

Aproximación a la idea política de Tomás de Aquino.

Comparación entre De Regno, de Santo Tomás y El Príncipe, de Nicolás de Maquiavelo.

José Luis Parada Rodríguez
Prof. Universidad Francisco de Vitoria

ABSTRACT: *The influence of Thomas Aquinas on occidental thinking is magnificent: philosophy, theology, ethics... But what can we say about the political contribution of Thomas Aquinas? He wrote De Regimine principum (or De Regno) to explain how a governor must act (once he defends monarchy as the ideal political system). In fact, his text is a moral one, not pragmatic. Thomas is not a political scientist and so, he cannot make an exhaustive study about political systems; he only describes the ideal leader, a Christian one. In front of him, we meet Machiavelli who defends a type of governor pragmatic and selfish who tries mainly to maintain and increase his power. The study of De Regno, to analyse Thomas' politic theory, and the comparison between Thomas Aquinas and Nicolo Machiavelli, can help us to better answer the theme we raise.*

Como teólogo, y como santo, Tomás de Aquino analiza la realidad desde la base de la religión católica. Ya hable de ética, de filosofía o de política, las referencias a Dios y a la ley eterna son habituales, aunque siempre se afana en distinguir las competencias de la razón de las de la fe, reconociendo el valor de cada una de ellas. Así, pues, cuando Tomás se adentra en el campo de la filosofía política, lo hace con continuas referencias a la filosofía moral, a la moral cristiana.

La sociedad

Considera Tomás la vida social y política como parte del todo cósmico, que existe a partir de Dios y para el hombre. El Estado se constituye como un producto de la naturaleza (nacido del impulso natural de los hombres a relacionarse y vivir en comunidad) y considerando que todo que es natural es obra de Dios, el Estado también se considera obra divina.

Apoyándose en la teoría política aristotélica, entiende Tomás que el hombre es, por naturaleza, un ser social: "Si en verdad le conviniera al hombre vivir individualmente, como sucede con muchos animales, no preciaría de nadie que le dirigiera a su fin, sino que él mismo, cada uno, sería su propio rey (...). Pero corresponde a la naturaleza del hombre ser un ser sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural (...). Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros"¹. La sociedad persigue unos fines concretos del mismo modo que cada uno de los componentes de la sociedad, esto es, los individuos, también tienen a su vez un fin hacia el cual tienden (la vida feliz y virtuosa).

¹ SANTO TOMÁS: *De Regno*, ed. de ROBLES, Laureano y CHUECA, Ángel, Tecnos, Madrid, 1995, p. 6

Si la vida humana es un camino hacia la felicidad, y si el hombre es un ser social, de tal modo que “vivir al margen del Estado no es humano; hay una profunda connivencia entre la humanidad y el Estado”², es lógico pensar que la primera finalidad esencial de la sociedad es ofrecer al ciudadano los instrumentos necesarios para que pueda alcanzar su último fin, ya sea “su bien, su perfección, en sentido objetivo, o su felicidad, en sentido subjetivo”³.

Así, pues, el Estado se constituye como una sociedad perfecta, no nacida por medio de un contrato ni por medio de la violencia, sino de forma natural, cuya razón de ser no es otra que la de facilitar a los hombres lo necesario para vivir y vivir bien, que pasa por tener satisfechas las necesidades primarias, para que posteriormente cada individuo busque la propia felicidad: “El hombre únicamente en comunidad tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida de modo que, valiéndose de los principios naturales a través de la razón, llega al conocimiento de cada una de las cosas necesarias para la vida humana”⁴.

La ley

Santo Tomás enriquece la teoría política de Aristóteles con la de San Agustín, quien en su gran obra *La Ciudad de Dios* afirma que al hombre “lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios (...). Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios, la *terrena*; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la *celestial*”. Es por ello que el Aquinate no puede dejar de referirse al amor y a la humildad cuando entra a hablar de la ciudad, cuya existencia pasa por la defensa del *Bien Común*: “Toda la ley tiende a esto, a establecer la amistad de los hombres, unos con otros o con Dios. Por esto, toda la ley se resume en este solo precepto: “amarás al prójimo como a ti mismo”, como en el fin de todos los preceptos. El amor de Dios queda incluido en el amor del prójimo, cuando el prójimo es amado por amor de Dios”⁵.

La existencia del poder está justificada siempre y cuando que sirva al bien común. Sólo en este caso es el poder “legítimo”. Pero no basta con que sea legítimo, es necesario que también sea limitado (aunque Santo Tomás no llega a establecer en términos jurídicos cuáles son estas limitaciones). La limitación, al fin y al cabo, tiene que ver con la tradición medieval de la santidad de la ley; en otras palabras, las limitaciones de todo poder son las limitaciones que impone la ley natural.

Santo Tomás distingue cuatro niveles de leyes: la ley eterna (la sabiduría divina a partir de la cual se construye el cosmos), la ley divina (la revelación), la ley natural y la ley humana. Detengámonos un poco en las dos últimas:

La ley natural se corresponde con aquellas verdades que alcanza el hombre con su simple razón, a partir de sus propias experiencias: la búsqueda del bien y el rechazo del

² *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Akal, Madrid, 2001. Voz: Tomás de Aquino

³ FORMENT, Eudaldo; *La filosofía de Tomás de Aquino*, EDICEP, Valencia, 2003, pp. 290-291

⁴ *De Regno, op. cit.*, p. 7

⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 1, ad. 2.

mal, el anhelo de perfección... Al conocimiento de estas verdades se llega a través de la razón, sin que tenga que intervenir la divinidad, y por ello son comunes a todos los hombres, independientemente de que éstos sean cristianos o paganos. “La ley humana”, por su parte, “es un corolario de la natural, que no tiene sino que hacerse más definida y efectiva para proveer a las exigencias de la vida humana o de las especiales circunstancias de la vida humana (...) pero puede tener infinitas variaciones de nación a nación de un tiempo a otro. El gobierno es, en consecuencia, un caleidoscopio de pautas cambiantes, y sin embargo hay una ley, un derecho y una justicia detrás de todos ellos. La vida tiene un solo fin, pero muchos medios”⁶.

Esta premisa de guiarse por la ley natural no supone un mandato abstracto propio de una sociedad abstracta. Por el contrario, el Estado, como realidad jurídico-política tiene que someterse a los mandatos de Ley. “El Estado realiza su fin ético por medio del derecho. Pero el *derecho* en la concepción tomista es un mínimum ético –como afirma en la *Summa*, q. 96, a.2 y 3-. Ni prescribe los actos de todas las virtudes, ni prohíbe los actos de todos los vicios; únicamente manda o veda aquellos actos cuyo valor ético tiene un sentido eminentemente social. El derecho debe prohibir aquellos males de mayor gravedad que atacan a la existencia misma de la sociedad y los que suponen un perjuicio o agravio a los demás. Lo mismo respecto a la virtud: únicamente mandará aquellos actos que en sí mismos tienen un sentido social”⁷. Este precepto refleja cómo la moral cristiana, aún defendiendo la presencia de Dios en todos los ámbitos del hombre, considera el amplio margen de libertad que éste tiene.

La mejor forma de gobierno

“Si la naturaleza del hombre exige que viva en una sociedad plural, es preciso que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría”, la sociedad, en el caso contrario “se desvanecería si no hubiera alguna fuerza común que lo dirigiera a buscar el bien común de todos los miembros. Por este motivo dijo Salomón: *Cuando no hay gobierno, se dispersa el pueblo*”⁸.

Si la ley que siguen tanto el hombre como el Estado emana directamente de Dios, podría mal entenderse la sentencia de San Pablo: *non est potestas nisi a Deo*, como una justificación de la desobediencia a cualquier gobierno terrenal, exceptuando el gobierno del Papado. Sin embargo, considera Tomás de Aquino, que Dios quiere que exista un gobierno, pero deja a los seres humanos la libre decisión sobre el tipo de gobierno que se imponga en cada caso. Incluso defiende que “la moral y el gobierno no dependen en general del cristianismo. La obligación de obediencia cívica no se debilita con ello, más bien se robustece, y los súbditos cristianos de un príncipe pagano no están justificados a negarle obediencia. La Iglesia puede promover la desobediencia a un príncipe hereje, pero no a un príncipe por el mero hecho de ser pagano”⁹.

⁶ SABINE, George H.; *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996, p.209

⁷ ROBLES, Laureano. Y CHUECA, Ángel; *Introducción a De Regno*, Tecnos, Madrid, 1995, p. XLIII

⁸ *De Regno*, op.cit, p.7

⁹ Cfr. SABINE, op.cit, p. 208

Esto es así por lo que antes referíamos sobre la ley natural y la ley humana: "cualquier forma de gobierno puede ser legítima, si los gobernantes obran según los intereses de la colectividad"¹⁰, o en palabras de Tomás: "si la sociedad de los libres es dirigida por quien gobierna hacia su bien común, se da un régimen recto y justo"¹¹. Cualquier forma de gobierno es válida, entonces, si persigue el bien común y actúa conforme a la ley natural; también conforme a la ley divina, pues en caso contrario, ese gobierno estaría desacreditado ante los hombres y ante Dios: "La intención de cualquier gobernante debe dirigirse a que cuanto él se encarga de regir procure la salvación"¹².

Para que el gobierno cumpla la misión que tiene encomendada, es necesario que mantenga la unidad social. "Esto es a lo que ha de tender sobre todo el dirigente de la sociedad, a procurar la unidad en la paz (...) Por ello el Apóstol recomendó la unidad al pueblo fiel: *Preoccupaos de guardar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz*"¹³. Esta unión consiste en que cada individuo pueda atender sus fines particulares, esto es, el bien común. Y considera Santo Tomás que la dispersión en las clases dirigentes hace flaco favor a la consecución de este objetivo. La unidad social será más fácil conseguirla si el gobierno lo ejerce uno solo que una multitud: "Porque evidentemente mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos, como es muchísimo más eficaz la causa de la acción de calentar respecto a lo que es cálido por sí mismo. Luego es más útil el gobierno de uno que el de muchos"¹⁴.

Por esto es que Tomás prefiere la monarquía a la aristocracia, y ésta a la democracia, ya que con esta última es más complicado alcanzar la estabilidad necesaria para perseguir el bien común. Sin embargo, Santo Tomás considera, igual que Platón en *La República*, que la corrupción de lo mejor es lo peor y, por ello, la tiranía de uno sólo sería peor que la oligarquía (tiranía en la que puede caer la aristocracia) y más aún que la demagogia (perversión de la democracia). ¿Es entonces lógico preferir la monarquía? Sí, dirá Santo Tomás, porque la experiencia demuestra que "con el régimen pluralista se llega mucho más frecuentemente a un poder tiránico y más peligroso que en el régimen monárquico"¹⁵.

Las dudas que se han planteado sobre esta cuestión¹⁶ (ya que en la *Summa I-2, q. 95, a.4* el Aquinate defiende el gobierno mixto, al considerarlo un buen modelo que garantiza el equilibrio) las resuelve Etienne Gilson en *Le thomisme*: "El príncipe, rey o como se le designe, no puede asegurar el bien común del pueblo más que apoyándose sobre él. Por consiguiente, debe solicitar la colaboración de todas las fuerzas sociales útiles al

¹⁰ MOSCA, Gaetano; *Historia de las doctrinas políticas*, EDERSA, Madrid, 1984, p. 68

¹¹ *De Regno, op.cit.*, p.8

¹² *Ibidem*, p.13

¹³ *Ibidem*, pp.13-14

¹⁴ *Ibidem*, p.14

¹⁵ *Ibidem*, p.27. Santo Tomás lo desarrolla en el quinto capítulo.

¹⁶ Los estudiosos opinan que en el *De Regno*, Tomás de Aquino defiende enérgicamente la monarquía por ser un tratado dirigido específicamente a Hugo II de Lusignan. Entre los años 1265 y 1267, la isla de Chipre se encontraba en un estado cercano a la anarquía, y habría que reforzar en este caso el principio de autoridad. Para más datos sobre el destinatario y la fecha de composición del *De Regno*, ver ROBLES y CHUECA, *op.cit.*, p. XXVIII y ss.

bien común, para dirigir las y unir las. De ahí nace lo que el mismo Santo Tomás denominó “un régimen bien dosificado”, al que considera el mejor”¹⁷.

Parece claro, y así queda expuesto en el *De Regimine Principum*, que es la monarquía el mejor sistema posible: “La intención de cualquier gobernante debe dirigirse a que cuanto él se encargue de regir procure la salvación. Porque compete al capitán conducir la nave al puerto de refugio, conservándola intacta contra los peligros del mar. Pues bien, la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece a sí mismo la utilidad de la vida social (...). Luego esto es lo que ha de tender sobre todo el dirigente de la sociedad, a procurar la unidad en la paz (...). Está claro que muchos no podrían dirigir una sociedad de modo alguno si disintieran totalmente. Se requiere, por ello, en la pluralidad cierta unión (...). Necesariamente en la sociedad humana lo mejor será dirigido por uno”¹⁸.

La autoridad del rey

Del mismo modo que Dios manda sobre el mundo o el alma sobre el cuerpo (como se explica en el primer capítulo del segundo libro del *De Regno*), el dirigente (único dirigente) manda sobre la comunidad: “El rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el del alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo. Si observase esto con diligencia, se encendería en él (...) el celo por la justicia, al considerarse colocado para ejercerla en su reino en lugar de Dios”¹⁹. La principal labor que el rey ha de cumplir en el plano práctico es la de administrar el gobierno, conservar lo gobernado y usar de ello con el fin para el que fue fundado, lo cual será imposible si se desconoce la razón de la formación del reino.

Decíamos anteriormente que el gobernante ha de someterse a los principios que marca la ley natural (necesidad de mantener el derecho positivo, la ley humana, de acuerdo con la ley natural) y ser virtuoso. Su deber principal es “dirigir la acción de todas las clases de tal modo que los hombres puedan vivir una vida feliz y virtuosa, que es el verdadero fin del hombre en sociedad”²⁰.

“La vida correcta es la que se lleva según la virtud, luego la vida virtuosa constituye el fin de la sociedad humana”²¹, y el que cada miembro de la comunidad alcance su felicidad, se llama bien común. El bien común exige la existencia de una autoridad que sea fiel a la misión de la sociedad. Es más, el gobernante sólo está justificado en su actuación porque contribuye al bien común, y por tanto, se debe a la comunidad, y sólo en ese caso llevará el nombre de rey: “Rey es aquel que dirige la sociedad de una ciudad o provincia hacia el bien común; de ahí que diga Salomón: *El rey manda que toda la tierra le sirva*”²²

¹⁷ En TOUCHARD, Jean; *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 157

¹⁸ *De Regno*, op. cit., pp. 13-15

¹⁹ *Ibidem*, p. 64

²⁰ SABINE, op. cit., p. 206

²¹ *Ibidem*, p. 71

²² *Ibidem*, p. 10

Santo Tomás entiende que este es el primer fin al que debe ir dirigida la sociedad y el primer objetivo que debe atender el rey. Sin embargo, no olvida el Aquinate que hay un bien extrínseco al hombre, aún en la vida terrenal, superior al que hasta ahora hemos tratado. Hay una felicidad superior a aquella que consiste en tener lo necesario para vivir y vivir bien, y es la felicidad que se alcanza con la visión de Dios después de la muerte. El referente para el rey, tanto en su quehacer, como en la creación de su gobierno, es el Dios Creador y Salvador. Y la principal virtud que el rey ha de mantener es la que Cristo enseñó: la humildad. Como decía Torres y Bages, el papel de Cristo es nuclear y esencial, también para el gobernante.

De este modo, el verdadero fin último de la sociedad no es simplemente la vida virtuosa, "sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa"²³. De esta forma, el régimen será más perfecto cuanto más se acerque a la consecución del fin más alto. Y el mejor gobernante será aquel que guíe a sus súbditos hacia el último fin. El modelo que todo rey tiene a disposición es Jesucristo quien, con su vida y sus obras, convierte a los hombres en hijos de Dios y los prepara para su entrada en el Reino del Padre. Y al no existir la perfección entre los hombres, todo rey debe convertirse en súbdito de las Sagradas Escrituras, que es ser súbdito de sacerdotes (quienes conducen a los hombres a los bienes celestiales) y del Vicario de Cristo, Romano Pontífice, sucesor de Pedro: "Como advierte Máximo Valerio: *Nuestra ciudad estimó que todo ha de ser colocado siempre después de la religión, incluso aquello en que pudo verse el honor de la suprema majestad. Por eso no tardó en poner los imperios al servicio de la sagrado, de modo que el gobierno de las cosas humanas habrá de apreciarse en cuanto aquéllas se encuentren sometidas al poder divino total y constantemente*"²⁴.

De todo esto se desglosa que la motivación que debe llevar al buen rey a gobernar bien, no son las cosas terrenas, como el poder o la gloria, que son caducos y que pueden conducir al gobernante a despreciar la justicia y cualesquiera otras virtudes por amor propio y avaricia. Además, no son recompensa para el rey los bienes mundanos, sino que merece su figura recibir premio por parte de Dios, ya que él es un servidor de Dios. Y esta recompensa no es terrena, sino eterna, y por eso escribe Tomás: "El más alto grado del premio de los reyes príncipes se encuentra en la felicidad celeste"²⁵.

La potestad del tirano

Para Santo Tomás, por tanto, es la monarquía la mejor forma de gobierno, por ser la que mejor puede guiar a la sociedad a la consecución del fin último. Le seguían, por orden de conveniencia, la aristocracia y la democracia. Sin embargo, podría suceder que cualquiera de las tres se pervirtiese y entonces se pasaría a la demagogia, la oligarquía o la tiranía (propriadamente dicha), siendo ésta última el peor de los gobiernos posible (ya que la corrupción de lo mejor, es lo peor). Sin embargo, la corrupción de la monarquía es menos

²³ *Ibidem*, p. 72

²⁴ *Ibidem*, p. 74

²⁵ *Ibidem*, p. 45. Todo el capítulo 9 del primer libro se encarga de dar ejemplos que corroboran esta afirmación.

frecuente que la perversión del pluralismo y, por ello, se asume el mal menor aceptando el régimen monárquico. Pero, ¿y cuando la tiranía es un hecho?

“Si llega a haber un régimen injusto solamente a causa de una persona, que busca en el gobierno su propio beneficio pero no el bien de la sociedad a él sometida, tal dirigente es llamado *tirano*, porque oprime, con la fuerza, y no gobierna con la justicia”²⁶. En este caso, el tirano exprimirá a sus súbditos por todos los medios que sean necesarios para la consecución del propio bien, ya que se deja llevar por la pasión y no por la razón.

Lo que es realmente grave en estos casos no es tanto que el soberano tirano impida a los súbditos la consecución de los bienes materiales, sino, aún peor, los espirituales, puesto que el tirano no puede permitirse que haya entre sus súbditos alguno más virtuoso que él, del mismo modo que tampoco puede permitir relaciones de amistad entre sus súbditos, ya que pretende evitar cualquier tipo de unión poderosa que pudiese volverse en su contra. Como explica Torres y Bages: “Olvidado el precepto evangélico de que el rico es un administrador de sus hermanos nacen las aberraciones de orden práctico, el rico se agarra a la riqueza, amándola más que la propia alma (...). Perdido el punto de vista de la humildad [olvidado Jesucristo] el soberbio se convierte en esclavo de su propia soberbia, y quien es esclavo quiere esclavizar a los otros; todo tirano lo es, porque él es tiranizado”²⁷.

En estos casos, defiende Santo Tomás la posibilidad de “rebelarse” contra el tirano, siempre que la opción que sustituya a ese tirano sea menos nociva para la sociedad. Aún así, si los excesos que comete el tirano no son verdaderamente dramáticos, si es una tiranía “moderada”, el pueblo debe reprimir sus intentos de rebelión no vaya a ser que los males que ello provoque sean peores que el mal que se quería evitar: si hay un levantamiento y no tiene éxito, el tirano puede radicalizar su tiranía; si no hay una verdadera unión en la oposición pueden surgir facciones que atenten contra la estabilidad del sistema; si el levantamiento lo encabeza un líder, éste puede convertirse en nuevo tirano...

Con todo, si el pueblo no siente al soberano como un soberano legítimo, la desobediencia es permitida. Cuando las leyes del tirano son injustas por ir contra el bien común (excesos de la ley para satisfacer la avaricia del tirano; el legislador excede los límites de sus competencias; o cuando una ley no es equitativa), no pueden ser vistas por los ciudadanos como de obligado cumplimiento, más allá de que el tirano use la fuerza para que sea así. Pero en el caso de que se impusiesen leyes que atentasen contra el bien divino, considera Santo Tomás que entonces nunca es lícito obedecerlas y, en este caso, la desobediencia no es que esté permitida, sino que es, si se permite la forma, “desobediencia debida”.

Advierte Tomás que lo ideal es poner los medios necesarios para evitar que el poder del monarca se convierta en tiránico: “Cómo haya de hacerse todo esto será objeto de ulterior estudio”²⁸, pero como advierten Robles y Chueca, al dejar la obra incompleta,

²⁶ *Ibidem*, p. 9

²⁷ En FORMENT, Eudaldo; *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid, 1998, p. 181

²⁸ *De Regno*, *op.cit.*, p. 30

Tomás no llegó a aclarar este punto. Lo que sí podemos defender es que Santo Tomás, al contrario de lo que opinan varios estudiosos, no consideraba como opción el *tiranicidio*, como sí haría Juan de Salisbury en su *Policraticus*, escrita en 1159 (un siglo antes que el *De Regno*).

El caso de *El Príncipe*

Doscientos cincuenta años más tarde del *De Regimine Principum*, aparece *El Príncipe* del también italiano Nicolás de Maquiavelo. En una época muy distinta a la que vive Santo Tomás, marcada por la expansión de las monarquías absolutas por gran parte de Europa y por el distanciamiento entre la Iglesia y el Estado (la Iglesia pasó a ser un socio de los gobiernos nacionales). Incluso en Italia, el panorama era muy diferente en el siglo XVI, estando el país dividido en cinco grandes estados, algunos de ellos recelosos con los estados pontificios. En la primera Modernidad, un poco antes de la Reforma luterana, la política pasa a ser aquello de lo que Aristóteles recelaba: “Cuando el hombre se aparta de la ley y la justicia es el peor de los animales”. Frente a ello, Maquiavelo se presenta como el teórico político del “hombre sin amo”, como comenta George Sabine²⁹.

Es la nueva teoría política basada en el egoísmo, ese amor propio desordenado que atacaba San Agustín en *La Ciudad de Dios*, porque convertía al hombre en un soberbio, apartado de Dios, y anhelante de encumbramiento personal.

A pesar de ello, por tratar de ser justos con Maquiavelo, hemos de conocer el contexto en el cual se escribe *El Príncipe*: el derrumbamiento de la república de Florencia en 1512 (de donde Maquiavelo era secretario de la Segunda Cancillería de la República), provoca que Maquiavelo se dedique a buscar el apoyo de los nuevos “jefes”, los Médici y, entre tanto, se inicie en la escritura de los que serán sus grandes obras políticas. De hecho, *El Príncipe* está dedicado y destinado a Lorenzo de Médici (igual que el *De Regno* estaba dedicado a Hugo II de Chipre).

Sin más rodeos, y diferenciando uno y otro tratado, podemos considerar a grandes rasgos que “el tratado *De Regno* no es más que un continuo consejo al rey orientándole a mejor conseguir la paz [entendida como tranquilidad en el orden]. Si *El Príncipe* de Maquiavelo está orientado a buscar el modo de conseguir el poder y sobre todo de permanecer en él, el *De Regno* de Santo Tomás no busca otra cosa que construir la paz, en la que todos los ciudadanos puedan vivir tranquilos y felices”³⁰.

Si Santo Tomás se aferra más al *deber ser*, relacionando la política con la moral, con el servicio a los hombres y, ante todo, a Dios, Maquiavelo entra en la arena política más pragmática, en la vía de la diplomacia (que no es otra cosa que la vía de la apariencia), y ofrece una imagen del gobernante muy distinta a la que ofrece el de Aquino: “Porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación”³¹.

²⁹ SABINE, *op.cit.*, p. 269.

³⁰ ROBLES, L. y CHUECA, Á., *op.cit.*, p. LV

³¹ MAQUIAVELO, Nicolás; *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 83

El término *virtud* que utiliza Maquiavelo no tiene el significado que tiene para el pensamiento cristiano, sino que lo convierte en sinónimo de “habilidades” del gobernante para conseguir sus intereses propios (*el fin justifica los medios*), ya que entiende la labor del gobernante casi como una profesión, y por tanto el objetivo principal es mantener el puesto detentado. “Un príncipe sabio (...) jamás permanecerá ocioso en tiempo de paz, sino que (...) se preparará para poderse valer por sí mismo en la adversidad, de forma que cuando cambie la fortuna lo encuentre en condiciones de hacerle frente”³².

Así, Maquiavelo trae a colación un pasaje de la *Eneida*, donde Virgilio pone en boca de Dido: *Res dura, et regni novitas me talia cogunt moliri, et late fines custode tueri*³³. El príncipe debe ser autónomo, apoyarse en sí mismo y en sus herramientas, “que son el temor al poder, las armas y la virtud propias”³⁴.

El temor al poder... Maquiavelo trata este punto con especial importancia a lo largo de su tratado, en forma de cuestión disputada: si es mejor ser amado o temido. Lo ideal serían ambos pero, ante la imposibilidad de ello, considera que es preferible ser temido que amado, puesto que el temor, que emana del miedo al castigo, nunca abandona al sujeto, mientras que la amistad puede deshacerse como un papel mojado, ya que está basada en la obligación, la cual queda rota la mayor de las veces por la maldad humana –los hombres son habitualmente ingratos, volubles, ávidos de ganancias...-.

Empero, el príncipe, siendo temido, tiene que procurar no ser odiado por su pueblo, lo cual pasa por no tocar los bienes de sus ciudadanos, ni abusar del asesinato. Si es odiado, las posibilidades de sufrir un levantamiento contra uno aumentan. Eso sí, cuando se trata de mantener la disciplina de sus ejércitos, el príncipe debe mostrar crueldad, para mantenerlos unidos. Sin embargo, hacia el pueblo debe parecer antes clemente que cruel, sin caer en el abuso de esa clemencia pues podrían tomarle por blando. Algún asesinato selectivo y justificado de vez en vez puede ser una buena práctica para que este equilibrio que necesita el príncipe pudiese darse.

Dice Maquiavelo: “Existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia [ser zorra para reconocer las trampas y león para amedrentar a los lobos] y el hombre”³⁵. No es necesario que el príncipe posea todas estas cualidades, pero es preciso que aparente tenerlas, y nunca parecer débil, indeciso, afeminado, pusilánime, frívolo...

Podríamos entrar a analizar con mucha más profundidad *El Príncipe*, su contexto histórico, la vida del autor, las repercusiones de este tratado en el pensamiento occidental...

³² *Ibidem*, p. 83. En el capítulo XXV el italiano se preocupa por explicar la importancia que tiene la fortuna en el gobierno de un Estado.

³³ “la dura necesidad y la novedad del reino me obligan a adoptar tales medidas y a defender con amplia guardia los confines” (*Eneida*, I, vv. 562-563). *Ibidem*, p.88

³⁴ GRANADA, Miguel Ángel; notas a la traducción de *El Príncipe*, edición citada. Nota 51

³⁵ MAQUIAVELO, N.; *El Príncipe*, *op.cit.*, pp. 90-91

Sin embargo, baste una última idea que creo sirve para justificar el porqué traer a Maquiavelo a colación del análisis del *De Regno* de Santo Tomás de Aquino: afirma Maquiavelo: “Se ha de tener en cuenta que un príncipe no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y variaciones de la fortuna y (...) a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado”³⁶.

El espíritu medieval versus la Modernidad

Maquiavelo busca un medio de dominar a los hombres, a partir de la consideración de que los hombres *no son buenos por naturaleza*: “Si los hombres fueran todos buenos, este precepto [no guardar la palabra dada] no sería correcto, pero –puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra- tú tampoco tienes que guardarles la tuya”³⁷. Por ello su intención de dominar a los hombres y ensalzar al Estado, no responde a cláusulas morales ni religiosas. Sólo importa la eficacia, y en este caso el fin justifica los medios. Esto significa que si es necesario reducir al hombre a un mero objeto, esto se hará sin miramientos. “Se inicia así, en la Edad Moderna, un pensamiento laico que llevará siglos más tarde al positivismo jurídico: no hay más leyes que las que emanan del Estado, ni más derechos que los que él reconoce”³⁸.

La diferencia entre Maquiavelo y Santo Tomás, más allá de las circunstancias históricas, políticas, sociológicas y científicas, es una diferencia radical en el Pensamiento. La brecha que separa a ambos autores se llama *Modernidad*. El proceso de secularización que se inicia desde el final de la Edad Media hasta el final del s. XVIII en todos los niveles del conocimiento humano, supone un distanciamiento del hombre con Dios, y al olvidarse de la Trascendencia, el hombre, sin ser consciente de ello, se distancia de sí mismo. Así sucede el que se pierda la referencia de que el otro es un fin en sí mismo y, en vez de ello, se convierta en un medio manipulable según los intereses personales. Evidentemente, en Maquiavelo el espíritu moderno no está tan radicalizado como en el siglo XVIII, pero ya presenta un modelo de hombre “humanista”, el hombre del Renacimiento.

Lo que distancia profundamente a Santo Tomás y a Maquiavelo, es el olvido de la Trascendencia, de la Antropología, de la Ética o, como diría Heidegger en el pasado siglo, “el olvido del Ser”. Maquiavelo discrimina al Ser; Santo Tomás lo reverencia. En el fondo, lo que hace Tomás, simplemente, es preguntarse una cuestión que condicionará su filosofía y su vida: *¿quién es el hombre?*.

³⁶ *Ibidem*, p.92

³⁷ *Ibidem*, p.91

³⁸ Cfr. VALVERDE, Carlos; *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid, 1996, p. 85