

PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE MADRIGAL

CECILIA SABIDO

PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO
DE ALFONSO DE MADRIGAL

EL ARISTOTELISMO EN LA ESCUELA HUMANISTA
DE SALAMANCA DEL SIGLO XV

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M^a Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-487-4

Depósito Legal: NA 428-2016

Pamplona

Nº 58: Cecilia Sabido,

Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal.

El aristotelismo en la Escuela humanista de Salamanca del siglo XV

2016

© Cecilia Sabido

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

PRÓLOGO, <i>Virginia Aspe Armella</i>	9
INTRODUCCIÓN	15
I. IDEAS PRELIMINARES EN TORNO AL ARISTOTELISMO EN LA ESCUELA HUMANISTA DE SALAMANCA	
1. Una propuesta	21
2. Escuela Humanista de Salamanca	22
a) Unidad de espacio y de tiempo (un lugar y un período concretos): Salamanca en el siglo XV	24
b) Unidad de personas que se suceden (un grupo cohesionado): las cátedras de Filosofía moral y de Teología	26
c) Unidad de fines, de espíritu, de medios: un proyecto y métodos comunes	31
d) Unidad, por último, de doctrinas en los puntos básicos (una cierta tradición doctrinal).....	36
e) Consideraciones	40
II. PENSAMIENTO ÉTICO Y POLÍTICO DE ALFONSO DE MADRIGAL	
Introducción	41
I. Principales líneas del pensamiento ético y político de Madrigal.....	44
1. Ideas ético-políticas de Alfonso de Madrigal	44
2. Fuentes del pensamiento ético y político: las <i>Cuestiones de Filosofía Moral</i> , el <i>Brevyloquyo de amor et amiçia</i> y el <i>De optima politia</i>	49
a) <i>Cuestiones de Filosofía moral</i>	49
b) <i>Brevyloquyo de amor e amiçia</i>	51
c) <i>De optima politia</i>	53

II. Bases antropológicas	58
1. La paradoja de naturaleza y libertad en Madrigal.....	58
2. Sentidos de naturaleza en Madrigal	62
3. Naturaleza racional y libertad.....	65
III. Amor y <i>Amiçicia</i>	69
1. Amor y naturaleza, sentidos de φίλησις o «amación» en Madrigal...	71
2. Amistad y libertad, los sentidos de φιλία o « <i>amiçicia</i> » en Madrigal.	75
a) Condiciones esenciales de la amistad	78
b) Fundamentos de la <i>amiçicia</i>	80
c) Las partes de la amistad, tipos de amistades	81
3. <i>Amiçicia</i> , humanismo y comunidad política.....	84
a) Comunidad y amistad cívica.....	84
b) La comunicación como el núcleo de la vida cívica	92
c) Ley y comunicación del bien común	99
d) Ley positiva en Madrigal	105
e) El realismo político de Madrigal y el mejor régimen	113
CONCLUSIONES	127
ANEXO I: <i>Brevyloquyo de amor et amiçicia</i>	
Nota técnica	133
Capítulo 57.....	133
Capítulo 63.....	135
Capítulo 64.....	137
Capítulo 65.....	138
Capítulo 128.....	140
ANEXO II: Cronología para un estudio de la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV	
General.....	143
Cronología de Alfonso de Madrigal.....	150
BIBLIOGRAFÍA	153

PRÓLOGO

Virginia Aspe Armella

Presentamos al lector en este volumen un texto que será trilogía de una serie de estudios, análisis y traducciones sobre la obra de Alonso de Madrigal, el llamado *Tostado*, Pedro Martínez de Osma y Fernando Roa, tres autores del siglo XV español, pertenecientes a la universidad de Salamanca y a quienes la autora del libro sitúa en lo que denomina *Escuela Humanista de Salamanca* para distinguirlos de otros coetáneos pertenecientes al ya clásico término acuñado de *Escuela de Salamanca* la que, en la medida que avanzan las investigaciones, se amplía en tiempo y espacio habiendo la necesidad de ponerle nuevos nombres como éste de *humanista* para diferenciarla en sus tiempos y espacio.

La llamada *Escuela de Salamanca* ha caído en múltiples denominaciones y significados; se la ha tenido que distinguir numéricamente en *Primera*, comenzándola en la llegada de Francisco de Vitoria hasta Báñez; y, *segunda*, abarcando desde Báñez hasta Francisco Suárez. Pero para diferenciarla de Suárez, quien estuvo preponderantemente en la Universidad de Coimbra donde impartió clases allí donde Luis de Molina estudió yéndose después a Évora, se ha dado en llamar a la escuela de Suárez y Molina *Escolástica Barroca*. Por el lado previo al tiempo de Vitoria, actualmente se estudia el pensamiento de la Universidad de Salamanca previo a la llegada de Francisco de Vitoria; el punto es crucial pues prueba que Vitoria no importó a España un pensamiento sino que consolidó una tarea que ya se venía dando en España, tema soslayado hace décadas.

Aquí se sitúa la cronología del estudio que presentamos; pero surge el problema con esto de que se trata también de la denominada *Escuela de Salamanca*, esa forma de pensamiento unitario que se fue gestando desde principios del siglo XV, que se consolida en la segunda mitad y que es difícil denominarla *Primera escuela de Salamanca* cuando la de Vitoria se denominó ya así. El enredo es muestra de la creciente ampliación de esta forma de pensamiento español que se amplía en la medida que avanzan las traducciones y análisis de pensadores al grado de acuñar el término *primer renacimiento español* implicando que hubieron otros.

Pero, si el punto es complicado, más lo es cuando acudimos a qué se entiende por *Escuela de Salamanca*: ¿se trata de los maestros de la universidad ubicada en un espacio y colegios específicos?, o ¿acaso refiere el binomio a una mentalidad, método y denominación filosófica por temas y objetivos?, pero ¿no es

más bien esto la referencia a una manera de pensar preponderantemente teológica? Y si esto fuera así, ¿cómo establecer con claridad la tesis de que la llamada *Escuela de Salamanca* tiene como característica aterrizar los problemas en el ámbito ético y político? Todos estos enredos y complicaciones a la hora de denominar a la *Escuela de Salamanca* han sido tratados por diversos especialistas del tema, españoles como Luciano Pereña, Carlos Baciero, Juan Belda Plans, Cirilo Flores Miguel y Miguel Anxo Pena González entre otros, y a este problema han referido autores mexicanos como Amalia Xóchitl López Molina y yo misma; en Europa y Estados Unidos también ha habido quienes intentan desentrañar esta ambigüedad, por ejemplo, Blandine Barret-Kriegel en Francia y Marjorie Grice-Hutchinson en Inglaterra.

El problema se complica aún más cuando notamos que actualmente hay dos Universidades de Salamanca, la ahora denominada Universidad de Salamanca y la Universidad Pontificia de Salamanca. En este punto es nuestro interés aprender de todas éstas y repensar los problemas desde las múltiples denominaciones y adscripciones para enriquecer los planteamientos que nos ocupan, pues es nuestro interés rastrear la *Escuela de Salamanca* en sus múltiples denominaciones para comprender los antecedentes del pensamiento iberoamericano, es decir, los orígenes intelectuales del llamado pensamiento novohispano forjado en América por los egresados de este pensamiento español.

De esta diversidad salmantina surge como una bocanada de aire fresco el libro de Cecilia Sabido, sin inmiscuirse en la discusión sino contribuyendo constructivamente con el análisis y la precisión metódica de las obras de sus autores, haciendo también una llamada de atención, recordando que dicha escuela ha tenido un sustento previo en autores de la talla de Alonso de Madrigal, profesor de Pedro Martínez de Osma a quien lo sucedió Fernando Roa, tres catedráticos salmantinos de la segunda mitad del siglo xv que impartieron cátedra de Artes y Teología privilegiando las obras prácticas de Aristóteles, en especial, la *Ética a Nicómaco* y la *Política*. Como bien nos explica Sabido, estos autores no surgen por “generación espontánea” sino que vienen de españoles previos; me interesa detenerme especialmente en el caso de Alonso de Cartagena al que apenas menciona pero que sitúa como el probable iniciador del movimiento aristotélico español que rastrea; el punto merece especial atención para mí pues conecta con el aristotelismo oriental de Alonso de Cartagena 1384-1456, y aún más atrás con Pedro Díaz de Toledo, señor de Olmedilla, hecho prisionero por los turcos en 1379, él fue quien comenzó con el mestizaje aristotélico filosófico que impactaría paulatinamente en la universidad de Salamanca gracias a la traducción de obras del Estagirita. Este mestizaje de interpretación *hispano-judío musulmán* que sabemos es una línea que se unió paulatinamente a la llegada por el sur de Italia en el siglo xv, la vía del humanismo; ambos rastreos nos muestran un pensamiento aristotélico español de raigambre robusta que permitió que en el

siglo XV se desarrollara una sólida escuela aristotélica en la universidad de Salamanca con Madrigal, Osma y Roa. No es mi interés detenerme a explicar esta evolución que rastrea Cecilia Sabido parcialmente en su obra pero sí he querido mencionar a los antecesores para recalcar la importancia decisiva del tema que la ocupa en el libro. En la investigación que nos presenta Sabido Sánchez-Juárez, asistimos a la consolidación de un aristotelismo español poco trabajado debido al énfasis inusitado que despertó en los *scholars* del siglo XX tanto el pensamiento del cordobés Averroes como el pensamiento de Francisco de Vitoria. Cabe recordar además como lo señala Sabido que las obras de estos autores fueron parcialmente destruidas y eclipsadas por considerarse opuestas a tendencias posteriores; el punto explica el porqué del tan tardío rescate.

La importancia decisiva de este libro que presento está en ubicar a tres aristotélicos salmantinos del siglo XV por su metodología, objetivos, temas, cronología y espacio en lo que ella denomina *El aristotelismo de la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV* y del que va analizando sus ejes comunes a partir de los criterios específicos que se requieren para llamar a un grupo “una escuela”. Nuestra autora entiende por *Escuela Humanista de Salamanca* a un periodo específico –la segunda mitad del siglo XV– en un colegio determinado –el colegio de san Bartolomé– y con unos temas y metodologías específicos –todos avocados a estudiar a Aristóteles en sus obras prácticas, en especial, la *Ética* y la *Política*–. Entendamos la trascendencia de esta propuesta y denominación: se acuña un nuevo término para la *Escuela de Salamanca*, y se le denomina por un diverso interés y metodología. Ciertamente autores previos como Cirilo Flores Miguel habían ya mencionado a estos tres pensadores, y una serie de escritos preceden a esta obra, pero aquí se demuestran las unidades de sentido y significación entre las obras y se acuña un nuevo binomio para la llamada *Escuela salmantina*, apuntando a unos antecedentes precisos que dan cuenta de la génesis del aristotelismo español, tan eclipsado o absolutizado por la influencia decisiva de Averroes que soslayó en ocasiones una diversidad de influencias que aún hoy están por desentrañarse.

Bienvenida esta obra que promete ser la serie de otras y que nos empuja a continuar la investigación originaria sobre el aristotelismo iberoamericano. La investigación que aquí se presenta surgió como una estancia posdoctoral financiada y apoyada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México en el marco del proyecto de ciencia básica SEP-CONACYT titulado “Las nociones de igualdad, libertad y justicia en pensadores novohispanos: antecedentes y recepción,” proyecto que me honra haber dirigido y que debo aclarar que no hubiera culminado sin la sinergia y colaboración con Idoya Zorroza de la Universidad de Navarra, y gracias al Dr. Ángel Luis González, la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista y de Cuadernos de Pensamiento español de la

Universidad de Navarra, pues ha sido allí donde hemos podido catapultar gran parte de nuestra investigación –en específico el tema de los antecedentes– contando en todo momento con su apoyo en congresos, talleres, estancias y publicaciones. Estas colecciones y los dos colaboradores que menciono, llevan una importancia decisiva en la contribución al diálogo entre España y América; ellos han adoptado generosamente los muy diversos puntos de vista que los mexicanos hemos elaborado sobre la contribución hispánica en América, y he de decir que su apertura ha potenciado la comprensión que los mexicanos tenemos del pasado filosófico español y de su contribución en Nueva España.

Es aquí donde paso a comentar la obra de Cecilia Sabido que presentamos pues se abre desde una hipótesis específica que nos hemos planteado en el citado proyecto SEP-CONACYT: ¿cuál es el origen del aristotelismo de autores como Alonso de la Vera Cruz, Bernardino de Sahagún y Bartolomé de Las Casas, egresados de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI y venidos a Nueva España para impartir cátedra en la universidad y colegios de la época? Algo nos quedaba obscuro cuando veíamos que la mayor producción erudita sobre la filosofía de la época fijaba como influencia filosófica fundamental a la escolástica del siglo de oro español, verdad indiscutible, pero que no respondía al claro aristotelismo de Alonso de la Vera Cruz ni al humanismo renacentista de las obras de Bernardino de Sahagún. Este ha sido el punto de partida en Sabido Sánchez Juárez: encontrar formas diversificadas del aristotelismo previo al tráfico por Francisco de Vitoria de París. Cuál no sería nuestra sorpresa que dicha hipótesis no sólo la venían trabajando algunos autores de la Universidad de Salamanca y de la Universidad de Navarra sino que ya se había comenzado a trabajar una obra de Alonso de Madrigal por Nuria Belloso, que no partiríamos de cero al obtener sinergia con esos académicos.

Este libro aparece avalado por una tradición y trabajo previos. Cuenta con dos capítulos, el primero es una *Introducción* crítica y filosófica (llama la atención la humildad de Sabido cuando dice que la presente no es una edición crítica siendo que efectivamente no está realizada así en forma pero de la que es indudable que deja ya preparado el camino para tan sólo adaptar el texto a esa modalidad), el segundo presenta el pensamiento ético y político de Alonso de Madrigal a través de sus dos obras: el *Brevyloquyo de amor et amicicia*, y su tratado *De optima politia*. Ambos capítulos tratan sobre estas obras pero de distinta manera: en el primero, Sabido acude a una contextualización histórica y su justificación para demostrar que lo que ella denomina *Escuela Humanista de Salamanca* tiene sustento. El segundo capítulo lo prueba mediante el análisis de las dos obras que menciona de Madrigal. En ambos capítulos el hilo conductor subyacente es qué tipo de aristotelismo está allí: desde la perspectiva de la historia de las ideas, tanto como mediante el análisis intertextual entre las obras de Aristóteles y los comentarios del *Tostado*. Aunado a ello, Sabido rastrea las edicio-

nes aristotélicas seguidas por Madrigal y sus sucesores, llevando la discusión a Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Ioannes Argyropoulos, éste último el traductor bizantino al que siguieron más los humanistas cívicos y del que Alonso de la Vera Cruz se enorgullece haber seguido al editar su *Dialectica resolutio*, la *Physica speculatio*, y para uso del *Speculum coniugiorum*, su magna obra. Pero, lejos está en Cecilia Sabido la euforia típica mexicana ante lo interesante del hallazgo: cautamente prueba que muchas veces estos catedráticos optan también por la traducción de Bruni, y va dando las razones de lo que sostiene. El libro cuenta con una tercera parte donde pone las 21 conclusiones que implica su análisis y pasa después a dos anexos, en el primero pone los artículos 57, 63, 64, 65 y 128 del *Brevyloquyo de amor y amicitia* donde se encuentran los argumentos de la amistad y la comunicación para los efectos del *humanismo cívico* que plantea la autora. El segundo anexo es una *Cronología para un estudiante de la Escuela humanista de Salamanca*, el Anexo muestra el interés que ha puesto la Colección en dar herramientas a los investigadores del tema, punto que se agradece y es ejemplo pues lejos están muchos pensadores hoy día de facilitar a quien se inician en estos menesteres. Por último, y siguiendo la tónica pedagógica que halago, el libro presenta una *Cronología* de Alonso de Madrigal alias *el Tostado*, y al final una *Bibliografía* de la *Escuela Humanista de Salamanca*, note el autor que ésta se ampliará seguramente con los frutos e interés que está despertando este periodo de la filosofía española.

Para mí es relevante que se desarrolle esta línea salmantina pues tengo la convicción de que la clasificación de Belda Plans, de Blandine Garret-Krieger y Miguel Anxo Pena tiende a cierto reduccionismo cuando pone la distinción de la Escuela de Salamanca como escuela teológica; es obvio que por la época española así se desarrollaba la filosofía, pero me parece que diversas formas de asimilación aristotélica en España muestran que la escuela ha sido mucho más amplia y que conviene matizar el concepto. El punto que señalo va incluso en beneficio del pensamiento de Francisco de Vitoria quien no hubiese podido hablar de la inclusión del “otro americano” si no hubiera sido por tales argumentos humanistas y de corte cívico ampliando los requerimientos de un Juan Ginés de Sepúlveda educado en Bolonia; el humanismo salmantino no responde exclusivamente a la influencia humanista italiana ni a la impronta tomista, tiene un pensamiento robusto secular venido de la tradición árabe tanto como de la bizantina de los traductores renacentistas, en ocasiones se aparta de exclusivos lineamientos jurídicos de Bolonia para privilegiar la eticidad típica de Bizancio. Esta peculiar amalgama heterogénea es la que da cuenta de la peculiar filosofía americana que adviene a Nueva España en el siglo XVI.

Volvamos sobre la obra de Sabido Sánchez-Juárez pero ahora exponiendo la temática que desarrolla a la luz de las dos obras de Alonso de Madrigal y sus consecuencias ético-políticas: en esta denominada *Escuela Humanista de Sala-*

manca lo que permea es un humanismo cívico que encuentra su explicación en una concepción antropológica diversa. El punto da cuenta del sentido de amistad, de comunidad, de concordia y paz que propone el *Brebyloquyio* y que es congruente con *De optima politia*. Estamos aquí frente al *core* de la propuesta de Sabido. Argumenta sobre las bases antropológicas del *Tostado* señalando del texto la triple concepción humana de animalidad, racionalidad y divinidad, para analizar la solución del autor respecto de la dicotomía que surge entre naturaleza y libertad. Madrigal articula la solución a la luz de la triple constitución humana conectándola con las cuatro facultades humanas dando cuenta de cómo esta articulación encuentra su solución en el ámbito ético-político denominado humanismo cívico. Antes de avanzar en la solución final de Sabido interpretando a Madrigal permítame el lector un último *excursus*: notemos que el tema de la concordia y la paz fue punto central de la utopía en Vasco de Quiroga a quien Silvio Zavala ha atribuido acertadamente la influencia de Tomás Moro pero que respondería éste punto también a la influencia de los antecedentes salmantinos de la obra del *Tostado*, una vía que está aún pendiente de explorarse. Otra conexión que puede establecerse ya es la del republicanism en Alonso de la Vera Cruz que tiene su explicación en esta solución política típica del movimiento comunero de Castilla y del que Cecilia Sabido da amplia cuenta.

Volvamos a la coronación final del humanismo cívico de Madrigal y a la solución de la hipótesis de la investigación de Sabido: para Madrigal, la mejor forma política de gobierno no ha de ser la perfecta sino la más razonable a los hombres y ésta es la democracia. La democracia es dialógica y permite una coordinación recíproca entre los ciudadanos. El *Tostado* acude a la creación de las primeras ciudades para argumentar que la solución a estas vino de un pacto de amistad entre los hombres; basado en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, nuestro autor lleva las implicaciones políticas de su propuesta al terreno del pacto entre ciudadanos libres, la voluntad popular y las elecciones populares para fincar la concordia y la paz en estos criterios comunitarios. Aquí nuestra autora conecta con el tratado *De optima politia* probando que en ambos subyacen las interpretaciones de la *Ética nicomaquea*, VIII-IX, la investigación culmina probando que ha sido desde los pasajes aristotélicos de la amistad que este autor gesta toda una educación cívica y ética que tuvo alto impacto en la educación de la aristocracia y burocracia españolas de la época. Si conectamos lo dicho con la obra *De dominio infidelium et iusto bello* de Alonso de la Vera Cruz habremos encontrado la explicación última a sus teorías republicanas y la solución cívica que plantea. En consecuencia, la obra de Cecilia Sabido no sólo ha demostrado una tesis del pensamiento salmantino previo a Vitoria sino que ha ampliado su espectro al ámbito fundacional americano. Enhorabuena por este hallazgo que amplía las líneas de interpretación del pensamiento novohispano!

INTRODUCCIÓN

Las líneas que presento a continuación forman parte de un esfuerzo por rastrear los orígenes del pensamiento iberoamericano. La vasta información documental remite con frecuencia a la Escuela de Salamanca del siglo XVI iniciada por Francisco de Vitoria y el marco de pensamiento que discutió los problemas más acuciantes de la relación de España con la América recién descubierta y conquistada. Entre los temas de mayor importancia en este intercambio se inscribió la preocupación ético-política que reflexionaba sobre la legitimidad y las relaciones concretas con los pueblos del nuevo mundo, las responsabilidades y los derechos, tanto de la corona y el papado como de los mismos pobladores originales.

Sin embargo, las primeras piedras de este intercambio debieron ponerse mucho antes de la aparición de la Escuela de Salamanca; dado que Francisco de Vitoria llegó al Estudio salmantino en 1526, su renovación teológica ocurrió unos treinta años después del primer encuentro con América. Es legítimo preguntar entonces qué ideas formaron o acompañaron a quienes protagonizaron estos primeros encuentros durante el cambio de siglo. Si bien es cierto que apenas unos cuantos viajeros tenían formación académica y podían provenir de distintas casas de estudio, tanto españolas como europeas, también se debe considerar que es señera la influencia de Salamanca en ese periodo concreto sobre todo el mundo académico y cortesano del siglo XV y por lo tanto, investigar su currículum ético-político es un punto de partida válido para indagar estas cuestiones.

El interés aumenta cuando se encuentra un antecedente doctrinal claro, en una línea semejante a la que defenderán Vitoria y sus continuadores. La línea concreta que pienso seguir en ésta y futuras investigaciones es la influencia de la relectura de Aristóteles en el humanismo cívico, particularmente el castellano y eminentemente el salmantino. El movimiento humanista alcanzó el contexto cultural español por diversas vías, aunque quizá la más destacada fue la corte de Juan II de Castilla. La lectura de Aristóteles que como se ha demostrado, se mantuvo presente por diversas vías en tierras españolas, se renovó con la aparición de nuevas traducciones y la apertura académica a ciertos autores y temas clásicos.

En general, el objetivo es poner en diálogo la obra del Estagirita con las obras, tratados, comentarios y selecciones de los filósofos y teólogos salmanti-

nos del siglo XV, en particular Alfonso de Madrigal, su discípulo Pedro Martínez de Osma y su sucesor, Fernando de Roa. Son diversos los temas que unen a estos autores, dentro de la tradición humanista, pero abordaré específicamente aquí lo relativo al pensamiento ético y político en las obras de los tres maestros.

El volumen que presento aquí se dedica a mostrar la viabilidad de la consideración de «escuela» en el trabajo de estos tres autores y después se concentra específicamente en el pensamiento ético y político del primer autor, Alfonso Fernández de Madrigal, con la intención de sentar las bases para la investigación, que deberá completarse con el estudio posterior de los comentarios aristotélicos de Pedro de Osma y Fernando de Roa.

Esta investigación se divide en dos partes y dos anexos. En primer lugar, presenta unas ideas preliminares que soporten el reconocimiento de una escuela de pensamiento, que llamo optativamente «Escuela humanista de Salamanca del siglo XV». Considero para ello cuatro unidades, de espacio y tiempo, de sucesión, de metodología y doctrinal entre los tres autores, sin dejar de tener en cuenta la originalidad de cada uno y la influencia de otros autores del contexto cultural e histórico que sin duda influyen en este movimiento, como Leonardo Bruni y su traducción de la *Ética nicomaquea*.

En la segunda parte, me dedico a estudiar el pensamiento ético y político de Alfonso de Madrigal. Es difícil determinar el estado de la cuestión con respecto a Madrigal porque su influencia y fama han perdurado a lo largo de los siglos, se han hecho reediciones de muchas de sus obras sin interrupción desde el siglo XV y ha suscitado, tan sólo en esta área temática dentro de su vasta obra, suficiente material académico para convertir cualquier acercamiento en un reto. La aportación que ofrezco al recorrido teórico de la obra de Madrigal es el diálogo con la obra de Aristóteles desde las traducciones y versiones contemporáneas, con el deseo de aportar una visión sobre la originalidad del pensamiento de Madrigal desde las coordenadas particulares del humanismo en Salamanca, y por otro la proximidad metodológica de su obra a las lecturas que, en su tiempo, haya podido tener de la obra del Estagirita.

En primer lugar, presento el contexto del pensamiento ético y político de Madrigal en sus obras, especialmente relacionadas con su entorno histórico, académico y doctrinal. En segundo lugar, considero las bases antropológicas de su pensamiento, concretamente lo relativo a las relaciones de naturaleza, libertad y racionalidad del ser humano. En tercer lugar, sigo el recorrido de su planteamiento antropológico sobre el amor y la amistad como núcleo esencial de la vida comunitaria y rastreo en él la base de un humanismo cívico de corte aristotélico. Esta revisión considera, por un lado, la teoría de la *amaçion* y su diferencia con la *amiçiça* en Madrigal, la teoría aristotélica de la amistad en el mundo cívico y sus acciones principales: la comunicación, la ley, la comunidad política y la concordia.

Destaco en especial la peculiar lectura de que hace Madrigal del concepto de comunidad como acción: comunicación. Por ello, se anexa la transcripción de algunos pasajes aún inéditos del *Brevyloquyo de amor et amiçia*, que dan muestra de su postura. Añado también, como parte del proyecto general que incluye a Osma y Roa una primera versión de la cronología de acontecimientos y autores que resultan pertinentes a la investigación, por ubicar las coordenadas espacio temporales en que surgen las ideas de estos autores. Y cierro el trabajo con un listado bibliográfico para el estudio de la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV.

Advierto que, para la realización de este volumen he tomado en consideración como fuentes aristotélicas principales *Ética eudemia*, *Ética nicomaquea* y *Política*. Para ello, he considerado las versiones del texto griego publicadas en *Perseus Project* (<http://www.perseus.tufts.edu/>) que corresponden a las siguientes ediciones:

–*Ética eudemia*: *Aristotle's Eudemian Ethics*, F. Susemihl (ed.), Teubner, Leipzig, 1884.

–*Ética nicomaquea*: *Aristotle's Ethica Nicomachea*, J. Bywater (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1894.

–*Política*: *Aristotle's Politica*, W. D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1957.

Asimismo, he consultado todos los términos griegos con la edición electrónica de Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1940 y los textos latinos con la edición electrónica de Charlton T. Lewis y Charles Short, *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1879.

Con respecto a las traducciones, he tomado en cuenta, para la *Ética nicomaquea*, la traducción de María Araujo y Julián Marías publicada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), en Madrid en 1999, y en segundo lugar la traducción de Julio Pallí Bonet, publicada por editorial Gredos en Madrid en 1985. Para la *Ética Eudemia*, he tomado como obra principal la traducción de Pallí Bonet en la edición citada. Para la *Política*, he tenido en cuenta, de igual manera, la traducción de Araujo y Marías en el CEPC, publicada en Madrid en 2005 como texto principal, y como referencia secundaria la traducción de Manuela García Valdés, publicada por Gredos, en Madrid en 1988.

Para el texto del *Brevyloquyo de amor et amiçia* de Alfonso Fernández de Madrigal he considerado especialmente dos manuscritos: en primer lugar he considerado como fuente base el manuscrito 2178 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (en adelante Sal.), del folio 2 al 74; este volumen contiene también *Las çinco figuratas paradoxas* del folio 75 al 232, obra que por su te-

mática, no ha sido consultada en este estudio. El manuscrito original está escrito a mano en tinta sepia, en castellano, en folios a dos columnas (a y b), capituladas en rojo y foliadas a lápiz en números arábigos. El tipo de letra es humanista y no se considera autógrafa de Madrigal, sino una copia posterior, aunque se data probablemente en el siglo XV¹. He trabajado con este texto en versión electrónica.

El segundo manuscrito consultado es el ejemplar h-II-15 ubicado en la Biblioteca del Monasterio del Escorial (en adelante Esc.). Este manuscrito consta de 162 hojas, escritas a dos columnas de 32 líneas, a mano con letra humanista (faltan las letras capitales); probablemente data del siglo XVI y es considerada posterior al texto de Salamanca. He podido consultarlo físicamente y lo he trabajado también en versión electrónica. Sin embargo hay algunas diferencias importantes, incluso de contenido, por las que di prioridad al manuscrito salmantino a pesar de ser mayor su dificultad paleográfica y tomé el texto escorialense como segunda referencia. En el estudio cito ambas fuentes para hacer más próxima la referencia de consulta de cualquiera de las ediciones. Las citas corresponden al capítulo, después al folio, recto o verso y columna en el manuscrito de Salamanca y del Escorial respectivamente (por ejemplo: *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 88, (Sal) 44va, (Esc) 90rb). Queda pendiente la tarea de publicar una edición crítica de esta obra.

Para el texto *De optima politia*, he considerado la edición bilingüe de Eunsa, con introducción, traducción y texto latino de Nuria Belloso, publicada en Pamplona en 2003, dado que presenta un criterio ya unificado.

He procurado mantener los textos del *Brevyloquyo* en el castellano original antiguo y he tomado como reglas básicas de transcripción el desarrollo de las abreviaturas y el manejo de puntuación moderna, incluida la supresión de calderones. He mantenido asimismo la acentuación moderna cuando se ha considerado necesario para la comprensión del texto.

La realización de esta investigación se llevó a cabo gracias al proyecto SEP-CONACYT 128996 con el título “Las nociones de igualdad, libertad y justicia en

¹ Los datos generales del manuscrito son: “Ms. 2178. Castellano. S. XV, papel, 1h.g.+232 f. + 1 h.g.: 402x280 mm., caja: 300x175mm., 2 col., 56/57 lín.; cuad. 5(12)+14/13(12); letra redonda de libros; enc. pasta española, tej.: *DE AMOR Y AMIÇIÇIA*. Foliación moderna. Reclamos de folio y cuad.; signaturas alfanuméricas [...]. Iniciales sencillas en rojo, letra de aviso; calderones en rojo hasta f. 110; rúbricas en rojo que suelen comenzar en los espacios entre capítulos dentro de la columna para continuar en los márgenes, algunas totalmente en los márgenes. Cfr. O. Lilao Francia / C. Castrillo González, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, vol. II: *Manuscritos 1680-2777*, Biblioteca Universitaria de Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 537-538.

pensadores novohispanos: antecedentes y recepción”, y al proyecto MINECO, FFI2013-45191-P (2014-2016) con el título “Bases antropológicas de ‘dominio’, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela salmantina de los siglos XVI-XVII”. Agradezco también la exhortación de la Dra. Virginia Aspe de la Universidad Panamericana, el consejo de los doctores José Barrientos y José Luis Fuertes de la Universidad de Salamanca, la labor de investigación de la doctora Nuria Belloso de la Universidad de Burgos y muy especialmente a la Línea Especial de Pensamiento Clásico Español de la Universidad de Navarra, al doctor Ángel Luis González y principalmente a la doctora Idoya Zorroza, por su prudente y entusiasta guía, a quien considero amiga y colaboradora y en quien pude encontrar el ejemplo patente de la amistad virtuosa que Aristóteles y Madrigal con tanta sabiduría describen.

Ciudad de México, 2015

I

IDEAS PRELIMINARES EN TORNO AL ARISTOTELISMO EN LA ESCUELA HUMANISTA DE SALAMANCA¹

1. Una propuesta

En fechas recientes se ha suscitado una reflexión sobre la terminología que debe usarse para identificar los movimientos del pensamiento español y salmantino de los siglos XV y XVI. La versatilidad temática y la amplitud histórica de la herencia salmantina exigen de los investigadores un esclarecimiento riguroso y una toma de postura.

La historia de la Universidad de Salamanca es apasionante y fructífera². Aunque no era la única en España, esta institución fue sin duda la principal y sentó los precedentes para el desarrollo jurídico, filosófico, científico y teológico de toda una era que se extiende por varios siglos. Con el tiempo, en Salamanca se originaron distintos movimientos cuya influencia y difusión se desa-

¹ Esta investigación se realiza dentro de la línea de Pensamiento Clásico Español de la Universidad de Navarra, vinculada al Proyecto de Investigación: “Bases antropológicas de ‘dominio, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII” (Programa Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento [FFI2013-45191-P], años 2014-16). Asimismo, está vinculada con el proyecto de investigación de CONACYT titulado “Las nociones de igualdad, libertad y justicia en pensadores novohispanos: antecedentes y recepción”, SEP-CONACYT, n° 128996 (2010-2014).

² Nació como Estudio General en la Castilla Medieval del rey Alfonso IX, en 1218. Sin embargo, el primer gran florecimiento del Estudio salmantino tuvo lugar a partir de 1381 cuando el entonces cardenal Pedro de Luna le otorgó sus primeras constituciones. Él mismo como pontífice, ahora Benedicto XIII, otorgó al Estudio en 1411 nuevas constituciones con la intención de fortalecer su propia posición en Avignon. Enriqueció las cátedras y consolidó el Estudio, financiando lo que bien podría llamarse “su renacimiento”. Sólo unos años después, terminada la penosa división del cisma de Occidente, el nuevo pontífice Martín V ratifica las constituciones de la Universidad de Salamanca en 1422; de este modo se puede afirmar que a partir del siglo XV la Universidad de Salamanca descuella y se sitúa a la cabeza del pensamiento Occidental como Bolonia y París.

rolló rápidamente por Europa y la incipiente América. Ello ocurrió, entre otras razones, por el poderío del Imperio de Carlos V y la sólida colonización americana. Es posible encontrar referencias a los autores salmantinos por todo el mundo moderno, en ámbitos y disciplinas muy diversas, haciendo del nombre de Salamanca grande, sí, pero también vago. De este modo, si se quiere estudiar y sistematizar los movimientos que se fraguaron en la universidad es conveniente esclarecer la terminología que se refiere a algún periodo o movimiento concretos. Los especialistas reconocen que es una tarea pendiente y urgente, debido a su actual estado de dispersión, como bien retrata Belda Plans³.

2. Escuela Humanista de Salamanca

El periodo al que aquí me refiero suele llamarse “Primera Escuela de Salamanca” o “Escuela Humanista de Salamanca”. La primera expresión se puede justificar diciendo que hay una verdadera influencia, un cierto legado de estos autores del siglo XV sobre la denominada Escuela de Salamanca fundada por Francisco de Vitoria en el siglo XVI. De esto hablaremos más adelante. Sin embargo, los investigadores contemporáneos llaman “segunda escuela” al periodo del siglo XVII⁴; ello haría de la Escuela de Vitoria la primera y se crea de este modo una indudable confusión. Por otro lado, es necesario distinguir las escuelas teológicas, jurídicas, económicas y literarias que se desarrollaron en la misma universidad y que suelen verse relacionadas entre sí en estudios realizados con mayor o menor rigor⁵.

Por otro lado, no puede reducirse el humanismo de la Universidad de Salamanca, ni al siglo XV ni a los autores que aquí vamos a considerar⁶. Y aunque

³ Cfr. J. Belda Plans, “Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»”, *Scripta Theologica*, 1992 (31, 2), pp. 370-371.

⁴ Cfr. J. Belda Plans, “Hacia una noción crítica”, pp. 376-378; M. A. Pena González, *La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe católico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

⁵ Así ocurre, por mencionar algún ejemplo, en las investigaciones de Grice-Hutchinson, cuyo interés está orientado específicamente por la temática económica y con este criterio elige ciertos autores, descarta otros y presenta de esta guisa la “Escuela de Salamanca” a la academia anglosajona. Cfr. M. Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: readings in Spanish monetary theory, 1544-1605*, Clarendon Press, Oxford, 1952. Belda Plans sistematiza las distintas nomenclaturas utilizadas para referirse a la Escuela de Salamanca en según cinco perspectivas: a) jurídica, b) filosófica, c) económica, d) histórica y e) histórico teológica.

⁶ Son también considerados humanistas Alonso de Cartagena (1384-1456), Juan de Segovia (1395-1458), Antonio de Nebrija (1441-1522), Alonso Ortiz (1455-1503), el siciliano Lucio

muchos de ellos tienen alguna relación entre sí, en ocasiones tan estrecha como la que pudieron tener Cartagena y Segovia con Madrigal, u Ortiz y Nebrija con Osma y Roa, no forman “escuela” con ellos en un sentido específico.

Lo que quiero proponer, en primer lugar, es que la relación temática y metodológica que comparten Alfonso Fernández de Madrigal (1410-1455), Pedro Martínez de Osma (1424?-1480) y Fernando de Roa (1443?-¿?) permiten hablar propiamente de «Escuela» en un sentido estricto; por otro lado, quiero desarrollar estas relaciones temáticas y metodológicas con base en su aristotelismo y, finalmente, proponer el modo en que su legado influye en el pensamiento salmantino del siglo XVI.

Para definir la «Escuela de Salamanca», Belda Plans propone un criterio guía que otorga realidad unitaria y homogénea a un grupo de pensadores: “unidad de espacio y de tiempo (un lugar y un período concretos); unidad de personas que se suceden (un grupo cohesionado); unidad de fines, de espíritu, de medios (un proyecto y unos métodos comunes); unidad, por último, de doctrinas en los puntos básicos (una cierta tradición doctrinal)”⁷.

Si aplicásemos el mismo criterio a nuestros autores del siglo XV ¿podría hallarse en ellos un principio unitario semejante? ¿Se podría hablar de una «escuela» propia? Quiero proponer que es posible realizar tal tarea e identificar tal vez algún otro aspecto que contribuya a su identificación; ofrecer alternativas de un nombre específico para este grupo, y encontrar elementos que vinculen a este grupo con la Escuela de Salamanca (entendida en el sentido más estricto) sin confundirlos con ella, para integrar así una suerte de red conceptual que une, con lazos más o menos sólidos, toda una tradición de pensamiento en el entorno de la Universidad de Salamanca desde los albores del Renacimiento, durante su florecimiento, hasta la sólida riqueza del Siglo de Oro español.

Debo aclarar el especial interés tengo, como colofón, en la influencia que estas ideas puedan tener en los principales actores de la vida intelectual, académica, política y social del mundo novohispano, dado que su simiente fue formada en Salamanca y cultivada en la realidad americana. Adelanto que es la renovación pensamiento moral aristotélico una de las claves unitarias del grupo que pienso estudiar y su lectura es una de las herencias más importantes que los maestros moralistas salmantinos del siglo XV dieron al Nuevo Mundo.

Marineo Sículo (1460-1533), Fernán Pérez de Oliva (1494-1531), Ambrosio de Morales (1513-1591) entre muchos otros pertenecientes al entorno salmantino.

⁷ J. Belda Plans, “Hacia una noción crítica”, p. 379.

a) *Unidad de espacio y de tiempo (un lugar y un período concretos): Salamanca en el siglo XV*

La unidad de espacio la encontramos en dos instituciones: la Universidad de Salamanca en general y el Colegio de San Bartolomé, en particular. La unidad de tiempo corresponde a un siglo: el XV. La Universidad de Salamanca fue fundada como Estudio General en 1218 por Alfonso IX y tuvo por modelo la Universidad de Bolonia con una orientación eminentemente jurídica⁸. La institución recibió sus primeros estatutos del rey Alfonso X en 1254 y 1255 el título de Universidad, tras una serie de bulas del papa Alejandro IV entre abril y septiembre que confirmaba su calidad como Estudio General (5 de abril), le otorgaba su sello (15 de julio) y finalmente (22 de septiembre) la *licentia ubique docendi*, que le confería autoridad universal⁹.

Toda la historia de esta institución entre la Baja Edad Media y el Renacimiento, se encuentra trazada por los destinos del papado y la corona española y de ambos poderes dependen tanto su estructura como su economía. Con frecuencia las relaciones entre estas dos instancias afectan directamente al estudio salmantino y particularmente el siglo XV será pródigo en conflictos para su historia. Ejemplos claros de ello son el Cisma de Occidente –el rey Juan I se decidirá a apoyar a Clemente VII de Avignon estando en Salamanca–; la participación de Diego de Anaya (fundador del colegio de San Bartolomé) en el concilio de Constanza como partidario de Benedicto XIII¹⁰; la participación de Juan Alfonso de Segovia en Basilea; incluso la negativa de enviar representación al Concilio de Ferrara-Floencia, por instrucciones del rey de Castilla son muestras del modo en que influyen los poderes pontificio y real sobre la vida del Estudio¹¹. También tuvo participación Salamanca en la Guerra de Sucesión Castella-

⁸ Será hasta principios del siglo XV que fortalecerá su tradición teológica y tomará un rumbo equiparable a la Universidad de París (entre 1411 y 1419). Madrigal, Osma y Roa serán parte de este proceso, ya que los tres ocuparon, en su tiempo, cátedras importantes en la Facultad de Teología. Madrigal parece haber ocupado las cátedras de Biblia y Vísperas entre 1441 y 1454. Osma será catedrático de Prima entre 1463 y 1479 y Roa hacia 1494. L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Universidad de Salamanca en el primer Renacimiento 1380-1516*, Centro de Estudios Salmantinos, Salamanca, 2013, p. 144.

⁹ “Cartulario”, en O. Lilao Francia / C. Castrillo González, *Catálogo de manuscritos*, vol. II, p. 175.

¹⁰ Señala Rodríguez-San Pedro Bezares que la intención de Anaya al fundar el colegio era “la formación especializada de cuadros técnicos en Derecho y Teología al servicio de los intereses de la iglesia”. L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Universidad de Salamanca en el primer Renacimiento*, p. 23.

¹¹ L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Universidad de Salamanca en el primer Renacimiento*, p. 26.

na cuando tomó partido y juró fidelidad a los reyes católicos en 1475. Más adelante, los reyes intervendrían en desavenencias internas, como el conflicto de los tres rectores en entre 1479 y 1480. Los reyes estaban interesados en la estabilidad y prosperidad de la Universidad, dado que de ella esperaban obtener los hombres de letras que habían de ocupar sus tribunales y consejos, como expresaron en las Cortes de Toledo del mismo año¹². En resumen, y dicho a muy grandes rasgos, hablar de la Universidad de Salamanca en el siglo XV ubica coordenadas históricas específicas que marcan decididamente los acontecimientos de la institución y de sus principales actores.

El siglo XV transformó la Universidad. Recibió dos constituciones con apenas unos años de diferencia (1411 y 1422) y ambas fueron cartas de poder para el papado. Resultante de estas nuevas directrices, la Facultad de Teología alcanzó a ser equivalente a la Universidad de París, sin perder la fortaleza en leyes que la hacía comparable a Bolonia. También en estas constituciones se formalizaron cátedras que habían sido extraordinarias hasta entonces, como la de Filosofía moral (en 1411) que ocuparán nuestros tres autores, y surgirá la figura del Maestrescuela, un doctor jurista que hacía las veces de regidor de asuntos académicos y fungía como juez de la universidad. Alfonso Fernández de Madrigal ocupó en su tiempo este cargo.

No es sólo la universidad lo que une a estos tres autores. Coinciden también los tres en haber sido estudiantes del Colegio Mayor de San Bartolomé y no es decir cosa menor. Esa institución fue fundada Diego de Anaya en 1401, inspirado en el «Colegio de los Españoles» o de San Clemente, de Bolonia¹³. Este colegio podría considerarse como semillero de oficiales y administradores públicos, cuya misión había de ser la de sustituir a la nobleza en la administración del reino como profesionales preparados intelectual y técnicamente para el servicio público.

Como señala Carabias, es un hito de la modernidad, puesto que desde su fundación el colegio está pensado como una vía de ascenso social. Había sido creado para albergar y formar a estudiantes pobres y encaminarlos, a través de su formación, hacia la excelencia académica en la universidad. Tenía hábitos propios, constituciones, privilegios y una notable financiación. Sus estudiantes eran seleccionados rigurosamente: tenían en cuenta para ello su físico, su linaje, su procedencia geográfica, su nivel económico y desde luego su capacidad intelectual, y durante su permanencia en el Colegio se formaban con un refinamiento social destinado a la vida cortesana, a la vez que se veían obligados por la ley

¹² L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Universidad de Salamanca en el primer Renacimiento*, pp. 41-42.

¹³ A. M. Carabias Torres, “Colegios mayores y letrados: 1406-1516”, en C. Flórez Miguel / P. García Castillo / R. Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, p. 28.

colegial al ejercicio intelectual constante, rodeados de los medios económicos y científicos necesarios para el desarrollo de sus capacidades intelectuales y su formación profesional¹⁴. Concretamente, el Colegio de San Bartolomé admitía sólo a tres capellanes y quince colegiales: cinco teólogos y diez canonistas¹⁵. No cualquiera entraba a formar parte de este colegio y tampoco era fácil permanecer en él.

Puede decirse, por tanto, que sus egresados constituyeron una nueva élite intelectual; entre ellos se contaron muchas personalidades de la vida civil y religiosa: ministros, embajadores, obispos, cardenales... Todos con orígenes humildes y encumbrados por el saber.

b) Unidad de personas que se suceden (un grupo cohesionado): las cátedras de Filosofía moral y de Teología

La siguiente unidad que puede hallarse entre los autores que consideramos en este estudio es la de la sucesión y cohesión. Para mostrarlo haré un muy breve recuento biográfico destinado a señalar las principales coincidencias que nos permiten reconocerlos como grupo.

Alfonso Fernández de Madrigal llamado “El Tostado” (1404?-1455) vivió muy de cerca la experiencia del nuevo florecimiento de la Universidad de Salamanca. Formó parte de su historia durante los primeros cincuenta años del siglo XV y fue uno de los impulsores de esa reconstituida Facultad de Teología que debía equipararse a la de París. Se formó con los franciscanos en Arévalo y en Salamanca estudió desde el bachillerato hasta el doctorado las carreras de Artes y Teología. Además estudió Derecho y obtuvo el título de Bachiller en Cánones. Debió realizar estudios simultáneos para cubrir todos los programas y sostener, desde 1425 diversos puestos académicos, como las cátedras de Filosofía moral y Poética en Artes (1425-1430; 1441-1454), y de Vísperas y Biblia en Teología (1441-1454). Ocupó también cargos administrativos, como rector del colegio de San Bartolomé (1437-1438) y maestrescuela de la universidad (entre 1446 y 1454)¹⁶.

De los tres autores es quien mejor cumple el perfil del colegial de San Bartolomé, puesto que participó como embajador frente al Papa Eugenio IV. En esta

¹⁴ A. M. Carabias Torres, “Colegios mayores y letrados: 1406-1516”, p. 28.

¹⁵ L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Universidad de Salamanca en el primer Renacimiento*, p. 23; A. M. Carabias Torres, “Colegios mayores y letrados: 1406-1516”, p. 31.

¹⁶ E. Fernández Vallina, “La importancia de Alfonso de Madrigal ‘el Tostado’, maestrescuela en la Universidad de Salamanca”, en *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento, siglo XV*, Miscelánea Alfonso IX, 2010, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, p. 164.

ocasión tuvo que defender algunas teorías teológicas de corte conciliarista ante una comisión en la ciudad de Siena y por estas circunstancias no participó ya en el concilio de Basilea. Decepcionado, se retiró a la vida monacal en Tarragona, pero fue llamado como consejero del rey Juan II y después nombrado obispo de Ávila hasta su muerte, apenas un año después. La vastísima obra de Madrigal se desarrolla, principalmente en obras teológicas, filosófico morales, pastorales, litúrgicas, mitológicas y bíblicas, que llegan a ocupar veintiún volúmenes. La trayectoria, brevemente reseñada aquí, de Alfonso de Madrigal es el ejemplo eminente de las influencias de la vida salmantina: de la academia a la política, del papado a la corona.

El primer registro encontrado hasta ahora de la presencia de Pedro Martínez de Osma en Salamanca data de 1444, año en que fue admitido como colegial en San Bartolomé. Se calcula su nacimiento hacia 1424, oriundo de la diócesis de Osma. Aunque hay ciertos testimonios que suponen que pudo realizar parte de su formación en París¹⁷, todo parece indicar que realizó todos sus estudios en Salamanca y sin duda en ella permaneció hasta que, minado por un proceso en contra de sus doctrinas sobre la confesión, se retiró a Alba de Tormes donde murió en 1480. Se sabe que en 1457 obtuvo el magisterio en artes, es probable que poco antes de esta fecha ya tuviese a su cargo la cátedra de Filosofía moral durante los años de docencia que implica la formación del magisterio. Mientras ejerce dicha cátedra estudia Teología, obtiene el magisterio y la cátedra más encumbrada, la de Prima de Teología en 1463 y la conservará hasta jubilarse en 1478. Aunque no ocupó cargos notorios como los que destacaron al Tostado, fue catedrático diputado –una posición importante en la estructura del Estudio– y tuvo algunos encargos específicos relacionados con la biblioteca, gestiones económicas y diplomáticas. A diferencia de Madrigal, la vida de Osma no estuvo relacionada directamente con la política, si bien debió influir en muchos de los letrados que sirvieron a la Corona Española y tuvo entre sus discípulos a personajes relevantes, como el propio Antonio de Nebrija y Diego de Deza. Su tiempo de vida coincide con la Guerra de Sucesión Castellana y el reinado de los Reyes Católicos y sin duda debió estar presente cuando la universidad recibió a Fernando el Católico en 1475 y le juró fidelidad.

Como detallaré más adelante, Martínez de Osma fue un hombre del primer renacimiento en un sentido pleno: no sólo se ocupó del humanismo desde el

¹⁷ Al respecto de su formación ver, A. Cebeira, “Introducción”, a Pedro Martínez de Osma, *Petri Osmensis In libros Aristotelis Commentarii*, Introducción y selección de textos de A. Cebeira, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, p. 21; La edición crítica latina de esta Ética de Osma ha sido realizada por José Labajos Alonso: Pedro Martínez de Osma, *Comentario a la Ética de Aristóteles (1496)*, J. Labajos Alonso (ed.), Departamento de Ediciones y Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996.

ámbito de la gramática, la filosofía moral y la teología, sino que también se ocupó de temas varios como la astronomía¹⁸ y la música (aun cuando se dice que su tratado fue pronto corregido por Bartolomé Ramos de Pareja). Resulta especialmente relevante la relación del osmiense con la imprenta: su *Comentario al símbolo quicumque*, fue la primera obra teológica impresa en España, publicada alrededor de 1471 por el impresor Juan Parix de Heidelberg situado en Segovia. Hay evidencia documental que supone una participación directa de Osma en el plan de edición, puesto que dio instrucciones al propio impresor para que se escribieran en mayúscula ciertas frases y otras reglas que tenían una finalidad didáctica¹⁹. No fue ésta su única obra impresa y hay evidencias que sugieren que algunas de sus obras fueron muy bien aceptadas, difundidas y re-impresas, aun en fechas posteriores al proceso de 1479.

Fernando de Roa fue también escolar y académico de la Universidad de Salamanca. A pesar del lamentable vacío documental sobre su vida, se calcula su nacimiento en torno a 1443 en el pueblo de Roa, en la provincia de Burgos. Se sabe que estudió Cánones, Artes y Teología, que en 1464 intentó opositar al curso General de Lógica y que en 1469 lo consigue, hasta que en 1473 obtiene la cátedra de Prima de Filosofía moral. Debió seguir una carrera semejante a la de Osma y Madrigal, puesto que sustituyó a Osma en diversas ocasiones, tanto en Filosofía moral como en Teología. Es posible suponer una relación estrecha entre ambos. Hay suficientes argumentos para suponer que Roa asistió a los cursos de Osma, no sólo por las coincidencias en los años, sino que está presente en la probanza de jubilación de Osma en 1478. Hay también evidencia clara de que participó en las gestiones de su defensa ante el obispo de Toledo en el proceso contra el polémico *Tratado de la confesión*.

La máxima relación entre los dos autores se evidencia por su unidad doctrinal. Fernando de Roa impartió sus cursos de Filosofía moral apoyado en los comentarios de Pedro de Osma a la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, y preparó

¹⁸ Rodríguez-San Pedro Bezares considera posible que haya participado en el programa iconográfico de la bóveda de la Librería del Estudio, denominada “El cielo” en una antigua capilla que fungía como Sala de Claustros. L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Universidad de Salamanca en el primer Renacimiento*, p. 60. Cfr. L. Lahoz, “La imagen de la Universidad de Salamanca en el cuatrocientos”, en C. Flórez Miguel / P. García Castillo / R. Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, pp. 304-305. “Quid est homo, quod minor es eius? Aut filius hominis quoniam visitas eum?”.

¹⁹ Cfr. A. Cebeira, “Introducción”, pp. 40-42; y C. Romero de Lecea, *Commentaria in symbolum quicumque. 2, El primer profesor universitario que en España acude a la imprenta*, Joyas Bibliográficas, Madrid, 1977, p. 19. Llama la atención el hecho de que esta obra fuese impresa cuatro veces más en los veinte años siguientes en París, dada su buena acogida, según apunta K. Reinhardt, *Pedro de Osma y su comentario al símbolo “Quicumque”*, Joyas bibliográficas, Madrid, 1977, p. 60.

la edición de ambas obras, que vieron la luz en 1496 y en 1502, respectivamente. Roa termina el *Comentario a la Política* que Osma deja inconcluso, de modo que puede decirse que se trata de una coautoría, aunque la mayor originalidad haya pertenecido a Osma. Además, junto con esta obra se publican tres *Repeticiones* o *Relecciones*, que son conferencias finales de una asignatura donde se desarrolla alguno de los temas del curso²⁰. Si bien se sabe que Roa oposita y obtiene la cátedra de Prima de Teología a partir de 1494, sucediendo a Diego de Deza, se desconocen más obras suyas y se supone que dejó la cátedra muy pronto, en 1497, para ser sucedido por el maestro Juan de Santo Domingo²¹. Elías de Tejada afirma que murió antes de 1503 dado que la publicación del *Comentario a la Política* queda en manos de un discípulo suyo, Martín de Frías. En opinión del investigador, hay una deliberada intención de cortar la influencia de Roa en Salamanca, que explicaría, entre otras cosas la laguna documental en los libros de Claustros entre 1480 y 1525. Señala que en su tiempo, la fama de Roa fue tanta como la de sus antecesores, que su autoridad bastó para resolver polémicas y controversias y fue motivo de orgullo para discípulos suyos como el catedrático de Griego Arias Barbosa²². También Beloso señala una inspiración directa de Roa en los comuneros y la redacción de la Ley Perpetua de 1520²³.

La relación entre Alfonso de Madrigal y Pedro de Osma no está tan documentada como la que tuvo éste con Roa. El año en que Osma entra al colegio de San Bartolomé 1444 es el año del autoexilio de Madrigal en Tarragona. No obstante, pudo haber estudiado Artes con él. Hay testimonios de la época, como

²⁰ F. Elías de Tejada, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo XV (De Alfonso de Madrigal a Francisco de Vitoria)”, *Miscellanea Mediaevalia*, 1963 (2), p. 712. J. Labajos Alonso, “Pedro de Osma y Fernando de Roa: significación histórica”, en C. Flórez Miguel / P. García Castillo / R. Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, p. 146.

²¹ J. L. Fuertes Herreros, “Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección en el XVI”, en *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento, siglo XV*, p. 211.

²² “El padre Félix G. Olmedo ha recordado recientemente cómo el nombre de Roa era invocado en las polémicas que siguieron al clasicismo renovador de Nebrija, y sobre todo en ocasión del intento de remozar la totalidad de las disciplinas del saber repristinando de exactitud las correspondientes terminologías. Cuando Arias Barbosa, el portugués que reformó los estudios helenistas [...] véase acorralado por el acoso de la jauría de los enemigos a la renovación filológica, acude al argumento de enorgullecerse de haber sido discípulo de Fernando de Roa”; F. Elías de Tejada, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino”, p. 713.

²³ *La Ley Perpetua* es un documento redactado en Ávila en 1520 por una Junta de Procuradores de las Comunidades de Castilla, que pretendía oponerse a Carlos V. Cfr. J. Castillo Vegas, *Política y clases medias*. Ver también: J. Castillo Vegas, “Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley perpetua”, pp. 342-371.

una afirmación de Nebrija, que los relaciona como discípulo y maestro²⁴. Lamentablemente, los libros de claustros de Salamanca comienzan en 1464, un año después de que Osma obtuviera la cátedra de Teología, y no nos permiten saber si en algún momento suplió a Madrigal, práctica común en la universidad, o si los unió alguna colaboración tan estrecha como la que resulta evidente entre Osma y Roa. No obstante, la elección de los textos éticos de Aristóteles para la cátedra de Filosofía moral deja entrever una clarísima herencia²⁵. Es quizá Elías de Tejada quien hace más evidente la relación de los tres en el aspecto doctrinal y sugiere que su influencia llega hasta Francisco de Vitoria.

No obstante, las semejanzas en las vidas académicas de los tres autores son notorias: los tres fueron miembros del Colegio Mayor de San Bartolomé, los tres fueron titulares de la Cátedra de Filosofía moral y después ocuparon alguna cátedra importante en Teología. Madrigal, vísperas y biblia. Osma y Roa, Prima de Teología.

Si bien la sucesión de las cátedras no es continua, la dirección de su pensamiento marca una creciente influencia del pensamiento aristotélico en su filosofía moral y del pensamiento tomista en su teología. Ambas propuestas eran innovadoras en el espíritu cultural de su tiempo. En primer lugar, las traducciones renacentistas de los textos aristotélicos volvieron la mirada de los estudiosos sobre el pensamiento práctico, tanto ético como político como un tema preponderante y no secundario frente a las ciencias especulativas. Como diré más adelante, en este grupo de autores influye particularmente una traducción entre todas las que hubo disponibles en su tiempo: la controvertida traducción de la *Ética nicomaquea* hecha por Leonardo Bruni, el Aretino, en 1418.

Además hay clara evidencia de que los tres autores consideraron la *Summa* de Tomás de Aquino para su labor teológica, si bien es mucho mayor su influencia en el caso de Osma y Roa. Osma es considerado como un innovador en la metodología teológica de su tiempo²⁶. Poco se sabe sobre Roa en este ámbito,

²⁴ J. Labajos Alonso, "Pedro de Osma y Fernando de Roa: significación histórica", p. 148.

²⁵ Madrigal no menciona nunca directamente si leyó alguna traducción específica de Aristóteles. Dicen los testimonios que era perfectamente capaz de leer latín, griego y hebreo y aunque debió conocer la traducción de la *Ética* de Leonardo Bruni, no pudo haber conocido la *Política*, al menos como referencia de sus propias obras dado que la *Política* del Aretino debió llegar a España hacia 1438 (al menos en esa fecha la recibe Alfonso de Aragón), y la *Optima Politia* de Madrigal data aproximadamente de 1436. Cfr. J. Hankins, "The dates of Leonardo Bruni's Later Works (1437-1443)", *Studi Medievali e Umanistici*, Università degli Studi di Messina, 2007/2008 (V/VI), pp. 11-50.

²⁶ "El método teológico de Pedro de Osma está basado en cuatro notas determinantes: la oposición a los 'modernos' el rechazo de las sutilezas teológicas de los 'verbosistas', la vuelta a la tradición y la implantación del tomismo"; J. Labajos Alonso, "Pedro de Osma y Fernando de Roa: significación histórica", pp. 156-157.

más allá del hecho de que cite a Tomás de Aquino en numerosas ocasiones en las tres relecciones que conocemos; de modo que, para los fines de este estudio nos hemos de concentrar específicamente en el pensamiento ético-político aristotélico, sobre el cual se tienen suficientes evidencias originales de los tres autores.

c) Unidad de fines, de espíritu, de medios: un proyecto y métodos comunes

El humanismo en general se entiende desde dos perspectivas: por un lado la perspectiva literaria, que alude a la recuperación de las fuentes grecolatinas y el desarrollo de todas las herramientas filológicas y estilísticas necesarias para ello. Por otro lado, la perspectiva conceptual, que se consagra a la reflexión profunda de la dignidad del hombre y su lugar en la creación, y la proyecta en sus consecuencias prácticas, éticas, políticas, y jurídicas. Estos dos elementos aparecen integrados en el espíritu humanista, porque a través del conocimiento de las lenguas antiguas y del cuidado del estilo se desvelaba un programa moral que podía ser comprendido e interiorizado por un sujeto que se revela libre y dueño de sí y de sus acciones.

Las primeras influencias del humanismo llegaron a Castilla con Juan II, en un entorno literario y cortesano. Cuando este espíritu renovador llegó al Estudio salmantino se encontró con un entorno teológico escolástico tardío sólido, imbuido del nominalismo escotista. El ambiente era aún medieval y contrastaba con el entorno de la Italia laica y burguesa prerrenacentista. Por esta razón el humanismo castellano del siglo XV tiene un sello propio que irá desde un desarrollo ecléctico hasta la escolástica renovada de Vitoria²⁷. Así pues, el tercer criterio de unidad que puede dar sentido de «escuela» a este grupo de autores se encuentra en el espíritu humanista de su pensamiento.

Los tres pensadores que hemos considerado pueden ser llamados «humanistas» tanto por su preocupación estilística como por la dirección conceptual de su pensamiento. La profusión de las obras de Madrigal es sólo comparable con la erudición de su contenido. Tanto sus obras literarias y filosóficas como las teológicas están construidas en un rico tramado de fuentes bíblicas y clásicas que remite, por un lado, a un vasto conocimiento de la cultura grecolatina, cristiana y medieval, y por otro a una cuidadosa estructura argumental²⁸. Es notoria la

²⁷ J. M. García Gómez Heras, “4. Contexto cultural”, incluido en J. Labajos Alonso, “Presentación del comentario”, Pedro Martínez de Osma, *Comentario a la Ética de Aristóteles (1496)*, pp. 25-30.

²⁸ Cfr. C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Res publica*, 2007 (18), p. 115.

inspiración aristotélica de muchas obras suyas, que puede considerarse central²⁹. Más caracterizado por un pensamiento independiente, original y crítico en medio de las disputas metodológicas de la teología de su tiempo, Madrigal conoce y cita a Tomás de Aquino sin hacer de él un guía o referente único; esta influencia aumenta de modo progresivo en sus obras, aunque no ocupe en su pensamiento el lugar señero que tendrá en Osma y Roa³⁰.

El humanismo en Osma se puede sistematizar, según Labajos, en tres aspectos principales: su preocupación por la gramática, el rechazo a la dialéctica escolástica y el acercamiento a la retórica. *i)* En el primer aspecto se le reconoció tanto su *calidad gramatical* que le fue encomendada la corrección de un códice de la Biblia. Fue además, con Roa, aval de Nebrija en su oposición por la cátedra de Gramática. Y, sobre todo, dedica la Introducción del *Comentario a la Ética* a considerar los principales problemas que suponen la traducción y el uso de las lenguas³¹. En opinión de Osma, las palabras son flexibles y se codifican según el uso que se hace de ellas, de modo que el uso y la experiencia modifican el significado. “El tiempo pasa a ser un componente fundamental de la verdad”³². *ii)* En cuanto al *rechazo a la dialéctica escolástica*, uno de los temas en los que más se involucró personal y académicamente, queda constancia de varias obras en las que ataca la escolástica nominalista. La juzgaba inútil y estéril y llamaba “verbosistas” o palabrereros a quienes utilizaban estos recursos en la enseñanza teológica³³. Coincide con otros autores humanistas como Lorenzo Valla y el propio Leonardo Bruni en que es necesaria una revisión de los térmi-

²⁹ N. Belloso Martín, “Introducción”, en Alfonso de Madrigal “El Tostado”, *Breviloquio de amor e amicitia 1437-1444*, Introducción y selección de textos de N. Belloso Martín, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, p. 13; F. Elías de Tejada, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino”, p. 710.

³⁰ N. Belloso Martín, “Introducción”, pp. 23-25.

³¹ J. Labajos Alonso, “Presentación del comentario”, pp. 19-20. Ver también C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano”, pp. 121-123.

³² C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano”, p. 123. Como escribe Grassi: “La forma, (ornatus) de las palabras (*verba*) es inseparable de las cosas (*res*); filósofo no es ya quien trata sus problemas teóricos de modo abstracto sino el «gramático», que es el que descubre el significado de las «res» basándose en la historicidad de su palabra”; E. Grassi, *Humanismo y marxismo*, trad. M. Albella, Gredos, Madrid, 1977, p. 93.

³³ El propio Osma comenzó su carrera académica imbuido por el nominalismo, pero muy pronto lo rechazó en favor de un realismo aristotélico. Incluso, siendo bachiller de Teología, solicita cambios en el programa de modo que no fuera obligado a estudiar tratados nominalistas. Caro será el precio de este rechazo, dado que sus principales opositores nominalistas, con quienes disputó las oposiciones de las cátedras y a quienes dirigió ataques irónicos, fueron quienes lo denunciaron y causaron el proceso contra su *Tratado de la confesión*.

nos dialécticos que carecen de un significado concreto³⁴. Quien guía el comentario humanista es la historia y no la naturaleza, y esto es apropiado especialmente para los problemas ético-políticos porque sus realidades son abiertas³⁵. *iii*) Él mismo pone su empeño en promover un *acercamiento a la retórica*, que valora más apropiada para la enseñanza y para la vida. Éste es el programa de sus comentarios y, en general, de su obra: seguir a los clásicos, en particular a Aristóteles y a Tomás de Aquino, y facilitar la lectura a los estudiantes de cara a una experiencia real de la verdad. Reconoce Osma que la argumentación retórica es más débil lógicamente, pero su comprensión es mucho más eficaz³⁶.

Las directrices humanistas lo llevan, por el lado de la filosofía moral, a una aproximación más práctica, cercana a los problemas de su tiempo y coincidente con muchas propuestas de Madrigal. Por el lado de la teología, Osma promueve un nuevo método: en primer lugar, la oposición a los llamados “doctores modernos”, es decir, los escotistas y el rechazo a sus sutilezas. En su lugar, propone una vuelta a la tradición de los doctores antiguos: la *Biblia* y los Santos Padres, con una lectura renovada en la síntesis tomista. Trata, por lo tanto, de iluminar las *Sentencias* de Pedro Lombardo con la *Suma Teológica* y volver a los textos bíblicos³⁷.

Me parece importante destacar la rápida difusión que experimentaron las obras de estos tres autores gracias a la imprenta. Como ya he mencionado, Pedro Martínez de Osma fue uno de los primeros académicos en aprovechar las ventajas del invento maguntino y las guías didácticas con que instruyó a Juan Parix permanecieron como criterios editoriales para su imprenta. Reinhardt recoge un buen ejemplo de la acogida que podía llegar a tener la obra impresa de Osma, pues afirma que en París se reimprimió la obra cuatro veces más a lo

³⁴ J. Labajos Alonso, “Presentación del comentario”, pp. 19-20.

³⁵ C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano”, pp. 124 y J. Labajos Alonso, “Presentación del comentario”, pp. 73-81.

³⁶ J. Labajos Alonso, “Presentación del comentario”, pp. 23-24.

³⁷ Sus *Comentarios* revelan el interés del autor por clarificar los pasajes oscuros de las *Sentencias* o ponderar la pertinencia de ciertas doctrinas morales, con un vivo interés en que los alumnos los comprendieran y más aún, fuesen capaces de aplicarlos. Aunque no haya tenido una participación directa en los acontecimientos políticos como Madrigal, Pedro de Osma tiene en cuenta los problemas de su tiempo al explicar los pasajes en los comentarios (y como hemos visto, dichos problemas tendrán que ver con la Guerra de Sucesión Española y con los reyes Católicos). Las fórmulas de gobierno de su propio tiempo están cambiando. La siguiente generación, representada por su discípulo Fernando de Roa, vivirá un problema moral y político aún más radical con el descubrimiento de América. Desconocemos las respuestas concretas que haya podido dar Roa al hecho del descubrimiento, pero por la coherencia temática de las preocupaciones políticas en los tres autores sabemos qué formación moral y principios prácticos tenían quienes partieron de España hacia América y fueron educados en la órbita salmantina.

largo de los veinte años siguientes a su publicación³⁸. También representativo de la difusión que alcanzó Osma es el proceso al que fue sometido el tratado *Tratado de la confesión* en 1478, pues el Arzobispo Carrillo hizo llamar a doctos de Salamanca, Valladolid “y otros lugares”. Señala al respecto Labajos: “Se supone, por la premura, que el libro debió estar extendido, dado que debía ser de fácil acceso para todos en lugares distantes, y a la mano de los fieles, tal vez incluso haya sido impreso”. En igual difusión se pudieron haber encontrado las obras filosóficas de Osma, y no debió ser poca su fama para que fueran publicados e impresos sus escritos en fechas posteriores a su proceso y a su muerte.

Fernando de Roa se hizo cargo, a su vez, de la publicación de los comentarios de su maestro a la *Ética* de Aristóteles en 1496, siguiendo un programa e instrucciones que Osma dio para tal fin, pues se ve claramente que los comentarios se pensaron para la imprenta. Roa completó, a su vez, el *Comentario a la Política* y Martín de Frías se hizo cargo de su publicación en 1502, añadiendo las tres repeticiones de su maestro, dedicadas a los temas del señorío, la justicia y la felicidad, que resultan afortunadas síntesis de las propuestas ético-políticas de los tres autores.

La mejor suerte editorial la tiene Alfonso de Madrigal, dado que es la corona misma quien solicita la publicación impresa de sus obras, proceso que ocupa desde 1509 hasta 1529. Recoge Belloso que en 1523 el propio emperador Carlos V “expresa su deseo de que se impriman las obras del Tostado por el provecho que considera que de ellos se puede obtener, y de saber cuántos estarían dispuestos a comprarlas al precio de un ducado por cada uno de los 16 volúmenes”. De modo que la riqueza de la obra era ya patente, tanto por su contenido como por su fama y se planteaba la posibilidad de un gran tiraje³⁹.

Por último, destaco la relación que los tres autores tienen con las traducciones de las obras de Aristóteles sobre las que centran su trabajo, específicamente el Aristóteles de la Filosofía moral. El caso de Madrigal es difícil de determinar, dado que, por un lado, él mismo tenía capacidad suficiente para leer el texto griego y no hace mención de ningún traductor cuando cita a Aristóteles. Pudo haber leído con facilidad la *Ética* de Bruni y conocer de primera mano la controversia con Alfonso de Cartagena dado que la disputa coincide con el año en que Madrigal adquiere la cátedra de Filosofía moral⁴⁰. No hay testimonio de su postura en la discusión. Difícil es, en cambio, que la traducción de la *Política* del Aretino haya tenido influencia en sus obras políticas, dado que éstas datan

³⁸ K. Reinhardt, *Pedro de Osma y su comentario al símbolo “Quicumque”*, p. 60.

³⁹ N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1989, p. 46.

⁴⁰ Cfr. J. L. Villacañas Berlanga, “La ratio teológico-paulina de Alonso de Cartagena”, en *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento, siglo xv*, pp. 76.

aproximadamente de 1436 y la *Política* de Bruni se dio a conocer dos años después.

Es muy conocida la polémica que enfrentaron las traducciones del Aretino (hechas hacia 1418) en su transmisión a España datada hacia 1430⁴¹. Según recoge Labajos, cuando se dieron a conocer en la corte de Juan II de Castilla en Salamanca, Alfonso de Cartagena manifestó su preocupación por las variaciones en los términos que, suponía, causarían confusión entre los moralistas. Hizo llegar sus dudas al propio Bruni a través de Picoipasso, un amigo común, y después de un intercambio epistolar, Cartagena aceptó la versión de Bruni y creó con él una amistad sincera⁴². No obstante el acuerdo final, durante la controversia se unieron otros autores a las críticas originales de Cartagena; a su vez, algunos humanistas respaldaron a Bruni. La traducción del Aretino no fue la única de su tiempo pero, a juicio de Labajos, se impuso a la de Argyropoulos, fue “la más popular y la más utilizada”, su difusión queda confirmada por los muchos manuscritos del siglo XV que se conservan, y las ediciones impresas que hay del mismo⁴³.

Si bien no tenemos certeza de la influencia de Bruni en Madrigal, es su discípulo, Pedro de Osma, quien elige las traducciones del Aretino y las defiende a todas luces, consciente de la controversia. Él mismo comenta la carta de presentación de Bruni al Papa y toma postura en contra de la traducción antigua de Grosseteste y Moerbeke. En los comentarios de Osma se percibe un conocimiento de los comentarios tomistas a la misma obra y por ende la traducción de Moerbeke⁴⁴, no obstante y sin dudarlo se decanta por Bruni con admiración y predilección por la “claridad” con que traduce⁴⁵.

⁴¹ Labajos recoge así la transmisión “Juan II de Castilla y su corte solían pasar algunos otoños en la ciudad de Salamanca. En una de las tertulias literarias que realizaban un grupo de cortesanos, un sobrino de Fernán Pérez de Guzmán presentó la versión que del griego había hecho el Aretino. Dicha traducción de la *Ética* de Aristóteles gustó mucho a Alfonso García de Cartagena, amigo y consejero del rey, pero quedó un tanto contrariado por las muchas innovaciones introducidas respecto a la versión tradicional que él atribuía a Boecio y hacia la cual profesaba un profundo respeto y cariño. Por ello, a través del común amigo, Picoipasso, hace llegar al Aretino su librito *Declamaciones*, en el que, por una parte, hace una defensa de la versión antigua y, por otra manifiesta ciertos reparos ante la versión del Aretino. J. Labajos Alonso, “Presentación del comentario”, p. 12.

⁴² J. Labajos Alonso, “Presentación del comentario”, p. 13.

⁴³ J. Labajos Alonso, “Presentación del comentario”, p. 15, notas 19 y 20.

⁴⁴ Sobre la versión antigua de la ética explica Labajos: “Hasta la tercera década del siglo XV las versiones latinas de la *Ética Nicomaquea* se reducían a una traducción anónima e incompleta, anterior al siglo XIII, que comprendía los libros II y III (*Ethica Vetus*), el libro I (*Ethica Nova*) y extractos de los libros VII y VIII (*Ethica Borghesiana*). Hacia 1240-43 se cuenta, por primera vez, con una versión completa del texto original, realizada por Roberto de Grosseteste llamada *Translatio lincolniensis*, y revisada probablemente por Guillermo de Moerbeke hacia 1250-1260. Esta

Osma y Roa coinciden con Bruni en considerar que la *Ética* y la *Política* de Aristóteles son dos momentos de un mismo programa conceptual, y que una concluye en la otra, de modo que a pesar de las diferencias y las distancias temporales entre los *Comentarios* hay claras implicaciones. Los dos, como catedráticos de Filosofía moral impartieron sus cursos con los apuntes de los comentarios que hicieron las veces de herramientas didácticas. El modo en que estaban pensadas para la clase es más evidente en el *Comentario a la Metafísica* de Osma, que es un poco más detallado del libro VI al XII y sólo una guía temática añadida, bien estructurada, hace referencia a los otros libros⁴⁶.

Finalmente, si consideramos el espíritu humanista con su peculiar enfoque sobre los problemas prácticos, las innovaciones metodológicas tanto en la docencia como en el estilo gramatical, el recurso de la difusión impresa y la elección de la traducción de Leonardo Bruni para la lectura de las obras éticas de Aristóteles, podemos hablar ciertamente de unidad de fines, espíritus y medios en estos tres autores.

d) Unidad, por último, de doctrinas en los puntos básicos (una cierta tradición doctrinal)

Queda por considerar la unidad más importante para sostener el ambicioso calificativo de Escuela a un grupo de autores y es su tradición doctrinal.

En este punto me limitaré a mencionar algunos puntos de su pensamiento político-moral, porque es el objetivo principal de la investigación que nos convoca y demanda un tratamiento mucho más amplio. Así lo exige, por un lado, la riqueza conceptual de sus obras filosóficas como la influencia que éstas alcanzaron más allá de las aulas debido a la inmediatez de su método y las necesidades e intereses de su tiempo.

Hablaban de ley, gobierno, justicia, compromiso político, derecho de gentes, precisamente en el tiempo en que la España moderna estaba en formación: sus

versión fue el texto universitario de lectura en universidades y centros culturales durante dos siglos"; J. Labajos Alonso, "Presentación del comentario", p. 14.

⁴⁵ Bruni acusa a la versión de Moerbeke de tener ciertas deficiencias tales como "transcribir muchas palabras griegas por no saber su correspondencia latina, trastorna las oraciones convirtiendo el estilo claro, fluido y hasta elocuente de Aristóteles en algo ininteligible; confunde conceptos, aun aquellos cuya distinción es clara en ambas lenguas..., debido unas veces al desconocimiento del griego y otras a la corrupción del texto original"; J. Labajos Alonso, "Presentación del comentario", p. 14.

⁴⁶ J. Labajos Alonso, *Pedro de Osma y su Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992.

leyes, su gobierno, su identidad cultural, su estabilidad económica eran tareas pendientes, tanto al interior como al exterior y muy pronto habría de probarse contra una realidad absolutamente nueva: América. En este contexto, el pensamiento de estos tres autores se perfiló hacia el realismo político de inspiración humanista italiana, de hecho, desde lo que Flórez Miguel propone, llamar «humanismo cívico», siguiendo a Baron⁴⁷.

En el análisis del origen de la vida política consideran un republicanismo inspirado en el de Aristóteles y Cicerón, a quienes el Tostado integra para concebir por un lado la participación del pueblo en la potestad legislativa y la limitación del poder del monarca en aspectos legales y económicos⁴⁸.

El problema práctico que revela los principales contenidos políticos del pensamiento de Madrigal es el conciliarismo: proponía que gobernara junto al Papa un consejo que fortaleciera a la Iglesia y pusiera límites al gobierno papal, al menos en lo que respecta al poder terrenal⁴⁹. El orden político es el principio unificador de la ciudad, materializado en el poder. De esta forma, para el Tostado sólo es posible la felicidad de la vida terrena en la *Politia*. Al proponer para los reinos lo mismo que habíapreciado para el gobierno de la Iglesia, Madrigal inaugura un discurso democratizante que fue, tal vez, más apegado a la Atenas clásica que a la Castilla del primer Renacimiento⁵⁰. No obstante, sus discípulos heredaron su visión política en cuanto a la participación de la vida ciudadana y fueron enriqueciendo esta exigencia con principios de raigambre aristotélica.

Pedro Martínez de Osma también considera el problema de la primacía de la vida contemplativa frente a la vida activa en el contexto de la discusión cicero-niana y matiza la diferencia del hombre contemplativo como el hombre solo, según glosa Cicerón, contra el hombre activo cuyo ideal es la vida en común. Osma recuerda que el ideal fundamental del hombre es la vida en comunidad y formula una complementariedad al modo de un humanismo “comunitario y participativo” fundado no en el sentido político sino en un estadio previo: el de las relaciones de amistad⁵¹. De este modo, el sabio humanista del siglo XV no es

⁴⁷ C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano”, p. 107. Cfr. H. Baron, *En busca de humanismo cívico florentino*, M. A. Camacho (trad.), FCE, México, 1993. El término me parece afortunado, aunque no pretendo aquí entrar en la discusión contemporánea. No obstante, advierto que hay un puente real que permitirá, en un futuro análisis crítico y no sólo expositivo del pensamiento de Madrigal y sus discípulos, crear puentes hacia el diálogo con el uso contemporáneo del «humanismo cívico».

⁴⁸ F. Elías de Tejada, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino”, p. 710.

⁴⁹ C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano”, p. 110.

⁵⁰ F. Elías de Tejada, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino”, p. 710.

⁵¹ C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano”, p. 127. Señala el autor: “Relaciones que pueden darse dentro de la polis; pero también con los hombres del pasado, cuyo ejemplo paradigmático lo tenemos en la relaciones de los humanistas con los autores clásicos. Relaciones que

un hombre solitario, sino un hombre comunitario que participa en diálogo permanente con los hombres de letras del pasado y del presente.

La filosofía moral tiene como objetivo, según Osma, el ordenamiento y el gobierno de la vida humana desde su perfectibilidad. Ya señalaba Bruni que el hombre es de suyo insuficiente, lo considera incluso un “animal enfermo” cuya salud se consigue en la vida en común. Son tres los ámbitos de perfectibilidad del hombre: la *vida personal* perfeccionada por las virtudes, la *vida familiar*, que gobierna y perfecciona la economía y la *vida política*, que gobierna y perfecciona la ciudad. Así pues, aunque otras ciencias sean más excelentes en cuanto a su origen, ninguna tiene tanta dignidad como la Filosofía moral pues su objeto es el sumo bien alcanzable por el hombre.

En la *Política*, Osma y Roa señalan que al ciudadano lo distinguen dos cualidades: la libertad y la igualdad. Distinguen al buen hombre –el que alcanza la perfección personal–, del buen ciudadano, quien debe velar por la conservación de la comunidad, independientemente de la función que cumpla en su pluralidad⁵². Es así que Pedro Martínez de Osma concibe la felicidad como la meta de la vida ética, sólo alcanzable mediante una comunidad fundada en la amistad. Al analizar los tipos de gobierno sustenta tesis democráticas a la par que Madrigal, llegando a afirmar que la elección es el procedimiento más adecuado para designar al gobernante.

Como bien señala Flórez Miguel: “En el pensamiento de Osma y Roa están muy bien diferenciados los tres ámbitos y sus finalidades específicas: el ámbito de la *sociabilidad* fundado en la misma naturaleza humana; el ámbito de la *politicidad*, que tiene como finalidad el gobierno de los hombres libres, y... el ámbito de la *juridicidad*, que tiene como finalidad el perfeccionamiento del hombre por el hábito desde la obligación legal”⁵³. Como se verá en el desarrollo ulterior, sociabilidad, politicidad y juridicidad son ejes específicos del pensamiento de los tres autores. Tanto Madrigal como Roa tienen estudios en cánones y destacan los aspectos jurídicos del humanismo civil castellano: la ley no es sólo el fundamento del bien común, sino que debe promover la felicidad de los ciudadanos. Es, puede decirse, una teleología de la felicidad.

En cuanto a los ideales democráticos, Osma y Roa coinciden con Madrigal en que la democracia es el mejor sistema de gobierno a pesar de sus vicios y que

podemos calificar de amistosas tal como se manifiesta en las cartas que algunos de ellos escriben a sus clásicos preferidos. El modelo de humanismo cívico de Osma es más pedagógico y literario, y menos político que el de Cicerón. Por eso, entre las virtudes que él destaca, la primacía la ocupa la amistad; y después de ella vienen ya las virtudes cardinales, lo cual es profundamente aristotélico”.

⁵² Para ello deben procurar dos virtudes: la prudencia y la justicia legal. C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano”, p. 132.

⁵³ C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano”, pp. 133-134.

la mejor forma de adquirir el poder es siendo elegido para ello. El fundamento del poder político pasa, según Roa, por la voluntad de los ciudadanos y es un tirano quien prescinde de ella. Se distingue el orden que da origen a la ciudad del principio legal que la gobierna, una vez constituida, claro preludio de las teorías modernas de gobierno y muestra de un nuevo republicanismo. No proponen una democracia pura, sino un gobierno mixto, práctico y posible donde el poder político se vea limitado por la participación activa del ciudadano, no un ciudadano virtuoso, sino medio. Es decir, *cualquiera* puede alcanzar la felicidad *si participa de la ciudad*. Se trata de “un federalismo primitivo y cooperativo... cuyo objetivo es la paz, la tranquilidad y la amistad entre los ciudadanos”⁵⁴.

Algunos autores, como Flórez Miguel y Elías de Tejada suponen que el pensamiento de estos tres autores pudo promover la Guerra de las Comunidades Castellanas e inspirar la *Ley Perpetua* de Ávila, al grado de afirmar que los libros de claustros entre 1480 y 1525 fueron deliberadamente perdidos⁵⁵. Verdad es que un grupo de maestros y religiosos salmantinos dio un voto a favor del movimiento y planteó todo su programa ideológico⁵⁶ y que, tras la victoria del emperador en Villalar en 1521 se dio la orden de eliminar toda relación con el movimiento comunero⁵⁷.

⁵⁴ C. Flórez Miguel, “El humanismo cívico castellano”, p. 136.

⁵⁵ Elías de Tejada da como fecha precisa el 25 de agosto de 1530, el escribano Oviedo entrega a la universidad los libros que tenía en depósito. Su fuente: R. Espinosa Maeso, *El maestro Fernán Pérez de Oliva en Salamanca*, Tip. de Archivos, Madrid, 1927, p. 24; F. Elías de Tejada, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino”, nota 2.

⁵⁶ Se debía rechazar cualquier nuevo servicio, convenía el rechazo al Imperio en favor de Castilla y en el caso de que el rey no tuviera en cuenta a sus súbditos, las Comunidades deberían defender los intereses del reino, entre otras peticiones concretas que inspiraron todo el programa comunero. Cfr. J. Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 141.

⁵⁷ “Una cédula de los virreyes de fecha 21 de marzo de 1521, solicitaba ya del corregidor de Salamanca la destrucción de todos los documentos de la época comunera. El 23 de agosto de 1522, el Emperador confirma esta orden. Una idea de la importancia y la preocupación que acompañaban a estos menesteres puede proporcionarla el que entre los servicios prestados al Emperador por el contino Diego Pérez de Vargas se destaque que: “prendió a los que llevaban las cartas y capítulos que se imprimieron contra vuestras magestades [...] y quemó las dichas cartas y capítulos”. También el tribunal especial de Toledo que presidía el doctor Zumel: “hizo quemar todas las escrituras que se avían imprimido en deservicio de Vuestra Magestad, que heran muchas” (carta del Condestable, de fecha 27 de mayo de 1522). En el proceso del obispo Acuña que se conserva en Simancas numerosas piezas han desaparecido. Si, además, el César en su retiro de Yuste, como afirman algunos de sus biógrafos, se hizo llevar carretas de documentos para su revisión y algunos (o muchos) de ellos fueron condenados a la hoguera, las ausencias documentales están más que justificadas. R. Alba, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer Terreno del Milenio Igualitario*, Editora Nacional,

e) Consideraciones

Tomando en cuenta estas cuatro unidades y la influencia que dejaron en la Universidad de cara a las próximas transformaciones del siglo XVI pienso que es posible hablar de un grupo. La forma de referirse a él bien puede ser, como hemos hecho en este documento “Escuela Humanista de Salamanca” o “Aristotelismo Humanista Salmantino”, incluso “Humanismo cívico salmantino”, siempre recalcando que pertenece al siglo XV. El núcleo de este grupo estaría conformado por Madrigal, Osma y Roa, sin rechazar por ellos las confluencias a otros autores relevantes de su tiempo que pueden inscribirse en su órbita por alguna de las características que los tres comparten: la metodología humanista, el realismo ético político y la inspiración aristotélica.

Madrid, 1975, pp. 107-108. Más llama la atención que a pesar del rechazo de estas primeras ideas republicanas, Carlos V haya solicitado la impresión de los textos de Madrigal, aunque quizá fuera menor la relación que se pudo hacer de la influencia de sus ideas, que la de los discípulos de Roa. La apreciación es también algo exagerada, pues el periodo comprendido entre 1480 y 1525 es demasiado amplio. Queda por desarrollar una investigación comparativa de las ideas de nuestros autores y el programa comunero, y la relación que éstos puedan tener con los firmantes de la carta salmantina de 1520. Firman, entre otros, Juan de Bilbao y fray Alonso de Medina. Debo decir cuánto se puede lamentar esta pérdida documental pues, intencional o no, daña el curso de otras indagaciones, como la formación de los primeros expedicionarios del Nuevo Mundo. Cfr. J. Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla*, p. 141, n. 1; cfr. J. I. Gutierrez Nieto, *Las comunidades como movimiento antiseñorial: la formación del bando*, Planeta, Barcelona, 1973, p. 349.

II

PENSAMIENTO ÉTICO Y POLÍTICO DE ALFONSO DE MADRIGAL

INTRODUCCIÓN

Alfonso de Madrigal, el Abulense, puede ser considerado el precursor del humanismo aristotélico salmantino del siglo XV, aunque no sea el único pensador de su tiempo y entorno que se preocupe por esta temática; sus ideas no surgen espontáneamente ni son un fenómeno aislado¹. Con toda probabilidad influyeron en él personajes de la talla de Alfonso de Cartagena y Rodrigo Sánchez de Arévalo, y sin duda fue próximo a sus círculos de acción, en concreto en la Universidad de Salamanca y en la corte del rey Juan II de Castilla. Entre la vastísima obra destaca su peculiar visión ética y política, y si lo he situado a la cabeza de este movimiento ha sido tanto por la relevancia que alcanza su pensamiento en sí mismo como por la influencia que tendrá en sus herederos intelectuales: Pedro de Osma y Fernando de Roa².

Es importante considerar el estado del aristotelismo en la primera mitad del siglo XV, el panorama de las traducciones humanistas del Estagirita y algunas ideas convergentes de Cartagena y Sánchez de Arévalo en quienes influyó directamente el pensamiento aristotélico en cuanto a la filosofía moral³. Llamar al Tostado “fundador” de un cierto humanismo salmantino es impreciso. Lo sostengo, sin embargo, en el criterio de permanecer vinculado al Estudio salmantino, como académico y funcionario⁴. En el caso de Sánchez de Arévalo, si bien

¹ Cfr. J. L. Fuertes Herreros, “Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca”, pp. 204-205 y 209.

² Cfr. J. Castillo Vegas, “El humanismo de Alfonso de Madrigal, el Tostado, y su repercusión en los maestros salmantinos del siglo XV”, *Cuadernos Abulenses*, Ávila, 1987 (7), pp. 11-21.

³ Cfr. al respecto: A. R. D. Pagden, “The Diffusion of Aristotle’s Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600”, *Traditio*, 1975 (31), pp. 287-313.

⁴ Cfr. E. Fernández Vallina, “La importancia de Alfonso de Madrigal ‘el Tostado’, maestra-cuela en la Universidad de Salamanca”, pp. 164-165 y 168.

se educó en la Universidad de Salamanca, no se vinculó al ámbito universitario tras la obtención de su título, sino que continuó su vida en el ejercicio de la política y la diplomacia⁵. Ciertamente es que sus obras están imbuidas del aristotelismo que debió aprender de su maestro, Cartagena y tienen relación temática y doctrinal con el pensamiento de Madrigal. Por esta razón debe considerarse próximo a este movimiento, aun si no se le nombra en el grupo nuclear del humanismo salmantino⁶. No hay que perder de vista que Sánchez de Arévalo tomó un camino opuesto al de Madrigal en la polémica conciliarista, y hay en esta discusión una fuerte influencia de aristotelismo que es más sólida en Madrigal, al menos a este respecto.

La influencia del pensamiento aristotélico en la obra filosófico-moral de Alfonso Fernández de Madrigal se ve clara, especialmente en dos obras: el *Brevyloquyo de amor e amiçia*⁷, y el opúsculo *De optima politia*⁸. Aunque también conviene tener en cuenta sus *Cuestiones de Filosofía moral*⁹ y las menciones que hace a los problemas políticos y morales en sus obras escriturísticas. Sería incorrecto afirmar que Alfonso de Madrigal basa su pensamiento en Aristóteles,

⁵ Cfr. I. Delgado Jara / R. M. Herrera García, "Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV", en *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento, siglo XV*, pp. 257-258.

⁶ Cfr. L. Velázquez, "Estudio Preliminar", en Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Manera de criar a los hijos* (1453), Pedro Arias (trad.), Estudio y notas de L. Velázquez, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 8-13.

⁷ En adelante: *Brevyloquyo de amor et amiçia*. Tomo como versión la selección de textos ya mencionada antes: Alfonso de Madrigal "El Tostado", *Brevyloquyo de amor e amiçia 1437-1444*, Introducción y selección de textos de N. Belloso Martín, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000. Como expliqué en la introducción, citaré por la página de esta edición, pero al ser sólo una selección de textos consideraré también por el folio del original, que toma Nuria Belloso del manuscrito de la Biblioteca del Monasterio del Escorial, con la signatura h-II-15. También se considera el manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca con signatura 2.178.

⁸ En adelante *De optima politia*. Tomo como punto de partida la edición: Alfonso de Madrigal, *El gobierno ideal*, Introducción y traducción de N. Belloso Martín, Eunsa, Pamplona, 2003. A su vez, toma como punto de partida la edición de Petri Liechtenstein de 1529, (Biblioteca Universitaria de Salamanca, sig. 55809). Citaré según el parágrafo.

⁹ Que en realidad fueron seleccionadas de su obra *Libro intitulado de las catorze cuestiones del Tostado*, impresas originalmente en 1545, en Burgos. De esta obra, en 1873 se seleccionaron dos cuestiones: la 4a y la 11a y se publicaron con el título: *Cuestiones de Filosofía moral de Don Alonso Tostado, Obispo de Ávila*, incluido en el libro *Obras escogidas de filósofos*, Rivadeneyra, Biblioteca de Autores Españoles, t. 65, Madrid, 1873 (reeditado en Atlas, Madrid, 1953). La cuarta cuestión plantea si la filosofía moral es más útil y provechosa que la natural. La cuestión 11 trata sobre las virtudes. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, pp. 55-57, especialmente la nota 178.

sin más. Iría en contra de su notoria erudición y de su aproximación crítica. Al respecto puede decirse que sus obras no son meros comentarios sistemáticos, ni se limitan a una repetición del punto de vista del Estagirita. Sin embargo, es indiscutible que lo toma como interlocutor y punto de partida para las principales cuestiones que trata. Así, el *Brevyloquyo* sigue muy de cerca los argumentos de los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea*, aunque su objetivo sea, en principio, probar una proposición platónica¹⁰. A su vez, *De optima politia* estudia un extenso pasaje del libro II de la *Política*, sobre la comunidad de mujeres¹¹, y considera el desarrollo de los regímenes políticos que Aristóteles expone exhaustivamente en los libros III al VI de la *Política* y en un pasaje del libro VIII de la *Ética nicomaquea*¹².

¹⁰ El punto de partida platónico es, según cita Madrigal “quando tovieres amigo, cunple que seas amigo del amigo del mismo, más, non por esto cunple que seas enemigo de su enemigo”. No indica, sin embargo, a qué obra pertenece. Probablemente se refiere al diálogo de *Lisis*, cuya temática entera reflexiona sobre la cuestión, aunque también está próximo a los argumentos de la justicia en *República* I 334b-335d. Sin embargo es también altamente probable que se refiera a un elenco de citas platónicas recogidas en una obra llamada *Bocados de oro*. Cfr. P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la edad media*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989, p. 27 y n. 28; y F. Crosas López, “Fragmentos de ‘Bocados de oro’ en un manuscrito de la Real Academia de la Historia”, *Revista de Filología Española*, 2000 (80), pp. 5-30.

¹¹ Aristóteles, *Política*, II, 1-5, 1260b 25-1264b 26. Cuenta Candela un hecho real que pudo haber motivado el interés de Madrigal sobre este pasaje: “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 a la Inquisición de Logroño, ésta tomó cartas en el asunto por orden del Rey Juan II y el resultado de las pesquisas fue 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 África, recalando por fin en Andalucía, donde siguió predicando sus doctrinas entre los moros, quienes le condenaron a muerte”. Cita como fuentes de este hecho: a) la Crónica de Don Juan II (cap. VI, año 36); b) Mariana identifica a los herejes de Durango con los «fraticellos», y de ellos se ocupa también c) el Dr. Montalvo en su *Comentario al Fuero Real* (Ley II, tít. II, lib. IV); y d) M. Menéndez Pelayo, en la *Historia de los Heterodoxos Españoles*, v. I, pp. 787 ss. Cfr. J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, *Anales de la Universidad de Murcia*, 1954-1955 (13), pp. 68-69. Señala Candela que estos hechos son posteriores a la fecha en que se suele datar la repetición que daría origen al tratado, pero no deja de resultar interesante que el acontecimiento haya sido coetáneo a Madrigal y a su órbita de acción, pues en esas fechas ya se encontraba en la órbita cortesana del rey Juan II, a quien representó ante el Papa en Italia entre 1442 y 1443. No obstante, hay evidencias de que la predicación de Alonso de Mella debió comenzar antes, hacia 1437, tiempo en que Madrigal debió impartir la cátedra de Filosofía moral.

¹² Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado: una visión singular en el siglo XV hispano sobre las formas políticas de gobierno”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45, 2), pp. 283-311.

I. PRINCIPALES LÍNEAS DEL PENSAMIENTO ÉTICO Y POLÍTICO DE MADRIGAL

Afirma Alfonso de Madrigal en *De optima politia* que “el legislador que quiera establecer una forma de gobierno, no debe instituir ni las mejores leyes, ni la mejor forma de gobierno”¹³. Explicar el sentido de esta afirmación me permitirá exponer los puntos más críticos de la filosofía moral del Abulense, mostrar el aristotelismo presente en sus principales teorías ético-políticas y, si es posible, destacar aquellas ideas en donde Madrigal se separa o adopta una postura crítica, o bien, si toma partido por alguna vía en aquellos pasajes donde Aristóteles deja alguna cuestión abierta.

Para resolver esta cuestión mostraré primero las principales líneas del pensamiento ético-político de Madrigal, las bases antropológicas que presentan una importante dicotomía, su original planteamiento de los significados de *amor* y de *amiçicia* en el contexto de la vida social, los sentidos y valores de la ley y la constitución del mejor gobierno, para demostrar por qué afirma que, al constituir la ciudad no debe buscarse ni la mejor forma de gobierno ni la mejor ley¹⁴.

1. Ideas ético-políticas de Alfonso de Madrigal

En líneas generales, el pensamiento de Madrigal se caracteriza por fundar la comunidad social en un principio de *comunicación* que va más allá de la sola transmisión de información¹⁵. Explicaré a continuación en qué consiste este principio, por qué exige de los ciudadanos una *participación* activa o “coordinación recíproca”¹⁶, de qué modo la pluralidad de la ciudad deriva en una unidad subsistente de naturaleza peculiar¹⁷.

Para Madrigal esta unidad debe ser llamada *concordia* y tiene como fin la *paz*: sólo en ella y por ella puede el hombre alcanzar su perfección¹⁸. Quizá una de las ideas más comentadas de Madrigal sea la propuesta de fundar la ciudad

¹³ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §111.

¹⁴ Cfr. Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §113 y 125.

¹⁵ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçicia*, 64, (Sal) 28vb, (Esc) 54rb. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 92.

¹⁶ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §28-34 y §112.

¹⁷ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §112.

¹⁸ Cfr. Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçicia*, 44, (Sal) 20vb, (Esc) 36ra.

mediante un *pacto* entre hombres libres¹⁹. La *comunidad* que se constituye por este medio debe tener un tipo de gobierno propio al tipo de *ser* que le corresponde –es decir, unidad por agregación de hombres libres–²⁰; por eso el Abulense prefiere la *democracia*, a pesar de ser un tipo de organización defectuosa de suyo, como he de explicar más adelante²¹.

Para lograr una ciudad pacífica, unida por la concordia, en la sociedad propuesta por Madrigal será necesaria una *ley convenida* por los mismos ciudadanos, que sea fruto de la comunicación en la que se constituyen²². Clave de esta comunicación será el principio de *amiçia*, que implica, más allá de la relación interpersonal, un concepto de amistad cívica, comunitaria y participativa, que se manifiesta en todos los niveles de la vida social humana²³.

Aun cuando el antecedente de muchos de estos conceptos ha sido dialogado en el ámbito medieval, la óptica con que Madrigal los enfoca se aproxima a la lectura humanista del Renacimiento:

a) la *comunicación* aparece como el fruto de la acción unitiva, este planteamiento tiene su lugar en el fundamento metafísico teológico clásico y es una de las ideas más significativas del pensamiento medieval. No obstante, Madrigal le otorga un peso más antropocéntrico, al insistir en que la causa de esta unión es la *agregación* y surge de una acción *no necesaria* –aunque tenga fundamento en una necesidad natural de convivencia– que es la *deliberación libre* de los indi-

¹⁹ En el original: “Est autem contractus ut politice loquar qualibet conventio inter aliquos constituta et communi deliberatione firmata”. Según la traducción de Vallina: “Políticamente hablando, contrato es *cierto pacto* que se establece entre cualesquiera personas, y que *descansa en una decisión compartida, bien contrastada*”; *De optima politia*, 1b. Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 298. Según Belloso: “El contrato, por hablar en términos políticos, es toda *convención* establecida entre varios que *se ha hecho firme* por común deliberación”; *De optima politia*, §34. Destaco las diferencias de traducción por tratarse de términos frecuentemente discutidos en las reflexiones en torno a la teoría contractual y/o pactista. En el original latino destaco los términos «contractus», «conventio» «constituta» y «communi deliberatione firmata». Es oportuno señalar que esta definición aplica en el habla política específicamente, y que al decir *inter aliquos* se refiere a varios, cualquiera, en un sentido indeterminado. La deliberación común dará lugar a la determinación que los hará ciudadanos.

²⁰ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §236.

²¹ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §124.

²² Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §111: “La ley es cierta regla que se impone a los mismos ciudadanos que ya son tales”. §113: “La ley es cierto derecho establecido que se impone a la ciudad ya fundada, existiendo ya una forma de gobierno”. Queda particularmente claro en el pasaje de la elección de la ley griega por los romanos en *De optima politia*, §131.

²³ Alfonso de Madrigal, *Breviloquyo de amor et amiçia*, 44 (Sal) 20vb (Esc) 36ra. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, pp. 92-93.

viduos²⁴. También destaca como un subrayado particular la importancia que concede a la participación activa de los individuos como condición necesaria en la conformación de cualquier Estado²⁵. Este subrayado es importante por dos motivos: en primer lugar esta “participación” [*communicatio*] implica a todos los ciudadanos en una acción horizontal, es decir, participan de sus principales bienes todos los ciudadanos aun antes de que se determine el modo de gobierno y en segundo lugar, se trata de un ejercicio activo, esto es, implica que los ciudadanos efectivamente tengan y hagan cosas en común²⁶.

²⁴ Esto no supone desligarse de la participación de Dios en la conformación de la Polis. Bien señala Belloso que Dios es la fuente de la capacidad unitiva del hombre y es con él con quien la establece primero. “Enpero otra muy más exçelente identidad o unidad causo en nos la maravillosa grandeza de la bondad de Dios, ca fizo una verdadera e rreal unidad entre nos e El quando tomó la humana naturaleza o unidad de persona o substencia del fijo de Dios, por la qual unión en Dios onbre e el onbre es Dios”; *Breyloqyuo de amor et amiçiçia*, 70, (Sal) 33rb, (Esc) 64va. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, pp. 85-86. Dice Belloso al respecto “Si la amistad que se establece entre el hombre y Dios es el mayor bien que podemos tener, de ella brotan las demás vinculaciones que el amor establece entre los hombres”, pero añade “es de Dios de quien procede el hombre como ser contingente que es”. Recuerda, pues, que el humanismo renacentista no prescinde de Dios cuando eleva al hombre: “E el seer que está en nos es el bien de Dios ca tirando el seer de Dios que está en nos, seremos de todo cosa ninguna, pues el seer con que somos es seer de Dios e el bien con el qual somos buenos e de amar non es otro salvo el bien que es Dios en nos”; *Breyloqyuo de amor et amiçiçia*, 107, (Sal) 57va, (Esc) 121ra. Dice Belloso que con esta afirmación, Madrigal “presenta un humanismo de altos vuelos, pues deja fundamentado el ser del hombre y toda su actividad [...] continúa soberanamente libre aunque religado a Dios. Su libertad adquiere sentido en la dependencia de Dios pues siendo creada, es necesariamente dependiente. La elevación al orden de la gracia no merma tal libertad sino que la potencia”; N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 87.

²⁵ Aristóteles, *Política*, II, 1, 1260b 27-1261a 5. El término griego equivalente a «participación» es κοινωνέω, que significa, en sentido literal: «tener en común». El texto de Madrigal que comenta el pasaje aristotélico dice: “Necesse est autem omnes omnibus communicare cives, aut nullo, aut his quidem, his autem non. Nullo quidem igitur communicare manifestum quidem quod impossibile. Politia est quaedam communicatio. Et necesse est primum loco communicare; locus quidam unus qui unius civitatis”; Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §28-29 Vallina traduce por «participación» la palabra «communicare» que Belloso en ocasiones conserva literal en el sentido de comunicar como «tener en común». Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, pp. 283-311. Si bien es más próxima la traducción de Belloso al sentido literal, Vallina destaca el término según el uso práctico en el lenguaje político. Participar es un término latino *participatio* que significa compartir o tener parte en algo. La diferencia puede no ser importante salvo que interese destacar cómo la traducen Moerbeke o Bruni. Sin embargo apunto a que la *participatio* tiende a señalar cierta verticalidad, entanto que la *comunicatio* en el sentido de lo que se tiene en comunidad implica mayor horizontalidad.

²⁶ Cfr. Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §124 y 127. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 94: “La vida política exige necesariamente los intercambios entre los

b) Otra idea relevante en Madrigal es la *concordia*, que considera como la fuerza unitiva de la comunidad, que nace de la realización de una obra común y se convierte en el fundamento de la amistad cívica²⁷. Su fin, entendido en el sentido aristotélico de praxis, es la *paz*. No es algo que se obtenga una vez que se alcanza la concordia sino que se construye con ella, por ella. La concordia es esta ‘semejança’ a la que alude Madrigal en las acciones cívicas, aquellas coincidencias interpersonales de la acción, las que consiguen que la sociedad se desarrolle pacíficamente²⁸.

c) La constitución de la sociedad por un *pacto o acuerdo*. Esta idea, sugerida en el *De optima politia*, es controvertida, especialmente cuando se le contrasta con su obra escrituraria y el propio discurso del tratado relativo al origen de las ciudades. Parece que hay una diferencia entre lo conceptual y lo histórico. Sobre esto hablaremos más adelante, pero es ineludible porque entraña consecuencias en Osma y sobre todo en Roa²⁹.

d) Más claro será el desarrollo del *democratismo*, que es una suerte de respuesta realista a los problemas que plantea en *De optima politia*, en consonancia con las estructuras antropológicas y éticas que ha expuesto en el *Breviloquio de amor et amiçia*. Por un lado, es un modo de gobierno viciado pero, por otro, responde mejor a la naturaleza corrompida del hombre; es donde la naturaleza humana puede encontrar las condiciones de concordia y paz para su desarrollo individual. La experiencia personal del funcionamiento de la democracia en el

ciudadanos, los cuales tienen y han de tener muchas cosas en común, *politia autem communicatio quaedam est*. *De optima politia*, §32: “Puesto que ciudadano se refiere a gobierno, y gobierno constituye cierta participación. En consecuencia es preciso que los ciudadanos participen de algo”.

²⁷ “Más verdaderamente diremos que la semejança es causa de la amiçia e que las cosas semejantes se desean, que las cosas semejantes se desean según la sentencia de Empédocles [...] Otrosy ay como la semejança que es en la naturaleza aprovecha mucho para causar amiçia, asy la semejança causada en las obras non aprovecha poco, ca el comienço de aver amiçia con alguno es semejança de las obras”; *Breviloquio de amor et amiçia*, 62, (Sal) 27vb y 28rb, (Esc) 52ra y 53ra. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 114.

²⁸ Alfonso de Madrigal, *Breviloquio de amor et amiçia*. 65, (Sal) 29va, (Esc) 55vb. Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 311. Ver también J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 81.

²⁹ Candela Martínez encuentra “dudoso” el pactismo abulense, en tanto que Castillo Vegas respalda la interpretación pactista con el respaldo del democratismo y el conciliarismo. Cfr. J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 72; y J. L. Castillo Vegas, “El humanismo de Alfonso de Madrigal”, pp. 18-20. Ver también J. L. Castillo Vegas, “Aristotelismo político en la Universidad de Salamanca del siglo xv, Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa”, *La coronica*, 2004 (33), pp. 47-49; F. Elías de Tejada, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino”, pp. 711-712.

ámbito académico y el conciliarismo que representó en el entorno del concilio de Basilea y ante el papa Eugenio IV tuvieron notoria influencia en su pensamiento político.

e) Sin dejar de subrayar la importancia de las fuentes divinas y naturales de la legalidad, destacan también en Madrigal las afirmaciones relativas a la *ley positiva*. Hay ámbitos que reconoce propios y exclusivos de la organización de la comunidad y sólo sus miembros pueden acordarla por los caminos que se hayan establecido previamente como forma de gobierno³⁰. Distingue con ello claramente gobierno y ley³¹. La ley debe adecuarse a la realidad concreta de un pueblo y de éste depende que se acepte o no³².

En suma, ninguno de los términos políticos de Madrigal es absolutamente original ni declaradamente innovador. Destaca como algo relevante en su tiempo, desde luego, pero ninguno de estos temas surge en su obra espontáneamente. Son sin embargo las influencias humanistas las que van generando lecturas matizadas de los pasajes clásicos, y estos a su vez son reflexionados por el autor con las miras puestas en los acontecimientos de su tiempo. Bien dice Beloso que Madrigal no logra desasirse de la Grecia clásica en su concepto de *cibdad*, distante de la convulsionada realidad política de su tiempo; no obstante, un estudio minucioso revela cómo aplica esta óptica clásica a situaciones reales, como la limitación del poder político en el conciliarismo o la imposibilidad de establecer la comunidad de bienes y esposas, práctica que –según se ha documentado– ocurrió en Durango en aquel tiempo³³.

Sin embargo, se puede subrayar como una aportación de Madrigal la recuperación de la teoría aristotélica de la amistad en el ámbito político, desarrollada en los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea*, y a partir de ella, la importancia de la comunicación para el gobierno, la concordia y la ley en la ciudad. Asimismo, la atención en un cierto pactismo, la valoración realista de la democra-

³⁰ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §111-113. Especialmente “Lex autem est quoddam ius constitutum superveniens civitati iam conditae consistente politia”; “La ley es cierto derecho establecido que se impone a la ciudad ya fundada, existiendo ya una forma de gobierno”.

³¹ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §111. “Nam politia est quidam ordo secundum quem debent convenire cives ad constituendam civitatem; lex dicitur esse quaedam regula quae imponitur ipsis iam existentibus civibus”. Cfr. J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 78.

³² Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, 131. Narra el caso de las leyes romanas que fueron tomadas de los griegos. “Et licet decem viri Athenis eas conscripsissent, nondum tamen erant leges, nec obtinebant aliquam obligationem super romanos doneo, Romam allatae, populo decernente vim legum habuerunt”. Es decir, “con la aprobación del pueblo, tuvieron fuerza de ley”.

³³ Ver nota 11. Cfr. J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, pp. 68-69.

cia y la consideración de un ámbito legal positivo son sin duda relevantes como punto de partida del humanismo cívico castellano del siglo XV de corte aristotélico, del cual Madrigal es indudable precursor. Consideraré los argumentos de Madrigal respecto a estos temas a continuación, basándome principalmente en *De optima politia* y algunos fragmentos del *Brevyloquyo de amore et amiçia*. Expondré para ello la estructura de ambas obras.

2. Fuentes del pensamiento ético y político: las *Cuestiones de Filosofía moral*, el *Brevyloquyo de amor et amiçia* y el *De optima politia*

La obra del Tostado es vastísima y una verdadera investigación sobre su pensamiento político debe indagar en su obra escriturística, no sólo en sus obras específicas. Los comentarios que hace a los diversos pasajes bíblicos, especialmente aquellos relacionados con la vida política y ética de la Historia de Israel, son las fuentes más adecuadas para matizar adecuadamente los contenidos de los tratados que abordan el tema directamente³⁴.

a) '*Cuestiones de Filosofía moral*'

También son dignas de consideración las dos *Cuestiones de Filosofía moral* que desarrolla Madrigal originalmente en el *Libro intitulado las catorze cuestiones del Tostado*, obra en castellano, editada casi un siglo después de la muerte de Madrigal por Luis Ortiz³⁵. Este texto, que probablemente fue escrito antes

³⁴ Este trabajo ha sido realizado minuciosamente por Nuria Belloso en el ya citado libro *Política y humanismo en el siglo XV*.

³⁵ Aunque probablemente la obra original se haya escrito entre 1439 y se haya impreso junto con el *Comento a Eusebio* en Salamanca hacia 1506-1507 por Hans Gysser. El *Libro intitulado las catorze cuestiones del Tostado* más antiguo que se conserva fue impreso en Burgos en 1545 por Juan de Junta. Esta edición se atribuye a Luis Ortiz, "contador de la artillería de su Majestad Cesarea", autor del prólogo. El ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid (Sig. R. 6 482) tiene en su portada la siguiente anotación: "Libro intitulado las catorze cuestiones del Tostado a las quatro dellas que la principal es de la Virgen nuestra señora por maravilloso estilo recopila la Sagrada Escritura. Las otras diez Questiones poéticas son acerca del linaje y sucesión de los dioses de los gentiles a todo lo qual da sentencia y declaración maravillosa y es de letura admirable. Yntitulado al Ilustrissimo y Muy Excelente señor don Pero Fernández de Velasco, Condestable de Castilla, Duque de Frías y Conde de Haro". Por esta razón, la obra ha sido llamada también *Tratado de los dioses de la gentilidad*. Esta obra es en sí un excelente ejemplo del pensamiento

de 1439, se divide en dos partes, la primera responde a cuatro preguntas que le fueron propuestas por Álvarez de Toledo, Obispo de Palencia³⁶. La segunda parte lleva un título propio dentro del mismo volumen de 1545: *Libro de las diez cuestiones vulgares, propuestas al Tostado y la respuesta y determinación dellas sobre los dioses de los gentiles y las edades y las virtudes*.

Más adelante, en 1873 se realizó una selección específica de las cuestiones relativas a la ética y la política, con el título *Cuestiones de filosofía moral de don Alonso Tostado, Obispo de Ávila*, que se publicó en la Biblioteca de Autores Españoles³⁷. Concretamente se elige la cuarta cuestión de la primera parte, que se plantea “Si la Filosofía moral es más útil y provechosa que la Filosofía natural”. De la segunda parte extrae la séptima cuestión “¿Cuál es la más soberana de las virtudes morales?” en cuya respuesta desarrolla una teoría de las virtudes de corte eminentemente aristotélico³⁸.

humanista del primer Renacimiento. Cfr. C. Salinas Espinosa, “Las *Cuestiones de Filosofía moral* de Alfonso Fernández de Madrigal”, en A. A. Nascimento / C. Almeida Rebeiro (eds.), *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, v. II, Cosmos, Lisboa, 1993, pp. 295-300.

³⁶ Así lo afirman Klaus Reinhardt y Horacio Santiago-Otero en la *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, CSIC, Madrid, 1986, p. 76. Álvarez de Toledo fue obispo de Palencia de 1423-1439, después fue Arzobispo de Sevilla y de Toledo. Por esta razón se suele fechar la redacción de las cuestiones antes de 1439.

³⁷ El responsable de esta edición es Adolfo de Castro. Cfr. C. Salinas Espinosa, “Las *Cuestiones de Filosofía moral* de Alfonso Fernández de Madrigal”, p. 296.

³⁸ Cfr. C. Salinas Espinosa, “Las *Cuestiones de Filosofía moral* de Alfonso Fernández de Madrigal”, p. 297. Salinas opina que en la redacción de esta cuestión Madrigal trabaja la traducción latina de Grosseteste. Interesa especialmente su nota 23 que reproduzco aquí por ser de interés para nuestro tema: “Pueden compararse a tal efecto las siguientes palabras de la cuestión segunda («Si la Filosofía moral es más útil y provechosa que la Filosofía natural»): «Talem vero quendam errorem habent et bona multis contingunt detrimenta ex ipsis, jam enim quidem perierant propter divitias, alii vero propter fortitudinem amabilem...» (ed. B. A. E., p. 150) con las correspondientes de la traducción de Grosseteste: «Talem autem quendam errorem habent et bona, quia multis contingunt detrimenta, ex ipsis. lam enim quidam perierant propter divicias; alii vero, propter fortitudinem» (Aristóteles Latinus, *Ethica Nicomachea*, Translatio Roberti Grosseteste Uncolnensis sive Liber Ethicorum, R. A. Gauthier (ed.), Brill, Leiden, 1972)”.

b) '*Brevyloquyo de amor e amiçiçia*'

El *Brevyloquyo de amor e amiçiçia* de Madrigal tiene dos versiones³⁹. La versión latina se conserva en la Biblioteca Cardenalicia del Burgo de Osma⁴⁰. Como señalamos antes, de la versión castellana existen dos manuscritos, en la Biblioteca del Monasterio del Escorial (h-II-15) y en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (2.178). El texto latino precedió con toda seguridad al castellano pues en la vuelta de la primera página del libro de Salamanca dice: "*Libro de amor y amiçiçia del latin tornado en vulgar enderezado al Señor Rey Don Johan el II*"⁴¹. La obra, pues, fue traducida por petición del rey don Juan II de Castilla a quien dedica la obra. Aunque no está fechada, suele situarse entre 1437 y 1441⁴².

El objetivo de la obra tiene un origen platónico: un dicho, atribuido a Platón que dice "quando tovieres amigo, cumple que seas amigo del amigo del mismo, mas, por esto non cumple que seas enemigo de su enemigo"⁴³. Madrigal no refiere el origen de esta expresión que puede refmitirse a dos obras: el diálogo de *Lisis*, cuya temática ronda por entero la cuestión, si bien no aparece la sentencia expresada como tal, o un pasaje de la *República* con respecto a los argumentos de la justicia⁴⁴.

Pedro M. Cátedra reconoce que la sentencia proviene de una obra didáctica muy difundida en el entorno castellano: *Los bocados de oro*⁴⁵. Se atribuye a

³⁹ Se considera cercana otra obra titulada *Como es necesario al ome amar*, y suele atribuírsele al Tostado. Los especialistas consideran que pudo ser una obra suya de juventud o pertenecer a otro autor que tuvo la obra original del tostado como influencia. Este texto suele verse asociado como influencia directa de Fernando de Rojas y la Celestina. Al respecto se puede leer, sobre todo, en P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la edad media*, pp. 113-125.

⁴⁰ Se conserva una copia del original latino en la Biblioteca Cardenalicia del Burgo de Osma, en el códice 60, folios 106r a 176r. Una nota en el manuscrito añade: "Este tratado no se cita por Nic. Ant. Aunque sí una edición castellana con el mismo título y no debe ser conocido el original latino de nuestro manuscrito, anterior seguramente a la versión castellana". T. Rojo Orcajo, *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma*, Tipografía de Archivos, Madrid, 1929, pp. 133-134. Cfr. N. Belloso Martín, "Introducción", p. 39, n. 65.

⁴¹ Cfr. N. Belloso Martín, "Introducción", p. 36.

⁴² Es al menos posterior a las *Cinco figuratas paradoxas*, obra que se publica en el mismo volumen y se encuentra fechada dentro del texto por el mismo autor en 1437. Cfr. N. Belloso Martín, "Introducción", p. 34 y 38, n. 63.

⁴³ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçiçia*, 1, (Sal.) 2 v b, (Esc.) 2va.

⁴⁴ Cfr. Platón, *República*, I, 334b-335d.

⁴⁵ Cfr. P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la edad media*, p. 27 y n. 28.

Bonium, rey de Persia, y fue traducido al latín por la Escuela de Traductores de Toledo por orden de Alfonso X. Crosas explica que la obra es una adaptación del *Mukhtar al-hikam wa-mahasin al-kalim*, del historiador egipcio de origen sirio Abu-l-Wafa Al-Mubassir Ibn Fatik (siglo XI)⁴⁶. La obra cuenta, además de la historia del propio rey en busca de la sabiduría que aparece sólo en los escritos del siglo XV, los «dichos y castigamientos» es decir, sentencias y consejos provenientes de los sabios de la antigüedad. En el capítulo XII, dedicado a los dichos de Platón, se encuentra la sentencia que cita Madrigal como motivo de la obra: “E quando ovieres amigo, conviene que seas amigo de su amigo; e non conviene que seas enemigo de su enemigo”⁴⁷.

No obstante, no es a Platón a quien sigue Madrigal para responder la cuestión planteada por el monarca castellano, sino a Aristóteles, concretamente los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea*, que sí cita directa y constantemente en el tratado⁴⁸. Además de las citas al pensamiento aristotélico, tiene influencia de Séneca, a quien cita con frecuencia⁴⁹. Cita también a Cicerón, San Bernardo, San Ambrosio, San Agustín y numerosos textos bíblicos, aunque el texto emisor es el *Cantar de los Cantares*⁵⁰.

El *Brevyloquyo* está compuesto por 137 capítulos y se divide en tres partes, la primera y la tercera son muy breves en comparación de la extensión que ocupa la segunda. A su vez, cada capítulo se identifica por un breve título. Belloso sistematiza la obra con un índice temático que permite seguir el argumento general del texto⁵¹. Después de una breve introducción, la *primera parte* se dedica a exponer una teoría del *amor*, que combina ideas estoicas y aristotélicas con alcances singulares. Sobre esto hablaré más adelante. Los temas principales son: a) diferencias entre amistad y amor, b) las clases de amor, c) el amor a la tierra, d) el amor entre padres e hijos y e) amor carnal.

⁴⁶ Cfr. F. Crosas López, “Fragmentos de ‘Bocados de oro’”, pp. 5-30.

⁴⁷ Cátedra añade, además que existe en Salamanca un manuscrito de los *Bocados de oro*, provenientes del Colegio de San Bartolomé datado en 1433 y que bien pudo estar a mano del Tostado. Lo identifica con el ms. 1866. Cfr. P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la edad media*, p. 27 y n. 28.

⁴⁸ También es posible considerar la lectura y conocimiento de la *Ética Eudemia*, puesto que integra el texto observaciones que pertenecen exclusivamente a esta obra. Queda para otro trabajo un análisis específico de los contenidos de la *Ética Eudemia* en el tratado.

⁴⁹ Por ejemplo, capítulos II, IV, IX, XLIII. Ver Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amición*, en la selección de la edición citada.

⁵⁰ Cfr. A. Cortijo Ocaña, “Notas sobre el Tostado *De Amore*”, *La coronica*, 2004 (33), pp. 39-52.

⁵¹ N. Belloso Martín, “Introducción”, p. 44-45.

La segunda parte, la más extensa del tratado, desarrolla la teoría aristotélica de la amistad y sus principales temas son: a) la amistad, b) especies de amistad (provechosa, delectable y honesta), c) características de la amistad, d) la igualdad y la desigualdad, e) amar y ser amado f) amor fraterno, g) amor conyugal, h) tensiones y conflictos, i) obstáculos, j) principios que rigen el obrar humano, k) hombres buenos y malos, l) bien querer y amistad, m) bienhechores y receptores, n) amor a Dios, o) amor de sí mismo, p) el ámbito de la amistad, q) varones bienaventurados, r) relaciones entre los amigos. No debe sorprender en este listado que confluyan con frecuencia temas relativos al amor pues, como se verá, éste adquiere por la *amiçicia* otra calidad humana.

La tercera parte del tratado termina resolviendo en 9 capítulos la duda que da inicio al tratado: no hay que ser enemigo del enemigo del amigo.

Por su vinculación temática con la *Ética* de Aristóteles y su propio contenido, el *Breviloquyo* resulta una fuente valiosa también en el estudio de una antropología tostadiana, pues en la explicación de la condición humana y los conflictos que ésta manifiesta de cara a la elección en las acciones hace una significativa exposición de las facultades humanas⁵². Así, la obra tiene tanto una lectura antropológica como política.

c) '*De optima politia*'⁵³

El tratado *De optima politia* tuvo como origen una repetición o relección⁵⁴, que es, como se ha explicado antes, una lección extraordinaria, dictada por catedráticos *de propiedad* en las que desarrollaban temas correspondientes al ámbito de su cátedra, concretamente alguno de los temas estudiados durante el curso⁵⁵. Con toda probabilidad, el tema se elegía por la relevancia o pertinencia que podía tener para su público: estaba abierto a toda la comunidad universitaria. Así pues, esta exposición o conferencia magistral era obligatoria para el

⁵² Alfonso de Madrigal, *Breviloquyo de amor e amiçicia*, pp. 119-122.

⁵³ Tomo para este estudio la traducción de Nuria Belloso en: Alfonso de Madrigal, *El gobierno ideal*, Introducción y traducción de N. Belloso, Eunsa, Pamplona, 2003. Esta traducción parte del texto latino de la primera edición, que también se publica en el mismo volumen: in Aedibus Petri Liechtenstein, Venetiis, 1529, un ejemplar está ubicado en la Biblioteca de Salamanca (s. 55.809).

⁵⁴ Parece que el término cambia entre el siglo XV y el XVI pero tienen la misma función y estructura. En el XV la llaman *repetitio*. Cfr. N. Belloso, "Introducción a *El gobierno ideal*", p. 33, n. 42.

⁵⁵ M. C. Parrilla García, "*Qui scit, docere debet*: Acerca de Alfonso de Madrigal el Tostado", *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 2004-2005 (54-55), p. 375.

catedrático y además, tras la presentación oral, debía presentarla por escrito, antes de finalizar el año lectivo⁵⁶. Por su estilo, esta intervención académica podría situarse entre las tradicionales *disputationes* de la universidad medieval y las llamadas *orationes* que se acostumbraron en el Renacimiento⁵⁷.

La obra debió ser escrita, en su primera versión al menos, entre 1436 y 1438, años en que impartió la cátedra de Filosofía moral⁵⁸. Hay indicios, sin embargo, de que el *De optima politia* pudo ser revisado, tal vez incluso reescrito más adelante. Fernández Vallina señala que el Tostado solía examinar y ampliar algunas de sus intervenciones académicas para divulgarlas en círculos cortesanos e intelectuales en torno a Juan II, ello lo muestran las dedicatorias de las *Cinco figuratas Paradoxas*, a la reina María de Aragón y el *Comento al Eusebio*, dedicado a Iñigo López de Mendoza, marqués de Santillana⁵⁹, o las mencionadas *Catorze questiones*, cuya primera parte está dedicada al Obispo de Palencia, Gutierre Álvarez de Toledo, por mencionar algunos ejemplos. Prueba de ello es, para el investigador, el estilo alegórico del proemio dedicado a la musa Urania, que responde mejor al estilo humanista de la corte de Juan II que al ámbito académico salmantino de su tiempo⁶⁰.

La obra fue redactada y publicada en latín, corrió la misma suerte que la mayoría de su obra latina y de ella se conservan diversas copias⁶¹. No obstante, el texto pasó por diversidad de editores y no puede sino suponerse la pluma original de Madrigal, al menos hasta que se encuentre el manuscrito original⁶².

En la organización de la edición de 1529, que se toma aquí como referencia, la obra aparece catalogada como *opúsculo*. Por su brevedad no puede considerarse propiamente un tratado y por su estructura temática, dejando de lado el proemio, conserva toda la estructura de una *repetitio*, que solía consistir en: a)

⁵⁶ Cfr. N. Belloso, "Introducción a *El gobierno ideal*", p. 34.

⁵⁷ Según Fernández Vallina, las repeticiones manifiestan un hito en la transición universitaria que vivió el Tostado. Cfr. E. Fernández Vallina, "El tratado *De optima politia* del Tostado", p. 290.

⁵⁸ Cfr. N. Belloso, "Introducción a *El gobierno ideal*", p. 14.

⁵⁹ Cfr. E. Fernández Vallina, "Líneas e historias: un problema de crítica textual a propósito de Eusebio de Cesarea y san Jerónimo en el siglo XV castellano", *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 2006 (6), p. 90.

⁶⁰ Cfr. E. Fernández Vallina, "El tratado *De optima politia* del Tostado", pp. 290-291. Cfr. N. Belloso Martín, "Introducción", pp. 21-22.

⁶¹ Sobre la historia y destino de todas ellas, Nuria Belloso realiza una minuciosa explicación en N. Belloso Martín, "Introducción", pp. 34-39.

⁶² Cfr. E. Fernández Vallina, "El tratado *De optima politia* del Tostado", p. 291.

proemio, b) planteamiento, c) conclusiones y d) refutación⁶³. En el *De optima politia* tenemos: a) la ya mencionada invocación a Urania en el *prólogo*, donde recrea un paseo en el monte Parnaso y bebe de la fuente Castalia en busca de la sabiduría. b) Sigue la *explanación* de un pasaje de la *Política* de Aristóteles, concretamente comenta el capítulo primero del libro II de la *Política* de Aristóteles que estudia la cuestión de la “comunidad de las mujeres”; examina la teoría platónica, expone la fundación de las principales ciudades desde una explicación histórica y explica la teoría de las formas de gobierno⁶⁴. c) A continuación sigue la *exposición* de seis conclusiones relativas a la legislación de la ciudad, las condiciones idóneas para la procreación, y la inconveniencia de la poligamia en la comunidad política, para terminar con d) una *conclusión*, donde el autor responde a las argumentaciones en contra: por un lado, sobre el problema de la unidad en la ciudad y, en segundo lugar, sobre cómo la “comunidad de mujeres” destruye la paz de la ciudad⁶⁵.

Entre el argumento principal, el autor realiza en la obra una serie de *excursus* que completan su aproximación al problema y permiten que sea mucho más que un comentario o una mera exposición temática. En ellos explora el origen de las primeras ciudades y sus constituciones y se pueden enumerar con los siguientes temas: a) la creación de las primeras ciudades del mundo, b) el problema de la eternidad del mundo, c) las distintas narraciones de los diluvios y los animales en el arca de Noé, d) las cuatro edades de los tiempos de mundo⁶⁶.

Los contenidos del *excursus* consideran temas bíblicos y clásicos, y hacen de la obra un referente del humanismo del siglo XV. Por un lado, es un ejemplo claro del aristotelismo hispánico de la primera mitad del siglo, por otro es un testimonio de la erudición bíblica que caracteriza la obra del Tostado, y además recurre a las fuentes literarias grecolatinas que se habían hecho populares en su tiempo: menciona, entre otros, a Ovidio, Lucano, Solino, Lactancio, Orosio; también cita a Flavio Josefo, Agustín, Isidoro, Cicerón y Boecio, incluso menciona a Boccaccio y a Petrarca, entre los pocos autores próximos a su tiempo que llega a citar⁶⁷.

El pensamiento aristotélico es el punto de partida de Madrigal. A lo largo del opúsculo procura dejar claro su conocimiento de otras obras del Estagirita además de la *Política*. Cita diversas obras como la *Física*, los *Meteorológicos*, el *Del cielo*, la *Metafísica*, los *Analíticos posteriores* y, por supuesto, la *Ética ni-*

⁶³ Cfr. J. Carreras y Artau, “Las repeticiones salmantinas de Alonso de Madrigal”, *Revista de Filosofía*, Madrid, 1943 (5), pp. 211-236.

⁶⁴ Platón, *República*, v, 464d y *Leyes*, v, 738c.

⁶⁵ Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 285.

⁶⁶ E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 295.

⁶⁷ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §215.

comaquea. Es posible suponer que Madrigal se apoya, para la redacción del opúsculo, en las traducciones de Moerbeke, dado que la versión de Bruni no se publicó hasta 1438⁶⁸.

La obra, sin embargo, no se limita a una explicación especulativa del gobierno ideal, sino que se decanta por una revisión histórico narrativa de los argumentos en favor del origen de las ciudades. Por eso, las ideas principales quedan apenas mencionadas, sin mayor fundamentación⁶⁹. Así ocurre con el carácter contractual de la sociedad política, la dependencia de la ley de la aprobación ciudadana y el principio de participación comunitaria.

Aunque no resulta del todo evidente, es posible encontrar la influencia que tienen los acontecimientos históricos que rodearon la vida del Tostado y hacen de la obra un testimonio contextual del siglo XV, no sólo ideológica sino sociológicamente hablando. Destacan sus posturas sobre el ejercicio de la autoridad, que se fraguan en un clima inestable tanto en la política civil como religiosa de su tiempo. Madrigal estuvo inmerso, como se ha visto, en el complejo entorno político de Castilla como consejero y fue testigo de las presiones de una oligarquía rebelde, la crisis entre los nobles y el rey, de tensos conflictos entre reinos y una cierta amenaza de anarquía⁷⁰. También participó en la polémica conciliarista y representó, si bien con una tendencia moderada, la preeminencia del concilio sobre el poder papal y, como tal, la posibilidad de poner límites a un poder absoluto. Eso no impide, desde luego, que en su momento apruebe la monarquía como el mejor sistema de gobierno en un entorno ideal, pero los matices que introduce a esta idea dan buena cuenta de su experiencia política, pues opta por la democracia como el mejor sistema que un legislador puede elegir dada la fragilidad de la naturaleza humana en términos prácticos. Por ello afirma que “el legislador no debe estatuir las mejores leyes ni la mejor forma de gobernar”. Ello le vale con justicia el calificativo de “realista”.

En un ámbito más acotado, Madrigal también debió contar con la experiencia personal de la vida académica de Salamanca, que estaba organizada con prácticas democráticas. De hecho, hacia 1437 fue elegido rector del Colegio de San Bartolomé. Más adelante será también un alto funcionario del Estudio salmantino, designado por elección y confirmado por el pontífice como Maestres-

⁶⁸ Sería muy aventurado especular que, dada la relación de Madrigal con Cartagena y los antecedentes con la traducción de la *Ética* de Bruni, pudiese llegar a manos de Madrigal algún tipo de borrador. No obstante, es posible suponer que Madrigal considerara la traducción del Aretino en la revisión posterior que da lugar a la obra definitiva. En opinión de Fernández Vallina, el estudio filológico remite a Moerbeke. Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 295.

⁶⁹ Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 298.

⁷⁰ Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, pp. 302-304.

cuela en 1446⁷¹. Este último cargo es posterior a la redacción de la obra, pero es un buen ejemplo de la sabiduría política que se concedía a Madrigal en el entorno universitario.

Es verdad que el *De optima politia* está centrado en una visión helenística de la ciudad y el gobierno que describe se parece poco a la realidad castellana, sin embargo es posible considerar la pertinencia de su pensamiento a los hechos de su tiempo. Menéndez Pelayo recoge un hecho que puede servir de buen ejemplo para ello: se trata de la herejía de fray Alfonso de Mella que tuvo lugar en Durango entre 1437 y 1442 que tuvo características comunistas, incluidas la comunidad de mujeres y de bienes, muy semejantes a las que combate el opúsculo, que debió escribirse en torno a esas mismas fechas⁷². De tal modo que, aun si no se pudiera probar una conexión causal entre el hecho y la obra, pone de manifiesto el clima sociopolítico en que se inscribe el opúsculo y la pertinencia del pensamiento del Abulense⁷³.

El objetivo principal de Alfonso de Madrigal es la conservación de la paz. Se muestra congruente con este espíritu tanto en su obra como en sus gestiones prácticas. Tanto en la cátedra como en las obras escritas, encauza la reflexión política hacia los principios que garanticen la estabilidad de la vida social⁷⁴. Éste es el norte que guía todo el opúsculo. Tal vez no sea de suyo una opción original, puesto que la preeminencia de la paz es un tópico presente en el pensamiento político desde el medioevo, pero la opción de Madrigal por la democracia, por estas mismas razones, resulta inquietante y desde luego es digna de consideración.

⁷¹ Cfr. V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1966-1967, pp. 127-128; *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1970-1973, tomo I, p. 497.

⁷² Cfr. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, pp. 787-790.

⁷³ En opinión de Fernández Vallina “Madrigal sabe ver los signos de su tiempo y sabe interrogar los problemas que se planteaban en los ámbitos internacionales del saber y del actuar de su entorno. Otra cosa es que propusiera resolverlos con la actitud, por ejemplo, de Leonardo Bruni. Pero no puede negarse que los encaraba”; E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, pp. 310-311.

⁷⁴ Cfr. N. Belloso, “Introducción a *El gobierno ideal*”, p. 17.

II. BASES ANTROPOLÓGICAS

El fundamento de la respuesta que da el Tostado al problema político es su concepción de la naturaleza humana. Para Alfonso de Madrigal el hombre es un ser complejo, no una mezcla sin más, sino una integración real de animalidad, racionalidad y divinidad⁷⁵. Esta múltiple condición se manifiesta en este *ser peculiar* como una especie de «lucha» entre sus apetitos y lo que le manda la “ley divina” manifiesta a través de su conciencia. En esta confrontación interna resulta conveniente una suerte de *motivación* que lo guíe para alcanzar sus objetivos efectivamente. La amistad, la ley y la vida política proveen al hombre de esta motivación que le hace posible la conciliación existencial y la vida en plenitud. De este planteamiento se desprende un problema propio del humanismo que Madrigal considera a lo largo de sus obras: si existe una dicotomía entre la naturaleza humana y la libertad.

1. La paradoja de naturaleza y libertad en Madrigal

El hombre es un ser creado. Para Madrigal, esta afirmación tiene consecuencias importantes no sólo en el nivel de la constitución individual del hombre sino en el ámbito de la organización social. Por su condición creatural, la humanidad depende de una causa «fuera de sí» que incide en sus realidades de interacción directa, en otras palabras debido a la *acción directa* de Dios como dador de vida y configurador de la naturaleza humana, el ser humano es un *ser racional*. Dios es la fuente de la racionalidad humana y pone al hombre, a través de ella, en un *nivel superior* al resto de los seres vivos y animales sentientes. La antropología del Tostado considera esta superioridad, tópico renacentista por excelencia, en los principales ámbitos de manifestación activa del hombre: tanto en sus acciones individuales como en la vida comunitaria⁷⁶.

El alma racional del hombre, que le viene dada por Dios, tiene una consecuencia radical en la configuración antropológica pues hace al hombre la *causa consciente* de sus acciones. Las implicaciones que se derivan de ello son la raíz de su antropología: la libertad y la apertura a la contrariedad⁷⁷. Esta condición confiere al hombre una *legalidad distinta*: el ser humano es *libre* y por lo tanto, se encuentra *más allá* del orden natural, incluso por *encima* del mismo, pues

⁷⁵ E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 297.

⁷⁶ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 65.

⁷⁷ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçia*, 88, (Sal) 44va, (Esc) 90rb.

responde *también* a un orden ético. El orden físico se cumple inexorablemente, el orden ético queda abierto, puede cumplirse o no. Cabe señalar que se trata de superposiciones que superan por perfección, sin negar el orden inferior. Según observa Madrigal, esta composición de naturalezas animal y humana deriva en una doble consecuencia, pues por un lado la racionalidad puede hacer al hombre excelente⁷⁸ y situarlo sobre el resto de las criaturas, pero ello no lo exime de la legalidad física de la que también participa por su corporalidad⁷⁹. Así, la legalidad física se cumpliría sin mayor alteración en el cuerpo humano, pero la racionalidad pone en manos del hombre mismo su sometimiento a la naturaleza o su transgresión⁸⁰.

Madrigal fundamenta esta teoría en el pensamiento aristotélico. Toma como punto de partida un texto en el *De la generación de los animales* para afirmar el origen divino la racionalidad: “el entendimiento sólo es de Dios e el solo viene de fuera del cuerpo”⁸¹. Aristóteles en el pasaje citado indaga la procedencia de las facultades y afirma que, por sus características, el intelecto *proviene de fuera* y debe ser *algo divino*, puesto que opera sin necesidad del cuerpo. Al Tostado le sirve el pasaje para adentrarse en el problema de la libertad humana y el conflicto ético al que se ve sometido por su constitución «compuesta»⁸².

⁷⁸ Atención al hecho de que “puede hacerlo”. Esta superioridad no está garantizada. Así lo sugiere al menos, en el capítulo 89 del *Breviloquio* donde muestra cómo los “malos” no son capaces de amar con esta superioridad.

⁷⁹ Dice al respecto en su Comentario al Evangelio de Mateo: “Existen tenencias naturales comunes a hombres y animales. Pero en estos casos, el fin de esa tendencia está determinada. Consiguen y tocan el fin sin conocer la razón de fin y la proporción de los medios al fin. Logran necesariamente el término de la tendencia sin saber que es su fin. En cambio, el hombre realiza sus tendencias naturales racionalmente. Conoce el fin en razón de fin y la proporción de los medios al fin, y realiza libremente este fin así conocido”. En *Commentaria in Matthaëum*, parte V, cap. 19, q. 30, de la edición de Venecia de 1528. Tomo la traducción de L. Pereña, *El sistema de ‘El Tostado’ sobre el Derecho de Gentes*, C.S.I.C., Madrid, 1956, p. 20. Ver también Alfonso de Madrigal, *Introducción al Evangelio según San Mateo*, texto, traducción, introducción y notas J. M. Sánchez Caro, R. M. Herrera García, M. I. Delgado Jara, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008.

⁸⁰ Alfonso de Madrigal, *Breviloquio de amor e amiçia*, 88, (Sal) 44 rb-vb, (Esc) 91va. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 73.

⁸¹ Alfonso de Madrigal, *Breviloquio de amor e amiçia*, 105, (Sal) 56rb, (Esc) 118ra. Se refiere al siguiente pasaje: “Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal”; *De generatione animalium*, II, 3, 736b 28-29, ver también al respecto *De anima*, I, 4, 408b 19; II, 1, 413 a 4; II, 2, 413b 25; y *Ética Nicomaquea*, x, 7, 1177a 15 y b 30.

⁸² “Enpero esta sentencia de los varones muy letrados non creamos çerca de nos ser fyrme, ca aunque cada onbre non sea dos, enpero tiene logar de dos, porque en nos ay dos maneras de

Esto significa, en otras palabras, que los hombres deben superar una lucha interior constante entre sus apetencias e inclinaciones y lo que dicta la ley divina que anida en su conciencia. Retoma el autor el pasaje paulino “Sy lo que no quiero fago, non lo fago yo mas el pecado o pasión que mora en my, pues quando yo quiero fazer bien, fallo en my una ley...”⁸³ y lo relaciona con el pasaje aristotélico que trata el problema de elección al que se enfrentan los incontinentes⁸⁴. Con esta urdimbre, muestra Madrigal cómo el hombre está constantemente atezado por las pasiones, cuyo mandato animal demanda placeres, mientras que la razón posee una ley específica, de origen divino, que llama al hombre a dominar, *enseñorearse* por la virtud, de sus movimientos pasionales. Hay que notar que el Abulense no supone anular los apetitos, o lo corpóreo, sino someterlo a la guía de la virtud “en tal manera que lo que judgare la parte intelectual, la voluntad lo elige non aviendo alguna contrariedad que se levante”⁸⁵.

Es precisamente a través de las facultades que Madrigal explica el modo en que se integra el conflicto del actuar humano: cuatro principios operativos influyen en la acción y de su concordia o discordia depende la vida virtuosa. “En esto están todos los quatro principios operativos tornados en concordia, conviene saber, la potencia fantástica e stimativa so el juyzio del entendimiento, e las partes desiderativas pasionales syguen a la libertad de la voluntad”⁸⁶. Las cuatro facultades que considera son, entonces: la imaginación, la estimación, el entendimiento y la voluntad. Estas operan en conjunto de modo que la imaginación y la estimación corresponden a la animalidad humana, así como el entendimiento y la voluntad serán propias de su racionalidad⁸⁷. Además operan entre sí: el en-

principios para fazer, ca el onbre es onbre e es animal”; *Breyloquyo de amor et amiçia*, 87, (Sal) 43vb, (Esc) 89ra.

⁸³ Alfonso de Madrigal, *Breyloquyo de amor e amiçia*, 88, (Sal) 44vb, (Esc) 90va. El pasaje se refiere a *Romanos*, 7, 15-21.

⁸⁴ El tema se trata por completo en la primera parte del libro VII de la *Ética Nicomaquea*, sin embargo, parece que Madrigal tiene en cuenta, en el capítulo 88 del *Breyloquyo*, los capítulos 7 al 9.

⁸⁵ Alfonso de Madrigal, *Breyloquyo de amor e amiçia*, 88, (Sal) 44vb, (Esc) 91ra.

⁸⁶ “En esto están todos los quatro principios operativos tornados en concordia, conviene saber, la potencia fantástica e stimativa so el juyzio del entendimiento, e las partes desiderativas pasionales syguen a la libertad de la voluntad, pues está en los tales onbres entero consentimiento de ambas partes, en tal manera que solamente aquello les aplaze lo que es lícito, e la parte animal solamente se incline en aquello lo qual es determinado por los principios activos humanos. Esto solamente aconteçe en los virtuosos”; *Breyloquyo de amor et amiçia*, 88, (Sal) 44rb-vb, (Esc) 91ra-b.

⁸⁷ “En los animales, dos principios de obrar. Conviene saber, la potencia fantástica o estimativa según la cual las animalias tienen algun juyzio ca la fantasia faze composición e división en los conceptos. La potencia estimativa saca cosa syn sentimiento de cosa que es con sentimiento por

tendimiento pone freno a la razón y la voluntad dominará los deseos de la estimación⁸⁸. Esta relación dinámica explica por qué el ser humano requiere guías que orienten su acción.

En la vida humana se ocultan algunas paradojas: lo que es excelente en el propio animal y le permite cumplir su meta, que es la supervivencia, es insuficiente en el hombre. Al animal le competen únicamente la potencia fantástica y la potencia que impulsa sus tendencias. Es verdad que la sensibilidad animal tiene un “cierto” modo de juicio para distinguir lo provechoso de lo dañoso y un apetito al nivel de sus instintos, pero si el hombre siguiera sólo el criterio de la animalidad no sería suficiente para su existencia. Lo complicado es que cuenta con ella y puede dejarse llevar sólo por este criterio. Sin embargo el hombre cuenta además con el «juicio del entendimiento» y la «libertad de la voluntad», que proyectan su espíritu hacia fines más allá de los que establece la necesidad meramente natural, estos dos principios propios de la humanidad deben prevalecer sobre los principios animales pero no pueden, ni deben anularlos. Esta complejidad integrada es tan radical en Madrigal que llegará a convertirse en la base de su distinción entre amor y amistad, no sólo por lo que implica al hombre como individuo, sino porque sus acciones tienen una consecuencia exterior e inciden en su entorno existencial⁸⁹.

No se trata, por lo tanto, de anular o negar la naturaleza humana, ni por lo que tiene de animalidad, ni por la apertura de su libertad. Siguiendo el programa renacentista, se trata de alcanzar la perfectibilidad o la excelencia que eleva al individuo humano, desde la animalidad a la divinidad⁹⁰. Por esta razón, Madrigal encuentra necesario, para guiar al hombre, un medio que integre la libertad y las pasiones en esa *virtuosa concordia* de la que ha hablado. La respuesta está

especies de cosas sensibles. Conviene saber, entendimiento de bien e mal, de provechoso e danoso, de triste e alegre. A este juyzio de la fantasia o de la potencia estimativa se consigue deseo en los animales, el qual es movimiento en la parte que llaman afectiva, que es de las pasiones e deseos. E este deseo proçede de dos fuerças activas, conviene saber, yrasçible e concupiçible. [...] Estos deseos pasionales estan en las bestias, los quales se consiguen en ellas en lugar del querer de la voluntad que es en nos”; *Brevyloqyuo de amor et amiçiça*, 87, (Sal) 44ra (Esc), 89rb.

⁸⁸ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 72.

⁸⁹ N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 69.

⁹⁰ “El ser humano individual se educaba a sí mismo como un ser humano moralmente responsable que logra la autonomía a través del lenguaje. [...] Los humanistas tomaron la definición del hombre, que había sido desarrollada por Isócrates y Cicerón, como una entidad que se distinguía de los animales por el uso del lenguaje”; cfr. I. Delgado Jara / R. M. Herrera García, “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo xv”, p. 246. Ver, también, E. Fernández Vallina, “La importancia de Alfonso de Madrigal ‘el Tostado’, maestrescuela en la Universidad de Salamanca”, pp. 175-176.

en la *proyección social*, en las relaciones de amor y de amistad que, pautadas por el complejo social, le permitirán alcanzar la armonía ética⁹¹.

Sólo desde esta perspectiva es posible superar la dicotomía entre la naturaleza del hombre y su libertad: no es fruto de una separación tajante ni un conflicto sin solución porque, en Madrigal, la naturaleza humana no es pura espontaneidad, y la libertad no es un puro indeterminismo, como bien ha destacado Belloso⁹². Lo que el hombre persigue, por lo tanto, es *armonizar* sus instintos y su libertad, conciliando el encuentro de aquellas cuatro facultades, tanto las sensitivas como las racionales. Pero no puede lograr esta armonía por sí mismo. Requiere el *auxilio* de una comunidad que le *transmita pautas de conducta*. La transmisión de estas pautas debe darse conforme al ser de la humanidad que la integra, es decir, libremente. Por esta razón, el hombre desarrolla una *comunicación libre* de dichas pautas, del todo inédita en el resto de la naturaleza.

Los animales, según Madrigal, tienen una comunicación instintiva que les permite cumplir con el mero fin de la subsistencia. La complejidad que introduce la libertad en el hombre exige, pues, una comunicación más compleja: más allá de la subsistencia persigue la *perfección*. Ésta sólo se logra cuando un grupo de personas que persiguen el mismo fin se ordenan mutuamente y transmiten entre sí los bienes que su sociabilidad fomenta: ponen en común, es decir *comunican*. No sólo palabras, sino bienes; no sólo cosas, sino acciones; no sólo hechos, sino principios⁹³. El punto de unión de esta comunicación de bienes, acciones y principios es la *cibdad*, no sólo como un *ubi* sino como un espíritu de comunidad, al más puro estilo de la *koinonía* griega. Su fin desde este aspecto es la regulación de la acción humana libre para posibilitar la armonía en el ejercicio de sus facultades; es decir, cumplir el fin natural del hombre ejerciendo su libertad plenamente⁹⁴.

2. Sentidos de naturaleza en Madrigal

No ajeno a la tradición escolástica de la distinción de términos, Madrigal necesita distinguir entre diferentes sentidos de *naturaleza* para hacer más clara esta vertebración de naturaleza humana libre. Las consecuencias de dicha dis-

⁹¹ Así lo reformula Belloso: “No es que el amor prive de la libertad, puesto que la requiere. Lo que sucede es que la motivación amorosa es definitiva en la elección que vertebra el acto libre”; N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 74.

⁹² Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 73.

⁹³ Tal se sigue, por ejemplo, de *Breviloquio de amor et amicitia*, 128, (Sal) 68va, (Esc) 149rb.

⁹⁴ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 71.

tinción se proyectan a su filosofía política por la vía de la reflexión sobre el derecho y la ley.

En el *Comentario al Evangelio según Mateo* de Madrigal encuentra Luciano Pereña la distinción de dos formas de «lo natural». En primer lugar, es *natural* lo que procede necesariamente de los principios de la naturaleza *en la relación de causa a efecto* “ex principiis naturae ex necessitate causatum”; en segundo lugar, Madrigal entiende como natural lo que sigue una *inclinación* pero que tiene que ser completada para su realización “ad quod natura inclinatur”⁹⁵, esta realización requiere de la *libertad* para llevarse a cabo “et tamen mediante libero arbitrio completur”. Ejemplo del primer sentido son hechos como que el fuego queme, son realidades necesarias de las cuales se puede enunciar una *ley de naturaleza*. A este sentido se refiere cuando considera aquellas condiciones corporales que son inevitables y perentorias. En el segundo sentido se encuentran las virtudes que, como explica Pereña “son naturales al hombre en cuanto tendencias innatas, pero necesitan del concurso humano, de la libertad y de la razón, para realizarse plenamente. Es ley natural”⁹⁶.

Se desprenden de este modo dos diferencias, por un lado, la contraposición entre *ley de la naturaleza* como aquella que corresponde a lo necesario y perentorio y la *ley natural* como la que sigue a las inclinaciones, aunque éstas deban desarrollarse en acciones futuras y abiertas. Y en segundo lugar, la conciliación entre la *tendencia natural*, que es innata, y su *cumplimiento* en el hombre, que debe pasar por la libertad y la razón para su realización. En el primer sentido podría decirse que hay una cierta dicotomía entre naturaleza y libertad en Madrigal, pero en el segundo sentido hay conformidad⁹⁷. Por esta razón, cuando habla de *derecho positivo*, Madrigal está considerando la razón como fuente y *principio natural* de la ley⁹⁸. Es decir que “la inclinación connatural al hombre

⁹⁵ *Commentaria in Matthaeum*, parte V, capítulo 19, cuestión 28, tomo 22, Venecia, 1728, p. 145. Cfr. L. Pereña, *El sistema de ‘El Tostado’ sobre el Derecho de Gentes*, p. 21 y N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, pp. 100-101.

⁹⁶ L. Pereña, *El sistema de ‘El Tostado’ sobre el Derecho de Gentes*, p. 21.

⁹⁷ Madrigal considera el ejemplo de Ulpiano: los seres humanos, igual que muchos animales, tienden a unirse para formar familias. El hombre busca una mujer por instinto, pero no basta el instinto para realizar la unión: deben intervenir la inteligencia y la voluntad de modo que el hombre elija a su cónyuge y formalice la unión bajo la ley. Por eso, una «Ley de la naturaleza» se supera y se vuelve *Derecho*. Cfr. L. Pereña, *El sistema de ‘El Tostado’ sobre el Derecho de Gentes*, pp. 21-22.

⁹⁸ “La razón significa el principio innato y directo en cuanto su validez es independiente de toda ley positiva. Más esta ratio no es principio natural como facultad cognoscitiva. [...] En su naturaleza [el Derecho] no es una ciencia. Esencialmente se dice relación a la acción. Son principios de rectitud y justicia. La facultad natural del Derecho es la razón práctica en cuanto dictamina sobre

se realiza de una manera apropiada a la naturaleza racional [...] los animales, en cambio, no tienen dominio sobre sus actos internamente son determinados y actúan por impulsos y movidos por una fuerza interna a la naturaleza misma”⁹⁹. Si bien, el contexto de este fragmento está orientado a distinguir cómo es posible hablar de leyes y derechos sólo en el ámbito de lo humano, es una clara muestra de que para Madrigal hay una estrecha relación entre naturaleza y libertad entendida en el segundo sentido¹⁰⁰. La oposición sólo se sostiene en el primer sentido si se considera la naturaleza (incluso las inclinaciones y potencias en el hombre) como determinadas a un solo fin, frente a las potencias racionales que están abiertas a los opuestos. Esta apertura de la racionalidad es la libertad humana¹⁰¹.

En el eje de estas distinciones surge el problema moral por el cual, según Madrigal, necesita el hombre de la sociedad, pues sus tendencias naturales, determinadas y ciegas, tienden a satisfacer un solo objetivo, mientras sus tendencias racionales se abren incluso a la posibilidad de no satisfacer el objetivo natural. La libertad, así, parece tener un costo: por un lado, eleva al hombre por encima de las criaturas y por otro le devuelve la posibilidad de fracturar su propia naturaleza si obra en contra de sí mismo. ¿Qué gana el hombre, según Madrigal, en esta condición? Los animales realizan su tendencia sin conocer el fin de su acción, la racionalidad, en cambio, permite al hombre “conocer el fin en razón de fin y la proporción de los medios a dicho fin”. Por lo tanto, la apertura a los contrarios permite al hombre *el dominio* sobre sus acciones¹⁰².

El dominio humano es una de las consecuencias del peculiar modo de ser creatura del hombre, pues, para Madrigal, es consecuencia de ser creado *a su imagen y semejanza*. Esta afirmación, que hereda de la tradición aristotélica y tomista, se muestra especialmente en el dominio del hombre sobre las cosas,

las acciones que deben ser reguladas para ser justas o injustas”; L. Pereña, *El sistema de ‘El Tostado’ sobre el Derecho de Gentes*, p. 22.

⁹⁹ *Commentaria in Matthaum*, parte V, cap. 19, cuestión 30, tomo 22 (Venecia, 1728).

¹⁰⁰ Es interesante, al respecto un pasaje de la *Introducción al Evangelio según San Mateo*, cuestión 23, donde Madrigal comenta la pluralidad de funciones en los miembros del cuerpo místico. Dice Madrigal que la naturaleza está determinada a una sola cosa, mientras que las potencias racionales tienden a los opuestos. La iglesia tiene una unión por arte, no por naturaleza, de modo que una parte puede compartir actos de otras partes. Alfonso de Madrigal, *Introducción al Evangelio según San Mateo*, p. 301.

¹⁰¹ Alfonso de Madrigal, *Introducción al Evangelio según San Mateo*, p. 23.

¹⁰² Cfr. L. Pereña, *El sistema de ‘El Tostado’ sobre el Derecho de Gentes*, p. 20.

pero refleja también la capacidad de *autodominio*, al menos en cuanto al dominio de las propias facultades y sus acciones¹⁰³.

3. Naturaleza racional y libertad

Madrigal sigue la pista de la dicotomía del hombre compuesto: tiene un único principio de obrar, pero está condicionado por factores diversos, incluso opuestos¹⁰⁴. Las facultades del hombre responden a los objetos hacia los cuales está abierto, tanto cognitiva como apetitivamente; tanto corporal como espiritualmente. Su teoría del conocimiento sigue la línea aristotélica y en ella destaca la apertura a los contrarios y considera la fuerza real de los estímulos sensibles y por qué afectan tanto al ser humano como para confundirle¹⁰⁵.

Si, en efecto, el hombre implica una cierta superioridad sobre la naturaleza meramente animal ¿por qué vive en conflicto? El problema, en opinión de Madrigal es que el hombre tiene una debilidad aneja debida a su propia composición. La razón humana, entonces, no se ocupa solamente de la contemplación de los bienes espirituales, sino de dirimir entre la fuerza de los estímulos sensibles y su confusión. Los apetitos e inclinaciones que naturalmente se encuentran en la naturaleza del hombre por su componente de animalidad tienen que ser ponderados por la razón. El hombre se deja llevar por el placer y la delectación

¹⁰³ “Dios y hombre se hacen *propia y verdaderamente dueños*, mas en el caso del hombre su ser *dueño* lo es por relación a Dios. Y de este modo no es unívoco el modo en que ambos se hacen dueños. En este punto, el texto del *Génesis* asocia el dominio al carácter propio de ser humano de haber sido creado a *imagen y semejanza*, es decir, dotados de racionalidad y libertad”. M. I. Zorroza, “La naturalidad del dominio humano sobre las cosas en Alfonso de Madrigal”, *Azafea*, 2012 (14), p. 245.

¹⁰⁴ Cfr. N. Beloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 68. Ver *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 87, (Sal) 43vb, (Esc) 89ra.

¹⁰⁵ Cfr. Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 87 (Sal) 44 ra-b (Esc.) 89 va. Ver también *De optima politia*, §150. En este parágrafo, Madrigal señala la íntima relación que existe entre la inteligencia y las potencias sensitivas diciendo que “la perfección del entendimiento, en cuanto al conocimiento se refiere –puesto que están unidos–, depende o se mide conforme a la perfección de la fantasía y de los órganos cognoscitivos”. Fortalece su argumento citando *Analíticos posteriores*, I, 18, 81b, para señalar la relación entre la facultad sensitiva y el conocimiento del objeto sensible, y *Del alma*, III, 7, en lo relativo a las imágenes y la intelección. Añade Madrigal la necesidad de que la imaginación esté bien dispuesta diciendo “y esta es la única razón por la que el hombre ebrio no puede comprender o comprende poco e imperfectamente”. Añade además en §151 que no es el entendimiento el que se ve afectado, pero “quien tiene mejores órganos, mejor comprende”.

antes que por aquello que la voluntad dicta, observa Madrigal¹⁰⁶. No se trata sólo de una división entre la cognición y la inclinación, sino entre los niveles mismos del querer. Implica, también como se verá más adelante, un conflicto entre legalidades¹⁰⁷.

La causa de esta debilidad en el hombre es el pecado¹⁰⁸. Por esta fragilidad el ser humano tiene “una peculiar tendencia hacia lo prohibido, a codiciar lo no permitido y a buscar lo que reconoce que le es vedado, sintiéndose incluso impulsado a comportamientos que llegan a rozar lo ilícito”¹⁰⁹. La razón opera con la luz de la ley divina para dirimir estas dificultades, a través de la guía de la conciencia. Por ser una potencia superior, el hombre tiene en sus manos la «responsabilidad» de sus acciones y es su misión conciliar las discordias entre las fuerzas que anidan en su ser¹¹⁰. Sólo los valores de la *virtud* fortalecen la razón y le permiten *dominar* los instintos de su animalidad. Estos valores, sugeridos por la conciencia, necesitan una *fortaleza añadida*. Así es como, en el espacio que deja la inevitable fractura antropológica, Madrigal encuentra la necesidad del ser social del hombre: es incapaz de resolver por sí mismo la tendencia al pecado. Necesita de un auxilio exterior que cumpla con las condiciones mismas de su principio: ser a la vez natural, racional y libre. La única realidad que coincide con estas especificaciones es otro ser humano.

Queda otra paradoja antropológica que considerar, o por lo menos un giro de perspectiva en el mismo problema principal, es la *duplicidad de los fines de la acción* por su condición abierta y libre. Observa Madrigal, con Aristóteles, que las acciones humanas se distinguen en el hacer y el obrar. El ámbito del hacer incide en el mundo exterior, pues al producir transforma el mundo que le rodea. El obrar, en cambio, reside en su interioridad, pero con frecuencia incide también en la exterioridad, porque las acciones humanas no afectan sólo al indivi-

¹⁰⁶ “Pues parece la contrariedad entera e muy famosa nascida entre estas cosas, en tal manera, que una cosa sea la que al onbre quiere e otra la que le plaze e non tiene de alguna parte entera libertad commo de anbas partes aya contrariedad”; *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 88, (Sal) 44va, (Esc) 90rb.

¹⁰⁷ “Si lo que non quiero fago, non lo fago yo mas el pecado o pasion que mora en my, pues quando yo quiero fazer bien, fallo en my una ley. Conviene saber que el mal está ligero de fazer pues la ley a muy buena es e deleytome yo en la ley de Dios, según el nombre que es dentro de my. Enpero veo otra ley en mis miembros contraria a la ley de mi alma e catina a my en servidumbre de la ley del pecado o de la pasion, la cual es en mys miembros muy alta”; *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 88, (Sal) 44ra-b, (Esc) 90va.

¹⁰⁸ Citando la *Epístola de San Pablo a los Romanos*: “Agora ya non obro esto yo, mas e pecado o pasion que mora en my, bien sè que non mora en my, conviene saber, en my carne el bien”; *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 88, (Sal) 44ra, (Esc) 90va.

¹⁰⁹ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 66.

¹¹⁰ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 72.

duo agente, sino a su entorno, en especial a los otros seres humanos con los que convive¹¹¹.

Belloso encuentra en este planteamiento un rasgo de profunda originalidad en Madrigal: no plantea los problemas políticos y sociales por una simple reproducción de las perspectivas aristotélicas, sino que destaca la necesidad radical de concordia para que la vida sea plenamente humana. No basta al ser humano vivir, eso es cosa de los seres «inferiores», el hombre debe hacerlo bien; al ser racional y consciente, requiere el bien vivir. Sólo con esta condición será capaz de alcanzar la perfección a la que está llamada su naturaleza. Quiere decir, en conclusión que, para ser plenamente humano, el hombre debe aprestar su razón a discernir entre sus inclinaciones para optar por aquellas que corresponden al dictado de su conciencia, voz de ley divina; sin embargo, por su falibilidad estructural y por el pecado necesita del auxilio de otros que viven en su misma condición, que tienen la misma meta y que además se verían perjudicados por el inconveniente de sus errores. De este modo, el *ser social* del hombre viene a ser como una *gracia añadida* que le posibilita la vida buena.

Un claro ejemplo aplicado de la antropología de Madrigal se muestra en *De optima politia*, en su consideración en contra de la comunidad de mujeres que propugnaba Platón en *República* y que rechazaba Aristóteles en un extenso pasaje del libro segundo de la *Política*¹¹². El Abulense considera dieciséis razones en contra de dicha práctica, en ella enlista motivos de desorden biológico y moral, y en ámbitos que van de lo individual y doméstico a lo social y comunitario. Pondera también condiciones civiles y religiosas. En este análisis no sólo considera la crítica aristotélica, que es de por sí extensa, sino la tradición bíblica de la que era un experto. Destacan, entre otros, la diversidad biológica y funcional, el orden sociopolítico, la paz doméstica y social¹¹³.

¹¹¹ Alfonso de Madrigal, *Breviloquio de amor e amiçia*, 77, (Sal) 38ra-b, (Esc) 76ra.

¹¹² Aristóteles desarrolla este pasaje en *Política*, II, 1-5, 1261a 5-1264b 26.

¹¹³ Cito aquí la enumeración que organiza Fernández Vallina: 1. La dignidad de ambos sexos, que es mayor en el varón; 2. La imposibilidad de concebir por parte de la mujer; 3. Dificultades legales; 4. Diversidad biológica y funcional; 5. Repugna al sacramento del matrimonio; 6. Repugna a la paz doméstica; 7. Destrucción del orden sociopolítico; 8. Incumplimiento del orden natural social; 9. No hay desorden social por dominar al varón; 10. Posibilidad de tener hijos en caso de una mujer estéril; 11. Dificultad en reconocer a la prole; 12. Posibilidad de incumplimiento del orden natural al no tener como fin la procreación; 13. Discordia entre los hombres por la concurrencia temporal en el débito conyugal, que va contra la paz social; 14. Aversión posible al objeto deseado; 15. Abolición de la nobleza social; 16. Posibilidad de incesto, asesinato y otros males posibles de inferir a los padres. E. Fernández Vallina, "El tratado *De optima politia* del Tostado", p. 306.

El ser humano necesita ser motivado con una fuerza que supere el placer inmediato que ofrecen los apetitos y que lo dirijan hacia un cierto fin que, según Madrigal, está *prefijado* de antemano¹¹⁴. Es un fin *indeterminado* que consiste en la perfección del sujeto, y *común* en cuanto que todos los seres humanos buscan lo mismo. Pero *libre* en cuanto que cada quien determina su propia finalidad y *político*, en cuanto a que pueden buscarla y determinarla en comunidad.

Para Madrigal estas características no son casuales ni caprichosas. En la propia racionalidad se encuentra la raíz de la sociabilidad –que llamará *amistad política* o *amiçicia*. Los seres humanos se distinguen de los demás animales también por reconocer el bien del otro y deleitarse en él. Su apertura le permite, no sólo una multiplicidad de deleites propios, sino el deleite con el bien ajeno¹¹⁵. Esta condición determina al ser humano a perseguir como su bien un *bien común*. No le basta alcanzar la propia perfección del individuo si ella no incluye el bien del otro y no puede limitarse a su bienestar individual sino procurar el bien comunitario¹¹⁶.

La racionalidad implica, como se ha dicho, una tendencia natural a la armonía y al justo medio¹¹⁷. Madrigal entiende que esta cualidad armónica debe proyectarse al exterior, a la dimensión social de la acción humana, de modo que no hay verdadera armonía si no se actúa en *concordia* y se establece, en ella, una sociedad organizada y un principio legal¹¹⁸. Por lo tanto, el *amor* es un requisito antropológico de la vida humana: el deseo libre y racional del bien de la comunidad social que, según observará Madrigal, ha de desplegarse en todos los ámbitos de actuar social y todos los niveles de convivencia de tal modo que, conforme aumenta su complejidad, va ganando en libertad y racionalidad¹¹⁹. Este

¹¹⁴ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 66.

¹¹⁵ Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad y el humanismo cívico, la esencia de lo político”, en M. J. Vázquez Lobeiras / J. Vázquez Sánchez / C. L. Raña Dafonte (coords.), *‘Experientia et sapientia’: estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007, pp. 168-169. Ver también cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 66.

¹¹⁶ Así reconstruye Belloso la conciencia humana en Madrigal: “[El hombre] entiende, no sólo entiende, sino que entiende que entiende y con ellos su calidad de vida no es comparable en perfección con la de los animales en los que ‘bivyr es sentyr’. De esta suerte, la vida del hombre no puede orientarse a vivir lo más cómodamente posible, ni limitarse a procrear para el bien de la especie. Debe aportar, en la medida de lo posible, todo lo que sea *necesario para la comunidad entera*”; N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 70.

¹¹⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, II, 6, 1106b, 5-9 y 14-15; Alfonso de Madrigal, *Breviloquyo de amor et amiçicia*, 62, (Sal) 28ra, (Esc) 52rb.

¹¹⁸ Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1243b 15-16. Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 177.

¹¹⁹ Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, pp. 176-177, ver especialmente n. 44.

razonamiento lleva a Madrigal a fundamentar en la *amistad* la vida política, y a convertir la *ley* en el fruto del diálogo de la comunidad en la consecución del bien común¹²⁰. A continuación consideraré la teoría del amor y la amistad en la vida política según la ha expuesto Madrigal en sus principales obras, en consonancia con el pensamiento aristotélico, para destacar semejanzas, diferencias y peculiaridades en el pensamiento del Abulense.

III. AMOR Y AMIÇIÇIA

Aunque sin duda hay antecedentes en las raíces del pensamiento griego, es posible mirar en Aristóteles un primer planteamiento ético y teórico sobre la amistad como *núcleo de la vida cívica*. El Estagirita trata el tema, sobre todo en las *Éticas*, tanto la *Nicomaquea* –libros VIII y IX–, como la *Eudemia* –libro VII– y pondera este principio en diversos pasajes cruciales de la *Política*¹²¹. La amistad, la armonía y la concordia aparecen también con frecuencia en las obras naturales, en el mismo sentido metafórico que ya habían empleado los filósofos naturalistas presocráticos, y se aplica tanto al gobierno del alma como a la relación de atracción entre los elementos naturales¹²².

A lo largo del *Brevyloquyo* y en *De optima politia*, Madrigal hace gala de la influencia del pensamiento aristotélico, tanto naturalista como ético y pone de manifiesto la presencia y penetración del aristotelismo de su tiempo, tal y como se ha comentado antes. Sin embargo, me atrevo a afirmar que la máxima fuerza del aristotelismo de Madrigal se revela en su planteamiento político sobre la amistad, que se convertirá en la base del humanismo cívico. Esta lectura humanista de Aristóteles se encuentra presente tanto en Italia como en Castilla durante el siglo XV, no sólo por la renovación de las obras prácticas del Estagirita, sino por la lectura de los autores latinos que en su tiempo también remiten a la

¹²⁰ “La amistad ética mira a la intención, mientras la amistad política mira al acuerdo”; Aristóteles, *Ética eudemia*, VII-10, 1243a 30.

¹²¹ También trata Aristóteles el tema en la *Gran ética* o *Magna moralia*, II, 11-17. Cfr. K. Adomeit, *Aristóteles, sobre la amistad*, F. Riaza (trad.), Universidad de Córdoba, Córdoba, 1995, p. 9.

¹²² Por ejemplo, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 62, (Sal) 28ra-b, (Esc) 92vb. Concretamente el pasaje que explica las ideas de Heráclito sobre la contrariedad y el sentido en que se puede considerar el «deseo» en el verso de Eurípides “el cielo lleno de agua desea caer en la tierra”.

influencia del filósofo griego –en este caso específico, en Madrigal influyen sobre todo Cicerón y Séneca¹²³.

Es posible seguir el desarrollo del *Brevyloquyo* de Madrigal a la par de la lectura de los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea*, pero esta obra es mucho más que un comentario o una simple exposición. Se trata de un auténtico tratado que dialoga con el texto, cargado de consideraciones y referencias provenientes de la vastísima cultura y sabiduría del Abulense, como se ha dicho ya. Además, este pasaje establece un *vínculo* temático con la teoría política del Estagirita, pues aparece en los capítulos 10 y 11 del libro VIII una primera exposición de los *tipos de gobierno* –relacionados con los tipos de amistad– que desarrollará más ampliamente en los libros III, IV y VI de la *Política*.

Además de hacer de gozne teórico entre las dos obras, el tema de la *amistad cívica* constituye la aportación fundamental de Madrigal al humanismo cívico y la piedra de toque en la tradición política que tanto él como Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa tratarán en sus obras y en las lecciones de su cátedra de filosofía moral a muchas generaciones de universitarios salmantinos. Estas ideas tuvieron gran influencia, sin duda, en la política del siglo XVI en España y en ultramar¹²⁴.

La teoría de la amistad cívica manifiesta claramente los alcances de la antropología de Madrigal que admite la sociabilidad como un rasgo esencial de la naturaleza humana misma que sólo puede realizarse según su condición de libertad y racionalidad. Ello implica, como veremos, la capacidad humana de dialogar sobre lo bueno y lo malo, lo útil y deleitable y, sobre todo, la capacidad de poner en común no sólo los pensamientos, sino los bienes, tanto materiales como inmateriales y los principios que posibilitan el entorno de la concordia.

A continuación expondré, siguiendo la teoría aristotélica presente en el pensamiento del Abulense, el origen natural de la amistad en la *amación* o amor; después consideraré las implicaciones del amor y la amistad en el ser humano como actos libres y voluntarios y expondré los distintos sentidos de amistad en Madrigal, destacando de entre ellos, el sentido cívico de amistad, como se desarrolla en la comunidad política y cuáles son sus principales condiciones.

¹²³ Cfr. I. Delgado Jara / R. M. Herrera García, “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV”, p. 249.

¹²⁴ Á. Rodríguez Cruz, “Proyección americana”, en M. Fernández Álvarez (ed.), *La universidad de Salamanca, I, Historia y proyecciones*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989, p. 482.

1. Amor y naturaleza, sentidos de φίλησις o «amación» en Madrigal

Para Madrigal, el tema del amor resulta complejo y demanda un tratamiento mucho más detallado del que puede encontrarse simplemente en Aristóteles, por ello le dedica a la *amaçion* la primera parte del tratado que consta de cuarenta y dos capítulos. Madrigal parte de distinguir entre amor o «amación» (que corresponde al término griego [φίλησις] y la amistad o «amiçicia» [φιλία]. Afirma expresamente que seguirá para ello “la doctrina de *nuestro* Aristótil”¹²⁵. Desarrolla en esta distinción el pasaje de *Ética nicomaquea* VIII-5 que dice:

“Ahora bien, el cariño [φίλησις] tiene la apariencia de un sentimiento [πάθει] y la amistad [φιλία] la de una disposición de carácter [ἔξει], pues el cariño no se da menos respecto de cosas inanimadas, pero la amistad recíproca implica elección [προαίρεσις], y la elección deriva de una disposición; y los amigos desean cada uno el bien del otro por el otro mismo, no en virtud de una afección, sino de una disposición de carácter”¹²⁶.

El propio Aristóteles no desarrolla más la distinción y sólo menciona en pasajes aislados algunas diferencias relativas, ya a la posibilidad de amar lo inanimado¹²⁷, ya al carácter aparente del bien amado¹²⁸, y su irracionalidad¹²⁹.

En el primer capítulo del *Brevyloquyo*, Madrigal encuentra a partir de estos pasajes dos diferencias: en primer lugar, el hecho de que se pueda amar cosas inanimadas o animadas pero irracionales (por la atracción que generan) y sin

¹²⁵ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçicia*, 1, (Sal.) 3r (esta frase no aparece en la transcripción que Belloso hace del *Brevyloquyo de amor e amiçicia 1437-1444*, p. 82, que se basa en el manuscrito del Escorial, pero sí aparece en el Ms. 2178 de la Universidad de Salamanca con que hemos trabajado. También lo cita así P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la edad media*, p. 29. En este pasaje y muchos otros, Madrigal llama «nuestro» a Aristóteles.

¹²⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 5, 1157b 27-30.

¹²⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 2 1155b 27-31. “No empleamos el nombre de amistad cuando se trata de la afición a cosas inanimadas, porque entonces no hay *reciprocidad*, ni se desea el bien del objeto (sería ridículo en efecto, desear el bien del vino; todo lo más, se desea que se conserve para tenerlo)”.

¹²⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 2 1155b 25. “Y cada uno ama, no lo que es bueno para él, sino lo que se le parece. Pero esto da lo mismo: lo amable será lo que parece amable”.

¹²⁹ Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 2, 1235b 20-30. “Esto ocurre con el amor, pues ‘no es amante el que no ama siempre’, y que el apetito tiende a lo agradable; en este caso, lo querido es lo agradable; si al contrario, lo que amamos es lo que deseamos, [entonces lo querido es] lo bueno. Pero lo agradable y lo bueno son diferentes [...]. La cosa deseada y objeto de volición es un bien o un bien aparente. Por eso lo agradable es deseado, porque es un bien aparente; pues unos opinan que es un bien; otros se lo imaginan así sin ser de esta opinión (porque la imaginación y la opinión no se encuentran en la misma parte del alma”. Pallí Bonet traduce φίλησις como «agradable».

embargo no se pueda ser propiamente *amigo* de ellas: “enpero alguno ser dicho amigo del vino o del buey, por ventura sera cosa de rreyr”¹³⁰. La segunda diferencia es el fin del amor: no se ama el bien del amado, sino el bien para el que ama. El amor visto así es *egoísta* en tanto que la amistad no debe serlo. Añade una tercera diferencia, que considera más radical, que se sigue del pasaje aristotélico ya citado: “Conviene saber que la amaçon es semejante a las passiones e nasçe de passion, et la amiçiã es semejante a habito”¹³¹.

Considera, además de la distinción, una relación de implicación entre amor y amistad desde la *Epístola xxxv a Lucilio* de Séneca, quien considera que el amor no implica necesariamente la amistad; en cambio, “la amiçiã sienpre requiere aver pasado amor”. Son diferentes, sí, pero uno es anterior, más natural y básico que el otro. Además, agrega con Séneca que de la amistad siempre se sigue provecho, mientras el amor algunas veces puede dañar¹³².

El origen del amor o *amaçon* no es exclusivamente humano y se encuentra presente desde aquello que el hombre comparte con las bestias. No es algo que, de raíz, manifieste racionalidad ni libertad y, por lo tanto, no es considerado como hábito ni como acto voluntario. Esto, insisto, al menos de raíz. La racionalidad interviene, desde luego, en el amor humano y lo *eleva* al nivel de un acto libre¹³³. Esto lleva a Madrigal a distinguir en el ser humano dos tipos de amores: el amor pasional y el amor racional¹³⁴. Dedicar un extenso pasaje a dar muestras de la fuerza de la *amaçon* en múltiples casos que registra la antigüedad, ejemplos tomados tanto de la Biblia como de las historias clásicas grecolatinas. Todas ellas remiten a la locura o el desorden del pecado pero no los juzga desde un sentido moral, sino desde su ejemplaridad como pasión arrebatada¹³⁵.

El amor pasional es irreflexivo y, como se ha dicho, se proyecta por igual a personas y cosas. La ausencia de juicio causa una falla de dominio del hombre sobre sus afectos. Está sujeto a la fortuna y con frecuencia esta pasión le resulta nociva. El amor pasional no es ponderado y por ello puede darse ante la simple vista de aquello que atrae a los sentidos; surge de modo *natural* y simple, como cualquier apetencia concupiscible. La *amaçon* pasional se parece más a la atracción física de los cuerpos naturales inanimados pero es, sin duda, el modo en que aman las *bestias fieras*¹³⁶. Se actúa por inclinación y por necesidad, es

¹³⁰ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçiã*, 1, (Sal) 3ra, (Esc) 2va.

¹³¹ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçiã*, 1, (Sal) 3ra, (Esc) 2v-3ra.

¹³² Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçiã*, 2, (Sal) 3ra-b, (Esc) 3ra-b.

¹³³ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 69.

¹³⁴ N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 109

¹³⁵ P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la edad media*, p. 30.

¹³⁶ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçiã*, 4, (Sal) 4ra-va, (Esc) 4vb-5ra.

decir, por atracción de aquello que es indispensable para cumplir con el único fin de las cosas naturales: permanecer en la existencia.

Desde luego, las bestias sentientes tienen, con su capacidad cognitiva, un modo de apetecer mucho más complejo y son susceptibles de diversas *fuerzas afectivas o pasionales*. Madrigal, siguiendo a Séneca¹³⁷, compara la *amaçion* con la *yra* y destaca a aquélla como la pasión más excelente, dado que su objeto es el bien y causa alegría, y por ello es preferible a la tristeza que sigue a la ira, cuyo fin es la destrucción de lo dañoso¹³⁸. Si el amor pasional es el modo de amar de las bestias, no es menos poderoso en el alma humana pues, como se ha expuesto ya, lo que estimula a los sentidos tiene especial fuerza en el apetito humano dada su condición. La mayor razón de su fuerza y conveniencia se encuentra en su capacidad para producir *deleite*, y dice sobre ella Madrigal, considerando un pasaje del libro VII de la *Ética nicomaquea*¹³⁹: “Enpero en todos los movimientos non ay alguno más perfecto nin más amigo de la naturaleza que el movimiento de folgar en la cosa delectable, como todas las cosas se muevan por folgar en el deleyte, pues manifiesto es el amor seer movimiento mucho conveniente a la naturaleza”¹⁴⁰.

Por esta razón se extiende a diversos objetos: la patria, las posesiones, los bienes placenteros, los familiares y, por supuesto, los amigos¹⁴¹. Aunque sólo sea un amor pasional, para Madrigal es también un modo válido de amar incluso a Dios, si bien no es perfecto, porque es natural y sin medida¹⁴². Se trata de un amor tan poderoso que el Abulense lo describe diciendo:

“El amor en sy floresce a todos los deseos. Mueve e captiva. Aun en esto alguno podría conosçer la verdad de lo que es dicho, ca el amor non padesce freno alguno e todas las otras passionnes en manera alguna son amansadas e ansy sy alguno quisiere poner ley, rregla en el amor, ansy es commo si de mucho cuerdo se enloquesca. Al amor fingieron los antiguos tener alas, porque a todas las cosas que lo quieren prender fuye e ençima de todas las cosas bola. Non atado en alguna manera en prisión. Él solo quiere entera libertad e

¹³⁷ L. A. Séneca, *Tratado de la Ira*, III-XXXIV, Luis Navarro y Calvo (trad.), Madrid, 1884.

¹³⁸ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçiã*, 5, (Sal) 4va, (Esc) 5vb.

¹³⁹ Se refiere a “La razón, efectivamente o la imaginación le indiquen que se le hace un ultraje o desprecio, y ella, como concluyendo que hay que oponerse a tal cosa inmediatamente se irrita. El apetito, en cambio, con sólo que la razón o los sentidos le digan que algo es agradable, se lanza a disfrutarlo”; Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VII, 6, 1149a 30-b 35.

¹⁴⁰ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçiã*, 5, (Sal) 4vb, (Esc) 6ra.

¹⁴¹ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 110.

¹⁴² Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçiã*, 6, (Sal) 5ra-b, (Esc) 6va-7rb.

él solo, ansy commo por su derecho la apropia, asy dentro todas las otras cosas”¹⁴³.

Existe, no obstante, un modo de amar guiado por la *prudencia*, por cuya racionalidad adquiere justicia y está libre de daño. “Las cosas que se fazen según habito non proçeden syn juyzio de la prudença, e la prudença non puede estar syn abitores morales, segund sentença de Aristotiles en fyn del sexto de las *Ethicas*¹⁴⁴. E las cosas que se fazen syn juyzio alguno rregiente puestas so el desvario de la fortuna contesçe que fagan danno. E las cosas que según juyzio de la prudença fueren determinadas e rregidas non pueden ser injustas nin dannosas”¹⁴⁵. Se trata de un amor ordenado desde la racionalidad libre, pero no por ello deja de tener la fuerza de lo pasional.

La racionalidad en el amor es necesaria para superar las incertidumbres y los errores que experimenta la atracción hacia bienes que son sólo aparentes y acaban por perjudicar al hombre. Por eso, es el *punto de partida* de la *amiçicia*, que es, en todos los casos, una manifestación de la *voluntad libre* del hombre. Así, la *amiçicia* se distingue de la *amaçion*, como ha dicho Aristóteles, por ser aquella un hábito, nacido de la deliberación y la libertad, no obstante, encuentra en el amor su punto de partida, su fuente *natural*. Por eso, la inteligencia humana no puede manifestarse sin incluir el amor. Afirma Belloso que según Madrigal los hombres se distinguen de las bestias porque el solo conocimiento de la persona amada *produce deleite*, mientras que las bestias no son capaces de descubrir las virtudes que cada día se manifiestan en el otro¹⁴⁶.

Aunque en algunos textos puede hallarse una cierta semejanza analógica entre el amor racional y la *amiçicia*, propiamente dicha, tanto Madrigal como Aristóteles dedicarán el centro de su reflexión a la amistad como un *modo de ser*, un *hábito* y, en el mejor de los casos la *virtud* que dará sentido a la vida en común de los seres humanos, desde el plano meramente interpersonal hasta la complejidad de la vida cívica. También la amistad se dice de muchas maneras y tiene distintas implicaciones, que Madrigal considera hasta sus últimas consecuencias, como expondremos a continuación.

¹⁴³ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçicia*, 7, (Sal) 5va-b, (Esc) 7va.

¹⁴⁴ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI, 13, 1144b 30-33.

¹⁴⁵ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiçicia*, 2, (Sal) 3rb, (Esc) 3rb-va.

¹⁴⁶ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 69.

2 Amistad y libertad, los sentidos de *φιλία* o «amiciçia» en Madrigal

Como una llamada perentoria, la sociabilidad es natural en el ser humano¹⁴⁷, y ello en los dos sentidos antes considerados¹⁴⁸: primero, en el sentido de proceder de los principios en *relaciones de causa efecto*, dado que –como se ha dicho ya– en el hombre existe una necesidad de amar que es pasional e irreflexiva en su origen. Sin embargo, al ser el hombre un ser libre, la sociabilidad también implica el segundo sentido de naturaleza *ad quod natura inclinatur*, es decir, aquella inclinación que requiere del ejercicio de la acción voluntaria y racional para llevarse a cabo.

Por esta razón en el hombre no basta el amor como una mera fuerza pasional y se eleva por la racionalidad del acto libre hacia un querer racional y voluntario, un querer de *otro* ser que concibe como bueno, no sólo *para sí*, sino *en sí mismo*. Sólo la inteligencia puede concebir lo bueno *por sí*, y desligarlo del provecho o la conveniencia particular. Por eso, ya no le corresponde un simple *querer* sino un *quererle*, es decir, tener al otro como como fin y objetivo determinado de la voluntad¹⁴⁹.

A pesar de las mencionadas diferencias, ni en Aristóteles ni en Madrigal se considera al amor como un contrapunto de la amistad o algo opuesto a ella. La relación que hay entre ellas es de plenitud o perfeccionamiento de tal modo que en la amistad subyace siempre un amor que, razonado, deliberado y elegido, se transforma de un sentimiento a un *modo de querer* que es vinculante y tiene un anhelo de reciprocidad¹⁵⁰. Este ejercicio de *re-flexión* en el cual el otro aparece como amable *por sí*, por sus propias virtudes y cualidades, hace de la amistad

¹⁴⁷ Madrigal afirma, siguiendo a Aristóteles, que la sociabilidad nace en el hombre de modo natural: “El hombre tiende por naturaleza a vivir con sus semejantes. No hay hombre alguno que no sienta esta necesidad, ‘como un aguijón que nos hace desear las amistades’”; Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 90, *Brevyloquyo de amor et amiciçia*, 56, (Sal) 25vb, (Esc) 47ra.

¹⁴⁸ *Vid supra* “2. Sentidos de naturaleza en Madrigal”, p. 58 y ss.

¹⁴⁹ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor e amiciçia*, 48, (Sal) 22rb, (Esc) 39ra y sobre todo 49, (Sal.) 22vb, (Esc) 40rb. Sobre la voluntad de ser amigos, 53, (Sal.) 24vb, (Esc) 44rb.

¹⁵⁰ Cita Madrigal: “De esto dize Séneca en libro quarto de las Epístolas, en la epistola XXXV: agora me amas, mas aun non eres amigo. El que amigo es, ama. Enpero no se sigue que el que ama sea amigo”. Se refiere al pasaje en que Séneca relama la presencia de Lucilio: “Quiero poseer tu amistad, y este bien no me correspondería si no siguieras perfeccionándote como comenzaste. Porque ahora tú me quieres, pero no eres amigo mío. ¿Pues, qué? ¿Son distintas ambas cosas? Distintas y aún más: desemejantes. Quien es amigo, quiere; quien quiere, no siempre es amigo. Por tal razón la amistad es en todo caso provechosa; el amor, a veces, hasta puede ser nocivo. Si no por otra cosa, progresa para poder amar”. Cfr. L. A. Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, 4-35.

un ejercicio activo y su constancia lo forma como un *hábito*¹⁵¹: “es en efecto una virtud, o va acompañada de virtud”¹⁵².

Aristóteles aproxima una definición de amistad en la continuación del citado pasaje del quinto capítulo del libro VIII, donde dice:

“Ahora bien, el afecto se parece a un sentimiento, y la amistad a un modo de ser; pues el afecto va dirigido no menos hacia las cosas inanimadas, pero *la amistad recíproca requiere elección*, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean el bien de los que aman *por sí mismos*, no en virtud de una afeción, sino de un modo de ser; y al amar a un amigo aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo, llega a ser un bien para su amigo. Cada uno ama, pues, su propio bien, y devuelve lo que recibe en deseo y placer; se dice, en efecto, que la amistad es igualdad, y esto se da, sobre todo, en la de los buenos”¹⁵³.

Se puede analizar esta definición para destacar las principales características de la amistad según el Estagirita, que después retomará Madrigal a lo largo del tratado para ponerlo en diálogo con la visión humanista.

- a) En primer lugar, se encuentra la ya comentada diferencia entre el *sentimiento* de la φίλησις y el modo de ser o *disposición* de carácter de la φιλία.
- b) En segundo lugar, se reitera el hecho de que la amistad debe ser *recíproca* [ἀλλήλων] (y por lo tanto no puede dirigirse a cosas inanimadas)¹⁵⁴.
- c) En tercer lugar, señala que la amistad procede de una *elección* y un *modo de ser* o *disposición de carácter* [ἔξις].
- d) En cuarto lugar, destaca que el fin del amor es *el bien del amado*.

¹⁵¹ Sobre la constancia de la amistad, *Breviloquio de amor e amiçicia*, 53, (Sal) 24vb, (Esc) 44rb-va. Cita a L. A. Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, 1, 3 y a M. T. Cicerón, *De la amistad*, IX, §32.

¹⁵² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 1, 1155a 2. La diferencia de ser virtud o ir acompañada de ella se refiere, probablemente, a que no sólo es amistad la forma óptima. También se consideran las amistades en sentido limitado. Señala al respecto Pallí Bonet: “Como la disposición es una virtud difícil de desplazar y algunas amistades basadas en la utilidad no son duraderas, de ahí se sigue que algunas amistades no son virtudes”; n. 171.

¹⁵³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 5, 1157 b 27-36. Aunque en la mayoría de los textos he usado la traducción de Araujo y Marías, he decidido utilizar en este pasaje la versión de Pallí Bonet porque me parece más afortunado para el análisis, especialmente por la economía de perífrasis. Llamo especialmente la atención a la diferencia entre los términos “cariño” y “afecto” para φίλησις, “disposición de carácter” o “modo de ser” para ἔξις.

¹⁵⁴ Además de ἀλλήλων, Aristóteles utiliza el término ἀντιπεπονθός que refiere a una cierta oposición o respuesta a una acción previa, por ejemplo, en una retribución, o un resarcimiento.

e) En quinto lugar, que se quiere el bien del amado *por sí mismo* (no por afeción sino por disposición). A esto llamará después benevolencia [εὐνοέω].

f) En sexto lugar, refiere la cualidad reflexiva de la reciprocidad, que no debe confundirse con egoísmo, y que implica que se ame un bien *propio* [αὐτός], pues el amigo es su «propio bien». (Añade la conveniencia de que el amigo sea *bueno* para que esta correspondencia realmente suceda)¹⁵⁵.

g) En séptimo lugar, destaca lo que se podría llamar *fecundidad* de la amistad, o correspondencia versátil, pues devuelve lo que se recibe *en placer y deseo*¹⁵⁶.

h) En octavo y último lugar señala la condición de *igualdad* [ισότης] (sobre todo entre los *buenos*).

No incluyo en el listado la condición de bondad y la señalo sólo en paréntesis porque ni para el Estagirita ni para el Abulense se trata la bondad de una condición privativa de la amistad, sólo *óptima* (aunque esto no es decir poco). Son en cambio *condiciones esenciales* de la amistad: la *reciprocidad*, la *benevolencia* y la *igualdad*. Madrigal destaca esta misma división en el capítulo XLV del *Breviloquio*. Contrasta la opinión de varios autores, incluyendo a Cicerón y los estoicos y afirma que sólo Aristóteles toca la «substancia de la amición»:

“Esta definición está en tres partes: La primera es bienquerencia, ca nos somos dichos bienquerientes a aquellos a quien bien deseamos; enpero los amigos entre sy se quieren bien uno a otro pues los amigos se llaman bienquerientes[...]. Lo segundo: en la amición se requiere fazer e padecer. Conviene saber: amar e seer amado asy commo ama, ca si alguno a otro ama e el non es amado de alguno non es de alguna amición. Ca la amición face los onbres seer amigos e syn amigo non puede alguno seer amigo; commo este non bien sea rrelativo de egualança pues necesario es que sy alguno es amigo de otro, que aquel sea amigo de él e lo ame; en esto está fazer e padecer, amar e seer amado”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Este punto es interesante de cara a pensar qué se considera como *propio* o *relativo a uno mismo*, y tendrá consonancia con el problema de la *relación*. El término griego es τὸ αὐτός, es decir, lo referido a sí mismo.

¹⁵⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 5, 1157 b 34-35. En griego la expresión καὶ τὸ ἴσον ἀνταποδίδωσι τῇ βουλήσει καὶ τῷ ἡδεῖ. Araujo y Marías lo traducen como “y a la vez *paga con la misma moneda* en querer y placer”. ἀνταποδίδωμι significa «devolver», «corresponder», que proviene a su vez de ἀντάω, mirar cara a cara. A esto se añade el adjetivo neutro ἴσον que destaca la traducción de Araujo y Marías al decir que paga con la *misma* moneda. En Pallí Bonet no se manifiesta la palabra en la traducción y es la consecuencia directa de la siguiente afirmación: λέγεται γὰρ φιλότις ἰσότης, “se dice, en efecto, que la amistad es igualdad”.

¹⁵⁷ Alfonso de Madrigal, *Breviloquio de amor et amición*, 45, (Sal.) 21rb, (Esc.) 37ra.

Así pues, la bienquerencia, el *fazer* y *padesçer* y la egualança en las palabras de Madrigal corresponden a los principios del Estagirita. La bienquerencia corresponde al objetivo de la amistad y la reciprocidad al modo de quererse. La igualdad (o semejanza, como se explicará más adelante) tiene que ver con la razón de justicia. Los tres elementos están claramente implicados en la amistad *honesta*, pero las diferencias en los tipos de amistad se dan precisamente en las variaciones de estas características: así, la benevolencia no será perfecta cuando el bien sea relativo al que ama; la reciprocidad no se dará si una de las partes no conoce el afecto del que es objeto, o si no corresponde de la misma manera o sobre el mismo fin, y la desigualdad –al menos en principio– alterará la proporción en las relaciones, volviéndolas injustas o disolviendo la amistad¹⁵⁸.

a) Condiciones esenciales de la amistad

En primer lugar, debemos considerar la capacidad de *reciprocidad*, porque es la cualidad más determinante de la amistad. Requiere que el sujeto tenga conciencia *de que el amigo es*¹⁵⁹. Esta conciencia se adquiere en la *convivencia* y el *intercambio de palabras y pensamientos*. Estas características son de suma importancia para Madrigal, pues destaca por un lado la necesidad de convivencia actual y por otro lado la comunicación se convertirá en el eje de su teoría ético-política, como veremos más adelante. La reciprocidad permite concebir al amigo como *otro yo* y por lo tanto concebir como buena su existencia, además de demandar una postura activa, como señala la perífrasis del Abulense para el término: *el fazer y padesçer*. Este término será, en el plano de la vida civil, el fundamento de la *participación política como comunicación*. Por otro lado, la reciprocidad no es exclusiva de la amistad honesta pues “los que están unidos de mutuos sentimientos de amistad quieren el bien los unos de los otros en la forma correspondiente a como se quieren”¹⁶⁰. De este modo, los que se quieren por interés, se quieren en la misma medida en que se benefician unos de los otros y quienes son amigos por el placer lo son en cuanto resultan agradables entre sí.

Siguiendo a Aristóteles, Madrigal insiste en la necesidad de la *reciprocidad*, tanto por la conciencia –pues es necesario saber que se es querido tanto como se sabe que se quiere–, como por la acción –pues es necesario dar tanto como se recibe, no aún por criterios de justicia como por el deseo mismo de contribuir al

¹⁵⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 7, 1158 b 30-35.

¹⁵⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 9, 1170 b, 10-15.

¹⁶⁰ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 3, 1156 a, 9-14.

bien de quien se quiere. Su bien es bueno para mí y lo procuro como procuro el mío propio. “E porque el amor que el onbre tiene a otro onbre viene del amor que tiene a sy mesmo, conviene saber que dezimos algun onbre amar a otro quando alguna cosa tal le faze qual asy mismo faze”¹⁶¹.

El siguiente requisito de la amistad, aunque no privativo de ella es la capacidad de *querer el bien del otro*. Aristóteles es claro en señalar que la pura benevolencia, sin reciprocidad, no garantiza la amistad: “De los que así desean el bien de otro, decimos que son benévolos si de la parte del otro no se produce el mismo sentimiento, pues cuando la benevolencia es recíproca decimos que es amistad”¹⁶². En las amistades *por accidente* o imperfectas, la benevolencia es la cualidad más relativa, puesto que se quiere el bien del otro de un modo relativo sólo al provecho propio y cuando este fin, por alguna razón, se pierde, la amistad se diluye y se acaba. En cambio, la benevolencia es la condición radical de la amistad honesta. Dice de ella Madrigal:

“La bienquerencia, aun que tenga diferencia de la amiçia, quanto es trayda en grande costumbre necesario es que sea amiçia, ca asi se firma y viene deseo a uno y a otro de los bienquerientes de procurarse bienes entre si et quando es menester obran ansi lo façiendo. De esto dice Aristoteles en el nono de las Éthicas, parece la bienquerencia seer comunicacion de amiçia, ansi como comunicacion de seer enamorado es la delectacion que se causa veyendo, ca non es algo enamorado si non se deleita primero en la especie o figura et quando se goza, ama”¹⁶³.

De esta manera se puede decir que, si la reciprocidad es el *modo* de la amistad, la benevolencia es su *contenido*. El tercer elemento de la definición de amistad es la *igualdad* [ἰσότης] que, como sólo puede darse de modo perfecto entre los virtuosos, admite también la semejanza [ὁμοιότης] de los otros fines

¹⁶¹ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 87, (Sal) 43va-b, (Esc) 88vb. Aristóteles considera la reciprocidad en el ámbito de la justicia en *Ética Nicomaquea*, v, 5, 1132b 21-1133a 35. En el pasaje explica por qué la reciprocidad no se conforma ni con la justicia distributiva ni con la correctiva y añade: “Porque devolviendo proporcionalmente lo que se recibe es como la ciudad se mantiene unida [...] es el intercambio lo que los mantiene unidos. Por eso levantan a la vista de todos el santuario de las Gracias, para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud: debemos, en efecto, corresponder con nuestros servicios al que nos ha favorecido y tomar a nuestra vez la iniciativa para favorecerle”. Sin embargo se habla de reciprocidad en términos de resarcimiento, retribución concreta y proporcional, el pago de lo debido, etcétera.

¹⁶² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 2, 1155b.

¹⁶³ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 95, (Sal) 50rb, (Esc) 104vb-105ra, y se refiere a *Ética nicomaquea*, IX, 5, 1167b 10-15. Conviene señalar que los capítulos 95 y 96 del *Brevyloquyo* siguen prácticamente en paralelo los capítulos 5 y 6 del libro IX de la *Ética nicomaquea*, referentes a la benevolencia y la concordia, respectivamente.

para con ella, para efectos de establecer relaciones de amistad¹⁶⁴. Aristóteles también afirma que hay formas de amistad *fundadas en la superioridad*, dada la verticalidad natural de algunas relaciones, como la relación filial. No obstante, el criterio de proporcionalidad que se establece en ellas genera una cierta igualdad que “parece ser lo propio de la amistad”¹⁶⁵. Más adelante hemos de considerar las implicaciones de la igualdad en las relaciones de justicia propias de la vida cívica, por lo pronto hemos de decir que la igualdad en la amistad perfecta no es comparable con la justicia, porque sus criterios son diferentes: la primera no considera el mérito del modo como lo debe ponderar la segunda. Madrigal sigue, en los capítulos 66 al 70 de *Brevyloquyo* los mismos argumentos de Aristóteles respecto de la igualdad, la semejanza y la desigualdad, salvo el *excursus* en que incorpora a la discusión sobre el lugar de la mujer según la *Primera epístola a los corintios*, señalando que, por un lado, hay igualdad entre el esposo y la mujer aunque, por mor del orden, el hombre sea el cabeza de la familia¹⁶⁶. En el comentario a este pasaje el Abulense considera también el *De oeconomicus* respecto a los criterios de igualdad entre esposos¹⁶⁷. Estas ideas tendrán eco en el tratamiento que hace Madrigal de las relaciones familiares en el *De optima politia* y los pasajes del *Brevyloquyo* destinados al problema de la amistad cívica.

b) Fundamentos de la ‘amiçia’

Además de tener un punto de partida natural en el amor, la amistad exige una disposición que pueda, por la costumbre y la constancia de los actos, formar un hábito. Por eso, la teoría aristotélica considera una serie de condiciones previas que se deben cumplir para que exista una verdadera *disposición para la amistad*. En otras palabras, todos quieren ser amigos pero no cualquiera puede serlo, no de un modo óptimo. Según Aristóteles, “Las relaciones amistosas con nuestro prójimo [...] parecen derivadas de sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos”¹⁶⁸. Dedicó el capítulo 4 del libro IX a estudiar las condiciones que debe tener el individuo racional respecto de sí que pueden resumirse en las

¹⁶⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 6, 1158b 1-10.

¹⁶⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 7, 1158b 24-27.

¹⁶⁶ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 67, (Sal) 30va, (Esc) 57vb-58ra. Corresponde a *I Corintios*, 7, 4: “La mujer no es dueña de su cuerpo, sino el marido; tampoco el marido es dueño de su cuerpo, sino la mujer”.

¹⁶⁷ Aristóteles, *De oeconomicus*, I, 3 y 4, 1343 b7-1344 a 24.

¹⁶⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 4, 1166a 1-3.

condiciones de la vida virtuosa: la persona debe estar *de acuerdo consigo misma*, es decir, ha logrado armonizar sus apetitos con su voluntad, y lo ha hecho *por causa de sí mismo*, para vivir bien y *preservarse* en la existencia. “La existencia es un bien para el hombre digno”. Además, el hombre virtuoso desea pasar el tiempo consigo mismo, disfruta con el recuerdo de sus acciones pasadas y le entusiasman sus expectativas futuras y es congruente con sus sentimientos “pues siempre el son penosas o gratas las mismas cosas, [...] ya que no puede arrepentirse de nada”¹⁶⁹.

Aristóteles considera, pues, que un sano amor propio es indispensable para la amistad, dado que el amigo será para él “otro yo”¹⁷⁰. Por eso quiere y hace el bien para el amigo, quiere que exista y que viva bien, quiere pasar el tiempo con él y compartir sus alegrías y sus penas. Este compartir, el ejercicio *actual y real* de la amistad es, del mismo modo, indispensable. No basta que exista una buena disposición, hace falta que ambos amigos *convivan*. Desde luego, si la amistad es una virtud o algo concerniente a ella, no puede limitarse a una sola acción y tampoco puede bastar la sola buena disposición, aunque exista¹⁷¹.

Después de definir la amistad en general, Madrigal recuerda los tipos de amistad que desarrolla la escuela paripatética y desestima la limitación de los estoicos a la sola amistad perfecta¹⁷². Es un hecho real que hay distintos tipos de amistad aunque la calidad de unos y otros se distinga y ello depende, esencialmente, del fin de la relación.

c) *Las partes de la amistad, tipos de amistades*

El criterio para distinguir la amistad óptima y sus partes nace también del *origen natural* de la sociabilidad. Madrigal retoma una distinción aristotélica para dar un punto de partida antropológico a este criterio diciendo: “El bien que está en el ánimo es el bien que es la *virtud*, lo qual es verdadero bien. El bien que esta en el cuerpo se llama bien de *delectación* e estas delectaciones, de las

¹⁶⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 4, 1166a 1-30.

¹⁷⁰ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 4, 1166a 30.

¹⁷¹ “Los que conviven se complacen los unos en los otros y se procuran beneficios, mientras que los que están durmiendo o separados espacialmente no están ejercitando su amistad, pero tienen la disposición adecuada para ejercitarla, porque el espacio no impide la amistad sin más, sino su ejercicio. Pero si la ausencia se prolonga, también la amistad puede caer en el olvido, y por eso se dice ‘la falta de trato deshace amistades’”; Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 5, 1157b 1-13.

¹⁷² Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 46, (Sal) 21rb, (Esc) 37rb-va.

quales agora fablamos, se fallan en los sentimientos de las nuestras cinco potencias sensitivas. El bien que es fuera de nos es llamado bien *provechoso*¹⁷³.

En efecto, además de dividir los bienes en exteriores, corporales y anímicos, Aristóteles reconoce que son tres las causas por las que algo *atrae* al hombre y lo hace digno de su amor: que el objeto sea *bueno* o *agradable* o *útil*. Como señalamos en la sección anterior, ninguna de estas características necesita ser verdadera para atraer la pasión, basta con que lo parezca a los sentidos. Cuando el amor alcanza la reflexión racional estas características *ya no pueden ser sólo apariencias*: el juicio prudente las pondera y elige con el ejercicio continuado y la costumbre¹⁷⁴. Las relaciones fundadas en estos tres tipos de motivaciones dan lugar a los tres tipos de amistad. Por interés, que nace de la utilidad, por placer, que sigue a lo que se juzga agradable y por virtud, es decir, por lo bueno que hay en el otro en sí.

“Según estas tres espeçias de bienes, es necesario de poner tres espeçias de amigos. Conviene saber, de amistança alegre, delectable, e provechosa. E asy commo seer bueno non se dize igualmente de estas tres espeçias de bienes, mas ay auna desigualdad de analogía e el bien honesto es verdaderamente bien, e los otros dos, tanto tienen de la naturaleza de bondad quanto se acerca a la naturaleza de onestad”¹⁷⁵.

Dada la prioridad que ambos autores dan a la libertad y apertura, ni Aristóteles ni Madrigal son ajenos al hecho de que la amistad *pueda darse de distintas maneras* y en grados más o menos próximos a la perfección. De hecho, los modos imperfectos de amistad participan de la amistad perfecta como las partes del todo, puesto que la amistad conforme a la virtud es también agradable y útil de un modo concomitante¹⁷⁶. Más aún, gracias a que admiten y distinguen los distintos tipos de amistad es posible fundar la *amistad cívica*, que será una forma peculiar de *amistad por interés*.

De esta forma, siguiendo siempre el texto aristotélico pero acusando la influencia de los textos de Séneca y Cicerón sobre el mismo aspecto, dice el Abulense:

“Necesario es que estas tres espeçias de amigos que se nonbra, de etos tres linages de bienes, non sean igualmente amiçiçias. Mas aquella que es onesta sea verdadera e perfecta amiçiçia, e las otras dos, comunican la naturaleza de amiçiçia en quanto son semejantes a la amiçiçia honesta. De estas tres es de

¹⁷³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 8, 1098b 10-18. Alfonso de Madrigal, *Brevyloqyuo de amor et amiçiçia*, 46, (Sal) 21va, (Esc) 37vb.

¹⁷⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 2, 1155b 19-30.

¹⁷⁵ Alfonso de Madrigal, *Brevyloqyuo de amor et amiçiçia*, 46, (Sal) 21va-b, (Esc) 37vb-38ra.

¹⁷⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 1, 1155b 15.

decir a aquella seer amiçia honesta ca la qual, dos nombres seyendo virtuosos se aman. E solamente se aman por las virtudes e operaciones virtuosas e buenas e loables. A aquellos llamamos amigos provechosos, los cuales se aman en non por otro deseo de bondad, mas solamente por los provechos que dan e rresçiben. Amigos de delectación llaman a aquellos, los cuales, aunque se amen, enpero por esto sólo se aman porque uno de otro deleytes resçibe”¹⁷⁷.

Así pues una sola debía ser la amistad en sentido propio, pero Madrigal no deja de considerar como posibles los otros tipos de relaciones en función del bien que buscan. Sin embargo, no sólo son tres los tipos de amistades, sino que admiten una distinción más: conforme a la *igualdad* y la *superioridad*. Así lo señala Aristóteles en *Ética eudemia* VII, 10, en un ejercicio de síntesis: “Hay tres especies de amistad fundadas sobre la virtud, la utilidad y el placer, y dos variedades en cada una de ellas (pues cada una de ellas se considera en relación con la superioridad y la igualdad)”¹⁷⁸.

De este modo, Aristóteles señala que hay una forma de justicia adecuada a cada una de estas variedades, según una igualdad *numérica* o *proporcional*. Por este principio de justicia se consigue una razón de igualdad en lo que es desigual y sólo es posible cuando la diferencia es salvable. Madrigal dedica extensos pasajes a estudiar cada una de estas variaciones y sus ejemplos. Considera casos y ejemplos de relaciones de superioridad entre el padre y el hijo, el amo y el siervo, el gobernante y el súbdito, y estudia con detalle los momentos de justicia de cada relación. Considera también ejemplos de amistades fundadas sobre relaciones de igualdad: además de la amistad interpersonal y la que hay entre hermanos, considera la amistad cívica y compara, como Aristóteles, que la relación entre ciudadanos es igual que la que hay entre ciudades¹⁷⁹. Por esta razón, la justicia será acompañante constante de la amistad, pues aun siendo virtudes diferentes, “se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad”¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Alfonso de Madrigal, *Breviloquyo de amor et amiçia*, 46, (Sal) 21va-b, (Esc) 37vb-38ra.

¹⁷⁸ Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1242b 1-5.

¹⁷⁹ Madrigal dedica los capítulos 66 al 71 del *Breviloquyo* a la consideración de las relaciones de desigualdad en la amistad, ya sea por mérito, dignidad, cantidad, etcétera. Después dedicará los capítulos 71 a 86 a la diversa casuística de igualdades y diferencias entre amigos, padres, cónyuges, diferencias en el grado de virtud, en la razón de fin de la amistad, la justa retribución, etc.

¹⁸⁰ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1159 b 25-26.

3. *Amiçia*, humanismo y comunidad política

Sin duda una de las aportaciones cruciales de Madrigal al humanismo castellano del siglo XV fue su reflexión sobre la *amistad cívica*. Esta consideración, a tono con las vías de pensamiento italiano de su tiempo, tomaba como punto de partida el pensamiento aristotélico y a los principales autores clásicos –sobre todo a Cicerón– para proponer un concepto de sociabilidad fundado en la *participación y la comunicación*. La amistad se propone como el *paradigma* de la vida política. Como señala Flórez Miguel, para el humanismo cívico “el ideal del ciudadano como un hombre de bien es su participación en la ciudad mediante la práctica de una serie de virtudes cuyo fin fundamental es el bien común de la ciudad”¹⁸¹. Madrigal tuvo la oportunidad de desarrollar y transmitir estas ideas en el transcurso de sus lecciones de filosofía moral –cuyas evidencias quedan tanto en su obra latina como castellana– y su influencia se extendió más allá de los muros del Estudio salmantino.

He explicado en la referencia biográfica del Abulense cómo la vida académica pudo influir de modo práctico en su pensamiento político. Sin duda influyen en él las experiencias de vida como estudiante, colegial, rector (y más adelante maestrescuela) en un sistema de organización mixta, cargada de prácticas democráticas y camaradería académica. Quedan pocas huellas de su vida en este sentido, apenas algunos testimonios y elogios escritos tiempo después de su muerte y un escudo de piedra en la fachada. Sin embargo, apuesto por considerar que el uso de las teorías aristotélicas en los problemas políticos, su conciliarismo y su toma de postura por la democracia responden a una reflexión personal y consciente.

a) *Comunidad y amistad cívica*

El origen de la teoría de la amistad política se encuentra en los capítulos 9 al 14 del libro VIII de la *Ética nicomaquea* y aparece también en los capítulos 9 y 10 del libro VII de la *Ética Eudemia*. Aristóteles propone que la amistad funda en cierto modo *comunidad* y desarrolla cada tipo de comunidad según el tipo de amistad en que se funda o la parte de la amistad que se procura (ya sea virtud, interés o placer). De este modo, el Estagirita hace surgir los *regímenes políticos* clásicos –que después desarrolla ampliamente en la *Política*– de los tipos de amistad.

¹⁸¹ C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 168.

Como se ha dicho brevemente, la consecuencia de relacionar la amistad con las relaciones de igualdad, ya sea aritmética o proporcional, es inevitable comparar la amistad, en tanto que virtud, con la justicia. Ya en el libro V había afirmado Aristóteles que la justicia –tomada en sentido absoluto– era perfecta porque “el que la posee puede usar de la virtud para con otro y no sólo en sí mismo”¹⁸². La justicia se refiere al bien ajeno, y *hace* lo que conviene al otro¹⁸³. Lo justo, además, es “lo que es de índole para *producir* y *preservar* la felicidad y sus elementos para la *comunidad política*”¹⁸⁴. De esta forma es posible decir que toda amistad funda una comunidad: “Y el proverbio ‘lo de los amigos es común’, tiene razón, pues la amistad existe en comunidad”¹⁸⁵. El contexto de esta aseveración es la comparación que se sigue entre amistad y justicia a partir de las relaciones de igualdad. Según Aristóteles, como hemos recordado, la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas¹⁸⁶. Estas cosas son los *asuntos humanos* [ἀνθρώπινος], y de entre ellos, todo lo que interviene en el ámbito social. De este modo, “en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad”¹⁸⁷.

Madrigal afirma también la existencia de una “amiciçia llamada política o civil que es entre los ciudadanos”¹⁸⁸. Recuerda además que la vida social demanda la práctica de la justicia: “que a cada uno lo que le conviene demos”¹⁸⁹. Comparte con el Estagirita la idea de que ante la amistad la justicia no es necesaria, porque la contiene:

“Los que tenen vida çibdadana non tienen pequenno cuydado, ca si los fazedores de las leys ponen leys a las çibdades procurando justiçia entre los çibdadanos y entre ellos, enpero más trabajan por los fazer amigos que justos.

¹⁸² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, v, 1, 1129b 31-32.

¹⁸³ Esta descripción corresponde, sin duda, a uno de los principales rasgos de la amistad que es la benevolencia. Se puede discutir en otro momento si hay diferencia entre la misión agente de la justicia (hacer) sobre la voluntad (desear) respecto el bien del otro. Para la justicia no basta desear el bien ajeno, hay que procurarlo activamente si realmente se trata de una virtud. Con respecto a la benevolencia, Aristóteles sí admite que se puede sólo “desear” el bien del otro aunque, desde luego, lo más perfecto es contribuir a dicho bien y formar parte de él, disfrutarlo juntos. Cfr. *Ética Eudemia*, VII, 7, 1241a 10: “Pero aquel que es benévolo sólo desea, mientras que es propio del amigo hacer también lo que desea”.

¹⁸⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, v, 1, 1129b 15-20.

¹⁸⁵ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1559b 30.

¹⁸⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1559b 24-25.

¹⁸⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1559b 26.

¹⁸⁸ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiciçia*, 96, (Sal) 51ra, (Esc.) 106va.

¹⁸⁹ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiciçia*, 110, (Sal) 59ra, (Esc) 125ra.

Ca ellos estando justos, aun les es menester la amiçia, e estando entre ellos amiçia no avran menester ley alguna”¹⁹⁰.

¿A qué tipo de amistad responde entonces la *amistad cívica*? Debe ser un tipo peculiar de amistad que se mantenga sólido a pesar de la calidad moral real de sus integrantes, es decir que, si bien sería ideal que entre todos existiese una relación de amistad honesta, fundada en la virtud, esta cualidad es escasa y difícil de lograr en todos *al inicio*, como punto de partida. Los legisladores procuran medios para mantener la concordia por su *semejanza* con la amistad y, como señala Madrigal “mas trabajan por los fazer amigos que justos”. Ello responde al hecho de que el punto de partida de la comunidad política no es la vida honesta y virtuosa, sino que establece la relación a partir del *interés* y *el provecho*. Así lo señala Aristóteles en *Ética eudemia*:

“La amistad política está constituida principalmente en *función de la utilidad* [χρησιμος], puesto que parece que los hombres, al no bastarse a sí mismos, se han reunido, aunque se hayan reunido también para vivir juntos. Sin embargo, sólo la amistad cívica y su desviación no son simplemente amistades, sino también comunidades a título de amigos”. Y añade: “Lo justo se encuentra, en mayor grado, en la amistad por utilidad, ya que esto es lo que constituye la justicia cívica”¹⁹¹.

Es interesante observar que la vida cívica responde a una relación entre iguales. Los ciudadanos son entre sí, como punto de partida, iguales. Debe distinguirse entonces claramente la relación entre ciudadanos en el surgimiento radical de una comunidad política, de cualquier relación entre gobernante y súbdito, que responde a una relación de superioridad como las que se han considerado previamente. Con todo, Aristóteles advierte que en la relación cívica es posible la igualdad cuando sucesivamente uno gobierna y es gobernado “para igualar el bien recibido y el servicio prestado”¹⁹².

Resulta sumamente revelador que la razón de ser de la amistad política sea el *interés*. Ello no la hace menos perfecta, sino más compleja y su causa reside, sin duda alguna, en la multiplicidad y la libertad de sus integrantes, que no debe perderse por la asociación política sino, en todo caso, potenciarse. En primer lugar, no se funda sobre algún interés particular, sino sobre la utilidad común de todos sus miembros, lo que será llamado *ámbito público* y *bien común*. Esta utilidad, como señala el texto de la *Eudemia* es doble: vivir juntos y lograr la autosuficiencia, es decir, proveerse de lo necesario para la vida¹⁹³. Si bien las

¹⁹⁰ Alfonso de Madrigal, *Breviloquio de amor et amiçia*, 44, (Sal) 20vb, (Esc) 36ra-b.

¹⁹¹ Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1242a 5-10.

¹⁹² Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1242 b 31.

¹⁹³ Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 176.

razones de ambas cosas tienen su origen en la naturaleza, se organizan y actualizan de modo racional y libre.

También en la *Ética nicomaquea* añade Aristóteles una comparación entre las comunidades particulares y la comunidad política que revela, entre otras, dos cosas: por un lado, que no se pueden comparar los *intereses particulares* y específicos de cualquier tipo de comunidad con el interés de la comunidad política, y por otro lado que estas asociaciones suelen tener con ella una relación de subordinación, de modo que el interés de la comunidad política es *ἄπλως*, es decir, absoluto: no se limita al tiempo presente o a finalidades particulares, sino al bien, a la conservación y la autosuficiencia de la ciudad en general:

“Ahora bien, *todas las comunidades parecen partes de la comunidad política*, pues los hombres se asocian siempre *con vistas a algo que les conviene*, y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio y perdurar, por causa de la conveniencia; tal es también el blanco de los legisladores, que dicen *que es justo lo que conviene a la comunidad*. Todas las demás comunidades persiguen lo que conviene en un sentido parcial; por ejemplo, la tripulación de un barco, lo que conviene a la navegación para hacer dinero u otro fin semejante; los compañeros de campaña, lo que conviene para la guerra, aspirando al enriquecimiento, la victoria o la conquista de una ciudad, y lo mismo los miembros de una tribu o de un demos. Algunas asociaciones parecen realizarse por causa del placer, como ciertas agrupaciones religiosas o sociales que tienen por fin los sacrificios y la convivencia. Pero todas ellas parecen subordinadas a la comunidad política, porque ésta no se propone como fin la convivencia presente sino todo lo que conviene para toda la vida”¹⁹⁴.

Queda establecido, por lo tanto, que la causa que origina la asociación en general es la *conveniencia*, y en función de ella se determina lo justo para cada tipo de comunidad. Podría decirse que, en realidad, el interés es el punto de partida *realista* de la comunidad política –dado que no todo el mundo es honesto o está dispuesto a la honestidad– pero su fin, su punto de llegada como *τέλος* es la virtud. Gracias a la *comunicación de ley*, la comunidad política puede llevar todos los intereses de los individuos en general a la concordia y a la vida conforme a la virtud. En otras palabras, gracias a la comunidad política todos pueden llegar a ser virtuosos, porque participan y comunican el bien entre sí.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1159b 9-22.

¹⁹⁵ De ello habla también en *Política*, III, 6, 1278b 20-23: “Aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres *tienden a la convivencia*, si bien es verdad que también los une la *utilidad común*, en la medida en que a cada uno *corresponde una parte del bienestar*”.

Sin embargo, existen *consecuencias fundamentales* para la vida cívica, del hecho de que su criterio de justicia se oriente por *conveniencia y utilidad*. Aristóteles marca una clara diferencia entre la amistad ética –es decir, según la virtud– y la amistad política: la primera mira a la *intención* y la segunda al *acuerdo*. No es una diferencia menor y sus implicaciones son graves: en primer lugar marca la tendencia de la amistad cívica hacia la *igualdad* y ello señala una diferencia importante en el planteamiento político que tendrá eco en la obra de Madrigal. Antes que considerar las relaciones jerárquicas del aparato de gobierno, el humanismo cívico parte de la igualdad para fundar la comunidad y de la necesidad de establecer los medios necesarios para lograr que esta comunidad funcione: el *acuerdo*.

Señala Aristóteles al respecto del acuerdo en el pasaje de la *Eudemia*: “Así pues, la amistad cívica desea estar basada en la igualdad. Pero existen dos especies de amistad basada en la utilidad: la *legal* y la *ética*. La amistad cívica mira a la igualdad y a la cosa, como hacen los vendedores y los compradores”¹⁹⁶. Este tipo de *amistad legal* depende entonces de *acuerdos convenidos por las partes*, del mismo modo que ocurriría en las relaciones comerciales o entre iguales, tal y como se exponen en *Ética nicomaquea* v, 7¹⁹⁷. Como señala Flórez Miguel, la distinción entre la intención y el acuerdo presenta la noción de *lo justo* como algo intermedio entre el bien de la vida ética y la obligatoriedad de la ley, que supone *deliberación y reciprocidad*. “Lo característico de la concordia es establecer relaciones de derecho y en esto reside su diferencia respecto de la amistad ética”¹⁹⁸.

En otras palabras, la concordia de la vida cívica depende de la *mediación* de la ley y ésta se dialoga y establece por la comunidad mirando criterios variables. Dice Aristóteles al respecto que:

“La justicia fundada *en la convención y en la utilidad* es semejante a las medidas, (las medidas del vino y del trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra y menores donde se vende). De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por *convenio humano* no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes”¹⁹⁹.

El texto citado señala la existencia de un tipo de justicia *fundado en el convenio humano* y recalca que este mismo criterio se aplica a los regímenes políticos aunque uno solo sea el mejor (de la misma manera que sólo un tipo de amis-

¹⁹⁶ Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1242b 30-35.

¹⁹⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, v, 7, 1134b 18 ss.

¹⁹⁸ Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 177.

¹⁹⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, v, 7, 1134b 35-1135a 5.

tad cumple a la perfección con todas sus partes). Madrigal retoma este criterio en *De optima politia* para señalar que el mejor tipo de gobierno y las mejores leyes responden a la realidad de la comunidad concreta²⁰⁰. Y también usa un ejemplo para señalar la intervención del pueblo en el reconocimiento y la aprobación de la ley. Cuenta en el párrafo §131 cómo los romanos enviaron copiar las leyes de los atenienses, pues les parecían prudentes: “Y aunque los diez hombres las habían transcrito en Atenas, sin embargo aún no eran leyes, y no implicaban obligación alguna sobre los romanos, hasta que llevadas a Roma, *con la aprobación del pueblo*, tuvieron fuerza de ley”²⁰¹. Sobre el valor de la ley en el pensamiento del Abulense hablaré más adelante. Queda señalado aquí, sin embargo, que la razón que da lugar a la amistad cívica es una razón de interés *especial*, que responde al sentido de utilidad y conveniencia de la comunidad, para la conservación y obtención de su patrimonio común; y que sus leyes serán, por lo tanto, las que responden a este tipo de relación: acuerdos y convenciones²⁰². Hablaré de esto más adelante.

Ahora bien, ¿qué es propiamente una *comunidad política*? Madrigal reconoce y considera distintos tipos de comunidades, y retoma a modo de «escala» cinco *tipos de comunidades* que toma de la *Política*²⁰³: a) conyugal, que implica igualdad entre los esposos; b) sociedad heril, que establece una relación despótica entre el señor y su siervo; c) doméstica, que implica el “régimen de las cosas familiares”, que corresponde a un principado oligárquico en el que participan tanto el hombre como la mujer; d) comunidad de “leche o linaje” que corresponde a la relación de los hijos; y e) comunidad política, que se da entre individuos que participan de unas mismas leyes y habitan un mismo lugar²⁰⁴.

Flórez Miguel recuerda que la definición de comunidad política en el humanismo aristotélico es “aquel espacio dentro de cuyo seno es posible la realiza-

²⁰⁰ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §127.

²⁰¹ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §131.

²⁰² Al respecto, ver otras observaciones en la sección “d) Ley positiva en Madrigal”, pp. 100 ss., sobre la ley positiva.

²⁰³ “Aristóteles en el comienzo de las *Políticas*, asigna cinco *maneras de comunicación*. Conviene saber: natural, despótica que quiere decir servil, yconomicha o domestica e comunicación de los de una leche o linaje, e comunicación política o civil e en estas comunicaciones ay orden de escaleras”; *Brevyloquyo de amor et amiciónia*, 76, (Sal) 37ra, (Esc) 73vb. Llamo la atención sobre el uso de “maneras de comunicación” para referirse a “tipos de comunidades”. Desarrollaré esta observación más adelante.

²⁰⁴ N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, pp. 127-129. Es interesante considerar las peculiaridades de cada comunidad, como las describe Belloso desde Madrigal pero por el momento me circunscribo a la comunidad política y dejo para otra ocasión un estudio más detallado.

ción de todos los bienes particulares”²⁰⁵. La observación de que en la ciudad se realizan *todos los bienes particulares* es de suma importancia al considerar la función de la comunidad: no se persigue un bien abstracto sino todos los bienes que persiguen los que participan en ella. Así como de la amistad se ha dicho que la forma perfecta, conforme a la virtud, no es distinta de la provechosa o la placentera, sino que las incluye y se distinguen como las partes del todo, el bien de la comunidad considera, como un *todo* “el espacio que hace posibles” los bienes particulares y como las *partes*, la realización de estos bienes concretos.

La pluralidad con que Madrigal mira hacia el problema del fin de la ciudad, en consonancia con el pensamiento aristotélico es particularmente valiosa para su tiempo. No procura una respuesta unívoca hacia la perfección última, sino que comprende la versatilidad de las relaciones que, en efecto, se dan en las comunidades y aceptándolas, abre un abanico de vertientes que responde a la complejidad de la vida práctica.

Es lógico pensar que una amistad perfecta, conforme a la virtud, fundara una comunidad perfecta y armónica. Sin embargo, ni Aristóteles ni Madrigal están planteando utopías²⁰⁶. Aristóteles, siendo realista, observa y describe los elementos de las distintas comunidades según sus fines y el modo como la amistad contribuye a cohesionarlas. Establece los principios y fundamentos de todos los sistemas considerando sus variantes en lugar de desestimarlas. Aunque el Estagirita trate el tema de los sistemas de gobierno con mucho más detenimiento en la *Política*, el abordaje de la vida comunitaria desde el principio de amistad rinde una clave interpretativa que con frecuencia es pasada por alto por quienes abordan el problema exclusivamente en la *Política*²⁰⁷.

Madrigal parte de una antropología más compleja, en la que incide la perspectiva cristiana. En ella influyen la idea del pecado y el llamado universal al bien²⁰⁸. No basta describir sociedades alternativas ni anhelar la perfección como los sabios estoicos. Antes bien, encuentra en la amistad la vía para construir y posibilitar la vida virtuosa, y donde no hay hombres buenos y sabios, hay una *comunidad real de aspirantes a la bondad*. Personas que deben *deliberar* en cada una de sus acciones para determinar lo bueno y conveniente²⁰⁹. Para Madrigal, con Aristóteles, la amistad cívica posibilita la vida conforme a la virtud y

²⁰⁵ C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 170. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1252a 1-7.

²⁰⁶ Cfr. J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 74.

²⁰⁷ Especialmente lo relativo a la justicia proporcional y a la concordia.

²⁰⁸ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 86.

²⁰⁹ Dice Flórez Miguel al respecto que la deliberación es la vía “propriadamente humana”, diferenciada de la vida del sabio. Versa sobre lo que es posible, tratando de determinar lo “mejor posible”. Añade que el pluralismo de la deliberación es preferible a la autoridad monárquica del saber científico de corte naturalista. Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 171.

son las leyes, construidas desde el diálogo comunitario de todos los ciudadanos, las que forjan el espacio de sana concordia en que el ejercicio de la virtud es posible²¹⁰.

En la clave humanista el hombre se halla en una tensión permanente, su destino se libra entre la animalidad y la divinidad. El propio Aristóteles afirma, sobre los beneficios de la vida comunitaria: “Así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos”²¹¹. La vida conforme a la razón permite al hombre editar lo mejor de su naturaleza, permite la concordia interna –ser uno en sus potencias apetitivas e intelectuales– y alcanzar la dignidad de la vida honesta y buena, según afirma Madrigal:

“En estos estan todos los quatro principios operativos *tornados en concordia*, conviene saber, la potencia fantastica e stimativa so el juyzio del entendimiento, e las partes desiderativas pasionales syguen a la libertad de la voluntad pues está en los tales onbres entero consentimiento de ambas partes, en tal manera que solamente aquello les aplaze lo que es lícito, e la parte animal solamente se incline en aquello lo qual es determinado por los principios activos humanos. Esto solamente aconteçe en los virtuosos, los quales según Aristotiles son verdaderamente buenos commo non tengan en sy algun inpe-to de pasion peleante, pues a estos conberna que eligan esa mesma cosa con sy mesmos. Conviene saber que aquellas cosas que eligen segun onbres son a las que se inclinan segun \que son/ animales. De esto dize Aristotiles en el nono de las Ethicas. Apareçe segun dicho que a *cada uno es medida la virtud* e el virtuoso este consiente con sy mesmo e *una mesma cosa escoge con todas sus animas*”²¹².

Para superar la fragilidad constitutiva de la naturaleza caída, el hombre comparte su anhelo de perfección con los demás hombres: *pone en común* la meta y dispone sus cualidades al servicio de todos²¹³. Las *pone en común*, es decir, establece comunidad²¹⁴. En la convivencia social, el hombre encuentra que es más factible la vida de perfección a la que está llamado y de modo constitutivo,

²¹⁰ N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 112-113.

²¹¹ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 31-33.

²¹² Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amición*, 88, (Sal) 44vb-45ra, (Esc) 91ra-b.

²¹³ Al respecto se pregunta Candela Martínez: “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?”; J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 73.

²¹⁴ N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, pp. 90 y 95.

pues el solo ejercicio de vivir en comunidad demanda el ejercicio de la libertad, asimismo el diálogo racional exige la ponderación de problemas *generales* más allá de las tendencias y preferencias de la pasión –siempre *particular*– y funda un querer compartido, más humano, más pleno.

b) La comunicación como el núcleo de la vida cívica

En mi opinión, la mayor aportación de Madrigal reside en la peculiar lectura que hace de la *comunicación* como instrumento nuclear de la vida cívica. Desde luego, se encuentra presente en el texto aristotélico, pero en la reflexión del Abulense adquiere un papel preponderante, dinámico y hasta cierto punto único. En efecto, Madrigal vincula la comunicación con la *comunidad*, llegando a usar el término de un modo indistinto en su discurso²¹⁵. Cuando cita al Estagirita en el *Brevyloquyo*, donde el texto original griego habla de *κοινωνία*, el Abulense utiliza a veces el término *comunidad* pero en otras ocasiones habla de *comunicación*, traduciendo de modo literal el término *communicatio* de la tradición política latina. Esto se debe a que la comunidad para Madrigal es más que un objeto estático, una acción, o algo *que se va haciendo* cuando se actúa cívicamente²¹⁶. Un ejemplo ya citado ocurre en los cinco tipos de asociación de *Política I* que Madrigal presenta como cinco «modos de comunicación»²¹⁷.

Esta terminología es consistente con el texto latino del *De optima politia*, donde al definir la materia afirma “*Politia est quaedam communicatio*”²¹⁸. Resulta interesante observar que, respecto a estos pasajes se suele traducir *communicatio* como *comunicación* o *poner en común* mientras en otros textos se tradu-

²¹⁵ Candela Martínez explica esta doble significación diciendo que Madrigal “convierte la comunicación en una realidad subsistente y con proyección ínter y extrasubjetiva”. En su opinión, en el abulense hay conciencia de la interacción recíproca de los *comunicantes* que por sí misma implica una cierta *ordenación*. Cfr. J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 77.

²¹⁶ A pesar de que la ciudad se funda. Le dedica mucho tiempo a considerar las razones y los modos de la fundación de la ciudad en *De optima politia*, sin embargo, Madrigal es consciente de que la comunidad no es algo que permanece, sin más, una vez fundado. Es algo que se vive y se construye a diario del mismo modo que la amistad: como un hábito. De lo contrario, si no se vive ni se comunica, las amistades –y las ciudades– se debilitan y se destruyen. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 94.

²¹⁷ Cfr. Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amicitia*, 76, (Sal) 37 r. a, (Esc) 73 v. b.

²¹⁸ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §29.

ce el término por «participación»²¹⁹. En los textos aristotélicos correspondientes a estos pasajes, el término griego equivalente es *κοινωνέω*, que significa, en sentido literal: «tener en común»²²⁰.

Otro ejemplo para considerar el uso de este término se encuentra en el párrafo §31, donde dice Madrigal:

“el primer principio para los que investigan en la temática política acerca de la mejor forma de gobierno es que es preciso que los ciudadanos *participen* [*communicare*]. En consecuencia, o los ciudadanos *participan* [*communicabunt*] en todo de tal manera que nada es de un solo ciudadano sin que lo sea de otro como en lo referente a las posesiones, el alimento, la casa y los hijos, o no *participan* [*communicabunt*] en nada, o *participan* [*communicabunt*] en algo y en algo no. Que en nada *participen* [*communicent*] es imposible, porque al menos los ciudadanos *participan* [*communicabunt*] del lugar, porque los que no habitan el mismo lugar no son ciudadanos, puesto que los que habitan diferentes regiones de la tierra, aunque hayan hecho entre ellos pactos de paz y convivencia, no son ciudadanos ni conciudadanos”²²¹.

Puede decirse que, en general, traducir *communicatio* por participación es acertado, pues resulta mucho más cercano al uso práctico del lenguaje político y

²¹⁹ Así hacen Belloso en la traducción de *De optima politia* que hemos venido citando y también Fernández Vallina. Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, pp. 283-311. Flórez opta por el término «razón comunicativa» al referirse a este término, destacando Miguel con la perífrasis el rasgo esencial de la comunicación social: ser una acción racional deliberada. Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 180. Por otro lado, Candela Martínez traduce el término por la perífrasis «tener en común» que es, quizá la más apegada al sentido original de *κοινωνέω*, cfr. J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 86.

²²⁰ H. G. Liddell / R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1940, voz *κοινωνέω*. Los autores incluyen, entre las definiciones y usos del término, en sentido general “tener o hacer en común, compartir o participar en algo con algún otro”. También puede significar “dar parte de algo a alguien”. Los usos más específicos son: tener parte de algo o tomar parte en algo, como la asociación en un negocio; compartir una opinión, un acuerdo; simpatizar, unirse con alguien, comunicarse y formar una comunidad.

²²¹ “Ad quam introducendam quamdam fecit praelocutionem universalem quae in hoc paragrapho continetur, dicens quod primum principium in politica consideratione inquerentibus de optima politia est: quod necesse est cives *communicare*. Tunc ergo, aut cives *communicabunt* in omnibus ita quod nihil sit unius civis quod non sit alterius ut possessio et cibus et domus et filii, aut in nullo *communicabunt*, aut in aliquo *communicabunt* et in aliquo non *communicabunt*. Quod aten in nullo *communicent* impossibile est, quia ad minus cives *communicabunt* loco. Cives enim non sunt qui in eodem loco non commorantur; si qui enim diversas terrenas regiones incolunt, quantacumque inter se pacis compugnationisque foedera fecerint, cives aut concives non sunt”; *De optima politia*, §31.

respeto el sentido de la palabra griega original en cuanto al «tomar parte» de algo. Sin embargo, el término latino *participatio* tiende a señalar cierta *verticalidad* (como la participación que tienen las cosas particulares de una esencia universal), en tanto que la *communicatio* de la que parece hablar Madrigal implica una mayor *horizontalidad*: el principio que vincula a los ciudadanos es la igualdad y juntos establecen una nueva realidad unitaria: la comunidad. Como bien señala Fernández Vallina, la «ciudad» del Abulense no consiste en una unidad absoluta y abstracta, sino que tiene ser y *unidad por agregación*, del mismo modo que sucede con la persona humana que se halla integrada por varios principios operativos y facultades²²². Así dice Madrigal en *De optima politia*:

“En efecto, si queremos reducir al hombre a la más simple unidad, quitando tanta composición de partes o pluralidad de personas, ya no será hombre; pues la unidad de éste requiere una diversidad tan enorme. Lo mismo puede decirse de la ciudad. La ciudad no es una unidad per se, sino por asociación. En consecuencia, si queremos reducirla a una exclusiva unidad de forma que sea un ente per se, no tenemos en cuenta las notas esenciales de la naturaleza de la ciudad”²²³.

Y así como el alma requiere concertar de un modo armónico los fines de sus cualidades animales con los de su voluntad racional, la ciudad necesita establecer una concordia, a través del diálogo, para alcanzar su finalidad. Aristóteles mismo advierte en la *Política* que la pluralidad es la naturaleza de la ciudad²²⁴. Madrigal señala a su vez que la multiplicidad política exige una comunicación versátil, enriquecedora y abierta. Sólo en ella puede editarse la libertad que corresponde a su naturaleza.

Madrigal recuerda que la comunicación no es exclusiva de los seres humanos. Los animales también tienen una suerte de «comunicación natural» a nivel instintivo. En su lugar, la comunicación de los seres humanos adquiere por la razón otra finalidad más elevada: vivir una vida plena, conforme a la virtud y procurar el bien *común*. En el caso de las bestias, observa Madrigal, la finalidad es la subsistencia; en la vida humana la comunicación se realiza para procurar una plenitud común²²⁵. Una plenitud que se caracteriza por ser diversa, enrique-

²²² “Cada cosa tiene tanta entidad cuanto unidad posee, sin embargo en la ciudad no debe primar una unidad absoluta y abstracta. La ciudad, como la persona humana, requiere diversidad, su unidad se da por agregación”; cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 297.

²²³ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §236.

²²⁴ Aristóteles, *Política*, II, 2, 1261 a 18.

²²⁵ “Entre sy abastan el comun”; *Breviloquio de amor et amición*, 77, (Sal) 38ra-b, (Esc) 76ra. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 71.

cida por las múltiples cualidades de cada ser humano que participa en el grupo. La finalidad es heterogénea, por un lado, en cuanto a que los individuos que participan en ella tienen diversas capacidades de acción y realización, son capaces de transformar su mundo exterior y de enriquecer su mundo interior; por otro lado, la finalidad de la comunicación humana también es plural en cuanto a que son muchos los seres libres e individuales que participan en la comunidad.

El principio de comunicación, en su sentido más amplio, constituye el argumento fundante de la vida social en *Política*, I, 2:

“La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etcétera, y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad”²²⁶.

Me parece oportuno retomar aquí el célebre pasaje aristotélico por destacar algunas características en el pensamiento del Abulense: a) por un lado, que la sociabilidad o vida política *no es una simple agregación* [ἀγελαιος]; b) que la particularidad de la sociabilidad humana reside en la *palabra* [λόγος]; c) distingue el uso de la *voz animal* [φωνή], que expresa dolor y placer y, de hecho, la *significa* [σημαίνω]; de d) la palabra humana, que *manifiesta* [δηλώω]²²⁷ categorías más complejas: lo conveniente [συμφέροντος], lo perjudicial, lo justo e injusto²²⁸. Aclara además e) que el sentido del bien y del mal, lo justo e injusto es propio sólo del hombre y f) afirma que la *comunidad* [κοινωνία] de estas cosas *constituye* [ποιεῖ] la casa y la ciudad.

Tomando en cuenta este celebre pasaje, Madrigal relaciona la capacidad de diálogo para determinar lo conveniente e inconveniente, con la capacidad de *poner en común* la vida de los amigos y propone una comunicación que es *más que el sólo expresar los pareceres*, lo que se comunica es el bien en todas sus

²²⁶ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 7-18. En la traducción de García Valdez (Gredos) de este pasaje se traduce κοινωνία por «participación comunitaria» mientras en la citada versión de Marías y Araujo mantienen la palabra «comunidad». Una afirmación semejante se encuentra en la *Ética nicomaquea*, donde dice: “El hombre es en efecto un animal social y naturalmente formado para la convivencia”. En este caso, la palabra convivencia se expresa con el término συζῆν, vivir con alguien. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 9, 1169b 18-19.

²²⁷ En sentido literal, δηλώω significa «hacer visible».

²²⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 11160 a 9-23.

formas²²⁹. Por un lado es una comunicación que habla a los entendimientos: “Et conversar pertenesce al acto del entendimiento, como comunicar sea con los amigos participando en corazón”²³⁰, y comparte con ellos lo que considera íntimo, “conviene saber que non tengamos cosa alguna en nuestro corazón que a nuestros amigos non declaremos”²³¹. Por otro lado, consiste más que en palabras que declaran lo ya vivido, en vivencias compartidas, “pues el comunicar es un bevyr”²³². Por lo tanto, lo que constituye la comunicación social no son sólo ideas, sino acciones, no sólo riquezas sino metas, no sólo deleite o bienestar, sino la vida misma. Madrigal asocia la comunicación a la participación porque es un ejercicio racional, dialógico, libre y activo.

Los pasajes en que Madrigal considera las características de la comunicación como equivalente a la *convivencia* corresponden al capítulo 5 y parte del 6 del libro VIII, y algunos pasajes del libro IX de la *Ética nicomaquea*²³³. Los términos equivalentes son, principalmente: συζῶντες, los que conviven, los que viven juntos, y συζῆν, convivencia; en un sentido semejante emplea también συνημεροεῦν, que significa “pasar los días juntos”²³⁴. El texto aristotélico sugiere actividad presente y no sólo una transmisión verbal²³⁵. Madrigal toma en cuenta estas particularidades para hacer de la comunicación un concepto versátil y abierto en la consideración de la vida social. Tanto en el *Brevyloquyo* como en *De optima politia* considera la *communicatio* como *vitalidad compartida* y por lo tanto *vida humana*, y depende del ejercicio libre de la racionalidad práctica²³⁶.

²²⁹ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 128, (Sal) 68va-b, (Esc) 149ra.

²³⁰ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 63 (Sal) 29ra (Esc) 54rb.

²³¹ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 63 (Sal) 29ra (Esc) 54rb.

²³² Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 128 (Sal) 68va-b (Esc) 149ra. Aclara Belloso al respecto: “Esta transmisión vital no se reduce a las vivencias ya tenidas por cada sujeto y que se ponen en común participándolas todos los que constituyen el grupo, sino que es un convivir activo «en aquello en que ellos principalmente biven»”. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 92.

²³³ Ver anexo I.

²³⁴ Por ejemplo en Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 5, 1157b 7, 19, 20 y 6, 1158 a 9.

²³⁵ En los ejemplos que da sobre la separación de los amigos, y que Madrigal comenta ampliamente, no se consideraría comunicación, propiamente, una relación epistolar. En caso de serlo, se trataría de una relación deficiente.

²³⁶ La primacía de la actividad en la vida práctica queda señalada en *Ética nicomaquea* IX, 7 donde Aristóteles dice “La causa de ello es que el ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar) y la obra es, en cierto modo, su creador en acto, y así el creador ama su obra porque ama el ser. Esto está fundado en la naturaleza de las cosas, porque lo que es en potencia lo manifiesta, en acto, la obra”; *Ética nicomaquea* IX-7, 1168a 5-9. Y dice más adelante, en el mismo capítulo: “Es grata, del presente, la actividad; del futuro, la esperanza; del pasado, la memoria; y lo más grato de todo, *el resultado de la actividad e*

Para Aristóteles la amistad consiste en una de las formas de actividad más altas y nobles, porque se refiere a un «sentimiento mutuo» que surge y se desarrolla en la convivencia. A diferencia de la sola benevolencia en que una de las partes recibe pasivamente el bien que le prodiga quien le ama, en la amistad ambos *participan* en la misma actividad y, por lo tanto, de los bienes que ésta produce, precisamente por la cualidad esencial de ser *recíproca*. En otras palabras, la *reciprocidad* es eminentemente *comunicación*²³⁷. Por esta razón la amistad es necesaria para la felicidad y se parece mucho a ella: es posible compartir la actividad del amigo y considerarla como algo propio, porque tanto la *actividad* como su *bien se comunican mutuamente*²³⁸.

La comunicación es, de suyo, una forma de reciprocidad, porque toda comunicación implica un dar y un recibir. No está garantizada la justicia, pero sin duda, la vida cívica exige en la sola acción una respuesta al modo de un deber, de una deuda adquirida, igual que ocurre en la relación entre padres e hijos. Así lo señala Madrigal al principio del capítulo 16 del *Brevyloquyo* cuando dice:

“El que resçibe benefiçio de otro segund Aristotiles en el quinto de las ethicas, non solamente es obligado a dar otro tanto o semejante fazer, mas aun encima a amar e a servir. Et como non dubde alguno los padres aver seydo

igualmente amable. Ahora bien, la obra del que ha actuado permanece (porque lo noble es duradero) mientras que la utilidad que recibe el favorecido pasa. Y el recuerdo de lo noble es grato; el de lo útil no suele serlo, o menos, aunque con la anticipación parece ocurrir lo contrario. Además, *el querer es semejante a una actividad*, ser querido a una pasividad y *es en los más activos en quienes se dan la amistad y los sentimientos amistosos*”; *Ética nicomaquea*, IX, 7, 1168a 11-22.

²³⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 7, 1168a 20-22. Al respecto dice Flórez Miguel: “La pasividad de la *philesis* es lo que hace que la atracción del amor sea una atracción irracional; mientras que la actividad de la *philia* sitúa a ésta en el ámbito de la vida contemplativa y hace de esta actividad humana la norma de todas las relaciones propiamente humanas, y por lo tanto podemos afirmar que la reciprocidad es la que diferencia las relaciones humanas de cualquier otro tipo de relaciones”; C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 181.

²³⁸ “Hemos dicho al principio que la felicidad es una actividad, y la actividad evidentemente es algo que se produce, y no algo de que se dispone desde luego como una cosa que se posee. Y si el ser feliz está en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable [...] y la condición de ser algo nuestro pertenece a lo agradable; si nos es más fácil contemplar a nuestros prójimos que contemplarnos a nosotros mismos y sus acciones que las propias y las acciones de los hombre buenos cuanto éstos son amigos suyos, son gratas a los buenos [...] el hombre dichoso necesitará de tales amigos, ya que quiere contemplar acciones buenas y que le pertenezcan y tales son las acciones del hombre bueno amigo suyo”; *Ética nicomaquea*, IX, 9, 1169b 28-1170a 4.

causas a los fijos de tantos bienes manifiesto es los fijos seer obligados a los padres a semejantes cosas fazer, et mas a amarlos et a servirlos”²³⁹.

En líneas anteriores, Madrigal explicaba cómo la comunicación distingue la relación entre padres e hijos de tal forma que sólo si ésta se da puede haber propiamente amistad entre ellos, de lo contrario sólo existirá amor. A continuación, muestra cómo la comunicación consiste *no sólo en transmitir palabras, sino acciones* como aquéllas por las que se contrae una deuda moral, en este caso amar y servir.

En última instancia, la comunicación en la amistad según el Abulense no se reduce a un intercambio intelectual –aunque sin duda lo incluye–, sino que responde al *dinamismo* de la vida en acto en el que se realizan los *bienes particulares* de los que se ha hablado previamente: bienes concretos y reales²⁴⁰. Más aún, lo que los amigos comunican, *de corazón tanto como de palabra*, son *sus obras*, y, por un lado, disfrutan haciendo las mismas cosas juntos; por otro, consideran la obra del amigo como propia y como tal la asumen y la sobrellevan, si es desventurada, o la celebran, si es venturosa²⁴¹. En este sentido la amistad comunica el bien entendido con el doble sentido de la palabra *ergon*, es decir, tanto los bienes producidos como la virtud ejercitada en las acciones concretas. Por eso dice el Abulense: “La amiçia onesta cresce por palabras et los amigos obrando siempre se fazen mejores entre si enderesçan sus operaçiones y resciben entre si cosas en que han placer y ansi dize que los buenos dan cosas buenas”²⁴².

Los bienes que participan en la vida ética son diversos, como recuerda Aristóteles al principio de la *Ética* e incluyen los bienes corporales, útiles y del alma, de modo que la convivencia debe consistir en compartir y participar de ellos plenamente: así, por ejemplo, las propiedades materiales que hacen viable la subsistencia de la comunidad, la paz que les permite crecer en virtud y la concordia gracias a la cual pueden proteger y conservar dicha paz. Los bienes de la comunidad serán por igual las riquezas, las virtudes de sus integrantes, y las

²³⁹ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 16, (Sal) 9rb, (Esc) 14ra. Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 100.

²⁴⁰ J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 72.

²⁴¹ “La comunicaçion es amiçia, et ansi como el ombre se ha asimismo ansi se ha al amigo. En simismo saber el ombre que es, es cosa muy amada y ansi será en el amigo, et la obra suya es en comunicar, por lo qual convenientemente esto dessean, et lo que es a cada uno de ellos es seer, et por lo qual que este vivir en esto quiere comunicar con sus amigos. Por lo qual unos junctamente trabajan en poetria, en otros juegan a las tablas, otros se enseñan a pelear, van junctamente cara a cara, et otros speculan en philosophia cada uno con su amigo en esto comunicando. Lo qual mas aman en la vida ete ellos comunicantes con los amigos esto faze et en esto comunican en lo qual piensan que esta su vida”; *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 128, (Sal) 68va-b, (Esc) 149va.

²⁴² Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 128, (Sal.) 68vb, (Esc) 149vb.

garantías que puedan mantener la comunidad misma: es decir, el diálogo racional que se pone manifiesto en la ley. En otras palabras, la ley es una *forma de comunicación*, no sólo en el sentido de ser la expresión racional de la comunidad, sino en el de ser un *bien compartido y participado* por todos sus integrantes²⁴³.

Al respecto, observa Candela Martínez que la *comunicación* en Madrigal añade al concepto de *vivencia común* el principio que permite coordinar la acción recíproca de los ciudadanos, es decir, su propio *orden*. Encuentra de esta manera dos sentidos de comunicación política en el Abulense: por un lado, se trata de la esencia de la vida política y por otro lado se trata de las condiciones mismas en que la vida política se organiza y es ello lo que le da el sentido de *politia*²⁴⁴.

c) Ley y comunicación del bien común

El tema de la ley en Madrigal es, sin duda, uno de los más atractivos y ha sido trabajado con profundidad por varias generaciones de investigadores, como Asís, Pereña, Candela, Flórez, Fernández Vallina, Belloso, entre muchos otros. Los enfoques de este interés residen en diversos factores que podemos considerar brevemente. En primer lugar, porque su formulación teórica responde a la formación no sólo de un filósofo o un teólogo sino también de un canonista²⁴⁵. Por otro lado, se encuentra en Madrigal una prudente aproximación al planteamiento de la convencionalidad de la ley civil. Puede decirse que el Abulense logra fundar un sano equilibrio entre la ley natural y la ley positiva a lo largo de su obra y, si bien pueden hallarse numerosas consideraciones sobre la ley natural, los momentos y las ideas que dedica a la ley positiva instalan a Madrigal en la antesala del pensamiento político moderno²⁴⁶. Tiene ideas que presuponen la participación de la base ciudadana en la constitución de la sociedad civil²⁴⁷, así como planteamientos de convencionalismo legal, realismo político (no se busca

²⁴³ Cfr. Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §111.

²⁴⁴ Cfr. J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 77.

²⁴⁵ Estudió Derecho entre 1429 y 1434, año en que obtuvo el bachillerato en Cánones. Por otro lado, ser canonista era uno de los requisitos para acceder al cargo de Maestrescuela. E. Fernández Vallina, “La importancia de Alfonso de Madrigal ‘el Tostado’, maestrescuela en la Universidad de Salamanca”, p. 164.

²⁴⁶ J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 75.

²⁴⁷ J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 75.

la mejor ley sino la más adecuada), principios del derecho de gentes²⁴⁸, entre otras ideas que sitúan a Madrigal en la tradición humanista cívica castellana y lo hacen precursor del pensamiento de la Escuela de Salamanca.

La ley es para Madrigal un fruto de la racionalidad de la comunicación civil. Hemos dicho que la comunicación es la base de la sociedad, entendida no sólo como manifestación de ideas sino como la constitución del patrimonio material, cultural y moral de la *cibdad*, integrada sobre la base de una peculiar asociación de amistad por interés, no cualquiera, como ya se ha dicho, sino aquella que mira el interés más alto y noble de la naturaleza social humana, el bien común, caracterizado no sólo por la riqueza y la autosuficiencia de la comunidad, sino por la paz y la concordia que permiten la vida bienaventurada de cada uno de los ciudadanos²⁴⁹.

Tanto la amistad como la comunicación que se halla en su núcleo están grávidos de justicia, de tal manera que la «participación» que constituye la dinámica comunicativa en la vida de las relaciones interpersonales demanda criterios de proporción e igualdad, según el tipo de asociación al que se oriente²⁵⁰. Madrigal dedica, como ya hemos dicho, extensos pasajes de *Brevyloquyo* a considerar las razones de justicia en los cinco modos de comunicación, es decir, de sociedad del ser humano. Analiza los criterios de relación entre fines (placer, utilidad, virtud) y jerarquías (igualdad y superioridad, dignidad o mérito, necesidad natural y libre elección, valores de uso y cambio, etcétera) para *establecer el valor de lo justo* que resulta *conveniente a cada sistema*. Además, dedica una parte importante del *De optima politia* a estudiar las relaciones de lo familiar, en particular las relaciones conyugal y filial, y sus implicaciones en la estructura social, siguiendo el principio aristotélico de la implicación de las asociaciones e instituciones comunitarias como partes del todo llamado *cibdad*, término que, para Madrigal es equivalente a la *πόλις* griega.

Un primer punto a tratar es la paradoja de la relación entre la justicia y la amistad que Madrigal retoma de Aristóteles en el capítulo XLIV del *Brevyloquyo*:

“Esta rrazon se funda en la sentencia de Aristotiles en el octavo de las Ethicas diziendo: paresçe las çibdades tener en sy una amiçiçia, e los fazedores de las leyes más trabajan çerca de ella que por justiçia. La concordia paresçe seer cosa semejante a la amiçiçia; a ésta prinçipalmente desean. Et a la guerra e contienda contraria mucho trabajan por lançar de la çibdad. Estando to-

²⁴⁸ Cfr. en general la obra de L. Pereña, *El sistema de ‘El Tostado’ sobre el Derecho de Gentes*. El autor desentraña el sistema de gentes del Tostado, no sólo en sus obras filosóficas, sino en el rico entramado de su obra escriturística.

²⁴⁹ Cfr. E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 293.

²⁵⁰ Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 177.

dos amigos non ha menester justicia, e estando todos justos aun an menester justiça, et estando todo justos, aun han de menester amiçia”²⁵¹.

Madrigal recuerda cómo, antes que la ley, sería preferible procurar la amistad entre los ciudadanos, puesto que la ley sólo procura la justicia mientras las relaciones de amistad la implican necesariamente. Esto mismo afirmaba Aristóteles al comienzo del libro VIII de la *Ética nicomaquea* donde dice:

“Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia; en efecto, la concordia parece semejante a la amistad y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que, aún siendo justos, necesitan además de amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad”²⁵².

La semejanza de los textos es evidente y deja entrever algunos matices importantes: por un lado, la semejanza entre amistad y concordia. No son principios idénticos porque, como ya se ha dicho, la amistad de la ciudad no es conforme a la amistad perfecta sino a un peculiar modo de amistad por interés o provecho. Por otro lado, no basta simplemente con dar leyes a la ciudad para lograr la concordia, porque no es suficiente con *proponer un orden racional* en la comunidad: hace falta una *verdadera voluntad* de vivir conforme a ese orden y llevarla a cabo²⁵³. Es necesario que exista una auténtica benevolencia que mueva a querer el bien común y a participar en él.

No quiere decir, sin embargo, que Aristóteles o Madrigal opten por proponer sociedades perfectas. Ya se ha dicho que ambos son realistas. En ese sentido, ambos llegan a la conclusión de que, aunque sea deseable la amistad honesta, fundada en la virtud, no es un punto de partida suficiente para la vida en comunidad porque es difícil de hallar en los seres humanos particulares tal disposición perfecta²⁵⁴. En Madrigal esta idea se ve acentuada por la fragilidad moral del individuo debida a su complejidad y al pecado. Por lo tanto, se requiere de

²⁵¹ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 44, (Sal.) 21ra, (Esc.) 36rb-va. En el mismo capítulo, en líneas previas, Madrigal ha escrito: “El fundamento de la amiçia tiene semejança concordia; e por ende, los que tenen vida çibdadana non tienen pequenno cuydado, de amiçia, ca si los fazedores de las leys ponen leys, las çibdades procurando justiça entre los çibdadanos, enpero más trabajan por los fazer amigos que justos. Ca ellos estan justos, aun les es menester la amiçia, e estando entre ellos amiçia no avran menester ley alguna”.

²⁵² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 1, 1155a 22-28.

²⁵³ Cfr. L. Pereña, *El sistema de ‘El Tostado’ sobre el Derecho de Gentes*, pp. 24-25.

²⁵⁴ “Es natural, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque los hombres así son pocos”; *Ética nicomaquea*, VIII, 3, 1156b 25.

algo que mantenga la *esencia de la comunidad* bajo el mismo principio, y que permita que subsista en todos y cada uno de los *ciudadanos particulares* –independientemente de su calidad moral real– el mismo *espíritu* de la amistad. Si es cierto que la amistad y la justicia se dan sobre las mismas cosas²⁵⁵, la comunicación y el diálogo racional en la comunidad deben formar un instrumento que mantenga unida a la ciudad *igual que lo haría la amistad perfecta*. Tal es la función de la *ley cívica* para Madrigal²⁵⁶.

Si el origen de la vida en comunidad es en cierto modo la amistad *por interés*, que es una parte de la amistad pero no necesariamente toda, es debido principalmente a la *extensión de la comunidad*. No se puede querer a todos ni de la misma manera. Por eso hay un modo o proporción para amar con justicia en *cada nivel de asociación*, ya sea doméstica, conyugal, filial, heril, mercantil y hay especialmente un modo de relación justa para la política, que implica a las anteriores. Por eso es necesaria la ley como la expresión de la comunidad, fruto de la comunicación entendida como la participación activa de la razón de los individuos que la forman. La ley establece lo que *se ha convenido* y los medios para conservarlo. Así pues, Madrigal hace nacer la ley de la comunicación y ésta de la actividad misma de la comunidad.

Debe tenerse en cuenta, por lo tanto, si el criterio para la justicia en la ley cívica corresponderá al de una amistad de igualdad o si se juzga como una relación de superioridad. Madrigal responde que, de hecho, son dos los momentos en el establecimiento de la justicia de la *ciudad*: en un principio hay una *relación de igualdad* que da lugar al *surgimiento de la comunidad* y es un orden *previo*. En un segundo momento, hecho ya el acuerdo entre los individuos, se establece un *orden específico* entre la comunidad como un todo (y su cabeza como principado) y los ciudadanos como sus partes (integrados como súbditos de la ley). En este segundo momento, el criterio de justicia sigue un orden de superioridad.

Esto se expone en el célebre pasaje del parágrafo §111 del *De optima politia*, donde Madrigal propone la fundación de la comunidad y sobre la cual hablaré con detalle más adelante. Cito aquí sólo lo pertinente al tema: “Pues la forma de gobierno es un *cierto orden* según el cual los ciudadanos deben *juntarse para constituir la ciudad*; se dice que es ley cierta regla que se impone a los mismos ciudadanos *que ya son tales*”²⁵⁷. El Abulense desarrolla esta diferencia en los párrafos siguientes. Quede aquí señalado, simplemente, que existen dos mo-

²⁵⁵ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1159b 25.

²⁵⁶ “Enpero porque la naturaleza particular non lo sufre que todos los que de una çibdad son çibdadanos, entre sy sean amigos enteramente, fue neccesario de poner leyes en las poliçias”; *Brevyloquyo de amor et amiçiçia*, 44, (Sal) 20vb, (Esc) 36rb.

²⁵⁷ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §111.

mentos de orden en la ciudad y que responden a un criterio de justicia diferente por su finalidad.

Cuando Aristóteles explica el modo en que se *mide* lo justo en las amistades de superioridad explica que en ambas partes hay una cierta ganancia, pero no sobre el mismo tipo de beneficio. A diferencia de las sociedades mercantiles –que se basan en un criterio aritmético por razón de igualdad– donde espera recibir más quien más ha contribuido, en las relaciones de amistad desigual –que siguen una razón de proporción– quien se encuentra en la mejor posición recibe más *honor* y quien se encuentra en la posición inferior recibe mayor *provecho material*²⁵⁸. De este modo, observa el Estagirita, ambos ganan pero en órdenes distintos. Esto mismo ocurre con las ciudades y precisa:

“No se honra, en efecto, al que no proporciona ningún bien a la comunidad, ya que lo que es de la comunidad se da al que favorece a la comunidad, y el honor pertenece a la comunidad. No puede uno obtener beneficios económicos del tesoro común y a la vez honor, porque nadie consiente en tener menos de todo, y así al que pierde dinero se le tributa honor y al que quiere dádivas, dinero; porque el guardar la proporción con el mérito iguala y preserva la amistad, como se ha dicho”²⁵⁹.

Madrigal tiene en cuenta las reglas de proporción y justicia con respecto a la dignidad y el mérito en las relaciones desiguales. Trata sus variantes en los capítulos 66 al 70 del *Brevyloquyo* y cita en este ámbito la analogía que Aristóteles hace de los “principados políticos a los principados económicos o domésticos” y los desarrolla ampliamente. Es en el capítulo 66 donde retoma la afirmación de que la igualdad entre los desiguales se da cuando se igualan en cosas diversas:

“Esta desigualdad de amor iguala la desigualdad de los meritos, en tal manera que lo que segund cantidad era desigual según proporción de dignidad se eguale. En las otras amiciones de las quales ante dicho amamos, es igualdad de cantidad, conviene saber que un amigo provechoso tanto sea a el provechoso quanto provecho de el rescebiere. Essomismo en la delectacion, que egual delectacion fagamos a aquel que en nos delectacion procura. En estas amiciones de que agora hablamos la igualdad segund cantidad es imposible, como la misma condicion de las personas segund la naturaleza contrarie a la igualdad, pues de poner es aqui la igualdad que llama a los philo-

²⁵⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 14, 1163a 25- b4.

²⁵⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 14, 1163b 4-11.

sophos segund analogía, conviene saber, *quando la igualdad non se faze en una cosa sola mas comparado a diversas*”²⁶⁰.

Por lo tanto, la ley de la ciudad debe mantener la relación de igualdad, ya sea aritmética o proporcional –según corresponda– y establecer las condiciones de reciprocidad y benevolencia que son propias de la amistad, de tal modo que aunque los individuos que la conforman no sean de suyo ni perfectos ni iguales en todas sus circunstancias, puedan vivir conforme a la virtud y la igualdad²⁶¹. Esta ley debe ser, además y de algún modo, *fruto de la comunicación* entre los ciudadanos, de su interacción racional y su participación, entendida como *concordia*. Ello implica una doble vertiente: por un lado, la ley posibilita el diálogo y la interacción de la dinámica social y por otro lado nace de su ejercicio. Esto es posible por dos razones, primero, porque como ya se ha dicho hay dos momentos legales en la ciudad –su constitución y su organización–; segundo, porque a la inclinación natural a la vida cívica sigue el establecimiento de una ley positiva²⁶². Ello lleva a Madrigal a distinguir entre dos términos, *politia* y *lex*. De ello hablaré más adelante²⁶³.

Puede decirse por lo tanto que la ley establecida como concordia es *un modo del bien común* de la ciudad en dos sentidos: por un lado, por ser la condición que posibilita el hecho mismo de la vida en común, y por otro lado, por ser una realidad formal que garantiza la vida de los individuos, cada uno y entre sí, conforme a la virtud y justicia. Es *ergon* como fruto de convivencia política y *ergon* también como función. Participa por lo tanto de las cualidades de la *praxis teleia* de las acciones humanas, según la filosofía aristotélica y por lo tanto de la vida bienaventurada. Dice de ello Madrigal: “permanesçentes syenpre en concordia, con los amigos en todas las cosas, en comunicando rresçiben el fructo de

²⁶⁰ Añade Madrigal lo siguiente: “Esta manera convenientemente se falla en los padres et los fijos et los príncipes et los súbditos, ca los padres a los fijos et los principantes a los súbditos en los benefiçios dados sobrepujan quasi sin proporçion; pues necçesario es que los fijos a los padres et los subditos a los principes en el grado mayor de amar et en el fazer serviçio sobrepuje quasi sin proporçion, et en esta manera la desigualdad verna[vendrá] a egualdad, conviene saber que lo que en uno mengua sobrepuje en otro. De esto dize Aristotiles en el VIII de las *Ethicas*: necesario de fazer se analogía o proporçion en todos los amigos deseguales et la amaçion seer desigual, conviene saber que el mejor sea mas amado que el ame, et ansi el provechoso et cada uno de los otros et quando el amor fuere segund proporçion de dignidad entonces se faze alguna manera de egualdad la qual conviene a la amiçiça”; *Brevyloquyo de amor et amiçiça*, 68, (Sal) 31va-b, (Esc) 60va-b.

²⁶¹ Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 178.

²⁶² Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 94.

²⁶³ Cfr. J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 78 y E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 309

su amiçia ca ellos continuamente se fazen mejores en sy mismos e uno para otro”²⁶⁴.

d) Ley positiva en Madrigal

El humanismo cívico se defiende de caer en la utopía cuando destaca las diferencias que hay entre la amistad perfecta y la amistad política. A diferencia de la primera, la segunda fórmula establece objetivos más concretos y medios reales para garantizar su efectividad; el medio eminente para lograr la concordia civil es la ley, y lo más adecuado a la vida política, tal como la propone Madrigal, será el ejercicio de una *ley positiva*.

Dado que la amistad que se funda en el provecho carece de la solidez que otorgan la honestidad y la virtud, necesita ésta de un instrumento que garantice su justicia y la voluntad efectiva de las partes de cumplir con lo que les corresponde. Este instrumento, según Aristóteles, es el *acuerdo* [ὁμολογία]. Como se ha mencionado antes, tanto en la *Ética nicomaquea* como en la *Eudemia* dedica Aristóteles algunas ideas a la función del acuerdo y el modo en que establece relaciones de derecho entre las partes. Así ocurre, por ejemplo, cuando afirma que “Las amistades entre ciudadanos... se parecen más a las que resultan de una comunidad o asociación, parecen existir como en virtud de un acuerdo”²⁶⁵. Y cuando señala que la diferencia entre la amistad ética y la amistad política reside en el acuerdo: “La amistad política mira, pues, al acuerdo y a la cosa, mientras que la ética considera la intención”²⁶⁶. Como hemos observado ya con Flórez Miguel, para generar la concordia entre los ciudadanos es necesaria la *mediación del derecho*. El acuerdo es, según el Estagirita, el medio más adecuado para establecer el orden en la comunidad política²⁶⁷.

Es en la *Ética eudemia* donde Aristóteles desarrolla el argumento con mayor claridad, aunque se halla presente en ambas obras. La diferencia es que en la *Ética nicomaquea* pone el acento en la necesidad de resolver los conflictos en la amistad por interés en general, y en la *Ética eudemia* pone la función política del acuerdo en primer lugar; por lo demás, los argumentos y los ejemplos de ambos pasajes son semejantes. En primer lugar, afirma que la amistad basada en

²⁶⁴ Alfonso de Madrigal, *Breviloquio de amor et amiçia*, 128, (Sal) 68vb (Esc) 149va.

²⁶⁵ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 12, 1161b 12-13.

²⁶⁶ Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1243a 30-35.

²⁶⁷ Cfr. C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, pp. 176-177.

la igualdad es la amistad cívica²⁶⁸, y ésta se basa en la utilidad²⁶⁹, y no en un sentido general abstracto sino práctico, de *reciprocidad directa* como “un intercambio mano a mano”²⁷⁰. Añade Aristóteles al argumento que la amistad cívica mira tanto a la *igualdad de las partes* como al *valor del objeto que se intercambia*, del mismo modo que hacen los vendedores y los compradores²⁷¹.

No obstante, en las amistades por interés se dan las reclamaciones con frecuencia²⁷², por ejemplo: por la diferencia de opiniones sobre el valor de las cosas o por la eficiencia en la realización de los intercambios. Ante esta grave posibilidad se abre una decisión: puede uno continuar la relación en un sentido ético, diríase «de buena fe», o fijar la voluntad de las partes en lo que llama Aristóteles «amistad legal». El acuerdo funciona creando una *estipulación* entre las partes que determina el criterio de lo convenido de un modo más objetivo y permanente, es decir, este instrumento otorga artificialmente las características propias de la virtud: la *medida racional* de igualdad y la *firmeza* que sigue a una voluntad constante. Por esta razón, Aristóteles considera que la amistad legal, aun cuando se basa en la utilidad, es irreprochable²⁷³.

Al respecto de la creación de los acuerdos Aristóteles desarrolla una larga consideración que, dicho aquí en pocas palabras, muestra lo difícil que es determinar los criterios de justicia. Estas dificultades se presentan no sólo en la amistad ética, que es más propensa a los reproches, sino en la discusión misma de lo que puede ser justo al establecer el acuerdo.

En este tema es evidente que Madrigal sigue el texto de la *Ética nicomaquea*, y prácticamente no considera la *Eudemia*, dado que apenas comenta en el sitio pertinente –los capítulos 78 a 82 del *Breviloquio*– lo relativo al acuerdo y a la forma legal de amistad provechosa. En sus argumentos, el Abulense privilegia la amistad honesta y destaca la fragilidad de la amistad provechosa, especialmente la *moral*, determina las *causas de la justa querella*, y aconseja sobre los posibles modos de *taxar* lo que pueda ser justo en la *restitución* de la deuda cuando surgen las querellas. De la función legal hace apenas un par de menciones como optativas y apenas las desarrolla. Por ejemplo:

“Si por ventura lo que pocas veces contese, los amigos provechosos den et rescíban eguales, cosas como cada uno de ellos mas quiere para si que para

²⁶⁸ Lo dice en ese orden: “ἡ δὲ κατ’ ἴσα φιλία ἐστὶν ἡ πολιτική”; *Ética eudemia*, VII, 10, 1242b 21.

²⁶⁹ “ἡ δὲ πολιτική ἐστὶ μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον”; *Ética eudemia*, VII, 10, 1242b 23.

²⁷⁰ “ἀλλ’ ἐκ χειρὸς εἰς χεῖρα ἡ φιλία”; *Ética eudemia*, VII, 10, 1242b 27.

²⁷¹ Cfr. Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1242b 30-35.

²⁷² Cfr. Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1242b 37; y *Ética nicomaquea*, VIII, 13, 1162b 5.

²⁷³ “ὅμως δὲ τῆς χρησίμου ἡ νομική ἀνέγκλητος”; *Ética eudemia*, VII, 10, 1243a 6.

el otro neççessario es que aya alguna occasion de querella et vituperación, como aquel que era amigo solamente por ganar non gane cosa alguna dando tanto como resçibe. Otro si porque algunos dan a otros abuena entencion ansi como amigos, non poniendo alguna *legal obligación* y aun que esta quanto al modo y a las palabras sea donación, en pero quanto a la entencion del que lo da es mas en prestado, como el dante desee tanto o mas en algun tiempo a el seer dado; el que rescibe pensando que la cosa es del todo donada non faze alguna recompensación por lo qual el amigo tiene causa de querella”²⁷⁴.

Y añade en el mismo lugar:

“Esto nasçe de esta rayz que todos quieren paresçer buenos et liberales, en pero cobdiçian los provechos, pues fazen donación ansi como buenos, en pero quieren recompensación ansi desseantes el provecho. De esto dice Aristotiles en el mencionado lugar: el que amigo *segund moralidad* non faze donación con con *obligaciones o çerimonias de derecho*, mas de ansi como amigos, o qual quier otro es, entiende que es digno de dar - resçibir tanto o mas non asi como donado mas enprestado. El que non comunicare ansi, fara que el otro destruya la amiçiçia et se querelle. Esto aconteçe por querer todos o los mas lo onesto y virtuoso et escoger lo provechoso. En efecto es fazer bien non por resçibir provechoso es por resçibir”²⁷⁵.

Llama la atención que Madrigal tenga en cuenta la distinción de 1162b 25 de amistad según moralidad –a la que se contrapone la amistad por interés *legal*– pero no desarrolle en el *Brevyloquyo* esta distinción y en todo caso la oponga sólo como límite en los problemas de retribución. Sin embargo, es consistente con el pensamiento aristotélico y lo que éste dice acerca de la relación entre el acuerdo y la vida política en *De optima politia*, donde prácticamente parece *seguir* la idea que omitió en el *Brevyloquyo*:

“Igualmente, toda ciudad cualquiera que sea su forma de gobierno, es decir, tanto si es aristocrática, monárquica, oligárquica, timocrática o democrática, necesita de leyes, como es harto sabido por todos. Pero si los ciudadanos no participaran de nada, no serían necesarias las leyes. Luego, es necesario que los ciudadanos participen. El antecedente está claro, a saber, que si los ciu-

²⁷⁴ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçiçia*, 78, (Sal) 39ra, (Esc) 78ra-b.

²⁷⁵ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçiçia*, 78, (Sal) 39ra-b, (Esc) 78rb-va. Corresponde al pasaje de la *Ética nicomaquea*, VIII, 13, 1162 b 30 que dice: “La amistad interesada de tipo moral en cambio, no se apoya en estipulaciones [ῥητός], sino que obsequia, o hace cualquier otra cosa, como a un amigo, pero considera justo recibir a su vez algo del mismo valor, o mayor, como si no hubiera sido dado, sino prestado, y si las condiciones en que *hizo el convenio* [συναλλάσσω] y aquellas en que lo disuelve no son las mismas, reclamará. Esto ocurre porque todos, o la mayor parte de los hombres, quieren lo que es hermoso, pero prefieren el provecho; y es hermoso hacer bien sin pensar en la compensación, pero provechoso ser favorecido”.

dadanos no participaran, no tendrían necesidad de leyes. Porque *las leyes dirimen las peleas* que nacen de la diversa participación. *El contrato, por hablar en términos políticos, es toda convención establecida entre varios que se ha hecho firme por común deliberación*²⁷⁶.

Este texto rescata algunas de las ideas que he considerado previamente: por un lado, el uso de la ley para dirimir las peleas, que son comunes en las relaciones por interés, y por otro lado las condiciones del contrato *en términos políticos*: a) que es una convención; b) que se ha establecido entre varios participantes; c) que adquiere su firmeza de la *deliberación común*.

Salvadas, por el momento, las diferencias específicas en la terminología legal entre acuerdo, convenio y contrato –que van de lo más general a lo más específico y que, por otro lado, no debieron ser ignoradas por Madrigal– es importante destacar una condición esencial en todos estos términos tal como se han citado: el hecho de ser fruto del diálogo racional entre los ciudadanos, es decir, ser una *deliberación común*. Madrigal abre paso, con estos razonamientos, a la función de la *ley positiva* en la vida de la ciudad.

Al presentar la antropología de Madrigal se mencionó el lugar que ocupa la *ley natural* en su consideración sobre la vida humana y sobre la vida social. Ya entonces se destacó que, fiel al pensamiento aristotélico, Madrigal concibe la vida ética desde la apertura de lo posible y comprende que hablar de lo natural en el ser humano implica considerar el ejercicio de la libertad²⁷⁷. Según su esquema antropológico, el hábito, el modo de adquirir las virtudes que salvan la fragilidad de la constitución humana, se consigue mediante la deliberación racional y otorgan firmeza a la voluntad y a la ejecución de las operaciones²⁷⁸. En cierto modo, la ley en su valor formal es la virtud de la ciudad. Así pues, por el modo de surgir, la ley de la ciudad es la *forma del todo* que posibilita la vida virtuosa de cada una de las partes, los ciudadanos. Pero tanto la deliberación racional como la firmeza de la voluntad necesitan en el individuo y la comunidad realizarse en actos concretos, en vida. Por eso es radical considerar la *comunicación* como una realidad dinámica y activa de la ciudad. La ley es a la vez, entonces, forma de la comunidad y un cierto fruto de su acción, al menos

²⁷⁶ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §34. “Item, omnis civitas cuicumque politiae sit, id est, sive aristocratica, sive monarchica, sive oligarchica, sive timocratica aut democratica sit, legibus indiget ut cuicumque notissimum est. Sed si cives in nullo communicarent, non essent necessarie leges. Ergo necesse est cives communicare. Antecedens patet; scilicet, quod si cives non communicarent non indigerent legibus. Nam leges iurgia dirimunt quae ex communicationibus oriuntur. Est autem contractus ut politice loquar qualibet conventio inter aliquos constituta et communi deliberatione firmata”.

²⁷⁷ Vid. *supra* sección “1. La paradoja de naturaleza y libertad en Madrigal”, pp. 54 ss.

²⁷⁸ Vid. *supra* sección “2. Sentidos de naturaleza en Madrigal”, pp. 58 ss.

cuando se dirige a constituir el bien común como hábito de amistad y un estado de concordia.

Antes se consideró el modo en que el hombre, distinguiéndose de los animales, podía reconocer en el ejercicio de sus operaciones la *mediación* para conseguir un fin determinado. La razón, para alcanzar los objetivos de la vida humana, establece el orden que va de los medios, conocidos y elegidos, al fin conveniente a su naturaleza. Por eso, Madrigal define la ley en su sentido general como “la regla que dirige la acción”²⁷⁹. Sin embargo, en los asuntos que conciernen a la ciudad es claro que para Madrigal no basta con seguir la ley natural, sino que debe establecerse lo conveniente mediante el diálogo y acordarse una serie de ordenamientos de cara a protegerlo. Por eso la definición de ley en *De optima politia* dice que: “La ley es cierto derecho establecido que se impone a la ciudad ya fundada, existiendo ya una forma de gobierno”. Esta definición corresponde a un derecho positivo.

Quizá la consecuencia más célebre de este razonamiento sea la raíz de *pac-tismo* presente en el pensamiento de Madrigal y que tendrá repercusiones en en sus sucesores, especialmente Pedro de Osma y Fernando de Roa²⁸⁰. Varios investigadores han visto en estas líneas un claro prelude a dicho planteamiento: “El contrato, por hablar en términos políticos, es toda convención establecida entre varios que se ha hecho firme por común deliberación”²⁸¹. Aunque los párrafos §111 y §112 no dejen tan claro el proceso.

“111.- [...] Para una más lúcida declaración de la cuestión se añaden algunas conclusiones de las cuales sea la primera: el legislador que quiera establecer una forma de gobierno, no debe instituir ni las mejores leyes, ni la mejor forma de gobierno. Para ello ha de saberse que *difieren la forma de gobierno y la ley*. Pues la forma de gobierno es *un cierto orden según el cual los ciudadanos deben juntarse para constituir la ciudad*; se dice que *es ley cierta regla que se impone a los mismos ciudadanos que ya son tales*. Visto que si algunos deben reunirse para constituir una ciudad es preciso que, *antes de que se reúnan, guarden entre sí un cierto orden*, es decir, o que pongan sobre ellos a uno que presida siempre, o que todos presidan durante períodos igua-

²⁷⁹ Cfr. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo xv*, p. 100.

²⁸⁰ Tal es la opinión de Nuria Belloso Martín en su “Introducción”, al *Brevyloquyo de amor e amiçia*, p. 16; J. Candela Martínez, “El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, p. 73; A. De Asis, *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo, El Tostado*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1955, pp. 81-82; F. Elías de Tejada, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino”, pp. 710-712; E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, p. 299; J. Valdeón Baroque, *Los conflictos sociales en el Reino de Castilla en los siglos XIV y XV, Siglo Veintiuno*, Madrid, 1983, p. 145.

²⁸¹ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §34.

les o que presidan los virtuosos o los que son más poderosos que los demás. Y lo mismo cabe decir de otras formas.

112.- Pero esta *tal ordenación les es necesaria antes de que se reúnan para constituir algo*; y de ningún modo es posible hacer una ciudad a no ser *que desde el principio intervenga tal ordenación*. Porque así como en las cosas naturales la forma necesariamente precede al compuesto, sin la cual es imposible que exista algo compuesto, de la misma manera en lo político *es preciso que preceda cierta forma que constituya una ciudad*. Pues si entre muchos hombres no existiese *cierta coordinación recíproca*, de ningún modo harían una ciudad o algo uno, al ser ellos naturalmente muchos. Esta coordinación se llama *politia* o *politeia* [forma de gobierno]”.

Se advierte, una importante diferencia entre la *politia* y la *lex* en Madrigal, que obliga a distinguir los distintos momentos del consenso comunitario: por un lado la constitución del régimen en esa *convención o reunión* que da lugar a la constitución de la ciudad y que se caracteriza por un ordenamiento previo, y la generación posterior de leyes como el orden específico que se impone a la ciudad, ya fundada. El primer momento es fruto de la *reciprocidad directa* y el segundo queda en manos del *legislador*, y de aquél en quien, según el régimen estatuido, haya recaído la labor de gobernar. El texto sugiere que *el régimen preexiste a la ley* y que es necesaria una ordenación previa –que implica la elección de un tipo de gobierno y un *príncipe*, entendido en general como un gobernante o cuerpo de gobierno– y luego se discutan y dialoguen las leyes sobre las cuales se va a ordenar y la vida concreta de la ciudad y los ciudadanos. Sin embargo, si se considera también lo dicho en §34, tendría que existir un *primer acuerdo* que constituyera el régimen.

Con estos elementos se puede observar el siguiente argumento: aunque la tendencia a vivir juntos sea natural, la actualización de esta tendencia en la ciudad pasa por la elección libre del grupo del siguiente modo: a) *Asociación*: primero se *reúne* un grupo de individuos particulares para dialogar y concertar una asociación. Esto implica un primer momento de comunicación/comunidad en que los individuos se encuentran como individuos iguales y, al coincidir en sus fines individuales, acuerdan formar una comunidad para convivir, subsistir y compartir bienes. b) *Constitución*: tras la asociación «abstracta» los individuos se constituyen determinando el *tipo de régimen* quieren vivir a partir de ese momento, instituyendo un orden y una presidencia; éste sería un segundo momento de comunicación, en que *se funda formalmente la ciudad* y aparece como consecuencia, por primera vez, *la división entre gobierno y pueblo*. c) *Legislación*: se determina la ley, entendiendo por ésta el *cuerpo legal concreto* que va a organizar la vida de la comunidad, a partir de la estructura del régimen que ha sido constituido por la comunidad y de los procedimientos que la ordenación previa determine; éste será un tercer momento de comunicación que despliega

operativamente la vida de la comunidad en la serie de acciones reales y concretas que forman su historia. De este modo, el parágrafo §34 se referirá sobre todo al primer punto o a los tres en general. Los párrafos §111-§112, en cambio, corresponden al segundo y tercero.

En cada parte del proceso hay comunicación y bien común, pero lo que se comunica y el modo de hacerlo se va volviendo más complejo y más rico a medida que la *unidad por asociación o agregación* se fortalece por la mediación de la ley, desde el mero consenso del acuerdo inicial hasta la relación legal del ciudadano con la ciudad y todos sus instrumentos (códigos, decretos, etcétera). Si en el primer momento simplemente se concreta una tendencia natural a vivir en comunidad, en el tercero se demanda un ejercicio dinámico, constante, de la racionalidad práctica en las acciones concretas de los ciudadanos entre sí y ante la ciudad.

Aquí cobra sentido la función de la *ley positiva* en la reflexión de Madrigal: no se opone ni a la ley divina ni a la ley natural, pero ni una ni otra bastan para la vida en comunidad. Así por ejemplo, no basta que la ley evangélica sea buena y perfecta en sí para que deba ser impuesta en una comunidad, pues aunque su origen sea divino y su instrucción sea óptima, sería pésima como ley única en un régimen político concreto, sea el que fuere²⁸². La ley natural, por otro lado, es general y abstracta, por eso puede guiar la determinación de las leyes propias de un régimen pero no la limitan ni la sustituyen, y aplicarlas en su amplitud puede resultar cruel o inviable. Tanto así, que Madrigal llama *necio* a quien pretenda imponer la ley evangélica como ley de la ciudad²⁸³.

Si antes Madrigal ha procurado distinguir el problema del derecho natural distinguiendo sus sentidos en los *Commentaria in Mathaeum*, ahora es necesario recuperar sus argumentos en torno a las características del derecho positivo y las razones de su necesidad en la vida social. En el *Comentaria in Iudices*, Madrigal recoge la diferencia entre el *derecho natural* y el *derecho positivo o civil*. En primer lugar, ambas formas de derecho son *modos distintos* de una misma realidad frente a la justicia. El derecho natural “comprende una especie de *rectitud universal y como confusa*”, es decir, es más genérica y propia de una legalidad formal. El derecho positivo, en cambio, consiste según el Abulense en su manifestación, una “*rectitud específica y concreta*”²⁸⁴.

²⁸² Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §127.

²⁸³ “En consecuencia, aunque la ley evangélica es óptima y «simplemente» buena, si se trata de imponerla a alguna forma de gobierno, es pésima. Necio sería aquel legislador que ordenase que la ley evangélica fuese observada en su totalidad bajo castigo en su régimen político”; *De optima politia*, §127.

²⁸⁴ Nuria Belloso reconstruye con mucha claridad este proceso: “El derecho, por ser regla de obrar y rectitud, tiene su apoyo real en el acto, *fundatur realiter in actu*, pero en cuanto sirve de

De este modo, la ley positiva es la *especificación* de la ley natural y, como señala Belloso, su *rectitud* es la misma. Pereña recoge los tres modos en que el derecho positivo especifica al derecho natural: a) Determinando el derecho natural a ciertos modos concretos. b) Aplicando el derecho natural a ciertos actos. c) Declarando los casos en que se realiza el derecho natural.

Los *ejemplos* en cada caso son los siguientes:

a) En el *primer caso*, el derecho natural ordena que un criminal sea castigado, el derecho positivo especificará cómo se llevará a cabo el castigo y por cuánto tiempo, o una cantidad pecuniaria equivalente. b) En el *segundo caso* si el derecho natural prohíbe apoderarse de los bienes ajenos, el derecho positivo clasifica el tipo de apropiación indebida y sanciona con respecto a ello, por ejemplo el robo, la rapiña, la usura, etcétera. c) En el *tercer caso*, el derecho natural obliga a devolver lo que se ha dado en depósito, el derecho positivo podría declarar casos en que este precepto no deba cumplirse (como entregar un vehículo a quien no está en condiciones de conducirlo).

En este sentido, para el Abulense no hay una dicotomía real entre la ley natural y la ley positiva, porque la *rectitud* en última instancia reside en la naturaleza de las cosas y el ejercicio de la inteligencia debe indagar para encontrarla y deliberar para aplicarla. No consiste únicamente en determinar un objeto, sino de valorar su mediación, tal es la función de la justicia. Las realidades humanas, abiertas y contingentes demandan un ejercicio práctico constante y por ello, como ya había observado Aristóteles, no basta con dar una legislación a una ciudad, sino vigilarla, modificarla, especificarla conforme se despliega en el tiempo. En los aparentes *excursus* que Madrigal realiza en *De optima politia* indagando el origen de las ciudades y sus leyes, va detallando este proceso para señalar cómo participa la comunidad desde el origen para establecer su orden, y cómo se puede organizar para ejecutarlo en su despliegue operativo²⁸⁵.

medida y de orientación está en la regla *mensurative et directive in regula*. Tanto en el derecho natural como en el positivo hay la referencia a la mensuración. Por esto, en ambos se da el mismo tipo de *rectitud*, con la diferencia de que en el primero lo mismo se manifiesta por una proposición más genérica [*obscura*, dice el texto] mientras que en el segundo se hace por una proposición manifiesta [*manifestata*]. En definitiva, la misma realidad [*eadem res*] y la misma verdad [*eadem veritas*] se halla en ambas clases de derecho. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV*, p. 106.

²⁸⁵ Entre otros, destaco dos momentos descritos por Madrigal en *De optima politia*: el de la torre de Babel §89-99, §96: “Venid, hagamos una ciudad y una torre”; y el de la legislación griega adoptada por los Romanos §131: “Y no implicaban obligación alguna sobre los romanos hasta que, llevadas a Roma, con la aprobación del pueblo, tuvieron fuerza de ley”.

e) *El realismo político de Madrigal y el mejor régimen*

Al inicio de esta exposición se propuso presentar el pensamiento de Alfonso de Madrigal a partir de la afirmación contenida en *De optima politia* §111: “El legislador que quiera establecer una forma de gobierno, no debe instituir ni las mejores leyes, ni la mejor forma de gobierno”. Esta afirmación resulta desconcertante en una primera lectura: aseverar que el legislador no debe procurar ni el mejor régimen ni la mejor ley parece ajeno a la meta de perfección de la vida humana. Sin embargo, el realismo aristotélico del Abulense reflexiona sobre la capacidad real que un sistema perfecto tendría sobre los seres humanos, cuya fragilidad moral está ya reconocida y aceptada en el punto de partida. El objetivo no es crear una sociedad de hombres perfectos, sino una sociedad que haga posible al hombre perfeccionarse, donde pueda mejorar y crecer en virtud.

En los argumentos relativos a la mejor ley *en el mismo tratado*, Madrigal afirma que el legislador no puede imponer a su régimen la mejor de las leyes, sino aquéllas que convengan mejor al régimen de cada estado. Por un lado esto se debe a que no es tampoco aconsejable elegir el mejor régimen por naturaleza, sino el más conveniente a cada comunidad, de modo que cada sistema legal debe corresponderse con su régimen. Ya hemos señalado la diferencia que hay entre el *régimen* o tipo de gobierno *–politia–* y la *ley* según los pasajes citados. Conviene, sin embargo, añadir la clasificación que propone Fernández Vallina sobre los distintos sentidos de *politia* que pueden encontrarse a lo largo del tratado²⁸⁶. Esta versatilidad responde, sin duda, a la influencia del manejo del propio Aristóteles del término y debe considerar una *ratio* como analogado principal de todos los usos:

1. Participación comunitaria: que corresponde al sentido antes mencionado de *communicatio*, la actividad de la vida de comunidad que transmite y comparte los *bienes* haciéndolos comunes²⁸⁷.

2. Organización del modo de gobernar: que refiere a la primera misión del *legislador*. “Y porque el objetivo del hombre que tiene entre manos lo político es dar con la mejor forma de gobierno”²⁸⁸.

3. Forma de gobierno: se refiere específicamente al régimen político de la ciudad (monarquía, aristocracia, timocracia, tiranía, oligarquía, democracia)²⁸⁹.

²⁸⁶ E. Fernández Vallina, “El tratado *De optima politia* del Tostado”, pp. 309-310.

²⁸⁷ “*Politia est quaedam communicatio*”; *De optima politia*, §29.

²⁸⁸ “...et quia intentio politizantis est optimam invenire politicam”; *De optima politia*, §29, Belloso lo traduce por: “en razón de que la intención del político es hallar la mejor participación política”.

4. *Ámbito o esfera de lo político*: corresponde a todo lo relativo a la vida de la comunidad política²⁹⁰.

5. *Organización normativa del Estado*: se refiere a las leyes concretas de la ciudad, al aparato legal que el legislador ha determinado para su funcionamiento²⁹¹.

Así pues, se llamará *política* tanto al régimen como a la ley, a la vida constituida en una comunidad y a lo relativo a ella. Dada la relación que tienen los términos *πόλις* y *civitas* serán semejantes los significados de lo cívico, comprendido como lo relativo a la comunidad constituida en *cibdad*, su sistema de gobierno, el modo de organizarlo y sus leyes particulares. La *ratio* de todos estos significados debe ser la *comunidad* de ciudadanos participantes y lo relativo a su actividad. Se pueden organizar en dos tipos: generales y específicos. Serían generales el primer y cuarto sentidos, la participación comunitaria y el ámbito de lo político (aun si se refiere a la ciudad ya establecida); en los sentidos específicos estarían la organización del régimen, el régimen mismo y sus leyes. De hecho en estos tres sentidos se pueden distinguir los momentos de la conformación de la ciudad antes expuestos: asociación, constitución y legislación.

Al considerar los tipos de gobierno para elegir aquél que considera óptimo, Madrigal toma como punto de partida la lectura aristotélica de los regímenes que se encuentra presente tanto en el libro VIII de la *Ética nicomaquea* como en una parte considerable de la *Política*. Me parece pertinente recuperar aquí la exposición aristotélica de los tipos de gobierno, debe ser una exposición breve dado que es una teoría conocida y citada ampliamente, pero es oportuno señalar algunas precisiones respecto al tema que suelen pasarse por alto en las exposiciones globales y pueden servir para subrayar las diferencias y la originalidad de Madrigal en el tratamiento del tema.

Después de haber hecho estudiar todas las constituciones de las *polis* griegas de su tiempo, Aristóteles clasificó los regímenes según dos criterios: por un lado, la cantidad de representantes en su gobierno –en el ejercicio del poder– y, por otro, la cualidad de su fin. Esto lo lleva a distinguir aquellas ciudades que son gobernadas por uno, algunos y todos; y aquéllas que buscan el bien del que gobierna o el bien de la comunidad de gobernados. Eso le lleva a proponer seis

²⁸⁹ “Item, omnis civitas cuicumque politiae sit, id est, sive aristocratica, sive monarchica, sive oligarchica, sive timocratica aut democratica sit, legibus indiget ut cuicumque notissimum est”; *De optima politia*, §34. Ver también §100.

²⁹⁰ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §100-103. Vallina considera que este el sentido propio en que Madrigal se refiere al sistema de Platón y Sócrates, por ejemplo, o lo justo, o el sistema político de una ciudad.

²⁹¹ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §157.

formas básicas de gobierno que son, en realidad tres formas y sus deformaciones: monarquía, aristocracia, timocracia, que son las formas originales y tiranía, oligarquía y democracia, que son sus deformaciones²⁹².

Así, el gobierno de uno solo que tiene como fin el bien de los súbditos es la *monarquía*, pero si privilegia el bien del príncipe o gobernante, se trata de una *tiranía*. Cuando el gobierno está en manos de unos pocos, si estos llegan al poder por sus méritos y habilidades y comparten el poder forman una *aristocracia*; si estos pocos llegan sólo por la influencia de sus riquezas y usan el poder civil para acrecentarlas, se trata de una *oligarquía*. En tercer lugar aparece un sistema que, cualitativamente, resulta de la «clase media» y recibe en el texto aristotélico varios nombres, sobre todo timocracia o república. En esencia, el poder reside en la multitud y todos son considerados iguales, estimados por el valor de la propiedad y el honor al que son merecedores es el mismo para todos²⁹³. Es difícil que esta comunidad no busque su propio bien, pero Aristóteles considera que su deformación radica en dos posibilidades, una es que los que gobiernan suelen ser indoctos y la otra es que no haya verdadero orden sino anarquía porque donde todos mandan cada quien hace lo que quiere.

Uno de los ejemplos más sólidos de la relación integradora de la ética y la política en el pensamiento aristotélico es la presencia de la teoría de los regímenes de gobierno en el libro VIII de la *Ética nicomaquea*, en el corazón mismo de la discusión sobre el tema de la amistad. El argumento que abre esta discusión en ese contexto es la relación entre amistad, comunidad y justicia, expuesta en el capítulo 9 y que deriva en los distintos tipos de comunidades por asociación, para distinguir específicamente la comunidad política:

“Ahora bien, todas las comunidades parecen partes de la comunidad política, pues los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio y perdurar *por causa de la convenien-*

²⁹² Ver también *Ética eudemia* VII-9, 1241b 30-40.

²⁹³ Me parece digno de destacar que, cuando Aristóteles enumera los regímenes primarios por primera vez, antes de dar nombre a la timocracia la describe como “un tercero fundado en la propiedad [τιμημάτων]». “τρίτη δὲ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκείον φαίνεται, πολιτείαν δ’ αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλείστοι καλεῖν”; *Ética nicomaquea*, VIII, 11, 1160a 34-35. La palabra τιμημάτων designa concretamente una suerte de clasificación que otorga *ciertos honores* según *propiedad* de que disponga un ciudadano. Ya Platón había considerado esta descripción en un gobierno donde se elegía a los magistrados de acuerdo con la estimación de sus propiedades, pero asociado a la oligarquía ateniense. Cfr. *República*, 550c. Lo más probable es que Aristóteles no refiera aquí a una plutocracia, sino a la *Isonomía*.

cia; y tal es también el blanco de los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad”²⁹⁴.

Luego, explica que todas las comunidades parecen ser partes de la comunidad política, y que las distintas clases de amistad antes consideradas (por placer, por interés y por virtud) se corresponderán con las distintas clases de gobierno²⁹⁵.

Después de exponer las características de cada régimen y su correspondiente desviación, Aristóteles realiza un ejercicio analógico muy interesante: compara la relación de justicia de cada sistema con la que se encuentra presente en las relaciones familiares: así, la monarquía se describe como una relación *paternal*, la aristocracia como la relación *conyugal* y la timocracia/democracia a la relación que se da *entre hermanos*²⁹⁶. Destaca que la relación entre el amo y el siervo parece a una tiranía, pero aclara que sólo lo será realmente si se busca sólo el bien del amo y no de todos, compara así la relación heril como una tiranía justa contra el gobierno persa, que sólo beneficia al monarca tirano²⁹⁷.

Aristóteles añade, en el capítulo 11 del mismo, libro la relación de la medida de la justicia con la amistad en los regímenes políticos. Así, la justicia entre el rey y los súbditos se mide por la *superioridad del beneficio*, por ejemplo, el pastor que cuida a sus ovejas con el fin de que éstas prosperen. En el caso de la amistad entre el marido y la mujer, la justicia se funda antes que nada en la naturaleza, pero dado que conviven para todos los fines de la vida, también se complementan “poniendo cada uno lo que le es propio”, de modo que en esta amistad se dan “lo útil y lo agradable”²⁹⁸ y se fundan también en la excelencia de cada uno en lo que aporta a la comunidad conyugal, de modo que cada cual reciba el honor y el bien que le es adecuado²⁹⁹. “Puede tener por causa la virtud o la excelencia si ambos son buenos, porque cada uno tiene su virtud propia”³⁰⁰.

²⁹⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1160a 10-13.

²⁹⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1160a 28-30.

²⁹⁶ Cfr. Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 10, 1242a 35.

²⁹⁷ En este punto añade Aristóteles una observación que sería aconsejable leer a la par de la descripción de la relación heril en la *Política*. Afirma que si bien no es posible la amistad con el esclavo en cuanto esclavo, *sí lo es en cuanto hombre*, “porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede *participar con él de una ley o convenio*, y, por tanto, también de una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre”; *Ética nicomaquea*, VIII, 11, 1161b 5-8.

²⁹⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 12, 1162a 23-25.

²⁹⁹ “La amistad del marido respecto de su mujer es la misma que la de la aristocracia, porque se funda en la excelencia, y al mejor le corresponde más bien, y a cada uno el adecuado; y así también la justicia”; *Ética nicomaquea*, VIII, 11, 1161a 22-24.

³⁰⁰ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 12, 1162a 25.

Además, Aristóteles observa que los hijos unen a los cónyuges porque *son un bien común* a ambos “y lo que es común mantiene la unión”³⁰¹.

Sobre la amistad entre hermanos observa “se parece a la que existe entre compañeros porque son iguales y de edad semejante, y los que están en estas condiciones suelen tener los mismos sentimientos y caracteres”³⁰². Estas características son análogas a la amistad propia de una *timocracia*, donde los ciudadanos se consideran iguales y procuran ser equitativos entre sí, “gobiernan por turno y por igual”³⁰³.

En el *Brevyloquyo*, Madrigal aprovecha especialmente las comparaciones entre los distintos «modos de comunicar», como llama a las relaciones sociales en general, los tipos de justicia según la igualdad y la jerarquía y los regímenes. Toma como punto de partida las relaciones básicas de la vida social expuestas por Aristóteles en el libro I de la *Política*:

“Aristotiles en el comienzo de las *Políticas* assigna çinco maneras de comunicacion, conviene saber, natural, despotica, que quiere decir servil, yconomica domestica, et comunicacion de los de una leche o linaje, et comunicacion política o civil. Et en estas comunicaciones hay orden de escaleras, conviene saber, que desde la primera fasta la postrimera aya de sobir por todas las de medio et las postrimeras son compuestas de las primeras o a lo menos las presupone”³⁰⁴.

Considera tales a) el ayuntamiento matrimonial, que es la relación entre los esposos; b) la comunicación despótica, que se refiere a la relación amo y esclavo; c) la comunicación económica o doméstica, que mira a la organización de la familia, como tal; d) la comunicación de leche o linaje, que se refiere sobre todo a la relación entre los que descienden de un mismo padre; y por último e) la comunicación política.

Ahora bien, el texto de Madrigal se refiere probablemente a *Política*, I-3 1253b 5-12³⁰⁵. No obstante, el texto de Aristóteles sólo hace mención de tres

³⁰¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 12, 1162a 26-28.

³⁰² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 11, 1161a 27-28.

³⁰³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 11, 1161a 28-29.

³⁰⁴ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçiça*, 76, (Sal) 37ra, (Esc) 73vb.

³⁰⁵ “Las partes de la administración doméstica corresponden a aquéllas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres. Ahora bien, como cada cosa ha de ser examinada ante todo en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos, de estas tres relaciones será necesario investigar qué es y cómo debe ser cada una. Son, pues, la heril, la conyugal (la unión del hombre y la mujer carece de nombre), y en tercer lugar la procreadora, que tampoco tiene un nombre específico. Sean así estas tres relaciones que hemos mencionado”; Aristóteles, *Política*, I, 3, 1253b 5-12.

relaciones y las tres pertenecen a la «administración doméstica» [οἰκονομία]: son la heril, la conyugal y la procreadora, es decir, las relaciones entre amo y siervo, marido y mujer, padres e hijos. No considera aquí, como hace Madrigal, las relaciones entre hermanos (o del mismo linaje) y la comunidad civil. Es posible encontrar la referencia a estos dos tipos de comunicación en un pasaje previo: sobre los hermanos de leche, [ὀμογάλακτες] habla un poco antes, en *Política*, I-2, 1252b15, con referencia al modo en que las aldeas se forman a partir familias que comparten ancestros comunes, es decir, un mismo linaje³⁰⁶. A continuación, Aristóteles expone que la comunidad perfecta se compone de varias aldeas y al alcanza “el extremo de toda suficiencia” y sólo existe si existen las “comunidades primeras” porque es su fin [τέλος]³⁰⁷.

En este sentido, se podrían reconstruir las cinco comunidades haciendo una primera división: casa, aldea, ciudad, y dentro de la casa se pueden dividir, a su vez en tres: heril, conyugal, paterno-filial. Así, quedaría clara la *escalera* de Madrigal: la conyugal, paterno filial y heril (que constituyen la casa), las aldeas (conformadas por casas de los hermanos del mismo linaje) y la ciudad que los implica a todos.

Si pudiéramos encontrar una suerte de procedimiento metodológico en el *Brevyloquyo* se podría afirmar que dedica extensos capítulos a discurrir los distintos modos en que estas comunicaciones se despliegan, desde la inclinación o amor natural, el amor racional, la amistad y sus distintos tipos, la justicia igual o proporcional. Se ha mencionado y desarrollado lo pertinente en líneas previas³⁰⁸. Interesa más, en este punto, lo que desarrolla Madrigal al respecto en *De optima politia*, de cara a la determinación del mejor régimen y la mejor ley. Era indispensable, no obstante, recordar que conoce y maneja el argumento aristotélico, porque se separará de él en algunos puntos de la exposición.

Como Aristóteles en el libro III de la *Política*, Madrigal clasifica las formas de gobierno en dos: las buenas o virtuosas que incluyen la monárquica real, la aristocrática y la timocrática; y las malas o viciadas, que consisten en la monar-

³⁰⁶ “Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia de la casa, y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos»”; Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252b 15.

³⁰⁷ “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia [αὐτάρκεια] y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas y la naturaleza es el fin”; Aristóteles, *Política*, I, 2, 1152b 27-32.

³⁰⁸ Acude a este problema constantemente a lo largo de la obra, pero lo trata específicamente en los capítulos 75-78.

quía tiránica, la oligarquía y la democracia³⁰⁹. Las descripciones de cada uno, en lo básico, son las mismas que en Aristóteles.

Sin dudarlo, Madrigal afirma que el mejor régimen *por naturaleza* es la *monarquía real*:

“Entre todas estas formas de gobierno la mejor es por su naturaleza la monarquía real, pues, gobernando uno solo, no existen discordias –como si gobernasen varios. También ha de pensarse que aquel mandato político es el mejor si se asemejase más al orden natural. Es así que el mandato monárquico se asemeja el que más al orden natural. Luego es el mejor, según el orden de la naturaleza, la primacía existe, porque nunca se equivoca, ni se ha equivocado”³¹⁰.

No tarda, sin embargo en desestimar la viabilidad del régimen citando al propio Aristóteles en el mismo párrafo, diciendo que, por un lado es difícil encomendar todo a un solo hombre y que si éste resulta malo o inadecuado, puede ser pésimo para la ciudad y destruir sus formas de gobierno: “El capricho humano es una mala ley”, dice citando el libro IX de la *Ética nicomaquea*. Sobre ello, advierte el Estagirita que el amor propio en el hombre bueno es beneficioso para él y los demás, pero en el hombre malo el amor propio es perjudicial para sí mismo y para el prójimo, pues no sigue el bien sino sus malas pasiones³¹¹. De la misma manera, un buen rey sería, sin duda, fuente de grandes bienes para la ciudad pero si es malo, causará los peores daños.

Por lo tanto, la monarquía sería óptima en la teoría, dado que el gobernante que ostentara el título y el poder unificaría al pueblo, la ley y sus acciones. No habría ante tal príncipe la posibilidad de discordias. Este tipo de gobierno es más *natural* pues se parece a la relación social más natural del hombre que es aquélla entre padres e hijos, y mueve al amor, la admiración y ese modo de amistad propio de las relaciones jerárquicas. Fortalece el argumento comparando el orden natural general descrito en el libro XII de la *Metafísica* y dice: “Los seres no quieren alterarse ni desordenarse, esto es, las cosas naturales no quieren de mala manera ser dominantes, por esto el más perfecto orden y organización se da entre los seres naturales”³¹².

Sin embargo, con respecto a la realidad humana, el gobierno de uno solo es un régimen inviable porque es difícil encontrar a una persona que sea apta y buena para el cargo, que tenga en ella esa capacidad *principal*, y aun si se hallara, nada garantiza la sucesión. Y la ciudad debe ser estable y permanecer más

³⁰⁹ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §113.

³¹⁰ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §122.

³¹¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 8, 1169a 12-15.

³¹² Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §122.

allá de los límites vitales de un individuo. Puede haber distintos tipos de monarquías, no sólo las hereditarias, pero el riesgo de la tiranía es siempre muy alto, esto es, que la ley y la subsistencia de la ciudad dependan de un hombre vicioso, mudable e imperfecto, en el cual los ciudadanos no puedan participar realmente de la comunicación cívica y en todo caso sirvan al fin del monarca como esclavos.

Madrigal describe en el párrafo siguiente en *De optima politia* –dedicando apenas unas pocas líneas– los otros regímenes «buenos», la aristocracia y la timocracia y las juzga semejantes en cuanto a sus fortalezas y debilidades: en la aristocracia se elige a los príncipes y magistrados entre los mejores ciudadanos, pero el planteamiento mismo genera facciones; quienes no se vean beneficiados con el poder sentirán envidia y provocarán divisiones entre los ciudadanos. Madrigal afirma que Aristóteles llega a las mismas conclusiones respecto de la timocracia³¹³. Antes ha descrito esta última diciendo:

“El tercer principado se llama timocrático o forma de gobierno timocrático y es, según dice el Filósofo, intermedia entre la forma de gobierno oligárquico y la democrática, al ser un principado que se da en los hombres de clase media, es decir, que ni son pobres ni muy poderosos y ricos, acerca de lo cual trata Aristóteles en el capítulo 9 del libro IV de la *Política*”³¹⁴.

Llama la atención que la *timocracia* se encuentre entre la oligarquía y la democracia. En el esquema aristotélico, la jerarquía de perfección en los regímenes no es equivalente, es decir: si el mejor régimen es la monarquía, no será la tiranía el menos malo de los sistemas viciosos, sino lo contrario³¹⁵. Será peor, puesto que la corrupción de lo mejor es lo peor³¹⁶. La *república* o timocracia que Aristóteles describe el citado capítulo es prácticamente una suerte de gobierno mixto; de hecho el Estagirita reconoce que esta mezcla puede darse de tres modos: a) tomar una mezcla de sus leyes, según si se aplican algunas cosas a los ricos y otras a los pobres; b) tomar un término medio de lo que unos y otros disponen, por ejemplo al tomar un término medio en el valor de las propiedades; c) una combinación de instituciones, como distribuir las magistraturas, algunas por sorteo y otras por elección.

Esta es, no obstante, una forma de gobierno *relativamente distinta* de la que describe en capítulo 11, del mismo libro IV. En este lugar propone Aristóteles la

³¹³ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §123.

³¹⁴ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §117; se refiere a 1294a 30ss.

³¹⁵ Según Pallí Bonet, en las notas a la traducción de la *Ética nicomaquea*, el sistema se invierte, de modo que si hubiera que gradar los sistemas del mejor al peor, en general, la lista sería: realeza, aristocracia, timocracia, democracia, oligarquía y tiranía; cfr. nota 189, p. 341 de su edición.

³¹⁶ Aristóteles, *Política*, IV, 2, 1289a 40.

mejor forma de gobierno, que responde mejor a la descripción de una *timocracia* –una mezcla entre oligarquía y democracia– en la que predomine la *clase media*, es decir, ese “principado que se da en los hombres de clase media, que ni son pobres ni muy poderosos y ricos” que describe Madrigal. Hay diferencia entre la república descrita en el capítulo 9 y la sugerida en el capítulo 11, porque a esta segunda opción *deberían tender* los legisladores, pero pocas veces ha existido³¹⁷. La democracia, sin embargo, es la forma de gobierno real que mejor puede promover a la clase media y las fortalezas que ésta brinda a la ciudad³¹⁸.

Este gobierno de la clase media podría resolver la mayoría de los problemas del resto de los regímenes y cumple los principales fines de la comunidad política:

“una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, está muy lejos de *la amistad y la comunidad política*. Porque la comunidad implica la amistad: los enemigos no quieren compartir siquiera un camino. La ciudad debe estar constituida de elementos *iguales y semejantes* en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en la clase media, de modo que una ciudad así será necesariamente la mejor gobernada. [...] Además, los ciudadanos de la clase media son *los más estables* en las ciudades, porque ni codician lo ajeno como los pobres ni otros desean lo suyo, como los pobres desean lo que tienen los ricos, y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar, viven en *seguridad*”³¹⁹.

¿Por qué razón no opta Madrigal por proponer un sistema semejante? En primer lugar, me parece que hay una confusión entre democracia, timocracia y gobierno de la clase media que tampoco es del todo clara en la exposición de Aristóteles. En segundo lugar me parece que, inspirado en el realismo de Aristóteles, Madrigal privilegia la *viabilidad del sistema* sobre la excelencia teórica³²⁰. En *Política* III-4 se explica por qué es tan difícil determinar cuál es el mejor régimen, teniendo en cuenta al ciudadano real:

“Es imposible que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos, pero cada uno debe cumplir bien su función, y esto requiere virtud; por otra parte, como es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no será una misma la virtud del ciudadano y la del hombre bueno. En efecto, la virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor), pero es imposible que tengan la del hombre bueno, ya

³¹⁷ Aristóteles, *Política*, IV, 11, 1296a 36.

³¹⁸ Aristóteles, *Política*, IV, 11, 1296a 13-18.

³¹⁹ Aristóteles, *Política*, IV, 11, 1296a 23-34.

³²⁰ Cfr. Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §127.

que no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta”³²¹.

Aristóteles toma en cuenta que la ciudad perfecta, con el régimen óptimo es posible *aun si los ciudadanos no son perfectos* por sí mismos, y que pueden lograrlo a partir de la virtud cívica, un principio que todos comparten y que perfecciona a todos. Esta descripción coincide con la idea de *ley* de la ciudad y con el espíritu de *concordia* que tiene la ciudad como fin. Por ello afirma que “la justicia es una *virtud de la comunidad*”³²². Una reflexión en este sentido muestra hasta qué punto el realismo de su doctrina está pensado para una ciudad óptima viable a partir de una ciudadanía real, que vive individualmente las dificultades de la naturaleza humana. Cuando la comunicación cívica se comparte, se vive una virtud comunitaria que, a la larga, permite la experiencia de la virtud al individuo social.

El mejor régimen será, entonces, aquél que posibilite esta experiencia de virtud y *vida buena* a toda la ciudad. De hecho, Aristóteles opta por dejar casi abierta la elección del mejor régimen a las circunstancias reales de cada pueblo. Por más que se describan las mejores condiciones de cada régimen y se tengan en cuenta sus debilidades, el mejor régimen depende de la sagacidad del legislador que debe saber lo que conviene a su comunidad y, en todo caso, adaptar los principios a ésta³²³. Aristóteles recuerda, además, que las *leyes deben ordenarse al régimen*, de modo que, como se afirmó previamente, no conviene la mejor ley para la ciudad, sin más, sino aquella que es mejor para el régimen que mejor se corresponde³²⁴.

Madrigal, siguiendo el mismo argumento que Aristóteles, opta por la *democracia*. La describe como aquel régimen en que gobierna todo el pueblo sin importar su cualidad, sus honores o propiedades como ocurre en la timocracia. En la democracia: “el poder supremo se halla a la vez en todos, o son todos los del pueblo los que gobiernan ya sea por medio de los fuertes, ya sea por períodos determinados”³²⁵. Después de valorar todos los regímenes descritos, opta

³²¹ Aristóteles, *Política*, III, 4, 1276b 37-1277a 5.

³²² Aristóteles, *Política*, III, 13, 1283a 38.

³²³ “Además de todo eso, debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, porque la mayoría de los que exponen sus ideas sobre sistemas políticos, aunque en lo demás tienen razón, fallan en su aplicación. No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades”; Aristóteles, *Política*, IV, 1, 1288b 33-39.

³²⁴ Aristóteles, *Política*, IV, 8, 1294a 5.

³²⁵ “Se trate o no de pobres o de sencillos, en definitiva de cualquiera. Lo cual acaece o porque el poder supremo se halla a la vez en todos, o son todos los del pueblo los que gobiernan ya sea por medio de los fuertes, ya sea por períodos determinados. Son muchas las especies de la misma. De

por la democracia porque sus males, al parecer, no impiden la consecución de la virtud cívica y, de hecho, responden mejor al principio mismo de la vida cívica:

“Aristóteles, en el libro III de su *Política*, concluye que esta forma de gobierno es la mejor para las ciudades, aunque por naturaleza esa misma forma de gobierno sea defectuosa, ya que llegan en ella a conseguir ser «príncipes» aquellos que son indocumentados [indoctos] y aptos por naturaleza a servir.”³²⁶

Concluye con ello que el mejor gobierno por sí mismo, *según el orden de la naturaleza* es la monarquía, pero si se toma en cuenta la *realidad de la naturaleza humana*, el mejor gobierno debe ser una suerte de *democracia fortalecida por las leyes* que correspondan mejor al régimen concreto, que sean convenientes a un determinado fin y al estado político real³²⁷.

“Es así que aquél que fundó la ciudad no debe elegir el régimen de gobierno. Luego tampoco debe elegir las mejores leyes. Pero, como debe elegir un régimen político conveniente para un pueblo concreto, aunque no es bueno de por sí, así debe elegir leyes convenientes para dicho pueblo”³²⁸.

La respuesta de Madrigal difiere ligeramente de la de Aristóteles, aunque siga su disposición porque tiene en cuenta una tradición política más extendida y el sistema político de su tiempo, no sólo la monarquía real, sino la eclesiástica. Atendiendo también al lugar del concilio en el gobierno de la Iglesia, Madrigal opta por la forma desviada de la timocracia, es decir, una forma de democracia. En muchos casos, el mismo rey Juan II de Castilla es destinatario de su obra y asiduo lector y a través del *Brevyloquyo* brinda consejos pertinentes a su cargo, incluida la observación de que la monarquía llevada por el vicio es el peor régimen, y es fácil que el hombre se corrompa y dañe la unidad de su reino.

Detrás de la postura de Madrigal se encuentra por un lado la certeza de la fragilidad de la naturaleza humana y saber que un gobierno perfecto *per se* le sería insoportable, de modo que la democracia permite tener la virtud no como punto de partida sino como fin. En la democracia es posible vivir la justicia de un modo más adecuado a la naturaleza humana, esto es, en el ejercicio constante de la racionalidad en un ámbito de libertad y diálogo³²⁹.

lo cual trata Aristóteles en el capítulo 3 del libro II, y en el capítulo 5, libro IV de la *Política*”; *De optima politia*, §121.

³²⁶ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §124; se refiere a Aristóteles, *Política*, III, 11.

³²⁷ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §127.

³²⁸ Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §125.

³²⁹ C. Flórez Miguel, “La teoría de la amistad”, p. 171.

Aunque no es posible aquí entrar en mayor detalle, es necesario observar que Aristóteles clasifica distintos tipos de democracia según el modo de organización y participación de los ciudadanos y el lugar que ocupa la ley. Principalmente las formas son: a) la que se funda en la igualdad, donde prevalece la decisión del pueblo; b) la que se basa en magistraturas según su patrimonio, aunque sea éste muy bajo; c) aquella en que corresponde la soberanía a la ley; d) *aquella en que todos participan de las magistraturas si son ciudadanos pero el poder supremo corresponde a la ley*; e) igual que la anterior pero el poder supremo es el pueblo y tiene supremacía en los decretos. Aristóteles se decanta por la penúltima opción y señala:

“Podría parecer justa la objeción del que dijera que tal régimen será una democracia, pero no una república, porque donde las leyes no tienen autoridad no hay república. La ley debe estar por encima de todo, y los magistrados y la república deben decidir únicamente de los casos particulares. De suerte que si la democracia es una de las formas de gobierno, una organización tal que en ella todo se hace por medio de decretos no es tampoco una verdadera democracia, pues ningún decreto puede ser universal”³³⁰.

Esta cuarta opción, llamada *democracia deliberativa* es la que representa mejor las características del humanismo cívico y a la que parece referirse Madrigal en *De optima politia*: el diálogo, la libertad y la autodeterminación racional, además de una participación efectiva, donde se comunican la vida y las acciones³³¹.

Aristóteles y Madrigal coinciden en que lo primordial es que el régimen y sus leyes sean convenientes a la comunidad y éste es el criterio principal del legislador. Para Aristóteles, este criterio implica que cada sociedad, por su trayectoria y características (tanto cualitativas, como ubicación, dedicación comercial, división de clases, etcétera y cuantitativas, básicamente por su número de habitantes y riqueza) procure el régimen que le convenga siempre que procure la forma de vida virtuosa que mira al bien común.

Así, el rey buscará el provecho como el padre a los hijos y el pastor a las ovejas; la aristocracia buscará el bien común fortaleciendo las virtudes específicas (y especializadas) de los mejores en cada ámbito, donde cada quién hace lo que le corresponde y sabe hacer mejor y recibe el beneficio que le corresponde, como en la vida conyugal; y en la timocracia, donde todos participan directa-

³³⁰ Aristóteles, *Política*, IV, 4, 1291b 30-1292a 40.

³³¹ Aristóteles, *Política*, III, 9, 1281a 1-8: “Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia. Por eso a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riquezas pero son superados por aquellos en virtud”.

mente de las acciones y, por reciprocidad directa, reciben el honor y el bien de la comunidad. Lograr esto, desde luego es una meta que prácticamente sólo desde la democracia y las leyes adecuadas y convenientes a su fin se garantiza alcanzarla.

El criterio último de Madrigal para determinar el mejor régimen y la mejor ley es el principio de *concordia*. Éste es, entre todos los argumentos, el que cierra su crítica a la comunidad platónica de mujeres: las discordias que necesariamente causarán en los hombres³³². Aristóteles habla de la concordia [ὁμόνοια], tanto en la *Ética nicomaquea*, IX, 6 como en la *Eudemia*, VII, 10. No consiste en pensar y sentir lo mismo o tener la misma opinión, sin más, sino sobre aquello que les conviene *como ciudadanos*, es decir, la disposición que les permite *elegir las mismas cosas y realizar juntos* aquello que es de *común interés*³³³. Destaca Aristóteles el sentido *práctico* de la concordia cívica, que se consagra en especial a aquellas materias que son de importancia grave para la ciudad y que conciernen a cada parte o a todos. Pone como ejemplo la elección de magistrados y la decisión de guerra.

La concordia es aquí llamada por Aristóteles «amistad civil», se relaciona con *lo que conviene* a la vida de la ciudad y por lo tanto a su fin. En la *Ética eudemia* añade: “Hay, pues, concordia cuando la elección es la misma tanto en lo que concierne al mandar como al obedecer, cada uno no escogiéndose a sí mismo, sino ambos escogiendo a la misma persona. En suma, *la concordia es la amistad política*”³³⁴. En el *Brevyloquyo*, Madrigal compara la concordia cívica con la amistad y la equipara a la justicia, en el célebre pasaje en que recuerda la preferencia que tienen los legisladores por la amistad aun por encima de la justicia:

“El fundamento de la amiçia tiene semejança concordia; e por ende, los que tenen vida çibdadana non tienen pequenno cuydado, ca si los fazedores de las leys ponen leys, las çibdades procurando justiça entre los çibdadanos, en pero más trabajan por los fazer amigos que justos. Ca ellos estan justos, aun les es menester la amiçia, e estando entre ellos amiçia no avran menester ley alguna. Porque el amigo obrara aquel que es su amygo, asy como a otro que es él mismo, e asy como nunca fue alguno que a sy desease fazer mal, eso mesmo non deseara fazer a aquel que es su amigo. Pues seyendo todos los çibdadanos amigos, seria ynposible de fazer alguno a otro alguna ofensa”³³⁵.

³³² Alfonso de Madrigal, *De optima politia*, §196-199 y §205.

³³³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 6, 1167 a 20-30.

³³⁴ Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 7, 1241a 30-33.

³³⁵ Alfonso de Madrigal, *Brevyloquyo de amor et amiçia*, 44, (Sal) 20vb, (Esc) 36ra-b.

Esta disposición de amistad en la vida de la ciudad es, como se dijo antes, equiparable al *bien común*, la esencia misma de *lo que se comunica* en la vida cívica y posibilita la vida conforme la virtud que es el fin mismo de la comunidad política, por eso dice más adelante: "...permanesçentes syenpre *en concordia*, con los amigos en todas las cosas, en comunicando rresçiben el fruto de su amiçiçia ca ellos continuamente *se fazen mejores en sy mismos e uno para otro*"³³⁶.

Esta comunicación de experiencias y acciones que posibilita la concordia respeta la pluralidad necesaria para la vida de la ciudad, coordina y une sin simplificar su riqueza y su diversidad. Con ello, garantiza la paz al interior de la ciudad y la estabilidad y autosuficiencia que ésta requiere para fortalecer su posición al exterior. Esta línea de argumentación abre un valioso camino hacia un derecho de gentes en Madrigal que tiene relevancia y pertinencia, sobre todo en el eje de la tradición de la Escuela de Salamanca, pero no es posible acometer tal proyecto aquí³³⁷.

Es sin duda loable que el humanismo cívico proponga un remedio a la falibilidad humana que haga posible al hombre, a pesar de sus limitaciones, experimentar la riqueza de la vida conforme la amistad y crecer en virtud. La vida política, tal como la concibió Madrigal, toma en cuenta las deficiencias o debilidades de la naturaleza humana pero también sus fortalezas: su capacidad racional y su inclinación a bienes diversos; las ordena y las dispone de tal modo que todos puedan participar de ellas, comunicarlas y crecer en su propio bienestar.

La opción por la democracia es consistente con el pensamiento de Madrigal porque toma en cuenta la fragilidad de la naturaleza humana y su capacidad racional y las pone en ejercicio. Madrigal no desarrolla los distintos sentidos de democracia al detalle, como harán sus discípulos Osma y Roa –especialmente en el *Comentario a la Política*–, pero los pone ya en la pista de alternativas de gobierno para resolver problemas acuciantes de su tiempo.

³³⁶ Alfonso de Madrigal, *Brevyloqyuo de amor et amiçiçia*, 128, (Sal) 68vb (Esc) 149va.

³³⁷ Pongo en línea de tal reflexión la obra de Luciano Pereña y propongo, para un futuro próximo, enriquecer esta reflexión y su diálogo con la tradición del derecho internacional de raíz vitoriana. Cfr. L. Pereña, *El sistema de 'El Tostado' sobre el Derecho de Gentes*.

CONCLUSIONES

En este trabajo he querido presentar las bases para un estudio sistemático de la Escuela humanista de Salamanca del siglo xv. El objetivo ha sido, primero, localizar los principales puntos que hacen viable el trazado de una escuela teórico filosófica, y si bien he dedicado la investigación esencialmente al ámbito ético político, he mostrado que hay coincidencia en otras áreas teológicas y retóricas. Los tres autores aquí considerados, Alfonso Fernández de Madrigal, Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa, pueden ser considerados como un grupo doctrinal. Además, he procurado realizar una exposición del aristotelismo presente en la filosofía moral de Alfonso de Madrigal, como un primer ejercicio, con la intención de completar esta investigación, más adelante, con el pensamiento de Osma y Roa.

1. Se ha propuesto la denominación de «Escuela humanista de Salamanca del siglo xv» al grupo de maestros de Filosofía moral y de Teología conformado por Alfonso Fernández de Madrigal, Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa. Como base de esta propuesta se aplican los criterios de Belda para descubrir en ellos cuatro unidades que relacionan su trayectoria académica, su metodología y su difusión.

2. Se identifican como colegas de San Bartolomé, catedráticos de Filosofía moral y Teología. Coinciden en el humanismo, la relectura de Aristóteles en la filosofía moral y la introducción del tomismo en la teología, especialmente en Osma y Roa. Los tres combaten el nominalismo de su tiempo y proponen un cambio en la metodología teológica.

3. En cuanto a la unidad doctrinal, coinciden en lo que puede llamarse un *humanismo cívico*, que en estos autores se manifestará entre el republicanismo y la democracia. Emplean para su argumentación una lectura integral de las obras *Ética y Política* de Aristóteles y se caracterizan por presentar una argumentación realista. Se ha asociado su influencia al movimiento comunero y la redacción de la *Ley perpetua* de Ávila.

4. Se ha presentado el pensamiento ético y político de Madrigal como el iniciador de este grupo, dado que, si bien hay otros autores cercanos al planteamiento, optan por otras respuestas al problema del poder político, la comunidad, el democratismo, etcétera. El resto de este trabajo se concentró en el pensamien-

to de Madrigal en diálogo con los textos aristotélicos de los que parte y su contexto.

5. Se presentaron como guías de lectura una serie de ideas que pueden considerarse centrales en el pensamiento moral de Madrigal: a) La idea de comunicación como principio activo de participación política; b) La concordia como el espíritu que otorga la fuerza unitiva de la comunidad o la esencia de la amistad cívica; c) La posibilidad de encontrar un antecedente de *pactismo* en su exposición sobre el mejor gobierno, que tiene repercusiones, sobre todo, en el pensamiento político de Roa; d) La elección de la democracia como el mejor de los modos de gobierno, por encima de la monarquía, por aplicar un criterio realista que toma en cuenta la fragilidad de la naturaleza humana como un hecho dado desde el cual se debe partir; e) Una consideración del valor que tiene la ley positiva en la vida de la ciudad, que debe corresponderse al mejor gobierno.

6. Se presentó una breve descripción de las principales obras en que se concentra el pensamiento ético-político de Madrigal, aunque se tenga en cuenta que muchos de los criterios complementarios se encuentran diseminados en su vasta obra teológica. Las obras consideradas fueron: las *Cuestiones de Filosofía moral*, que en realidad se extraen de una obra más completa llamada *Catorze cuestiones del Tostado*, el *Breviloquio de amor et amiçia* y *De optima politia*. Se ubicaron algunas precisiones sobre el origen de las obras, como la relación del *Breviloquio* con los *Bocados de oro* y la posible motivación del tratado *De optima politia* con un acontecimiento histórico.

7. El argumento central de la exposición fue intentar justificar la frase: “el legislador no debe estatuir las mejores leyes ni la mejor forma de gobernar”, que resulta paradójica. Para ello se construyó un largo argumento: que partió de la antropología, la relación entre naturaleza y libertad, la sociabilidad y sus sentimientos fundamentales, para determinar como consecuencia los modos de sociabilidad y sus estructuras ideales y reales. En cada uno de los pasos se fue relacionando la obra de Madrigal con el pensamiento aristotélico, que tiene en cuenta explícitamente y se va mostrando una lectura consistente de corte humanista.

8. Relacionada con el problema humanista de la dignidad humana se encuentra la paradoja de la relación entre naturaleza y libertad en la vida humana. En esta sección se estudió el modo en que Madrigal plantea esta paradoja y cómo la resuelve, a partir de reconstruir su concepto de naturaleza y la distinción particular que arroja la naturaleza del ser humano. Se tomaron en cuenta las diferentes formas de entender la ley natural y la libertad como la ocasión del despliegue operativo de las facultades racionales.

9. Madrigal subraya las causas de conflicto en la consecución de los fines de la vida humana, que residen, sobre todo, en la complejidad de su constitución y en la variación de orden en los fines a los que puede dirigirse. Esta distinción

inscribe al Abulense en las coordenadas del humanismo antropológico y las reflexiones en torno a la dignidad humana y sus vertientes animal y divina.

10. Madrigal propone en la vida social la solución del conflicto personal. Las relaciones de amor y sobre todo las de amistad libre y racional pueden encaminar al hombre a la vida virtuosa de la que es capaz. De hecho, sólo en la vida de comunidad puede el hombre vivir y alcanzar la virtud. Ello se debe, sobre todo, a la experiencia de comunicación y participación del bien común que se experimentan en niveles crecientes de sociabilidad que van desde el amor natural hasta la complejidad de la amistad cívica.

11. La tercera parte del texto presentó en relación los argumentos del *Breviloquio de amor et amicitia* y el tratado *De optima politia*, de cara a explicar cómo el amor y la amistad se ubican en el núcleo de la vida ético-política y dan respuesta a las necesidades antropológicas más acuciantes. Esta exposición se llevó a cabo confrontando las reflexiones de Madrigal con los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea* y los libros III y IV de la *Política* de Aristóteles.

12. En primer lugar se estudió el concepto de *amaçion* de Madrigal en relación con la *φίλησις* aristotélica. Se trata de una idea de amor natural, de pura inclinación y debe advertirse que se trata de una idea de amor muy distinta a la que corresponderá a la virtud cristiana de caridad. La *amaçion* de Madrigal tiene como características ser irreflexivo, al menos en su origen, y orientarse por igual a personas y cosas. Es además muy poderoso y requiere de un cierto dominio prudencial, por ello, en la racionalidad humana se suscita un llamado a la racionalidad que no anulará la *amaçion* sino la plenificará como un hábito.

13. Se analizó la definición aristotélica de amistad como hábito y se comparó con la interpretación que hace Madrigal de dicho pasaje para destacar que se trata de un hábito, que depende de la elección, y que se caracteriza por ser recíproco, justo y benevolente. Mención especial merece la necesidad de establecer la justicia tanto entre iguales como entre desiguales y el criterio proporcional para conservar la igualdad. Siguiendo el desarrollo de la *Ética nicomaquea*, Madrigal desarrollará esta triada de principios y los aplicará a todos los ámbitos del humanismo cívico, incluidos los conceptos de ley y ciudad. Aunadas a estas características esenciales siguen las condiciones para la disposición amistosa, como el amor propio y el acuerdo consigo mismo, que después se proyectará en los requisitos de autarquía y concordia en la ciudad.

14. Un momento crucial del desarrollo del texto surge a partir de la definición de las partes de la amistad y los tipos de amistad que surgen de cada una. La división es sencilla y conocida: lo bueno, lo agradable y lo útil. Tradicionalmente se lee la descripción explicando la preeminencia de lo bueno sobre lo agradable y lo útil. El momento clave se encuentra en la propuesta de la amistad cívica como una amistad *conforme a la* utilidad y el provecho porque muestra, por un lado, que la forma óptima no anula las anteriores y por otro circunscribe

los límites de la amistad cívica bajo unos parámetros muy concretos. Esta misma metodología y criterio se aplicarán después al problema de la mejor forma de gobierno: no necesariamente la forma óptima es la adecuada a la realidad concreta.

15. En el análisis de las consecuencias de considerar la amistad cívica como una amistad de utilidad surgen las precisiones de la justicia, en particular la figura del *acuerdo* o convenio entre las partes, de modo que un principio legal protege la amistad y sus condiciones esenciales. Esta condición, llevada a la concepción de la vida civil es el fundamento del posible *pactismo* de Madrigal, perfectamente congruente con el desarrollo de las condiciones de la amistad provechosa de tipo legal. Como consecuencia, la vida comunitaria se concibe como un acuerdo fortalecido por la ley, que protege los bienes compartidos con la solidez de la deliberación racional. Esta conclusión es congruente con las exigencias de su antropología y tendrá consecuencias en el desarrollo de su planteamiento político: los bienes que cada hombre acuerda compartir se vuelven bien común, condición de comunicación cívica.

16. Otro momento clave de esta investigación reside en el análisis de la *communicatio* en Madrigal. Un análisis de la ambigüedad del término, que se refleja en las diversas traducciones y la propia traslación terminológica de Madrigal de sus obras en latín a los textos castellanos sugiere una comprensión de la vida cívica que resulta sumamente original. Implica una participación cívica activa y vinculante, y un concepto de sociedad dinámica. Responde con ello a una idea de *πράξις τελεία* profundamente aristotélica que involucra no sólo la transmisión y creación de ideas sino de diversos bienes, materiales y espirituales, como experiencia y acciones. La comunicación como *logos* está además en la raíz misma de la vida política y es la forma eminente de participación. Por esta razón se anexaron algunos capítulos del *Breviloquio* sobre el concepto de comunicación en Madrigal que no habían sido transcritos.

17. Consecuencia directa del análisis de la comunicación política en Madrigal es el tema de la ley, que es la forma de la justicia en la ciudad, por la cual es posible ordenar y organizar la vida y la comunicación de los bienes “en común”. Madrigal recuerda que la ley posibilita de origen la relación civil en el acuerdo que la funda. La ley mantiene la relación de igualdad necesaria para lograr la concordia, es decir el hábito propio de la amistad cívica. Destaco la función que tiene la ley positiva para Madrigal, que surge del diálogo y la comunicación efectiva entre los ciudadanos y responde a los criterios de conveniencia concreta. La relación entre la ley natural y la positiva, para Madrigal consiste en una especificación o esclarecimiento de lo justo que va desde lo general hacia lo concreto.

18. Tomando como punto de partida la diferencia entre ley y régimen político que Madrigal establece en *De optima política*, y los elementos de comunica-

ción, justicia y ley, propongo una descripción del proceso de fundación de la ciudad que aclara en cierta medida el posible pactismo de Madrigal. Distingo para ello tres momentos: asociación, constitución y legislación. Estos momentos se clasifican no sólo por su desarrollo temporal sino por el modo en que especifican y realizan la vida en común.

19. En última instancia se trató de resolver la pregunta que se había tomado como punto de partida, la idea de que el legislador no deba elegir ni el mejor régimen ni la mejor ley. Con todos los elementos previos analizados, quedaba por considerar la comparativa entre los sistemas políticos de Aristóteles y Madrigal. Llama la atención observar que el planteamiento de Aristóteles no es cerrado, de suyo, ni da una respuesta definitiva al problema del mejor régimen. Más allá de presentar diversas opciones según el tipo y la cantidad de ciudadanos que ostentan el poder, no se decanta por un solo sistema y cuando se aproxima a ello advierte que se trata de una referencia hacia la cual deben transitar otros sistemas. Aristóteles opta por privilegiar un sistema mixto, que nace de la democracia y se fortalece por la ley y el equilibrio de la clase media.

20. Madrigal opta en cambio, directamente, por la democracia, por tener las características específicas que responden a las necesidades antropológicas de las que partió: en la vida democrática se puede vivir mejor la relación de amistad como esa vida común que garantiza la experiencia de virtud por encima de la debilidad de la naturaleza humana. Madrigal toma como punto de partida esa fragilidad, cuenta con ella al determinar el mejor sistema real. Acepta que la monarquía es el mejor sistema según la naturaleza, pero en el caso de la vida humana, que tiene una naturaleza peculiar, compuesta por diversos principios y orientada hacia diversos bienes, es necesaria otra organización política. Como se ha dicho antes, busca un modo que acepte la naturaleza y construya a partir de ella, en lugar de perseguirla o negarla. Ni Aristóteles ni Madrigal proponen un régimen político óptimo, sino uno realizable, y el criterio de la ley (en el sentido previamente descrito como legislación) está subordinado al régimen político, de modo que se refuerza la condición positiva de la ley en el ámbito civil.

21. El criterio último para elegir el mejor sistema de gobierno es la concordia. Se había dicho antes que la concordia era la esencia de la amistad cívica. Es una relación que tiene la virtud de unir sin anular las particularidades de lo involucrado en el grupo. La concordia, nacida de la justicia, permite la experiencia de virtud y bien común que fueron establecidas como fin y razón de ser de la vida comunitaria. En ella es posible que el ser humano alcance la vida perfecta que su naturaleza compuesta le dificulta de suyo y puede experimentar y participar del bien con todos aquellos que se ven beneficiados por el mutuo acuerdo de vivir una vida buena.

Puede llamarse verdaderamente humanista una filosofía moral fundada en la amistad cívica, que deriva en un acuerdo fundante y un sistema político deliberativo y participativo conforme a los criterios de igualdad, donde la ley sea la salvaguarda y la esencia misma de la virtud. Estas ideas, deudoras del pensamiento aristotélico y estoico, tienen en la palabra y el tiempo de Madrigal un eco renovador y son un preludio inequívoco de modernidad.

ANEXO I
BREVYLOQUYO DE AMOR ET AMIÇIÇIA
Selección de textos sobre amistad y comunicación

NOTA TÉCNICA

En la realización de esta transcripción he procurado mantener los textos del *Brevyloquyo* en el castellano original antiguo y he tomado como reglas básicas de transcripción el desarrollo de las abreviaturas y el manejo de puntuación moderna, incluida la supresión de calderones. He mantenido asimismo la acentuación moderna cuando se ha considerado necesario para la comprensión del texto. He privilegiado el manuscrito 2178 de Salamanca y he tomado el manuscrito H-II-15 del Escorial como referencia secundaria, por ser el primero más completo.

CAPÍTULO 57

*Que con grande dificultad se fallan los amygos,
et que non se han de cognoçer los amygos en la agradable salutaçion¹*

[25vb]

A los verdaderos amigos de que en deziamos muchos los dessean y pocos los fallan, ca non solamente en las çibdades pocos se fallan, mas aun en todo el mundo muy pocos han apareçido, et onde alguno piensa estar montones de amigos non esta lugar de algund amigo. De esto dize Seneca en el sexto libro de los benefiçios,² non sabes quanto es el preçio de la amiçiçia, si non entiendes que [26ra] mucho has de dar a aquel al qual te diste por amigo, lo qual es una cosa non solamente en las casas mas aun en todo el mundo pocas vezes fallada.

¹ Corresponde a *Brevyloquyo de amor et amiçiçia*, (Esc) 47ra-48ra.

² L. A. Séneca, *Tratado de los benefiçios*, VI, 33: “Sin duda que ignoras el precio de la amistad, si cuando le das un amigo no juzgas que le das mucho, por ser cosa, no sólo rara en muchas casas, sino en muchos siglos, y que en ninguna parte falta tanto como en aquella donde se piensa que hay abundancia”.

La qual non ha lugar en que mas fallesca que onde creemos que esta muy abastadamente.

A algunos muy ligeramente engaña el amor demostrado de algunos saludantes, los quales como se ajunten a alguno ansi como a su amigo paresçen seer amigos, enpero non lo son. Non pienses algunos seer amigos por que saludan, ca a estos o plazenteros segund Aristotiles en el quarto de las ethicas³ o lisonjeros es razon de llamar, ca estos tienen esta voluntad, conviene saber, que se demuestran amigos como non desseen ser amigos nin tienen cosa alguna de amigos en su coraçon, de estos dize Seneca en el sexto libro de los benefiçios⁴, non son estos amigos que con grande compañía tocan a la puerta, los quales son departidos en primeros y en segundos resçibimientos. Et después de esto dize a qual quier de estos venieres⁵ de los quales la salutaçion fuere toda la çibdad sabe que aun que veas las calles llenas de grande compañía et de los que van a una parte et a otra los caminos llenos vienes a lugar lleno de ombres et vazio de amigo. El amigo en el coraçon se busca et non en el palaçio, allí es de rreçebir e allí es de rretenir, et en el anima es de guardar. A estos a los quales la saludaçion muestra seer amigos el abastamiento de las cosas los gana, ca a aquellos en aquien la possession de las cosas es pequeña en las calles la saludaçion se faze poca, et estos como non amen non permanecen en el dia de la tribulaçion, mas ansi como el fuego prueba al oro ansi la tribulaçion muestra los gestos dudosos de los amigos. Ansi dize Seneca en el libro de las costumbres. A los amigos las cosas prosperas los traen y las adversidades ciertamente los pruevan. ⁶Non hay alguna experiencia mas çierta para probar los amigos que ponerlos contra las adversidades et si permanesçieren entenderemos que tienen verdadera entençion de amigos. En pero non tome de aquí alguna ocasion de errar, conviene saber que los amigos en todas⁷ las adversidades pueden usar como amigos, ca como nos en ambas las fortunas de los amigos tengamos coraçon sano con los amigos igualmente podremos deleytosamente en las adversidades conversar ansi como en las [26rb] adversidades conveniente es de les ayudar. Mas aun, el acto de los amigos mas propriamente es en sossiego et folgura, ca el nuestro Aristotiles determina el conversar ser el acto de los amigos et conversar es comunicar en coraçon et palabra et non comer junctamente ansi como animalias brutas. De esto dize Aristotiles en el nono de las ethicas⁸. Este comunicar

³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV, 6, 1126b 11-13 y 23-24.

⁴ L. A. Séneca, *Tratado de los beneficios*, VI, 33.

⁵ El texto es dudoso en ambos manuscritos. Propongo “venieres” del latin “venio”.

⁶ Probablemente se refiere al pasaje en L. A. Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, I, 9, 9.

⁷ El texto es dudoso. En el ms. del Escorial se deciden por “solas”. Me parece que “todas” es más adecuado al sentido.

⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 9, 1170b 10-12.

entonces es mas dulce et mas agradable quando en mayor tranquilidad todas las cosas asentadas, los corazones de los amigos se deleytan. De esto Seneca en el sexto libro de los benefiçios⁹ dize mal te jugdas si non eres provechoso, salvo a los trabajados et eres por demas en las prosperidades, eres de amonestar que en las cosas dubdosas et adversas et alegres te ayas sabiamente, en tal manera que las cosas dubdosas tractes con prudenciã et las cosas adversas con fortaleza et las cosas alegres con mesura et ansi te podras bien aver con el amigo si en sus adversidades non lo desamaparares y sus adversidades non desseares.

CAPÍTULO 63

*En los amigos necessaria es la comunicacion
y como se ha a la amiçia y como se pierde*¹⁰

[28va]

Despues de esto conveniente sera llegar a la segunda condiçion et principal de los amigos que se llama conversacion, ca sin comunicacion non ay algund deleyte acabado entre los amigos. Esta es la mayor folgura de los amigos la qual a nos aun por fuerza trae para que la amemos. Ansi como el vivir es seer el qual es la cosa mas sancta et mas preçiosa que hay en todas las cosas, ansi comunicar en vivir la qual se funda luego sobre el vivir sera en los amigos la mejor cosa que puedan aver. De esto trata Aristotiles en el nono de las ethicas¹¹.

Esso mismo el conversar es la postrimera perfeccion que hay en la amiçia, ca ansi como en las sciencias et en las cosas pertenecientes a las acciones morales contese que alguna vez alguno tenga el habito para entender o obrar y non faga la operacion de aquel habito. En este non esta toda la perfeccion de este habito, fasta que trabaje en la obra de este habito como en el acto se muestre la perfeccion del agente. Non ha pequeño grado de diferençia si comparares al que tiene el habito, en pero non lo usa segund el a aquel que obra por aquel habito. Ca ansi como del velante al dormiente aun que ambos sean ombres hay grande diferençia, ansi de aquel que tiene solamente el habito a aquel que tiene el habito et la obra con el ha grande diferençia et non ha menor grado de diffe-

⁹ L. A. Séneca, *Tratado de los benefiços*, vi-34, “Bajo concepto haces de ti si juzgas que no eres útil mas que para los afligidos, y que para el que está próspero no eres necesario. Del mismo modo que te portas sabiamente en tus propias cosas cuando ellas son dudosas, adversas o alegres, tratando las dudosas con prudencia, las adversas con fortaleza y las prósperas con moderación; así también podrás ser útil a tu amigo en todas, no desamparándole en las adversas ni deseándoselas”.

¹⁰ Corresponde a *Breviloquio de amor et amiçia*, (Esc) 53ra-54ra.

¹¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 9, 1170b 1-12.

rençia entre los amigos que entre si tienen comunicaçión et entre los que no tienen comunicaçión ca los que non comunican son ansi como los que duermen por que aun que sean amigos, en pero imposible es que ansi estando obren como amigos. En los comunicantes hay perfecto grado de amar, ca son amigos et obran entre si enteramente cosas de amigos.

La comunicaçion de los amigos en doss maneras se estorva. Conviene saber si esten dormiendo o si estén apartados segund logares. Si esten dormiendo [26vb] imposible es que comuniquen. Al apartamiento de lugares façe essomismo, pues mucho es contrario el apartamiento de logares a la amiçiã. De esto dize Aristotiles en el octavo de las ethicas¹². Ansi como en las virtudes unos se llaman buenos segund habito et otros segund las obras, ansi en la amiçiã unos se gozan en la comunicaçion et fazen se bien entre si, otros dormiendo o estando apartados segun logar non obran, en pero estan dispuestos para poder obrar ansi como amigos; en el apartamiento de logares es de dezir que non se tira la amiçiã mas tira se la obra de los amigos o se empide. De lo qual se sigue que se pierda la amiçiã aun que indirectamente. Et esto quando la ausencia es de grande tiempo, ca segund la comun doctrina del nuestro Aristotiles en el segundo de las ethicas¹³, las generaçiones, corruptiones et cresçimientos de los habitos se fazen en unas cosas mismas. Pues como de los actos se siguan los habitos necesario es que se conserven de los actos. De lo qual se sigue que çessando los actos de algund habito que el continuamente se amengue et tanto mas se menguara quanto mas çessaremos de las operaciones de aquel habito. Pues quando fuere grande tiempo en la ausencia necçesario es que toda la amiçiã desfalleca. Et ansi comunmente dezimos que la privaçion de comunicaçion destruir muchas amistaças. De esto Aristotiles dize en el octavo de las ethicas¹⁴. Los logares non tiran del todo la amiçiã, mas la obra. En pero si fuere la ausencia de grande tiempo paresçe fazer olvidança de los amigos et ansi dizen que a muchas amiçiãs desfaze el non hablar.

¹² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 5, 1157b 7-9.

¹³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, II, 2, 1104a 26-28.

¹⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 5, 1157b 11-13.

CAPÍTULO 64

*Que cosa sea comunicar et como los amigos han de comunicar en hablar et en declarar sus coraçones*¹⁵

[28vb]

Aunque sea orden mudada que despues que hayamos dicho de la perfeccion y nesçesidad de la comunicacion en la amiçia pongamos la definicion de la comunicacion enpero non sera sin provecho. Es comunicar lo que nos vulgarmente llamamos conversar. Comunicar o conversar no se dize de convite o convidado ca convidar que es juntamente comer pertenesçe a las animalias brutas ansi como a los ombres en las quales non ponemos algund acto de amistança. Ansi lo diffine Aristotiles en el nono de las ethicas¹⁶. [29ra]

Conversar o convivir es comunicar en coraçon et palabra et non comer o paşcer en uno ansi como las animalias. Conversar es la cosa prinçipal que hay en la amiçia segund que consiste en la cosa que es mas exçellente en nos. Nos seyendo razonables por naturaleza sobrepujamos a todas las cosas por el entendimiento, et conversar pertenesçe al acto del entendimiento como comunicar sea con los amigos participando en coraçon, conviene saber, declarando nuestros secretos en palabra. Ca esto deve seer fielmente entre los amigos, conviene saber que non tengamos cosa alguna en nuestro coraçon que a nuestros amigos non declaremos.

Yerra aquel que dize alguno seer su amigo al cual non confia todas las cosas que en su coraçon tiene guardadas. Ca si non dubdares cosa alguna de la fieldad del amigo, sin rrazon es que cosa alguna le encubras. Non esta sin alguna contradiccion que llames a aquel amigo al qual non confies en todo tu coraçon. Tomaste amigo pues o le niega seer tu amigo o confia en el de todo tu coraçon. De esto dize muchas cosas Seneca en el primero libro de las epistolas en la epistola tercera¹⁷. El que toma alguno por amigo con el cual non quiere comunicar non lo faze amigo, mas benevolo o bien querido. A qual quier somos benevolos o bien querientes al qual queremos en alguna manera algun bien, en pero non somos amigos a todos estos.

En pero el que quisiere a otro bien y no lo toma para comunicar con el es benevolo o bien queriente en pero non es amigo como le aya tirado lo principal que es en la amiçia. Ca si alguno queriendo bien a otro le faga bien, en pero non le resçiba para comunicacion aun non es amigo como aquello sea el mayor bien de la amiçia, lo cual principalmente dessean aquellos que son bienaven-

¹⁵ Corresponde a *Brevyloquuo de amor et amiçia*, (Esc) 54rb-55ra.

¹⁶ Nuevamente, Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 9, 1170b 10-12.

¹⁷ L. A. Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, I, 3, 2.

turados. En pero el provecho non dessean los varones bien aventurados, en pero comunicar con los amigos mucho como non quieran si quier un día estar solos, pues comunicar sera mayor bien de la amiçia que el provecho o qual quier otra cosa. De esto dice Aristotiles en el octavo de las ethicas¹⁸. Los que resçiben entre si por amigos y non comunican mas paresçen a los bien querientes o benevolos que a los amigos, ca non ha cosa mas principal de los amigos que el comunicar. [29rb] Los pobres quieren el provecho comunicar siquier un día quieren aun los bienaventurados non conveniendo en manera alguna ellos seer solos.

CAPÍTULO 65

*Como para comunicacion de amigos avemos de buscar ombre alegre e como los viejos et ásperos et discordantes son desconvenientes para la amiçia*¹⁹

[29rb]

Aun es mas de añadir a lo susodicho que como ayamos dicho de la comunicacion avemos de buscar quales son convenientes para comunicar. En esto non piense alguno que preguntamos de las condiciones de los que se han de ayuntar en amiçia como esto sea presupuesto de lo susodicho, conviene saber, que el que ha de seer resçebido a tal grado de amiçia ha de seer perfectamente virtuoso. En pero estando en alguno complimiento de virtudes segund que puede en ombre seer aun se requiere otra condiçion sin la cual non ha conveniencia alguna para comunicar. Esta es que aquel con el cual avemos de comunicar sea varon alegre, ca con los discordantes et ásperos non podemos aver alguna alegria. Ca algunos ansi cognosçemos por una dureza de naturaleza seer asperos que non puedan gozarse con alguno que se goze, mas al que se gozare sean causa de amargura. A estos llamamos asperos o duros. Hay otros que de su naturaleza tienen este mal que entonces les paresça que se alegran quando a los otros contrariaren. Con estos non podemos aver algunos solazes en fablar, ca luego a las cosas que nos dixeremos o creyeremos que se deven fazer rrepugnaran con palabras sañosas. A estos la doctrina comun llama discolos que quiere dezir discordantes de todos, pues non avemos de tener conversacion de amiçia con alguno de estos. Ca aun que estos en alguna manera buenos sean en pero non se pueden sufrir, como non se goze alguno con los tristes o con los non delectables conversando. Ca aun sin el bien verdadero fuesse en si mismo triste non lo desseariamos. Pues como los viejos por los grandes movimientos de la naturaleza

¹⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 5, 1157b 17-23.

¹⁹ Corresponde a *Breviloquio de amor et amiçia*, (Esc) 55ra-56rb.

fallesçiente et mal dispuesta sean tristes et enojosos non puede seer con ellos alguna comunicacion amigable. Ca ellos siempre son querellosos et renzillosos. Eso mismo es de dezir de los melancolicos los quales por la mordaçidad de la naturaleza siempre tienen una amargura la qual quita la seguridad de la comunicacion alegre, pues con estos [29va] non escogera alguno comunicar aunque en todo lo otro sean buenos, ca non soffriria alguno continuamente la tristeza. De esto dize Aristotiles en el octavo de las ethicas²⁰, non paresçen los viejos ni los asperos convenientes para amar, ca breve es en ellos el deleyte, et non puede alguno si quier un dia comunicar con el ome triste o con el non delecable. Et la naturaleza mucho paresçe fuyr la tristeza et dessear la alegria.

Como la aspereza et discordancia tiren la comunicacion de los amigos en quanto algunos paresçen ser mas duros o discordantes tanto mas son de apartar de la comunicacion de los amigos. En tanto mas seer contrario a ellos vivir con alguno a manera de comunicacion de amigo. Et si algunos fueren varones virtuosos a los quales una natural amargura fiziere asperos pueden tener algunos bien querientes seer y benivolos segund la virtud.

En pero non puede tener amigos, ca estos gozo verdadero del bien de los amigos aman, esomismo el provecho de ellos et trabajan segund todas las fuerças para que lo ganen y quando fuere conveniente fallar los hemos seer bien fechores. En pero la comunicacion se tira por la aspereza natural o amargura en tal manera que con ellos non nos podemos gozar. Por lo qual como ellos aquello que es mas sancto en toda la amiçiça non rresçiban non podremos en ellos asignar los derechos de la amiçiça.

De esto dize Aristotiles en el octavo de las ethicas²¹, comunicar non conviene entre si los que non son delectables et non se alegrantes en una cosa misma. En los asperos et en los viejos menos se faze la amiçiça quanto son mas discordantes de los otros, et menos se gozan en hablar, ca estas cosas paresçen principalmente seer obras de amigos, et para causar amiçiça por lo qual los mancebos se fazen ayna amigos et non los viejos, ca non se pueden fazer amigos de aquellos con los quales non se alegran. Semejantemente nin los asperos, mas los tales son entre si benivolos o bienquerientes, ca dessean bien et acorren en las neçessidades en pero amigos non son del todo por non poder morar junctamente nin gozar se entre si lo qual es principalmente obra de amigo.

En esta amiçiça muy honesta la qual es mas delectable y mas provechosa que las otras el amigo non es buscado [29vb] por causa de otro bien que ante de el amemos, mas por simismo por que es bueno es amado, et para que lo amemos el nos trae como por fuerça por una colligacion de naturaleza. En pero en esta amiçiça el que ama non ama del todo bien ajeno, ca el amigo es un bien nuestro

²⁰ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 6, 1158a 1-10.

²¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 6, 1158a 3-10.

et de los mayores bienes, pues quanto fuere fecho mejor tanto paresçe acresçentar el nuestro bien et quando amamos al amigo bueno non amamos del todo bien ajeno, mas bien nuestro.

En pero en esto hay diferençia ca quando queremos fazer algund amigo a nos delectable o provechoso non fazemos al amigo segund si mismo seer nuestro bien, mas los bienes que el tiene que sean nuestros, o que nos sirvan en alguna manera desseamos, non curando de el en alguna manera.

Et quando fazemos a nos algunos amigos onestos non desseamos nuestro bien estar en lo que ellos tienen o en lo que en ellos en alguna manera esta, mas en ellos mismos. Et en ellos mismos queremos seer nuestro bien.

De esto dize Aristotiles en el octavo de las ethicas²², los que aman al amigo, lo que es a ellos bueno aman. El amigo fecho bueno faze se bien a aquel cuyo amigo es, pues cada uno de ellos ama lo que es a el bueno y fazer rretribucion en igualdad quanto al desseo virtuoso en quanto a la delectaçion.

CAPÍTULO 128

*De la comunicaçion de los amigos como esta en ella su alegria,
et que es en lo que desea comunicar et como se fazen
mas virtuosos comunicando*²³

[68va]

Los amigos seyendo en esta manera del todo buenos et entre si muy concordes, mucho es de dessear que estos entre si comuniquen. En esto se les le nontara un grande gozo. Et como generalmente la presençia de los amigos sea delectable, necesario es que ansi como en los enamorados contesçe acontezca en ellos. En los enamorados la vista es mas deleitosa que todos los otros sentimientos y por esto aman mas este sentido que a los otros. Et aconteççe que quando no vieren la cosa con trabajo sufran la absençia. Pues en los amigos es delectable la vista y la comunicaçion que tienen, et como comunicar este en participar en coraçon et en palabra aun otra cosa se rrequerira, conviene saber, que cada amigo quiera comunicar con el otro en aquello en que ellos principalmente viven. Ca el amigo es otro que es el mismo, pues el comunicar con el es un vivir. De lo que se sigue que el que puso su vida en specular que con el amigo siempre quiera specular. Et el que en fazer obra poetica o qual quiera otra obra or-

²² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 3, 1156b 5-20 y 6, 1158a 3-10.

²³ Corresponde a *Brevyloqyuo de amor et amiçiã*, (Esc) 148vb-149vb.

deno su vida, o en fazer poetria, o en qualquier otra obra que sea quiera comunicar con el amigo.

De esto dize Aristotiles en el nono de las ethicas²⁴. La presençia de los amigos en todas las cosas es delectable. Pues ansi como en los enamorados el veer es cosa muy amada et mas dessean a este sentido que a todos los otros porque por este se causa el amor, et se continua, ansi en los amigos cosa muy amada sera comunicar. La comunicaçion es amiçiã, et ansi como el ombre se ha asimismo ansi se ha al amigo. En simismo saber el ombre que es, es cosa muy amada y ansi sera en el amigo, et la obra suya es en [68vb] comunicar, por lo qual convenientemente esto dessean, et lo que es a cada uno de ellos es seer, et por lo qual que este vivir en esto quiere comunicar con sus amigos. Por lo cual unos junctamente trabajan en poetria, en otros juegan a las tablas, otros se enseñan a pelear, van junctamente cara a cara, et otros speculan en philosophia cada uno con su amigo en esto comunicando. Lo qual mas aman en la vida ete ellos comunicantes con los amigos esto fazen et en esto comunican en lo qual piensan que esta su vida.

Este sancto comunicar lo qual se causa seguir la cosa mas preciosa que en nos es, no puede estar en quales quier ombres, mas solamente en los onestos. Los malos entre si discuerdan, como el mal ensimismo y al bien discuerda. Et el mal como sea cosa non firme faze a aquellos en quien esta que non sean firmes siempre en una delectaçion, mas ellos seyendo muy movibles discuerdan de entre sí. Los buenos permanesçientes siempre en concordia con los amigos en todas las cosas en comunicando resçiiben el fructo de su amiçiã, ca ellos continuamente se fazen mejores en si mismos et uno para otro, porque la amiçiã cresce cada dia con palabras de los amigos et como la amiçiã permanesca siempre fallaran en si mas cosas de amar. Et la misma virtud con la qual son amigos et buenos varones enteramente rresçiibiendo cada dia cada amigo sera causa al otro amigo de aver mayor virtud.

De esto dize Aristotiles en el nono de las éthicas²⁵, la amiçiã de los malos es mala, ca ellos comunican en mal et son movibles, et ansi como son en si malos ansi uno para otro es malo. La amiçiã onesta cresce por palabras et los amigos obrando siempre se fazen mejores entre si enderesçan sus operaçiones y resçiiben entre si cosas en que han placer y ansi dize que los buenos dan cosas buenas.

²⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 12, 1171b 29-1172a 5.

²⁵ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IX, 12, 1172a 6-10.

ANEXO II
CRONOLOGÍA PARA UN ESTUDIO DE LA ESCUELA HUMANISTA
DE SALAMANCA DEL SIGLO XV

GENERAL

Año	Fecha o periodo	Acontecimiento
1218		Fundación de la Universidad de Salamanca por Alfonso IX.
1254		Universidad de Salamanca tiene 2 cátedras de medicina, 2 cátedras de lógica, física y ética.
1254		Se añaden 2 cátedras de gramática.
1254		Estatutos del rey Alfonso X.
1255		Bula que concede el título de Universidad al Estudio de Salamanca por el papa Alejandro IV.
1370	1370-1444	Nace Leonardo Bruni de Arezzo.
1378		Cisma de Occidente.
1381		En las Constituciones aparecen los Estudios de Teología.
1381		Rótulo general de expectativas para los estudios de Salamanca y Valladolid.
1381		Primeras constituciones (perdidas) por el cardenal Pedro de Luna (después Benedicto XIII).
1381		Castilla jura obediencia a Clemente VII de Avignon.
1386	27 de enero	Fundación del Colegio de Pan y Carbón, por don Gutierre de Toledo.
1394		Coronación de Benedicto XIII en Avignon.
1401		<i>Libellus</i> de Leonardo Bruni vs. Nominales.
1406	1406-1407	La Universidad de Salamanca tiene ahora 23 cátedras (19 ordinarias y 4 extraordinarias).

1406		Cátedras extraordinarias: música, hebreo o lenguas, retórica, y la 3 ^a de gramática.
1406		Comienza el reinado de Juan II de Castilla.
1410		Fecha aproximada: nace Alfonso Fernández de Madrigal en Madrigal de las Altas Torres.
1411		Facultad de Teología.
1411	26 de julio	Constituciones (Calatayud).
1411		Universidad de Salamanca: se consolidan las 23 cátedras como ordinarias.
1411		La cátedra de Ética, que había sido extraordinaria, se vuelve de plantilla.
1411		Cátedras extraordinarias: astrología, geometría y aritmética.
1414	1414-1418	Comienza el Concilio de Constanza.
1415		Inicia la construcción de los Edificios Mayores de la Universidad de Salamanca. Se realizarán entre 1415-1520/23.
1416		Benedicto XIII propone que la Facultad de Teología de Salamanca sea una alternativa a la Universidad de París.
1417		Constitución del Colegio de San Bartolomé.
1417		Deposición de Benedicto XIII en el Concilio de Constanza.
1417		Nombramiento de Martín V (fin del Cisma de Occidente).
1417		Anaya encabeza la delegación castellana en el Concilio de Constanza.
1418		Se equiparan los salarios de Teología con Cánones y Leyes.
1418		Termina el Concilio de Constanza.
1418		Traducción de la <i>Ética nicomaquea</i> de Leonardo Bruni.
1419	22 de abril	Solicitud para equiparar la Teología con la Universidad de París.
1422	20 de febrero	Martín V otorga las nuevas constituciones de la Universidad de Salamanca.

1424	1524-1527	Fecha probable del nacimiento de Pedro Martínez de Osma.
1426		Alfonso Fernández de Madrigal obtiene el título de Doctor en Artes.
1431	Mes de abril	Protesta de estudiantes salmantinos.
1431		Comienza el Concilio de Basilea.
1432		Bula Eugeniana.
1432		Universidad de Salamanca: 25 cátedras.
1432	1432-1441	Alfonso Fernández de Madrigal es catedrático en la Facultad de Artes (Filosofía moral y Poética).
1432		Tiempo de redacción de los <i>Commentaria in Genesim</i> de Alfonso Fernández de Madrigal.
1433		Alfonso de Madrigal es admitido en el Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca.
1434		Alfonso Fernández de Madrigal obtiene el bachillerato en Cánones.
1436		Fecha probable de la ordenación sacerdotal de Alfonso Fernández de Madrigal.
1436	entre 1436 y 1441	Alfonso Fernández de Madrigal obtiene el título de Doctor en Teología.
1437		Termina el Concilio de Basilea.
1437	1437-1438	Alfonso Fernández de Madrigal es rector del Colegio de San Bartolomé.
1439		Se comienzan a pagar las cátedras extraordinarias con estipendios (hasta ahora se pagaban con colectas entre alumnos).
1441		Bula pontificia dirigida a Fray Alonso de Canales a reformar el convento de San Francisco de Salamanca.
1441	Entre 1441 y 1454	Alfonso Fernández de Madrigal es catedrático en la Facultad de Teología (Biblia y Vísperas).
1443		Nace Diego de Deza.
1443		Fecha probable del nacimiento de Fernando de Roa.
1444	1 de mayo	Pedro de Osma es elegido como colegial en San Bartolomé.

- 1443 Madrigal es llamado por Juan II como embajador. Se le encomendó que representara los intereses reales respecto a la colegiata de Orihuela contra el rey Alfonso de Aragón, en Nápoles.
- 1443 Madrigal defiende su postura doctrinal ante el papa Eugenio III en Siena. Redacción del *Defensorium trium conclusionum*.
- 1444 *Elegantiae Linguae Latinae* de Lorenzo Valla.
- 1444 Muere en Florencia Leonardo Bruni.
- 1445 *Disputationes Dialecticae* de Lorenzo Valla.
- 1446 1446-1454 Alonso de Madrigal es Maestrescuela de Salamanca de 1446-1454.
- 1454 Alfonso Fernández de Madrigal es nombrado Obispo de Ávila.
- 1454 Fin del reinado de Juan de Castilla.
- 1455 Muerte de Alfonso Fernández de Madrigal.
- 1456 Peste en Salamanca.
- 1457 Juan de Segovia dona su biblioteca a la Universidad de Salamanca.
- 1457 18 de septiembre Pedro Martínez de Osma obtiene el Magisterio en Artes.
- 1460 Fecha probable del *Comentario a la Ética nicomaquea* de Pedro Martínez de Osma.
- 1463 12 de junio Pedro Martínez de Osma obtiene el Magisterio y la Cátedra de Prima de Teología.
- 1463 Nombramiento de Pedro Martínez de Osma como Diputado catedrático de la Universidad de Salamanca.
- 1464 Comienza la documentación claustral.
- 1464 Salamanca jura fidelidad al rey Enrique IV.
- 1464 12 de julio Siendo canonista, Fernando de Roa oposita al General de Lógica. Después desiste.
- 1465 3 de mayo Osma lee la repetición teológica *De efficatia legis Christi ejusque a lege veteri differentia*.
- 1466 28 de abril Mención de Roa como estudiante teólogo y aparece como alumno de Osma.

- 1467 Fernando de Roa es sustituto de Juan de León en Filosofía moral.
- 1469 17 de julio Fernando de Roa obtiene el General de Lógica que desempeña hasta el 3 de julio de 1473 cuando consigue la cátedra de Moral.
- 1470 Mención al *Tratado de Música* de Pedro Martínez de Osma por Bartolomé Ramos Pareja.
- 1472 Fecha probable del beneficio de Pedro Martínez de Osma como Racionero de la Catedral de Salamanca.
- 1472 Fecha supuesta de la impresión de *Commentaria magistri Petri de Osma in symbolum Quicumque vult*. Entre los primeros libros impresos en España.
- 1473 24 de abril Fernando de Roa es nombrado diputado no catedrático.
- 1473 Fechas aproximadas entre el 15 de junio y el 11 de julio debió obtener Fernando de Roa la licenciatura en Artes.
- 1473 30 de julio Fernando de Roa consigue la cátedra de Filosofía moral. La impartirá hasta 1494.
- 1474 11 de diciembre Muerte de Enrique IV de Castilla.
- 1475 marzo Salamanca jura obediencia y fidelidad a los Reyes Católicos.
- 1475 mayo Visita de Fernando el Católico a Salamanca.
- 1476 Fecha probable del nombramiento de Pedro Martínez de Osma como canónigo de Córdoba.
- 1476 Año en que Pedro de Osma “enseña y publica en su cátedra y en otros lugares públicos ciertas doctrinas ajenas a la verdad” sobre la confesión.
- 1476 Osma, Roa y el Bachiller Quintapanalla participan como testigos en la solicitud de oposición a cátedra de Gramática de Antonio de Nebrija.
- 1477 Los reyes imponen a Gutierre Álvarez de Toledo como Maestrescuela.

- 1477 Publica Juan López de Salamanca su *Defensorium fidei Christi contra garrulos preceptores* contra Osma.
- 1477 29 de junio Fernando de Roa es Maestro en Artes.
- 1478 Ausencia de rectores sucesivos en la Universidad de Salamanca.
- 1478 25 de junio Bula de Sixto IV contra “ciertas proposiciones acerca de la confesión surgidas en la Universidad de Salamanca”.
- 1478 Pedro Jiménez de Préjamo publica *Confutatorium errum contra claves ecclesiae*.
- 1478 Convoca el Arzobispo Carrillo a doctores, maestros y personas doctas de la Universidad de Salamanca, de Valladolid y de otras partes a que leyesen “con diligentísimo estudio” el libro de Osma.
- 1479 Cisma de tres rectores entre 1479-1480.
- 1479 15 de marzo Bula papal que defiende la dedicación a la vida regular y el estudio de los dominicos.
- 1479 primavera/verano Condena de las doctrinas sobre la confesión de Pedro Martínez de Osma.
- 1479 3 de mayo Carta notarial de Pedro Martínez de Osma explicando que no puede comparecer en Alcalá de Henares donde se le espera el 15 de mayo por cuestiones de salud.
- 1479 29 de junio Retracción de Pedro Martínez de Osma en Alcalá de Henares.
- 1479 22 de marzo El arzobispo de Toledo recibe la Bula de Sixto IV para proceder contra las ideas de la confesión surgidas en la Universidad de Salamanca.
- 1479 marzo-junio Del 22 de marzo al 29 de junio se lleva a cabo el proceso contra las doctrinas sobre la confesión.
- 1480 mayo Protesta de estudiantes salmantinos.
- 1480 19 de marzo Tello de Buendía (colegial de San Bartolomé) es encargado por los reyes de solucionar el problema de los tres rectores.

1480	16 de abril	Muerte de Pedro Martínez de Osma en Alba de Tormes.
1480	10 de enero	Quema pública del libro de la confesión de Pedro Martínez de Osma.
1480		Cortes de Toledo.
1482		Fernando de Roa dicta la repetición <i>De domino et servo</i> .
1483	1483/1486	Fecha aproximada: nace Francisco de Vitoria en Burgos.
1486		Fernando de Roa dicta la repetición <i>De felicitate</i> .
1492		Concordia de Santa Fe.
1494		Fernando de Roa sucede a Diego de Deza en la Cátedra de Prima de Teología.
1496		El Príncipe Don Juan recibe el Señorío sobre Salamanca.
1496		Impresión del código <i>Super sex libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Commentaria</i> de Pedro Martínez de Osma.
1497		Muerte del príncipe Don Juan.
1502		Publicación impresa de los <i>Comentarii in politicorum libros</i> , y tres repeticiones en la imprenta salmantina de Juan Porres, costeados por el bachiller Juan de Zaraus, atribuidos a Fernando de Roa.
1506		Se publica en Salamanca el <i>Eusebio</i> de Alfonso de Madrigal.
1509		El editor veneciano Juan Jacobo recibe la concesión exclusiva para imprimir las obras del Tostado.
1516	1516-1522	Francisco de Vitoria enseña Teología en la Universidad de París.
1523		Muere Diego de Deza.
1523		Francisco de Vitoria regresa a España e ingresa como profesor de Teología al Colegio de San Gregorio de Valladolid.

1523	6 de marzo	El emperador Carlos expresa su deseo de que se impriman las obras del Tostado por el provecho que considera que de ellos se puede obtener, y de saber cuántos estarían dispuestos a comprarlas al precio de un ducado por cada uno de los 16 volúmenes.
1526		Francisco de Vitoria obtiene la cátedra de Teología de la Universidad de Salamanca.
1529		Nuevos estatutos de la Universidad de Salamanca.
1529		Se imprime en Venecia la reelección <i>De optima politia</i> de Alfonso de Madrigal. Alfonso Polo, editor.
1531		Reforma constitucional del Colegio de Pan y Carbón.
1546	12 de agosto	Muere Francisco de Vitoria en Salamanca.

CRONOLOGÍA DE ALFONSO DE MADRIGAL

Año	Fecha o periodo	Acontecimiento
1410		Fecha aproximada: nace Alfonso Fernández de Madrigal en Madrigal de las Altas Torres.
1411		Se funda la Facultad de Teología en la Universidad de Salamanca, se consolidan las 23 cátedras como ordinarias y la cátedra de Filosofía moral, que había sido extraordinaria, se vuelve de plantilla.
1416		Benedicto XIII propone que la Facultad de Teología de Salamanca sea una alternativa a la Universidad de París.
1418		Traducción de la <i>Ética nicomaquea</i> de Leonardo Bruni.
1426		Alfonso Fernández de Madrigal obtiene el título de Doctor en Artes.
1431		Comienza el Concilio de Basilea.

1432	1432-1441	Alfonso Fernández de Madrigal es catedrático en la Facultad de Artes (Filosofía moral y Poética).
1432		Tiempo de redacción de los <i>Commentaria in Genesim</i> de Alfonso Fernández de Madrigal.
1433		Alfonso de Madrigal es admitido en el Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca.
1434		Alfonso Fernández de Madrigal obtiene el bachillerato en Cánones.
1436		Fecha probable de la ordenación sacerdotal de Alfonso Fernández de Madrigal.
1436	entre 1436 y 1441	Alfonso Fernández de Madrigal obtiene el título de Doctor en Teología.
1437		Termina el Concilio de Basilea.
1437	1437-1438	Alfonso Fernández de Madrigal es rector del Colegio de San Bartolomé.
1441	Entre 1441 y 1454	Alfonso Fernández de Madrigal es catedrático en la Facultad de Teología (Biblia y Vísperas).
1443		Madrigal es llamado por Juan II como embajador. Se le encomendó que representara los intereses reales respecto a la Colegiata de Orihuela contra el rey Alfonso de Aragón, en Nápoles.
1443		Madrigal defiende su postura doctrinal ante el papa Eugenio III en Siena. Redacción del <i>Defensorium trium conclusionum</i> .
1444	6 de enero	Alfonso Fernández de Madrigal es recibido en el monasterio de Scala Dei en Tarragona.
1444	15 de abril	Alfonso Fernández de Madrigal deja el Monasterio Scala Dei de Tarragona para ser consejero y canciller de Juan II.
1446	1446-1454	Alonso de Madrigal es Maestrescuela de Salamanca de 1446-1454.
1454		Alfonso Fernández de Madrigal es nombrado Obispo de Ávila.
1455		Muerte de Alfonso Fernández de Madrigal.
1506		Se publica en Salamanca el <i>Eusebio</i> de Alfonso de Madrigal.

- 1509 El editor veneciano Juan Jacobo recibe la concesión exclusiva para imprimir las obras del Tostado.
- 1523 6 de marzo El emperador Carlos expresa su deseo de que se impriman las obras del Tostado por el provecho que considera que de ellos se puede obtener, y de saber cuántos estarían dispuestos a comprarlas al precio de un ducado por cada uno de los 16 volúmenes.
- 1529 Se imprime en Venecia la reelección *De optima politia* de Alfonso de Madrigal. Alfonso Polo, editor.

BIBLIOGRAFÍA

La Bibliografía aquí señalada, además de mostrar los trabajos estudiados y citados en este texto, quiere ofrecer además un primer acercamiento para un estudio de la Escuela Humanista de Salamanca del siglo XV.

ADOMEIT, Klaus: *Aristóteles. Sobre la amistad*, F. Riaza Pérez (trad.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1995.

AJO GONZALEZ, Cándido: “Estudio biográfico de Alfonso de Madrigal, «el Tostado»”, *Abula*, Ávila, 2002.

ALBA, Ramón: *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer Terreno del Milenio Igualitario*, Editora Nacional, Madrid, 1975, pp. 107-108.

ALDEA VAQUERO, Quintín: “Pedro Martínez de Osma”, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t. II, CSIC Instituto Enrique Florez, Madrid, 1973, p. 1435.

–“Alfonso de Madrigal”, *Diccionario de la Historia Eclesiástica de España*, t. II, CSIC Instituto Enrique Florez, Madrid, 1972, pp. 1390-1391.

ALMONACID, Jos de: *El abulense ilustrado. Minas de oro de España descubiertas en los escritos del Ilmo. y Rvdmo. Sr. D. Alonso Tostado, Obispo que fue de Ávila*, Iulian de Paredes, Madrid, 1673.

ALONSO PERUJO, Niceto: “Alfonso el Tostado”, *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*, t. I, Domenech, Madrid, 1883, pp. 342-343.

ÁLVAREZ VILLAR, Julián: *La Universidad de Salamanca. Arte y Tradiciones*, Universidad de Salamanca, Salamanca, ³1985.

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades: “Humanismo español y Ciencias Eclesiásticas (1450-1565)”, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, t. VI, Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca, 1977, pp. 111-142.

–“La enseñanza de la Teología en la Universidad hasta el Concilio de Trento”, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, t. V, Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca, 1971, pp. 125-146.

–“Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600)”, *Historia de la Iglesia en España*, Ricardo García Villoslada (dir.), t. III, 2º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, dirigido por José Luis González Novalín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980.

–*La Teología española en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976-77.

ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*, Julio Pallí Bonet (trad.), Editorial Gredos, Madrid, 1985.

ARISTÓTELES: *Política*, edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo, Introducción y notas de Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1951.

BARNES, Jonathan *et al.*: *Articles on Aristotle, 2: Ethics and Politics*, Duckworth, London, 1977.

BARON, Hans: *En busca de humanismo cívico florentino*, M. A. Camacho (trad.), FCE, México, 1993.

BARRIENTOS, José: “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, *La Ciudad de Dios*, 1995 (208), pp. 1041-1079.

BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Berbabé: “Pedro Martínez de Osma, las regalías hispánicas y el P. Andrés Marcos Burriel”, *Celtiberia*, 1980 (59), pp. 139-152.

BELDA PLANS, Juan: “Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»”, en *Scripta Theologica*, 1992 (31, 2), pp. 367-411.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente: “El Colegio de San Clemente de Bolonia y los Colegios Mayores de España”, *Anuario cultural ítalo-español*, 1941 (1), pp. 17-30.

–“La Cancillería de la Universidad de Salamanca”, *Salmanticensis*, 1954 (1), pp. 5-49.

–“La formación intelectual del clero según nuestra antigua legislación canónica (siglos XI-XV)”, *Escorial*, 1941 (3), pp. 289-298.

–*Los orígenes de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983.

–*Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la Teología española*, Ope, Salamanca, 1971-1973.

–*Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1966-1967, 3 vols.

–*Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1970-1973, 6 vols.

–“Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca”, *Ciencia Tomista*, 1942 (62), pp. 68-101.

- BELLOSO MARTÍN, Nuria: “El pensamiento filosófico-político en la Universidad de Salamanca del siglo XV”, *Estudios Filosóficos*, 1989 (107), pp. 41-62.
- Política y humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1989.
- “Perspectivas antropológicas en el humanismo de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, *Cuadernos de Realidades Sociales*, 1989 (33-34), pp. 111-122.
- “Introducción”, en Alfonso de Madrigal, *El gobierno ideal*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- “Introducción al “Brevyloquyo de amor e amiçia”, de Alfonso de Madrigal”, en Alfonso de Madrigal “El Tostado”, *Brevyloquyo de amor e amiçia 1437-1444*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.
- BENEYTO PÉREZ, Juan: *Ideas políticas de la Edad Media*, Ediciones Fe, Madrid, 1950.
- Suma de la política. Rodrigo Sánchez de Arévalo*, CSIC, Madrid, 1944.
- BERTELLONI, Francisco: “Presupuestos de la recepción de la política de Aristóteles” en *Aristotelica et Luliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, F. Dominguez et al. (eds.), Martinus Nijhoff, The Hague, 1995, pp. 35-54.
- BESSON, Pablo: *Un precursor español de la reforma. El Tostado*, Buenos Aires, 1910.
- BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Joaquín: “El Tostado, alumno graduado y profesor de la Universidad de Salamanca”, en *XV Semana española de Teología celebrada del 19 al 24 de septiembre de 1955*, Instituto Francisco Suárez, Madrid, 1956, pp. 411-447.
- “El Tostado, alumno graduado y profesor de la Universidad de Salamanca. Complemento y rectificación”, *Revista Española de Teología*, Madrid, 1972 (32), pp. 47-54.
- “Teólogos españoles del siglo XV. El Tostado. Su doctrina acerca de la justificación”, *Revista española de Teología*, Madrid, 1941 (1), pp. 211-242.
- BRUFAU PRATS, Joaquim: “Perspectivas humanistas en la concepción jurídica vitoriana”, *Ciencia Tomista*, 1983 (363), pp. 3-68.
- “Revisión de la primera generación de la Escuela”, *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*, CSIC, Madrid, 1984, pp. 383-412.
- La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca, 1989.

- CANDELA MARTÍNEZ, Juan: “El ‘*De Optima Politia*’ de Alfonso de Madrigal, el Tostado”, *Anales de la Universidad de Murcia XIII (1954-1955)*, Universidad de Murcia, Murcia, 1954, pp. 61-108.
- CARABIAS TORRES, Ana María: “Reformas en la Facultad de Artes salmantina”, *Azafea*, Salamanca, 1985 (1), pp. 89-128.
- “Colegios mayores y letrados: 1406-1516”, en Cirilo Flórez Miguel / Pablo García Castillo / Roberto Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 15-34.
- CARDO GUINALDO, M^a Teresa / REINHARDT, Klaus / SANTIAGO OTERO, Horacio: “Críticas y aportaciones de Pedro de Osma al método teológico”, *Humanismo, Reforma y Teología*, 1984 (57), pp. 7-45.
- CARDÓ GUINALDO, María Teresa / SANTIAGO OTERO, Horacio / REINHARDT, Klaus: *Críticas y aportación de Pedro Martínez de Osma (1480) al método teológico*, Instituto Francisco Suárez del C.S.I.C., Madrid, 1984.
- CARRERAS Y ARTAU, Joaquim: “Antecedentes de la doctrina jurídico-internacional de Vitoria y Suárez en la filosofía española del siglo XV”, *Revista de Filosofía*, Madrid, 1984 (7), pp. 738-745.
- “Las repeticiones salmantinas de Alonso de Madrigal”, *Revista de Filosofía*, Madrid, 1943 (5), pp. 211-236.
- Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, BAC, Madrid, 1939; vol. II, BAC, Madrid, 1943.
- CASTILLO VEGAS, Jesús Luis: *Política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.
- “El humanismo de Alfonso de Madrigal, el Tostado, y su repercusión en los maestros salmantinos del siglo XV”, *Cuadernos Abulenses*, Ávila, 1987 (7), pp. 11-21.
- “Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley perpetua”, *Ciencia Tomista*, Salamanca, 1986 (113, 370), pp. 342-371.
- “Aristotelismo político en la Universidad de Salamanca del siglo XV, Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa”, *La coronica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 2004 (33), pp. 39-52.
- CASTRO SANTAMARÍA, Ana: “Morfologías de la Universidad de Salamanca clásica, siglo XVI”, en *Imagen, contextos morfológicos y universidades: Miscelánea Alfonso IX, 2012*, Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares / Juan Luis Polo Rodríguez (coords.), Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013, pp. 121-158.
- CATEDRA, Pedro M.: *Del Tostado sobre el amor*, Stelle dell’Orsa, Bellaterra, 1987.

- Tratados de amor en el entorno de Celestina, (siglos XV-XVI)*, España Nuevo Milenio, Madrid, 2001.
- Amor y pedagogía en la edad media*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989.
- CEBEIRA MORO, Ana María: “Introducción y selección de textos”, en Pedro Martínez de Osma, *Comentario a la Ética de Aristóteles (1496)*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.
- “La escuela humanista salmantina: Pedro Martínez de Osma, discípulo de El Tostado”, *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 2004 (33, 1), pp. 53-65.
- CODOÑER MERINO, Carmen / GONZÁLEZ IGLESIAS, Juan Antonio: *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994.
- COLEMAN, Janet: “Some relations between the Study of Aristotle’s Rhetoric, Ethics and Politics in Late Thirteenth and Early Fourteenth Century University Arts Courses and the Justification of Contemporary Civic Activities”, en J. Canning / O. G. Oexle (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1998, pp. 127-158.
- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: *Ad summum Caeli. El programa alegórico humanista de la escalera de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984.
- La vida estudiantil en la Salamanca clásica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1985.
- CORTIJO OCAÑA, Antonio: “Notas sobre el Tostado ‘De Amore’”, *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 2004 (33), pp. 67-83.
- CROSAS LÓPEZ, Francisco: “Fragmentos de ‘Bocados de oro’ en un manuscrito de la Real Academia de la Historia”, *Revista de Filología Española*, 2000 (80), pp. 5-30.
- CUESTA GUTIÉRREZ, Luisa: “La edición de las obras del Tostado, empresa de la corona española”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, 1950 (56), pp. 321-334.
- DANVILA, Manuel: *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, 6 vols., Memorial Histórico Español, Madrid, 1897-1900.

- DE ASÍS GARROTE, Agustín: *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo (el Tostado)*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1955¹.
- DE DIOS DE DIOS, Salustiano: “Los juristas de Salamanca en el siglo XV”, en *Cultura, política y práctica del Derecho. Juristas de Salamanca. Siglos XV-XX*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 13-70.
- DE FRÍAS Balsa, José Vicente: “Pedro Martínez de Osma: vida y obras”, *Burgense: Collectanea Scientifica*, 1979 (20, 2), pp. 535-564.
- DE LA FUENTE MERÁS, Manuel: “El erasmismo en la España Imperial: una aproximación a su verdadero significado”, *El catoblepas*, 2005 (42-11).
- DELGADO JARA, Inmaculada: “El tostado y la exégesis bíblica, en La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)”, en Cirilo Flórez Miguel / Pablo García Castillo / Roberto Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 55-74.
- DELGADO JARA, Inmaculada / HERRERA GARCÍA, Rosa M^a: “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV”, en *Miscelanea Alfonso IX, 2010*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 241-265.
- DI CAMILLO, Ottavio: *El humanismo castellano del siglo XV*, Manuel Lloris (trad.), Fernando Torres, Valencia, 1976.
- DUNBABIN, Jean: “The reception and interpretation of Aristotle’s *Politics*”, en Norman Kretzmann / Anthony Kenny / Jan Pinborg / Eleonore Stump (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 723-737.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco: *Tratado de Filosofía del Derecho*, t. II, Universidad de Sevilla, 1977, pp. 461-469.
- “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo XV (De Alfonso de Madrigal a Francisco de Vitoria)”, *Miscellanea Mediaevalia*, Walter de Gruyter, Berlín, 1963 (2), pp. 706-715.
- ESPERABÉ ARTEAGA, Enrique: *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, Francisco Núñez Izquierdo, Salamanca, 1914-1917, 2 vols.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel (dir.): *La Universidad de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989-1990, 2 vols.
- FERNÁNDEZ VALLINA, Emiliano: “Introducción al Tostado. De su vida y de su obra”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, 1988 (15), pp. 153-137.

¹ El autor confunde al editor de las obras de Madrigal, Alonso Polo, con Alfonso Fernández de Madrigal, el Tostado.

–“El tratado *De optima politia* del Tostado: una visión singular en el siglo XV hispano sobre las formas políticas de gobierno”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45, 2), pp. 283-311.

–“Poder y buen gobierno en Alfonso Fernández de Madrigal (El Tostado)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1996 (23), pp. 255-274.

–“La importancia de Alfonso de Madrigal “el Tostado”, maestrescuela en la Universidad de Salamanca”, en *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento, siglo XV, Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 161-171.

–“Líneas e historias: un problema de crítica textual a propósito de Eusebio de Cesarea y san Jerónimo en el siglo XV castellano”, en *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 2006 (6), pp. 88-99.

FIORAVANTI, Gianfranco: “La Política aristotélica nel medioevo: linee di una recezione”, *Rivista di storia della filosofia*, 1997 (52), pp. 17-29.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: “La teoría de la amistad y el humanismo cívico, la esencia de lo político”, en María Jesús Vázquez Lobeiras / Juan Vázquez Sánchez / César Lorenzo Raña Dafonte (coords.), *Experientia et sapientia: estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 2007, pp. 167-182.

–“El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa”, *Res publica: revista de filosofía política*, 2007 (18), pp. 107-139.

–“La Escuela de Salamanca y los orígenes de la economía”, en Ricardo Robledo Hernández / Francisco Gómez Camacho (coords.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca: una visión multidisciplinar: seminarios celebrados en Salamanca en 1992, 1993 y 1995*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 123-144.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo / GARCÍA CASTILLO, Pablo / ALBARES, Roberto: *El humanismo científico*, Caja de Ahorros Provincial, Salamanca, 1999.

–*La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.

FRÍAS Balsa, José Vicente: “Pedro Martínez de Osma, catedrático salmantino del siglo XV”, *Celtiberia*, 1979 (57), pp. 65-88.

FUERTES HERREROS, José Luis (ed.): *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529, Mandato de Pérez de Oliva, Rector*, Edición preparada por Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984.

- “Contra el nominalismo. Humanismo y renovación de la filosofía y teología en Pedro Martínez de Osma (1424-80)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2004 (2), pp. 243-255.
- “La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca”, *Cau-riensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 2011 (6), pp. 103-145.
- “Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección en el XVI”, en *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento, siglo XV, Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 203-240.
- GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario: “Dos obras castellanas de Alfonso Tostado inéditas”, *La ciudad de Dios*, 1955 (168), pp. 278-311.
- GARCÍA GARCÍA, Antonio: “Los Canonistas de la Universidad de Salamanca en los siglos XIV-XV”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 1962 (17), pp. 175-190.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio / MUÑOZ, Vicente: *La ‘Suma’ de Pedro de Osma sobre ‘La Política’ de Aristóteles*, Instituto Francisco Suárez, CSIC, Madrid, 1982.
- GIERKE, Otto von: *Teorías políticas de la Edad Media*, Introducción de F. W. Maitland, Editorial Huemul, Buenos Aires, 1963.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis: *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*, Tecnos, Madrid, 1981.
- GÓMEZ CAMACHO, Francisco / ROBLEDO, Ricardo (eds.): *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar: Seminarios celebrados en Salamanca en 1992, 1993 y 1995*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando: *Historia de la prosa medieval castellana, I*, Cátedra, Madrid, 1998.
- GONZÁLEZ DÁVILA, Gil, *Historia de las antigüedades de la ciudad de Salamanca*, Ediciones Universidad, Salamanca, 1994.
- Vida y hechos del maestro don Alonso Tostado de Madrigal, obispo de Ávila*, Francisco de Cesa Tesa impresor, Salamanca, 1611.
- GONZÁLEZ DE LA CALLE, Pedro Urbano / HUARTE Y ECHENIQUE, Amalio: *Constituciones de la Universidad de Salamanca (1422). Edición paleográfica con prólogo y notas*, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1927.
- Constituciones y bulas complementarias dadas a la Universidad de Salamanca por el pontífice Benedicto XIII, Pedro de Luna*, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1932.

- GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés: *Salamanca en la Baja Edad Media*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982.
- GONZÁLEZ MAESO, David: “Alonso de Madrigal (Tostado) y su labor escrituraria”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 1955 (4), pp. 143-185.
- GONZÁLEZ ROLAN, Tomas / MORENO HERNÁNDEZ, Antonio / SAQUERO SUAREZ-SOMONTE, Pilar: *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2000.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José: “España en los Concilios Generales del siglo XV”, *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García Villoslada, tomo III, 2º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, dirigido por José Luis González Novalín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980.
- La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, dirigido por José Luis González Novalín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980, pp. 83-87.
- Un tratado inédito de Pedro de Osma, ‘De officio militis’*, Instituto Francisco Suárez, CSIC, Madrid, 1983.
- GRASSI, Ernesto: *Humanismo y marxismo*, trad. M. Albella, Gredos, Madrid, 1977.
- GRICE-HUTCHINSON, Marjorie: *The School of Salamanca: readings in Spanish monetary theory, 1544-1605*, Clarendon Press, Oxford, 1952.
- GUALDO ROSA, Lucia: “Una nova lettera del Bruni sulla sua traduzione della ‘Politica’ di Aristotele”, *Rinascimento*, 1983 (23).
- GUTIÉRREZ NIETO, Juan Ignacio: *Las comunidades como movimiento antiseñorial: la formación del bando*, Planeta, Barcelona, 1973.
- HANKINS, James: “Rhetoric, History, and Ideology: The Civic Panegyrics of Leonardo Bruni”, en J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism, Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 143-178.
- “The Dates Of Leonardo Bruni’s Later Works (1437-1443)”, *Studi Medievali E Umanistici* v/vi, Università degli Studi di Messina, Messina, 2007/2008, pp. 11-50.
- HERNÁNDEZ FERREOL, L., “El Tostado, santo y sabio Obispo de Ávila”, *El Diario de Ávila*, 2-IX-1955.
- HORN, Christoph / NESCHKE-HENTSCHE, Ada (eds.): *Politischer Aristotelismus: die Rezeption der aristotelischen “Politik” von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2008.
- HUARTE Y ECHENIQUE, Amalio: *Los Colegios Universitarios de Castilla en tiempos del Cardenal Mendoza Desinoso*, A. Medina, Toledo, 1928.

- IANNUZZI, Isabella: “La condena a Pedro Martínez de Osma: ‘ensayo general’ de control ideológico inquisitorial”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 2007 (27), pp. 11-46.
- LABAJOS ALONSO, José: “Pedro de Osma y Fernando de Roa: significación histórica”, Cirilo Flórez Miguel / Pablo García Castillo / Roberto Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 143-162.
- “Presentación del comentario”, en Pedro de Osma, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, Departamento de Ediciones y Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996.
- “Pedro de Osma: impulsor del humanismo y del conocimiento de Aristóteles en Salamanca”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1995 (22), pp. 135-158.
- Escritos académicos de Pedro de Osma*, Pablo García Castillo (trad.), Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2010.
- Pedro de Osma y su Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992.
- Pedro de Osma: comentario a la Ética de Aristóteles*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996.
- Proceso contra Pedro de Osma*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2010.
- LAMBERTINI, Roberto: “Lo studio e la recezione della Politica tra XIII e XIV secolo”, en C. Dolcini (ed.), *Il pensiero político dell’età antica e medioevale. Dalla polis alla formazione delgo State europei*, UTET, Torino, 2000, pp. 145-173.
- LILAO FRANCIA, Óscar / CASTRILLO GONZÁLEZ, Carmen: *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, v. II: *Manuscritos 1680-2777*, Biblioteca Universitaria de Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002.
- LÓPEZ BENITO, Clara Isabel: *Bandos nobiliarios en Salamanca al iniciarse la Edad Moderna*, Centro de Estudios Salmantinos, Salamanca, 1983.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás: *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Aldecoa, Burgos, 1954.
- LOSADA, Ángel: “Alfonso Fernández de Madrigal ‘El Tostado’”, *Encuentros en Sefarad*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1987, pp. 265-292.
- MADRIGAL “EL TOSTADO”, Alfonso de: *Brevyloquyo de amor e amiçiqia 1437-1444*, Introducción y selección de Nuria Belloso, Cuadernos de Pensamiento

español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

–*Introducción al Evangelio según San Mateo*, texto, traducción, introducción y notas de José Manuel Sánchez Caro, Rosa María Herrera García, M^a Inmaculada Delgado Jara, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008.

MARCOS RODRÍGUEZ, Florencio: *Extractos de los libros de claustros de la Universidad de Salamanca. Siglo XV (1464-1481)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1964.

–“Los Manuscritos de Alfonso de Madrigal conservados en la Biblioteca Universitaria de Salamanca”, *Salmanticensis*, 1957 (4), pp. 3-50.

–“Algunos datos biográficos y testamento del maestro Pedro Martínez de Osma”, *Salmanticensis*, 1955 (2-3), pp. 691-706.

–*Historias y leyendas salmantinas*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, Salamanca, 1981.

MARTÍN BENITO, José Ignacio *et. al.*: *Historia de las diócesis españolas*, vol. 18: *Iglesias de Ávila, Salamanca y Ciudad Rodrigo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

MARTÍN MARTÍN, José Luis: *El patrimonio de la Catedral de Salamanca. Un estudio de la ciudad y el campo salmantino en la Baja Edad Media*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1985.

MARTÍNEZ FRÍAS, José María: *El cielo de Salamanca. La bóveda de la antigua Biblioteca universitaria*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006.

MARTÍNEZ GIL, Fernando (ed.): *En torno a las comunidades de Castilla: actas del Congreso Internacional*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de las ideas estéticas en España*, t. I: 4^a edición, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1974.

–*Historia de los heterodoxos españoles*, t. III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

MÍNGUEZ, José María (coord.): *Historia de Salamanca*, vol. II: *Edad Media*, Centro de Estudios Salmantinos, Salamanca, 1997.

MOREAU, Joseph: *Aristóteles y su escuela*, traducción de Mariano Ayerra, 2^a edición, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

MORRAS, María: “El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una Polémica”, *Quaderns. Revista de Traducció*, 2002 (7), pp. 33-57.

- NIETO SORIA, José Manuel: “El consenso en el pensamiento político castellano del siglo XV”, *Potestas. Revista del grupo europeo de investigación histórica*, 2010 (3), pp. 99-121.
- OLMEDO, Félix G.: *Nebrija en Salamanca (1475-1513)*, Editora nacional, Madrid, 1944.
- PAGDEN, A. R. D.: “The Diffusion of Aristotle’s Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600”, *Traditio*, 1975 (31), pp. 287-313.
- PALAU Y DULCET, Antonio: *Manual del librero hispanoamericano, Bibliografía general española e hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos escritos*, 2ª edición, corregida y aumentada, Palau, Barcelona, t. VII, 1955.
- PALENCIA, Alonso de: *Crónica de Enrique IV*, Traducción castellana por A. Paz y Mella, t. I, Tipografía de la Revista de Archivos, Madrid, 1904.
- PARRILLA GARCÍA, M^a Carmen: “Qui scit, docere debet: Acerca de Alfonso de Madrigal el Tostado”, *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 2004-2005 (54-55), pp. 367-390.
- PATZIG, Günther (ed.): *Aristoteles ‘Politik’: Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990.
- PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo (coord.): *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca: fuentes documentales y líneas de investigación*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012.
- Aproximación bibliográfica a la(s) “Escuela(s) de Salamanca”*, Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, Salamanca, 2008.
- La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe católico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.
- PEREÑA VICENTE, Luciano: *El sistema de «El Tostado» sobre el derecho de gentes*, C.S.I.C., Madrid, 1956.
- La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1954.
- Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*, CSIC (CHP 25), Madrid, 1984.
- La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Salamanca 1986.
- PÉREZ GARCÍA, Pablo: “La inquisición y el libro antes de la Inquisición: el procesamiento de Fr. Pedro de Osma”, en José María Cruselles Gómez (coord.), *El primer siglo de la Inquisición Española: fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*, Universidad de Valencia, Valencia, 2013, pp. 65-80.

- PÉREZ RIOJA, J. A.: *Pedro Martínez de Osma (+ 1480). Homenaje en el V centenario de su muerte*, Centro de Estudios Sorianos, CSIC, Soria 1980.
- PÉREZ, Joseph: *Los Comuneros*, Historia 16, Madrid, 2006.
–*La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI, Madrid, 1998.
- REINHARDT, Klaus: *Pedro de Osma y su comentario al símbolo “Quicumque”*, Joyas bibliográficas 5, Madrid, 1977.
- REINHARDT, Klaus / SANTIAGO-OTERO, Horacio: *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, CSIC, Madrid, 1986.
- REVILLA GUTIÉRREZ, Antonio M^a: “Alfonso Fernández de Madrigal, «El Tostado»”, en M. Fartos Martínez / L. Velázquez Campo (coords.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al Siglo de Oro*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio de la Universidad de Valladolid, Caja Duero, Valladolid, 1997, pp. 137-141.
- RIESCO TERRERO, Ángel: *Proyección histórico-social de la Universidad de Salamanca a través de sus Colegios (siglos XV y XVI)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1970.
- RIESCO TERRERO, José: “La metafísica en España (siglos XII-XV)”, *Repertorio de Historia de las ciencias eclesiásticas en España*, 1972 (4), pp. 203-259.
- ROBLES, Laureano: *El estudio de la «Ética» en España (del siglo XIII al XX)*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca, 1979.
- RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda: “Proyección americana” en Manuel Fernández Álvarez (ed.), *La Universidad de Salamanca, I, Historia y proyecciones*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989.
–*Historia de la Universidad de Salamanca*, Fundación Ramón Areces, Salamanca, 1990.
- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique: *La Universidad de Salamanca en el primer Renacimiento 1380-1516*, Centro de Estudios Salmantinos, Salamanca, 2013.
–*Historia de la Universidad de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002-2009, 5 vols.
- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique / POLO RODRÍGUEZ, Juan Luis (coords.), *Imagen, contextos morfológicos y universidades: Miscelánea Alfonso IX, 2012*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013.
–*Salamanca y su Universidad en el Primer Renacimiento: siglo XV, Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011.

- ROJO ORCAJO, Timoteo: *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma*, Tipografía de Archivos, Madrid, 1929.
- ROMERO DE LECEA, Carlos: *Commentaria in symbolum quicumque 2. El primer profesor universitario que en España acude a la imprenta*, Joyas Bibliográficas, Primeros incunables 2, Madrid, 1977.
- ROMERO OTAZO, Francisco: *Sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás*, Pueyo, Madrid, 1930.
- RUIZ DE VERGARA Y ÁLAVA, Francisco / ROXAS Y CONTRERAS, Joseh, MARQUÉS DE ALVENTÓS: *Historia del Colegio Viejo de San Bartolomé, Mayor de la célebre Universidad de Salamanca*, Segunda edición corregida y aumentada, Andrés Ortega, Madrid, 1766.
- SALA BALUST, Luis: “Catálogo de fuentes para la historia de los antiguos colegios seculares de Salamanca”, *Hispania Sacra*, 1954 (7), pp. 145-202.
 –*Constituciones, Estatutos y Ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca*, Edición crítica, 4 vols., Universidad de Salamanca, Salamanca, vol. I, 1962, vol. II, 1963, vol. III, 1956, vol. IV, 1966.
 –*Reales reformas de los antiguos colegios de Salamanca*, Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras, Valladolid, 1956.
 –*Visitas y reformas de los Colegios Mayores de Salamanca en el reinado de Carlos III*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1958.
- SALINAS ESPINOSA, Concepción: “Las Cuestiones de Filosofía moral de Alfonso Fernández de Madrigal”, en Aires A. Nascimento / Cristina Almeida Rebeiro (eds.), *Literatura medieval*, vol. II, *Actas do IV Congresso Da Associação Hispânica De Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, Ed. Cosmos, Lisboa, 1993, pp. 295-300.
- SÁNCHEZ CARO, José Manuel / DELGADO JARA, M^a Inmaculada, “Apunte biográfico”, en José Manuel Sánchez Caro / Rosa María Herrera García, / M^a Inmaculada Delgado Jara (eds.), *Alfonso de Madrigal, el Tostado. Introducción al evangelio según San Mateo*, Edición Bilingüe, Texto, traducción, introducción y notas, Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca y Diputación de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Ávila / Salamanca, 2008, pp. 51-58.
- SANTIAGO OTERO, Horacio: “Saber y método en la obra teológica de Pedro Martínez de Osma”, *Celtiberia*, 1987 (74), pp. 261-273.
 –*La cultura en la Edad Media hispana (1100-1470)*, Colibri, Lisboa, 1996.
- SANTIAGO OTERO, Horacio / REINHARDT, Klaus, *Pedro Martínez de Osma y el método teológico: edición de algunos escritos inéditos*, Centro de Estudios Sorianos, Madrid, 1987.

- SANTIAGO-OTERO, Horacio / CARDÓ GUINALDO, M^a Teresa / REINHARDT, Klaus: “Críticas y aportación de Pedro Martínez de Osma (1480) al método teológico”, *Cuadernos de Historia de la Teología*, Instituto Francisco Suárez, C.S.I.C., Madrid, 1984.
- SANZ Y DÍAZ, José: *Alonso de Madrigal*, Publicaciones Españolas, Madrid, 1957.
- SAUNDERS, Trevor J.: *Aristotle Politics books I and II*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- SEBASTIÁN, Santiago / CORTÉS, Luis: *Simbolismo de los programas humanistas de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1973.
- SÉNECA, Lucio Anneo: *Cartas morales a Lucilio*, Jaime Bofill (trad.), Planeta, Barcelona, 1985.
- Tratado de los beneficios*, Pedro Fernández Navarrete (trad.), Biblioteca digital Séneca, Universidad de Murcia, Murcia, 2006-2016.
- SIMÓ SANTONJA, Vicente Luis: *Doctrinas internacionales de Alonso de Madrigal «El Tostado»*, Diputación provincial de Ávila, Ávila, 1959.
- SIMPSON, Peter Phillips: *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill / London, 1998.
- SORABJI, Richard: *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Duckworth, London, 1993.
- Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca, 1990.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis: *Castilla, el cisma y la crisis conciliar (1378-1440)*, CSIC, Madrid, 1960.
- Nobleza y monarquía. Puntos de vista sobre la historia castellana del siglo XV*, Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras, Valladolid, 1959.
- SUÁREZ, Pablo Luis: “En el V Centenario de Alfonso Tostado de Madrigal”, *Salmanticensis*, 1955 (2), pp. 140-150.
- Noemática Bíblico Mesiánica de Alfonso Tostado de Madrigal*, Coculsa, Madrid, 1956.
- THEIMER, Walter: *Historia de las ideas políticas*, 2^a edición, Ariel, Barcelona, 1969.
- ULLMAN, Walter: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Rosa Vilaró Piñol (trad.), Ariel, Barcelona, 1983.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Los conflictos sociales en el Reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1983.

- VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac: “La teología en el siglo XV”, en Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, *Historia de la Universidad de Salamanca*, volumen III: *Saberes y confluencias*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006 pp. 171-201.
- VELÁZQUEZ, Lorenzo: “Estudio Preliminar” en Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Manera de criar a los hijos, (1453)*, Pedro Arias (trad.), Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 5-55.
- VIANA, Gaspar: *El sol de nuestra España, y luz grande de la iglesia: el abulense en discursos morales, políticos, y espirituales; Lamentaciones Christianas*, Melchor Sanchez, a costa de Gabriel de Leon, Madrid, 1670.
- VIERA Y CLAVIJO, José: “Elogio de D. Alonso Tostado”, en *Obras escogidas de filósofos*, Biblioteca de autores españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días 65, Rivadeneyra, Madrid, 1913.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: “La ratio teológico-paulina de Alonso de Cartagena”, en *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento, siglo XV, Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011.
- VILLAR Y MACÍAS, Manuel: *Historia de Salamanca*, Gráficas Cervantes, Salamanca, 1974.
- VILLOTA ELEJALDE, Juan Luis: “Dos manuscritos inéditos de Pedro Osma”, *Salmanticensis*, 1961 (8, 1), pp. 159-174.
- ZORROZA, M^a Idoya: “La naturalidad del dominio humano sobre las cosas en Alfonso de Madrigal”, *Azafea*, 2012 (14), pp. 233-252.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Brevyloquyo de amor e amiçicia*, Introducción y selección de textos de Nuria Beloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ed.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M^a IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014)
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014)
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014)
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014)
56. Pedro de Ledesma, *La cuestión del dominio en la 'Summa' de moral*, Introducción de M^a Idoya Zorroza, edición, notas y bibliografía de Enric Fernández Gel y M^a Idoya Zorroza (en preparación)
57. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.), *El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo* (2015)