque, habiendo un solo gobernante, no existe la discordia que puede darse cuando gobiernan muchos. Además es mejor aquel régimen político que

más se asemeja al gobierno de la naturaleza. Pero el régimen monárquico se asemeja más al gobierno natural; luego es el mejor. Pues el gobierno natural es [el mejor] porque nunca se equivoca, ni hasta ahora se equivocó, y porque—como dice Aristóteles en su *Metafísica*, lib. XII—los seres no quieren gobernarse mal, esto es, las cosas naturales no quieren gobernarse mal entre sí, por lo cual la mejor forma de gobierno ha de darse, necesariamente, entre las cosas naturales. En este sentido dicen los filósofos que el mundo no puede ser gobernado mejor de lo que está; y concluye Aristóteles (*ibíd.*, última proposición): Es mala la pluralidad de príncipes, y por tanto es bueno un solo gobernante. Sin embargo, este régimen monárquico, aún siendo el mejor, no es conveniente para la república; porque es difícil encomendar todos los asuntos a un solo hombre, como dice Aristóteles (*Polít.*, lib. III, al final), y más aún cuando estos hombres no son nombrados por elección, sino que reciben el poder por sucesión. Por ello ocurre a veces que gobiernan los peores hombres, con lo cual se destruyen las ciudades. Porque la voluntad humana es mala regla, según el Filósofo (*Ética*, lib. IX). Por ello Aristóteles no quiere en modo alguno que el régimen de gobierno sea monárquico, por ser muy peligroso, sino que las ciudades deben tener otra forma cualquiera de gobierno (Cfr. *Polít.* lib. III, cap. último).

Después de este régimen, el mejor es el aristocrático, que se basa en la virtud; los elegidos para gobernar son reconocidos por el pueblo como los mejores, y el designado para la suprema autoridad (12) es considerado como el mejor entre todos los demás, sean gobernantes o no. Ocurre entonces que algunos [ciudadanos] poderosos, que no han sido elegidos para el gobierno por tener menor virtudes, viendo que otros muy inferiores a ellos en poder han sido antepuestos a ellos en dignidad y considerados como mejores, instigados por la envidia promueven sediciones y originan partidismos en la ciudad. Esto hace que el régimen aristocrático no sea seguro. Casi del mismo modo concluye Aristóteles con respecto a la Timocracia (13), el tercero de los regímenes rectos.

Quedan, pues, los tres regímenes viciosos: Monarquía tiránica, Oligarquía y Democracia. Según Aristóteles, el tercero de ellos —la Democracia—es conveniente para la ciudad, porque no es sedicioso, ya que la autoridad reside en todo el pueblo y todos los ciudadanos gobiernan por igual. Por tanto—concluye Aristóteles en *Polít.*, lib. III—ésta es la mejor forma de gobierno para las ciudades, aún cuando de suyo sea una forma viciosa, porque en ella llegan a ser gobernantes algunos ignorantes que, naturalmente, serían más aptos para servir [que para gobernar].

(12) «El ille qui ad maximum principatum eligitur...» (pág. 7, col. 1).

(13) Aunque el texto dice: «Democracia», hemos consignado Timocracia, de acuerdo con el sentido y la clasificación misma anteriormente expuesta por el autor.

Según lo dicho, el que pretende establecer una república no debe elegir el mejor régimen.

Segunda parte: El legislador no debe imponer la mejor ley.

Esto es claro: porque lo mismo que ocurre con los regímenes sucede con las leyes. Así pues, a un régimen monárquico, por ejemplo, no convienen las mismas leyes que al aristocrático o a otro régimen distinto; sino que al mejor régimen convienen las mejores leyes, y las peores al peor, que es la Monarquía tiránica. Las mejores leyes (como son las reales y las aristocráticas) destruirían la república y entonces ni sería conveniente el legislador.

Y así como el que pretende fundar una ciudad no debe elegir el mejor régimen, sino el más conveniente para aquel pueblo concreto, aunque en sí no sea bueno, igualmente el legislador no debe escoger las mejores leyes, sino las que más convengan a aquel pueblo y aquel régimen, aún cuando de suyo no sean totalmente buenas.

Esto se manifiesta en el orden natural. Así, el médico que haya de dar una comida o bebida a un enfermo, nunca debe prescribirle el medicamento que, de suyo, sea sano, sino el que lo sea para aquel enfermo. Porque es simplemente sano el alimento que conviene a los organismos simplemente sanos, del mismo modo que se dice deleitable el manjar que lo es para un paladar bien dispuesto; pero los organismos de los enfermos no son simplemente sanos, por lo cual es imposible que les convengan los alimentos simplemente sanos, sino sólo aquellos que son sanos para dichos enfermos, esto es, sanos «secundum quid».

Del mismo modo, el que tuviera que criar a unos niños lactantes para hacerlos hermosos y corpulentos, no podría darles un alimento que fuera de por sí nutritivo, sino uno que fuera nutritivo para ellos. Porque un alimento nutritivo de suyo podría no serlo para aquellos niños, por resultarles indigerible.

Según esto, el legislador, al dar las leyes, debe cuidar de no establecer la ley que sea, de suyo, mejor, sino la que sea tal para aquella república [a que se destina]. Porque podría ocurrir que aquel pueblo al que se da la ley fuera imperfecto y no pudiera tolerar la ley más perfecta.

Así, si examinamos todas las legislaciones humanas que se han promulgado desde el origen de las ciudades, no encontraremos ninguna que sea simplemente buena, es decir, cuyo contenido íntegro sea simplemente bueno, que no se aparte [del bien] en ningún punto, lo cual ya es malo en sí, ni encierre defecto alguno. Y esto no ha ocurrido por ignorancia del legislador, sino que se hizo así de propósito. Y no se ha de decir por esto que las leyes sean malas, antes al contrario son convenientísimas, por convenir al fin y a la situación política [para que fueron promulgadas]. Es más, si alguien quisiera eliminar todos los defectos de las leyes

y convertirlas en las mejores simplemente, haría de ellas las peores y totalmente inconvenientes para la república a que se destinasen.

La única ley buena en sí es la evangélica, que prohíbe todo lo malo y exhorta a obrar toda virtud. Según ello, el que pretendiere dar la mejor ley a una república, podría imponerle la ley evangélica, y así prohibiría todo lo malo, como la prostitución y otras cosas semejantes. Pero esto sería destruir la república. Pues aunque la ley evangélica es, de suyo, la mejor y la única simplemente buena, sin embargo, impuesta a una república resultaría pésima. Necio sería, por tanto, el legislador que mandase guardar en su república toda la ley evangélica bajo castigo. En otra repetición se declaró cómo pueden conciliarse los extremos contrarios de que la ley evangélica sea la mejor simplemente y al mismo tiempo sea mala para cualquier república) (14).

Igualmente, la mejor ley es aquella que más aparta del mal y más promueve la virtud, no habiendo constitución o ley alguna que logre esta finalidad más cumplidamente que las Constituciones de monjes y hermanos, según las cuales cada uno hace profesión de obediencia, castidad y pobreza. Conforme a esto, quien quisiera imponer las mejores leyes a una república, podría darle las leyes monacales. Pero ¿puede pensarse algo más necio que la organización de semejante república?

Esta misma regla (que hemos enunciado en la segunda parte de la presente conclusión) fué observada por Dios al dar su ley a los hebreos; pues como éstos eran hombres imperfectos, no promulgó la mejor ley, sino una que, aún conteniendo algunos defectos, en relación con la ley perfecta, era, sin embargo, conveniente para aquel pueblo. (En otro lugar hemos declarado por qué no ocurrió igualmente con la ley evangélica).

Así, pues, el legislador no debe dar a la república la mejor ley, porque tal ley prohibiría todo lo malo, y esto no es conveniente, como ya se ha dicho. En este sentido hay que entender el capítulo «nam et concupiscentiam» de las Extravagantes (*De constit.*), donde se dice: «Es buena la ley que al prohibir la concupiscencia prohíbe todo lo malo, es decir, todo lo que es malo para la república a que se da tal ley, pero no todo lo que es simplemente malo; más aún, la ley que prohíbe todo lo que es simplemente malo es pésima».

De lo dicho se infiere el corolario siguiente: Dios estableció rectamente los preceptos judiciales del Antiguo Testamento; pero ninguna de las repúblicas posteriores debió recibir tales preceptos, aún pudiendo hacerlo. Esto es claro: la ley antigua contenía tres clases de preceptos:

(14) En el párrafo de que nos hemos ocupado en el apartado «El género literario de las repeticiones académicas» de nuestro estudio preliminar. Vid. allí la relación que él mismo guarda con los capítulos que se citan del «Defensorium trium conclusionum».

morales, ceremoniales y judiciales; no trataremos detalladamente de todos ellos, porque no es éste el lugar para ello, ni es tal nuestro propósito. De éstos, sólo los preceptos morales conservaron—en la Nueva Ley—su primitiva obligatoriedad, pero no los ceremoniales ni los judiciales; había, sin embargo, cierta diferencia entre estos dos últimos: los ceremoniales, en efecto, no podían permanecer en modo alguno, por repugnar al estado del Nuevo Testamento, dada la naturaleza significativa de dichos preceptos; en cambio, los judiciales, que no contenían tal significación, aunque [de hecho] no tienen obligatoriedad alguna en el Nuevo Testamento, podían haberla conservado; ya que ello no implica repugnancia. Según esto, tal conservación de obligatoriedad [si se diese], no procedería de la fuerza misma de aquella primera legislación (en cuyo caso creeríamos estar obligados a guardar dichos preceptos, por el solo hecho de que Dios dió su ley a Moisés), sino de una nueva institución; por ejemplo, si un gobernante o una iglesia impusiesen—en su territorio— la observancia de alguna de estas leyes, dicha ley obtendría obligatoriedad, no por la antigua promulgación divina, sino por la nueva imposición de aquel gobernante o de aquella iglesia.

La mayor parte de las leyes judiciales dadas por Dios se encuentran en el *Exodo*, caps. 21 al 23; la Iglesia dió valor canónico a muchas de ellas (15). (Cfr. «Extravag.», «De homicidio», cap. «si quis per industriam»; «De adulteriis et stupro», cap. «si seduxerit quis virginem»; «De iniuriis et damno dato», caps. «si rixati», «si apparuerit», «si bos cornupeta» y «si laeserit quispiam», etc.). Así pues, en algunos lugares se observan especialmente muchas de esas leyes. Y no es extraño que la Iglesia o los señores temporales hayan recibido estas leyes, dadas en otro tiempo por Dios, puesto que hay naciones que han adoptado las leyes vigentes en otros países, como ocurrió con los romanos, que adoptaron la legislación griega. Enviaron a Atenas diez hombres, los cuales tradujeron del griego al latín las leyes dadas por Solón y las publicaron en diez tablas; pasando el tiempo, esta legislación pareció imperfecta a los romanos, que la completaron con otras dos tablas de leyes, resultando entonces las doce tablas; esta legislación se conoce vulgarmente con el nombre de Ley de las XII Tablas (16).

Y es claro que los romanos no recibieron aquellas leyes de Solón por considerarse obligados a ellas, sino que las aceptaron por proceder de un varón prudente. Y aunque aquellos decenviros las escribieron en Atenas, aún no eran [verdaderas] leyes ni tenían ninguna obligatoriedad sobre

(15) «De quibus multas canonizavit Ecclesia...» (pág. 8, col. I).

(16) A continuación cita diversos autores y sus obras que las comentaron, como Paulo Orosio, S. Isidoro, Las Decretales... Hemos suprimido la referencia bibliográfica por no interesar directamente a la versión misma del opúsculo del Abuiense.

los romanos hasta que, llevadas a Roma, obtuvieron fuerza de ley por decreto del pueblo.

Igualmente, la Iglesia no recibió las leyes judiciales que Dios había dado a Moisés, por creerse obligada a dichas leyes, sino que tuvo a bien aceptar algunas de ellas y establecerlas, por estar dadas rectamente.

Podría objetar alguno: la intención del legislador es dar leyes rectas que conserven el estado de la comunidad (17); pero es manifiesto que los hombres no tienen tal certeza en sus juicios que puedan dar siempre leyes rectas; por ello, cuando encuentran leyes dadas por un varón muy prudente, las aceptan, porque no cabe dudar de la injusticia (sic) de dichas leyes tanto como de otras; así, los romanos aceptaron la legislación del ateniense Solón, fiándose más de la prudencia de éste que de la suya propia. Por tanto, como Dios es la suma prudencia, y en El no puede darse el error, necesariamente las leyes dadas por El estarán rectamente establecidas. Según ésto, todas las repúblicas deberían aceptar dichas leyes, puesto que no cabe duda alguna acerca de su justicia.

A esto se responde que todo legislador—como se ha dicho antes—debe dar leyes que sean, no las mejores simplemente, sino las mejores para aquella república que él pretende dirigir. Por ello Dios, aunque es simplemente bueno y prudentísimo, dió a los judíos unos preceptos judiciales que no eran simplemente buenos, puesto que el pueblo judío no era simplemente bueno por disposición propia, ni tenía una disposición próxima para tal bondad. De aquí que la Ley Antigua, una de cuyas partes está integrada por los preceptos judiciales, no era perfecta, como tampoco eran de suyo buenos dichos preceptos judiciales (más aún, de haber sido de suyo buenos no hubieran convenido a los judíos); sino que eran tales cuales convenían a aquel pueblo.

Y, puesto que todos los pueblos no tienen la misma disposición que tenían entonces los judíos, estas leyes no son buenas para todos los pueblos. Por eso, aún siendo aquellos preceptos buenos, sin duda, y convenientísimos para los judíos, no lo son para nosotros, porque no tenemos la misma disposición que ellos. Según esto, cuando se dice que, por ser Dios un legislador perfectísimo que no puede equivocarse al dar sus leyes, todos los pueblos deben aceptar para sí tales leyes, la consecuencia no es válida. Pues aún siendo imposible que la ley dada por Dios sea mala para el pueblo a que se destina, sin embargo es muy posible (y así ocurre, de hecho) que dicha ley sea mala para otros pueblos. Así, en los preceptos judiciales de los hebreos se contienen muchas cosas que, si las cum-

(17) «...Leges conservatorias *status politici*...» (pág. 8, col. 1). Renunciamos a destacar el uso que hace el Tostado de la palabra *Status* que, a nuestro juicio, podría tener aquí una significación muy moderna. Véase, no obstante, la nota siguiente.

pliéramos nosotros, atentarían contra el estado de nuestra república (18). Por lo tanto, no sería conveniente que la Iglesia o alguno de los príncipes modernos [actuales] confirmase en su territorio todas aquellas leyes.

TERCERA (19) CONCLUSION

Es necesario que el que pretende ordenar una república perfecta tenga en cuenta las épocas de la generación

Tales épocas se pueden considerar en dos sentidos, según que se atiende a las cualidades mismas del tiempo en que debe efectuarse el acceso carnal para la generación (por ejemplo, en primavera, invierno, otoño o verano), o la edad de los padres, es decir, si los que deben aplicar su actividad a la generación han de ser de tal o cual edad. Ambos elementos influyen mucho en la buena complexión corporal y capacidad intelectual de los hijos.

Varios son los incóvenientes que se siguen, tanto de adelantar, como de retrasar con exceso la función generativa (debilitación prematura de los padres, raquitismo de los hijos, incapacidad de unos y otros para cumplir sus deberes respectivos, etc.), de donde se concluye que la edad más a propósito para engendrar es alrededor de los 36 ó 37 años para los hombres, y los 18 ó 20 años, aproximadamente, para las mujeres.

Las legislaciones humanas, principalmente las eclesiásticas, no han tenido muy en cuenta las razones precedentes, al permitir que se celebren los matrimonios desde los 14 y 12 años, respectivamente, para el hombre y la mujer. Pero la explicación es sencilla: En cuanto al Derecho civil, éste busca como primero y supremo bien la paz del estado, paz que no podría conservarse si los matrimonios se celebrasen en la edad teóricamente conveniente, y no antes; en ese caso, la ciudad toda se vería llena de pasiones libidinosas y, consiguientemente, de riñas y sediciones. Resulta, pues, preferible tolerar la relativa

(18) «militarent contra statum nostrae pclitiae» (pág. 8, col. 1). Aquí *status* tiene un sentido diferente al que parecía apuntarse en el texto antes destacado. Vid. nota precedente.

19) Recuérdese lo dicho en la nota 11. En el texto ésta no es la tercera, sino la segunda conclusión.

imperfección de la prole, antes que soportar la destrucción de toda la ciudad.

En cuanto al derecho eclesiástico, o divino, su fin es apartar a los hombres del pecado, perfeccionándolos para la vida eterna, pero no procurar su perfección temporal a costa de sus pecados. Y como el apetito carnal se despierta en el hombre ya desde su juventud, es conveniente darle un remedio saludable en el matrimonio, más bien que permitir su desenfreno carnal, en aras de una mayor perfección del cuerpo o del entendimiento.

Hay otra razón: ningún hombre sentiría tan gran amor por el Estado que, a fin de promover la mayor perfección de éste, se privase de los deleites venéreos durante toda su juventud.

Por todo lo expuesto, la ley o norma expresada en el título de la presente conclusión, aunque de suyo es buena, no ha sido observada por ningún Estado.

CUARTA CONCLUSION

El político que cuida de que se engendren hijos perfectos debe tener en cuenta las ocupaciones de los padres

Ocupaciones que deben ser normales, pues tanto los trabajos fuertes como la total ociosidad impiden la perfecta compleción corporal y el debido desarrollo intelectual de los hijos.

La experiencia y el estudio de los caracteres orgánicos de los hombres revela que influyen sobremanera en la prole los trabajos no excesivos del pastor, en que se ocupan los padres, dando lugar a hijos corpulentos, sanos y hermosos. Su vida al aire libre y distraída, y sobre todo sus movimientos moderados, contribuyen a una conveniente disposición generativa. Por el contrario, los ociosos y también los que siempre andan preocupados con sus negocios, u obsesionados por la pasión amorosa, resultan menos aptos para engendrar, o en todo caso, en-

gendran hijos inclinados a la molicie y al afeminamiento. Deben evitarse sobre todo los trabajos violentos, como por ejemplo, el ejercicio permanente de las armas.

QUINTA CONCLUSION

Si los que engendran hijos buscan la perfección de éstos, es necesario que se preocupen mucho del clima y la orientación de la ciudad

Pueden reducirse una y otra a la humedad (frío) y el calor, que tienen influencia decisiva en la generación.

Se detallan las diversas clases de vientos y se precisa que los lugares situados frente al septentrional son los más convenientes, porque su sequedad comprime y fortalece las carnes, siendo, pues, la tierra más apta para una generación perfecta «la del cuarto clima, que habitamos nosotros», mientras que en ambos polos es imposible, tanto la generación, como la corrupción humanas.

SEXTA CONCLUSION

Para un mismo hombre puede ser conveniente la pluralidad de mujeres; pero para una misma mujer es totalmente opuesta a la razón la diversidad de maridos

Es decir, que aunque un hombre pueda tener muchas mujeres, sin que esto repugne a la razón, una mujer no puede tener muchos maridos, porque ello repugna a la razón en gran manera.

Aunque a primera vista parezca lo contrario, no puede decirse que la mujer tenga los mismos derechos que el hombre en este punto. San Agustín ("De bono coniugali") da varias razones para probar esta diferencia de derechos: a) la dignidad del sexo: el marido es cabeza de la mujer, y no al contrario; por ello conviene permitir al marido muchas cosas que no pueden consentirse a la mujer; b) repugna a la intención u ordenación natural el que una mujer tenga varios maridos,

porque así se impediría tal ordenación natural (la generación; c) también repugna al Sacramento del Matrimonio, que significa la gran unión entre Cristo y la Iglesia. El Esposo—Cristo—es único, mientras que la Esposa—la Iglesia—, aunque también es una en su totalidad, es, en cierto modo, múltiple; y no sólo en diversos tiempos, como la Sinagoga y la Iglesia, sino también simultáneamente, como San Agustín distingue entre la Iglesia contemplativa, la activa, la de los contemplativos mendicantes y la de los activos mendicantes; d) la pluralidad de maridos repugna a la paz familiar, que consiste en la buena relación entre el jefe o rector de la familia (el marido) y sus súbditos (la esposa, los hijos, los criados); siendo muchos los maridos de una sola mujer, serían también muchos los jefes o rectores de una sola familia, lo cual es opuesto a la razón y a la naturaleza, pues toda potestad recusa el ser compartida (20).

Así también, rigiendo la casa estos [diversos] varones y teniendo ellos muchas cabezas, necesariamente se seguiría la diversidad de espíritus; mandarían, por ello, contradictoriamente, de lo que se seguiría, con seguridad, la discusión y la destrucción del hogar y, consiguientemente, de toda la república.

Del mismo modo repugna esto desde el punto de vista de los súbditos, porque ordenando diversos maridos cosas dispares, ni la mujer, ni los hijos, ni los siervos sabrían a quien obedecer. Y entonces se seguiría aquello que dijo el Salvador en San Mateo: «nadie puede servir a dos señores, pues a uno le profesaría odio y a otro amaría, y a uno sostendrá y a otro condenará».

Además, con ello no se procurarían los bienes de la sociedad doméstica, puesto que un rector de la casa ordenaría una cosa, y otro otra; por tanto, no convendría ésto, sino seguir el orden de la naturaleza, porque el régimen natural es el mejor. Ahora bien, la naturaleza tiene un solo príncipe; luego igual la casa o sociedad doméstica.

Así decía Aristóteles: mala es la pluralidad de príncipes, buena es, en cambio, la unidad.

Estos inconvenientes no se producen si un varón tiene varias mujeres, porque la mujer no manda, sino que es súbdito. Así consta en la I ad Corintios, 11 y en la I ad Timot., 2: «no

(20) Se apoya en la autoridad de Lucano, «De bello Julii Caesaris et Pompei», lib. 1.

permiso que las mujeres enseñen ni que dominen al varón». Admitidas, pues, muchas esposas para el mismo hombre, no por eso se dan diversos rectores de la misma sociedad doméstica, sino uno, aunque se den diversos súbditos, lo cual no produce conflicto. Pues existiendo muchos súbditos no se dan muchos principios de obrar ni de movimiento, ya que el súbdito, en cuanto tal, no tiene en sí principio de su propio movimiento, sino que es movido por el prelado o rector.

Además de estas razones de San Agustín, podrían darse las siguientes:

Primera: En alguna ocasión, la pluralidad de esposas puede ser conveniente para un mismo varón: si una esposa es estéril, las otras le darán hijos (21).

Segunda: Si una sola mujer tuviese varios maridos, suponiendo que ella concibiese cuando tuviere acceso con ellos, en cualquier tiempo que ellos quisieren, sería muy difícil que éstos conocieran a sus hijos; lo cual constituye un gran inconveniente, puesto que los padres desean conocer a sus hijos. Solamente las madres conocerían entonces a sus hijos; los padres no, lo que es privarles de una gran satisfacción. En cambio, si un hombre tiene varias esposas, sabrá que los hijos de todas y cada una de ellas son también suyos, y a su vez las madres conocerían también a sus propios hijos.

Tercera: La pluralidad de maridos se opone a la intención natural y al recto fin ordenado por la razón. El fin del matrimonio, según la naturaleza y la recta razón, es la prole. Y una mujer tiene bastante con un solo marido para cumplir este fin; si tuviese más, éstos no fomentarían la generación, sino que la perturbarían e impedirían; ya no servirían a su esposa para la generación, sino para el deleite, lo cual constituye un desorden. En cambio, si un hombre tiene varias esposas, todas ellas pueden servirle, no tanto para el placer como para engendrar hijos, mientras que una sola basta para su deleite. Porque teniendo una sola esposa, ésta únicamente le podrá dar un hijo cada nueve o diez meses; por el contrario, si tiene varias, le será posible engendrar muchos hijos en un solo año, como Petrarca refiere en su libro «De prospera fortuna» de un Rey que engendró seiscientos hijos.

Cuarta: La pluralidad de maridos es opuesta a la paz política y familiar. Porque todos desearían la misma mujer al

(21) Y cita el caso de Abraham, Génesis, cap. 16.

mismo tiempo y, al no poder cumplir todos sus deseos, se originarían discusiones y reyertas, llegando incluso a matarse unos a otros (22).

Podría objetar alguno: este mismo inconveniente se seguiría de la pluralidad de esposas, ya que el marido y la mujer se consideran iguales en este punto, según la frase de S. Pablo (I. Cor. 7): «el marido no tiene potestad sobre su cuerpo sino la mujer, así como la mujer no tiene potestad sobre su cuerpo, sino el marido». ¿Cómo podría un hombre satisfacer, al mismo tiempo, el deseo de sus distintas esposas? Esto es imposible; de ahí se seguirían disturbios familiares.

A ello debe responderse: No ocurre lo mismo con el marido que con la mujer; cuando hay conflicto entre dos hombres por una misma mujer, ésta no podría entregarse simultáneamente a ambos, y ellos lucharían entre sí hasta la muerte, sin que hubiese una autoridad familiar superior a ellos que los redujese al orden. Pero si varias mujeres desearan a su único marido a un tiempo, no se seguiría este inconveniente, porque, siendo el marido el cabeza (rector) de todas ellas, solucionarían el litigio complaciendo a una antes y a otra después, según su voluntad. E incluso podría señalar determinados tiempos para cohabitar con cada una de ellas. Así lo hizo Jacob con sus cuatro esposas.

Quinta: Admitida la pluralidad de maridos, se daría una gran execración, cuando uno de ellos supiese que otro cohabitaba con la mujer que él había ya poseído; esto movería a los maridos a no tener trato carnal con su esposa.

SEPTIMA CONCLUSION

Ni la naturaleza ni la fuerza de la razón pueden concebir la comunidad de esposas de la república de Sócrates y Platón

Esto se pone de manifiesto, porque si se diese la comunidad de mujeres de tal forma que ningún hombre tomase a ninguna especialmente

(22) En este punto hace el Tostado una larga y muy gráfica digresión sobre la fuerza arrolladora del amor, avalorando sus afirmaciones con citas de Séneca, Bocacio, Boecio y Ovidio.

por esposa, sino que todas fuesen esposas de todos, sería imposible distinguir a los hijos (en cuanto a los partos); pues cualquier hombre podría poseer a cualquier mujer, y así no se sabría con certeza de qué varón había concebido aquella mujer, y resultaría que todos los hombres habrían sido concebidos en común, lo cual constituye un gran vituperio.

Además, de este modo desaparecería la honorabilidad de los varones y la distinción de nobleza entre los ciudadanos. Porque la estabilidad de la república consiste en la variedad de personas que difirieren entre sí por su nobleza y estado; la nobleza de la prole se deriva de la nobleza paterna; pero, desconocido el padre, nunca constaría a la posteridad esta distinción de estirpe y de nobleza. Esto equivaldría a cerrar el paso a toda virtud, puesto que los hombres que se juzgan oriundos de padres nobles, se ven obligados, por esta nobleza de su origen, a realizar cosas grandes y acomodadas a aquella, a fin de no ser reputados como vilísimos. Así lo dice Boecio (*De Consolat*, lib. III, pros. 5). Lo que hay de bueno en la nobleza lo estimo como cosa personal, de manera que parece una necesidad impuesta a los nobles el no desmerecer del prestigio de sus antepasados; mas cuando esa nobleza se ignora, la virtud se torna perezosa y se debilita como si envejeciera (23). También por esta causa algunos hombres son considerados por las demás gentes como deshonorados y de filiación ilegítima. Tal ocurrió a los espartanos, a quienes se estimaba los más viles de todos los griegos, porque nacieron de padres inciertos. Pues, como refiere cierto historiador, tratando de la diosa que llaman Venus Armada, habiendo marchado lejos de su ciudad los lacedemonios a luchar contra sus enemigos, cuando volvían después de la batalla, fueron vistos a lo lejos por las mujeres de Lacedemonia, las cuales los creyeron enemigos y salieron en armas para atacarles; pero al acercarse más, aquellos hombres, conociendo que eran sus mujeres, y ebrios por la victoria, convinieron entre sí que cada uno se uniera carnalmente a la primera mujer que encontrase; y de esta forma nacieron los hijos inciertos de los lacedemonios que, por esta causa, fueron reputados por las otras gentes como viles y recibieron el nombre de espartanos. Algo diferente en cuanto a su efecto, pero idéntico por lo que al fondo se refiere, narra Paulo Orosio en su *De Ormesta Mundi*, lib. I. Igualmente, los Garamantes, pueblo de Etiopía, no celebran matrimonios, sino que cada hombre se une caprichosamente con cualquier mujer, por lo cual los demás pueblos ni siquiera los juzgan dignos de mención. De este caso se ocupa Solino.

(23) Dada la oscuridad del párrafo, lo hemos traducido con cierta libertad, apartándonos con ello casi por una sola vez de la versión literal que normalmente hemos seguido.

Por otra parte, admitida esta comunidad, se seguirían grandes inconvenientes para el acceso carnal, pues podría muy bien suceder que un hombre poseyese a su hija, porque ignoraría que lo era; o podría también alguno poseer a su hermana, o a su abuela paterna (24). Pues, ignorando al padre, necesariamente se desconocería a la abuela; y ocurrirían muchas cosas de la misma índole, que es indecentísimo se den entre quienes están unidos por vínculos de sangre.

Se seguiría también gran irreverencia de los hijos para con los padres; ningún hijo, en efecto, respetaría a su padre, porque no lo conocería, y hasta podría suceder que los hijos matasen, hiriesen y maldijesen a sus padres, todo lo cual es reprochable en grado sumo.

Otras muchas razones sigue dando Aristóteles en el libro I, cap. 2, de la *Política*. Porque en todo el cap. I no se ocupa de otra cosa. No trataremos ahora más de esto, porque ya nos hemos entretenido bastante.

Se responde a los argumentos contrarios.—Al primer argumento: una cosa es tanto mejor cuanto más unidad tiene; pero la ciudad organizada en comunidad es buena (sic) (25) en grado sumo; luego es mejor.

Se responde que las cosas tienen tanto de entidad cuanto tienen de unidad. Pero no por ello conviene reducir todas las cosas a su máxima unidad. Así, el hombre es un «quid unum»; pero si quisiéramos reducirlo a una unidad más simple (por ejemplo, quitando su gran composición de partes, o la pluralidad de personas), dejaría de ser hombre, porque su unidad exige esta diversidad. Lo mismo ocurre con las ciudades. La ciudad, en efecto, no es ente uno «per se», sino por agregación; si pretendemos reducirla a tan gran unidad que sea ente uno «per se», sobrepasaríamos la naturaleza misma de la ciudad; por ejemplo, si alguien quisiera reducir la ciudad a una sola casa, y después a un solo hombre, es claro que ya no existiría la ciudad.

En segundo lugar se argüía que los legisladores pretenden fomentar en la república el amor, más bien que la justicia. Pero no se puede realizar amor más grande que establecer la comunidad de mujeres. Luego este régimen político es bueno.

Se responde que, admitida la comunidad de hijos y de esposas, no hay amor en la ciudad. Porque, como dice Aristóteles en el lib. I, cap. 2, de la *Política*, cada uno ama lo que le es propio, y nadie lo común; dos cosas, efectivamente, son las que mueven al amor: la propiedad y el afecto; y así, cuando alguien llama hijos a los que son menores que él, no los

(24) El texto dice «...aviam ex parte» Nos hemos permitido creer que existe un error tipográfico y lo traducimos como si dijera «...aviam ex patre».

(25) Debía decir «una», para expresarse con lógica. Hecha esta advertencia, hemos respetado el texto.

llama hijos como si fuesen hijos suyos, sino considerándolos como hijos de él y de todos los demás hombres de la ciudad. Más aún, como no sabe si él tiene algún hijo, a nadie ama como hijo suyo.

Además, los nombres «padre» e «hijo» son nombres de amor y de dulzura; pero de la misma manera que si se echa un poco de dulzura (de miel) en una gran cantidad de agua, resultará estéril, igualmente [ocurriría] si un hombre amase a todos como a hijos (26).

(26) «Modicum autem dulcedinis, scilicet, mellis, si in multam aquam iaciatur nihil facit, sic fit si unus omnes, ul filios amet» (pág. 15, col. 2).—El símil es de Aristóteles, que dice: «Pero en la ciudad la amistad se aguará necesariamente con una comunidad semejante (se refiere a la de mujeres e hijos) al no llamar «mío» el padre al hijo ni el hijo al padre; pues así como un poco de dulce mezclado con mucha agua resulta imperceptible en la mezcla, lo mismo ocurrirá con el parentesco que implican aquellos nombres...». *Politica*, II, 4; 1262 b). (Citamos por la traducción de MARIAS Y ARAUJO, ya reseñada).