

El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa

Cirilo Flórez Miguel*

Dentro del amplio espacio de la modernidad nos encontramos también con una modernidad política, cuyo comienzo podemos situar en la recuperación que algunos pensadores humanistas, como es el caso de Bruni (1361-1444), van a hacer del republicanismo tanto griego (Aristóteles), como romano (Cicerón). Esta recuperación del republicanismo antiguo va asociada al «humanismo cívico», que es el punto que va a ocupar nuestra atención¹.

1. EL HUMANISMO CÍVICO

La mejor caracterización del que Hans Baron² ha denominado como «humanismo cívico» la podemos hacer a partir de la relevancia concedida por esta tradición a la vida activa del ciudadano dentro de la ciudad. Desde los tiempos de los griegos se discute sobre la relevancia de dos tipos de vida: la activa y la contemplativa. La tradición platónica concedió la primacía a la vida contemplativa e hizo del filósofo el gobernante de la ciudad. Subordinó la retórica

* Universidad de Salamanca.

1 Sirviéndonos de la distinción de Zucker entre dos formas de republicanismo: una más ligada al concepto de libertad y otra como la expresión de la naturaleza del hombre como animal político: M. ZUCKER, «Natural Right and de New Republicanism», en J. HANKINS (Ed.), *Renaissance Civic Humanism*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 151. Nosotros vamos a usar aquí la idea de republicanismo en el segundo sentido, que es el que tiene que ver con el aristotelismo político del Renacimiento, y con el llamado «humanismo cívico» tal como ha sido caracterizado por H. Baron.

Burckhardt y Baron consideran que la realidad social y sus cambios es el elemento fundamental para hablar de Renacimiento. Kristeller, en cambio, considera que el elemento fundamental son los métodos de enseñanza y de lectura. Así pues, hay que distinguir las diversas interpretaciones de lo que denominamos Renacimiento.

2 H. BARON, *La crisis del primo rinascimento italiano*, trad. R. Pachioli, Sansón Editore, Firenze, 1970; *En busca del humanismo cívico florentino*, trad. M.A. Camacho, FCE, México, 1993.

a la sabiduría e hizo del ideal del sabio el modelo del hombre bueno; y de la contemplación la forma suprema de vida.

Una de las características del «humanismo cívico» del siglo XV es la de reivindicar el valor positivo de la vida activa; y para ello se va a apoyar tanto en Aristóteles como en Cicerón. El «humanismo cívico» que tiene a Florencia como su lugar de surgimiento y a Leonardo Bruni como a uno de sus defensores va a encontrar en la época de Juan II un lugar destacado en el contexto del que podemos denominar humanismo castellano. Este, en la figura de Alonso de Madrigal, El Tostado, defiende la primacía de la ética sobre la filosofía natural, contraponiendo el ideal del «hombre bueno» al del «hombre sabio». La cuestión onceava de las *Catorce cuestiones* la comienza de la siguiente manera: «La cuestión era si la filosofía moral sea más útil é más fructuosa que la natural, tracte de cosas más altas, porque es mejor ser muy bueno que muy sabio»³. El Tostado, como vemos, reivindica el ideal del «hombre bueno» sobre el ideal del «hombre sabio»; y hace del ideal del hombre bueno un modelo humano, que podemos interpretar como un modelo de participación en la vida activa de la ciudad. El hombre llega a ser bueno practicando las virtudes morales, de entre las cuales destaca las cuatro virtudes cardinales. La posición de El Tostado no es intelectualista y por lo tanto defiende que el ser bueno no tiene nada que ver con el ser sabio. La sabiduría no nos hace buenos, ya que es una virtud noética, y la bondad tiene que ver con la acción. Para ser bueno no basta con saberlo, sino que solamente se es bueno en la práctica. En esta tradición aristotélica la perfección moral del hombre está íntimamente unida a la práctica. Uno no llega a ser virtuoso, sino debido al esfuerzo que practica para la realización de actos virtuosos, lo cual trae consigo una revalorización de la vida activa, que va a ir adquiriendo más y más relevancia a medida que avanza la modernidad⁴.

Podemos hacer una primera caracterización del «humanismo cívico» diciendo que es una corriente política renacentista, que recupera los ideales de patriotismo, gobierno popular y servicio público (bien común), que eran inherentes a la antigua concepción griega y romana de la república (tradición

3 A. MADRIGAL, «Las catorce cuestiones», en *Obras escogidas de filósofos*, BAE, Madrid, 1953, p. 149.

4 H. ARENDT, *Vida activa*, Paidós, Barcelona, 1993.

Un tema relevante para la cuestión que aquí estamos tratando es la interpretación de la modernidad; interpretación que no es uniforme. Arendt, en el capítulo VI de la obra citada, interpreta la modernidad a partir de tres acontecimientos: el descubrimiento de América, con la primera globalización como consecuencia; la expropiación de los bienes eclesiásticos por la reforma con su consiguiente acumulación de capital y el telescopio de Galileo como el primer signo claro de la nueva ciencia. Las interpretaciones de Hegel y Weber varían con respecto a esta interpretación de Arendt.

política del republicanismo). Los recuperadores de estas ideas son un grupo de humanistas y educadores a los que, como acabamos de decir, Baron calificó en el año 1955 como «humanistas cívicos», término que después de muchas críticas se ha ido imponiendo; y que J.G.A. Pocock en su estudio *El momento maquiavélico*⁵ ha interpretado (en cuanto humanismo cívico o republicanismo clásico) como una de las tradiciones del pensamiento político moderno. Nosotros no entramos en la polémica que hoy ocupa a los intérpretes del pensamiento político, sino que vamos a atenernos al estudio de esta tradición tal como se hace presente en el siglo XV en una serie de humanistas y educadores que van a reinterpretar la *Política* de Aristóteles. Entre estos intelectuales tenemos en primer lugar a Leonardo Bruni, que va a hacer una nueva traducción de la *Política* de Aristóteles⁶; y a un conjunto de pensadores españoles que van a tomar la *Política* de Aristóteles como texto al que van a comentar por un lado, o a tomar como referencia fundamental para su interpretación de la política, en clara ruptura con las interpretaciones medievales de este texto.

Una de las controversias con las que nos encontramos en la discusión del «humanismo cívico» es si dicho paradigma viene definido en términos jurídicos (concepción de la ciudad como una jurisdicción), o en términos humanista-republicanos: participación del ciudadano (hombre libre) en la vida de la ciudad (*vita activa* y *vivere civile*).

Es importante, pues, distinguir los dos tipos de vocabulario político: aquel que se apoya sobre el *imperium*, el dominio y el derecho, que puede ser aplicado tanto al príncipe como al pueblo; y aquel otro que se apoya en la virtud y que lo que busca es el *vivere civile*, la participación del ciudadano en las tareas de gobierno. Estos dos vocabularios se han mantenido independientes y son los que nos permiten hablar de dos paradigmas políticos alternativos, que hay que distinguir cuidadosamente y que están confundidos en el concepto alemán de burgués que utiliza la misma palabra para significar tanto burgués como ciudadano. A la vista de estos dos paradigmas alternativos es importante también distinguir entre el humanismo cívico renacentista propiamente dicho y la jurisprudencia humanista del Renacimiento, cuyos orígenes se encuentran en la que Kelley llama «ciencia civil del Renacimiento»⁷.

En la revalorización de la vida activa va a jugar un papel fundamental Cicerón, que en su vida supo conjugar la participación en los asuntos públi-

5 J. G. A. POCK, *El momento maquiavélico*, trad. M. Vázquez-Pimentel y E. García, Tecnos, Madrid, 2002.

6 Puede verse el documentado artículo de F. Rico, «Humanismo y Ética», en V. CAMPS, *Historia de la Ética*, I, Crítica, Barcelona.

7 D. R. KELLEY, *The writing of history and the study of law*, Aldershot, Variorum, 1997.

cos de la república, por un lado, con la escritura y la reflexión filosófica, por otro. Es más, uno de los objetivos fundamentales del trabajo de Cicerón como escritor es precisamente el de convencer al ciudadano para que participe en la vida activa política, en los asuntos públicos de la comunidad de ciudadanos; y de acuerdo con esto practique las que podemos calificar como virtudes civiles, que son las que se han denominado virtudes cardinales; y en especial tres de estas virtudes: la justicia, la fortaleza y la templanza, que son precisamente las que tienen que ver con las relaciones con los otros en el ámbito de la comunidad. Cicerón, pues, defiende la superioridad del hombre comunitario sobre el hombre solitario; y en consonancia con ello la importancia de las virtudes cívicas en las relaciones de los hombres entre sí dentro de las actividades cívico-políticas de la comunidad. Dentro del «humanismo cívico» presente en Cicerón la vida en comunidad es superior a la vida en soledad; y dentro de la vida en comunidad, la vida dentro de la república y la participación en los asuntos que tienen que ver con esa vida. De manera que Cicerón llega a escribir en su famoso *Sueño de Scipión*, que nada hay más agradable al dios que rige el universo, que la participación de los hombres en las asambleas y sociedades regidas por la ley y que llevan el nombre de ciudades.

Diez años después de haber escrito el *De republica*, que contiene el fragmento del *Sueño de Scipión*, escribió Cicerón su texto *Sobre los deberes* en el que deja clara su posición acerca del concepto romano de ocio activo, que él ejemplificó en la figura de Scipión el Africano, que dedicó sus momentos de ocio a preparar las acciones que debían ser tomadas a la hora de participar en los asuntos de la vida comunitaria. Estas ideas de Cicerón fueron discutidas en la edad media; y son las que pasaron a primer plano en la ciudad de Florencia en el siglo XV en la figura de Leonardo Bruni, que escribió un famoso texto titulado *Cicero novus*, en el que reivindicada como una faceta positiva de Cicerón su participación en los asuntos públicos de la ciudad. El modelo de Cicerón le sirvió a Bruni para destacar que una de las principales obligaciones del ciudadano era la de servir a la comunidad y participar en los asuntos del Estado, cosa que no disminuía sus capacidades intelectuales, sino que ponía a éstas al servicio de sus conciudadanos.

2. HUMANISMO CÍVICO Y MODERNIDAD

En la interpretación de Garín, el iniciador de esta tradición del «humanismo cívico» es Salutati, que es el sucesor de Petrarca en la secretaría de la Cancillería de Florencia. En 1389 este autor define su ideal político con estas palabras: «Nosotros, una ciudad de gente de pueblo, dedicada sólo al comercio, pero libre y por eso blanco de tantos odios; nosotros, no sólo fieles a la libertad en nuestra patria, sino también defensores de la libertad más allá

de nuestras fronteras; nosotros somos los que deseamos la paz necesaria para que perdure esa dulce libertad»⁸. El ideal político del «humanismo cívico» inaugurado por Salutati está caracterizado por la idea de la libertad en un ámbito de paz, que sigue la senda del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, que había sido traducido en Florencia en 1363. Detrás de esas ideas de libertad y de paz está presente una evocación de la historia romana como una experiencia ejemplar, que estaría caracterizada por la virtud y el amor a la libertad. La diferencia entre Petrarca y Salutati la expresa muy bien Garín cuando escribe: «Si en Petrarca la vuelta a las *humanae litterae* se expresa de manera singular, y conduce al descubrimiento de regiones del alma inexploradas, en Salutati esa expresión se universaliza, y se va estructurando hasta componer una imagen de la vida, dotada de un formidable poder de expansión»⁹. Siguiendo a Garín podemos decir que con la muerte de Salutati concluye la época heroica del humanismo florentino en la que se habían conjuntado perfectamente la política y la cultura.

A Salutati le sigue Leonardo Bruni de Arezzo, quien había sido educado por el anterior en los ideales de libertad y gobierno popular. En su *Laudatio florentinae urbis*, escrita en 1413, alaba a la ciudad de Florencia por estar regida por la *taxis* y el cosmos. El texto está inspirado en el modelo «panatenaico» de Elio Arístides, pero lo importante es que Bruni defiende que la libertad sólo es posible si se mantienen las autonomías ciudadanas. Para Bruni existe una correspondencia entre la estructura política de la ciudad y su estructura arquitectónica. Para él la ciudad es el ideal de la existencia humana en convivencia y en paz. La ciudad ideal de Bruni es «la ciudad-estado burguesa, que vive en la pluralidad y a través de la pluralidad, para la cual la razón reside en la coordinación de las diferentes razones, que en el equilibrio de las autonomías descubre el secreto de la libertad y la paz, sitúa dentro del recinto ciudadano la Catedral junto al Palacio de la Señoría, junto al Studio y los bancos, tratando de definir unas relaciones de convivencia en el plano mundano, el único que le interesa»¹⁰.

Para estos pensadores del siglo XV la ciudad no es una utopía, sino un proyecto racional, que tiene como uno de sus componentes la virtud de los hombres. Por eso su ideal es la construcción de ciudades reales gobernadas por la justicia. «Cuando en los albores del siglo XV Emanuele Crisolora traduce al latín *La República* platónica, es la *civilis justitia*, la que muestra la posibilidad de extender el orden geométrico a las comunidades humanas. En

8 Tomado de E. GARÍN, *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*, trad. R. Pochtar, Taurus, Madrid, 1982, p. 33.

9 *Ibidem*, p. 36.

10 *Ibidem*, p. 60.

momentos en que está a punto de afirmarse la nueva ciencia de la naturaleza, —piénsese en Leonardo— también se especula con la posibilidad de una construcción científica de la ciudad, una construcción matemática, o sea, racional»¹¹. Dentro de este proyecto de humanismo cívico asistimos a la conjunción de la ciudad física con la ciudad moral y civil, de las leyes naturales con las leyes civiles.

En el contexto de este proyecto político del humanismo cívico es en el que tenemos que situar la traducción por Bruni de la *Ética*, la *Política* y la *Económica* de Aristóteles, textos en los que aparece un modelo de ciudad como «república equilibrada» la famosa «polity aristotélica». La república equilibrada de Aristóteles requiere que el poder sea ejercido por tantos hombres como sea posible, para lo cual es importante que los hombres sean virtuosos. Las virtudes de las que nos habla el humanismo cívico son las virtudes cívicas, que llevan consigo la participación del ciudadano en la vida de la ciudad y su compromiso con el bien común de la misma. La vida activa que defiende el humanismo cívico acabará especificándose como un *vivere civile*, «un tipo o modo de vida consagrado a las preocupaciones cívicas y a la actividad (fundamentalmente política) de la ciudadanía, es decir, de la participación política»¹². Dentro de este ideal del *vivere civile* no puede confundirse la política con la retórica; y mucho menos reducir todo humanismo a retórica. La base filosófica del *vivere civile* resalta la acción del hombre en la vida de la ciudad; y es ejerciendo esa acción como el hombre alcanza los valores universales, que están inmanentes en su vida histórica. Esto se ve muy bien en la *Política* de Aristóteles, que es un cuerpo de pensamiento sobre el ciudadano y su relación con la república, así como sobre la república como una comunidad de valores. Podemos afirmar que la teoría aristotélica de la polis resultó crucial para las tesis del humanismo cívico al proporcionarles un material decisivo para la legitimación de sus compromisos. La política es la asociación perfecta de los ciudadanos y de todos los valores, de manera que la virtud pasa a ser un hecho político fundamental. «De este modo, al abrazar el ideal cívico el humanista cifraba su futuro como persona moral en la salud política de la ciudad, encontrándose obligado a aceptar sin el menor atisbo de cinismo aquel adagio que decía que el ciudadano debería amar su país más que a su propia alma»¹³.

11 Ibidem, p. 63.

12 Погов, о. с., pp. 140-141.

13 Ibidem, pp. 159-160.

3. LA ESCUELA ARISTOTÉLICA DE SALAMANCA

En la segunda mitad del siglo XV se forma en Salamanca una «escuela aristotélica» humanista a partir de la figura de Alonso de Madrigal (El Tostado), que tiene como continuador a Pedro de Osma, su discípulo, y como alguno de sus principales representantes además de los citados a Fernando de Roa, discípulo de Osma y continuador de sus enseñanzas en la línea del nuevo aristotelismo, a Diego Ramírez de Villaescusa amigo de Roa y sustituto en alguna de sus clases, a Pascual de Aranda, profesor de filosofía natural y bibliotecario y a Antonio de Nebrija y sus discípulos¹⁴.

Un acontecimiento importante para la identidad de esta escuela es la llegada a Salamanca de la traducción que Leonardo Bruni ha hecho de la *Ética*, la *Política* y la *Económica* de Aristóteles, que es el texto que va a servir a Pedro Martínez de Osma como referencia para sus *Comentarios* a Aristóteles, así como a Fernando de Roa y Diego Ramírez de Villaescusa.

Relacionadas con la Universidad de Salamanca tenemos dos «enciclopedias» del aristotelismo, que deben ser destacadas como tales: la de Lope de Barrientos (1382-1469)¹⁵ en el siglo XV y la de Francisco Ruiz¹⁶ en el XVI. Entre una y otra se configura un aristotelismo que va a ser el objeto de nuestro estudio.

Así pues, podemos afirmar que en las universidades europeas del momento se desarrollan tres líneas divergentes del aristotelismo¹⁷. Por una parte, la línea que se va a centrar sobre todo en la metafísica y en los comentarios a esta ciencia; por otra, la que va a centrarse sobre todo en la filosofía natural y las cuestiones relacionadas con este saber. Esta última línea del aristotelismo es la que está íntimamente unida al surgimiento de la ciencia moderna. Junto a estas dos líneas nos encontramos también con el aristotelismo ético-político, en relación con el cual va a desarrollarse un humanismo cívico, que discute toda una serie de cuestiones morales y políticas acerca del bien, la sabiduría y la república. Este último humanismo es el que va a ser objeto principal de nuestro estudio. Como ya hemos dicho, el «humanismo cívico» encuentra sus fundamentos en Aristóteles y Cicerón; y podemos dar una caracteriza-

14 La figura de Nebrija es la que ha sido considerada siempre como el referente del humanismo en Salamanca. Este punto ha sido bien estudiado en F. RICO, *Nebrija frente a los bárbaros*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978; y *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid, 1993. La figura olvidada en este punto es Pedro de Osma, que en realidad podemos considerar como uno de los miembros más destacados de la escuela.

15 LOPE DE BARRIENTOS, *Clavis sapientiae*, Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 1795.

16 F. RUIZ, «Index locupletissimus duobus tomis digestus», in *Aristóteles Stagiritae Opera*, Sahagún de Campos, 1540.

17 CH. SCHMITT, *Aristote et la Renaissance*, trad. L. Girard, PUF, Paris, 1982, 85.

ción del mismo a partir de la relevancia que concede a la *civitas* o república, destacando la importancia de la vida activa. El individuo logra su plenitud en la participación en los asuntos de la república (*civitas*) tal como defiende Aristóteles en su *Política*¹⁸. Al colocar la «vida activa» como ideal de la vida el «humanismo cívico» se diferencia claramente de la mentalidad medieval, que hacía de la vida contemplativa el supremo ideal.

Esta «escuela aristotélica» humanista de la segunda mitad del siglo XV tiene, entre otros, los siguientes tópicos identificadores: el «humanismo cívico», el caballero letrado y el «gramático» como educador. Tópicos que encontramos en Leonardo Bruni, Guarino Veronese y Angelo Poliziano, entre otros. Esos tres tópicos están presentes en los *Comentarios* de Pedro de Osma a los libros ético-políticos de Aristóteles y son los que dan identidad a la escuela, que mantiene una confrontación con los bárbaros, tal como el mismo Pedro de Osma explicita en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*. De los tres tópicos identificadores de este humanismo: el humanismo cívico, el caballero letrado y el retórico como gramático nosotros vamos a detenernos en esta ocasión en el primero, que tiene como uno de sus componentes importantes una teoría de la república como gobierno mixto, y en el último, el del gramático como educador. Y lo vamos a hacer a través del análisis de tres figuras claves de la Universidad de Salamanca en ese momento.

4. ALONSO DE MADRIGAL, EL TOSTADO

La figura de El Tostado, Alonso de Madrigal (1410-1455), sigue una tradición aristotélica, que va a tener importancia en la Universidad de Salamanca de los siglos XV y XVI. Obtiene el título de Maestro en artes el curso 1431-1432, año este último en el que inicia su labor docente en la cátedra de filosofía moral, fruto de esta docencia son sus *Cuestiones sobre filosofía práctica*. En la 11ª cuestión discute cuidadosamente la diferencia entre «ciencias especulativas» (filosofía de la naturaleza) y ciencias prácticas (ética). Y siguiendo a Aristóteles distingue entre la sabiduría como virtud noética y las virtudes morales, que tienen que ver con la felicidad del hombre y con su acción, colocando a éstas por encima de aquellas desde el punto de vista del bien, no desde el punto de vista del saber. El Tostado diferencia claramente entre el bien y el saber como fines; y coloca a aquel por encima de éste. El saber no nos hace buenos, de ahí que cuando nos referimos al bien como fin último del hombre desde el punto de vista de su felicidad, tengamos que colocar al bien por encima del saber; lo que quiere decir que para el «humanismo cívico»

18 Puede verse el comentario de Pedro Martínez de Osma al capítulo primero del tercer libro de la *Política* de Aristóteles.

de El Tostado el hacer y la «vida activa» son reconocidos como valores relevantes, junto a la vida contemplativa (saber), y en algún punto como valores superiores. Esto trae consigo una revalorización de la vida política y de la participación del ciudadano en los asuntos de la república.

En 1529 aparece la edición princeps de una «repetición» que se titula *De optima politia*, en la que expone una visión aristotélica de la política, y que debió ser presentada como «repetición» el año 1436. Toma como punto de partida la crítica que Aristóteles hace de la *República* de Platón en el libro segundo de la *Política* y plantea la política a partir de una teoría de la ciudad. Ésta es el lugar natural para la consecución de la felicidad del hombre en el ámbito de su vida terrena. La ciudad es el espacio de lo político, en cuanto que está ordenada por el orden político, el cual es la causa que hace de la ciudad un cuerpo unificado. El orden político como unificador de la ciudad tiene como contenido material el poder, que es el que gobierna la ciudad.

La estructura de la «repetición» tiene cinco partes bien diferenciadas¹⁹. Una introducción de carácter claramente literario y retórico, en la que invoca a las musas y que manifiesta el matiz renacentista del texto. Una segunda parte en la que se plantea el tema de la repetición. Una tercera parte sobre el origen de las ciudades. Una cuarta parte sobre la crítica del comunismo platónico, en la que trata de las formas de gobierno. Y una quinta y última, que es breve y que es en realidad la conclusión de la repetición, en la que sintetiza los argumentos de la tesis defendida. Nuestro análisis se va a centrar en la tercera y cuarta de las partes.

5. EL ORIGEN DE LAS CIUDADES

La importancia de esta parte reside en que nos ofrece el marco general dentro del cual El Tostado encaja su teoría del poder; marco que no es otro que el de una teoría general acerca de la ciudad. Para explicar el origen de las ciudades discute en primer lugar las cosas que son por naturaleza y las que son creación humana, dentro de las cuales sitúa a las ciudades. Expone luego la tesis de Ovidio en su *Metamorfosis*; y con ocasión de esto discute pormenorizadamente el tema del diluvio, así como se refiere a las «edades» del mundo. Y finalmente se centra en el relato bíblico, para desde él explicar la verdad de la cuestión tal como él mismo nos dice.

Tomando como referente fundamental la Biblia, de la que es experto intérprete, va a explicar su concepción del origen de las ciudades, que en realidad

19 ALFONSO DE MADRIGAL, *El gobierno ideal*, introducción, traducción y notas de N. Bellos, Eunsa, Pamplona, 2003, 91. Este es el título que la traductora da al texto de El Tostado: *De optima politia*.

él pone en Babilonia, a la que interpreta en primer lugar como obra común del género humano haciendo de ella una especie de paradigma de todas las ciudades; y en segundo lugar como la primera ciudad de la segunda de las edades del mundo, como se desprende de lo que dice al final de esta tercera parte. «Ésta es, pues, aquella gran Babilonia, la segunda de todo el orbe en prioridad de construcción y la primera en la segunda edad. La cual fue por eso la más excelente respecto de las restantes ciudades de todo el orbe, porque se reunió todo el género humano para construirla. Ciertamente, después de ésta se fundaron numerosísimas ciudades en el orbe, acerca de las cuales no es nuestro propósito disertar»²⁰. La ciudad es un espacio creado por el hombre para la convivencia humana. Y dentro de ella es donde hay que plantear el tema del poder.

6. TEORÍA DEL PODER Y DEL GOBIERNO

El Tostado considera que el origen del poder está en Dios, en el cual solamente puede hablarse de poder absoluto; mientras que en el caso del hombre el poder es recibido de Dios y es preciso distinguir dos grandes apartados: el del dominio y el de la potestad. El dominio es un tipo de poder despótico, que es el que el hombre puede ejercer sobre las cosas y los animales, y algunas veces sobre las personas, como es el caso de la esclavitud. La potestad, en cambio, es un poder rector entre iguales, y es el que tiene que ver con el orden político. Entre uno y otro poder cabe hablar de un poder de dominio que El Tostado aplica, también, al poder del varón sobre la mujer.

Y a partir de aquí trata de los distintos regímenes políticos o formas de gobierno, para acabar optando, siguiendo a Aristóteles, por la democracia. En esta reflexión que hace El Tostado sobre lo político es importante distinguir entre el orden político como la causa formal que ordena la ciudad; y la ley como una norma (regla) que se impone a los ciudadanos una vez que los mismos se han constituido como tales. De manera que esta distinción nos da pie para hablar de la constitución de la ciudad como algo primero; y de su gobierno como algo posterior.

Asume la posición de Aristóteles de seis formas de regímenes políticos teniendo en cuenta que los tres que propone Aristóteles pueden ejercerse de forma buena o mala. Es decir, que cada régimen político tiene su reverso: la monarquía tiene como reverso la tiranía, la aristocracia la oligarquía y la *politeia* o república equilibrada a la que El Tostado llama la timocracia tiene como reverso la democracia. La timocracia está gobernada por los hombres medios, que sin ser pobres tampoco son muy poderosos o muy ricos. El Tos-

20 Ibidem, p. 91.

tado expone esta idea de Aristóteles sin tomar partido por ella. Y por eso llega a decir que «la democracia es conveniente para la ciudad, porque no es un régimen sedicioso, dado que el poder se halla y reside en el pueblo y todos los ciudadanos gobiernan por igual»²¹. Más adelante insistiremos en este mismo tema. En este punto mantiene una cierta ambigüedad, aunque da a entender que la política (*politia*) como él la llama es una combinación de las diferentes funciones que desempeñan los miembros de la comunidad política, y por lo tanto en lo que Aristóteles denomina república puede apreciarse una armonización de valores particulares, que es favorable para la paz, que para El Tostado es el estado perfecto de la ciudad.

En la segunda de las conclusiones plantea El Tostado uno de los puntos importantes dentro de la tradición del «humanismo cívico», como es el caso de qué es lo que caracteriza a la ciudad; y que para El Tostado, que sigue a Aristóteles, consiste en lo que él denomina «politia», que es lo que los griegos denominan «politeia» y nosotros «política», que podemos entender como un «orden» u organización, que es el que da forma a la ciudad, cuya materia son los individuos y grupos que la integran. La política, pues, es la forma que organiza y coordina la materia de la ciudad, dándole una cualidad determinada, que se encarna en el gobierno, el cual, dentro de esta tradición, podemos entender como el ejercicio de una determinada «potestas»²², que puede ser ejercida de diferentes formas, que son las distintas formas de gobierno, que siguiendo a Aristóteles pueden resumirse en seis: tres rectas: monarquía, aristocracia y timocracia; y otras tres menos rectas: tiranía, oligarquía y democracia²³.

En la discusión de la mayor o menor bondad de estos regímenes de gobierno El Tostado dice que aunque «en sí» el mejor de ellos es la monarquía real, en cambio, atendiendo a la peculiaridad de las ciudades o repúblicas el más conveniente es el democrático, tal como defiende Aristóteles en el capítulo final del tercer libro de la *Política*. «La democracia es conveniente para la ciudad, porque no es sedicioso, ya que la autoridad reside en todo el pueblo y todos los ciudadanos gobiernan por igual. Por tanto concluye Aristóteles que ésta es la mejor forma de gobierno para las ciudades, aun cuando de suyo sea una forma viciosa, porque en ella llegan a ser gobernantes algunos ignorantes que, naturalmente, serían más aptos para servir (que para gobernar)»²⁴.

21 Ibidem, p. 96.

22 F. HERNÁNDEZ TEJERO, «Sobre el concepto de 'potestas'», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XVII, Madrid, 1946, pp. 3-24. El significado clásico de «potestas» es el de «ejercicio de un poder», cuya titularidad puede estar en otro.

23 ARISTÓTELES, *Política*, III.

24 J. CANDELA MARTÍNEZ, *El «De optima politia» de Alfonso de Madrigal*, El Tostado. Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1954, 39. Se trata de otra traducción, no completa, del texto de El Tostado que venimos comentando. Esta traducción puede consultarse en la Biblioteca Saavedra (<http://saavedrafajardo.um.es>)

Esta discusión de El Tostado hay que entenderla en el contexto de la discusión entre el «bien en sí» y el «bien de la ciudad», que también se ha planteado Aristóteles en su *Política*. Cuando tratamos de la ciudad lo relevante no es el bien como uno de los trascendentales del ser; sino el bien de la ciudad como un bien empírico, que tiene que ver con aquello que es lo más conveniente para el pueblo o conjunto de ciudadanos de que se trate. En este caso la noción de bien tiene que ver con un fin asequible temporalmente. Y lo mismo que decimos del bien tenemos que decir de la ley, que en el caso de las ciudades no tiene que ser aquella que es «buena en sí» (la ley evangélica), sino la que es buena para el conjunto de los ciudadanos, dadas sus particularidades.

En definitiva, en el tratamiento que El Tostado está haciendo de las dos ciudades: la divina (eterna) y la humana (temporal); de los dos bienes: el bien en sí (trascendental) y el bien de la ciudad (empírico); y de las dos leyes: la buena en sí (ley evangélica) y la buena para la ciudad (ley de la república), está presente el tema de la secularización, que va a caracterizar a la modernidad.

El Tostado está pensando la ciudad (*civitas*) y el gobierno republicano de la misma en términos seculares y temporales; y por eso escribe: «Dios estableció rectamente los preceptos judiciales del Antiguo Testamento; pero ninguna de las repúblicas posteriores debió recibir tales preceptos, aun pudiendo hacerlo»²⁵. Es decir, que una cosa es la ley de Dios, que es la norma a la que tenemos que ir aproximándonos constantemente; y otra, las normas seculares y temporales de las ciudades, que tienen que ser dadas de acuerdo con la prudencia política. Por eso escribe: «A esto responde que todo legislador —como se ha dicho antes— debe dar leyes que sean, no las mejores simplemente, sino las mejores para aquella república que él pretende dirigir. Por ello Dios, aunque es simplemente bueno y prudentísimo, dio a los judíos unos preceptos judiciales que no eran simplemente buenos, puesto que el pueblo judío no era simplemente bueno por disposición propia, ni tenía una disposición próxima para la bondad»²⁶.

El Tostado está planteando la «politia» o «política» ateniéndose al ámbito de lo contingente, que es el ámbito propio de las cosas humanas y temporales, dentro de las cuales impera la sabiduría política como prudencia, basada en la deliberación tal como expresa Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*. La teoría política de El Tostado se centra sobre la ciudad considerada no como «una unidad en sí» lograda gracias a la ley del amor fraterno, sino como una comunidad en la diversidad dentro de la cual hay peculiaridad de personas y una diversidad de oficios y de virtudes.

25 Ibidem, p. 41.

26 Ibidem, p. 43.

7. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA

Es un importante catedrático de la Universidad de Salamanca en la segunda mitad del siglo XV (1424-1480). Natural de la diócesis de Osma, fue elegido colegial del San Bartolomé de Salamanca el 1 de mayo de 1444, y llevó una activa vida académica en el Estudio Salmantino hasta su muerte ocurrida el 16 de abril de 1480 en Alba de Tormes. Entre 1457 y 1463 ejerce la docencia sobre ética sirviéndose de la traducción que El Aretino (Leonardo Bruni) ha hecho de la *Ética a Nicómaco*, de la *Política* y de la *Económica* de Aristóteles.

8. EL COMENTARIO A LA ÉTICA A NICÓMACO

De esos años de docencia es su *Comentario a la Ética a Nicómaco*, que podemos situar en el año 1460. Tal como hoy nos ha llegado este texto podemos considerarle como un ejemplo de enseñanza de la lectura de Aristóteles, siguiendo el método de lectura de los humanistas del Renacimiento como es el caso de Guarino de Verona, de Eneas Silvio Piccolomini (luego Pío II) y de Angelo Poliziano. La propuesta de estos humanistas es la de un nuevo método de lectura gramatical, apoyado en una renovación de la retórica, que acabará sustituyendo al viejo método escolástico del comentario y la *quaestio*, que lo que buscaba era el establecimiento de la estructura argumentativa del texto. La lectura gramatical de los humanistas, basada en la retórica de Quintiliano, lo que buscaba en primer lugar era hacer explícita la fuerza de los vocablos (palabras) y sentencias, para lo cual era fundamental el atenerse al uso de las palabras por parte de los autores considerados como referentes de una lengua determinada, y en el caso del latín un referente fundamental sería Cicerón. La lectura gramatical de los humanistas enseña a ver los textos como el resultado de una multiplicidad de experiencias de los autores (reflejada en los usos de los vocablos). La primera tarea del lector es, como hemos visto, explicitar la fuerza de los vocablos y pasar luego a seleccionar una serie de tópicos que nos muestren la experiencia que esos tópicos traducen; ya que la experiencia es la mejor guía para el conocimiento de la realidad, tanto la experiencia directa como la mediatizada (historia). La tercera etapa de la lectura es precisamente la de favorecer en el lector la facultad de hablar con fluidez y agudeza: lo que los humanistas denominaban la «facecitas», el ingenio de la conversación.

La primera parte de su *Comentario* está compuesta por un «comentario» a la Dedicatoria de Bruni al Papa, un comentario al Prólogo de Bruni a su versión de la *Ética* de Aristóteles, un par de cuestiones sobre Gramática y Lengua y una Introducción general del propio Pedro de Osma a su comentario. El análisis de esta primera parte muestra claramente la ubicación de nuestro

autor en la tradición del humanismo de Leonardo Bruni y de la lectura humanista de Aristóteles. Esto último se aprecia muy bien en la contraposición que Pedro de Osma establece entre la argumentación retórica y la argumentación dialéctica. Cita un texto de los *Argumentos Sofísticos* de Aristóteles que dice: «En el caso de la retórica existía ya (antes de Aristóteles) mucho material enunciado; mientras que por lo que se refiere al silogismo (dialéctica) no se disponía de ninguna obra antigua (antes de Aristóteles) y él con su trabajo ha logrado la primera recopilación»²⁷. Así pues, Aristóteles, según la interpretación de Osma, presume de ser el creador de la dialéctica, que es más precisa que la retórica; pero, cuando se trata de las cuestiones que tienen que ver con las cosas humanas y la vida cotidiana, Aristóteles no usa, según la interpretación de Osma, la dialéctica con la inducción y el silogismo, sino la retórica con el ejemplo y el entimema; y ello porque sirve mejor para la enseñanza de los discípulos. Y por eso nuestro autor se opone a los dialécticos de su época, que con sus silogismos hacen oscuro a Aristóteles, y él va a utilizar la retórica para mostrar un Aristóteles claro y sencillo²⁸.

Pedro de Osma se ubica, pues, dentro de la lectura gramatical de los humanistas, que siguen la teoría de Quintiliano acerca de la retórica y se aparta de los escolásticos dialécticos, a los que califica de bárbaros, que conciben el texto como una «textura» en cuyo comentario hay que ir viendo cómo se ordenan las palabras en enunciados, los enunciados en argumentaciones y las argumentaciones en sumas. Él en cambio se atiene al uso de las palabras, entendiendo la gramática como una teoría universal y global de la expresión lingüística, la cual tiene que ser aclarada de acuerdo con el uso de los buenos escritores del lenguaje de que se trate, para después seleccionar algunos elementos del conjunto del texto a fin de agruparlos en dominios o tópicos: el jurista, el médico, el teólogo y el filósofo. De manera que el texto es entendido como la cristalización de una multiplicidad de experiencias históricas, que el intérprete o lector va haciendo explícitas en su comentario. Quien guía el comentario humanista es la historia, y no la naturaleza como ocurre en el comentario de los dialécticos.

9. LA POLÉMICA DE LA TRADUCCIÓN DEL ARETINO

Esta traducción de los libros ético-políticos dio lugar a una importante polémica en el siglo XV. Polémica que tuvo una gran repercusión en el ámbito de la filosofía española de ese momento, que es el que nosotros estamos ana-

27 ARISTÓTELES, *Argumentos sofisticos*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1967, 184 a.

28 PEDRO DE OSMA, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, edición de José Labajos Alonso, Universidad Pontificia, Salamanca, 1996, 97.

lizando. El primer momento de la polémica es aquel en el que se confrontan Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena²⁹. Lo más importante de la polémica es acerca de la exactitud y claridad del lenguaje en los tratados filosóficos y las traducciones. Se trataría de una disputa entre un filósofo medieval (Cartagena) y un brillante humanista (Bruni), tal como piensa Gentile³⁰; aunque podemos suavizar esta interpretación de Gentile diciendo que también puede interpretarse como un conflicto entre dos corrientes del humanismo acerca de la exactitud y precisión del lenguaje. Es la misma polémica que a finales del siglo XV enfrentará a Pico della Mirándola y a Hermolao Bárbaro, y a la cual luego haremos referencia.

En el *Prólogo* a la *Ética a Nicómaco* Pedro de Osma se refiere directamente a la polémica entre Cartagena y Bruni y opta por la interpretación de Bruni, que atribuye la «vieja traducción» de la *Ética* de Aristóteles a un dominico inglés. Se trata en realidad de una alternativa al *Liber Ethicorum* de Roberto Grosseteste (de 1247) y a la traducción de Guillermo de Moerbeke. En este tratamiento de la polémica entre Bruni y Cartagena podemos destacar una serie de puntos relevantes, que muestran claramente la posición humanista de Pedro de Osma.

La parte del *Comentario* del prólogo de Bruni en el que nuestro autor se ocupa de la citada polémica ocupa siete lecciones. La primera de ellas es una lección de retórica en la que demuestra que el traductor no puede haber sido Boecio como pensaba Cartagena, sino que se trata de un filósofo británico; además de esto explica el significado de prólogo y su aplicación en la traducción que él comenta, distinguiendo además entre los argumentos dialécticos y los retóricos, que como enseña Aristóteles son el entimema y el ejemplo o paradigma. En la segunda defiende la relevancia de Aristóteles no sólo como sabio, sino también como retórico. Es decir, que defiende el griego de Aristóteles. A continuación defiende que tanto el latín como el griego son lenguas aptas para expresar cualquier cosa. No hay ninguna lengua más apta que otra. Explica el significado de bárbaro, que a nosotros nos servirá para hacer un *excursus*, e insiste en que todo lo que se dice en griego puede decirse con la misma propiedad en latín, cosa que se encarga de probar con ejemplos en la lección siguiente. La lección cuarta está dedicada a tratar la disputa entre retórica y dialéctica, sirviéndose de la relación entre los nombres y las cosas. Las lecciones 5ª y 6ª están dedicadas a comentar ejemplos que evidencian el

29 Esta polémica está recogida en A. BIRKEMAYER, «Der Streit des Alfonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX, Heft 5 (Münster, 1922).

30 G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*, Opere, XI, Florencia, 1962.

significado propio de cada palabra; al mismo tiempo que distingue entre el uso vulgar y el uso literario de la lengua. La 7ª de las lecciones continúa con el mismo tema y se cierra con unas anotaciones entre las que podemos destacar la distinción entre la institución del nombre y su uso.

La polémica entre Cartagena y Bruni ha sido analizada recientemente por Seigel³¹. El último autor que ha analizado estas cuestiones es Di Camillo³². Lo que Pedro de Osma destaca es el buen hacer de Bruni frente a los «bárbaros» escolásticos. Y pone en relación ese buen hacer de Bruni con el papel de la retórica como instrumento fundamental para la enseñanza de las cuestiones éticas y políticas. Es decir, que él no ve la retórica como elocuencia, sino como un instrumento de enseñanza, que además considera el más apto cuando se trata de enseñar las cuestiones prácticas. Ve la retórica, pues, como un método de trabajo y en esa línea y siguiendo a Bruni, considera a Aristóteles como un buen retórico.

Este último punto nos da pie para decir que una de las características del «aristotelismo» de Pedro de Osma es que puede ser considerado como el miembro de una «escuela», que sería la del aristotelismo renacentista salmantino, que tiene como uno de sus objetivos fundamentales la instauración de un «nuevo aristotelismo» acorde con los ideales renacentistas. Para el «viejo» aristotelismo de los escolásticos las cosas están representadas en la mente del hombre por las «species» (conceptos) y las palabras son signos tanto de las cosas como de los conceptos. Las «species» o conceptos son intermediarios entre las palabras y las cosas y son ellos los que tienen que ver con el significado. Y el estudio de la significación es tarea de la lógica. La significación para los escolásticos viene dada por el concepto y tiene su fundamento en la esencia de la cosa, que es invariable a lo largo del tiempo. Esto es en definitiva lo que defiende Alonso de Cartagena en su polémica con Bruni, al advertir que hay que prescindir de las palabras y atender a la definición racional de los entes.

La traducción, lo que tiene que tener en cuenta es la significación lógica de la «res», que no varía con el tiempo; y no debe atender a las formulaciones retóricas. En definitiva es una especie de platonismo, que es algo muy distinto del nuevo modo de filosofar característico de los humanistas, que filosofan a partir de la experiencia de las palabras. Cartagena está representando el punto de vista de la filosofía racional, en el que se basa la teoría tradicional de la traducción, mientras que lo que defiende Bruni es una filosofía basada en el

31 J. E. SEIGEL, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton, New Jersey, 1968.

32 O. DI CAMILLO, *El humanismo castellano del siglo XV*, Fernando Torres, Valencia, 1976.

lenguaje y en el tipo de experiencias históricas que él mismo nos proporciona³³. Este nuevo modo de filosofar pone en juego una nueva concepción de la objetividad. La esencia de la palabra no reside en el concepto como algo lógico e inmutable, sino en la «fuerza metaforizadora» de la palabra, que hace que una expresión adquiera distintos significados según los diversos contextos históricos. Las palabras no tienen un significado propio, que la razón capta en el concepto, sino que están dotadas de una flexibilidad (*molitia* la llama Bruni) que hace que la determinación del significado venga dada por el contexto en el que se enmarca la palabra. El contexto histórico es el horizonte dentro del cual las palabras reciben su significación según el «uso» que se hace de ellas. Así pues, el significado de las palabras cambia de acuerdo con las distintas experiencias históricas de los hombres. El tiempo pasa a ser un componente fundamental de la verdad. Y por eso en esta nueva filosofía de los humanistas es más importante el ingenio que la razón, ya que el ingenio se caracteriza por la agudeza y agilidad para captar la « semejanza » entre palabras que parecen diferentes. Tenemos, pues, una profunda diferencia entre la enseñanza apoyada en la «doctrina» y la enseñanza apoyada en las «litterae»; en el primer caso lo importante es la lógica como la ciencia fundamental, que se apoya en las definiciones de los entes; mientras que en el segundo lo importante es la retórica como instrumento de análisis del lenguaje. Esa es la profunda diferencia entre los humanistas y los bárbaros. 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 un modo abstracto, sino el «gramático», que es el que descubre el significado de las «res» basándose en la historicidad de la palabra. Como esto no lo vieron los filósofos escolásticos, tampoco son suficientes las traducciones disponibles. El paso de una discusión racional a una consideración del aspecto histórico de la palabra sólo puede realizarlo el intérprete»³⁴. En este nuevo modo de interpretar juega un papel fundamental la formación del lenguaje y por eso el intérprete tiene que tener en cuenta la historia. Y por eso mismo comprender la función del lenguaje es comprender la historicidad del hombre. Todo esto exige una nueva educación como va a defender Guarino Veronese, el pedagogo más famoso del humanismo italiano.

33 El tema de la traducción es muy importante para la dilucidación de estas cuestiones que estamos tratando. Puede verse a este respecto: D. ROBINSON, *Western Translation Theory*, Manchester, UK, 1997.

34 E. GRASSI, *Humanismo y marxismo*, trad. M. Albella, Gredos, Madrid, 1977, p. 93.

10. LA FUNCIÓN DEL GRAMÁTICO

Las últimas lecciones del *Comentario* de Pedro de Osma al prólogo de Bruni están integradas por un apartado sobre «Gramática y Lengua»³⁵ en el que critica la práctica de los escolásticos a los que califica de «bárbaros» y opta por un tipo de *Comentario* que podemos calificar como humanista en el que adquiere relevancia la Retórica frente a la Dialéctica. Considera a la Retórica como un buen método para tratar las cuestiones ético-políticas y califica a los dialécticos de bárbaros. Quien guía el comentario humanista, como hemos dicho más arriba, es la historia y no la naturaleza, a diferencia de lo que ocurre en el comentario de los dialécticos³⁶.

Desde un punto de vista lingüístico podemos decir que el comentario del dialéctico considera el lenguaje desde la perspectiva del signo, que se refiere a una realidad exterior a la que intenta adecuarse con la mayor precisión posible; mientras que el gramático considera al lenguaje desde el punto de vista del nombre y su potencial para decir muchas cosas, que en definitiva tienen que ver con la experiencia de los hombres en la historia. La teoría del signo nos lleva a un proceso de «reducción» del texto, mientras que la del nombre nos lleva a una teoría «ampliadora» del texto.

Los nombres son los elementos del lenguaje y en ellos podemos distinguir una función referencial y una función sentido. Gracias a la primera el nombre apunta hacia algo distinto de él; mientras que por la segunda hace presente algo distinto de él. A nosotros nos interesa retener esta función presentadora de los nombres, que tiene un paralelismo con la función presentadora de la imagen. Quizá podamos decir que la función presentadora de los nombres se apoya en una experiencia determinada histórica (un uso). Y por lo mismo a todo nombre le corresponde un uso, que es el que posibilita su función presentadora. La función presentadora del nombre se apoya en un uso; pero el uso no tiene un valor unívoco, sino que es múltiple y por lo mismo es posible una pluralidad de sentidos, que son los que van quedando cristalizados en los distintos nombres que reciben las cosas. El acto de nombrar es un acto poético gracias al cual el que nombra (que en su sentido originario sería el poeta) da un sentido a algo. Esto se ve muy bien en los nombres propios, en los que podemos distinguir tres cosas: aquel al que se refiere el nombre, el nombre mismo y el acto de nombrar.

35 P. DE OSMA, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, edición de J. Labajos Alonso, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996, pp. 73-81.

36 F. MARIANI ZINI, *Penser entre les lignes*, P.U. de Septentrion, Pasde-Calais, 2001.

11. RETÓRICOS FRENTE A DIALÉCTICOS

Así como el paradigma de los distintos humanismos es la «retórica»; la «dialéctica» es el paradigma de la línea científica y va a dominar en todo el siglo XVI. De manera que en el siglo XV una de las grandes polémicas es aquella que tiene lugar entre retóricos y dialécticos. Como ejemplificación de esta polémica podemos tomar la carta que el 5 de junio de 1485 escribe Pico della Mirándola a su amigo y maestro Hermolao Bárbaro³⁷. Esta carta de Pico es una respuesta a otra de Hermolao en la que éste hace una dura crítica de los «bárbaros filósofos» y defiende el decir alegre, persuasivo y elegante de los retóricos. Pico se duele de esta crítica, que le afecta a él mismo, pues como dice en la carta, lleva «seis años andando con ellos» de la mano de su amigo Poliziano. Distingue entre gramática, retórica y filosofía, y se centra en la diferenciación de los objetivos de las dos últimas. El «oficio de retórico» mira a la persuasión y para ello se demora en el juego con «los ánimos de los oyentes»; mientras que el «oficio del filósofo o dialéctico» es el de conocer la verdad y «demostrársela a los demás». Y para esto último no basta con el género refinado del hablar, sino que se necesita un lenguaje que tenga en cuenta la naturaleza de las cosas. El dialéctico no puede detenerse en la fachada del edificio, sino que ha de acceder al interior para lograr descubrir la verdad que allí se encuentra. Esta distinción entre el interior y el exterior de las cosas podemos relacionarla también con el lenguaje (como lo exterior) y la mente (como lo interior). El pensamiento, que es lo propio de la mente, llega mucho más allá que el lenguaje. El lenguaje se detiene en la fachada de las cosas, mientras que el pensamiento nos conduce hasta las cosas mismas. De manera que podemos afirmar que el objetivo del filósofo o dialéctico es el llegar a las cosas mismas. Y para explicar este objetivo se sirve de la fábula de los silenos de Alcibiades, que ha tenido un gran éxito en el Renacimiento. Mirados desde fuera los «silenos» se nos aparecen como fieras horribles; pero cuando entramos en su interior son auténticos númenes cargados de joyas. La tarea del dialéctico es, pues, la de llegar a los secretos recintos del alma, a los rincones apartados de la mente y descubrir la riqueza que está en ese interior. Esta fábula puede aplicarse a las palabras de los filósofos, que por fuera parecen «bárbaras»; pero que si uno logra entrar dentro de su interior «saben a miel, bien que le pese a Néstor». El filósofo tiene que preocuparse de ajustar la mente y no el estilo; precisamente porque su tarea es la de dar razón de las cosas y evitar que la razón se extravíe. Y por eso para él los nombres de las

37 Hay una edición de esta carta en PICO DE LA MIRÁNDOLA, *De la dignidad del hombre*, edición preparada por Luis Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1984. El texto de la carta está en las páginas 143 a 156. A esta edición se refieren todas las citas entrecorridas.

cosas no son algo arbitrario que él pueda cambiar pensando en la elegancia en el decir y el estilo, sino que la propiedad de los nombres depende de la naturaleza de las cosas y por eso en el uso de ellos tiene que atenerse a su contenido y no al sonido de los mismos. Lo mismo que el probador de moneda tiene que atenerse al metal de que está hecha y no a cómo suena. Tanto para el retórico como para el dialéctico la forma es fundamental; pero en uno y otro caso la forma tiene un sentido muy distinto.

La forma retórica del lenguaje es una forma externa que tiene su concreción en la figura. Desde este punto de vista los nombres de las cosas son figuraciones de las impresiones que producen en nosotros las cosas. Los nombres no tienen que ver con lo que son las cosas, sino con las afecciones que ellas producen en nosotros. La forma dialéctica del lenguaje es una forma interna y se concreta en el concepto, que es el que representa a las cosas. En este caso los nombres, a su vez, representan al concepto y lo hacen a través de la identidad-sentido que los caracteriza. Un nombre es como una percha que se refiere a la identidad de aquel que es nombrado. Esto nos lleva a distinguir entre el portador del nombre y la identidad de ese portador que está simbolizada en el nombre.

12. DISCUSIÓN DE LAS IDEAS ÉTICO-POLÍTICAS DE CICERÓN

La distinción entre sabiduría y prudencia es importante para comprender el núcleo del «humanismo cívico», porque es una distinción que nos lleva al tema de la vida activa y la contemplativa. La prudencia es una virtud que tiene que ver con la vida activa, así como la sabiduría tiene que ver con la contemplativa. La discusión de la primacía de una u otra vida es un aspecto fundamental del «humanismo cívico», que encontramos en los autores a los que acabamos de referirnos. Alonso de Madrigal destaca la importancia de la vida activa y nos habla de las llamadas virtudes morales, que son las que tienen que ver con esa vida. Nosotros vamos a detenernos ahora en la discusión que acerca de este tema ocupa a Pedro Martínez de Osma en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*. Fijándose en Aristóteles y en Cicerón reflexiona acerca de la primacía de la vida activa o la contemplativa. Al final de su *Comentario a la Ética a Nicómaco* de Aristóteles trata de un tema que está presente en el círculo de humanistas en torno a Juan II. Un círculo en el que se ha traducido a Cicerón y que conoce bien la defensa que este autor latino hace de la vida activa de participación en la ciudad. Tomando como referente el último capítulo del libro primero *De los Deberes* (en aquel entorno traducido como *De los Oficios*) de Cicerón, va desgranando una serie de argumentos que defienden la primacía de la vida contemplativa sobre la activa en la *Ética* de Aristóteles. Ahora bien, en ninguno de estos argumentos descalifica la vida activa,

sino simplemente defiende que en la filosofía de Aristóteles el entendimiento especulativo tiene primacía sobre el práctico y la vida contemplativa sobre la práctica. Eso no le impide reconocer la importancia de la vida activa. El fallo fundamental que Pedro Martínez de Osma aprecia en Cicerón es que identifica la vida contemplativa con la vida solitaria, cuando en Aristóteles esto no ocurre nunca, ya que éste pone como ideal la vida en común, entre amigos en concreto, y no la vida en soledad. Es decir, que la *Ética* de Aristóteles tiene como ideal fundamental del hombre la amistad y por lo tanto la relación comunitaria, y no la vida en soledad como proponía el ideal monástico. El hombre ha sido creado para vivir en comunidad y no en soledad; y por eso defiende Aristóteles que el hombre es un animal político; es decir, un animal comunitario. Y en ese sentido hay que entender también el lenguaje y la retórica tal como son defendidos por Cicerón. Filosofía y retórica no se oponen tal como piensan algunos, sino que son complementarias; aunque la primacía la tiene para Osma la filosofía y en consecuencia la vida contemplativa. El ideal de Pedro Martínez de Osma, siguiendo estrictamente a Aristóteles, es el de un humanismo comunitario y participativo, aunque no interpretado en un sentido tan político como lo hace Cicerón, sino en un sentido más literario tomando como modelo de relaciones humanas las relaciones de amistad³⁸. Relaciones que pueden darse dentro de la polis; pero también con los hombres del pasado, cuyo ejemplo paradigmático lo tenemos en las relaciones de los humanistas con los autores clásicos. Relaciones 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. Y 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.

13. MODELOS DEL HUMANISMO CÍVICO

Podemos hablar por lo tanto de dos modelos de «humanismo cívico»: un modelo político bien ejemplificado por Cicerón y su participación en los asuntos políticos de la república; y un modelo más pedagógico y literario, que se corresponde con el llamado «hombre de letras», que está muy bien ejemplificado por Alberti. Este último es el modelo que se correspondería de alguna manera con la interpretación que Pedro Martínez de Osma hace de Aristóteles y la crítica que hemos visto de Cicerón. Este último modelo de «humanismo cívico» concuerda muy bien con los ideales del humanismo tal como se

38 PEDRO DE OSMA, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, edición de José Labajos Alonso, Universidad Pontificia, Salamanca, 1996, pp. 642 ss.

aprecia en la idea de la «república de las letras», que es la república que todo humanista aspira a formar con los hombres de letras, tanto del presente como del pasado. En este sentido, para el humanista del siglo XV, el ideal del «hombre sabio» no es el ideal del hombre solitario, sino del hombre comunitario que participa en un diálogo permanente con todos los hombres de letras tanto del pasado como del presente. El ejemplo claro de este ideal utópico de república literaria es el texto de principios del siglo XVII de Saavedra Fajardo. Como muy bien escribe Hans Baron: «El humanismo del siglo XIV, que había mantenido las características medievales de un alejamiento del mundo, se transformaba ahora en un humanismo civil. El despertar del antiguo espíritu cívico halló su paralelo en la esfera intelectual con el redescubrimiento de la Antigüedad en el dominio del arte, hecho por Donatello y Brunelleschi»³⁹. Así pues, el llamado humanismo cívico podemos interpretarlo desde un punto de vista más político o desde otro más literario como defienden los partidarios de la república de las letras, muy bien ejemplificado en *El Scholastico* de Cristóbal de Villalón, en cuyo prólogo manifiesta su intención de «pintar aquí una *scholastica* universidad o academia república o escuela de letras»⁴⁰.

La retórica, que es un signo distintivo del humanismo, puede ser entendida como un arte fundamental para el ejercicio de la vida política tal como hace Cicerón en su obra *El Orador*; o como una técnica de «lectura» de textos tal como se desprende de la *Retórica* de Quintiliano, y tal como va a ser aplicada por Poliziano a su idea de literato. Este segundo modelo de retórica es el que está presente en los partidarios de la «república de las letras»; y en definitiva el que se corresponde con la idea humanista del «hombre de letras», cuyo modelo es distinto del «filósofo escolástico», que ha predominado en la cultura medieval.

14. COMENTARIO AL TEXTO DE LA POLÍTICA Y HUMANISMO CÍVICO

Pasando ahora al *Comentario* a la *Política* de Aristóteles, podemos ver cómo funciona el *Comentario* como tal. Se trata de un comentario para la lectura del texto, en el que el texto es considerado como un producto histórico. Se aclara la estructura del texto y su procedimiento de argumentación. El objetivo de Leonardo Bruni es mostrar la relevancia de la ciudad, cosa que hace sirviéndose de dos argumentos. El primero acerca de la primacía de las ciencias que versan acerca de la ciudad, que según él ocupan un lugar eminentísimo por el hecho de que tienen como objeto «el bien de la ciudad».

39 H. BARON, *En busca del humanismo cívico florentino*, trad. M.A. Camacho, FCE, México, 1993, p. 19.

40 C. DE VILLALÓN, *El Scholastico*, E. De R. J. A. Kerr, CSIC., Madrid, 1967, p. 5.

El segundo de los argumentos se apoya en la antropología y toma como referente uno de los tópicos más extendidos en esa época acerca de la «condición humana». Ateniéndonos a la naturaleza del hombre observamos que es un «animal enfermo», que como tal carece de autosuficiencia por lo cual es necesaria para él la vida en la ciudad o sociedad. Es decir, que el hombre es social por naturaleza debido a la debilidad y miseria de su propia naturaleza humana. Este tipo de antropología tiene una fuente muy clara en la *Historia natural* de Plinio, en su libro VII, en el que trata de la naturaleza del hombre⁴¹.

El objeto de los saberes morales es el ordenamiento y gobierno de la vida humana, a la que consideran desde el punto de vista de su perfectibilidad. Es decir, que la naturaleza humana, en cuanto que es una naturaleza enferma, es perfectible. Y lo es en tres ámbitos: el de las virtudes tanto intelectuales como morales, que es de lo que tratan los libros de la *Ética*; en el de la vida familiar, que es de lo que tratan los libros de *Economía* y el de la ciudad o república, que es de lo que tratan los libros de la *Política*. Y puesto que la perfección suprema del hombre se alcanza en la república, los libros sobre la misma, o sea, sobre la política, constituyen el saber supremo. Aquí distinguen Pedro de Osma y Fernando de Roa entre el saber en cuanto a su origen y en cuanto a su dignidad. Desde el punto de vista del origen hay otros saberes más originarios; pero desde el punto de vista de la dignidad es el supremo de los saberes, y como tal tiene por objeto el «sumo bien», que considera desde el punto de vista del individuo (*Ética*), desde el punto de vista de la familia (*Economía*) y desde el punto de vista de la ciudad (*Política*). El *Comentario* de Osma y Roa es un comentario orientado hacia la lectura del texto de Aristóteles, en el que el texto es considerado como un producto histórico. El comentario aclara la estructura del texto y su procedimiento de argumentación.

15. EL ARISTOTELISMO POLÍTICO DE PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA Y FERNANDO DE ROA

En la actividad intelectual de Pedro de Osma podemos destacar en primer lugar dos comentarios: uno a la *Metafísica*⁴² de Aristóteles y otro a la *Ética a Nicómaco*, del que nos hemos ocupado anteriormente. En el primero de estos comentarios resalta la consideración de la metafísica como la ciencia del ser y el consiguiente reconocimiento de la independencia de la filosofía natural,

41 C. PLINIO SEGUNDO, *Historia natural*, trad. y anotación de F. Hernández, Universidad Nacional de México, 1999, pp. 302 ss.

42 PEDRO DE OSMA, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, edición de José Labajos Alonso, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992.

que dispone autónomamente de sus propios principios para constituirse como saber independiente.

Nosotros estamos refiriéndonos ahora al *Comentario* a la *Política* de Aristóteles, que se ha atribuido a su discípulo Fernando de Roa, y que es una expresión muy clara del pensamiento político humanista unido a una reinterpretación de Aristóteles. Este *Comentario* es originariamente de Pedro Martínez de Osma y podemos considerarlo como otro fruto de sus años de docencia en la Universidad de Salamanca al frente de la Cátedra de Filosofía Moral. Fue publicado en la ciudad de Salamanca el año de 1506 por Fernando de Roa, discípulo de Martínez de Osma; y por esa razón se ha atribuido a su editor, a quien podemos considerar como coautor del texto definitivo⁴³. Un elemento importante de este *Comentario* es que usa la traducción que L. Bruni ha hecho de la *Política* de Aristóteles. Se trata, por lo tanto, de una traducción renacentista de Aristóteles, que la diferencia considerablemente de la traducción medieval del mismo. Es, pues, un signo de modernidad, que nos permite hablar de un pensamiento humanista.

El texto es un *Comentario* de la obra de Aristóteles, a cuyos contenidos se atiene estrictamente. Este es un aspecto fundamental del texto, que es el que hay que tener en cuenta a la hora de analizar los contenidos políticos. Se trata de un aristotélico con todos los pros y contras que esa expresión supone. Es decir, es una exposición moderna del pensamiento político de Aristóteles, que está en la línea de renovación del aristotelismo en relación con las interpretaciones que se han dado en la Edad Media y también en relación a la interpretación tomista que encontramos en Sánchez de Arévalo y otros. Hemos dicho que el *Comentario* a la *Ética a Nicómaco* puede situarse en el año 1460. Es el mismo año en el que puede situarse la composición de la *Clavis sapientiae* de Lope de Barrientos (1382-1469), que en esa época es obispo de Cuenca. El texto de Barrientos, que puede ser visto como una *Suma*, sigue la línea de un aristotelismo tomista, más físico y menos retórico que el de Pedro de Osma. Este último, como buen aristotélico, no se plantea las cuestiones políticas en términos de «deber ser», sino en términos de «ser». No se pregunta cómo debe ser la república, sino que al hilo del texto de Aristóteles va analizando las distintas formas de constituciones que se han dado en el tiempo. Se trata, por lo tanto, de un pensamiento «realista» en términos políticos, como luego será también el caso de Maquiavelo.

43 Nuestra interpretación de este *Comentario* a la *Política* de Aristóteles considera que el autor principal del texto es Martínez de Osma; y que Fernando de Roa ha añadido el texto aristotélico de la traducción de Bruni e introducido breves comentarios en el interior del comentario de Osma, siendo además el editor del texto. Puede considerarse a ambos como autores (coautores), aunque el núcleo más amplio del *Comentario* es atribuible a Osma.

16. TEORÍA DE LA REPÚBLICA

El objeto de análisis del texto de Martínez de Osma y Fernando de Roa es la *civitas* o *respublica* tal como la analiza Aristóteles en su *Política*. Su definición de la república hace de ésta el espacio de la vida ordenada de los ciudadanos⁴⁴. Se trata por lo tanto de un espacio propiamente político, cuyos habitantes son los ciudadanos, entendidos como miembros de la «ciudad o república». Los ciudadanos tal como aquí los entienden Osma y Roa son los miembros de la ciudad en cuanto libres e iguales⁴⁵. Esas son las dos propiedades que caracterizan al ciudadano: la libertad y la igualdad. Pero no todos los habitantes de la república son ciudadanos. Dentro de ella encontramos individuos que no tienen tal cualificación como es el caso de las mujeres, de los esclavos, de los hijos, de los artesanos, de los jornaleros, etc. Ciudadanos son solamente los hombres libres e iguales. Esta es la posición de Aristóteles que Martínez de Osma y Fernando de Roa no cuestionan; y que es importante no olvidar para apreciar en sus justos términos su pensamiento político, que es claramente aristotélico con sus luces y sus sombras. Una distinción importante es la que establecen entre el «buen ciudadano» y el «buen hombre»⁴⁶. El buen hombre hace alusión a la dimensión moral del hombre; mientras que el buen ciudadano a lo que alude es a la dimensión política del hombre y a sus virtudes como miembro de la república, ya sea como gobernante o como súbdito. La virtud del «bonus vir» mira a la perfección moral del individuo; mientras que la del «bonus civis» tiene como finalidad la conservación y buena gobernación de la república o comunidad política⁴⁷. Para el logro de este fin es importante un tipo de habilidad que lleva consigo una cierta sutilidad y astucia, cualidades que nos hacen pensar en *El Príncipe* de Maquiavelo, cuyo planteamiento de la política podemos calificar también de realista. Las dos virtudes civiles que destacan Martínez de Osma y Roa son la prudencia y la justicia legal. Una y otra revisten su propia peculiaridad según que se trate del gobernante o del súbdito y hacen de nuestros autores dos pensadores políticos preocupados por el perfeccionamiento moral del hombre, lo que les aparta considerablemente de Maquiavelo.

Nuestros autores distinguen claramente entre la edad de oro o edad divina de la que habla Lactancio en sus *Instituciones divinas*, y la ciudad rectamente

44 PEDRO DE OSMA, *Comentario a la Política de Aristóteles*, transcripción de José Labajos Alonso. Libro IV, capítulo 1º, 11. Todas las referencias que hago al texto del *Comentario* siguen esta transcripción, o bien la edición de Salamanca de 1506.

45 *Ibidem*, capítulo 3º, p. 25. El tema de la igualdad es fundamental para comprender la interpretación de Aristóteles.

46 *Ibidem*, fol. 53, 4º, b-c.

47 *Ibidem*, fol. 55, 3º, b-c.

fundada o instituida, que es la que ellos analizan y que está apoyada sobre las virtudes civiles de los ciudadanos. Dentro de ésta es donde hace su aparición el poder político, que tiene como finalidad el gobierno de hombres libres e iguales. En la ciudad rectamente fundada distinguen entre la «sociabilidad» y su carácter natural siguiendo el planteamiento de Aristóteles; y la «politicidad» que mira al gobierno de los hombres libres e iguales dentro de la sociedad. La politicidad tiene como fin el bien o utilidad de los gobernados. Y es el cumplimiento de este fin el que diferencia a los gobiernos legítimos de aquellos que no lo son.

Siguiendo el planteamiento de Aristóteles distinguen entre la sociedad doméstica en la que el ejercicio del poder se ejerce sobre los subordinados: mujer, hijos, esclavos, y cuyo poder característico es el del padre o señor, que tiene como fin el bien de la casa o del señor; y la sociedad civil en la que se da el poder político que tiene como finalidad el gobierno sobre libres e iguales, y cuyo fin, como ya hemos dicho, es el bien o utilidad de los gobernados⁴⁸.

Dentro del poder político nuestros autores dedican una amplia reflexión a la distinción entre el poder real, cuyo paradigma es la virtud; y el poder tiránico, que busca el bien del tirano y no el de los gobernados. El poder real como forma de poder político se funda en el «amor a los súbditos»; aspecto éste totalmente ausente del tirano⁴⁹.

El poder político, que es el que se ejerce dentro la «ciudad o república», puede ser ejercido de distintas formas: aristocrática, real y democrática o republicana⁵⁰. Estas distinciones son propias del planteamiento aristotélico y van a ser importantes en la discusión política de los modernos. Lo importante de estas distintas formas de ejercer el poder político es que tienen que estar sometidas al imperio de la ley, que es el fundamento legítimo del gobierno de la ciudad o república.

17. ANOTACIONES

Podemos hacer una serie de anotaciones que pueden aclararnos el pensamiento político y jurídico de nuestros autores. La primera de esas precisiones es que su *Comentario* es de una época en la que aún no ha tenido lugar la «novedad indiana», que obligará a repensar todos los conceptos políticos y jurídicos procedentes de la antigüedad y edad media. El pensamiento político y jurídico de Martínez de Osma y Fernando de Roa se ha configurado antes

48 *Ibidem*, L.I.T.I., c. 1º,5.

49 *Ibidem*, capítulo 8º, pp. 55 ss.

50 *Ibidem*, capítulo 1º, p. 11.

del descubrimiento de América y está muy ligado al aristotelismo tal como el mismo empieza a repensarse en el siglo XV. Su concepción, claramente aristotélica, podemos sintetizarla de la siguiente forma. Existe, en primer lugar, un derecho natural arraigado en la naturaleza del hombre, que como hemos visto tiene como uno de sus componentes la «luz natural» de la razón, que es la que le posibilita para distinguir entre el bien y el mal. De este derecho natural deriva, según un proceso riguroso de deducción, el derecho positivo llamado derecho de gentes, que es común a todos los pueblos, sean cuales sean sus costumbres y creencias. Cuando Martínez de Osma y Fernando de Roa dicen esto aún no se ha descubierto América, y por ello mismo cabe deducir que están pensando en los distintos pueblos de la tierra entonces conocida. Piénsese en pueblos como el judío, el árabe y el cristiano, que son los que en el ámbito de la cultura en la que ellos se mueven están en relación entre sí. Relaciones que pueden ser pacíficas o de guerra. Es para este contexto de pueblos para el que tiene sentido el concepto de Martínez de Osma y de Roa de derecho de gentes. Por lo tanto podemos decir que hay un derecho natural común a todos los hombres, pertenezcan a la sociedad humana que pertenezcan. Junto a este derecho natural hay también un derecho positivo derivado directamente del natural, que es el que nuestros autores denominan derecho de gentes; y que es válido para todos los pueblos. Y tenemos finalmente el derecho civil, que es también positivo y está adaptado a las distintas sociedades de acuerdo con sus costumbres y creencias. En este sentido podría hablarse de un derecho civil positivo árabe, judío o cristiano adaptado a las distintas sociedades y territorios en los que se han ido configurando las sociedades humanas con creencias y costumbres árabes, judías o cristianas. En este contexto de pueblos y culturas diferentes con sociedades políticas también diferenciadas es posible, no obstante, un derecho de gentes común, que vendría a ser como una especie de derecho internacional, derivado deductivamente del derecho natural.

En la posición de Martínez de Osma y Fernando de Roa podemos diferenciar una serie de aspectos que son relevantes para nuestro trabajo. En primer lugar la sociabilidad natural del hombre que hace que éste tienda a agruparse en comunidades humanas. Y es dentro de estas comunidades humanas donde hace su aparición el poder, que tenemos que asociar con la «politicidad». Es decir, con la necesidad de gobierno de los hombres libres. Y para que el gobierno de los hombres libres sea un gobierno justo y bueno es para lo que se hace necesario el ámbito jurídico como ámbito propiamente humano ordenado por la ley. Tenemos, por lo tanto, que en el pensamiento político de Osma y de Roa están muy bien diferenciados 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 tenemos finalmente el ámbito de la juridicidad, que tiene como finalidad el perfeccionamiento moral del hombre sirviéndose de la obligación para que los hombres actúen legalmente y vayan formando «hábitos», que configuren una «segunda naturaleza» que haga del «hombre medio» un hombre virtuoso y prudente.

18. TEORÍA DE LA SEGUNDA NATURALEZA

En la teoría aristotélica de la política es fundamental el concepto de «segunda naturaleza», que aspira a hacer del hombre medio un hombre virtuoso en el espacio de la ciudad o república. Así pues, la ciudad o república no es algo solamente natural, sino el espacio propiamente humano en el que el hombre se relaciona con los otros hombres mediado por las leyes y el lenguaje, cosa que puede hacer por el hecho de que está dotado de razón. Se trata, por lo tanto, de un espacio específicamente humano, que se distingue de las agrupaciones naturales de otros animales como las hormigas o las abejas. Y la distinción está en la dimensión «moral» de ese espacio. Es un espacio en el que tiene su asiento la virtud, que para Aristóteles no es algo que se nos da por naturaleza, sino adquirido por hábito; y a la adquisición de esa segunda naturaleza virtuosa del hombre colabora de manera fundamental el derecho con sus sistemas de leyes justas y buenas.

La «filosofía de las cosas humanas» como la califica Aristóteles al final de la *Ética a Nicómaco* es el mundo de la virtud. Y esa «filosofía de las cosas humanas» tiene como su ciencia arquitectónica a la *Política*, que es la que tiene como objeto la *civitas* o *respublica*, que es como traduce Leonardo Bruni el concepto aristotélico de polis. La república se caracteriza por ser una agrupación humana autárquica, dentro de la cual el hombre puede realizar todos los fines que le son propios. Es dentro de la república donde el hombre logra su perfección como hombre. Es decir, que el hombre además de ser un animal natural como todos los demás animales es también un «animal político»; y este último calificativo es exclusivamente suyo. El hombre es el único animal de la naturaleza que es un animal político. Y la peculiaridad del ámbito político como ámbito propiamente humano es el de ser un ámbito regido por la ley, y por lo tanto podríamos decir que es un ámbito jurídico. La peculiaridad de lo humano político es el derecho. Esta quizá es una de las ideas fundamentales de Martínez de Osma y Fernando de Roa, y la que hace de ellos dos pensadores modernos en el ámbito del pensamiento político. Su *Comentario a la Política* de Aristóteles hace de estos pensadores hombres modernos que han sabido pensar la «politicidad» del hombre en términos realistas, con un realismo diferente al de Maquiavelo. En el terreno del pensamiento político el aristotelismo ha jugado un papel importante al principio de la modernidad, al

poner en circulación un bagaje de ideas (enciclopedia) que van a tener un gran peso en el pensamiento político de la modernidad, fundamentando la tradición del «humanismo cívico».

19. ARISTOTELISMO Y REPUBLICANISMO

Una de esas ideas importantes que esta interpretación hace del aristotelismo es que pone en juego una idea de república, que debe ser interpretada cuidadosamente. A ella aluden Martínez de Osma y Fernando de Roa cuando, tratando de las diferentes formas de gobierno, nos hablan de la forma de gobierno de los virtuosos, y explican esta forma de gobierno, ateniéndose a la idea aristotélica de virtud como el medio entre dos extremos. Al hablar del gobierno de los virtuosos no están pensando en una idea de virtud heroica o excelente, sino en la virtud de los hombres corrientes o medios, de los ciudadanos medios. Esta es la idea de virtud que tienen en cuenta al hablar de la república. Y por eso para ellos la mejor forma de sociedad es aquella que está integrada y gobernada por ciudadanos dotados de facultades medias. Se trataría de una república de hombres medios en todos los sentidos, y no de hombres excelentes. Tal sociedad es la más adecuada al modo de ser humano; y si de ella no podemos decir que es la mejor, sí que podemos afirmar que es la más útil, porque es la que presenta las mayores garantías de estabilidad y de duración, que son los objetivos más importantes para el buen funcionamiento de las sociedades tal como las considera Aristóteles, que no piensa la política en términos de excelencia, sino de acuerdo con el modo de ser de los hombres medios.

El realismo político de nuestros autores tiene su expresión más clara en su teoría de las clases medias, que es la teoría que manifiesta la dimensión democrática de su teoría política. Interpretan que el hombre es un ser «lábil», desfalleciente, que por lo mismo no puede ser pensado en términos de perfección y de virtud perfecta y heroica. De manera que no podemos pensar en un grupo de «optimates» o «excelentes» por su virtud, que serían los encargados de gobernar; ni en una monarquía ideal, cuyo rey sería una especie de Dios en la tierra. De ahí que la mejor forma de gobierno sea la de los estados medios (clases medias), ya que en ese caso es la multitud (pueblo) la que gobierna. En este caso se toma en consideración el talante de los ciudadanos y la naturaleza del lugar; y al mismo tiempo el poder está distribuido entre todos los ciudadanos, que practican cooperativamente la virtud de acuerdo con la naturaleza de cada cual, tal como se desprende de la metáfora del buen zapatero, a la que alude Aristóteles en sus *Éticas*, y que nuestros autores traen a colación.

El gobierno de la multitud (pueblo) cumple adecuadamente con el buen gobernar al darse los tres requisitos necesarios para ello: la prudencia guber-

nativa, la potencia para llevar a cabo las disposiciones tomadas y la integración de todos los ciudadanos en la estructura política de la ciudad, gracias al amor de los mismos a los estatutos de la ciudad.

A este gobierno de la multitud (pueblo) es al que nuestros autores denominan república, que nosotros podemos interpretar como gobierno democrático, en el sentido actual de la palabra. Nuestros autores estructuran este gobierno sobre la base de los estratos sociales o demográficos que integran la ciudad, y que son tres: el estrato bajo integrado por los campesinos, artesanos, mercaderes y salaridos; el estrato medio compuesto por los militares, los jueces, los letrados y los ricos; y el estrato alto integrado por los que gobiernan y por los que ejercen las magistraturas.

Podemos decir que nuestros autores piensan su comunidad ideal teniendo a la vista la realidad castellana de su tiempo, centrada sobre el concejo abierto, que va a desembocar en las *Comunidades*. El planteamiento político del *Comentario* a la *Política* de Aristóteles va a coincidir en buena medida con las aspiraciones de los comuneros, y podemos pensar que se encuentra en la base de los planteamientos doctrinales de los escritos que fueron elaborados en los años de la guerra de las Comunidades, como es el caso, entre otros, de *La ley perpetua*.

Estamos ante un federalismo primitivo y cooperativo, que tiene a la ciudad o municipio como su ámbito natural, en el que todos los ciudadanos participan cooperativamente en la búsqueda de la unidad en la pluralidad, cuyo objetivo es la paz, la tranquilidad y la amistad entre los ciudadanos.

20. TEORÍA DE LA LEY

La clave de la teoría política de Martínez de Osma y Fernando de Roa está en su teoría de la ley y del derecho. Siguen la tradición aristotélica y de acuerdo con ella distinguen cuatro clases de leyes: la eterna, la natural, la humana y la divina. Esta última tiene un carácter más teológico y no vamos a considerarla en nuestro análisis. La ley eterna tiene su fundamento en Dios y es la que gobierna el universo todo que ha sido creado por Dios; esa ley es como la razón que rige todo el universo. Esta ley eterna como razón regidora del universo es participada por el hombre como criatura racional a través de la ley natural, que inclina al hombre a la realización de los fines que le son propios. Esta participación de la ley eterna por parte del hombre se manifiesta de modo eminente en la luz de la razón (*lumen naturale*) gracias a la cual el hombre puede distinguir entre el bien y el mal⁵¹.

51 J. L. CASTILLO VEGAS, *Política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987, pp. 159 ss.

En consonancia con esta teoría de la ley natural conciben a la ley humana como un dictamen de la razón humana que manda a los hombres realizar aquello que es honesto y virtuoso y les prohíbe aquello que va contra la virtud. Nuestros autores dividen la ley humana en dos ámbitos de derecho: el derecho de gentes y el derecho positivo, acerca de los cuales hablaremos luego. Siguiendo con la caracterización de la ley humana nos dicen que hay cuatro características que ésta ha de cumplir. En primer lugar ha de ser racional; en segundo lugar tiene que estar ordenada hacia el bien común de los ciudadanos y de la comunidad política; en tercer lugar tiene que ser promulgada por aquel que tiene potestad para ello, ya sea la comunidad del pueblo o el príncipe que es el que representa a la persona de la comunidad como cuerpo social. Y la última de las características de la ley humana es que tiene que haber sido promulgada para que los ciudadanos la conozcan y sean obligados por ella.

La teoría política de Martínez de Osma y Fernando de Roa es claramente aristotélica y por eso está impregnada de la dimensión teleológica que está presente en toda la filosofía de Aristóteles. Se sirve de la imagen del cuerpo humano para legitimar la teleología del cuerpo social en función del bien común de los ciudadanos.

Al tratar de la potestad para legislar distinguen entre la potestad eclesiástica y la potestad civil o secular, que mantienen bien separadas y delimitadas en sus respectivas jurisdicciones, pero sin establecer una distinción clara entre ambas potestades. En este punto puede apreciarse que nuestros autores están aún dentro de una mentalidad medieval, que recorta la potestad civil o secular y reconoce a la potestad eclesiástica una autonomía, que va a ir perdiendo en el contexto del moderno pensamiento político.

Además de ser justas y buenas las leyes deben adaptarse también a la realidad socio-política del grupo o comunidad en la que rigen. Esto es importante; porque no basta que las leyes sean buenas, sino que también es muy importante que se cumplan. Y para ello tienen que adaptarse a la comunidad política en cada momento de su desenvolvimiento histórico. La insistencia de Martínez de Osma y Fernando de Roa en la importancia que atribuyen al cumplimiento de las leyes es significativa por el hecho de que una de las finalidades de las leyes es la búsqueda del perfeccionamiento moral de los hombres; ya que, al obligarles a la realización de una serie de actos virtuosos, crean en esos hombres una serie de hábitos que hacen «buenos» a los hombres en el espacio humano de la convivencia. Esta es la finalidad fundamental por la que la *civitas* o *respublica* fue fundada: para el fomento de la virtud humana⁵². Nuestros autores, pues, establecen una relación entre la comunidad política de los hombres y el ámbito jurídico, que es el ámbito específico de la

52 Ibidem, fol. 61, 3^a, d.

vida del hombre. Es decir, que los hombres fundan las comunidades políticas como espacios propiamente humanos regidos por leyes (ámbito jurídico), que están pensadas para hacer virtuosos a los hombres. Las leyes ayudan al perfeccionamiento de la voluntad humana, al obligar a los individuos a realizar actos virtuosos y evitar que su voluntad se aferre a los vicios y torpezas hacia los que muchas veces se siente inclinada. La multitud humana en su generalidad no es prudente y virtuosa, sino que tiene una cierta inclinación hacia los vicios y torpezas y por eso las leyes deben adaptarse a sus destinatarios⁵³; esa inclinación es la que las leyes justas y buenas ayudan a corregir creando «hábitos buenos» en esa multitud de hombres, que de suyo no es prudente y virtuosa. En este punto se aprecia el realismo aristotélico de Martínez de Osma y Fernando de Roa y su diferenciación con respecto al planteamiento político platónico, que es un planteamiento pensado en términos de «deber», y no en los términos realistas de nuestros autores, que reconocen que los hombres no son buenos por naturaleza, y que por eso las leyes deben tener como una de sus finalidades el perfeccionamiento moral del hombre. Esta dimensión jurídica del pensamiento político de Martínez de Osma y Fernando de Roa tiene una gran importancia al reconocer al derecho una función moralizadora, que procede de la ley que es la instancia suprema de la comunidad política de los hombres. Estos se reúnen en comunidades políticas regidas por leyes que ellos mismos se dan. Y esas comunidades políticas tienen una finalidad moral. Son espacios específicamente humanos dentro de los cuales los hombres someten su libre arbitrio al imperio de la ley.

21. EL ÁMBITO JURÍDICO DE LA SOCIEDAD

Uno de los aspectos importantes del pensamiento político de Martínez de Osma y Fernando de Roa es su clara delimitación del ámbito jurídico como un ámbito específicamente humano. Para ello se sirven del concepto tomista de «derecho natural», que consideran como la fuente de todo derecho y que tiene su arraigo en la propia naturaleza humana. Sobre el fundamento del derecho natural se asienta el derecho positivo que, como hemos apuntado anteriormente, se diferencia en dos ámbitos: el derecho de gentes y el derecho civil. Una de las peculiaridades de nuestros autores es precisamente que consideran el derecho de gentes como un derecho positivo, apartándose en este punto de la doctrina de Sto. Tomás, que considera el derecho de gentes como una especie de segundo derecho natural. Martínez de Osma y Fernando de Roa defienden que el derecho de gentes es también un derecho positivo, que emana del derecho natural por la vía de la deducción. El derecho de gentes rige el ámbito

53 Ibidem, fol. 95, 4ª d., p. 69 de la transcripción.

contractual de la sociedad humana haciendo posible ésta. Este derecho deriva deductivamente del derecho natural; mientras que el derecho civil es un conjunto de determinaciones concretas y particulares que los distintos grupos humanos se dan a sí mismos. Según esto podemos afirmar que el derecho de gentes sería común a todas las formas de sociedad; mientras que el derecho civil varía de unas sociedades a otras y tiene su concreción en distintas formas como puede ser el derecho común, el privilegio o el decreto.

Durante la edad media el derecho de gentes era entendido como un tipo de derecho a mitad de camino entre el derecho natural y el derecho positivo. En el ámbito del pensamiento jurídico de los modernos se va a ir desplazando hacia el derecho positivo; aunque se trata de un derecho positivo que es común a todas las sociedades humanas y observado por todas ellas. Esta concepción del derecho de gentes de nuestros autores podemos ponerla en relación con el derecho romano.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Anotamos aquí los textos fundamentales que son objeto de análisis en el presente trabajo. La bibliografía secundaria es la que queda constatada en las notas.

ALFONSO DE MADRIGAL, El Tostado: *De optima politia*. Hay una edición bilingüe de este texto, a cargo de Nuria Belloso Martín, en la editorial Eunsa, Pamplona, 2003.

Los dos textos que se citan a continuación siguen la traducción de Aristóteles de Leonardo Bruni y se insertan en la tradición de un «aristotelismo renacentista», que en Salamanca tiene como fundador a El Tostado:

PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA: *Comentario a la Ética de Aristóteles*, edición, introducción y notas de José Labajos Alonso. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1996, 657 páginas. Esta es la edición que se tiene en cuenta en el trabajo y a ella se refieren las notas interiores del texto.

PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA Y FERNANDO DE ROA: *Comentario a los ocho libros de la Política de Aristóteles*. Este comentario fue editado en 1506 por Martín de Frías en Salamanca y atribuido a Fernando de Roa. Aquí seguimos la transcripción que del mismo ha hecho para su publicación José Labajos Alonso. Y siguiendo su interpretación consideramos que el texto es de Osma, con algunos añadidos de Roa. Por eso atribuimos a ambos la autoría del texto. En realidad Roa se sirve de un manuscrito de su maestro Osma y añade el texto aristotélico en la traducción de Leonardo Bruni; y algunos Comentarios que completan el texto de Osma. También tenemos en cuenta la edición salmantina del texto de 1506.

