

TESIS DOCTORAL

2016

**MANUAL DE EDUCACIÓN PARA
PRÍNCIPES: SANTO TOMÁS, ERASMO Y
MAQUIAVELO**

EDUARDO GONZÁLEZ CRIADO

**LICENCIADO EN CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN (ORIENTACIÓN ESCOLAR)**

PROGRAMA DE DOCTORADO: EDUCACIÓN

JAVIER VERGARA CIORDIA

TESIS DOCTORAL

2016

**MANUAL DE EDUCACIÓN PARA
PRÍNCIPES: SANTO TOMÁS, ERASMO Y
MAQUIAVELO**

EDUARDO GONZÁLEZ CRIADO

**LICENCIADO EN CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN (ORIENTACIÓN ESCOLAR)**

PROGRAMA DE DOCTORADO: EDUCACIÓN

JAVIER VERGARA CIORDIA

AGRADECIMIENTOS:

Es de ley, ser justo agradeciendo a todas aquellas personas que de uno u otro modo han influido en la consecución de este proyecto:

- Primeramente y como base, agradezco a mis padres el haberme brindado la oportunidad de ser quien soy. Gracias por formarme, por enseñarme con valioso ejemplo a valorar lo importante y poder ser consecuente, por apoyarme incondicionalmente y saber dar la palabra precisa y el gesto necesario.
- En lo sentimental, a Belén por estar siempre ahí y aguantar paciente mis enfados y desánimos. Gracias por ser como eres y hacerme ser como soy.
- En lo académico a la UNED, que me ha visto crecer y especialmente a Javier, quien ha sobrepasado las funciones de director para pasar a ser un amigo que con acertado equilibrio ha administrado firmeza y apoyo, acercando nuestras tierras. Gracias por tus obras y comentarios, por tus conocimientos y buen guiar.
- En lo social, gracias aquellos verdaderos amigos que de alguna manera, han impregnado las páginas de esta tesis, bien con una traducción, bien con una palabra de ánimo.
- Finalmente, pero no por ello menos importante, gracias a los autores estudiados, por ofrecerme a través de su obra la posibilidad de compartir su revolucionaria visión tendente al humanismo.

A todos y cada uno de vosotros, gracias por haber hecho posible este sueño y estar siempre ahí.

ÍNDICE

Introducción	6
a) Presentación y sentido del tema	6
b) Las fuentes.....	9
c) Hipótesis y estructura	11
d) Metodología.....	17
e) Conclusión.....	17
f) Epílogo	17

Capítulo I

Educción de príncipes en la Edad Media

1. Educción de príncipes en la Edad Media.....	19
a). Educación política en la Alta Edad Media	19
b). Educación política en la Baja Edad Media: la primera escolástica.....	20
c). La educación política en la segunda escolástica y primer Renacimiento....	21

Capítulo II

Origen, legitimación y fin del poder

2. Origen, legitimación y fin del poder.....	22
a) Alta Edad Media.....	22
b) Baja Edad Media	23
c) Renacimiento	23
2.1. Santo Tomás de Aquino	24
a) Origen del poder	24
b) Legitimación del poder.....	25
c) Fin del poder.....	30
2.2. Erasmo de Róterdam	31
a) Origen del poder	31
b) Legitimación del poder.....	31
c) Fin del poder.....	31
2.3. Maquiavelo	32
a) Origen y legitimación del poder	32
b) Fin del poder.....	32

Capítulo III

Gobierno: formas, elección y formación

3. Gobierno: formas, elección y formación.....	34
a) Sociedad en el medievo	34
b) Nuevas entidades políticas.....	37
3.1. Tomás de Aquino	39
3.2. Erasmo de Róterdam	43
3.3. Maquiavelo.....	43

a) Clases de principados: hereditario y mixto.....	44
b) Principados existentes previamente.....	45
c) Principados nuevos	45
d) Civil vs. Eclesiástico	46
e) Ejército y guerra	47
3.4. Elección de Gobierno	48
a) Santo Tomás de Aquino	48
b) Erasmo de Róterdam	49
c) Maquiavelo	53
 Capítulo IV Formación del Gobernante 	
4.1. Literatura medieval: Espejos de príncipes.....	55
a) Evolución del concepto de príncipe: de la <i>pietas</i> a la <i>sapientia</i>	55
b) <i>Secretum secretorum</i> aristotélico: sabiduría.....	56
c) Del modelo oriental hacia el occidental	57
d) Evolución literaria	58
e) Comentarios a Vincent de Beauvais y Egidio Romano.....	61
4.2. Santo Tomás de Aquino	64
a) Inspiración aristotélica.....	64
b) Virtudes: la prudencia.....	65
c) Su obra: La monarquía	65
d) Formación del príncipe.....	67
e) Derivaciones e implicaciones: la ley natural	70
4.3. Erasmo de Róterdam	73
a) Adulación	82
b) Paz	83
c) Educación	86
d) Economía.....	86
e) Elección de cargos	89
4.4. Maquiavelo	90
CONCLUSIONES.....	97
BIBLIOGRAFÍA	99
a) Fuentes primarias.....	99
b) Fuentes secundarias	99

1. Introducción

a) *Presentación y sentido del tema*

1) El presente trabajo pretende ser un estudio de cómo en la transición de la Baja Edad Media al primer Renacimiento autoridades de la talla de Tomás de Aquino [1225-1274], Maquiavelo [1469-1527] y Desiderio Erasmo [1466-1536] concibieron el tema de la educación política. Una concepción que permitió asentar referencias y puntos de vista importantes, que marcaron con hondura e intensidad no sólo la educación y filosofía política de su tiempo, sino las bases de la educación política posterior. El asunto no era nuevo, tenía una larga tradición y ya en su época fue considerado un tema estrella que produjo importantes trabajos¹. Un *corpus* amplio y diverso que la historiografía no ha dejado de lado y que ha convertido en foco de atención preferencial², brindando reflexiones a preguntas importantes: ¿es posible mejorar a

¹ Resulta prolijo hacer una referencia a las obras de educación política existentes en el otoño medieval y en el primigenio Renacimiento Aquí sólo enunciamos el título de algunas de las obras que marcaron la literatura política de esa época para dejar constancia de su amplitud, pluralidad y diversidad: *Libro de La orden de caballería* (1281) de Raimundo Lulio; *De preconis Hispaniae* (1278-1282), Fray Juan Gil de Zamora; *De regimine principum* (ca. 1280), Egidio Romano; *Ordenamiento de Alcalá* (1348), Alfonso XI de Castilla; *De insigniis et armis* (S. XIV) Bartolo da Sassoferrato (1314-1357); *Libro de la caballería* (ca. 1325) Don Juan Manuel; *Libro del caballero et del escudero* (1326-1327) Don Juan Manuel; *Glosa castellana al Regimiento de príncipes* (1345), Juan García de Castrojeriz; *Arbre des batailles* (1386-1390), Bouvet, Honoré (1343-ca. 1405); *Libro del regimiento de los señores* (ca. 1400), Juan de Alarcón; *Reipublicae oraciones* (ca. 1410), Porcari, Stefano; *De militia* (1422) Leonardo Bruni; *De nobilitate* (1422), Montemagno, Buonaccorso de; *Quadrilogue Invecitif* (1422, Chartier, Alain; *Doctrinal de los caballeros* (1435-1440), Alonso de Cartagena; *Espejo de verdadera nobleza* (ca. 1441), Diego de Varela; *Doctrinal de príncipes* (1474-1476), Diego de Varela; *Espejo de príncipes* (1454), Pedro Belluga Tous; *Vergel de los príncipes* (1456), Rodrigo Sánchez de Arévalo; *Definición de nobleza* (ca. 1460-1474), Ribera y Guzmán, Per Afán de; *Carta y rosas de nobleza* (1499) Fernando de Barahona

² En el marco historiográfico hispano la educación política ha representado un interés muy recurrente. Uno de los primeros en presentar estas obras fue Nicolás Antonio en su *Bibliotheca hispana nova* que, dentro de la sección XVI, dedicada a obras de política y economía, incluye un epígrafe denominado *De republica ac de Regis Institutione*, donde cita autores y obras españolas de este género [Tomo II, Madrid, Joaquín Ibarra, 1788]. El jesuita P. Hervás confeccionó un pequeño listado en el tomo tercero de su *Historia de la vida del hombre*, que incluía diversos autores y tratados de ámbito europeo [Hervás y Panduro, Lorenzo: *Historia de la vida del hombre*, Tomo III, Parte II, Madrid, Imprenta Real, 1794]. Ya en el s. XIX, Menéndez y Pelayo nos dejó un rico listado de obras sobre los tratadistas políticos españoles de diferentes épocas [Menéndez Pelayo, Marcelino: *Obras completas*, epistolario y bibliografía]. Y otro listado publicó también Rufino Blanco y Sánchez con diecisiete autores [Blanco y Sánchez, Rufino: *Bibliografía pedagógica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*, Madrid, Tipografía de la Revista de Arch., Bibl. y Museos, 1907, Tomo I, Intro.]. Hasta llegar al más completo confeccionado por M^a Ángeles Galino Carrillo: *Los tratados sobre educación de príncipes: siglos XVI y XVII*. Bolaños y Aguilar S.L., Madrid, 1948, que incluye ochenta obras en español de los siglos XVI y XVII y otras cuantas más en lengua latina. La última década del siglo XX fue especialmente prolífica, destacan los trabajos de José Manuel NIETO SORIA, "Les miroirs des princes dans l'historiographie espagnole (couronne de Castille, XIIe-XVe siècles): tendances de la recherche", en *Specula principum*. A cura di Angela de Benedictis con la collaborazione di Annamaria Pisapia, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, pp. 193-207; BARRAQUÉ, Jean-Pierre y LEROY, Béatrice, *Des écrits pour les Rois. En Espagne médiévale, la réflexion politique d'Isidore de Seville aux Rois Catholiques*, Limoges, PULIM (Presse Universitaires de Limoges), 1999, 185 pp; A. RUCQUOI y H. O. BIZZARRI, "Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", *Cuadernos de Historia de España*, LXXIX (2005), pp. 7-30; David NOGALES RINCÓN, "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de

quienes van a estar en las funciones de gobierno? ¿es la educación el remedio a los malos gobiernos? ¿las habilidades políticas son educables? ¿cómo conseguir buenos y mejores políticos? Las respuestas a estas y otras preguntas dadas por los autores arriba citados han sido variadas y han conformado diversas teorías sobre filosofía y pedagogía política que esta investigación pretende poner en valor, en un intento por asentar y abrir caminos a futuras investigaciones.

2) El tema es complejo. No hay que olvidar que la educación política, por su misma esencia, está llamada a sustanciar la optimización sistemática del devenir secular o civil de gobernados y gobernantes. Constituye el espejo en el que debe reflejarse el ideal de perfección al que una sociedad aspira. Una categoría, preñada de historicidad, que el devenir del tiempo ha visto con distintas sensibilidades. Si nos remontamos al clasicismo grecolatino, vemos cómo sus mentores convirtieron la *politeia* en un tema estrella donde la virtud aparecía como el sillar insoslayable del *ars gubernativa*. Los escritos de Platón, Jenofonte, Isócrates, Aristóteles, Cicerón, Tácito y Plutarco fueron fieles exponentes de ese ideal³.

3) Los Padres de la Iglesia, con san Agustín a la cabeza, ahondaron en el tema e introdujeron matices innovadores. El sabio de Hipona mostraba una cierta incomodidad intelectual por la existencia de un poder civil paralelo y yuxtapuesto al poder eclesiástico. Situación que resolvió apoyando la acción de gobierno en los valores de la fe cristiana y abriendo una nueva dimensión para la educación cívica, calificada por la historiografía como agustinismo político⁴. Esta nueva filosofía, que marcó buena parte de la cultura altomedieval, impregnó la acción política de un marcado carácter hierocrático y escatológico. Su esencia radicaba en considerar el poder la expresión antinatural del *amor dominandi*, un mal menor necesario —decía San Gregorio Magno [540-604], fruto del pecado original, permitido por Dios para colaborar con la Iglesia en la salvación de todos y cada uno de los súbditos⁵.

4) El Humanismo tardomedieval y renacentista se hará eco de esta tradición, pero redimensionará su filosofía hacia posiciones más seculares y laicas. Dos caminos se abrirán a partir de entonces: uno, que considerará el poder un medio insoslayable para la

la realeza bajomedieval”, *Medievalismo*, 16 (2006), pp. 9-39. Más recientemente Javier Vergara ha tratado este mismo tema: “La temática y las obras de educación de príncipes en la Edad Media con una propuesta de investigación.” En *Liber amicorum. Homenaje al Prof. José Luis García Garrido*. Departamento de Historia de la Educación. UNED, 2013.

³ Cfr. ROVIRA REICH, R., *La educación política en la Antigüedad clásica*, Biblioteca de autores cristianos-UNED, Madrid, 2012.

⁴ Las ideas políticas de San Agustín han sido un tema estrella de la historiografía política. Aquí nos limitamos a recoger una obra de síntesis ya clásica que define muy acertadamente la gestación y el devenir del agustinismo político: ARQUILIÈRE, H. X., *L'augustinisme politique, Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age* (Vrin, Paris, 1934). De esta obra existe una traducción en el 2005: *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, traducción de Ignacio Massot Puey (Universidad de Granada, Granada, 2005).

⁵ Esta idea marcó la clave de lo que se ha dado en llamar agustinismo político y se consolidó a medida que se producía un deterioro y debilitamiento progresivo de la sociedad civil y una emergencia creciente de la cultura clerical. El resultado fue el asentamiento de modelos políticos hierocráticos, sancionados y fortalecidos por la vía canónica. Especialmente significativos fueron los exponentes de los gobiernos carolingios, el IV concilio visigótico de Toledo (633) y los concilios de París (829) o de Fismes (881). Todos ellos proyectaron el origen divino del poder regio, así como su función determinante: colaborar con la Iglesia en su labor corredentora, gobernando siempre conforme a justicia y verdad.

práctica de la virtud y búsqueda del bien común; otro, que hará de la política un fin en sí mismo donde el concepto de necesidad o razón de Estado emergerá como motivación suficiente de la praxis política.

5) Este horizonte bidireccional, complementario en determinados aspectos y antagónico en muchos otros, vino avalado por la pedagogía política de Tomás de Aquino, Desiderio Erasmo y Nicolás Maquiavelo. Autores con sensibilidades y entornos diferentes, que se hicieron eco de la tradición, marcaron el sentir de una época y abrieron horizontes que es necesario repensar y volver a presentar para saber cuál fue su auténtica aportación y si ésta realmente constituye un punto de inflexión y renovación en el devenir de la educación política.

6) Por razones cronológicas debemos comenzar los argumentos presentando la filosofía política de Tomás de Aquino, expresada de forma sucinta en una de sus obras secundarias, aunque no por ello menos importante: *De regno o De regimine principum ad regem Cypri*. La obra, escrita hacia 1265/66, presenta tres ideas marco.

a) En primer lugar, aborda la temática clásica de los tratados de educación de príncipes: necesidad del gobierno, origen, legitimación del poder, dimensión ejemplarizante de los gobernantes, etc. Una temática común, que se transforma en original cuando desde el primer libro se presenta al hombre como un ser político llamado a realizarse en el marco natural de la comunidad social. Esta idea no era nueva, tenía un fuerte sabor aristotélico, pero apenas se conocía en Occidente. Su actualización —gracias a la traducción en el siglo XII de la *Política* de Aristóteles— supuso considerar la comunidad social el estado natural de la vida humana. Estamos ante una antropología renovada, ante una filosofía que desde un punto de vista natural considera al hombre un ser social llamado a vivir en comunidad, y no puede dejar de serlo sin dejar de ser hombre. Idea muy distinta a la rancia creencia altomedieval que consideraba el gobierno algo antinatural, una consecuencia lógica del *amor dominandi* y un mal menor, fruto del pecado original, permitido por Dios para vivir en sociedad.

b) En segundo lugar, Tomás de Aquino nos presenta la búsqueda del bien común como la prioridad insoslayable de la acción política. Un fin que incluye desde los bienes sociales al bien común trascendente y que está por encima de todos los demás valores. Un matiz clave que supone la subordinación de la sociedad a la persona, a fin de que ésta logre su perfección integral viviendo en sociedad. La sociedad, por tanto, no es sólo para que los hombres vivan, sino para que vivan bien. Esto es, vivir virtuosamente en orden al fin último sobrenatural.

c) En tercer lugar cabe decir que Tomás de Aquino, al asignar a la persona un fin trascendente, estaba concediendo a la Iglesia y a la fe un papel fundamental en la dimensión personal y social del hombre. Para el Aquinate, la razón estaba por debajo de la fe y la Iglesia por encima del Estado. Este debía procurar siempre el bien común, para lo cual debía legislar de acuerdo con la ley natural. Las leyes contrarias a la ley natural no obligan en conciencia, las contrarias a la ley divina debían rechazarse y no es lícito obedecerlas. Postura determinante que para Tomás de Aquino implicaba la dependencia de la legislación civil respecto a la legislación religiosa.

7) En segundo lugar debemos considerar el papel desempeñado por Desiderio Erasmo, que no estuvo muy lejos de las tesis tomistas a pesar de participar en un entorno y época diferente. Para conocer sus posiciones hay que acudir a su *Institutio principis christiani* [*Educación del príncipe cristiano*], publicado en 1516 y dedicado al

príncipe Carlos, de 16 años de edad, nieto de los Reyes Católicos y de Maximiliano de Habsburgo. Sus ideas pueden sustanciarse en tres grandes bloques. En primer lugar destaca su filosofía política, inspirada sobremanera en el *De rege* de Tomás de Aquino (1265). Para Erasmo, el hombre es un ser social por naturaleza. Un estado perfecto de convivencia que debía regularlo la monarquía, no por cuestiones de linaje, tradición o hidalguía, sino por voluntad divina. El segundo frente está centrado en la educación del príncipe. Una dimensión que debía construirse desde la más tierna infancia, ser conducida por los mejores maestros y orientarse a conformar un temperamento regio basado en la práctica de la virtud interior. Una auténtica obsesión, extendible a todo el estamento político, y traducible en una única idea: hacer del servicio sin tacha y sin medida al bien común la única razón de participación en la vida pública. La obra se cerraba con una tercera parte menos pedagógica y más centrada en la forma ideal de gobierno. En ella se presenta al político como un padre desvelado y solícito por el bienestar de sus súbditos, que pone al Cristo paulino como modelo ideal de gobernante perfecto, y que es capaz de empeñar la vida por practicar virtud.

8) El tercero de los pilares se sustancia en presentar *El Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo, escrito en 1513, mientras se encontraba preso en San Casciano por la acusación de conspirar contra los Medici. El libro, dedicado a Lorenzo II de Medici en respuesta a dicha acusación, fue publicado en 1531. Desde su primera página rezuma un craso pragmatismo que lo aleja del tratamiento tradicional de los tratados de educación política, basados en la virtud moral como base de la ejemplaridad política. Para Maquiavelo, el fin de la acción política no es el bien común. El objetivo del libro es proponer al príncipe las reglas que le han de ayudar a conseguir el éxito; esto es, el logro del honor y de la gloria por medio de la buena gobernación de sus dominios. Hasta aquí las cosas parecerían recurrentes. Pero es en este punto donde Maquiavelo se separa de la tradición filosófica-política, ya que mientras el resto de autores entiende la virtud como un conjunto de valores éticos que exigen el bien, el florentino confiere un nuevo sentido separándolo de la moral. De hecho, afirma que la virtud puede ser perjudicial para el buen gobierno y que puede llevar a un príncipe a la ruina en vez de a la gloria. Para Maquiavelo, las virtudes morales no siempre son operativas en el príncipe. Este tiene que tratar con hombres no sujetos a derecho, a razón y de maldad probada. Por ello es partidario de aplicar el principio de la *necessità* a la conducta del príncipe. Este, a menudo, se ve obligado para conservar su Estado a actuar contra la caridad, contra la humanidad y contra la religión.

b) *Las fuentes*

1) Para analizar el porqué y el cómo de estas ideas, que supusieron un punto de inflexión en el devenir de la filosofía política, hemos seguido diversas fuentes primarias y secundarias que sirven para arropar e interpretar a nuestros autores. Entre las primeras, cabe citar las siguientes:

- a) Para estudiar a Tomás de Aquino, nos centramos en su *De regimine principum ad regem Cypri*, publicado hacia 1265. De esta obra se conservan tres manuscritos de la traducción castellana del siglo XV: dos en la Biblioteca del Monasterio del Escorial (f.111.3; f.111.4), otro en la Nacional de Madrid (3569). El texto íntegro en latín no ha sido editado críticamente con la hondura y extensión que merece. Hay, sin embargo, dos traducciones modernas al castellano de las que nos servimos, una fragmentaria de ROBLES Laureano y CHUECA, Ángel, *La monarquía*, Salamanca, Ediciones Universidad de

Salamanca, 1992, y otra, completa, de GONZÁLEZ, Carlos Ignacio, *Gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1990

- b) Para abordar la posición de Desiderio Erasmo estudiamos su *Institutio principis christiani*, aparecido en 1516. Esta obra puede verse en versión latina en *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia: emendatiora et avctiora*. Se trata de diez volúmenes, publicados en Londres por The Gregg Press Ltd., 1962. En lengua castellana puede verse en *Obras escogidas*, traducidas por Lorenzo Riber y editadas por Aguilar en 1964. Más recientemente Jordi Bayod y Joaquim Parellada la presentan con el título genérico de *Erasmo*, Madrid, Gredos, 2011. Aunque para el presente trabajo hemos seguido: *Educación del príncipe cristiano*; traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín, Madrid, Tecnos, 1996.
- c) Para el estudio de Nicolás Maquiavelo nos servimos de *El príncipe*. Sobre esta obra existe una extensa bibliografía y ediciones. Entre otros ejemplos recientes, señalamos algunos de carácter emblemático: MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe (comentado por Napoleón Bonaparte)*, LEONETTI JUNGL, Eli, (ed.), Madrid, Austral, 2012; MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, PUIGDOMENECH, Helena (ed.), Madrid, Tecnos, 2007. MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Cardona Ángeles, (trad.), Madrid, Millenium Biblioteca El Mundo, 1999. La presente investigación se ha basado principalmente en esta última obra.

2) Amén de estas fuentes, que constituyen el objeto central de la investigación, se ha tenido en cuenta un elenco amplio de fuentes secundarias que ayudan a calibrar la posición de nuestros personajes. Para el marco contextual ha sido especialmente relevante el trabajo de H. X. Arquilière, *L'augustinisme politique*, que ayuda a entender la filosofía política de la Edad Media; no menos relevante ha sido el trabajo de Ewan Cameron: *El siglo XVI. Historia de Europa Oxford*, [Madrid, 2006.] y el trabajo de Quentin Skinner: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. [México, 2013]. Trabajos a los que cabe añadir las investigaciones de: Adams, R. P⁶, Baron, H⁷, George, E. V⁸, Blythe, J⁹, y especialmente el trabajo de Catherine Curtis¹⁰. En el área hispana, han resultado aleccionadores los trabajos de Antonio Fontán¹¹ y Javier Vergara¹². Amen

⁶ ADAMS, R. P., *The better part of valor. More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, war and peace 1469-1535*. Seattle: University of Washington Press, 1962.

⁷ BARON, H., *In search of florentine civic humanism*, vol. I. Princeton-Nueva Jersey: Princeton University Press, 1988.

⁸ GEORGE, E. V., Rethorical strategies in Vives' peace writings: the letter to Charles V and the De Concordia. En G. Tournay, G. y D. Sacré (Eds.), *Ut granum sinapsis. Essays on neolatin literature in honour of Jozef Ijsewijn* (pp. 249-263). Lovaina: Leuven University Press, 1997.

⁹ BLYTHE, J., "Civic humanism and medieval political thought". En J. Hankins (Ed.), *Renaissance civic humanism. Reappraisals and Refl ections* (pp. 30-74). Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2000.

¹⁰ CURTIS, C., "The Social and Political Thought of Juan Luis Vives: Concord and Counsel in the Christian Commonwealth". En Ch. Fantazzi (Ed.), *A Companion to Juan Luis Vives* (pp. 113-176). Leiden-Boston: Brill, 2008.

¹¹ FONTÁN, A., "La política europea en la perspectiva de Vives." En *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Colloquia Europalia, I. Acta colloquii Brugensi 1985*. Lovaina: Peeters, 1986, 27-73. FONTÁN, A., *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político*. Ajuntament de

de estos autores hay otros que figuran en el cuerpo de la tesis y en la bibliografía final. Todos, en cualquier caso, nos han permitido afirmar que sobre nuestros autores se ha escrito e investigado con extensión, amplitud y profundidad; podría decirse que la producción historiográfica que han generado es paralela a la importancia del tema tratado; una producción en la que se echaba en falta un estudio paralelo y sintético de las principales ideas de nuestros autores y su influencia posterior. Laguna que esta investigación pretende llenar en parte, brindando a la historiografía venidera un apoyo para futuras investigaciones.

c) *Hipótesis y estructura*

1) De las fuentes primarias y secundarias que hemos señalado no cabe duda que se deriva una cantidad importante de temas de estudio. Una variedad de problemas que se pueden sintetizar en una hipótesis marco: a partir de la segunda escolástica y primeros años del Renacimiento la educación política dio un giro hacia una progresiva y lenta secularización, que tuvo dos grandes direcciones: por un lado, la impronta cristiano-tradicional, representada por los Aquinate, Suárez, Vives, Erasmo, Moro y un largo etcétera de autores que ponían su acento en la apuesta por la virtud y el bien común como razones suficientes para la acción política; por otro, la impronta de una posición más estatista y laica, representada por los Maquiavelo, Lutero, Zwinglio, Bucero, Bodino, etc. que veía en la razón de Estado, en la utilidad y en la búsqueda del poder las razones suficientes que justificarían la acción política. Unas diferencias cualitativas de calado, que marcarán el devenir de la praxis política posterior, y que esta investigación pretende escudriñar y presentar.

2) Para abordar el tema, se estructura una tesis dividida en cuatro capítulos. En primer lugar se acude a la virtualidad de la historia para poner de manifiesto cómo la pedagogía política de la Baja Edad Media y del primer Renacimiento es heredera de una importante tradición que la dota de cuatro ideas identitarias:

- a) En primer lugar puede decirse que de los grecolatinos Platón, Aristóteles, Isócrates, Séneca, Cicerón, etc., la pedagogía política bajomedieval y renacentista aprendió que el hombre es un animal político; es decir, que se crece y se vive en sociedad. Pero aprendió algo mucho más importante: el hombre no es un producto social, un resultado de su entorno, éste es sólo medio y no fin. Convicción que otorgó a la posteridad una idea fundamental: el verdadero motor del cambio, de crecimiento social, radicaba en implicar lo público en la verdad por la práctica del bien.
- b) En segundo lugar cabe aludir a la impronta del agustinismo político. Concepto conformado en el devenir de los siglos V y VI que insufló en la filosofía y teoría políticas una idea de especial significación: la no fragmentación o

Valencia, España, 1992. FONTÁN, A., *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Marcial Pons, Madrid, 2008.

¹² VERGARA CIORDIA, J., *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de Morali Principis Institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política*. Eunsa, Barañáin (Navarra), 2010, 1ª edición. VERGARA CIORDIA, J., “La temática y las obras de educación de príncipes en la Edad Media con una propuesta de investigación.” Departamento de Historia de la Educación. UNED, 2013.

yuxtaposición de los principios que inspiraban la vida social¹³. Una máxima que en clave agustiniana suponía poner en la cumbre de todas las actividades humanas a Dios mismo e inspirar todas las acciones en la confianza y reencuentro con la verdad divina. La Alta Edad Media vivió con especial intensidad esta filosofía donde se mezclaban la vida política con la vida religiosa. Un hierocratismo que fue plasmado por numerosas obras, entre las que cabe destacar: la carta de Catulfo a Carlomagno (775)¹⁴, el tratado de Smaragdo de Saint Mihiel para Ludovico Pío (812-15)¹⁵, el *De Institutione Regia* de Jonás de Orleáns (834)¹⁶, el *Liber manualis* de Duoda (841-43)¹⁷, el *De rectoribus christianis* de Sedulio Scoto (854), o el *De regis persona et regio ministerio*, del obispo Hincmaro de Reims (806-882). En todas estas obras se otorgaba a la política un carácter cuasi sobrenatural y moral, convirtiendo el oficio de reinar en un cargo o *ministerium* sancionado por la Iglesia y orientado a instaurar el orden divino en el mundo.

- c) La pedagogía política de la primera escolástica [siglos XII y primera mitad del XIII], aunque vivió con intensidad el fenómeno de la teocracia medieval, fue aspirando progresivamente a posiciones más seculares y autónomas. Obras como el *Policraticus*, del obispo de Chartres Juan de Salisbury 1159¹⁸, *De bono regimine principum*, del cisterciense Helinando de Froidmont, 1210¹⁹, *De principis instructione* de Giraldus Cambrensis, 1217²⁰, *Eruditio Regnum et Principum*, del franciscano Gilbert de Tournai, 1259²¹ o el *Tractus de Morali Principis Institutione*, de Vicente de Beauvais, 1263²² marcaron la filosofía

¹³ Cfr. B. PALACIOS MARTÍN, *El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los "espejos de príncipes" (1250-1350)*, en "Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350), XXI Semana de estudios medievales, Estella, 94" (Gobierno de Navarra, Pamplona, 1995).

¹⁴ CATHUULFUS, "Epistola Carolo Magno", en DÜMMLER, Ernst, *Epistolæ uariorum Carolo Magno regnante scriptæ*, Monumenta Germaniæ Historica, II, 1895, 501-505.

¹⁵ SMARAGDUS, *Via Regia*, MIGNE Jacques Paul (ed.), *Patrología latina*, 102, 1852; LAISTNER, Wolfram, "The Date and the Recipient of Smaragdus", *Speculum*, 3, (1928), 392- 397.

¹⁶ REVIRON, Jean, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du XIX siècle. Jonas de Orleáns et son "De institutione Regia"*, *Étude et texte critique*, París, Vrin, 1930.

¹⁷ DHUODA, *La educación cristiana de mi hijo*, MERINO, Marcelo (ed.), Pamplona, Eunate, 1995.

¹⁸ SALISBURY, Juan de, *Episcopi Carnotensis Policratici, sive De nugis curialium et vestigijs philosophorum Librí VIII*, 2 Vols. WEBB, Clement Charles (ed), Londres, Oxford, 1909; LIEBESCHUTZ, Hans, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Londres, 1950; SALISBURY, Juan de, *Policraticus*, LADERO, Miguel Ángel (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1984; SALISBURY, Juan de, *Policraticus o De las frivolidades de los cortesanos y de los vestigijs de los filósofos*, PALACIOS ROYÁN José (ed.), Málaga, Universidad de Málaga, 2007.

¹⁹ KRYNEN, Jacques, "Du bon usage des Leges. Le droit savant dans le De bono regimine principis d'Hélinand de Froismont (1210)", DE BENEDICTIS, Angela (ed.), *Specula principum*, (1999), 159-170.

²⁰ BREGUER, J.S., DIMOCK, J.F., WAGNER, G. F (eds.), *Giraldi Cambrensis Opera*, Londres, Rolls Series 21, 8 vols., 1861- 1891.

²¹ GILBERT DE TOURNAI, O.F.M., *Le Traité «Eruditio regum et principum»*, POORTER, A. de, (ed), Le traité (étude et texte inédit). Lovaina: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, col. Les philosophes belges. Textes et études, tomo IX, 1914.

²² VERGARA CIORDIA, Javier, *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de Morali principis institutione de Vicente de Beauvais (1262/1263). Una apuesta prehumanista de la política*, Pamplona, EUNSA, 2010.

política de esa época. En todas estas obras se observa ya la emergencia de un Estado monárquico, de corte cada vez más centralizado y burocrático, cuyos artífices unieron a sus tradicionales funciones morales, religiosas y escatológicas una preocupación cada vez más acusada por los hábitos seculares, las necesidades sociales y el bien común.

- d) La segunda escolástica —ese periodo que abarca la segunda mitad del siglo XIII— y el primer Renacimiento es el teatro de operaciones de nuestros tres autores. Su punto de partida hay que situarlo en 1265, año de la publicación del *Regimine principum* de Tomás de Aquino. Un punto de inflexión que, como ya hemos apuntado, llevará la pedagogía política por caminos seculares y de armonía entre el orden natural y sobrenatural desconocidos hasta entonces. Tomás de Aquino supo ver que la vida social era el entorno natural del hombre para su realización secular y trascendente. Un camino que debía armonizar el príncipe haciendo de la virtud y el bien común los ejes identitarios de la acción política. Esta idea fue asumida sin fisuras por Desiderio Erasmo, que supo poner a Cristo como modelo y cima de los ideales políticos. Ideas recurrentes que en el devenir del siglo XVI empezaron a entremezclarse con la emergencia de posiciones antropocéntricas e inmanentes donde la virtud y el bien común pasaban a un segundo plano, siendo desplazadas por las expresiones necesidad y razón de Estado. Maquiavelo fue uno de sus primeros artífices, dando lugar a planteamientos políticos estatistas, laicos y funcionales que rompían la tradición de la praxis política iniciada con el pensamiento grecorromano.

3) El segundo capítulo —siguiendo el esquema asentado en 1159 por el *Policraticus* de Salisbury—, hace hincapié en el origen, legitimación y fin del poder. En un afán de síntesis, puede decirse que Tomás de Aquino y Erasmo sostienen posiciones semejantes. Para ambos, el hombre es un ser social por naturaleza, la armonía con el otro debe ser su estado natural. Un estado perfecto de convivencia, que rompió el pecado original y que la sociedad debía recuperar por el reconocimiento de la verdad y del bien. Este proceso debía regularlo la monarquía, no por cuestiones de linaje, tradición o hidalguía, sino por voluntad divina. Tomás de Aquino y Erasmo entendieron la sociedad y lo público como un todo orgánico y jerárquico, personalizado en la responsabilidad del uno. El monarca es el depositario de la voluntad divina para regir en línea recta los asuntos temporales. Una visión providencialista, que se legitimará por cuatro vías, copiadas literalmente del *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais (1246): en primer lugar, por la consecución justa del poder, es decir que éste se logre por herencia, matrimonio o *consensus populi* y no por violencia o usurpación; en segundo lugar, que se consolide por un ejercicio político avalado por la virtud, la aplicación justa de la ley y la caridad; en tercer lugar, tras un periodo de ejercicio, el poder debía consolidarse por la anuencia del pueblo y el reconocimiento de Dios, pues ellos son los destinatarios primarios y últimos de la acción política; finalmente, debía fortalecerse teniendo a Cristo como modelo ideal de gobernante y al bien común como su fin último. Maquiavelo, aunque coincidirá con los anteriores en el origen del poder, discrepará en cuanto a su validación y fin. Para el florentino, el mantenimiento del poder es un fin en sí mismo. Una excusa que requiere autonomía o independencia política, que se valida por la retórica, y que se justifica por la necesidad coyuntural o razón de Estado. Mantener éste, tal como estaba organizado por el príncipe, se consideraba su principal virtud y deber.

4) El tercer capítulo se centra en las formas de gobierno y su conformación. A título introductorio se plantea un análisis previo de la evolución política de la época, jalonado por tres ideas marco:

- a) En primer lugar se ve cómo las grandes dinastías de Europa han debilitado el orden feudal, sometido a la nobleza y consolidado la figura política del Estado monárquico como forma indiscutida de gobierno.
- b) En segundo lugar se observa cómo las relaciones Iglesia-Estado mantienen viva —aunque no sin conflictos— la idea de un gobierno unitario del mundo, con dos órdenes diferenciados: el espiritual y el temporal. El primero, representado por el papa, legitimaría y daría sentido a un segundo, personificado por un príncipe o monarca, cuya razón última no sería otra que colaborar con la Iglesia en la inspiración cristiana del orden temporal.
- c) Finalmente, y en paralelo a estas ideas, se empieza a notar cómo el carácter antropocéntrico que rezuma el emergente humanismo laico, unido a un estado de bienestar creciente, a un aumento de particularismos nacionalistas y a la fuerza de nuevos descubrimientos científicos y técnicos, produce la construcción de una “ciudad terrena” presidida por un optimismo antropológico, desligado de metafísica y de religiosidad, donde el clamor por una filosofía política autónoma en lo moral, secular en su planteamiento y laica en su ejecución serán su signos determinantes.

5) Ante el panorama de esta evolución es lógico pensar que nuestros protagonistas reflexionaran sobre las mejores formas de gobierno y su conformación. Tomás de Aquino, instaurado en una filosofía aristotélica, siguió fiel a la metafísica y a la antropología cristianas. Tras analizar diversas formas políticas: monarquía, aristocracia y democracia, y sus consiguientes desvirtuaciones: tiranía, oligarquía y demagogia²³, concluyó que el poder residía en la sociedad, siendo la monarquía la mejor forma política de las posibles, pero siempre que incluyera en su acción las mejores virtudes de la aristocracia y la democracia, y se gobernase conforme a los principios de la moral y de la ley divina. Erasmo suscribirá en buena parte estas tesis, pero insistirá, con más empeño si cabe, en dos ideas marco: primero, el príncipe no ha de ver en el concurso de la aristocracia y democracia una limitación al poder regio, sino un auxilio para hacer más eficaz la gobernanza; y segundo, pondrá más hincapié en la unión gobierno-cristianización como un sello de identidad y diferenciación con el gobierno de los gentiles. Estas ideas, que fueron escritas para educar al futuro César de Europa, Carlos I, contrastarán vivamente con la posición de Nicolás Maquiavelo. Para el florentino, tras un repaso a las formas posibles de gobierno, la monarquía absoluta sería su apuesta política incontestable, sin concurso alguno de la aristocracia o democracia. De igual modo se dejaría de lado la fe y el calificativo cristiano de los gobiernos para apoyar la gobernanza en la fuerza reguladora de las leyes, en el poder disuasorio de las armas y en la utilización pragmática de la religión.

6) El cuarto y último capítulo es el más pedagógico de todos, se refiere a la formación del gobernante ideal. Siguiendo la línea argumental, presenta una doble

²³ A este respecto, el Aquinate ofrece una multitud de terminología, no siempre bien demarcada, como queda constancia en el estudio preliminar de ROBLES L. Y CHUECA, A., en AQUINO, Tomás de, *La Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989, XLIV-LV.

estructura: primero se hace un estudio introductorio en el que se plantea la evolución de la formación principesca para acabar planteando el modelo de formación que defiende cada uno de los autores. En el plano introductorio se plantean dos ideas básicas:

- a) En primer lugar se analiza cómo en la política altomedieval la formación principesca fue sustancialmente de carácter moral, ascético y religioso. Hay que tener presente que la aparición de la literatura cortesana corrió pareja a la instauración misma de los primeros reinos alto-medievales. En esta época, asistimos al asentamiento de una cultura eminentemente clerical, sacralizada y teocrática, fruto de la desmembración progresiva del Imperio Romano y de la aparición de la Iglesia casi como única fuente sólida y permanente de principios doctrinales, sociales, culturales y morales. En ese marco, al príncipe, al caballero, al noble, se le considerará literaria y religiosamente una causa ejemplar pedagógica; un Cristo orante en miniatura, amigo valeroso, leal caballero y buen gobernante que, adornado de virtudes humanas y sobrenaturales, tendrá como fin último colaborar con la Iglesia en la salvación eterna de todos y cada uno de los súbditos.
- b) En segundo lugar se muestra cómo en la Baja Edad Media la secularización progresiva de la cultura se ve acompañada de una capacitación jurídica, técnica y sapiencial mucho más amplia de la que habían hecho gala los monarcas y funcionarios de los siglos precedentes²⁴. En el nuevo orden, al monarca, más que a nadie conviene saber, pues como decía San Bernardo: “es cosa monstruosa un cargo supremo con un espíritu ínfimo, un asiento primero con la vida más baja, ingente autoridad con inestabilidad vacilante”²⁵. Vicente de Beauvais ahondará en esta idea y recalcará: “amad la luz de la sabiduría todos los que estáis al frente de los pueblos”. Por ella “reinan los reyes y los legisladores deciden lo justo”. Por el contrario, “un rey ignorante perderá a su pueblo”; “un rey engreído sentado en su trono es una mona en el tejado”²⁶; y Juan de Salisbury concluirá “un rey analfabeto es un asno coronado”, “a nadie más que al príncipe le conviene saber más y mejores cosas”²⁷. Se trataba, en definitiva, de apostar por una cultura sapiencial en la que el monarca y sus servidores superasen a sus súbditos en poder (*fortitudo et potestas*), en santidad (*bonitas* -entiéndase justicia- *et humilitas*), y sobre todo en conocimiento y sabiduría (*sapientia*).

7) ¿Cómo plantearon Tomás de Aquino, Erasmo y Maquiavelo este tema? El Aquinate, como buen escolástico, estructurará una sistemática pedagógica en función de los fines. Para él, la finalidad última del oficio público consistía en lograr la búsqueda del bien común y la gloria de Dios. Premisas de las que se derivaba una teoría educativa que hizo descansar en cuatro principios pedagógicos:

- a) En primer lugar, la búsqueda del bien común consistía en lograr la felicidad de todos y cada uno de los súbditos. Un objetivo que se lograba cuando se

²⁴ La apuesta por la sabiduría regia como vía de acción política en la Edad Media ha sido estudiada con detalle por M. A. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *Imago sapientiae: los orígenes del ideal sapiencial medieval*, “Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales” 7 (1997) 11-40.

²⁵ BERNARDVS, *De consideratione*, II, 7, 14.

²⁶ *Tractatus de Morali Principis Institutione. (TMPI) Cap. XI.*

²⁷ IOANNES SALISBERIENSIS, *Policraticus*, IV, 6.

correlacionaba los actos humanos con la virtud. Este propósito, en términos pedagógicos, implicaba sobremanera educar al príncipe en las virtudes cardinales —especialmente en la prudencia y justicia—, en las teologales —sobre todo en la esperanza y confianza en Dios— y en las sapienciales —consistentes no sólo en aprender las distintas artes sino en delegar las funciones y decisiones técnicas en consejeros sabios y prudentes—.

- b) En segundo lugar, es muy importante considerar que la práctica de la virtud no suponía un fin en sí mismo. El bien común alcanzaba su sentido más pleno cuando la virtud política se ligaba a la gloria de Dios. Una razón contemplativa que sobrenaturalizaba los actos políticos y los elevaba a Dios convirtiéndolos en perfectos. Lo que significaba hacer de Cristo el modelo perfecto de ideal político y convertir la piedad o religiosidad en una de las virtudes capitales del príncipe.
- c) En tercer lugar estaba la importancia de la Paz. Sin ésta no es posible la educación y el crecimiento cívico. La guerra es el mayor de los males de la vida política y la imposibilidad de la convivencia.
- d) Finalmente Tomás de Aquino abordó el tema de los malos gobiernos. Una cuestión relacionada con el tiranicidio que el Aquinate nunca aceptó y ante la que recomendó la rebelión y la desobediencia como obligación de los súbditos, especialmente cuando se atenta contra la ley natural y la ley de Dios.

8) Desiderio Erasmo no diferirá apenas de estas ideas, aunque las concretará en una dimensión más pedagógica. Para el holandés, el buen político es un padre desvelado y solícito por el bienestar de sus súbditos. Un ministerio y vocación total de servicio, que le obliga al contacto directo con los ciudadanos, a conocer sus problemas de cerca, a tener especial cuenta de los más débiles, a gobernar conforme a justicia, a estudiar con profundidad las cuentas del reino, a hacer una política exterior de pactos y a no declarar la guerra salvo como un recurso absolutamente excepcional.

9) Maquiavelo no será tan genérico, planteará un programa pedagógico más concreto y pragmático sustanciado en un programa de siete virtudes explicadas en perspectiva maquiavélica:

- a) En primer lugar destaca la prudencia, haciendo de ella una necesidad estatal. El príncipe será capaz de hacer que sus súbditos tengan necesidad del Estado. A éste corresponde otorgar la felicidad y seguridad a los súbditos.
- b) En segundo lugar está garantizar la autonomía y depender lo menos posible de consejeros y ministros con poder, que lejos de ayudar confieren un tinte de debilidad al gobernante.
- c) En tercer lugar se muestra el cultivo del conocimiento sociológico y militar. Se ejercitará especialmente en el arte de la guerra para mantener la seguridad de sus fronteras y el temor de sus enemigos. Igualmente se esforzará en conocer los ejemplos de la historia que han permitido a los gobernantes mantenerse en el poder, aunque tendrá muy en cuenta la importancia del populismo como forma ideal de gobierno.
- d) En cuarto lugar cultivará la medida sensata, los extremos llevan a la irrealidad o al desprecio popular. Incluso la avaricia es uno de los mejores argumentos del príncipe, con ella los súbditos terminan comprendiendo que su príncipe es

capaz de autogestionarse sin depender de recursos externos ni gravar a sus pueblos.

- e) En quinto lugar se muestra el temor, que es preferible a la confianza y alago. Un príncipe temido será respetado antes que atacado, aunque en ese temor debe evitar el odio, que se produce cuando los gobiernos se inmiscuyen en las haciendas y mujeres de los súbditos.
- f) En sexto lugar está la integridad mediante el uso de la ley y la fuerza porque la una sin la otra no es duradera.
- g) finalmente está su imagen. Categoría que en términos maquiavélicos significa poseer virtudes como un adorno social, aunque no es preciso que el príncipe las posea en su totalidad, si bien recomienda que parezca tenerlas. Unida a esta idea de apariencia, recalca que la prudencia llevará al príncipe a renunciar a las promesas contraídas, si el cumplimiento de las mismas redundaría en detrimento suyo o si las causas que le llevaron a establecer aquel compromiso ya no existen.

d) *Metodología*

La hipótesis que hemos desarrollado, emanada de las fuentes utilizadas, está sujeta a una metodología propia de los manuales de educación de príncipes medievales y renacentistas. Estos obedecen a una estructura fija que en 1159 impuso Salisbury en su *Policraticus*. A partir de él los espejos de príncipes tendrán una estructura fija, sustanciada en cuatro partes venidas de suyo o canónicas: origen del poder, legitimación, formas y educación. Unas variables que, *mutatis mutandis*, están en la base de las obras altomedievales y en los autores que hemos manejado. Del mismo modo hemos seguido la estructura de los manuales de esa época, consistentes en abordar los capítulos con una estructura histórica previa para posteriormente desarrollar su parte sustantiva. El resultado ha sido descriptivo-explicativo en un intento por dejar hablar al documento e interpretarlo cuando la ocasión lo aconsejaba. No estamos, por tanto, ante un estudio comparativo propiamente dicho, sino ante un intento por presentar simultáneamente a los autores citados para dejar planteada una tesis marco, a partir de la cual habrá que plantear el análisis de la política en la Edad Moderna.

e) *Conclusión*

Este análisis resulta ahora conclusivo: los tratados de educación de príncipes en la Edad Moderna son fruto de un devenir filosófico y pedagógico que a partir del siglo XVI asumen una doble dirección: por un lado, la impronta cristiano-tradicional, que ponían su acento en la apuesta por la virtud y el bien común como razones suficientes para la acción política; por otro, la impronta de una posición más estatista y laica, que veía en la razón de Estado, en la utilidad y en la búsqueda del poder las razones suficientes que justificarían la acción política.

f) *Epílogo*

Como toda obra humana que se precie se justifica por el valor de los otros, esta investigación es digna hija de esa máxima. Un trabajo que aunque tiene la impronta de su autor, éste solo ha podido trabajar por la confianza y la fe de otros. En este sentido quiero dejar constancia pública de mi agradecimiento eterno a mis padres. Ellos me han brindado la oportunidad de ser quien soy. Gracias por formarme, por enseñarme con valioso ejemplo a valorar lo importante y poder ser consecuente, por apoyarme incondicionalmente y saber dar la palabra precisa y el gesto necesario. En lo

sentimental, a Belén por estar siempre ahí y aguantar paciente mis enfados y desánimos. Gracias por ser como eres y hacerme ser como soy. En lo académico a la UNED, que me ha visto crecer y especialmente a Javier, quien ha sobrepasado las funciones de director para pasar a ser un amigo que con acertado equilibrio ha administrado firmeza y apoyo, acercando nuestras tierras. Gracias por tus obras y comentarios, por tus conocimientos y buen guiar. También quiero dejar constancia de los verdaderos amigos que de alguna manera han impregnado las páginas de esta tesis, bien con una traducción, bien con una palabra de ánimo. Finalmente, pero no por ello menos importante, gracias a los autores estudiados por ofrecerme a través de su obra la posibilidad de compartir su revolucionaria visión tendente al humanismo.

Logroño, 2016

Capítulo I

Educación de príncipes en la Edad Media

Al abordar el tema de la formación del príncipe a lo largo del devenir histórico, no podemos obviar la existencia de una partición cronológica en la que apoyar nuestra investigación. Se trata de definir y sistematizar la variada producción literaria referida a la educación política, observando que dicha producción bibliográfica no es uniforme, sino que se corresponde y se acomoda con tres periodos historiográficos diferenciados, de acuerdo a la etapa histórica que los produce.

El primero de ellos genera una producción literaria escasa, correspondiéndose con un momento asistemático donde la formación principesca es meramente religiosa y moral, sin apenas dar cabida a lo secular. Este proceso no sería más que la consecuencia de la identificación del orden secular y religioso por la ausencia de una sociedad civil reducida a la mínima expresión, tras la caída del Imperio romano. Dicho periodo quedaría comprendido entre los siglos VII-XI²⁸.

El segundo momento, ofrece un aspecto más secular, sistemático y fecundo, propio de los siglos XII-XIII. La lucha de poderes se acrecienta entre la dimensión civil y la eclesiástica, conforme a la teoría de las dos espadas. Es un período caracterizado por la misión salvífica del gobernante para con su pueblo, conforme al poder legado por la Iglesia a tal fin. Se mantiene por tanto el marcado carácter hierocrático propio del momento anterior, si bien con un cierto aperturismo secular.

Finalmente se observa una tercera etapa, comprendida entre la segunda mitad del siglo XIII y el principio del siglo XVI, que mostrará una producción literaria muy prolífica, sistemática y más secular, donde la creciente secularización y división social y religiosa (coincidente con la segunda escolástica), dará paso a modelos políticos antagónicos que vertebrarán el devenir político de la Edad Moderna. Veamos a continuación cómo acontecieron estos períodos y los retos que produjeron para la pedagogía política.

a) Educación política en la Alta Edad Media

La caída del Imperio romano, la práctica desaparición de la sociedad civil y la emergencia de la Iglesia casi como única fuente estable de principios morales, doctrinales y sociales planteó retos apasionantes a una emergente pedagogía política. El

²⁸ Este periodo es estudiado entre otras, en las obras: ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, Francisco, "Ideas políticas y jurídicas de San Isidro de Sevilla", *Revista general de Legislación y Jurisprudencia*, 108, (1960), 225-258; BARBERO DE AGUILERA, Abilio, "El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval", *Hispania*, 115, (1970), 245-326.

primero de esos retos fue planteado por San Agustín en su *De Civitate Dei* (413-426) al no entender la existencia de un orden secular y religioso separados. La Iglesia por medio de sus padres, esboza la existencia del pecado original como inicio de una concepción ontológica diferenciadora de los humanos, que si bien implica un tinte negativo por su querencia del poder (*amor dominandi*), queda admitido como un mal menor por dar paso al verdadero ejercicio de dicho poder: la corredención del pueblo guiado bajo un monarca.

Así, la Iglesia como institución más próxima a Dios, recibe este poder para delegarlo a su vez en el gobernante que subyugado a ésta, lo administrará para la salvación de las almas de sus súbditos.

b) *Educación política en la Baja Edad Media: la primera escolástica*

La llegada de la Baja Edad Media trajo consigo una serie de cambios sociales, culturales y económicos importantes que mediatizaron sobremanera el devenir de la pedagogía política. En primer lugar se hace necesario aludir al progresivo debilitamiento de la sociedad feudal y la consolidación progresiva de las monarquías vicarias de Cristo. Circunstancia clave que trajo consigo una organización del Estado más centralizada y una monarquía más consolidada como poder central, sacralizado e incontestable²⁹.

Muy ligado a esta idea aparece otra consecuencia de especial trascendencia y significación. Se trata de la inclusión del orden temporal en el plano sobrenatural, lo que dio lugar a una teocracia política muy marcada. El binomio de las dos espadas con un poder espiritual, representado por el Papa en su cabeza, sancionando y validando el poder secular, representado por un monarca temporal, fue la imagen dominante de la política europea de este tiempo³⁰. Una imagen que la ciencia jurídica de la época supo legitimar aunando el derecho romano con el derecho visigótico³¹. Lo que unido a una estabilidad cultural, social y urbana más marcada, posibilitó que los tratados de educación política de esta época tuviesen una dimensión más jurídica, técnica, secular y sapiencial que en épocas precedentes, sin perder por ello su dimensión ética y sobrenatural³².

²⁹ PALACIOS MARTÍN, Bonifacio, “El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350), en Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)”, *Actas de la XXI Semana de estudios medievales de Estella 1994*, (1995), 463-483.

³⁰ CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, Universidad Autónoma de México, 1996; PORPETA CLÉRIGO, Florencio, *Religión y política en la Edad Media europea*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1977.

³¹ *Codex Iustinianus* (Justiniano 529), *Digesto* (Justiniano 530), *Decretum gratiani* (Graciano, 1140), *Decretales* (Gregorio IX 1234), *Summa iuris canonici* (Raimundo de Peñafort 1218-1221), “*De scientia política*” en *Speculum doctrinale* (Vicente de Beauvais 1247); GIORDANENGO, Giorgio, “Législation pontificale et science politique dans le *Speculum doctrinale* de Vicent de Beauvais”, GUICHARD, Pierre, *Papauté, monachisme et théories politiques. Etudes d’histoire et d’archéologie medievales*. Lyon, 1994, 71-78; CARDINALE, Marco, “Diritto canonico e diritto nella struttura dello *Speculum doctrinale* di Vicent de Beauvais Premesa a una edizione critica” en *Apollinaris*, 63 (1990) 681-727.

³² RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro, “Imago sapientiae: los orígenes del ideal sapiencial medieval”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 7, (1997), 11-40.

c) *La educación política en la segunda escolástica y primer Renacimiento*

La etapa que va desde mediados del siglo XIII al siglo XVI, es especialmente prolífica en cuanto a tratados de educación de príncipes se refiere. Todos cuentan con un trasfondo humanista y secular común, que traerá a modo de consecuencia un progresivo paso de la teocracia política hacia una mayor secularidad y autonomía del gobernante. Una nueva concepción de la teleología política más centrada en el bien común secular sin descuidar por ello el fin trascendente y moral que caracterizó a los tradicionales tratados de educación de príncipes. Todo ello ampliará los objetivos de la pedagogía política, acarreará transformaciones curriculares notables, pero no cambiará la estructura clásica que desde 1159 con Salisbury tenían los tratados de educación política, a saber: origen del poder, legitimación del poder, mantenimiento en el poder y formación de los gobernantes y colaboradores.

El hecho más importante de este cambio se da en 1265 cuando Tomás de Aquino publica su tratado de educación de príncipes. Un hecho aparentemente normal pero de especial trascendencia y significación. El Aquinate ha leído la recién traducida *Política* de Aristóteles en la que se plantea la acción política como una actividad natural y necesaria de la vida ciudadana, una actividad que tiene en el bien común su principal preocupación y desvelo. Con este hecho cambiará la imagen tradicional del gobierno político, que ya no se considerará un mal menor sino una dimensión natural del orden social. Por otro lado, el fin de la acción política, amén de la dimensión moral y trascendente del hombre, discurrirá por cauces más amplios y seculares que carecían las obras precedentes.

Todas las obras pertenecientes a este período, muestran como común denominador el ideal ético, religioso, sapiencial y social del gobernante tendente al humanismo, que mezcla de novedad y tradición, cristaliza en divisiones religiosas y nuevas antropologías en la educación de príncipes, marcando la modernidad.

Siendo así, partimos del estudio de tres fuentes primarias referenciadas a su vez a sendos autores: *De regimine principum ad regem Cypri* (ca. 1265), de Santo Tomás de Aquino; *El príncipe* (1513), de Maquiavelo; e *Institutio Principis Christiani* (1516), de Erasmo de Róterdam. Estas conforman el objeto central de la investigación.

Capítulo II

Origen, legitimación y fin del poder

a) *Alta Edad Media*

Las ideas cardinales de la Alta Edad Media reposan en la distinción del poder eclesiástico basado en la *auctoritas* y del poder secular basado en la *potestas*. Este binomio se salda con el sometimiento del poder político al espiritual y la inclusión del orden temporal en una dimensión sobrenatural, donde primar el carácter moral, religioso y ejemplarizante de los gobernantes. El poder espiritual del Papa legitima el poder temporal, al ser entendido como colaborador de la Iglesia en su función salvífica. En palabras de Gilson³³, para justificar el poder del Papa sobre el del Emperador, se han de relacionar Estado e Iglesia. Este binomio, ha de relacionar lo temporal con la Ciudad de Dios, ésta con la Iglesia, y el Papa como cabeza visible de ella, con Dios, conjugando ambos poderes en uno (el Divino en última instancia), y justificando la autoridad eclesial sobre lo temporal. Por su parte, Bertelloni³⁴ estudia desde la separación de los dos poderes (espiritual y terrenal) propios del siglo V, pasando por la época de confusión entre ambos, y por la inclusión de lo temporal en lo espiritual, hasta llegar a la reducción total en lo Supremo. Así llegamos a la original concepción de Marsilio de Padua³⁵, que ofrece una nueva visión: la comunidad política se autogobierna, negando la jurisdicción a la Iglesia, eliminando el máximo poder al Papa e impidiendo posibilidad alguna de reclamación de poder por parte del clero. La Iglesia, despolitizada, es absorbida por el Estado. En palabras de Bernardo Bayona Aznar, pasamos del poder eclesiástico de Egidio como único legitimado por Dios para legitimar a otros poderes, al poder racional de Marsilio, que gobierna la sociedad civil y la Iglesia en ella existente. Interesantes los conceptos de Marsilio, sobre *Legislador Humano* y *Gobierno por Delegación*. El autor Esteban Peña Eguren, estudia el *Dialogus III* de Guillermo de Ockham y sus aportaciones, proponiendo un camino intermedio (*via media*): según este primer autor, el poder temporal y espiritual, proceden en última instancia de Dios, a través de diferentes canales. El temporal, es innato al hombre, desde el pecado original, matizado por la racionalidad que lo controla. Es por ello anterior al espiritual, que viniendo también de Dios, cede autonomía a aquel. Ambos poderes (terrenal y espiritual), poseen esferas de actuación propias, debiéndose evitar interferencias entre ellas. La figura papal, será duramente criticada por Ockham, al considerar intromisión, sus intentos de sumisión secular ante lo eclesiástico. Así pues, cada poder debe imperar

³³ GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965.

³⁴ BERTELLONI, Francisco, *Sobre las fuentes de la Bula UNAM Sanctam*, Pensiero Politico Medievale, II, Patrón Editore, Bologna, 2004.

³⁵ WATT, J.A, "Spiritual and temporal powers", en BURNS, James Henderson (ed.), *Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350- c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 367-423.

únicamente en lo que le concierne y conoce. A modo de excepción, permite la inclusión de un poder en el otro, si la ocasión así lo merece, permitiendo que si el príncipe es creyente, participe de su fe; y que si aplica incorrectamente su poder, alejándose del bien común, el Papa o cualquier otro eclesiástico, pueda intervenir en el ámbito temporal. Dicho esto, y como idea final, Ockham pretende guiar su reflexión hacia una armonía sincera entre las dos potestades. Otros autores como Dante³⁶, apuntan a la supremacía terrenal frente a la espiritual. Sin embargo Gil de Roma, opina que los poderes en primera instancia, proceden de Dios, si bien plantea la posibilidad de cogobierno entre poder terrenal y espiritual, recordando la subordinación de aquel primero, a este segundo. Como dirá el autor, todo poder viene en última instancia de Dios, y es a través de la Iglesia, como se organiza en el mundo temporal.

b) *Baja Edad Media*

Durante la Baja Edad Media (1ª escolástica), el origen del poder se plantea como antinatural, dado que todos los hombres son iguales. Dios lo permite para, que a través de la corredención, el ser humano pueda alcanzar la salvación. De este modo surge la imagen del rey como encargado de ayudar a la Iglesia en su tarea y fin último de procurar salvar al hombre.

El Aquinate presenta los dos poderes como autónomos y a la vez dependientes de Dios, quien realmente interactúa. El poder político, obedece al poder secular “*Dad al César lo que es del César*” (Mateo 22:21)³⁷. Afirma además que tanto el poder espiritual como el poder secular derivan del poder divino; por ello, el poder secular no está subordinado al poder espiritual más que en la medida en que ya ha sido sometido por Dios, es decir, en la que atañe a la salvación de las almas.

En lo moral y religioso, el Estado (que es confesional), debía subordinarse a la Iglesia. En lo demás (aunque no haya acuerdo con la Iglesia), al propio Estado, siempre que no fuera contra la ley divina. El Estado puede autonombrarse laico o aconfesional (pero no impedir la libertad de expresión religiosa), sin que surja hostilidad con la Iglesia, si con ello se evita un mal mayor. Asimismo se debe abogar por la tolerancia a otras religiones, si ello no afecta al bien común (objetivo último).

En esta etapa, a pesar de mantener la concepción política anterior, se produce una secularización progresiva y se potencia la colaboración de ambos poderes. Se da cada vez más importancia a la formación intelectual, religiosa y moral de los príncipes, facilitando con ello que cumplan mejor con su misión.

c) *Renacimiento*

El Renacimiento de los siglos XII y XIII se concretó en la concepción moral de carácter estoico-romano, en la influencia literaria de Cicerón y Séneca, y en la penetración del derecho romano y del canónico en la justicia.

Salisbury³⁸ cambia en 1159 la teoría organicista del Estado, entendiendo que debe gobernar el Rey pero, añade, bajo el ala y amparo de la Iglesia. A partir de este punto, el

³⁶ ALIGHIERI, Dante, *Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1992.

³⁷ SANTA BIBLIA, Estella, Verbo Divino, 2006.

³⁸ LIEBESCHÜTZ, Hans., “John of Salisbury and Pseudo-Plutarch”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 6, (1943), 33-39; RICHE, Pierre., “Jean de Salisbury et le monde scolaire du XIII^e siècle” en WILKS, Michael, (ed.), *The world of John of Salisbury*, Oxford, Blackwell Publishers, 1994, 39-61.

rey ha de gobernar siendo laico y asesorado por laicos, según afirma Egidio³⁹. Sus ideas son apoyadas por Helinand Froidmont (1210), Giraldus Cambrensis (1217), Gilbert de Tournai⁴⁰ (1259) y Vicente de Beauvais⁴¹ (1263). La educación política en este último Vicente de Beauvais, reflexiona sobre la naturaleza del gobierno, la formación del gobernante ideal y la formación de los que participan en la administración política.

En relación a la naturaleza del gobierno, defiende la concepción teocrática de la política propia de la tradición medieval. Plantea el poder como antinatural, *ajeno a la naturaleza humana y propio del pecado original*, y a la vez superficial y legítimo, un mal menor, permitido por Dios para gestionar correctamente el mundo terrenal, al igual que la existencia de gobiernos dañinos, como castigo divino ante el mal hacer humano. En cuanto a la formación del príncipe, Beauvais aboga por una educación integral que aúne la formación intelectual (sabiduría)⁴², formación religioso-moral (práxis)⁴³ y formación técnica (eficacia)⁴⁴. Por último, referido a la formación de los participantes en la administración política, censura los vicios de las cortes reales, previniendo sobre ellos: denigración, difamación, adulación, ambición, envidia y credulidad.

2.1. Santo Tomás de Aquino

Evidenciada pues, la presencia de factores comunes en las reseñas bibliográficas referidas, cabe plantearse las fuentes bebidas por el aperturista Tomás de Aquino, tratando con ello de entender su pensamiento político.

a) *Origen del poder*

Entre las obras estudiadas por este autor, encontramos la *República* de Platón y *Ética y Política* de Aristóteles⁴⁵. Estos escritos, plantean en el Aquinate, al hombre como ser socio-político por naturaleza y la polis como perfección natural del hombre (Hombre/mujer; casa; aldea; polis). Unidas estas dos ideas, la polis es la máxima realización racional del hombre, que satisface sus necesidades básicas y le lleva a la

³⁹ LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, Francisco Javier, "La glosa castellana al de Regimine principum (1280) de Egidio Romano. La reducción aristotélica", en *Saberes: Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales*, 1, (2003), 1-12.

⁴⁰ GILBERT DE TOURNAI, O.F.M., *Le Traité «Eruditio regum et principum»*, POORTER, A. de, (ed), Le traité (étude et texte inédit). Lovaina: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, col. Les philosophes belges. Textes et études, tomo IX, 1914.

⁴¹ SCHNEIDER, Robert James, "Vincent of Beauvais' opus universale de statu principis: a Reconstruction of its History and Contents" en LUSIGNAN, S, PAULMIER FOUCCART, M, y NANDEAU, A, (eds.), *Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, París, 1990, 285-289.

⁴² Vertiente sustentada en máximas de la Sagrada Escritura y escritos de Helinaldo de Froidmont: "a nadie más que al príncipe le conviene saber más y mejores cosas".

⁴³ Fundamentada en la Sagrada Escritura y autores como Cicerón en *De legibus*. El príncipe ha de tener consejeros eclesiásticos, que complementen su formación religiosa. La formación moral le permitirá dar y recibir consejos, elegir amigos, y seleccionar a consejeros y ministros.

⁴⁴ La formación jurídica del príncipe, le acercará al conocimiento de las técnicas de la guerra y la economía, permitiéndole administrar correctamente los bienes y deudas.

⁴⁵ NEDERMAN, Cary, J, "Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century", *Journal of the History of Ideas*, Vol 52, 2, (1991), 179-194; NEDERMAN, Cary, J, "The Meaning of Aristotelianism in medieval Moral and Political Thought", *Journal of the History of Ideas*, Vol 57, 4, (1996), 563-585. Cuestiona el pensamiento aristotélico como único aporte de ideas al pensamiento político medieval, considerando necesaria la convivencia de tradición comunitaria (pensamiento clásico) e individualismo moderno (modernidad protoburguesa).

felicidad de pertenencia social (a ella), primando lo público frente a lo privado. Las relaciones de poder entre ciudadanos, se sustentan en la Razón y no en la fuerza.

Existe un Estado, por la naturaleza social del hombre (como ya había indicado Aristóteles). Igualmente debe existir quien dirija y coloque a los mejores al frente. Tomás, a este respecto, afirma que “*el ser asocial, o es un genio (...) o un animal*”⁴⁶. Por debajo de él, se halla el animal, y por encima se encuentra Dios. El Estado pues, existe por la necesidad social del hombre; es decir, por su naturaleza. El hombre es social, por su no autosuficiencia y por ser parlamentario (el lenguaje comunica y une). Todo lo natural viene de Dios y siendo así, el Estado, también (y su autoridad), aunque éste es modificable por la libertad humana (el hombre es suma de creación divina y humana, aunque aquella primera, tiene más peso).

Si bien la familia supone el primer grupo social del hombre, resulta insuficiente para satisfacer las necesidades del hombre. Sin embargo, el Estado, satisface todas sus necesidades, acercándose así a la pretendida perfección. Para ello, facilita la búsqueda (haciendo uso de su propia libertad), de la felicidad personal, sin dársela a cada uno. Pero el Estado no debe dar la felicidad al hombre (recordemos que este es libre para buscarla), sino favorecer las circunstancias propicias para que la encuentre. De aquí se deduce que el fin planteado por el Aquinate es proporcionar el bien temporal (*gratia vivendi*, sin la que no se logrará la eterna).

Santo Tomás como religioso que es, sabe que la felicidad es la bienaventuranza eterna, con lo cual el rey adquiere la responsabilidad de fomentar el orden ético entre los ciudadanos. Para lograrla, primero ha de suministrar bienes materiales suficientes. Primeramente se han de cubrir las necesidades básicas (bien temporal), para después encaminar al ciudadano hacia el bien eterno (misión del Estado).

Desde la teología de Tomás, se entiende la felicidad más allá (eterna), debiendo encontrar a quien guíe a la sociedad hacia ella, a través del ejemplo e instrucción en el bien común. *La sociedad humana necesita quien la dirija, y al ser sociedad natural, la tutela Dios.*

b) Legitimación del poder

Ello se logra mediante el derecho⁴⁷ y las leyes⁴⁸, nunca opuestas a la divina (suprema en última instancia y que desautoriza y obliga a su no cumplimiento, a aquellas que le son contrarias). El gobernante también se debe someter a la ley divina y se tratará de evitar que caiga en la tiranía.

Para todo ello, Tomás propone un Estado que combina la libertad individual y la pertenencia grupal, sin atender a mayorías ni minorías, sino a ambas partes por igual (del mismo modo atiende al hombre y a la sociedad). Así el bien común se convierte en fin y medio. Del pensamiento tomasiano se deduce el talento y virtud precisos para gobernar.

⁴⁶ AQUINO, Tomás de, *La Monarquía*, ROBLES CARCEDO, Laureano y CHUECA, Ángel, Madrid, Tecnos, 1989, 217. En adelante todas las citas de este autor serán referidas a esta obra.

⁴⁷ El Derecho tomista, sólo prohíbe los actos que van contra el Estado o los demás, y manda los que en sí mismo tienen sentido social.

⁴⁸ Derecho para prohibir el mal mayor, y Virtud que obliga al beneficio social.

Asimismo, estudia a San Agustín y su *De civitate Dei*⁴⁹, para considerar al hombre ordenado por la naturaleza misma a vivir en sociedad, siendo la condición humana, tendente de forma natural a la concordia, si bien se haya incitada a la discordia. Ordena esta vida en sociedad, según sociedad doméstica; civil; de todos los humanos y de todos los seres racionales. Destacan para la política, la sociedad doméstica y la civil, cuyas instituciones son la familia y el Estado.

Su división en dos clases de ciudades, separa a los justos (ciudad de Dios), de los impíos (ciudad del diablo). La ciudad de Dios da cabida a toda clase de hombres, con el único y común fin de la paz en la tierra, y con el requisito de no obstaculizar a la religión, honrando al único y supremo Dios verdadero.

En la obra del de Hipona⁵⁰, no encontramos aportaciones teórico-políticas, más allá de meras implicaciones en la vida pública. A través de la obra *De República* de Cicerón⁵¹, nos acerca el debate sobre lo que es el Estado, entendiéndolo como concordia entre sus miembros. Concordia para la que San Agustín impone como necesaria la justicia. En la mencionada obra de Cicerón, Escipión definirá la república como *una empresa del pueblo*, entendido pueblo como asociación de personas basada en la aceptación de unas leyes (justicia) y la comunión de intereses. San Agustín matiza que la única y verdadera república es aquella en la que reina la verdadera justicia; es decir, aquella *cuyo fundador y gobernador es Cristo*. Es obligado hacer eco del matiz con que el santo, define pueblo como conjunto de personas concordes en las cosas que aman. Tanto mejor será el pueblo, cuanto mejores sean sus intereses, ya que la mencionada definición da cabida a buenos y malos por igual. En *Confesiones*⁵², plantea los siguientes tres interrogantes: *an sit* (si es), *quid sit* (lo que es) y *quale sit* (calidad o de qué tipo es). Preguntas relacionados con *origo* (origen), *informatio* (información) y *beatitudo* (felicidad). Así pues, trata de responder a los orígenes, progresos y fines de la historia. Siguiendo a Saturnino Álvarez Turienzo⁵³, quien estudia el pensamiento político de San Agustín, es el pecado el que da origen a las instituciones políticas, al desequilibrar la armonía existente: cuerpo unido a alma, y ésta a Dios. Se hacen pues, necesarias, las relaciones de dominio. Como creación, los regímenes son buenos, ya que buscan como fin último la felicidad. Los gobernantes con su sabiduría han de conducir a dicha meta, si bien no se espera de ellos más que la correcta gestión de los bienes terrenales que conducen a la redención, sólo en manos de Dios.

Desde la perspectiva platónica, aristotélica y agustiniana encontrada en Tomás de Aquino, resulta evidente pues, su concepción del origen del poder, como algo divino.

⁴⁹ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*. ANTUÑANO ALEA, Salvador, (trad.), Madrid, Tecnos, 2010.

⁵⁰ DODARO, Robert, *San Agustín, activista político*, Buenos Aires, Religión y Cultura, 2006; UDINA, Manuel, “De Gelasio (I) a Gelasio (II), o de iglesia mendigo a iglesia príncipe”, en ROCHE ARNAS, Pedro, *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, 65-92; FOLEY, Michael, “La otra vida feliz: Dimensión política de los Diálogos de Casiciaco de San Agustín”, *Agustinus*, vol. 53, 208-209, (2008), 81-98. Este artículo, explica el agustinismo político, mostrando cómo el poder papal, y por ende el eclesiástico, implantó su supremacía sobre toda otra autoridad terrena (incluida la del Emperador, posibilitando su deposición y/o excomunión).

⁵¹ CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 2000.

⁵² SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Madrid, Palabra, 2011.

⁵³ ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Nominalismo y comunidad, San Agustín y la primacía de lo comunitario*, Madrid, Editorial Escorial, 1961.

Pero al hablar de Santo Tomás de Aquino (1225-1227 / 1274), es obligada la mención a sus extensas obras: *Suma Teológica* (1273); *Sobre el reino, al rey de Chipre, o Sobre el gobierno de los príncipes* (1267); *Sobre el gobierno de los judíos*, (1270) o *Carta a la duquesa de Brabante* (1271); *Exposición a los libros de la Política* (últimos años de su vida); *Escrito sobre los Cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo* (1257)...ninguno de ellos acabado. Y es en estos escritos inconclusos, donde queda claro cómo relaciona política y ética, en palabras de Mensa i Valls, “*Ciencias prácticas ellas dos, que estudia la Filosofía, al acercarse a la dimensión del ser, como ente de voluntad y acción*”⁵⁴, pudiendo y debiendo leer por ello, sus textos éticos y jurídicos, donde aparte de las nociones de origen del poder ya descritas, quedan planteadas tanto su legitimación (entendida en su faceta derecho-leyes), como su fin.

Son muchos los autores estudiosos del Aquinate, que han desarrollado este laborioso trabajo⁵⁵, demostrando la clara influencia aristotélica, al hablar de la naturalidad político-social: es natural al hombre pertenecer a una sociedad (política). Así quedan en Tomás unidos ambos conceptos. Para acabar de relacionarlos, el Aquinate repara en el hecho del lenguaje humano como medio de expresión de sentimientos, pero también de juicios sobre lo justo e injusto; es decir, un ser capaz de comunicación...civil. Esto reafirma su sociabilidad politizada. La Naturaleza confiere capacidades según un fin, luego esta posibilidad comunicativa, se halla sujeta al fin de comunicarse en sociedad familiar y política, que facilita bienes materiales y espirituales. La sociedad así planteada por Tomás (social-lingüista-civil), precisa de una autoridad justa que la guíe hacia el bien. Así la autoridad política existe por la naturaleza que la crea, que en última instancia es Dios. La libertad humana, permite ejercer esa autoridad que queda sujeta a la rectitud o ley divina. Se pueden desobedecer las leyes abusivas del tirano, pasando a obedecer al derecho natural (Derecho de Gentes dirá más adelante), pero nunca queda legitimado actuar contra la ley divina. Esta es la idea básica de naturalidad político-social en el autor.

Para el Aquinate, el Estado nace de la naturaleza social, racional y libre del hombre. En su capítulo 1, del libro primero, anuncia: “*El hombre tiene la necesidad de ser gobernado por alguien, puesto que debe vivir en sociedad; se distinguen varios poderes o regímenes*”⁵⁶. Dicha necesidad de alguien que gobierne al hombre, la argumenta en la posibilidad de *alcanzar el fin apetecido de modos diversos*. Con un *timonel competente*, que encauce la razón otorgada por Dios a cada hombre y la sepa guiar hacia su fin último:

“El verdadero fin del rey debe llevarle a gobernar con rectitud. Como el honor mundano y la gloria de los hombres no constituyen un premio adecuado a los afanes de un rey, queda por averiguar cuál es la recompensa digna de él. (...) No les promete una recompensa terrena sino eterna, no concedida por otro sino por Él mismo. (...) Si conviene a la virtud obrar bien, también conviene al

⁵⁴ MENSA I VALLS, Jaume, “Aristóteles y la *mundana philosophia* en el *De per legendis philosophorum libris* de Petrus Iohannis [Olivi]”, en ROCHE ARNAS, Pedro, *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, 541-552.

⁵⁵ GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1945; LACHANCE, Louis, *L’humanisme politique de Saint Thomas d’Aquin. Individu et État*, Montreal, Lévrier, 1964; MARTÍNEZ LORCA, Andrés, “La concepción de la política en Santo Tomás”, *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, (1996), 381-387. En este último habla de la base aristotélica recibida, donde la importancia de la política sobre las demás ciencias y la naturaleza social del hombre, quedan patentes.

⁵⁶ AQUINO, 1989, 5.

rey gobernar rectamente a sus súbditos, pues ello constituirá el premio que lo hará feliz. (...) La felicidad, pues, constituye la perfección final y el bien completo del hombre, al que todos desean llegar (...). El más alto grado del premio de los reyes y príncipes se encuentra en la felicidad celeste, como se prueba con muchos argumentos y ejemplos (...). Parece, pues, que el último fin de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente. (...) Pero como el hombre que viva virtuosamente se ordena a su fin ulterior que consiste en la visión divina (...) no es, por tanto, el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa (...) corresponde a la tarea del rey dirigir los hombres a tal fin”⁵⁷.

La sociabilidad y politicidad aristotélicas que evidencia el autor en su *Suma teológica*⁵⁸, llevan al ser humano dotado de raciocinio, a vivir en sociedad donde aportar y recibir virtudes propias y ajenas con que satisfacer necesidades, propias y comunes. Dios por tanto, concede un poder de dirección a aquel hombre que ha de dirigir a la sociedad en que vive su criatura humana, con la misión de guiarle hacia un fin común de salvación, acorde a sus leyes. Esta cesión, legitima a un único soberano henchido de virtudes, pues en palabras de Santo Tomás, “*la sociedad se gobierna mejor por uno que por muchos; y éste es el rey o emperador*”⁵⁹.

Y puesto que la naturaleza es el reflejo de la perfección creadora, el gobierno natural unipersonal, se presenta como el más adecuado. En él, toda la multitud deriva en uno, del mismo modo que “*en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas*”⁶⁰.

Pero al hablar de legitimación del poder, al autor parece no bastarle con los planteamientos arriba mencionados sobre ley divina-natural. Desde el siglo III, la expansión y avance del Imperio romano, precisó de una nueva concepción del derecho (entre romanos, no romanos y mixto). Así se llegó al Derecho de Gentes, sin un claro origen en el Derecho Universal o el Positivo (similar al civil)⁶¹.

Ya en la E. Media, eruditos como el arzobispo hispalense San Isidoro de Sevilla y su ¿posterior lector? Santo Tomás, tratan de resolver la cuestión de tan significativo término. San Isidoro con su enciclopedia *Originum sive etymologicarum libri viginti* (las *Etimologías*), abarca conceptos filosóficos de gran calado (retórica, dialéctica...Derecho de Gentes). En su libro V⁶², abarca conceptos filosóficos de gran calado como retórica, dialéctica y Derecho de Gentes. En su libro V, establece en materia jurídica una tripartita definición de derecho: Natural, *derecho que es común a todos los pueblos, y existe en todas partes, por el simple instinto de la naturaleza, y no por ninguna promulgación legal*; Derecho Civil, *derecho que cada pueblo o ciudad ha establecido para sí mismo, sirviéndose de un criterio divino o humano*; y Derecho de Gentes (no lo llega a definir pero afirma que *tiene vigencia en casi todos los pueblos*. Es ese *casi*, el que posiciona al arzobispo y su concepción del Derecho de Gentes, dentro del Derecho Civil, pues el Natural, es siempre común a todos los hombres.

Santo Tomás estudia lo acertado o no de San Isidoro en su *Suma Teológica* (I-II, q. 95, arts. 3 y 4) y primeramente acepta las ideas de San Isidoro, para luego rebatirlas

⁵⁷ *Ibíd.*, 39- 72.

⁵⁸ AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, Madrid, Palabra, 1990.

⁵⁹ AQUINO, 1989, 13.

⁶⁰ *Ibíd.*, 14.

⁶¹ KASER, Max, *Ius Pentium*, ANDRES SANTOS, Francisco Javier (trad), Granada, Comares, 2004.

⁶² SEVILLA, Isidoro de, *Etimologías*, Madrid, B.A.C, 2004, 501-503.

insinuando la pertenencia del Derecho de Gentes, al Derecho Natural, por depender de la razón y ésta a la naturaleza humana. El padre Santiago Ramírez⁶³, cree que siendo San Alberto Magno maestro del Aquinate, seguidor a su vez de San Isidoro, puede que éste opinase igual y entendiese el Derecho de Gentes como Positivo, si bien en ocasiones lo tilda de Natural.

Al descubrir América, urgía concretar el Derecho de Gentes, y en España fue el dominico Francisco de Vitoria⁶⁴, perteneciente a la Escuela de Salamanca, el encargado de fijar las directrices, optando por la corriente tomasiana frente a la de Isidoro. Posteriormente Fray Luís de León, coloca el Derecho de Gentes entre el Natural y el Positivo, dependiendo del primero, lo universal puramente humano (*naturaleza absoluta*, dirá él); y del Positivo, lo pertinente al ser humano ya corrupto por el pecado original, (*naturaleza condicionada*).

Santo Tomás diferencia entre Derecho Natural y Positivo (que da cabida al de Gentes y al Civil). Esto lo matiza al recordar que todas las cosas hacia las que el hombre sienta inclinación natural, son *aprehendidas naturalmente*, luego el Derecho de Gentes sería Natural. Esto no contradice a Isidoro, si bien lo perfecciona. El Aquinate presenta así una concepción mediadora pero poco clara. Todo dependerá en última instancia, de las leyes universales-divinas del Derecho Natural (Dios), pero a la vez el santo afirma que el Natural es de todos los animales y el de Gentes sólo de hombres por ser racionales. Así pues, es intermedio entre los principios (Naturales) de la ley natural y las determinaciones (Positivo) de esos principios.

Estas ideas, sitúan a Tomás e Isidoro, como posibilitadores del futuro derecho internacional.

Siguiendo con las ideas arriba desarrolladas por el Aquinate (naturalidad política y social, idea de persona y bien común), llegamos al pacto necesario entre individuo y sociedad, en el que la sociedad dará los bienes necesarios, y a cambio recibirá los bienes poseídos. Esta reciprocidad de donación mutua, surge por la ley humana, para crear la amistad interpersonal. Siendo así la ley, es una ordenación de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad. Por ende, toda ley tiende a la amistad, resumiéndose en el precepto *Amarás al prójimo como a ti mismo*.

Con todo ello, Santo Tomás precisa de la justicia para alcanzar el bien común, que será la protección de los bienes exteriores y culturales, esto es, la paz. *La tranquilidad del orden* en palabras de San Agustín.

Contamos pues con la justicia (orden material) y la amistad (donación interior y exterior), pero el Aquinate repara en la ausencia de fe religiosa en la política, considerándola laica y separando así el mundo político del religioso. La política es laica por su uso de la razón autónomo a la religión, pero con el respeto de ésta a su libertad y existencia. Para Santo Tomás, el cristianismo no exige teocracia. Los dirigentes precisan virtudes cardinales-naturales (siguiendo a Platón, prudencia, justicia, fortaleza y templanza), pero no teologales ni sobrenaturales.

Esta autonomía de la razón se justifica porque: la naturaleza, le orienta a alcanzar la verdad (objetivo alcanzable sin fe); su libertad o autonomía, es limitada por la Iglesia

⁶³ RAMÍREZ, Santiago, *El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*. Madrid, Studium, 1955.

⁶⁴ VITORIA, Francisco, "De Indis", URDANOZ, Teófilo (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria-Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960, 641-726.

(Gregorio IX), a seguir el orden ético (recta razón), sin el cual (supuesta infalibilidad ni obligación de responsabilidad), el poder torna tiranía; y por último, la Iglesia no obliga y sí respeta la autonomía, pero guiando hacia la única verdad, porque no existe una verdad religiosa y otra política, sino solamente una, que resulta de combinar ética y razón.

La razón política puede ver más allá relacionándose con la ética y la metafísica⁶⁵ (valores morales enseñados también por la Iglesia). “*Gobernar consiste en conducir lo que es gobernado, a su debido fin*”⁶⁶. Enlazamos con la idea previa de que el fin de cada individuo ha de ser el de la sociedad en que vive (común), y que éste consiste en vivir virtuosamente según la recta razón (imposible estando solo). Santo Tomás completa de nuevo esta finalidad o virtuosismo, convirtiéndola en medio para el verdadero fin: la visión divina y salvación, y de ahí la importancia de la correcta elección de quien gobierne. Pero no se le puede exigir este gran fin (propio de cada uno y concedido por la gracia divina); sólo el virtuosismo (fin intermedio o medio para el otro fin). Así pues, el gobierno natural se presenta como el mejor por evidenciar que la multitud deriva de Uno.

c) *Fin del Poder*

El pensamiento del autor, referido al fin del poder, queda centrado en lo que él nombra *como fin social*.

La persona es un ser espiritual (lo cual nos individualiza dentro de la especie humana), suma de inteligencia y libertad. Esta individualidad del ente, parece contradecir a la idea de sociedad, pero no es así, pues la sociabilidad es natural, lo cual implica que es divina. Así el fin político de la sociedad, debe tender hacia esa divinidad, mediante el bien común.

Para alcanzar ese bien, contamos con la sociedad que lo facilita (no lo entrega directamente), pero no el individual, sino el común, que comprende e integra al individual. La sociedad así entendida, no es el conjunto de individualidades, sino un fin común a todos los componentes, sin olvidar los suyos propios. Este fin común, ha de ser conocido por todos, y buscado por todos. Para Santo Tomás, el fin común es la unión de bienestar material, cultural y paz, alcanzables sólo mediante la justicia que guía a la felicidad y perfección.

Por ello, el fin del poder según Santo Tomás, pasa por alcanzar la paz y autonomía, dirigiéndose al bien común: acercarse a Dios. Este bien común le lleva a gobernar con rectitud, tal y como afirma en el capítulo VIII del Libro Primero (*El verdadero fin del rey debe llevarle a gobernar con rectitud*), recompensada su actuación no con gloria ni honores terrenales, sino con la felicidad eterna, alcanzada por guiar rectamente a sus súbditos camino a la perfección final. (*Capítulo IX Libro Primero. El más alto grado del premio de los reyes y príncipes se encuentra en la felicidad celeste, como se prueba con muchos argumentos y ejemplos*).

Con todo ello, la sociedad sólo es una facilitadora de grados de perfección, (A través de la triple vía propuesta más adelante) inalcanzables individualmente. La sociedad pues, en este planteamiento, debe favorecer el desarrollo individual de sus individuos, dando *herramientas* materiales y espirituales y además debe favorecer las

⁶⁵ Metafísica (alma), Medicina (cuerpo), Ética y Política (materia exterior), conforman las ciencias prácticas del ser entendido como voluntad y acción.

⁶⁶ AQUINO, 1989, 69.

relaciones sociales interpersonales. Pero se reconoce y es merecedora de una mayor recompensa la acción del buen rey, que la del súbdito que se comporta correctamente bajo la dirección de aquel.

Ya en el capítulo III del Libro Segundo, insistirá en la necesidad de guiar a la multitud hacia una vida virtuosa, recordando la instrumentalización del príncipe como herramienta al servicio de la Iglesia para ayudarle a alcanzar la corredención salvífica del pueblo a su cuidado.

2.2. Erasmo de Róterdam

Mucho más altruista y ejemplarizante se nos aparece el príncipe planteado según Erasmo.

a) *Origen del Poder*

Según este autor, el poder de dirección para con su pueblo, le es otorgado por las virtudes deseables en el dirigente cristiano. Así, en su *Educación del príncipe cristiano*, critica “*las estatuas de mármol, bronce o cera, los escudos y toda aquella pompa de personajes (...), son nombres vanos a no ser que todo lo que se designa bajo estos nombres, tenga un origen honesto*”⁶⁷. Y añade “*la dignidad, grandeza y majestad del príncipe no deben ser adquiridas ni protegidas por el estrépito de la fortuna, sino por la sabiduría, integridad y los rectos hechos*”⁶⁸. Reafirmará la idea de que el rey precisa la virtud, y fue esta la que primeramente hizo a los reyes, con la rotunda sentencia que sigue.

“En la Antigüedad los reyes no fueron nombrados por aclamación popular, sino por su eximia virtud, a la que llaman heroica como cercana a la divina y mayor que la humana. Conviene, por tanto, que los príncipes recuerden su origen comprendiendo esto, que ni siquiera serían príncipes si carecieran de lo que primeramente los constituyó como tales”⁶⁹.

b) *Legitimación del poder*

Respecto a aquello que legitima el poder del príncipe, son sus virtudes y buen hacer para con la república, sabiendo guiarla con ejemplo moralizante y cristiano hacia su salvación: “El ánimo digno, por supuesto, propio del príncipe, esto es, paternal hacia la república. Con esta ley el pueblo te prestó juramento”⁷⁰.

Porque profesando la fe de Cristo, se ve capacitado por Él para gobernar en armonía hacia la corredención. Por tanto, la unión de virtudes, fe cristiana y leyes con que dirigir a sus súbditos, serán los argumentos que esgrimir ante calumnias que cuestionen su legitimación para gobernar.

c) *Fin del poder*

Nuevamente nos encontramos con el caballero cristiano tomasiano, con la elevada misión salvífica encomendada por el mismísimo Dios, pero esta vez con el matiz añadido por Erasmo, al criticar las maneras de la iglesia y su mal uso de un poder creciente y no entregado por Dios. El autor plantea como fin último la salvación del cristiano, pero añade que el modo de lograrlo, es haciendo uso del cristianismo de

⁶⁷ ERASMO, 2007, 24.

⁶⁸ *Ibíd.*, 25.

⁶⁹ *Ibíd.*, 58.

⁷⁰ *Ibíd.*, 29.

antaño; un cristianismo mal entendido por la jerarquía eclesial de su época. Siendo así, la política se presenta como el instrumento que ha de guiar al ciudadano hacia su fin último. Para llegar a estas ideas, reinterpreta las Sagradas Escrituras de las cuales había renegado por no gustarle el modo en que se estudiaban y se acerca al humanismo, entendiendo que es el hombre el que en última instancia dirige sus actuaciones, si bien estas han de ser supeditadas a las normas divinas. Así pues, con estas ideas asimiladas de modo tan dispar por ambas partes, da alas a la disputa entre liberales-reformistas y cristianos ortodoxos. La iglesia ve en él un continuo ataque, y los liberales un apoyo y precursor, que al no posicionarse abiertamente de su lado, les deja huérfanos de padre. Quiso ser conciliador entre ambas posturas, haciendo razonar simplemente al ciudadano de a pie, pero terminó repudiado por ambos bandos, hasta alcanzarse la separación existente entre reforma y humanismo.

En su discurso habla de interiorización, libertad y verdadera fe, como herramientas para acercarse a Dios (el fin último). El príncipe precisa de virtudes, entre las que Erasmo apunta que sea sabio y filósofo, pues siendo así, alcanzará el bien supremo y con él, ser un ejemplo de auténtico cristiano. En pleno debate social entre iglesia y humanismo, Erasmo plantea un atisbo de posicionamiento al criticar en una obra aparentemente nada relacionada con este tema, las ideas de Lutero. El libre albedrío propuesto por Lutero, deja de mano de Dios la salvación de cada hombre, de forma irremediable, cosa que Erasmo entiende incierta, ya que si bien, los planes divinos, han de tenerse en cuenta y muy presentes, el hombre, dispone de su libertad para encaminar su alma hacia la salvación. Así habla de responsabilidad en las acciones para no caer en ser impío.

2.3. Maquiavelo

La propuesta que el florentino ofrece respecto al poder, sitúa su origen y legitimación en el mismo poco fundamentado plano, dado que no son estas dimensiones las relevantes para el autor, sino el fin del mismo y la permanencia en él.

a) Origen y legitimación del poder

Años más tarde, Maquiavelo, legitimará el poder y su origen, en el legado y consanguinidad propia de los principados hereditarios, donde el rancio abolengo del pasado parece ser credencial suficiente para la conservación del Estado.

“Porque el príncipe hereditario tiene menos ocasiones y necesidad de ofender a sus gobernados: por donde es natural que sea más amado; y, si no se hace odioso con vicios extraordinarios, es de razón que sea bien amado por los suyos. En la antigüedad y continuidad del gobierno del territorio se apoyan la memoria y sus razones de la innovación: porque siempre un cambio deja una piedra angular como muestra para otro nuevo”⁷¹.

Y encontrando en toda ciudad que el pueblo no quiere verse dominado por los grandes, y que los grandes a su vez desean dominar y someter a aquel, se originan tres posibles comunidades de poder: el principado, la libertad, o la anarquía.

b) Fin del Poder

Según Maquiavelo, el hombre (y por ende el príncipe), es mezcla de lobo y zorra, astucia y fuerza, leyes con que gobernar y fuerza con que imponer cuando sea necesario. “No buscará el amor del súbdito, sino su temor”⁷². La maldad natural del hombre, lleva al príncipe a ser despiadado, desleal, interesado y egoísta, con el claro fin de alcanzar

⁷¹ MAQUIAVELO, 1999, 14.

⁷² *Ibid.*, 80.

lujo, renombre y memoria. La apariencia (palabras y actos pomposos), se plantean como el mejor medio para el fin posterior (obsequios fingidos que reportarán un beneficio superior). Considera imprescindible la falsedad de quien aparenta virtud para infringir seguidamente la amistad, lealtad y religión. Además, el príncipe debe mostrar la maleabilidad que permite adaptarse a todo cambio, careciendo pues de ataduras, además de no deber nada a nadie, y en caso de máxima necesidad, hacer creer que no debes nada.

El autor alerta sobre las únicas posibles causas que separen al gobernante de su puesto, a saber: “*pretender cambiar las órdenes de los antepasados, (...) y no saber contemporizar con los acontecimientos*”⁷³. Estas ideas nos acercan a un Maquiavelo cuya máxima es alcanzar el poder y mantenerse en él, con el fin de perdurar en la memoria. Este poder, por tanto, procede de la propia necesidad imperiosa del ser humano de dominar a sus iguales, por lo reconfortante de la sensación, y por evitar la sumisión ante sus semejantes: “*(...); porque el fin del pueblo es más honrado que el de los grandes, queriendo éstos oprimir, y aquél no ser oprimido*”⁷⁴.

Respecto a tal idea, asegura que allá donde hay un hombre o grupo de hombres dominados y sometidos por otro, la autoridad se ejerce por medio de la república o un principado, clasificando los principados en hereditarios o adquiridos. En ambos casos, legitima el poder del príncipe, posicionando su origen en las armas, propias o ajenas, siendo “*la fortuna o la virtud las que lo permitieron*”⁷⁵. Por ello, se valdrá de prácticamente cualquier argucia que le acerque a su fin, instándole al príncipe a formarse en la guerra como único fin (aunque realmente lo presenta como un medio para alcanzar el fin de mantenerse en el poder).

“Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto ni otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra, el orden y la disciplina de los ejércitos, porque éste es el único arte que se espera ver ejercido por el que manda. Por otra parte, un príncipe que no entiende nada de guerra, (...), no puede ser apreciado por sus soldados, ni fiarse de ellos”⁷⁶.

Finalmente, en el capítulo XV *De las cosas por las que los hombres, y especialmente los príncipes, son alabados o censurados*, se reafirma en la consecución del poder y mantenimiento en él como fin principal del príncipe, sin reparar en métodos villanos y despreciables.

“Sin embargo, no tema incurrir en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente pueda salvar el Estado; porque, si se pesa bien todo, se encontrará que algunas cosas que parecen virtudes, si las observa, serán su ruina, y que otras que parecen vicios, siguiéndolas, le proporcionarán su seguridad y su bienestar”⁷⁷.

⁷³ *Ibíd.*, 13.

⁷⁴ *Ibíd.*, 51.

⁷⁵ *Ibíd.*, 13.

⁷⁶ *Ibíd.*, 71.

⁷⁷ *Ibíd.*, 71.

Capítulo III

Gobierno: formas, elección y formación

a) *Sociedad en el medievo*

Siguiendo a Aristóteles y la naturaleza social que confiere al ser humano, queda evidenciada la relación sociedad-gobierno de la misma.

El desarrollo de las formas de gobierno durante la Edad Media, varía siguiendo los acontecimientos y el devenir propios de la evolución sociopolítica del momento⁷⁸.

Esta visión, presenta relevantes cambios como el paso de producción esclavista a feudalista; del concepto de ciudadano romano al de estamento medieval; de la centralización del poder romano, a la dispersión del mismo; de la cultura clásica al teocentrismo cristiano o musulmán...estableciéndose con ello, novedades como una burguesía predecesora del capitalismo y unas nuevas formas políticas: califato islámico, Pontificado e imperio cristianos, imperio bizantino, aculturación y evangelización de pueblos germánicos, ciudades-Estado, monarquías feudales (autoritarias más adelante)...

Recodando que la etapa medieval es un subproducto marcado fuertemente por la evolución historiográfica de la que ha bebido, parece obligado un momentáneo repaso desde el Imperio romano, a fin de comprender mejor la evolución social, política y estamental acaecida posteriormente.

Los bárbaros⁷⁹ llegados desde el Norte y Este de Europa, eran inferiores

⁷⁸ Sin querer dejar fuera aportaciones de importantes autores, encuentro especialmente relevantes: PHILLIPS, J.R.S., *La expansión medieval de Europa*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1994; mejorado posteriormente por CIAGA, Graciella Leyla, *Movimientos migratorios, asentamientos y expansión (siglos VIII-XI)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008; WOOD, Diana, *El pensamiento económico medieval*, Barcelona, Crítica, 2003; SESMA MUÑOZ, José Ángel y LALIENA CORBERA, Carlos, *La pervivencia del concepto. Nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008; SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel y ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz, *El espacio urbano en la Europa medieval: Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo, Nájera, 26-29 de julio 2005*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2006; BARTLETT, Robert, *La formación de Europa: conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Valencia, Universidad de Valencia, Colección: Historia, 2009; LE GOFF, Jacques, *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona, Crítica, Colección: Tiempo de Historia, 2011; KLEINSCHMIDT, Harald, *Comprender la Edad Media: la transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*, Madrid, Akal, 2009; LITTLE, Leister K, y ROSENWEIN, Barbara H, *La Edad Media a debate*, Madrid, Akal, 2003; MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *Historia de la Edad Media en occidente*, Madrid, Cátedra, 2008.

⁷⁹ Presionados al Este por los Hunos y al Oeste y Sur por los limes del imperio romano, entraron en contacto con la idea de un rey-emperador (centralización), transformándose en monarquías vitalicias y hereditarias posteriormente donde el primogénito varón ya no era indispensable.

económica, social, cultural y organizativamente respecto al imperio romano, además de ser considerados una mezcla entre salvajes invasores para unos, a la par que salvadores providenciales para otros. Tras unas primeras incursiones en el limes romano de Europa, se filtraron con mayor facilidad en la mitad occidental, dada la fortaleza que presentaba el oriental imperio bizantino. Estratégicamente fusionaron sus instituciones (rey y asamblea de guerreros⁸⁰), con las tradiciones institucionales del imperio, cultura grecorromana y cristianismo en vez de imponerse como minoría dirigente. Así surgieron las monarquías feudales y autoritarias, antesala de los Estados-nación. El azar, la fortuna, o nuevamente una sabia y medida estrategia, elevó del rango de bárbaros germánicos a *foedus* con el imperio a tres pueblos, que con la condición de pacificar las zonas ya perdidas (por suevos, alanos y vándalos en Hispania; burgundios, alamanes y lombardos en Galia), tomaron el control. Asimismo, los daneses se impusieron sobre los anglos, sajones y junos en Inglaterra.

Así pues, los visigodos y francos, destacaron con su interesada romanización, que permitía matrimonios de conveniencia (mixtos) y conversiones (¿fingidas?) del paganismo de antaño germánico, al catolicismo.

Sin duda alguna, la crisis arrastrada desde el siglo III en el sistema de producción esclavista propuesto por los romanos supuso la desaparición de su imperio, ya que precisaba una expansión continua y al fijar sus límites (*limes* romano), les autocondenó. Ello unido a unas malas cosechas, epidemias, invasiones germánicas y sublevaciones campesinas, acabó con el imparable poderío del imperio romano.

Buscando suavizar o minimizar esta caída, se concedieron ciertas cesiones, como cambios en la política tratando de apaciguar los ánimos⁸¹, pero resultaron en vano, con una mayor ruralización y aristocratización como resultado, lo cual supuso la base del pre-feudalismo. Además la separación entre oriente y occidente (tras el fallecimiento de Teodosio I El Grande), ofreció el cristianismo como religión oficial, pero las invasiones bárbaras⁸² y la crisis económico-social ya estaban latentes.

Se llega así a tres siglos de unión dentro de la desunión, durante la época del Imperio carolingio (siglos V-VIII) iniciada por Carlomagno, a los diversos reinos de occidente, unidos por un pasado modelo organizativo y cultural de gobierno romano, coexionando sus diferencias mediante el cristianismo.

Carlomagno tuvo una visión culturizante de unión, pero a su muerte, el territorio se dividió entre sus herederos (enfrentados militarmente y con distintos sentires protonacionales: diferentes idiomas y culturas desde la romana hacia la germánica).

La división, más la descentralización propia del feudalismo, unidas al debilitamiento económico y social, hicieron sucumbir a la Europa occidental en una época oscura tras las siguientes invasiones bárbaras.

El cambio estamental que trajo el feudalismo, a la vez causa y razón de esta época, supuso una nueva organización territorial en condados o ducados, procurando evitar su patrimonialización en forma de herencia dentro de determinadas familias.

⁸⁰ En la monarquía germánica, el rey aparece como un *primus inter pares*, elegido por la asamblea de guerreros libres (monarquía electiva), para una misión o expedición concreta.

⁸¹ Una mayor facilidad para ser hombre libre, colegiar los oficios para evitar la evasión de impuestos, (creando así los “pre-gremios”), incentivar al ciudadano para que no regresase al campo y se dinamizase el comercio, heredar cargos evitando el trance de su elección...

⁸² Godos, vándalos, ostrogodos, suevos, eslavos, valanos, hunos...

Dividiendo el territorio, quedaba asegurado el mantenimiento de la costosa caballería pesada (estandarte del poderío, recurso de protección e invasión por igual). El feudo, dependía de un noble, que con un mando militar, lo delegaba en un caballero y éste en sus vasallos. Este nuevo contrato de vasallaje, consistía en un acuerdo según el cual los campesinos cultivaban las tierras cedidas a cambio de protección, justicia y orden⁸³.

Todo este desmoronamiento social, hizo tambalear las instituciones clásicas, surgiendo nuevos estamentos u ordines (bellatore=guerrero, oratore=clérigo y laboratore=pueblo llano o tercer Estado). Se permitía una cierta permeabilidad estamental, justificada por un excepcional valor, que impulsase del pueblo llano a los estamentos privilegiados propios de aquellos que no trabajaban en oficios viles y mecánicos. Pero en la Baja Edad Media se institucionalizó el no paso de estamentos, al verse en ello un peligro para los mejor acomodados.

Se desarrollan ciudades y burguesía gracias al comercio a larga distancia, así como la cultura con intercambios como el favorecido por el camino de Santiago. Nacen las universidades y la Escolástica llega a su cumbre de la mano de Santo Tomás de Aquino. Es una época de grandes conflictos sociales (herejías, revueltas campesinas y urbanas, guerras, represión...), en la que se cierra el paso entre estamentos para asegurar la protección de los privilegiados.

Sin embargo no todo tuvo este tinte negativo. Entre los avances cabe destacar los siguientes:

La sociedad se reorganiza en estamentos, expulsando a los no adaptados a esos tres estratos, en forma de colonos que expandirán el territorio. A su vez la estabilidad social, regula las guerras que disminuyen.

Se deduce que el feudalismo difiere del esclavismo en el cobro de una cuantía por parte de los señores, independientemente de la buena o mala cosecha, lo cual potencia el trabajo y estimula la optimización y el esfuerzo por mejorar. Dicha mejoría económica, supone un mayor uso de los caminos y de las tabernas, lo que revierte en una mayor cantidad de dinero para el señor, con la consiguiente queja por parte del vasallaje, que pretende ascender socialmente y ampliar sus tierras. Estas luchas de clases, conllevan la acumulación del capital, entendido como atesoramiento de riqueza y no como inversión (propia del capitalismo), lo que estimuló el comercio a larga distancia y el surgimiento económico de la Europa occidental. Este avance resultó lento, en parte por no convertir en capital el excedente (a los campesinos se les quita, y los nobles y clero lo acumulan en forma de castillos y catedrales, o productos de lujo por estarles prohibido practicar actividades económicas); en parte por el yugo del pensamiento tradicional que imposibilitaba innovar porque dichos avances chocaban con los prejuicios y religión de la época. Estos pilares sostuvieron la lentitud de un avance basado en el ensayo-error y promovido la mayor de las veces, por las noticias llegadas desde Asia, donde el mayor dinamismo económico y social, el despertar urbano, el surgimiento de las universidades y la escolástica...estaban a la orden del día.

Mejora pues el comercio y la burguesía surge como un nuevo estamento de cuyo inconformismo nacerán nuevos términos como las llamadas herejías, órdenes mendicantes e Inquisición como instrumento de contención creado por la Iglesia para frenar esas demandas del mundo urbano, tratando de controlarlas.

⁸³ Auxilium (militar) et consilium (consejo político), dando lugar a la llamada felonía caso de romperse el acuerdo, que contaba con un componente social por darse entre hombres libres y otro económico no entre iguales, dada la sumisión y trabajo de unos ante otro.

Así pues, la Edad Media combina asombrosamente la diversidad (incipientes naciones), con la unidad propia del cristianismo, que unificó a todos pero distinguió entre clérigos y laicos, haciendo a su vez surgir con ello la sociedad laica y con ella la actual Europa.

b) Nuevas entidades políticas

Se acrecienta pues, durante la Edad Media, la lucha entre poderes universales vs. monarquías feudales y ciudades-estado.

Por su parte, los poderes universales⁸⁴ (Pontificado e Imperio), reivindican su supremacía frente a las monarquías feudales que parecen Estados independientes. Mientras, pequeños territorios (ciudades-Estado / ciudades-libres), cobran gran relevancia por sus relaciones internacionales y próspero comercio.

Surge el Derecho como herramienta creada por los poderosos, para controlar a las ciudades-Estado. La lucha torna encarnizada entre *regnum et sacerdocium* (XI), llegando en 1073-1122 a la conocida Querrela de las Investiduras⁸⁵, donde ambos poderes tratan de legitimar su supremacía. El agustinismo político defenderá la hegemonía religiosa sobre el poder civil, mientras que éste hará lo propio apoyado por la legitimidad que le otorga el antiguo imperio romano y la fuerza militar, para mandar tanto en lo civil como en las diferentes instituciones religiosas.

Finalmente el debilitamiento del Estado, por verse sometido a elección, con las consiguientes alianzas, fidelidades y favores, inclinará la balanza del lado de la Iglesia. Todo ello derivó en el parlamentarismo⁸⁶, que consustancial a la democracia de la Edad Contemporánea⁸⁷, dividió definitivamente ambos poderes.

Los cambios, consecuencia del mayor poder religioso, no se hicieron esperar: centralización del poder en la Iglesia, haciendo uso del Camino de Santiago y de las monarquías feudales cristianas; nuevos cobros de impuestos (diezmos, primicias, derecho de estola...); incremento de fuerza social y económica ligada únicamente a familias nobles y/o con inmuebles; fortalecimiento papal contra el imperio germánico, escisión de la Iglesia Oriental (Cisma de Oriente⁸⁸); surgimiento de las Cruzadas⁸⁹ tras la toma de Jerusalén (1099), a las órdenes del Papa Urbano II⁹⁰ por considerar necesario expulsar a los musulmanes de Tierra Santa; afán expansionista resultado de la propia violencia del feudalismo unida a la ideología de las Cruzadas, cuya base real no era otra que los intereses de la nobleza feudal, sobre el comercio de Asia y el afán de gobierno papal sobre oriente... Como balance final, esta época supuso una gran expansión

⁸⁴ BAYONA AZNAR, Bernardo, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, Biblioteca de historia y pensamiento político, 2009.

⁸⁵ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio *Introducción a la historia de la Edad Media europea*, Madrid, Istmo, 2004, 183-187.

⁸⁶ ASENSIO GARCÍA, Diego, *El reino de los cuatro poderes*, León, Eolas, 2014.

⁸⁷ CALVA TELLEZ, José Luis, *Democracia y Gobernabilidad*, México, UNAM, 2007, 69-78.

⁸⁸ BALDERAS VEGA, Gonzalo, *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media*, Madrid, Universidad Iberoamericana, 2008, 273-285; GETSEMANÍ FERNÁNDEZ RANGEL, Julio *Refugio, Y Sobre esta piedra...*, Lulú, 2009, 104-112.

⁸⁹ ZABOROV, Mijail, *Historia de las cruzadas*, Madrid, Akal, 1988.

⁹⁰ TEJADA Y RAMIRO, Juan, *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América Tomo III*, MONTERO, Pedro (ed.), Madrid, Universidad Complutense, 1859.

territorial por casi toda Europa occidental y parte de la oriental.

Estos cambios parecen llevar hacia un supuesto oscurantismo, propio del llamado ocaso medieval (XIV-XV). Siglo que lejos de suponer decadencia, resultó un agotamiento de lo entendido como medieval e inicio de lo moderno.

Una climatología poco favorable, unida a las demasiado lentas mejoras en técnicas agrícolas, junto a las hambrunas y la Peste Negra⁹¹ de 1348, supusieron el fin de la Edad Media, en transición a la Modernidad.

Como consecuencia (al igual que en toda crisis), hubo quien acumuló patrimonio ya fuera en forma de capital o de bienes inmuebles. Se sufrieron importantes alteraciones en los precios, debidos a la fluctuante oferta y demanda. El incremento en los salarios y la inseguridad en las rentas feudales, supuso una tremenda incertidumbre y desequilibrio económico. Como intento de solución, se propuso una refeudalización consistente en la modernización y paso del sistema económico basado en la agricultura, a la ganadería, (surgiendo así las alianzas ganaderas o Mestas⁹²) pero con ello, las luchas comerciales por la lana, que degeneraron en la Guerra de los Cien años⁹³ entre Inglaterra y Francia.

Esta es la época del hundimiento de la pequeña nobleza, y enriquecimiento de la gran nobleza o aristocracia. De igual modo se distingue entre alto y bajo clero, así como entre alta y baja burguesía en las ciudades. Las diferencias sociales son cada vez más evidentes, y el estatus pasa a depender, ya no tanto de las tierras o del origen familiar, como de los recursos económicos disponibles. Se ha pasado definitivamente del feudalismo al capitalismo⁹⁴. El ejército se profesionaliza⁹⁵, alejándose del vasallaje para con su señor. La guerra se encarece y los reyes acosan con impuestos a los no privilegiados para poder costearlas. La crisis escolástica (Santo Tomás de Aquino) y el paso del teocentrismo al antropocentrismo, antesala del humanismo del XV (Edad Moderna), junto a la idealización del valor caballeresco de antaño, son algunas pruebas más del cambio de etapa.

Una vez situados social, política y económicamente en la Edad Media, y

⁹¹ BENEDICTOW, Ole Jorgen, *La peste negra (1346-1353) la historia completa*. Madrid, Akal, 2011.

⁹² DIAGO HERNANDO, Máximo, *Mesta y trashumancia en Castilla (siglos XIII a XIX)*, Madrid, Arco Libros, 2002.

⁹³ PERROY, Douard, *La guerra de los Cien Años*, Madrid, Akal, 1982.

⁹⁴ HILTON, Rodney Howard, *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica, 1977; CARTAY ANGULO, Rafael, *La transición del feudalismo al capitalismo y la revolución industrial*, Mérida, Universidad de los Andes, Consejo de Estudios de Posgrado, 1988.

⁹⁵ Frente al mundo medieval de los tres órdenes, basado en una economía agraria y firmemente ligada a la posesión de la tierra, emerge un mundo de ciudades basado en una economía comercial. Los centros de poder se desplazan hacia los nuevos burgos. Estos reequilibrios se vieron reflejados en los campos de batalla, ya que los caballeros feudales empezaron a ser superados por el desarrollo de técnicas militares como el arco de tiro largo, o la pica usada por la infantería de mercenarios suizos. Es en esta época cuando aparecen los primeros ejércitos profesionales, compuestos por soldados a los que no les une un pacto de vasallaje con su señor sino la paga. A partir del siglo XIII se registran en Occidente los primeros usos de la pólvora. Con el tiempo, el oficio militar se envilece, devaluando las funciones de la nobleza con las de la caballería. Los castillos, se quedan obsoletos. El aumento de los costes y las tácticas de batallas y asedios, traerá como consecuencia el aumento del poder del rey frente a la aristocracia. La guerra pasa a depender no de las huestes feudales, sino de los crecientes impuestos, pagados por los no privilegiados.

enumerados los cambios sufridos, pasamos a detallar el modo en que algunos representantes comprendieron la materia que nos atañe, centrándonos especialmente en las formas de gobierno; quién ha de gobernar; el tema educativo en la formación de los príncipes desde la dimensión de gobierno; y cómo formar a las personas que cogobernarán junto al príncipe, sirviéndole de apoyo.

3.1. Tomás de Aquino

El planteamiento mostrado por Santo Tomás a tal respecto, es claramente deductivo, avanzando de ideas generales de otros pensadores, hacia un planteamiento propio y personal más concreto. Posteriormente, ya centrado en la monarquía y tiranía como extremos más diferenciados del posible hacer político, ensalza una y critica la otra, aportando el derecho como herramienta con que erradicar esta última.

Santo Tomás entiende la sociedad como unidad ampliada de pequeños grupos sociales, que necesitan de un gobierno para su correcto funcionamiento. Por ello parte del hombre individual – casa (hombre-mujer-hijos-servidumbre) – ciudad (satisfacer necesidades básicas del hombre) – comunidad perfecta o reino (conjunto de ciudades que se defienden de los enemigos) – rey que la rige.

En este esquema, son claves dos ideas: primeramente, el hecho de que *la comunidad perfecta*, en palabras del Aquinate, es aquella autosuficiente pues si lo precisa de otra, es inferior. En segundo lugar, el rey dirigente, ha de perseguir inexorablemente el *bien común*. Son necesarias pues, *la paz*, dirigida a obrar el bien y *un dirigente* que suministre suficiente de lo necesario para vivir. Sin olvidar la necesidad de bienes (que el dirigente habrá de administrar), y de un lugar ameno donde instalarse (clima, lugar para trabajar...).

A pesar de encontrar continuas referencias e ideas aristotélicas⁹⁶, Tomás de Aquino aporta pensamientos propios:

Si el primero entiende la ciudad como Estado, Santo Tomás por su parte, matizará la idea de ciudad, otorgándole la cualidad de perfecta, por ofrecer lo inalcanzable de manera individual. Para él, la comunidad es triple: *casa-familia* con su triple perspectiva de relaciones entre padre-hijo, marido-mujer y señor-siervo; *ciudad* perfecta por proveer de todo lo necesario y *reino* entendido como comunidad consumada, gracias al temor de la guerra que aúna diferentes ciudades.

Para Aristóteles la ciudad es perfecta en sí y la paz no es un requisito indispensable, mientras que Santo Tomás, ve la perfección en la unión de ciudades, formando reinos, y éstos, naciones; siendo necesaria la paz para poder convivir y así alcanzar la perfección.

El Aquinate ofrece una serie de reflexiones acerca de la ciudad perfecta, tales como que el hombre, si es moderado y con orden propio, será capaz de crear un reino correcto, puesto que estará conformado por esa clase de hombres. Que se ha de legislar teniendo presente a los pueblos vecinos, dado que no existe ciudad perfecta que se cree estando aislada. Que prefiriendo la paz y no la guerra, se ha de estar organizado militarmente, tanto intra como extramuros, siendo preferible hacerse temer. De aquí se deriva la idea aristotélica de posible vida política pacífica según las leyes del Estado, a pesar de la concepción de Estado como organismo guerrero, sin ser lo mejor ni para sí,

⁹⁶ ARISTÓTELES, *La Política*, MARÍAS, Julián y ARAUJO, María (trad.). Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, MARÍAS, Julián (trad.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1990.

ni para el individuo. Santo Tomás precisa la paz para la perfección, pues perfección es unidad dependiente del bien y de la salvación social. El Aquinate matiza esta definición, aclarando que la *unidad*, es *natural*, dado que el hombre se une por su naturaleza social, y que la *paz*, es un tipo de unidad social, dependiente no de la naturaleza, sino del dirigente existente. Así pues, la sociedad perfecta en boca de Tomás, precisa *paz*. Y viviendo en paz, dirigirse al *bien*. Y buscando el bien, un *dirigente* que aporte lo necesario para cubrir las necesidades de *hombres buenos y pacíficos*.

Esta triple concepción, recuerda a *De civitas Dei* de San Agustín, unida a principios aristotélicos. Pero ofrece un talón de Aquiles: el factor externo, ya que desde fuera se puede acabar con la paz mediante la guerra, destruyendo la perfección y la sociedad. Por tanto perfecta, será aquella sociedad capaz de autoabastecerse, autodirigirse y autoproteger su preciada paz. Con esta concepción, el utópico pensamiento político tomasiano, incluiría al hombre en casas, dentro de ciudades, pertenecientes a provincias, que conformarían reinos, que configurarían el mundo. Dicho pensamiento nunca lo trató de desarrollar. Por su parte, San Agustín, plantea la Ciudad de Dios, como una comunidad religiosa mundial. Aristóteles se separa de estas ideas, al poner límites a la extensión del Estado, con el propósito de evitar la perversión del mismo: siendo muy pequeño no se garantiza la autosuficiencia, y con una excesiva extensión, la ingobernabilidad del mismo lo convertirá en nación y no en Estado, principalmente a causa de la falta de comunicaciones.

Tomás incorpora un nuevo elemento (*la riqueza*), precisando la distinción de ella en cuanto a reparto, gravándose a cada cual, en función de sus pertenencias. El término de pertenencia aparece como positivo, ya que asegura el cuidado de la misma (por cuidar lo propio más que lo ajeno); involucra a todos según sus conocimientos-cualidades (idea de *unidad* y atención de lo propio, lo que supone el orden necesario para los negocios); y facilita la *pacífica* convivencia al tener idea de propiedad y conformidad con lo que a cada uno le es propio.

Santo Tomás, presenta diversas posibles formas de gobierno, atendiendo a quién y cómo. Esto es: uno, pocos, o muchos, hacia el bien común o el personal. De las combinaciones resultantes, surgen la monarquía (*regnum*), *aristocracia* y democracia (*politia, democratia*), cuando es un solo hombre virtuoso, una minoría selecta, o el pueblo en general quien dirige sus miras hacia el bien común. La tiranía (*tyrannis*), oligarquía (*oligarchia*) y *demagogia*⁹⁷, si es uno, pocos o la mayoría, quienes buscan el beneficio personal.

Referido a la forma más perfecta de gobierno, el autor se decanta por la monarquía, pero al no lograr enteramente su fin último de alcanzar el bien común, plantea la unión de las tres mejores formas de gobierno como solución final, que sometiendo al rey, la aristocracia y la timocracia-democracia, bajo la ley divina, establece sus leyes naturales⁹⁸ como inviables y nulas si chocan con la divina.

Los diferentes modos de gobernar, son la manera en que se ejercita el poder de dios, a través de los hombres. El poder político pertenece por derecho natural a la

⁹⁷ A este respecto, el Aquinate ofrece una multitud de terminología, no siempre bien demarcada, como queda constancia en el estudio preliminar de ROBLES L. Y CHUECA, A., en AQUINO, Tomás de, *La Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989, XLIV-LV.

⁹⁸ *Constituciones reales* si son dictadas por el rey, *senadoconsultos* si son promulgadas por la aristocracia y *plebiscitos* cuando son decretados por el régimen popular, en SANTO TOMÁS DE AQUINO *Suma teológica*, FARRELL Walter, (trad.), Madrid, Palabra, 1990.

sociedad, quien lo transfiera a una, varias o muchas personas. Siendo así, Tomás habla de una concesión del poder, transformándolo en un oficio público.

Desde la ideología de Tomás de Aquino, la sociedad decide en quién reposa el poder (uno o varios), a modo de representante. Pero lo complicado es saber responder a la pregunta de quién y con qué fin. La clasificación tomasiana nos ofrece una amplia variedad, teniendo en cuenta estos dos parámetros (¿cuántos y con qué fines?). Así, el gobierno de uno solo y virtuoso, hacia el bien común, lo llama *Regnum, monarchia* o *regia potestas*; el de pocos selectos, *aristocracia* o *status optimatum*; el de todos hacia la perfección, *politia, timocracia, democracia, respublica* o *república*. En la vertiente negativa, buscando el bien propio, encontramos la tiranía o fuerza superior (*tyrannis*); la *oligarchia* o *status paucorum*, al tratarse de pocos interesados; y por último la *demagogia* al ser muchos los que tratan de imponer sus criterios. Se aprecia una clara influencia del libro II y III de *La Política* de Aristóteles.

Este mare mágnum de conceptos, responde a la tenencia o no de virtud, por parte de uno (el mejor: rey), de pocos (excepcionales: aristocracia) o muchos (sin exigencia alguna: democracia), tal y como se recoge comparando diversas obras del autor, en relación a las características de virtud⁹⁹ y ley dada por uno (rey: constituciones reales), por pocos (aristocracia: senadoconsultos), o muchos (democracia: plebiscitos). Toda normativa legal, que nace fuera del bien común, no es ley en sí misma, pasando a llamarse por ende tiranía.

Él es partidario de la monarquía, si bien, reconoce que ninguna de las formas rectas de gobierno, es absoluta. Todas deben buscar el bien común, pero por encima de las leyes de éste debe estar la ley divina¹⁰⁰. Además, al ser el poder propio de la sociedad, y esta ser natural, el derecho que la gobierna es igualmente natural, y por ello el gobernante debe someterse a la ley natural. Finalmente para evitar disenso, se prefiere el gobierno de uno. “*Illud quod est per se unum potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam plures*”¹⁰¹.

A este respecto, resulta determinante el título del Capítulo 3, Libro I: “*Se prueba con muchas razones y argumentos cómo el dominio de uno solo es el mejor, cuando es justo, y no siéndolo es el peor*”¹⁰²; y el título del Capítulo 5, Libro I: “*El régimen monárquico es mejor porque con el régimen pluralista se llega mucho más frecuentemente a un poder tiránico y más peligroso que en el régimen monárquico*”¹⁰³.

Hemos de tener también en cuenta las personas que habrán de ser dirigidas, por cuanto favorecerán uno u otro tipo de gobierno.

La bondad o maldad de los modelos de gobierno presentados por el Aquinate, es contraria, desde uno bueno como lo mejor, a uno malo como lo peor. Asegura que es

⁹⁹ AQUINO, Tomás de, *De Regno* (1265- 67) *Comentaria in octo libros politicorum Aristotelis* (1269-72), *Suma teológica* (1272-74) y *Comentaria in decem libros Ethicorum*.(1261-64).

¹⁰⁰ Gobernar según el gobierno divino, según se deduce del título del Capítulo 3, Libro II: “*Qué modo de gobernar corresponde al rey, según el modelo de gobierno divino...*”.

¹⁰¹ AQUINO, 1989, 14.

¹⁰² En las ediciones de PERRIER, Joannes, y SPIAZZI, Raimundi, es el capítulo 4. Aquí nos referimos nuevamente a AQUINO, 1989, 17.

¹⁰³ En las ediciones de PERRIER, Joannes, y SPIAZZI, Raimundi, es el capítulo 6. En AQUINO, 1989, 27.

más difícil pasar de monarquía a tiranía que de democracia a tiranía, quizá por los escalones intermedios que les separa. La monarquía puede ser sucesoria o electiva, siendo las dos buenas, pero prefiriendo él la sucesoria. Se le ha de privar al monarca de toda posibilidad de convertirse en tirano. Siendo su poder debidamente regulado para que no degenera. Esta idea la explicaría en la parte inconclusa de su tratado.

Si bien afirma que ninguna de las tres mejores, es plena por sí misma, en la *Suma teológica*, asegura haber encontrado la manera perfecta de gobierno (régimen mixto), aunando las tres superiores, seguramente basada en la organización política de los lacedemonios¹⁰⁴: un rey (monarquía), asesorado por los mejores (senadores de la aristocracia), y representando las ideas de todos (asamblea de éforos propia de la democracia). Aludiendo al libro *La Política* de Aristóteles, menciona, que para que una forma de gobierno sea adecuada, debe hacer partícipe al pueblo, para que la sientan suya, la defiendan y busquen la paz; así como atender a la forma de régimen (modo de organización del poder). Por tanto uno virtuoso (rey), con magistrados virtuosos (aristocracia), y la posibilidad de todos de ser elegidos y electores (democracia).

El Aquinate, critica al tirano y a la tiranía, especialmente en el capítulo III de *De Regno* y en el *Comentario a la Ética de Aristóteles*, VIII, lect. X, donde la define como “*desviación del bien común*”. Tomás teme a quien elimina al tirano, pues dice que este nuevo dirigente, suele convertirse en otro igual que el anterior, para evitar lo que le hicieron.

Entiende la tiranía como *forma corrupta de gobierno-monarquía*. En *Suma teológica* y *Comentario a las Sentencias*, compara el binomio tirano-súbdito, con el de señor-esclavos, y enfrenta monarquía vs. tiranía, bien común vs. individual.

¿Qué se puede hacer contra el mal de la tiranía? Primeramente se plantea una buena elección del rey (monarquía electiva). En segundo lugar, una organización que evite caer en excesos y desviaciones del uso del poder. Y por último aceptar temporalmente la tiranía comedida, por evitar un mal mayor (represalias o un tirano peor).

Ante la cuestión de que si la tiranía insoportable (dictadura actualmente), legitima el tiranicidio, Santo Tomás sí aconseja *destituit* por fuerza pública, pero no destruir por iniciativa privada, por el consiguiente peligro que conlleva permitir asesinar en aras de un posible nuevo tirano. Contundente su sentencia donde acepta en caso extremo, *que se le dé muerte para liberar a la patria*. En su *Suma Teológica*, llega a plantearse como lícita la guerra, ofreciendo una respuesta negativa, si bien se precisa de un ejército que imponga respeto a los derechos humanos.

El tirano pues, es aquel que tiraniza al pueblo tras: ser elegido legítimamente y convertido en un ser codicioso, o el que se autoproclama por medios violentos¹⁰⁵.

“(…) luego si la sociedad de los libres es dirigida por quien gobierna hacia su bien común, se da un régimen recto y justo, como corresponde a los libres. Si, por el contrario, el gobierno se dirige no al bien común de la sociedad, sino al bien individual de quien gobierna, se dará un régimen injusto y perverso, por lo que también el Señor amenaza a tales dirigentes por medio de Ezequiel que dice: ¡Ay de los pastores que se apacientan a sí mismos!, o sea, de quienes buscan su propio beneficio; ¿acaso los rebaños no deben ser apacentados por los pastores? Porque los pastores

¹⁰⁴ Extraído de AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, FARRELL Walter, (trad.), Madrid, Palabra, 1990.

¹⁰⁵ AQUINO, Tomás de, *Comentario a las Sentencias*, Pamplona, Eunsa, 2005.

deben buscar el bien del rebaño y cada uno de los dirigentes el bien de la sociedad sujeta a ellos”¹⁰⁶.

“Luego 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, nombre derivado de la palabra fuerza, porque oprime, con la fuerza, y no gobierna con la justicia; por eso también los antiguos llamaban tiranos a algunos poderosos”¹⁰⁷.

El Derecho se presenta como un gran aliado para combatir la tiranía. Asimismo, recuerda, que hay leyes que no deben ser cumplidas por ir contra el bien divino, o contra el bien humano. Estas últimas, se catalogan en leyes que atentan contra el bien común, que exceden las competencias conferidas, o que son injustas en su reparto de cargas.

3.2. Erasmo de Róterdam

Dionisio el Areopagita, estableció una triple jerarquía tal y como nos relata Erasmo. Primeramente Dios ordena entre los bienaventurados, de modo similar a como habrá de hacerlo el obispo en la Iglesia y el príncipe en la república.

Esta visión claramente cristiana, posiciona al autor en un pensamiento de los poderes universales claramente supeditados al divino, donde Iglesia y Estado, como instituciones, han de marcar el camino para el perfecto cristiano, ofreciéndole un modelo de conducta y educación (moral, religiosa y pedagógica: integral).

En el plano terrenal, las formas de gobierno que plantea Erasmo, a pesar de ser muy diversas, las delimita a modo similar en que lo hizo Santo Tomás, ensalzando el beneficio del pueblo y cuestionando el propio, para seguidamente, diferenciar entre la acción llevada a cabo por uno, pocos o muchos. Así, la monarquía vuelve a ser la mejor opción a tener en cuenta, ya que nos trae a la mente, la imagen de un príncipe henchido de virtudes. Sin embargo, la utopía que plantea este modelo, hace necesaria unos puntales en que apoyar la deseable monarquía simple colmada de virtuosismo; esto es, la unión de monarquía, aristocracia y democracia.

“Si hubiese la suerte de que el príncipe fuese consumado modelo de todas las virtudes, sería deseable una monarquía pura y simple, pero como no sé si esto sucederá alguna vez, es preferible que sea mediocre. Tal como están hoy las cosas, más valdría que la monarquía quedase moderada y equilibrada combinándose con aristocracia y democracia para que jamás degenerase en tiranía, sino que, al nivelarse estas tres formas de gobierno entre sí, la república adquiriese consistencia”¹⁰⁸.

Más adelante matiza que llegada esta forma de gobierno, el príncipe no ha de ver en ella una limitación a su poder o autoridad, sino un auxilio a la misma, con el que aristocracia y democracia, frenasen la tentación de caer en el mal.

3.3. Maquiavelo

El pensamiento político de este autor, avanzó por una intrincada clasificación, eco de las experiencias vividas por príncipes y gobernadores de todas las épocas, a fin de presentar un compendio pedagógico del cómo gobernar y mantener el poder.

¹⁰⁶ AQUINO, 1989, 8-9.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 9.

¹⁰⁸ ERASMO, 2007, 58-59.

Primeramente, nos previene ya desde la introducción de su *El príncipe*¹⁰⁹, sobre lo beneficioso de la distancia para tratar determinados asuntos, tratando quizá con ello, disculpar su intrusión en cuestiones de Estado y formación del príncipe. Para conocer el espíritu de un pueblo es necesario ser príncipe, y para conocer a un príncipe es obligado pertenecer al pueblo.

Con estas premisas y bajo el amparo de la distancia otorgada a quien se disculpa de antemano, Maquiavelo nos acerca su visión respecto a las posibles formas de gobierno, aportando al lector diversas *Clases de principados y el modo de adquirirlos*, tal y como reza su primer capítulo. Siendo así, encontramos repúblicas o principados allá donde los hombres han sido dominados y ejercido su autoridad. Estos principados pueden ser hereditarios o adquiridos, siendo estos últimos:

“De nueva formación o a manera de miembros añadidos al antiguo Estado hereditario (...). Los dominios adquiridos de esta manera se ven obligados a vivir bajo el poder de un príncipe, o bien pueden ser libres; el príncipe que los adquirió lo hizo por medio de armas ajenas, o con sus mismas armas, y fueron la fortuna o la virtud las que lo permitieron”¹¹⁰.

a) *Clases de principados: hereditario y mixto*

Mantiene que el príncipe hereditario se encuentra con menos dificultades para su conservación que los nuevos, ya que “tiene menos ocasiones y necesidad de ofender a sus gobernados: por donde es natural que sea más amado”, bastando “*tan sólo no pretender cambiar las órdenes de los antepasados, y después, saber contemporizar con los acontecimientos*”¹¹¹.

Por su parte, “*en el principado nuevo se encuentra la dificultad (...) los hombres cambian contentos de señor, creyendo mejorar; y esta creencia hace que se levanten en armas contra él; y se engañan, porque ven después, por propia experiencia, que ha empeorado*”¹¹². El autor previene sobre los principados perdidos previamente y el modo de doblegarlos, haciendo más dificultosa una nueva revuelta: “*al adquirir por segunda vez los países rebelados, se pierden con más dificultad; porque el señor, teniendo en cuenta la rebelión, se muestra más cauto, asegurando su firmeza en el poder*”¹¹³.

Pero se plantea la posibilidad de anexionar nuevos estados al propio, abordando por ello la cuestión de las similitudes y diferencias entre los mismos. Con una misma lengua, costumbres y leyes, la facilidad de la posesión radica en el simple hecho de eliminar toda la estirpe del anterior príncipe y mantener las costumbres allí instauradas, a fin de que los hombres vivan tranquilos. Por su parte, las marcadas diferencias culturales, imposibilitan grandemente el dominio, exigiendo el traslado del príncipe a las nuevas tierras conquistadas y/o mandar colonias a los puntos clave de aquel Estado, a fin de mantener el orden mediante mucha gente armada, que no ejército, dada la ofensa que supone compartir la casa propia con el vencedor (siendo el vencido), aparte del costoso gravamen de la manutención soldadesca que convierte lo conquistado en pérdida.

¹⁰⁹ MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Cardona Ángeles, (trad.), Madrid, Millenium Biblioteca El Mundo, 1999.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 13.

¹¹¹ *Ibíd.*, 13-14.

¹¹² *Ibíd.*, 14-15.

¹¹³ *Ibíd.*, 15.

En el capítulo V: *De qué manera se debe gobernar los Estados que, antes de ser ocupados por nuestro príncipe, se regían por sus propias leyes*, concreta las tres maneras de conservar los Estados conquistados:

“La primera, arruinarlos; la segunda, ir a vivir personalmente en ellos; la tercera, dejarlos vivir con sus leyes, extrayendo una contribución anual y creando allí un Estado de un reducido número que cuide de conservárvelos amigos. Pues, siendo el tribunal creado por el príncipe, sabe que no puede subsistir sin su amistad y dominación, y debe hacerlo todo por mantenerlo”¹¹⁴.

Insistirá en el máximo sometimiento y destrucción para con el territorio conquistado, como mejor modo de asegurar su dominio, “*pues, en verdad, no hay ningún otro medio seguro de poseerlas que la ruina. Y quien se convierte en dueño de una ciudad acostumbrada a vivir libre, y no la destroza, cuente con ser destrozado por ella*”¹¹⁵.

Preferirá por tanto, las ciudades y provincias acostumbradas a vivir bajo el mandato de un príncipe, y cuya familia se ha extinguido, pues habituados sus habitantes como están a obedecer, y sin contar ahora ya con su príncipe, no saben vivir libres ni concordar en elegir uno nuevo que les dirija.

Además, como última indicación para con los nuevos territorios conquistados, Maquiavelo añade que se debe temer al forastero poderoso, que contará con el apoyo de los débiles para enfrentarse al nuevo señor. Así pues, granjeada la amistad de estos menos potentes, “*podrá con sus propios medios y la ayuda de aquellos reducir a los que son más poderosos y quedar, de esta forma, dueño absoluto de la región*”¹¹⁶.

b) Principados existentes previamente

Avanzando un poco más, indica el autor el modo en que se pueden gobernar los principados, “*o por un príncipe y todos los demás servidores, los cuales, como ministros, por gracia y concesión suya, ayudan a gobernar aquel reino; o por un príncipe y por barones, los cuales, no por gracia del señor, sino por antigüedad de la familia, tienen aquel puesto*”¹¹⁷.

Las ventajas e inconvenientes de uno y otro modelo son evidentes: se presenta como preferible la presencia de una sola figura a la que obedecer y por la que sentir afinidad o afecto (el príncipe en vez de múltiples barones y señores). Pero a la hora de conquistar un territorio, será infinitamente más accesible encontrar apoyo entre aquellos nobles de segunda que pretendiendo ascender, sigan al nuevo pretendido príncipe. Los mismos que una vez alzado con el poder, adularán con fingidas lisonjas, mientras tratan de mejorar su carrera al apoyar a otro nuevo aspirante al principado. De ello se deduce la preferencia de Maquiavelo, por la monarquía absolutista.

c) Principados nuevos

Retomando los principados completamente nuevos, Maquiavelo aboga al mayor o menor valor de quien lo conquistó, a la hora de augurar su continuidad en el poder, además de la ventaja que supone siempre el trasladarse a vivir en él, “*aquellos que por*

¹¹⁴ *Ibíd.*, 29.

¹¹⁵ *Ibíd.*, 29-30.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 19.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 25.

camino valerosos, se convierten en príncipes, adquieren el principado con dificultad, pero lo conservan con facilidad”¹¹⁸.

Llegamos así a la cuestión de si para dirigir, el nuevo príncipe ha de rogar, o si puede forzar. El autor aboca al fracaso la primera situación, advirtiendo que si depende de sí mismo, difícilmente caerá.

Un modelo nuevo de principado, claro ejemplo de fracaso por la autoinsuficiencia de quien lo dirige, es aquel conseguido o por medio de dinero, o a través de donación de alguien a quien se le cae en gracia, ya que no sabiendo ni pudiendo mantener el grado, se depende enteramente de la voluntad y fortuna de quienes lo exaltaron a uno.

Llegados a este punto, el autor se plantea el caso de aquellos *que llegaron al principado por medio de maldades*, sometiendo y eliminando a sus conciudadanos. A ellos, les concede el beneplácito de la duda a la hora de poder alcanzar el poder, e incluso mantenerlo, pero les advierte de su incapacidad para alzarse con la gloria. *“Su feroz crueldad e inhumanidad, con sus infinitas maldades, no permiten que sea celebrado entre los más excelentes hombres”¹¹⁹.*

Pero algunos hombres malos, mantienen su poder mientras que otros son eliminados rápidamente por sus conciudadanos. El autor justifica este devenir en el uso bueno o malo que de las crueldades se haga y en un astuto reparto de crueldad y beneficio. Así afirma:

“Podemos llamar bien empleadas (si es lícito hablar bien del mal) a aquellas que se ejercen de una vez, por la necesidad de proveer a la propia seguridad, y en las que después no se insiste, sino que se convierten cuanto es posible en mayor utilidad de los súbditos; (...). Por ello es de notar que al conquistar un Estado, debe el ocupador pensar en todos los actos de rigor que le es necesario hacer, y hacerlos todos de una sola vez para poder, no renovándolos, tranquilizar a los hombres y ganárselos haciéndoles bien. (...); en cambio los beneficios se deben hacer poco a poco, a fin de que se saboreen mejor”¹²⁰.

d) Civil vs. Eclesiástico

Maquiavelo denominará principado civil a aquel alcanzado no mediante crímenes, valor o fortuna, sino con el favor de sus conciudadanos y una acertada astucia. *“Un príncipe prudente puede imaginar un modo por el cual sus ciudadanos, siempre y en cualquier circunstancia, tengan necesidad de Estado y de él: así siempre le serán fieles”¹²¹.*

Es en este modelo donde se enfrentan dos elementos antagónicos por naturaleza: de una parte el deseo de los grandes por dominar; de otra el deseo del pueblo de no ser dominado. Como término medio, surge la figura del príncipe, en quien unos y otros hallan solución, creyéndole los grandes, figura con la que enmascarar sus oscuras intenciones de beneficio propio y el pueblo, un elegido que les habrá de defender de las injusticias.

El principado así formado exige a su príncipe que conviva con él. A cambio le declara su favor incondicional bajo la petición de no verse oprimido. Sin embargo, cuando el bipartidismo cae del lado de los ciudadanos importantes e interesados, el

¹¹⁸ *Ibíd.*, 93.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 46.

¹²⁰ *Ibíd.*, 48-49.

¹²¹ *Ibíd.*, 54.

príncipe debe ser cauteloso ante la posibilidad de que piensen más en sí mismos que en él, siendo por ello enemigos declarados. *“Concluiré diciendo sólo que a un príncipe le es necesario tener al pueblo de su lado: de lo contrario, no tiene remedio en la adversidad”*¹²².

El autor critica la dificultad para mantener este tipo de principados, pues basados en el valor y la fortuna, se apoyan en las antiguas instituciones religiosas que los sustentan por designio divino en principios alejados de la comprensión humana, cuestionando por ello la legitimidad eclesiástica para con el gobierno de instituciones del orden temporal como son los Estados.

“Son tan poderosas y de tales propiedades, que conservan a los príncipes en su Estado, de cualquier modo que procedan y se conduzcan. Sólo estos tienen Estados y no los defienden; súbditos, y no los gobiernan; y los estados, aunque indefensos, no les son arrebatados; y los súbditos, aunque sin gobierno, no se preocupan de ello, y no piensan ni pueden cambiar de príncipe”¹²³.

d) Ejército y guerra

Como clasificación, en relación a la fuerza de un principado, se nos presentan dos opciones: aquellos autosuficientes y lo bastante grandes como para formar un ejército con que defenderse y dar batalla; y aquellos que precisan del auxilio de otros. *“No puede esperarse triunfo fácil atacando a un príncipe que tenga fortificada su ciudad y no sea odiado por el pueblo”*¹²⁴.

La necesidad maquiavélica de adquirir el poder y mantenerse en él, plantea unos principios exigibles al príncipe, añadidos a unas leyes con que imponer, y llegada la ocasión, un ejército con que dominar.

“Un príncipe necesita poseer unos buenos fundamentos; de lo contrario, forzosamente se atraerá su ruina. Los principales fundamentos que pueden tener todos los Estados, tanto los nuevos, como los antiguos o mixtos, son las buenas leyes y las buenas armas”¹²⁵.

En este punto de su obra, parece evitar la cuestión de las leyes que menciona, estableciendo una correlación entre las mismas y el uso adecuado de las armas, con el que terminará desviando su discurso hacia el empleo de éstas. *“Y, como no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas conviene que haya buenas leyes, dejaré para otra ocasión el razonar sobre las leyes y hablaré de las armas”*¹²⁶.

Llegados aquí, nos habla de la posibilidad de tener un ejército propio o formado por mercenarios y tropas auxiliares. Evidencia una clara preferencia por el ejército propio, alejando la idea de una soldadesca ajena, que siendo mal pagada y con intereses diferentes a los del gobernante, muestran únicamente apoyo en momentos de paz mientras causan enormes pérdidas al estado, y evitan la guerra cual cobardes indisciplinados e infieles.

¹²² *Ibíd.*, 52.

¹²³ *Ibíd.*, 57.

¹²⁴ *Ibíd.*, 55.

¹²⁵ *Ibíd.*, 60.

¹²⁶ *Ibíd.*, 60.

“Si un príncipe apoya su Estado con tropas mercenarias, nunca se hallará seguro. (...). El príncipe debe ir en persona y hacer él el oficio de capitán. (...) sólo los príncipes y las repúblicas con ejércitos propios hacen grandes progresos”¹²⁷.

Ahonda más en la distinción entre ejército propio como el más deseable, y las armas auxiliares como la opción más arriesgada, pues al pedir ayuda a un príncipe más poderoso, el resultado siempre resulta negativo, ofreciendo sólo ruina al príncipe que pidió auxilio, ya que si pierde, queda derrotado, pero incluso al vencer, se debe a quien le apoyó. Entre ambas opciones militares, se encuentra la mezcla propia del ejército mixto, en el que las tropas propias, se aúnan con las ajenas, cayendo en rencores e incomprensiones que enfrentan la lealtad del fiel servidor, con el trabajo mercenario de quien lucha a cambio de un sueldo.

Aquí sentenciará Maquiavelo que sin tener armas propias ningún principado está seguro y en su capítulo XIV *De las obligaciones del príncipe en lo que concierne al arte de la guerra*, asegura:

“Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto ni otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra, el orden y la disciplina de los ejércitos, porque éste es el único arte que se espera ver ejercido por el que manda”¹²⁸.

Quizá se pueda vislumbrar en este apartado de *El príncipe* (1513), un adelanto del posterior *Del arte de la guerra* (1519-1520), puesto que da indicaciones acerca del modo en que debe prepararse el príncipe ante los acontecimientos bélicos que habrán de llegar: ejercitando cuerpo y mente. El primero, teniendo siempre dispuestas, organizadas y ejercitadas a sus tropas, yendo de caza con el fin de acostumbrarse a la fatiga y reconocer el terreno que le rodea, evitando así posibles emboscadas, y planeando tácticas militares contra el enemigo. La segunda, leyendo historias y relatos de antiguos e insignes señores de la guerra, aprendiendo de sus errores y emulando sus hazañas y victorias.

3.4. Elección de Gobierno

Evidenciada la situación social en que vive el individuo y entendida ésta ya como conjunto de egoístas individualidades, ya como ente vivo encaminado a un fin común, se deduce la necesaria presencia de una figura que gobierne, guíe o dirija según autores. Esta personificación humana del poder (legitimado por el propio pueblo unas veces, impuesto por la fuerza otras, permitido por Dios las demás), carece de todas las herramientas y virtudes que le son deseables y precisas para el desempeño de tamaña misión, precisando por consiguiente la ayuda de selectos súbditos. Éstos, son elegidos por el propio gobernante la mayor de las veces, siguiendo como criterio o bien la consecución de sus propias prebendas, o el logro de unos virtuosos propósitos.

Si bien la elección de un buen gobernante, conlleva una previa buena formación, la de aquellos que le habrán de asesorar no resulta menos delicada, pues en su condición humana, aquel, vacilará a la hora de dirimir controvertidos asuntos de cariz económico, social y político.

a) *Santo Tomás de Aquino*

El Aquinate nos remite al uso de la *razón* y el *lenguaje*, por la naturaleza parlamentaria y social del ser humano. Teniendo muy presente que en última instancia

¹²⁷ *Ibíd.*, 61-62.

¹²⁸ *Ibíd.*, 71.

es Dios quien gobierna, pues la autoridad le es propia sólo a Él, plantea como preferible el gobierno de uno antes que el de varios, pues el consenso y acuerdo resulta más dificultoso de hallar, en la puesta común de varios pareceres¹²⁹. Siendo así, el rey o emperador será elegido por Santo Tomás como aquel que habrá de guiar al colectivo social hacia la felicidad propia de quien alcanza la visión divina mediante el virtuosismo del bien común, pues al elegir quién debe guiar al pueblo, únicamente se debe atender a la consecución del mismo fin del gobierno:

“Es preciso averiguar qué conviene más a la provincia o a la ciudad, si ser gobernada por muchos o por uno. Y esto puede ser examinado a partir del mismo fin del gobierno. La intención de cualquier gobernante debe dirigirse a que cuanto él se encarga de regir procure la salvación”¹³⁰.

Y añadirá que,

“(…) evidentemente mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos (...). Luego es más útil el gobierno de uno que el de muchos. (...) por eso todo gobierno natural es unipersonal. Toda multitud se deriva en uno”¹³¹.

En el capítulo 10 del Libro I, avisa a los tiranos de la necesidad de haber cultivado la amistad para con sus súbditos, pues sólo de este modo se logra alcanzar la unión con ellos, antesala ésta del amor que conlleva un reinado duradero. Recalca la idea de que los gobernantes conseguirán una mayor riqueza haciendo uso de la justicia, y enfrenta esta idea con su opuesta de no obtención de beneficio alguno por parte de los tiranos que únicamente emplean la rapiña, esclavitud, temor y odio.

Centrándose en estos gobernantes que pretenden el bien propio e imponen sus injusticias por la fuerza bruta o una legalidad mal entendida, escribe en el capítulo 11 del Libro I, que los reyes buenos consiguen más reconocimientos, estabilidad, riquezas, honor y fama, que aquellos tiranos, que pudiendo alcanzar dichas recompensas, ven cómo de modo efímero se disipan rápidamente.

Finalmente, como compendio de lo expuesto hasta aquí, en el capítulo 12 de este Libro I, insistirá:

“Luego si los reyes consiguen en abundancia bienes temporales y Dios les reserva un alto grado de felicidad, los tiranos, por el contrario, se decepcionan muchas veces con los bienes temporales que desean, exponiéndose además a muchos peligros temporales y, lo que es más, quedan privados de los bienes eternos, siendo castigados con penas gravísimas”¹³².

De este modo, nos presenta varias ideas clave, que habremos de analizar en el siguiente apartado referido a la formación del príncipe: la paz, la amistad, el amor, la justicia y felicidad como fin último fruto del virtuosismo con que dirige a sus hombres.

b) Erasmo de Róterdam

Erasmo advierte sobre la relación entre el príncipe y sus consejeros, explicando que el dirigente no habrá de caer en la tiranía de quien no se deja aconsejar, sin ceder por ello en la excesiva manejabilidad de quien se deja influenciar por cualquier persona ajena:

¹²⁹ A pesar de sus palabras, el Aquinate permite la participación a más gente que Aristóteles, que la limita a solamente el gobernante.

¹³⁰ AQUINO, 1989, 13.

¹³¹ *Ibid.*, 14.

¹³² *Ibid.*, 61.

“Resulta el peligro de que, estimulado por la licenciosidad que le da su fortuna, estalle en una tiranía y no tolere a aquel que le avisa o aconseja a su vez, tampoco debe tenerse en cuenta que sea tan manejable que se deje llevar por cualquier influencia ajena”¹³³.

El autor, haciendo gala de su controvertida libertad que le enfrentaría con el libre albedrío de Lutero, aboga porque sea Dios quien colmado de ofrendas, le confiera una buena idiosincrasia, si bien llegada la situación contraria, recaiga en el hombre enderezar a aquél por medio de la educación. Con ello, entiende que los grandes emolumentos, reconocimientos y estatuas honoríficas, no son más merecidas que por quien formó al buen príncipe de quien disfruta la república, desarrollando con ello un verdadero servicio de lealtad y rectitud en mejora de la patria: “*Todo le debe la patria al príncipe bueno, y a su vez, la patria le debe este mismo príncipe a aquel que le hizo tal con sus sabias doctrinas*”¹³⁴.

Recordando la idea aristotélica de virtud como término medio, Erasmo pedirá como cualidad para el preceptor del príncipe, que sepa formarle sin demasiada dureza ni indulgencia, pues de la primera se desprende la posible rebeldía del educando para con las virtudes, llegando a odiarlas antes incluso de haberlas conocido. En la segunda situación, una instrucción demasiado laxa puede repercutir en una formación débil del gobernante que repercuta en sus quehaceres y obligaciones hacia la república que dirige.

Así la moderación se presenta como virtud imprescindible en quien habrá de formar al futuro monarca y por ende, al pueblo que verá en él un modelo a seguir. Junto a tal cualidad, se encuentran inexorablemente unidas, la integridad, incorruptibilidad y una larga experiencia que haga del preceptor elegido, una persona idónea por su bagaje sin tacha alguna.

Parfraseando a Séneca, *tal debe ser el preceptor del futuro príncipe, que, por un lado sepa reprender sin injuria, por otro alabar sin adulación*, y a Erasmo: “*Simultáneamente el educando respete al educador por la severidad de su vida, ámelo por la jovialidad de su carácter*”¹³⁵. En este segundo autor, se respira la esencia del primero (político y orador romano XIV siglos anterior).

Pero antes de la debida formación del joven príncipe, siendo éste niño, ya se ha de tener muy en cuenta una previa selección de los niños con los que compartirá juegos, evitando en la medida de lo posible, las malas compañías que le acerquen a una vida no modélica: bebida, malhablados, lascivos y principalmente aduladores, hasta que esté suficientemente bien formado en su carácter y normas. Siendo así, se preferirá la presencia de nodrizas instruidas e íntegras, al igual que niños de buena índole, y educados en la honestidad y el decoro.

Centrado en el formador del príncipe, Erasmo transmite la gran importancia con que ha de asumir la tarea encomendada, pues no sólo el rey deposita en sus manos lo que le es más valioso, sino que pudiendo repercutir con sus doctrinas en el futuro de toda la república, ha de ser consciente de la responsabilidad que conlleva su función y la confianza que se ha depositado en su buen hacer. Como dirá el autor: “*¿Qué importa haber engendrado un hijo para el poder, si no cuidas de que sea educado para el mismo?*”¹³⁶.

¹³³ ERASMO, 2007, 11.

¹³⁴ *Ibíd.*, 14

¹³⁵ *Ibíd.*, 16

¹³⁶ *Ibíd.*, 16.

Por consiguiente la primera tarea a la que debe el maestro obedecer, es a la de conocer la tendencia natural de su pupilo, para sabiendo de dónde parte, tratar de encauzar las virtudes, desarrollando aquellas innatas y exterminando las indeseables. Sabedor de la tendencia a sucumbir en lo placentero y obviar lo bueno, el maestro repetirá constantemente el marcado camino a seguir por todos los medios de que disponga:

“ya con una sentencia, ya con una anécdota, ya con un símil, ya con un ejemplo, ya con un apotegma, ya con un proverbio; hay que grabárselos en los anillos, hay que pintárselos en las tablillas para escribir, hay que inscribirlos en los escudos y si hay algún otro modo de que su edad se deleite siéndoles obvios por doquier, también ha de utilizarse”¹³⁷.

Mención especial merece la enseñanza mediante ejemplos, pues éstos suponen un compendio de recursos en sí mismo, dando cabida a ejemplos de la vida cotidiana, a situaciones vividas por grandes figuras de la historia, y principalmente al propio modelo de quien le habla al príncipe, esto es, su maestro; pues no ha lugar aprendizaje basado en la incongruencia entre las palabras de quien enseña y sus actos, de ahí la rectitud exigida al formador del príncipe.

Sin intención de desanimar a quien pretenda formar al príncipe, avisa de que puede darse la situación de que no habiendo materia prima que modelar, sea vano todo intento de instrucción, como ocurrió en el caso de Nerón, que a pesar de contar con el excelso Séneca, no pudo evitar sucumbir a su naturaleza enviciada de origen que le habría de convertir en el corrupto emperador que fue.

Aludiendo a Platón, exige las cuatro virtudes que aquél vio necesarias en todo príncipe: *naturaleza, preceptiva, ejemplos y práctica*:

- La primera confiere la base desde la que partir según los dones otorgados por Dios, que presentarán una potencialidad limitante a desarrollar por el tutor.
- Respecto a la formación reglada, según el seguidor de Sócrates y maestro de Aristóteles, no debería tratarse la dialéctica por parte de los preceptores hasta que el futuro gobernante esté suficientemente formado como para discernir los argumentos que la mencionada rama defiende, contrarios tanto a lo honesto como a lo deshonesto.
- En relación a los ejemplos, ya señalamos anteriormente el modo en que se deben tratar las vivencias de grandes ilustres como patrón a seguir o del que aprender cuando incurren en ser errados, además de parábolas, fábulas, moralejas y por supuesto el propio modelo del preceptor, que debe ser el de un maestro ejemplar, que siga por ende el modelo de Dios.
- Finalmente, referido a la práctica, queda evidenciado el desarrollo de toda habilidad al fomentar su uso y desempeño; así que en el propio ejercicio de gobernar, es donde el príncipe encontrará su mayor y mejor aliado, pues vivenciando las consecuencias de sus aciertos y errores, adquirirá el bagaje del que servirse en el futuro.

Sin embargo, el riesgo de aprender a base de errar, pone en grave peligro la estabilidad de la república, motivo por el cual desde pequeño, se le debe inculcar la importancia de la toma de decisiones, las consecuencias posibles de las mismas, la

¹³⁷ *Ibíd.*, 19.

presencia en los consejos de los que podrá aprender, los juicios y nombramientos de magistrados en los que se debe involucrar...

A modo de compendio, llegados a este punto, Erasmo recapitula todas las enseñanzas aplicables al príncipe, en el grupo de personas que le han de formar: padres, nodrizas y preceptor, dejando muy patente sus funciones de co-enseñanza en el siguiente texto:

“Todos estos consejos acerca de un buen príncipe deberán inculcarlos inmediatamente, como semilla, en el rudo pecho del niño los padres, las nodrizas, el preceptor, y aprenda todo esto de buen grado y sin coacción. Así conviene que se vaya formando un príncipe que ha de gobernar a súbditos libres y voluntarios. Aprenda a amar la virtud, a aborrecer la torpeza, y apártese de lo deshonesto por pudor, no por miedo. (...), la principal esperanza consiste en la rectitud de juicio”¹³⁸.

Entre estas tareas encomendadas a quienes formarán al futuro monarca, cabe destacar la eliminación de toda impresión de desprecio por parte de la plebe, que pudiendo mermar su buen hacer, degenerarán en debilidad de espíritu y gobierno:

“Por tanto, el cuidado primero y principal del que instruye al príncipe, como se ha dicho, consiste en arrancar de lo más profundo de su alma las opiniones depravadas del vulgo, si en ella se hubiesen aposentado, e inculcarle otras saludables y dignas de un príncipe cristiano”¹³⁹.

Las nodrizas, por su parte, deberán evitar la adulación y la necedad que tanto mal hacen en la formación del príncipe. El formador buscará compañeros educados y sinceros, que alejados también de la fingida educación, tengan fines honestos y buenas formas. Caso de no encontrarlos, será tarea del preceptor, formarlos así, pues ello revertirá en la final formación del príncipe, redundando en ella. Por ello, el maestro necesariamente será un hombre sensato e íntegro, que lejos de permitir caprichos y agasajar al infante, sepa apartarle especialmente de la adulación.

Es tal la abominación que supone para Erasmo la adulación, que plantea el escarmiento público de quien ose enturbiar al buen príncipe con tan pecaminosa actuación:

“A este respecto convendría que, si se encontrase a alguien que obrase de tal modo que con palabras y regalos serviles quisiera atraer el ánimo de un príncipe a cosas que son poco dignas de él, ése sufra público castigo para escarmiento ajeno e, incluso, la pena capital si así lo exigiese la gravedad del delito. (...) si alguien casualmente fuese convicto de un delito capital, que sea castigado con esta acusación: haber corrompido el carácter del futuro príncipe con pestífera adulación”¹⁴⁰.

Porque como dirá el autor, las consecuencias de infectar con ideas tiránicas la joven mente del príncipe, tienen mucho más graves consecuencias que el simple robo del erario público. Comentario inquisitivo que justifica en la existencia cada vez mayor de aduladores de los hijos de los reyes, entre sus nodrizas, compañeros, servidores e incluso preceptores, que con intereses personales, pretenden confundir la mente del futuro monarca en beneficio propio. Este mal, como si de una epidemia se tratara, llega a todas las esferas, salpicando y poniendo en entredicho incluso a los confesores reales:

“Quedaba un única áncora sagrada la cual también falla muy a menudo: me refiero a los que el pueblo llama confesores reales; si éstos fuesen íntegros y prudentes, podrían en aquel altísimo

¹³⁸ *Ibíd.*, 82.

¹³⁹ *Ibíd.*, 83.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 87.

secreto de la confesión amonestar al príncipe amablemente y con libertad. Pero sucede la mayoría de las veces que, como cada cual mira por su interés particular, desprecia la utilidad pública”¹⁴¹.

El desánimo de Erasmo (apocalíptica visión del presente más actual), busca autoridades que avalen su dureza y exigencia en la elección del círculo que rodeará al pequeño gobernante. Así, encuentra en las palabras de Platón un aliado que prohibía depositar la magistratura en menores de cincuenta años ni en mayores de setenta, por considerar que antes se carece de experiencia y después, las facultades se ven mermadas como para tratar acertadamente semejantes empresas. Siguiendo estas directrices, el de Rotterdam concluirá que los magistrados serán elegidos de entre los más maduros, por su experiencia, prudencia y por la autoridad que ante el pueblo confiere su propia madurez, siendo además criterio indispensable su sabiduría e integridad.

Por último, unida a la idea de magistrados integérrimos, encontramos inevitablemente la de un príncipe aún más justo y modélico, puesto que él habrá de elegir a aquellos. Por ello, éste ha de verse henchido de virtudes, ya sea de forma natural, o por la formación que un perfecto preceptor le haya inculcado. Con todo ello, dentro de la república, se presentan a modo de pirámide tendente a la perfección modélica divina, primeramente el príncipe y acto seguido aquellos súbditos que estando cercanos a él, disfrutan del privilegio de aleccionarle para el bien del pueblo y no el propio: maestro, magistrados, compañeros y consejeros, nodrizas y servidores (según el momento y la edad del monarca). Todos ellos, conformarán la verdadera república, que siendo dirigida a una con estos fines muy presentes en la mente, habrá de plasmar el ideal cristiano:

“Conseguiré esto si, como se ha demostrado en parte, intenta todo lo que da solidez y lustre a la república y, a su vez, excluye y aparta lo que deteriora la situación de la misma. Todo esto queda facilitado por la ejemplaridad, sabiduría y desvelo del buen príncipe, por la integridad de los funcionarios y oficiales, por la pureza de vida de los sacerdotes, por la elección de los maestros de escuela, por las leyes justas y por los desvelos que llevan a la virtud”¹⁴².

c) Maquiavelo

Tratando de transmitir la formación deseable en aquellos que compartirán la importante misión de gobernar al pueblo, Maquiavelo insta como imprescindible, la continuidad en el cumplimiento de las órdenes promulgadas por los antepasados, pues todo cambio, aun siendo meditado y concienzudamente trazado, puede interpretarse como ofensa para con las costumbres y tradiciones de la república en el mejor de los casos, como declarado interés por alcanzar fines personales, en el peor.

Por otro lado, y como matiz a esta primera recomendación, aconseja saber contemporizar con los acontecimientos, pues las cambiantes situaciones de la historia, precisan adaptaciones del gobierno a las mismas.

De estas lecciones sugeridas, se deduce la dificultad con que el gobernante y sus ayudantes, habrán de compaginar el mantenimiento de las costumbres propias a cada pueblo, con los cambios e innovaciones necesarios para no sucumbir a un tiempo especialmente cambiante en lo referido a sociedad estamental y política.

En este equilibrio radicará la consecución del deseado mantenimiento en el poder por parte del príncipe y de sus colaboradores más cercanos, que haciendo uso de una

¹⁴¹ *Ibíd.*, 89.

¹⁴² *Ibíd.*, 100.

mesurada inteligencia, sostendrán sus impulsos de egoísta sed, permitiéndose vivir bajo el ala de su soberano siempre que por ello disfruten de beneficios terrenales.

Especial mención merece el capítulo XXII *De los secretarios que los príncipes tienen a su lado*, en el que deposita todo el acierto o fracaso en la elección de los mismos, en manos del mismísimo príncipe, pues él es quien debe saber elegir a quien le aconsejará, apoyará, o ayudará en su empresa: “*No es de poca importancia para un príncipe la elección de los ministros, los cuales son buenos o no según la prudencia del príncipe*”¹⁴³. De aquí se desvela la importancia que Maquiavelo confiere a la prudencia con que el gobernante ha de saber administrar su poder, tal y como se verá en el posterior apartado referente a la formación del gobernante.

Así, siguiendo el razonamiento maquiavélico, el príncipe denotará inteligencia cuando habiendo observado a los súbditos que tiene en rededor, haya elegido para sí aquellos sabios y fieles y además, los haya conservado de este mismo modo (fieles), pues la inteligencia no merma, sino en detrimento de los intereses principescos al verse superado el monarca por una mayor lógica, raciocinio y sapiencia interesada de sus ministros, capaces estas cualidades de expulsarle del trono o incluso acabar con él con intrincadas e inteligentes artimañas. Pero por su parte, la fidelidad a la que alude Maquiavelo, sí pierde poderío, pudiendo tornar traicionera y desleal actitud, consecuencia del rencor, odio, envidia o hambre de grandeza desmesurada.

Centrados gracias al autor en la inteligencia como requisito sine qua non para gobernar, pasa a explicar tres tipos de inteligencias, según el grado de éstas. Así, aquellos que poseen una inteligencia más desarrollada, son brillantes propiamente hablando, lo cual les capacita para entender la realidad por sí mismos. A continuación, una segunda inteligencia (algo más limitada, si bien suficiente), permite entender lo que aquellos primeros entendieron. Finalmente, el menor grado de esta cualidad, no alcanza el razonamiento suficiente como para entender ni tan siquiera lo que los anteriores discernieron. Con ello, Maquiavelo advierte de la necesidad para el príncipe de encontrarse entre los hombres que conforman el primer o segundo grupo, pues aun no siendo capaz de comprender de modo autónomo, será capaz de hacerse rodear por quienes le faciliten la comprensión de la realidad para poder obrar en consecuencia.

Conjuntamente, el hecho de ser conocedor de lo que está bien y lo que mal, es suficiente noción como para frenar las intenciones de sus ministros, pues sabiendo éstos que las entendederas de su príncipe alcanzan a ver sus errores, temerán ser castigados por ellos, evitando la osadía de pretender burlar el juicio de aquel.

Por último, el autor prevendrá al príncipe acerca del modo en que debe elegir a sus ministros, limitando su elección simplemente a que éstos no piensen en sí más que lo que piensan en su gobernador; y que sientan la necesidad de mantener su sumisión a él, dada su dependencia y beneficios de que gozan. Estas ideas se desarrollarán posteriormente en la formación del príncipe.

¹⁴³ MAQUIAVELO, 1999, 109.

Capítulo IV

Formación del Gobernante

4.1. Literatura medieval: Espejos de Príncipes

Antes de ahondar en el tema de la formación del príncipe y cómo ha de ser su comportamiento para con sus subordinados, se hace necesaria una especial mención al modo en que la literatura medieval se ha querido hacer eco de dicha temática, evolucionando como no podía ser de otro modo, e integrando géneros literarios como son el de los espejos y tratados de príncipes y el de los sermones, aunando así discurso político y religioso.

La caída del Imperio Romano conlleva una teocracia donde el príncipe es visto como figura entre humano y sobrenatural, con la misión de ayudar a la Iglesia a alcanzar la salvación del mundo (es el agente de la función eclesial de corredención). Motivo este, por el que hay que formarle: educación mediante espejos y posteriormente tratados. Asimismo, adquieren mayor importancia los caballeros frente a la infantería. Esto acarrea una necesidad de ellos y una mayor consideración (honor de nobleza y educación específica de caballería), siendo el origen de tres tipos de escritura medieval:

- Tratados de caballerías, centrados en formar en legislación y milicia.
- Tratados de príncipes, con la formación moral como fin último.
- Espejos de príncipes, destinados a formar niños nobles o futuros gobernantes.

a) *Evolución del concepto de Príncipe: de la pietas a la sapientia*

Llegamos así a los espejos o tratados de educación de príncipes¹⁴⁴, que pasan por ser obras de marcado carácter político y moral que habrán de guiar al buen monarca cristiano.

Este género ha tenido, en la Península Ibérica, un desarrollo constante y continuo.

La necesidad de formar al príncipe, y a los miembros de la más alta nobleza que le habrían de acompañar, originó la elaboración de estos tratados, principalmente entre los siglos XII y XIV, aunando ideas provenientes del pensamiento oriental y occidental¹⁴⁵, para dar paso, durante la segunda mitad del siglo XIII, a multitud de obras de corte

¹⁴⁴ BENEYTO PÉREZ, Juan, *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, 352-372; PALACIOS MARTÍN, Bonifacio, “El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350), en Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)”, *Actas de la XXI Semana de estudios medievales de Estella 1994*, (1995).

¹⁴⁵ RUCQUOI, Adeline y BIZZARRI, Hugo Oscar, “Los espejos de príncipes en Castilla; entre Oriente-Occidente”, *Cuadernos de Historia de España*, Vol. 79, (2005), 7-30.

didáctico y moral, atribuidas a filósofos y/o a sabios que fueron traducciones o adaptaciones de textos provenientes de Oriente la mayor de las veces¹⁴⁶.

El modelo occidental propuesto por Gil de Roma y su *De regimine principum*, acabó imponiendo su estructura en los años posteriores, aunque las reminiscencias de elementos orientales (especialmente obras transmitidas en árabe gracias al interés de Alfonso X el Sabio), nunca desaparecieron del todo.

Pero la tradición literaria de formar al príncipe en sus deberes, queda reflejada ya desde el siglo VII en España, (reino visigodo), en forma de textos conciliares y códigos jurídicos, preocupados por definir las virtudes del monarca, ofreciendo una imagen específica de su figura. Como muestra, el *Liber Iudicum*¹⁴⁷, comienza con un dictamen relativo al *buen rey*. En su libro I, título IV, establece que ha de *reinar piadosamente y con misericordia, y poseer dos virtudes: la justicia y la verdad*. El rey que nos presenta, ha de gobernar con la venia de las principales personalidades y del pueblo, siendo *su primer deber, la defensa de la fe católica contra la perfidia de los judíos y las injurias de los herejes*". La repercusión de este escrito queda patente en las copias encontradas a lo largo de las diversas comunidades cristianas de la Península, como las halladas en las riojanas San Millán de la Cogolla en el 946 y en Albelda en el 974-976¹⁴⁸. El rey que se describe, debe ante todo temer a Dios y poseer la *pietas*¹⁴⁹. El propio Isidoro de Sevilla (en su *Etimologías*, también copiadas en las dos localidades riojanas anteriores) elogió al *rey moderado y atemperado (Rex est modestus et temperans)* indicando que las dos virtudes reales por excelencia eran la justicia nuevamente y la piedad; y esta última en particular, la más admirable.

b) *Secretum secretorum aristotélico: sabiduría*

La imagen del *buen rey* presentado durante siglos en la Península Ibérica, quedaba así centrada en la transmitida por los textos patrísticos, los escritos de Isidoro de Sevilla y el prólogo del *Liber Iudicum*. Un buen rey este, que debía temer a Dios y defender la verdadera fe, ser justo y misericordioso, piadoso y moderado...

¹⁴⁶ MENJOT, Denis, "Enseigner la sagesse. Remarques sur la littérature gnomique castillane du Moyen Âge", en GUGLIELMI, Nilda y RUCQUOI Adeline, El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Âge. Buenos Aires, CONICET CNRS, 1995, 217-231.

¹⁴⁷ Publicado en el año 654, el *Liber Iudicum* incluía una definición del buen rey que debía ser moderado en las acciones judiciales, atemperado en su vida, mesurado en sus despendas, no tomar nada por la fuerza y buscar el interés de su pueblo. Diversos artículos tratan a continuación los problemas relativos a los pretendientes al trono, a los deberes del pueblo para con su rey, a los laicos o a los eclesiásticos que debían elegir un rey en vida de su predecesor, a la salvaguarda del monarca, de sus niños y de su mujer, y, en fin, a las recompensas que debe el rey a sus fideles.

¹⁴⁸ DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio, *Libros y librerías en La Rioja altomedieval*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1979, 64-74; 155-162; 211-215. GARCÍA TURZA, Claudio y GARCÍA TURZA, Javier, *Fuentes españolas altomedievales. El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico de la Península Ibérica*, Logroño, RAH y Fundación Caja Rioja, 1997, 94.

¹⁴⁹ GUIANCE, Ariel, "En torno a los fundamentos políticos de la monarquía castellana medieval: la *pietas* monárquica", Comunicación presentada en el XXXº Annual Meeting de la SSPHS (Society for Spanish and Portuguese Historical Studies), San Diego, CA, 15-18 abril 1999; *Idem*, "A *pietas* e a realeza: modelos de poder na monarquia castelhana medieval", *Signum. Revista da ABREM, Associação brasileira de Estudos Medievais*, 3 (2001), 61-73. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*, Sevilla, Secretariado de publicaciones de la Universidad, 1995, 64-69; GARCÍA TURZA, Claudio y GARCÍA TURZA, Javier, 1997, 88-90.

Desde la segunda mitad del siglo XI, la incorporación a los reinos cristianos de tierras reconquistadas en el sur y especialmente en Al-Andalus, abrieron ampliamente la llegada de influencias de Oriente, transmitidas la mayor de las veces en lengua árabe.

Obras como *Disciplina clericalis*, escrita hacia 1110 por el judío converso Pedro Alfonso, suponen un avance en el género, introduciendo como novedad la puesta en escena de numerosos modelos de rey: el rey justiciero, el misericordioso, o aquel que vela por el futuro del hijo de uno de sus fieles. A veces se presenta a estos modelos de reyes, citando a los filósofos o dialogando con alguno de ellos.

Con la aparición del *filósofo* al lado del rey, (entendido como maestro que enseña a su discípulo), aparece una noción que se volverá fundamental en el concepto de realeza: *la sapientia*. La sabiduría recomendada por los filósofos.

En algunos extractos del *Secretum secretorum* atribuido a Aristóteles, *el filósofo* recomienda a su prelado practicar en cierta medida algo de ejercicio, escuchar lecturas y cantos agradables, conversar con los más nobles y los más sabios interlocutores, beber y comer con mesura, tomar baños de agua sulfúrea y evitar malos pensamientos¹⁵⁰.

La imagen de un rey educado por un maestro filósofo se popularizó rápidamente en la Península Ibérica en el siglo XII, inspirándose muy seguramente en el *Alexandreis* de Gautier de Châtillon que a comienzos del siglo XIII pasaba por ser un verdadero espejo de príncipes, dado que ponía de relieve la educación impartida por Aristóteles a su joven discípulo, Alejandro Magno. El futuro rey de Macedonia recibió una sólida formación teórica ya en su infancia que por medio del estudio de las artes liberales le permitió adquirir no sólo el saber (*la savieza*) sino sobre todo la sabiduría (o *sapientia*) arriba mencionada. Las hazañas de Alejandro ponen de manifiesto las cualidades alabadas en él, tales como la justicia, la templanza, la generosidad, el valor militar y la piedad. Con el *Libro de Alexandre*¹⁵¹, datado durante el primer decenio del siglo XII, se abre el ciclo de los "espejos de príncipes" que mezclarán la herencia hispánica y las influencias orientales y occidentales.

c) *Del modelo oriental hacia el occidental*

La necesidad de formar al príncipe y a los miembros de la más alta nobleza que le habrían de acompañar originó la elaboración de estos tratados, principalmente entre los siglos XII y XIV, aunando ideas provenientes del pensamiento oriental y occidental¹⁵² para dar paso durante la segunda mitad del siglo XIII, a multitud de obras de corte didáctico y moral atribuidas a filósofos y/o a sabios que fueron traducciones o adaptaciones de textos provenientes de Oriente la mayor de las veces¹⁵³.

El modelo occidental propuesto por Egidio Romano y su *De regimine principum*

¹⁵⁰ LEMAY, Rue, "De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam", *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1987, 323-354.

¹⁵¹ MARCOS MARÍN, Francisco, *Libro de Alexandre*, Madrid, Alianza, 1987; ARIZALETA, Amaya, *La translation d'Alexandre. Recherches sur les structures et les significations du Libro de Alexandre*, París, Klincksieck, 1999.

¹⁵² RUCQUOI, Adeline y BIZZARRI, Hugo Oscar, Los espejos de príncipes en Castilla; entre Oriente-Occidente. *Cuadernos de Historia de España*, N 79, (2005) 7-30.

¹⁵³ MENJOT, Denis, "Enseigner la sagesse. Remarques sur la littérature gnomique castillane du Moyen Âge", en GUGLIELMI, Nilda y RUCQUOI Adeline, *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Âge*. Buenos Aires, CONICET CNRS, 1995, 217-231.

acabó imponiendo su estructura, aunque las reminiscencias de elementos orientales (especialmente obras transmitidas en árabe gracias a Alfonso X) nunca desaparecieron.

d) Evolución literaria

Parece obligado detenerse en este punto, tratando de entender mejor el cambio en esta literatura y su evolución siempre de la mano del devenir histórico medieval:

La primera preponderancia de formas orientales, queda evidenciada en textos como el Libro de *Los doze sabios*¹⁵⁴, compuesto hacia 1237 a petición del rey Fernando III con el noble fin de formar a su hijo, el futuro rey Alfonso X (1252-1284). Una suma de aquello que "(...) *todo príncipe e regidor de reyno deve aver en sy, e de como deve obrar en aquello que a el mesmo perteneçe*"¹⁵⁵. Inspirándose quizá en el bíblico *Libro de la Sabiduría*, el autor sitúa la sabiduría en primer puesto, haciendo de ella "*la ley de todos los reyes*".

Otro claro ejemplo es el de la traducción del siglo XII¹⁵⁶, de un tratado pseudoaristotélico compuesto hacia el 975 bajo el título de *Epistula Alexandro de dieta seruanda*¹⁵⁷. El tratado simula ser una carta, en la cual Aristóteles se excusa por su avanzada edad que le impide ir al encuentro de Alejandro Magno cuando éste había conquistado Persia. Es por esto, dice él, que le envía el tratado en el que consejos políticos y de buen gobierno se mezclan con consejos dietéticos y astrológicos. Como indica su título, la obra insiste sobre el tema tan oriental del *Secreto* de Aristóteles. Desde el prólogo, conjura a Alejandro que guarde el tratado en secreto: "*Onde conjuro a vos, rey, como conjuraron a mi, que lo tengades en poridad ca el que descubre su poridad non es seguro que mal danno nol en vengá*"¹⁵⁸.

Pero al secreto, el autor añade un nuevo elemento: la "verdad". Verdad con la cual el rey debe gobernar y que es el fundamento de la prosperidad del reino, pues:

"(...) de la uerdad uiene temor de Dios, et la uerdad es rayz de todas las cosas loadas; et por temor de Dios uiene iusticia, et por la iusticia uiene conpannia, et de la conpannia uiene la

¹⁵⁴ WALSH, John Kevin, El Libro de los Doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad. (ca. 1237). *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, N 29, (1975), 23-33.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 71.

¹⁵⁶ Traducida en su totalidad en el siglo siguiente por Felipe de Trípoli para un prelado de Antioquia.

¹⁵⁷ GRIGNASCHI, Mario, L'origine et les métamorphoses du Sirr-al-'asrâr (Secretum secretorum), *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, N 43, (1976), 7-112; GRIGNASCHI, Mario, "La diffusion du Secretum secretorum (Sirr-al-'asrâr) dans l'Europe occidentale", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 55 (1980), 7-70; RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Modelos griegos de la sabiduría castellana y europea*, Madrid, Real Academia española, 2002, 293-308 ; destacando el volumen dirigido por RYAN, William F. y SCHMITT, Charles B., *Pseudo-Aristotle The Secret of Secrets. Sources and Influences*, Londres, The Warburg Institute-University of London, 1982; BIZZARRI, Hugo Oscar, "Difusión y abandono del Secretum secretorum en la tradición sapiencial castellana de los siglos XIII y XIV", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 63 (1996), 95-137; KASTEN, Lloyd August, "Una edición latina del Secretum secretorum, de Burgos 1505", *Revista de Filología Española*, 21 (1934), 281-283; BIZZARRI, Hugo Oscar, *Secreto de los secretos (Ms. BN Madrid 9428)*, Buenos Aires, Incipit, 1991; JONES, Philip B., *The Secreto de los secretos. A Castilian Version: A Critical Edition*. Potomac, Scripta Humanistica, 1995.

¹⁵⁸ KASTEN, Lloyd August, *Poridat de las paridades*, Madrid, Seminario de Estudios medievales españoles de la Universidad de Wisconsin, 1957, 32.

franqueza, et de la franqueza uiene solaz, et del solaz uiene amiztad, et de la amiztad uiene defendimiento"¹⁵⁹.

La sabiduría del rey es la fuente de la ley, ley a la que serán sometidos tanto el monarca como sus súbditos y que debe ser guardada de dos peligros mayores, la ira y la codicia.

Este *Secretum secretorum*, inspiró directamente el *Livre de Saviesa*¹⁶⁰ atribuido al rey Jaime el Conquistador (1213-1276), que pretende una formación humanística del gobernante por medio de breves relatos.

Finalmente, mencionaré la historia de *Calila y Dimna*, obra que transmitía la idea del aprendizaje del oficio de rey a través de la lectura como fuente de sabiduría, y que no conoció una gran difusión fuera del ámbito de la corte de Alfonso X.

Con estos textos como ejemplo, quedó definido el modelo de "espejo de príncipes" como tratado compuesto por un gran consejero para un gran rey; un maestro para su alumno. Modelo este, que se convirtió en el estereotipo de este género hasta que fue sustituido por el de Gil de Roma.

Diversas reelaboraciones sucesivas, atemperaron sus aspectos orientales y cristianizaron progresivamente su contenido, como puede comprobarse en el tercer libro del *Libro del caballero Zifar*, o los *Disticos de Catón*¹⁶¹ y, hacia 1340 de la pluma de Juan García de Castrojeriz, la versión del *De regimine principum de Egidio Romano*.

Avanzó un paso más el devenir literario, hacia las ideas integradoras de Alfonso X el Sabio, quien al asumir el trono de Castilla, pudo llevar a cabo su plan de fusionar las tradiciones, con ejemplos como son el *Libro de los cien capítulos*¹⁶², el llamado *Flores de filosofía*¹⁶³, o el famoso *Espéculo*¹⁶⁴, donde Alfonso X incorpora gran parte del *Secretum secretorum* para elaborar, además de definiciones de vocabulario, un verdadero tratado sobre el regimiento del príncipe. . Mención especial en este escueto listado merece el libro de las *Siete Partidas* de Alfonso X (1836):

“V, I (...) E sobre esta razon fablo Aristoteles al rey Alexandre, como en manera de castigo, quando le dixo que non conviene al rey de ser muy fablador (...); V, 14 (...) Ca segund dixo Aristoteles a Alexandre el mejor tesoro que el rey ha, e el que mas tarde se pierde, es el pueblo quando bien es guardado (...); V, 18 (...) E por ende dixo Aristoteles a Alexandre que el que usasse e punasse de aver en si franqueza, que por ella ganaria mas ayna el amor e los coraçones de

¹⁵⁹ KASTEN, Lloyd August, 1957, 35.

¹⁶⁰ KASTEN, Lloyd August, "Several Observations Concerning Lo libre de saviesa Attributed to James I of Aragon", *Hispanic Review*, 2 (1934), 70-73.

¹⁶¹ HAZELTON, Richard, "The Christianization of Cato: The Disticha Catonis in the Light of the Medieval Commentaries", *Medieval Studies*, 19 (1957), 157-173.

¹⁶² HARO CORTÉS, Marta, *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*, Madrid, 1998, XXXIII, 136.

¹⁶³ No es posible hasta hoy señalar la fuente de esta obra. Véanse los trabajos de KNUST, Herman, "Flores de filosofía", *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 10 (1869), 45-55; LACETERA SANTINI, María, "Apuntaciones acerca de Flores de filosofía", *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Bari I*, 1 (1980), 161-172; LUCÍA MEGÍAS, Jose Manuel, "Flores de Filosofía, manuscrito 9428 Biblioteca Nacional de Madrid". *Memorabilia: boletín de Literatura Sapiencial*, 1. Recuperado de <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Flores2.html>.

¹⁶⁴ El segundo de los grandes tratados jurídicos que se deben a la iniciativa del rey Sabio.

la gente (...); IX, 5 (...) E por esto dixo Aristoteles a Alexandre como en manera de castigo que se aconsejasse con omes que amassen buena andança del (...)"

Pero la primera obra reconocida, en que aparece un retrato del rey ideal, es el *Setenario*, (una de las primeras atribuidas al rey Sabio y a su entorno). El rey ideal para Alfonso, pasa por ser su padre Fernando III (1217-1252). En él se aunaban, según se relata, la fe y el entendimiento, siendo amigo de Dios y del derecho, y caracterizándose por la nobleza y la lealtad; a las mencionadas virtudes morales se añaden, según el patrón del *Secretum secretorum*, las virtudes físicas de belleza, prestancia, entendimiento y palabra, moderación en comida y bebida, el sueño y ejercicio, la habilidad en las armas, la caza y los juegos, y el interés por cantores, trovadores y juglares. La obra resulta pues, un tratado didáctico ordenado por Fernando III con el firme propósito de evitar los vicios propios de la juventud, el mal entendimiento, los malos consejos, la bajeza y la desmesura...:

"(...) mandó el rrey don Ferrando fazer este libro que tovyese él e los otros reyes que después del viniesen por tesoro e por mayor e mejor conseio que otro que pudiesen tomar, e por mayor seso, en que se viessen sienpre como en espeio para saber emendar los sus yerros e los de los otros e endereçar sus fechos e saberlos fazer bien e conplidamiente. Et por toller estos siete males partió este libro en siete partes..."¹⁶⁵.

Finalmente llegamos a la lenta imposición de modelos occidentales. En el centro de Europa se había impuesto una teoría política fundada en la teología, en particular a partir de los tratados de Juan de Salisbury, de los espejos de príncipes de Vicente de Beauvais, de Santo Tomás de Aquino y de su discípulo Egidio Romano¹⁶⁶. Un modelo de "espejo de príncipes" de carácter escolástico fue elaborado entonces basándose, sobre todo, en el comentario de las *auctoritates*. Por otra parte, el género de espejos de príncipes fue incorporado en los tratados políticos de la época y, en el caso específico de Egidio Romano, se sumó a las controversias relativas a los límites del poder espiritual y temporal.

El primer "espejo de príncipes" castellano que se relaciona formalmente con estas corrientes llegadas del resto de Occidente es *Castigos del rey don Sancho IV*¹⁶⁷ que el rey Bravo (1284-1295) hizo componer en 1292 para la instrucción de su hijo, el futuro Fernando IV¹⁶⁸. La obra aparece profundamente influida por los "*Enseignement du*

¹⁶⁵ ALFONSO X EL SABIO, *Setenario*, VANDERFORD, Kenneth H. (ed), Buenos Aires, Instituto de filología, 1945, 25.

¹⁶⁶ BORN, Lester Kruger, "The Perfect Prince: A Study in Thirteenth -and Fourteenth- Century Ideal", *Speculum*, Vol 3, 4, (1928), 470-504; MIETHKE, Jürgen, *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993.

¹⁶⁷ BIZZARRI, Hugo Oscar, "La estructura de Castigos e documentos del rey don Sancho IV. Apuntes para la historia de la formación de la ciencia política en la Castilla del siglo XIII", *Incipit*, 17 (1997), 83-138.

¹⁶⁸ GROUSSAC, Paul, "Le Livre des Castigos e documentos attribué au roi D. Sanche IV", *Revue Hispanique*, 15 (1906), 212-339; FOULCHÉ-DELBOSC, Raimond, "Les Castigos e documentos de Sanche IV", *Revue Hispanique*, 15 (1906), 340-371; GARCÍA DE LA FUENTE, Arturo, *Los Castigos e documentos del rey don Sancho IV el Bravo. Estudio preliminar de una edición crítica de esta obra*, Madrid, San Lorenzo de El Escorial, 1935; WEAVER, Billy R., "The Date of Castigos e documentos para bien vivir", en BEARDSLEY, Theodore, *Studies in Honour of Lloyd A. Kasten*, Wisconsin, Madison, 1975, 289-300; HARO CORTÉS, Marta, *Los compendios de castigos del siglo XIII: Técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia, Departamento de Filología-Universitat de València, 71-75 y *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Laberinto 2002, 71-75; GÓMEZ REDONDO, Fernando, *Historia de la prosa*, Madrid, Cátedra, 913-943.

monseigneur saint Louis à son ainé fils Philippe”¹⁶⁹.

De ellos tomó no solamente la forma de exposición inicial de cada capítulo sino también, en numerosos casos, la idea sobre la cual se reflexiona. Cada capítulo comienza con un consejo de un padre a su hijo como si se tratara del *thema* de un sermón:

“Mio fijo mucho amado, tu eres mio fijo carnal mente e de mi semiente fueste tu fecho (cap. 1). Mio fijo, peor es el alma del mal christiano quando muere en mal estado que non es el alma del judio nin del moro (cap. 2). Mio fijo, non quieras judgar las buenas andanças deste mundo a semejança de las del otro (cap. 3)”¹⁷⁰.

Los *Castigos del rey don Sancho IV* tienen mayores ambiciones literarias a partir de las *auctoritates*: San Agustín, San Bernardo, Aristóteles, las Vidas de los Padres, Isidoro, San Jerónimo y Séneca figuran entre las principales autoridades citadas. Sin embargo, el autor basa principalmente su reflexión sobre textos sacados de la Biblia.

A modo de resumen, podemos incidir en la idea de que las formas occidentales presentan una estructura del tratado sobre el modelo trifuncional de la ciencia política, apoyándose en la tradición pseudoaristotélica que le ofrecía la *Segunda Partida*.

Por su parte, la forma oriental de "espejo de príncipes", ejemplo del cual destacamos el *Libro de los Estados*, se desarrolla siguiendo el modelo del maestro que instruye a su discípulo.

e) *Comentarios a Vincent de Beauvais y Egidio Romano*

Destacan en relación al tema tratado dos autores como son Beauvais y Romano Egido, ya que suponen un punto de inflexión entre la tradición oriental y la más occidental.

La obra de Beauvais queda estudiada entre otros por Schneider (1991, 1995) quien aborda la transmisión textual y circulación medieval del *De morali principis institutione* como otro aspecto a tener presente al acercarse al *opus politicum* de Beauvais. Schneider (1991, 189-227, 1995, LXXVIII-LXXXII) distingue entre dos grandes familias de manuscritos: alfa () representada por manuscritos anónimos en los que se omite el prólogo; y beta () bajo el nombre de su autor. De esta segunda familia de manuscritos Schneider deriva otras familias menores en función del área geográfica de su difusión. El único manuscrito testado en la Península (BN 10254 [S], datable del siglo XV) pertenece a la familia y reúne *De morali principis institutione*, *De eruditione puerorum regalium* y *Liber consolatorius*, además del *De eruditione regum et principum* de Gilberto de Tournai, *De regno* de Tomás de Aquino y la tabla de capítulos del *De regimine principum* de Egidio Romano.

Vicente de Beauvais (nombre destacado del enciclopedismo medieval) sucesor en Francia de San Isidoro de Sevilla y digno heredero del movimiento naturalista del siglo

¹⁶⁹ Hipótesis elaborada por BIZZARRI, Hugo Óscar, “Castigos del rey don Sancho IV: una reinterpretación”, *Papers of the medieval Hispanic Research Seminar*, 37, (2004), 1-86. Los textos fueron publicados por DELABORDE, Henri François, “*Le texte primitif des enseignements de Saint Louis à son fils*”, *Bibliothèque de l’École de Chartes*, 73 (1912), 73-100 y 237-262; VIOLLET, Paul, “Note sur le véritable texte des instructions de Saint Louis à sa fille Isabelle et à son fils Philippe-Le-Hardi”, *Bibliothèque de l’École de Chartes*, 30 (1869), 129-148 y “Les enseignements de Saint Louis à son fils”, *Bibliothèque de l’École de Chartes*, 35 (1974), 5-56.

¹⁷⁰ Todas las citas han sido tomadas de BIZZARRI, Hugo Oscar, *Castigos del rey don Sancho IV*, Frankfurt del Main-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2001.

XII, mantenía una estrecha amistad con el Rey Luís IX a quien le dedica su *Opus uniuersale de statu principis* (ambicioso proyecto de enciclopedia política de la Edad Media). El cometido de dicha compilación era doble: por una parte reunir una información dispersa y difícil de conseguir; por otra, ofrecer a la familia real y a los oficiales de la corte una guía moral y un manual para la salvación del alma. Se trata de la misma técnica compilatoria del *Speculum Maius* basada en una cuidadosa selección de textos clásicos, patrísticos y medievales.

La petición de la Reina Margarita condiciona el esquema de trabajo de Beauvais, quien se ve obligado a empezar su *Opus politicum* con el último de los cuatro tratados en que lo había dividido: el *De eruditione puerorum regalium* (tratado que una vez terminado entregaría al clérigo Simón, ayo del infante Felipe III).

Siguiendo a Berges (1938, 305-308) y Schneider (1990, 285-299; 1995: XXI-XXIV), el proyecto del *opus de statu principis* probablemente se inició a finales de 1247 o principios de 1248 y, según se puede inferir de los fragmentos citados, Beauvais ya se había confeccionado un borrador de trabajo, donde quedaba reflejada la estructura exacta de la obra, dispuesta por capítulos y materias: el *opus* iba a comprender cuatro tratados, de los cuales se nos han transmitido sólo el primero y el último, sin que haya noticia alguna de la redacción de los otros dos.

Beauvais redactó primero el *De eruditione puerorum regalium*, acabado a finales de 1249. Algunos meses después, a deseo de Teobaldo V Rey de Navarra y Conde de Champaña, retoma su obra política para terminar el primer tratado (*De morali principis institutione*), poco antes de su muerte en 1264, dado que mientras tanto, se dedicó plenamente a la revisión y ampliación del *Speculum Maius*.

Respecto al segundo autor (Egidio), podemos decir que el *De regimine principum* debió difundirse progresivamente durante la primera mitad del siglo XIV. En el capítulo IV de su *Libro enfenido*, compuesto entre 1334 y 1336-1337¹⁷¹, don Juan Manuel demuestra que se conocía la obra en Castilla:

“Si quisieredes saber quales son las maneras et las costumbres de los buenos reys et las maneras [et las costumbres] de los tirannos, et que deferencia ha entre ellos, fallar lo hedes en el libro que fizo fray Gil, de la orden de Sant Agostin, que llaman De regimine principum, que quiere dezir Del gouernamiento de los principes”¹⁷².

Don Juan Manuel estaba impregnado de la literatura que había recibido de su tío, Alfonso X el Sabio¹⁷³.

Estudiar los "espejos de príncipes" de Juan Manuel no proporciona pista alguna, capaz de asegurarnos de modo fiable, el modo en que conoció la existencia del tratado de Egidio Romano. Se evidencian entre ambos autores grandes divergencias en cuanto a la ciencia política. Por su parte Juan Manuel, sitúa la relación con los siervos y la administración del tesoro, desde lo más alejado de la economía, para colocarla en la parte relativa a la política. Asimismo, referido a la "economía", establece una similitud

¹⁷¹ DON JUAN MANUEL, *Libro infenido y tractado de la Asunción*, BLECUA, José Manuel (ed.), Granada, Universidad de Granada, 1952, XII- XX.

¹⁷² Sobre la importancia de Juan Manuel en la teoría política de su tiempo, véase BERGES, 1938, 228-249, y BIZZARRI, Hugo Óscar, "El concepto de ciencia política en don Juan Manuel", *Revista de Literatura Medieval*, Vol, 13, 1 (2001), 59-77.

¹⁷³ DON JUAN MANUEL, *Obras completas I*, BLECUA, José Manuel (ed.), Madrid, Gredos, 1981, 159.

entre la relación del monarca con la mujer y el hijo, que no existe en Egidio Romano. Parece pues, que el *De regimine principum* se conoció en Castilla antes por sus aspectos temáticos que por su modo de entender la ciencia política. La obra pudo ser conocida indirectamente por medio de los dominicos del entorno de don Juan Manuel, lo cual explicaría que este último no recurriera a los conceptos aristotélicos de la ciencia política que figuran en el tratado de Egidio, pero sí adoptara sus cambios temáticos.

Sin embargo, la obra de don Juan Manuel, supone un momento decisivo en la evolución del género de los "espejos de príncipes" en Castilla, dado que en adelante, se relegará el acervo oriental a una mera rica herencia de la que extraer sentencias mientras que la concepción del "espejo de príncipes" adoptará una forma claramente occidental.

Esta paulatina imposición de formas occidentales se consolida hacia 1344, cuando Juan García de Castrojeriz tradujo y comentó, para la educación del infante Pedro, el tratado de Egidio Romano¹⁷⁴. Castrojeriz expuso además las razones que lo habían llevado a agregar un comentario al tratado:

“E aquí conviene notar que estos enxemplos no estan en el texto todos quantos aquí se podrian traer, e por ende es annadida esta compilacion en que estan muchos castigos e enxemplos e castigos buenos donde todos se pueden informar muy bien”¹⁷⁵.

No obstante, la pluma de Castrojeriz no se limita a comentar y explicar cada parte de la filosofía práctica. Su finalidad va más allá, al tratar de adaptar la filosofía moral de Aristóteles al punto de vista de los teólogos, empresa que predicaba ya el *Lucidario de Sancho IV* y que es evidencia del deseo de hacer concordar fe y razón¹⁷⁶.

Ahonda en el intento de Aristóteles, de situar la felicidad en el amor de Dios, y pretende completar el pensamiento del estaragita, señalando los puntos comunes entre su filosofía y la teología¹⁷⁷.

Juan García de Castrojeriz emplea como punto de partida, el texto de Egidio Romano para aunar el pensamiento aristotélico y teológico, a semejanza de lo que se había hecho también en Francia. La tradición del *Secretum secretorum* aparece nuevamente en su obra, a propósito de la obligación del rey de promover los estudios y el saber, de tomar precauciones frente a los peligros de la muerte, o aun en el *exemplum* de la mujer que se alimentaba con veneno¹⁷⁸, con la finalidad de agregar relatos ejemplares. Por desgracia, no mantiene atisbo alguno de la concepción política que lo sostenía.

La relevancia del comentario de Castrojeriz, va más allá de su intento de analizar un tipo de "espejo de príncipes" que predominó a fines de la Edad Media. Su verdadera importancia radica en el hecho de poner al alcance de un público más amplio, un canon de ciencia política, (proceso que se generalizó a lo largo del siglo XV)¹⁷⁹.

¹⁷⁴ GARCÍA DE CASTROJERIZ, Juan, *Glosa castellana al "Regimiento de Príncipes" de Egidio Romano*, BENEYTO PÉREZ, Juan (ed), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, 18-19.

¹⁷⁵ GARCÍA DE CASTROJERIZ, 1947, libro I, parte I, cap. 1, 16; (Ms. h-I-8), (Ms. K-I-5).

¹⁷⁶ RUCQUOI, Adeline y BIZZARRI, Hugo Oscar, "Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", *Cuadernos de Historia de España*, vol. 79, 1, (2005), 7-30.

¹⁷⁷ BIZZARRI, Hugo Óscar, "Fray Juan García de Castrojeriz receptor de Aristóteles", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 67 (2000), 225-236.

¹⁷⁸ GARCÍA DE CASTROJERIZ, 1947, libro I, parte II, cap. 34.

¹⁷⁹ PAGDEN, Anthony R. D., "The diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600", *Traditio*, 31 (1975), 287-313.

A este respecto, destaca la lectura de Bizzarri¹⁸⁰ donde el autor correlaciona estilos literarios diferentes como son los espejos de príncipes y los sermones, con la pretendida inclusión de un sentir religioso en el discurso político.

Estudia los *Castigos del rey Don Sancho IV* y las glosas de fray Juan García de Castojeriz al *Regimiento de príncipes* de Egidio Romano, si bien estas últimas no aportan más que la síntesis cristiano-aristotélica y la concepción trifuncional de la ciencia política aplicada, para toda una desconocedora sociedad (como ya he mencionado en páginas anteriores), adornando el texto de Egidio con múltiples *exempla* y marcado carácter escolastizante, frente al modelo retórico-sermonístico de los *Castigos*.

Esta interesada intromisión de las órdenes religiosas en los tratados que habrían de educar a los príncipes, pasó de ser un recurso político solapado, a convertirse en un recurso estilístico literario, que aunaba a fuentes occidentales tan dispares como las dos presentadas (*Castigos* y *De Regimine Principum*), frente a los anteriores espejos de príncipes de corte oriental, donde primaba la presentación de sentencias y los pecados que de ellas se derivaban.

4.2. Santo Tomás de Aquino

a) *Inspiración aristotélica*

Tratando de entender mejor el pensamiento político y social de Santo Tomás (que nos llevarán a la formación del gobernante propuesta por el autor), debemos hacer hincapié en que para el Aquinate, se presenta la salvación como fin último, planteando por y para ello, un acercamiento a Dios. Con esta idea, se basa en tres autores para formular la “triple vía de acceso del ser, al creador”, si bien los dos últimos beben del primero:

- Platón habla de la esencia y plantea la perfección común, en cuanto perfección, como incapaz de ser compartida. Es recibida de otro sucesivamente, hasta alcanzar así al Primero: Uno puro sin mezcla.

- Aristóteles por su parte, habla de participación y afirma que la perfección no es parte de la esencia humana, sino que se tiene de forma graduada. Si el ser es causado, su graduada perfección, viene de una máxima perfección no graduada: Causa Primera = Perfección.

- Avicena, coincide en pensar que la perfección nos llega graduada (no plena), incorporando el término atribución. La perfección es dada y causa por/del Perfecto.

Aristóteles en su libro *Metafísica*, revisa la *Mundana Philosophia* para presentar la ciencia de la Filosofía como herramienta con que estudiar al ente en sus tres posibles estados: *ente no dependiente de nosotros mismos*; estudiado por las ciencias reales o especulativas que quedan englobadas en el quatrivium (natural, matemática, metafísica y /o divina); *ente de razón*; estudiado por las ciencias racionales o relativas al discurso y englobadas en el trivium (gramática [congruente], lógica [verdadera], retórica y poética [persuasiva]); y *ente de voluntad y acción*; estudiado por la metafísica (alma), medicina (cuerpo) y la ética o política (materia exterior). Estos planteamientos aristotélicos, fueron criticados por la cristiandad, ya que apartan al individuo de la meditación.

¹⁸⁰ BIZZARRI, Hugo Óscar, “Sermones y espejos de príncipes castellanos”, *Anuario de Estudios Medievales* vol 42, 1, 2012, 163-181.

De estas fuentes bebidas por Santo Tomás, derivamos su pensamiento político que claramente inspirado en *La República* de Aristóteles y en *De Civitate Dei* San Agustín, queda disperso por todas sus obras: *Comentarios a las Sentencias* (1253-1255); *Comentaria in decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (1261-1264); *Comentaria in octo libros politicorum Aristotelis* (1269-72) y *La monarquía* (1265-67), antesala de *De lege* incluido en *Summa theologia* (1272-74). Las ideas aristotélicas en Santo Tomás, son criticadas por erróneas según algunos, en Aubenque,¹⁸¹ interesadas y deformadas por otros como Gauthier¹⁸² y totalmente entendidas y reproducidas finalmente por otros como Nelson¹⁸³.

b) *Virtudes: la prudencia*

Al estudiar el *Proemio al Comentario de la Política de Aristóteles*¹⁸⁴, encontramos los términos de sabiduría y prudencia, siendo esta última madre de las virtudes morales que encuentra su análoga superior teológica, en la caridad. Se entiende con ello el relevante lugar que ocupan en su ideario: “*La virtud consiste en actuar según el justo medio, y el criterio del justo medio es la regla recta*”¹⁸⁵.

Para Aristóteles, prudente es aquel que sabe alcanzar su propio fin y el de los demás, confiriendo con ello una dimensión social y política a dicha virtud, y haciéndola deseable tanto en políticos como en administradores. El autor distingue entre prudencia personal del propio individuo, de la legislativa (prudencia vs. política). A este respecto afirma que la prudencia únicamente es propia del gobernante, quien al usarla, ofrece opinión verdadera en los gobernados.

Santo Tomás por su parte permite la participación de los gobernados en la prudencia política del gobierno. Lejos de negar a Aristóteles, especialmente en su *Ética a Nicómaco*¹⁸⁶, el Aquinate refuerza y reelabora la prudencia política de su mentor, pasando el sujeto de esta virtud, de los gobernantes a todos los miembros de la república.

Con los puntos arriba expuestos, empezamos a entender la ideología de Santo Tomás y a relacionarnos con la terminología básica por él empleada: política-sociedad, bien común, derecho, virtud del gobernante, grados de perfección, fin social... todo ello teñido de un claro trasfondo aristotélico.

c) *Su obra: La monarquía*

Centrados en *La monarquía*, observamos que estudia el origen divino de la sociedad y de la autoridad; las posibles formas de gobierno legítimo; el modo de combatir el ilegítimo; el fin del mando-gobierno; y la gloria del buen gobernante como

¹⁸¹ AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Madrid, Crítica, 1999.

¹⁸² GAUTHIER, René Antoine, *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, París, Francia, Vrin, 1951.

¹⁸³ NELSON, Daniel Mark, *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1992.

¹⁸⁴ AQUINO, Tomás de, *Comentario a la política de Aristóteles*, MAELLA, Ana, (trad), Pamplona, Eunsa, 2001.

¹⁸⁵ AUBENQUE, 1999, 51.

¹⁸⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

recompensa. Resulta ser un tratado pedagógico y moral, con la pretensión de formar criterios éticos en la persona regia, apoyándose para ello en textos bíblicos y enseñanzas de filósofos (especialmente Aristóteles).

La monarquía, conocido también como *De regimine principum* (texto inconcluso escrito entre 1265 y 1267), es una obra destinada a Hugo I de Lusignan, rey de Chipre, seguramente porque bajo sus órdenes, se hallaba su hermano Aimón de Aquino, al participar en la expedición a Tierra Santa en 1231 (organizada por Federico II y dirigida por Ricardo Filangieri). Historiando, cabe la duda de si el destinatario fue Enrique de Lusignan (1218-1253), Hugo II de Lusignan (1253-1267), o Hugo Antíoco Lusignan (1267-1284). Parece probado que fue escrita para Hugo II cuando contaba 14 años (Chipre se encontraba en plena anarquía, motivo por el que Tomás de Aquino, aconseja la monarquía pura y no el gobierno mixto), aunque desde el *Codex Vaticanus latinus 5088*, se señala a Enrique de Lusignan (queda negada tal teoría, por las continuas menciones de Santo Tomás a Aristóteles, leído este tras la muerte de tal rey¹⁸⁷). Lo que es seguro, es que su hermano Aimón de Aquino, estaba en deuda con el rey de Chipre, por favorecer su liberación del cautiverio en la expedición a Tierra Santa, y quizá fue él quien solicitó este escrito al Aquinate. Hay quien con tanta contradicción como hay entre posibles autores, incluso niega la autoría de la obra, mientras otros se la otorgan íntegramente a Tolomeo de Lucca, e incluso a Romano Egido. Este último fue rebatido por De Rubeis, volviéndose a imprimir (tras estudiar, comparar y analizar a Barbavara, Berlamino, Quetif, Echard, Frigerio y Natal Alejandro), en *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, ex Typographia polyglotta s.c., De propaganda FIDE, Romae, 1882*. Tras dichos estudios parece demostrada la autenticidad de los dos primeros libros que lo constituyen, atribuyendo la autoría del tercero y cuarto a Tolomeo de Lucca u otro autor de la época, tras la polémica bula *Unam Sanctam*, que enfrentó a los intelectuales en seguidores de Bonifacio VIII y /o de Felipe el Hermoso.

Centrándonos en la intención y contenido de la obra, podemos distinguir entre el *origen* de la monarquía (Libro I, cap. 1-11) donde se define el término rey; y el *oficio* de la monarquía (Libro II, cap. 1-4 el cual se encuentra inconcluso), en el que explica cada una de las obligaciones del rey. Dante escribirá años más tarde (1310) una crítica al libro de Santo Tomás con el mismo título, *Monarquía*¹⁸⁸.

Alejado de palacio, su tratado es moralizante y utópico, siempre desde el punto de vista de la teología. Su base será la Sagrada Escritura y los filósofos y gobernantes famosos de la época (teocracia como fin explicativo de las acciones). Habla como teólogo que no vive la política, por ello se apoya en la doctrina eclesiástica (Libros sagrados de la Biblia) sin poder ahondar por este motivo mucho en el tema, siendo así, un tratado pedagógico-moralizante, con el que afianzar criterios éticos en la monarquía. Las directrices de política eclesiástica (de Inocencio III), donde se describen las relaciones Iglesia-Estado, son plasmadas en las Decretales de Gregorio IX, convirtiéndose en reglas oficiales medievales. Este teologismo impregna la obra del Aquinate, que se basa así en la teocracia, también patente en el libro III, cap.78 de *Suma*

¹⁸⁷ Un pariente de la realeza de Chipre, por su parte, asegura que era Hugo III el destinatario. Estudios sobre referencias aristotélicas hechas por Tomás, y la existencia de tales traducciones del griego por Guillermo de Moerbeka, sitúan necesariamente la escritura entre 1265 y 1267.

¹⁸⁸ ALIGHIERI, Dante, 1992, *Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1992.

*contra los gentiles*¹⁸⁹. Respecto a la finalidad, Santo Tomás pretende conseguir la paz y el bien común (la felicidad), usando el poder. Los capítulos sobre el ejército se hallan dispersos en el libro IV. Las teorías del Aquinate a este respecto afectan a la composición del mismo, a su misión dentro de la república y a la limitación de sus miembros. Respecto a dichas funciones, se muestra particularmente crítico con Aristóteles, y no extrañaría que la lectura del tratado del Santo pudiera haber creado ideas anticaballerescas, por la vía de la negación de la prudencia entre la caballería, al igual que hace en la *Summa Theologica*.

En la obra de Santo Tomás nos encontramos:

I Libro: Dedicatoria al Rey de Chipre (proemio)

II Libro 1º: Teoría de la monarquía

1. Observaciones preliminares: significado del término rey (C.1)
2. Teoría de la monarquía
 - a. Méritos absolutos (C. 2 y 3)
 - b. Méritos históricos (C. 4 y 5)
 - c. Monarquía ilimitada (C. 6)
 - d. El problema de resistencia al tirano (C. 6)
3. Recompensa del buen rey (C. 7-11)
4. Epílogo al libro I (C. 12)

III Libro 2º: Práctica del rey

1. Obligaciones del rey en general
 - b. Analogía gobierno divino-humano (C. 1-3)
 - c. Monarca en la cristiandad (C. 3 y 4)
2. Obligaciones del rey en particular: al fundar un reino (C. 5-8)

Santo Tomás pretende conseguir la paz y el bien común (felicidad), usando el poder. Por su parte, Maquiavelo con su *El príncipe*, considera el poder como el fin a alcanzar y estudia cómo mantenerlo.

Dante, escribirá años más tarde una crítica al libro de Santo Tomás con el mismo título de *Monarquía*.

Los capítulos sobre el ejército se hallan dispersos en el libro IV. Las teorías del Aquinate a este respecto afectan a la composición del ejército, a su misión dentro de la república y a la limitación de sus miembros. Respecto a dichas funciones del ejército dentro de la república, se muestra particularmente crítico con Aristóteles. Es, en este sentido, de índole muy diferente a Egidio Romano, y no extrañaría que la lectura del tratado del santo pudiera haber creado ideas anticaballerescas, por la vía de la negación de la prudencia entre la caballería, al igual que hace en la *Summa Theologica*.

d) *Formación del príncipe*

Retomando las virtudes más deseables para desarrollar en el príncipe, según el Aquinate, cabe destacarse las siguientes:

- Razón y Lenguaje: Santo Tomás nos insiste en el uso de estas dos cualidades, debido a la naturaleza parlamentaria y social del ser humano,

¹⁸⁹ ÁLVAREZ GÓMEZ, Ángel, *La suma contra los gentiles de Tomás de Aquino*, Madrid, Alianza, 1998.

fruto de la cual, se ve abocado a vivir en sociedad en la que desarrollarse y llegar a ser quien sepa encauzar las potencialidades de su pueblo, cubriendo sus necesidades más básicas y fomentando las virtudes que lleven al bien social y grupal, entendiendo por este, el perfeccionamiento y acercamiento a Dios, con la consiguiente corredención que supone la felicidad. Así pues, el lenguaje y la razón con que se actúa y con que se emplea aquél, deben ser cualidades innatas al príncipe y a la vez medios con que obtener la consecución del bien común. El príncipe habrá de desarrollar estas dos herramientas con las que hacerse entender y convencer, siendo un ejemplo para sus súbditos.

Quien gobierne, siguiendo el discurso tomasiano, ha de ser preferiblemente uno. Entre los argumentos que esgrime, el Aquinate baraja desde el reduccionismo que evidencia la unidad de un solo Dios que ordena y dirige el mundo¹⁹⁰, hasta la dificultad de hallar consenso cuando son varias las voces que opinan sobre un mismo asunto. La puesta en común, al tratar ciertos temas, complica enormemente el acuerdo y lejos de enriquecer con diferentes visiones, como norma torna en disputas que desgraciadamente incitan a la consecución del bien particular. Por todo ello, el monarca de la república¹⁹¹, será un único gobernante electo por su pueblo que atendiendo a sus virtudes sepa designarle como tal.

- Amistad y Amor: aquel al que se le proclame soberano, deberá haber cultivado la amistad de sus iguales, pues sólo de este modo se logra la unión con ellos, antesala del amor en que encontrará el apoyo de sus súbditos, sabedores éstos de las intenciones de su rey y el puerto al que pretende llevarles: la salvación. Todo ello, implica la base necesaria para que se instaure un reinado duradero:

“Pero los tiranos no pueden conseguir el bien de la amistad, aunque lo desean. Pues, mientras no busquen el bien común sino el suyo propio, surge una pequeña o nula unión común con sus súbditos (...). El reinado de los tiranos, por el contrario, no puede ser duradero, pues se vuelve odioso a la mayoría”¹⁹².

- Paz: tratando de seguir con el razonamiento del santo, nos encontramos con la necesidad de paz tan mencionada en su obra, dado que no basta con tener cubiertas las necesidades más básicas del pueblo, ni con encaminarlos hacia la misión salvífica que pretende su príncipe cristiano, ni siquiera con elegir un gobernante ejemplar que colmado de virtudes sea honesto y leal a sus principios. Todo ello cae en el vacío, cuando la propia república no depende de sí misma económica, social, política y militarmente: esto es, la guerra externa. Los conflictos provenientes desde extramuros, pueden acabar con todos los principios de paz, infectando la sociedad con odios, envidias, celos, hambre y miseria. Por ello, Tomás dedicará el Libro IV a tratar el tema de la guerra.
- Justicia: el príncipe que haga un verdadero uso de la justicia, de forma correcta, implicándose en ella y en la elección de los servidores que habrán

¹⁹⁰ Del mismo modo, el modélico príncipe, debe ser uno sólo capaz de guiar a su pueblo hacia Dios.

¹⁹¹ Entendida bajo el prisma tomasiano, no ha de verse incogruencia alguna en el uso de estos dos términos de forma seguida.

¹⁹² AQUINO, 1989, 52- 53.

de aplicarla o aconsejarle allá donde sus limitaciones en la materia le impidan discernir con claridad, conseguirán una mayor riqueza que todos los bienes materiales imaginables, pues todos ellos sufren el devenir del tiempo, lo cual no ocurre con la recompensa celestial de la verdad e iluminación del príncipe que consigue situarse cerca de Dios tras una vida ejemplar de ayuda a sus semejantes. Como dirá el autor, la intención de cualquier gobernante debe dirigirse a que cuanto él se encarga de regir procure la salvación. En palabras de Salomón: “*El rey que juzga a los pobres con justicia, afianzará su trono para siempre*” (Proverbios, 29:14)¹⁹³.

- Bondad: según se desprende del pensamiento tomasiano, los reyes buenos logran un mayor reconocimiento, estabilidad, riqueza, honor y fama, que aquellos tiranos que pudiendo alcanzar dichas recompensas, ven cómo de modo efímero se disipan rápidamente: “*Luego si los reyes consiguen en abundancia bienes temporales y Dios les reserva un alto grado de felicidad, los tiranos, por el contrario, se decepcionan muchas veces con los bienes temporales que desean, exponiéndose además a muchos peligros temporales y, lo que es más, quedan privados de los bienes eternos, siendo castigados con penas gravísimas*”. De la mano de la justicia y de la paz, escribe el Aquinate en el Capítulo I de su Libro Segundo:

“Luego 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, por un lado, el celo por la justicia, al considerarse colocado para ejercerla en su reino en lugar de Dios; por otro, adquiriría la benignidad de la mansedumbre y la clemencia al juzgar a cada uno de los que se hallan bajo su gobierno como miembros propios”¹⁹⁴.

- Felicidad: partiendo de la idea de que en última instancia es Dios quien gobierna, Santo Tomás pretende proclamar a un príncipe modélico como fin último, fruto del virtuosismo con que dirija a sus hombres. Éste, les acercará a la verdadera felicidad que supone la visión divina: misión y fin último del príncipe, que mediante el virtuosismo del bien común, alcanzará su meta.
- No Tirano: respecto a este punto, instruye al pueblo sobre cómo evitar este mal en su príncipe, en el Capítulo VI del Libro Primero, donde les insta primeramente a llevar a cabo una sabia elección futuro gobernador acorde a la monarquía electiva que promulga; en segundo lugar, a ordenar el gobierno del reino de tal modo, que el rey ya elegido no tenga ocasión alguna de caer en la temida tiranización de su pueblo. Por último, a controlar su poder impidiéndole tendencia alguna hacia aquélla. Pero si incluso siguiendo estas pautas se viera el rey sumido en la tiranía para con sus súbditos, éstos deberán sopesar lo soportable de esta situación moderada en previsión de temidas peores consecuencias si se trata de erradicarla:

“Siendo niña deseaba la muerte de un tirano insoportable que teníamos; pero muerto aquél, le sucedió otro más insoportable aún, y yo creía también que sería un gran bien el fin de su dominio, hasta que en tercer lugar caímos bajo tu tiranía aún más incómoda. Por eso, una vez desaparecido tú, te sucederá uno aún peor”¹⁹⁵.

¹⁹³ SANTA BIBLIA, Estella, Verbo Divino, 2006.

¹⁹⁴ AQUINO, 1989, 64.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 30.

Llegada una tiranía tal, que el pueblo harto de humillación e insoportable sometimiento no aguante más, debe privarse de la tentación de eliminar al soberano mediante tiranicidio. Semejante magnicidio equipararía a quien ejecuta, con el ejecutado ante los ojos de Dios. Por ello, debe ser el pueblo el que decida acabar con su mal entendido reinado, por convertir ese noble oficio en una burda tiranía. Aquí algunas traducciones transcriben la palabra *destituit* por la castellanizada *eliminar*, en vez de *derrocar*, hecho por el que hay quien equivocadamente llegar a afirmar por boca de Santo Tomás, que queda legitimado matar al tirano en una especie de “defensa propia” ejercida por su pueblo, cuando en realidad la solución expuesta por el Aquinate, no es otra que, habiendo seguido sus tres pasos de elección, ordenamiento de un gobierno propicio para no tiranizar y limitación del poder e incluso permisividad si es una tiranía moderada, destronar a quien ejerce un mal reinar-guiar a la república.

e) *Derivaciones e implicaciones: la ley natural*

Aunando todas estas pretensiones del Aquinate para con el prototipo ideal principesco según sus ideales y acorde a sus fines, mencionaré que a este príncipe se le exigen entre otras:

- Buscar la *gratia vivendi*: Todo lo preciso para poder vivir, conforme al bien, respetando la libertad del individuo.
- Dirigir hacia el bien común: Aquí Santo Tomás parafrasea a Salomón, “*El rey manda que toda la tierra le sirva*” (Eclesiastés, 5:8)¹⁹⁶.
- Tender a la unidad en la paz: Pues el bien y la salvación de la sociedad consiste en que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual se desvanece asimismo la utilidad de la vida social, e incluso la mayoría que disiente, se vuelve una carga para sí misma.

“Luego un régimen será tanto más útil cuanto más eficaz fuere en conservar la unidad de la paz. Y llamamos más útil a lo que conduce mejor a su fin (...). Las provincias y ciudades que se encuentran bajo un solo gobernante gozan de paz, se distinguen por la justicia y se alegran por la abundancia”¹⁹⁷.

Esta idea se entrelaza con la de gobierno unipersonal, donde el acuerdo de uno consigo mismo es más factible, que la dirección desde la pluralidad.

- No buscar ni el honor ni la gloria propios del tirano: No buscar ni el honor ni la gloria, propios del tirano, sino la felicidad como recompensa eterna que alcanzará únicamente reinando con rectitud. Insistirá enormemente en esta idea criticando “*los deseos de estabilidad en el poder, riquezas, honor y fama, a pesar de que para alcanzar éstas indebidamente algunos príncipes se desvíen hacia la tiranía*”¹⁹⁸.
- Como compendio del Libro Primero, en su último Capítulo XII, establece las recompensas, consecuencia del hacer de reyes y tiranos. Según se desprende del pensamiento tomasiano, los reyes buenos logran un mayor reconocimiento, estabilidad, riqueza, honor y fama, que aquellos tiranos que

¹⁹⁶ SANTA BIBLIA, Estella, Verbo Divino, 2006.

¹⁹⁷ AQUINO, 1989, 14-15.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, 59.

pudiendo alcanzar dichas recompensas, ven cómo de modo efímero se disipan rápidamente:

“Luego si los reyes consiguen en abundancia bienes temporales y Dios les reserva un alto grado de felicidad, los tiranos, por el contrario, se decepcionan muchas veces con los bienes temporales que desean, exponiéndose además a muchos peligros temporales y, lo que es más, quedan privados de los bienes eternos, siendo castigados con penas gravísimas”¹⁹⁹.

- Ya en el Libro Segundo, el Aquinate explica las funciones del rey comparándolo con Dios, pero en la Tierra. Así, el rey aparece como un microcosmos que a imagen y semejanza del Creador, está destinado a dirigir a su pueblo. Santo Tomás deduce el modo de gobernar, estudiando cómo se rige la naturaleza, ya que ésta es fiel reflejo del buen hacer divino y por ende, el modo deseable y más adecuado de hacerlo. Según el autor, el hombre es la creación de Dios dentro de un entorno también creado por Aquel, siendo las relaciones internas de éste medio el modo a seguir por él.
- La deducción que sigue pues, pasa por establecer la obra creada y el modo en que se dirige. A semejanza de Dios, el rey habrá de crear su reino (aunque en ocasiones se adquiere uno previamente fundado), y conservarlo gobernado. Actuará de modo igual a como lo hace Dios en el mundo (Creador y Organizador). Salvando las diferencias evidenciadas en el hecho de no poder emular la creación del universo, debe seguir sus pasos en la constitución de un reino y el gobierno del mismo. Con esta misión intermedia (hacia el verdadero fin), al rey se le ha de exigir que impedido de crear un entorno en el que sentar su reino, al menos sí tenga presentes las condiciones naturales idóneas para ello. Así, deberá contar con la fertilidad de tierras que permita el sustento de sus súbditos, que mantenga su salud y defensa, y sea hermoso.
- La planificación irá de la mano del punto anterior, puesto que la perfección del reino, llegará no sólo de cultivos y fortificaciones, sino también de una estudiada distribución de sus diferentes órganos de gobierno, administración de justicia, gremios, edificios de culto, organización espacial previendo el crecimiento... Con estas pautas en la mente y en ejecución, finalmente deberá dotar a cada uno de lo que le es propio para desarrollar su tarea en la república: herramientas, recursos materiales y dinerarios, estatus y responsabilidades.
- Llegados a este punto, es fácilmente entendible la preocupación tomasiana por seguir los pasos del Creador en el gobierno de la república instaurada por el hombre, en un mundo terrenal también creado por Aquel, conforme a sus leyes (naturales).

Pero resulta escasa la atención que dedica el autor al fin último de tales proyectos:

“Conviene considerar qué hace Dios en el mundo; pues de esta manera quedará claro qué está obligado a hacer el rey. Hay que subrayar de modo general dos obras de Dios en el mundo. Una por la que formó el mundo, la otra por la que lo gobierna ya formado”²⁰⁰.

- Respecto a la primera cuestión que plantean sus palabras qué hace Dios en el mundo, no le da respuesta en este libro. Podemos pensar que no corresponde

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 6.

²⁰⁰ *Ibíd.*, 65.

a la temática tratada en *La monarquía*, o que simplemente sus palabras tratan de aconsejar al rey, que actúe según el modelo divino, expresado éste en las Sagradas Escrituras entre otras. Pero al avanzar en su discurso, abre de modo quizá inintencionado la pregunta de por qué formó el mundo. Posiblemente no se trate más que de una introducción al tema que realmente pretende aclarar, por la que lo gobierna ya formado. Lamentablemente no da respuesta alguna a ninguna de las cuestiones que abre. Hemos de pensar que simplemente pasan por ser recursos literarios con que evidenciar la figura ejemplarizante de Dios y el modo en que el rey ha de recibirla, para reproducirla en el orden temporal, tal y como manifiesta de un modo más concreto en el capítulo III del mismo Libro Segundo, “*el orden de gobierno ha de tomarse de acuerdo con el gobierno divino*”²⁰¹. Este gobierno divino no es otro que el de la virtud con que guiará el rey a la multitud hacia la salvación.

- Hablando de términos más tangibles, considera los medios para mantener la virtud y los impedimentos a la misma, así como la manera en que el rey debe remediarlos a fin de reinstaurarla. Entre los requisitos para vivir virtuosamente en sociedad, son obligados el uso evidente de la virtud, evidenciada en la paz que profesará la sociedad, y alcanzada ésta, una meta común tendente al bien, y la suficiencia de bienes materiales con que conservar su autosuficiencia. Por su parte, de entre los posibles impedimentos, destacan sus contrarios: agotamiento de los recursos naturales que aseguran la subsistencia, tendencia al mal (ya sea mediante enfrentamientos, trasgresión de la justicia o pretensión de anteponer el interés personal al común) y la consiguiente pérdida del Estado de paz (desde dentro o desde fuera del reino, como ocurre en el caso de la guerra).

Las actuaciones esperables en el rey, para restaurar el orden establecido, incidirán principalmente en la previsión de personas que reemplacen a aquellos que no se entregan al bien social; evitar la invasión extranjera, defendiendo a su pueblo; y seguir el ejemplo de Dios sirviendo él mismo como modelo: castigando allá donde no se cumpla con los preceptos establecidos y premiando a quien muestre una conducta virtuosa. En definitiva, la tarea del rey ante los posibles impedimentos que distraigan a sus gentes del virtuosismo, ha de ser la de reconducir, dando ejemplo y reparando aquello que no atienda al fin último de la salvación.

- Las siguientes páginas las dedicará íntegramente al correcto modo en que se debe fundar una ciudad, atendiendo a importantes variables como son el lugar, la provisión de víveres y elementos necesarios para su desarrollo y el correcto y moderado empleo de los mismos.

Así, ensalza las ventajas de elegir una zona templada, por lo saludable que este ambiente supone para el desarrollo de la vida y la no necesidad de variar la temperatura ambiente (ya sea calentando en zonas muy frías, o refrescando en las calurosas). En palabras de Aristóteles:

“Las gentes que habitan en zonas frías tienen gran coraje, pero carecen en mayor medida de inteligencia y de arte, por lo cual perduran más tiempo en libertad. Pero no viven en comunidad política ni pueden dominar a sus vecinos por falta de prudencia. Quienes, por el contrario,

²⁰¹ *Ibíd.*, 69.

habitan en zonas cálidas, son más inteligentes y preparados para la ciencia, pero sin coraje, razón por la que se encuentran sujetos a otros y perseveran sirviéndolos. Las gentes que, finalmente, habitan las zonas intermedias tienen coraje e inteligencia, y por eso continúan libres, pueden vivir en comunidad política y saben cómo imponerse a los demás. Luego para la fundación de una ciudad o de un reino ha de ser elegida una región templada”²⁰².

La pureza del ambiente y la orientación respecto al mismo que ha de emplazar los muros hacia oriente, son otras preocupaciones a atender por el rey. Se debe prestar también atención a la salubridad del agua y la calidad de los alimentos que brotan del suelo, pues serán un claro indicador de la calidad de éste, determinando así las cosechas que podrá ofrecer. De igual modo, la fauna del entorno, será un fiel ejemplo del modo en que la población se desarrollará en esos lares.

Tratando el tema de la cantidad de alimentos con que subsistir, el Aquinate plantea dos modos de obtenerlos en suficiente cuantía: gracias a la abundancia del terreno, o mediante el comercio con mercaderes de los alrededores. Respecto a esta segunda opción, se muestra reticente, pues suponen la falta de autonomía de la ciudad y la consiguiente dependencia del exterior, además de un obligado trato con gentes extranjeras que pueden infectar las normas de la ciudad con sus costumbres y vicios. Pero lejos de evitar a los mercaderes, los considera necesarios (con medida), para abastecer de aquello que no produzca la propia comunidad (ninguna es autosuficiente al completo), y con el fin de hacer circular los excedentes evitando con ello el mal aprovechamiento de esos recursos.

Por último, y como colofón a sus aportaciones, recomienda también la moderación en el uso de las zonas de deleite, pues su abuso acarrea estorbo para el ingenio, corrompe el juicio y aparta de la virtud, además de promover un mayor apetito por el deleite, volviendo a los ciudadanos flojos y pusilánimes.

4.3. Erasmo de Rotterdam

Al abordar el trabajo de Erasmo titulado *Educación del príncipe cristiano*, encontramos ya las directrices que habrán de guiar su argumento: educación y cristianismo. En sus primeras líneas aúna ambas ideas al afirmar que la sabiduría se alcanza por medio de la filosofía, que pasa por ser la herramienta que “*muestra el modo de gobernar teniendo como modelo la eterna divinidad*”²⁰³.

Incidirá más en esta faceta, al declarar que “*si no fueras filósofo, tú no podrías ser príncipe, sino tirano*”²⁰⁴, atacando a las ideas del florentino para quien la permanencia en el poder es un objetivo primordial, debiéndose infringir para alcanzarlo, cualquier norma que aleje de dicho propósito.

Recordando al príncipe propuesto por el de Florencia, mitad zorra mitad león, Erasmo asemeja al tirano con un vil animal feroz, dañino y odioso para todos. Y va más allá, históricamente hablando, al recordar las palabras de Platón cuando afirmó que “*sólo sería feliz una república si los príncipes filosofaran o los filósofos tomasen el*

²⁰² *Ibíd.*, 81.

²⁰³ ERASMO, 2007, 4.

²⁰⁴ *Ibíd.*, 26.

*principado*²⁰⁵. Filósofo, para Erasmo, es quien ve más allá de las meras apariencias²⁰⁶ y persigue los verdaderos bienes descubiertos, equiparando con ello el término filósofo y cristiano. Así el príncipe del de Rotterdam, es un filósofo-cristiano que como se desprende de las siguientes virtudes deseables, combina sabiduría, integridad, ejemplaridad y clemencia comedida.

El libro de Erasmo, mantiene el estilo literario crítico de su *Elogio de la locura*²⁰⁷, que si bien en aquella ocasión atacaba a todo estamento social del momento, especialmente a la Iglesia²⁰⁸ por su anticuada teología y escolástica, esta vez se centra en arremeter contra *El príncipe* de Maquiavelo, presentándonos a un príncipe cristiano modélico. De este modo, equipara su príncipe con un filósofo-cristiano, mientras que el de Maquiavelo se dibuja como subproducto tirano, creado por la propia ciencia política.

El texto del de Rotterdam, cumple una segunda función al formar por primera vez, de un modo directo, a los gobernadores cristianos. El arte político del momento, sobrepasaba la formación del principado y viendo dicha necesidad, Erasmo decide asesorar con sus palabras, a aquellos que habrán de compaginar asuntos internacionales, diplomacia, milicia y razón de Estado. Surge así el modelo de príncipe cristiano que aúna la política y el cristianismo (un *cristianismo primitivo* del que acusa a la Iglesia de haberse olvidado), entendiéndolo por político al solucionador de los problemas de gobierno. La religión pues, será para Erasmo, el modo de hacer llegar al príncipe los valores de que carece y que las teorías del momento no saben transmitirle.

Mientras Maquiavelo aconseja aparentar ser bueno y virtuoso con el fin de mantenerse en el poder, Erasmo apuesta por la ejemplaridad de quien realmente sigue los preceptos cristianos y haciendo uso de virtudes, valores y honestidad, pretende el bien común y gobernar con justicia en el interior y con paz en el exterior: “*El rey no es dueño de los bienes particulares de sus vasallos ni del bien común propio del Estado, sino en cierta medida*”²⁰⁹.

Sabiendo de la difusión que iba a tener su *Educación del príncipe cristiano*, el autor pretende formar a todo príncipe que lo leyera, persiguiendo en ellos la sabiduría que se encamine al bien público²¹⁰. Así divide su obra en once apartados, destacándose el primero y el último:

- *Nacimiento y educación del príncipe cristiano*, conforme al modelo de Cristo
- *Declaración de la guerra*, como formación del príncipe político y cristiano.

Las ideas se nos aparecen de modo algo caótico a lo largo de toda la obra, que si bien sigue un orden de impresión conforme a capítulos, presenta ideas inconexas con el

²⁰⁵ *Ibíd.*, 26.

²⁰⁶ Mito de la caverna de Platón; o la apariencia propuesta por Maquiavelo para su príncipe y contra la que previene Erasmo al suyo.

²⁰⁷ ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*, Barcelona, Espasa, 1999.

²⁰⁸ El Papa León X (1513), promulgó la bula de las indulgencias como medio con que financiar la construcción del Vaticano. Dicha operación, se llevó a cabo con la banca alemana por medio de los dominicos, lo cual supuso la crítica y protesta del agustino Lutero, que como consecuencia fue condenado por herejía.

²⁰⁹ ERASMO, 2007, XVIII.

²¹⁰ Esta obra dará pie al estilo literario llamado «espejo de príncipes», a cuyo respecto se recomienda la lectura de GALINO CARRILLO, María Ángeles, *Los tratados sobre la educación del Príncipe. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Instituto San José de Calasanz de Pedagogía, 1948.

único enlace de la formación del perfecto príncipe acorde al ideal cristiano de la época, quizá más definido en el Capítulo I *Nacimiento y educación del príncipe cristiano*. Así dentro de cada capítulo y a modo de anotaciones aclaratorias en los márgenes, surgen pinceladas relativas al modo en que se debe formar al príncipe y cómo ha de actuar éste.

El príncipe que guiará a todo su pueblo, siendo en quien se deposita la confianza y seguridad de éste, debe ser instruido con los mejores consejos, ejemplos y doctrinas ya que se le exige ser el mejor para enseñar con su ejemplo. En palabras del autor, es función del príncipe salvaguardar su reino, que alcanzado sin derramamiento alguno de sangre, ha de mantenerlo tranquilo y complaciente con el dios que se lo entregó.

Es el carácter religioso de la obra, el que habilita a Erasmo como teólogo a instruir al príncipe en el modo de ser íntegro, y como cristiano, a ser un gobernador de Cristo.

Erasmo asegura no tener la pretensión de educar al príncipe Carlos, sino usar sus aportaciones como formadoras de otros príncipes cristianos, que bien mediante la lectura de este libro, o del ejemplo proyectado por su destinatario, participen del verdadero sentir del cristianismo político que destila su obra. Únicamente siente la libertad de aconsejar por el hecho de dirigirse de un cristiano a otro, por el común sentir que esto comporta y la tranquilidad que otorga la verdadera falta de interés personal.

Como buen humanista, Erasmo establece que las bondades del príncipe, serán fruto de la recta educación que se le ofrezca desde el primer momento, pues se confiesa convencido de la permeabilidad accesible de la primera infancia para con el bien²¹¹. Este acercamiento a la virtud, habrá de propiciarse cuanto antes, pues el príncipe no sólo regirá en su casa sino en todo el reino debiendo esforzarse en evitar ser malo y en dejar un sucesor aún mejor y más preparado si cabe, lo cual ensalzará la figura del primero. Es precisamente esta idea de “evitar ser malo”, la que esporádicamente destila la obra, recordando la incredulidad del autor en la total bondad humana. De este modo, encontramos ciertas contradicciones en sus palabras, como cuando asegura que el príncipe cristiano debe cumplir como el que más con las leyes promulgadas, por dar con ello ejemplo, a la vez que demuestra no creerse superior a los demás. Sin embargo entran estas afirmaciones en contradicción con las expuestas al sugerir que no debe limitarse a las leyes, si considera que alguien merece su perdón, aparentando no creerse los crímenes de los que se acusa a esa determinada persona. De estas palabras se desprende un doble debate:

- Por una parte la justificación del autor para con su modélico príncipe, al explicar que este tipo de actuaciones fuera de lo marcado por la ley, no suponen que el gobernante esté por encima del bien y del mal, sino que la clemencia con que perdona, es una virtud deseable en su gobierno y el perdón, más provechosos que el castigo.
- Por otra parte, que la fingida apariencia de incredulidad hacia las faltas cometidas por alguno de sus súbditos, dista mucho de dañar su imagen equiparándolo con el falso príncipe maquiavélico que sólo pretende su propio beneficio, sino que denota desinterés por el escarnio público que a nada conduce. Erasmo confía más en la educación como prevención de los delitos (humanismo).

²¹¹ A pesar de que se contradice, puesto que en otro párrafo del mismo libro dirá que el carácter de los hombres tiende al mal y pueden ser corrompidos por una mala educación. Es de suponer que el autor hace uso de este recurso estilístico tan limitante, para insistir en la necesidad de una temprana y recta educación del príncipe a fin de inculcarle las virtudes que le son deseables. Sus afirmaciones pues, no pueden extrapolarse para asemejar su príncipe con el de Maquiavelo.

Este tipo de contradicciones se encuentran a lo largo de todo el texto, como se analizará posteriormente, siendo la mayoría de las veces, comprensibles desde su visión.

Por último, son destacables una serie de conceptos que aprueba, como son entre otros la legítima defensa en caso de agresión; el pacto político establecido entre el príncipe y el pueblo con la consiguiente fidelidad entre ellos; el derecho del pueblo a exigir que se le gobierne hacia el bien común; el derecho a evolucionar como república no permitiendo cambios; el derecho al autogobierno si nadie lo ejerce o cae en la tiranía; y la idea de tiranía no como gobierno injusto, sino como forma política opuesta a la monarquía derivada de la ilegitimidad despótica de gobierno o modo violento que atenta contra los derechos de los ciudadanos.

Con ello, las cualidades entendidas como virtudes deseables en el príncipe de Erasmo, son las siguientes:

- Bondad ejemplarizante: el príncipe debe ser bueno con el pueblo, porque siendo el ejemplo a seguir para éste, asegura la cohesión y fortaleza del mismo. Sus buenas intenciones deben encaminar sus acciones a perseguir antes el bien común que el personal, a tratar de educar correctamente a su hijo para que llegada la sucesión sea digno de su pueblo, a formarse y formar a sus súbditos en el abandono de soberbias, arrogancias, despotismos y avaricias. Esta bondad del príncipe de Erasmo, recuerda al bien común tomasiano.
- Sabiduría: un buen príncipe, será instruido por los más integérrimos hombres del reino, y así, conocedor de la verdad, podrá acercar a su pueblo a la eterna divinidad (corredención salvífica en el ideario tomasiano). Una buena formación de base se hace imprescindible para aquel que desempeñará el gobierno de un reino. Tanto mejor será ésta, y más hondo calará en su interior, cuanto antes se inicie la educación excelsa que le es propia, ya que las cualidades esenciales que ha de poseer el formador del príncipe, parten primeramente de comprender la importancia de la empresa que se le encomienda para con el pueblo entero. El príncipe por su parte, aprenderá a contener su ímpetu adolescente, apaciguándolo con el sosiego de la experiencia con que contarán sus asesores (maduros y prudentes preceptores, que aconsejarán desde la experiencia que otorgan los años), que premiarán los aciertos y condenarán los errores.

“Alábele ante otros, pero con pretextos honestos y verdaderos; repréndale en privado, pero de modo que atenúe la severidad de la amonestación con alguna suavidad, especialmente si ya fuera más adulto”²¹². Ellos serán los que le formen haciendo uso de “(...) ya con una sentencia, ya con una anécdota, ya con un símil, ya con un ejemplo, ya con un apotegma, ya con un proverbio”²¹³.

Erasmo previene al preceptor del arduo trabajo que se le puede presentar, pero muestra como única solución a los deslices del príncipe, una instrucción adecuada. Así habrá de tenerse cuidado con las dañinas maldades que puedan alejar al príncipe de su recto camino: la grandeza de la fortuna, el lujo, los placeres...pero principalmente la adulación malintencionada, tal y como avisaba Maquiavelo. Especial hincapié hará en el uso de las fábulas (de Esopo), ejemplos y cuentos,

²¹² ERASMO, 2007, 23. Este último matiz referido a una mayor sutileza en función de la edad, queda explicada por el respeto que se le debe al príncipe, más soberano cuando adulto que cuando niño; no por temor como en Maquiavelo.

²¹³ *Ibíd.*, 19.

dando concretas directrices sobre su uso para afianzar en el príncipe las virtudes y valores que encierran este tipo de lecturas.

- Clemencia: el príncipe tiene la obligación de permanecer dentro de los términos del reino y la clemencia será su virtud más preciada. Esta cualidad será inculcada desde pequeño, ofreciéndole la mejor opinión posible de Cristo y de sus principios, los cuales, tomados como modelo, guiarán sus acciones pasando a ser ejemplo entre sus súbditos. Así, el buen príncipe recompensará a los buenos y sabrá perdonar a los malvados. *“En una ciudad libre, las lenguas deben ser libres (...) Un buen príncipe no perdonará ni mejor ni más agradablemente ningún delito que el que atañe a una injuria suya privada”*²¹⁴.
- Comedido: del mismo modo en que Aristóteles animaba a buscar el término medio en toda empresa, por hallarse en él la virtud, así el príncipe escapará de las opiniones y valoraciones del pueblo, pues sus impresiones sobre el bien y el mal, no necesariamente caerán del lado de las verdaderas bondades y maldades sólo entendibles por un príncipe bien formado.

Las virtudes y buenas obras son la verdadera riqueza de quien gobierna, pues en ellas reside el honor y no en los bienes materiales, de tal fortuna que dignidad, grandeza y majestad derivan de la sabiduría, integridad y rectos hechos propios del buen príncipe, especialmente si este es cristiano. Así, el éxito del buen príncipe cristiano se alcanza con la verdadera alabanza de sus mejores actos.

Llama la atención el clasismo del autor para con dos sectores de la sociedad que parecen escapar del cristianismo que promulga: las mujeres y el pueblo llano.

- A las primeras las nombrará únicamente al mencionar los vicios que pueden alejar al príncipe de sus virtudes

“¿Qué puede esperarse, sino un gran mal, de aquel príncipe que nacido con el carácter que fuere (está avalado por su rancio abolengo y por el poder, no por su buen juicio) desde su misma cuna está impregnado de las más necias opiniones, criado entre bobas mujerzuelas, se hace adolescente entre niñas casquivanas, entre compañeros de juego echados a perder, entre aduladores muy viles, entre truhanes y cómicos, entre bebedores y jugadores y maestros de los placeres, junto a necios y viciosos; entre los que no oye nada, no aprende nada, nada se le inculca, excepto placeres, deleites, soberbia, arrogancia, avaricia, iracundia y despotismo? Y desde esta escuela pronto se le conduce al gobierno del reino”²¹⁵.

Y al compararlas con corruptas e incultas súbditas incapaces de entender la importancia de un príncipe filósofo como el arriba mencionado *“Llegados a este punto, alguno de los cortesanos charlatanes más tonto y corrupto que cualquier mujer gritará: tú nos formas un filósofo, no un príncipe”*²¹⁶.

- Respecto al pueblo llano, el modo de referirse a él, evidencia su pertenencia a la alta burguesía de la época:

“Como la mayoría de los príncipes se afanan por alejarse del modo de vestir y comer de la plebe, así debe un verdadero príncipe apartarse de las sórdidas opiniones y deseos del vulgo. En efecto, sólo se considera sórdido, vil e indigno

²¹⁴ *Ibíd.*, 139.

²¹⁵ *Ibíd.*, 17.

²¹⁶ *Ibíd.*, 25-26.

de él, tener sentimientos como el populacho al que nunca le agradó lo mejor”²¹⁷.

Aun con ello, el autor incidirá en el ejemplo que debe dar el príncipe, siendo consecuente al cumplir aquello que exige a los demás y evitando lo que castiga en ellos. A modo de compendio de las virtudes que considera más provechoso encontrar en el príncipe, estarán la sabiduría, grandeza de ánimo, moderación e integridad, evitando avaricia, arrogancia, iracundia y precipitación.

También hará gala de una refinada simbología, según la cual: la unción representa la mansedumbre del príncipe, el oro su sabiduría, el brillo de sus joyas las virtudes, el color púrpura amor a la república²¹⁸, el cetro la justicia, y así la diadema, bastón de mando, manto, collar y cinturón, reflejarán las virtudes de quien quiere, ama y dirige a su pueblo como un padre a su hijo, desde el cristianismo de quien bautizado rechaza y repudia el camino de Satanás. Aprovecha estos símiles para aclarar que cristiano no es quien simplemente se bautiza o acude a los actos religiosos, sino quien profesa el verdadero sentir religioso imitando el ejemplo de Cristo. Siendo así, el príncipe tiene la potestad de exigir a los suyos que cumplan las leyes que impone, siempre que él cumpla con las leyes divinas de la justicia para con su pueblo, que lejos de llevarle a ganancias materiales, le acercarán a Dios: “*seguir el camino recto, no violentar a nadie, no vender ninguna magistratura, no dejarte sobornar*”²¹⁹.

Precisamente por encontrarse en un nivel superior de conocimiento y de ejemplificación, el príncipe debe autocensurarse, castigando de modo más enérgico en sí mismo, lo que le incomoda de los demás, pues ellos imitan más sus errores que sus virtudes. En boca de Plutarco, “*El príncipe bueno, en cierto modo es la viva imagen de Dios*”²²⁰. Llegados a este punto, Erasmo encuentra tres similitudes entre el príncipe y Dios: poder, sabiduría y bondad. Precisamente en este orden se habrá de formar en ellas, pues el poder que le otorga su pueblo, bien encauzado por la sabiduría y formación, les llevará al bien común.

Erasmo deja muy clara la idea que del príncipe tiene como personificación encarnada de Dios en la Tierra, para dar ejemplo y reconducir hacia el recto camino, motivo por el que cree dejar justificado ese patente distanciamiento del que llama *sórdido y pasional vulgo*. Podría entenderse como un amor paternal desde la lejanía.

Ante el planteamiento de quién es apto para ejercer de príncipe, Platón asegura que lejos de ser algo deseable, más bien supone una tremenda responsabilidad sólo deseada por la inconsciencia de quien no comprende la importancia de semejante empresa, o por aquel que únicamente busca su provecho personal. Por ello, el más apto para gobernar el principado, será aquel que realmente no lo desee, pues se deberá para siempre al servicio de la república. Séneca afirmaba que “*un tirano se diferencia de un rey por sus obras, no por el nombre*”²²¹.

Cerca de la mitad del Capítulo I, Erasmo retrata al buen príncipe, como aquel “*dotado de todo género de virtudes, nacido para el bien de todos*”²²². Alguien cuya

²¹⁷ *Ibíd.*, 26.

²¹⁸ A veces la llama república, recordando a Platón, a veces reino.

²¹⁹ *Ibíd.*, 32.

²²⁰ *Ibíd.*, 36.

²²¹ *Ibíd.*, 41.

²²² *Ibíd.*, 42.

máxima prioridad sea la república hacia la que manifiesta un marcado carácter paternal. Un ser que recompense a los buenos y sepa perdonar a los malos, considerando con ello el beneficio de la patria como suyo propio.

Por otro lado, queda entendido el mal príncipe como aquel insaciable que busca la fortuna propia, se aparece como hostil ante los ojos de los otros y a la misma república. Simplemente un tirano que favorecido por el temor que infunden sus tropas armadas, no puede ser destituido sin gran pérdida para su reino. Tras estas breves descripciones de los extremos de la dicotomía posible de encontrar en el príncipe, diferencia ambas vertientes conforme a la siguiente tabla:

Idea	Tirano	Rey
<i>Modo de obrar</i>	Su voluntad	Recta y honestamente
<i>Premio recibido</i>	Riqueza	El honor de la virtud
<i>Modo de gobernar</i>	Mediante miedo y engaño	Mediante sabiduría, integridad y bondad
<i>Administración del mando</i>	Para sí mismo	Para la república
<i>Seguridad</i>	Escolta de bárbaros pagados	Se considera protegido por el bien que hace a su gente
<i>Confianza</i>	Desconfía de todos	Acoge a los sabios, sus consejos y a quien le habla con libertad
<i>Reparto de riqueza</i>	Recae en unos pocos	Recaen en el erario público
<i>Orden</i>	Somete con sus leyes	Disfruta de la libertad del pueblo
<i>Amor / Odio</i>	Temido	Querido
<i>Concordia</i>	Sospecha de ella	Se alegra de ella
<i>Paz</i>	La combate para consolidar su tiranía	La persigue

De todo ello se desprenden las tres anti-virtudes ya planteadas por Aristóteles en sus libros relativos a la política:

- Miedo: la alcanzará limitando su sabiduría con ocupaciones banales.
- Desconfianza: para lo cual sembrará el odio entre sus súbditos.
- Impedir el cambio: limitando riqueza y poder de los ciudadanos.

Llegados a este punto, Erasmo, se centra en la religión, para denotar el marcado carácter cristiano que debe transmitir su ideal de príncipe, motivo éste por el que acude en repetidas ocasiones a las Sagradas escrituras y reconocidos autores²²³: Deuteronomio, “*Cuando se nombre rey, ni multiplicará sus caballos (...). No tendrá muchas mujeres que lo seduzcan, ni inmensos caudales de oro y plata*”. Así mismo insta al príncipe a temer a Dios y cumplir con sus leyes divinas. “*Príncipes en medio del pueblo como lobos que arrebatan la presa para derramar sangre*”, dice Ezequiel refiriéndose a los tiranos. Por su parte Platón define a los príncipes como “*guardianes de la república a fin de que sean para la patria, lo que los perros para el rebaño, porque, si los perros se convierten en lobos, ¿Qué beneficio puede esperarse para el rebaño?*”. Nada resulta más odioso, que el príncipe tirano que impone sus deseos

²²³ *Ibíd.*, 48-50.

mediante el temor de su fuerza: “*Me he librado de las fauces del león*”, dirá Pablo hablando de Nerón. En boca de Salomón, describiendo éste al tirano, afirma que “*es un príncipe impío sobre el pueblo pobre*”. Y en Isaías, se le presenta como “*un hombre necio e impío*”.

Pero Erasmo advierte al príncipe de que el único y verdadero príncipe es Cristo, y si bien éste primero (el terrenal), domina en el mundo, no es tal su dominio, sino un servicio al dominio de Aquel. Aconseja asimismo, sobre el afán de superación que se espera de él, pues no basta con saberse en la rectitud del camino correcto, o compararse con otros príncipes que desempeñaran peor su mandato, sino en tratar de mejorarse a sí mismo continuamente. A semeja al príncipe con el padre de una gran familia en la que manda pero entre iguales, debiendo así considerar a todos idénticos en libertad.

Por boca de Julio Pólux, se mencionan las cualidades del príncipe pagano:

“Alabad al rey con estos títulos: Padre benigno, apacible, benévolo, previsor, ecuánime, humano, magnánimo, libre, desdénioso del dinero, no sometido a pasiones, gobernador de sí mismo, que está por encima de los placeres, que usa la razón, agudo de juicio, perspicaz, circunspecto, de consejo valioso, justo, sobrio, preocupado de las cosas divinas, cuidadoso de los negocios humanos, estable, firme, infalible, que tiene grandes ideas, dotado de autoridad, industrioso, gestor de negocios, solícito para aquellos a los que gobierna, cumplidor, dispuesto a la beneficencia, lento para el castigo, seguro, constante, inflexible, proclive a la justicia y atento siempre a lo que la gente dice del príncipe, morigerado, fácil de escuchar, afable en el trato, asequible para los que quieren hablarle, cariñoso, abierto, que cuida del imperio paterno, amante de sus soldados, valeroso caudillo en la guerra, pero no amante de ella, amigo de la paz, intermediario para la paz, constante defensor de la paz, diestro en enmendar las costumbres del pueblo, que sabe ser caudillo y príncipe, que sepa promulgar leyes para el bien común, nacido para prestar buenos servicios, con apariencia divina. Muchas son las cosas que podrían decirse en un discurso y que no podrían explicarse con palabras aisladas”²²⁴.

Del mismo modo, también describe al tirano:

“Vituperarán a un mal príncipe de este modo: Tiránico, cruel, desalmado, violento, requisador de lo ajeno, ávido de dinero, o lo que en Platón es codicioso de fortuna, rapaz, o lo que Homero llamó devorador del pueblo, soberbio, engreído, que no presta oídos a nadie, incómodo para departir con él, cruel en el trato, inasequible al diálogo, irascible sin razón, irritable, terrible, turbulento, esclavo de los placeres, intemperante, inmoderado, desconsiderado, inhumano, injusto, imprudente, inicuo, impío, mentecato, casquivano, inconstante, fácil de engañar, hosco, cruel, entregado a las pasiones, incorregible, contumelioso, provocador de guerras, pesado, molesto, insufrible, intolerante”²²⁵.

Si todas estas son las cualidades que podemos encontrar en un príncipe pagano, es de suponer que en el príncipe cristiano que nos propone Erasmo, habremos de encontrar todas las referidas a la religión y buen hacer de quien sigue los preceptos cristianos: el ejemplo de Cristo, modelo supremo (virtud y sabiduría).

Dios concede la libertad, para no mandar sobre seres coaccionados, sin embargo, en palabras de Erasmo:

“Así como al hombre lo gobierna su más noble componente, el alma, y a ésta la razón, que es su mejor parte y lo que domina en el universo es más sublime, Dios, así también el que asume la misión de gobernar en la república como en un gran cuerpo, debe aventajar a los demás en bondad, sabiduría y vigilancia. El príncipe ha de destacar sobre los magistrados tanto como éstos tienen que sobresalir sobre el pueblo”²²⁶.

²²⁴ *Ibíd.*, 55.

²²⁵ *Ibíd.*, 56.

²²⁶ *Ibíd.*, 61-62.

¿Acaso no chocan estas afirmaciones con la idea de igualdad que propone el autor en sus escritos? El autor parece retomar las ideas de igualdad, al asegurar que el gobierno del príncipe sobre su pueblo, es un contrato. Acuerdo, bidireccional según el cual la pleitesía, tributo y honor para con uno, exige correspondencia para con los otros por parte de éste, en forma de una figura paternal, buena y vigilante²²⁷.

Siendo pues patente la idea que Erasmo presenta de un compromiso pactado entre príncipe y pueblo, conforme a un proyecto común dirigido por aquel, se evidencia el daño causado en la propia imagen y persona de quien gobierna, si osa dañar a la república que tutela, razón ésta por la que se le aconseja poder siempre rendir cuentas aunque estas no le sean pedidas, pues siempre habrá de rendirlas ante Dios.

La gran importancia del pueblo, reside en el poder que este deposita en su príncipe. Así el príncipe se debe a sus gentes, siéndole obligado el anteponer el beneficio de todos al personal, motivo por el que nunca le faltarán preocupaciones o tareas que desarrollar a tal fin.

La recompensa a semejante esfuerzo, será la agradable contemplación de una floreciente república convertida y mejorada respecto a la inicial que fue, dejando los deleites para el vil vulgo.

Finalmente, y a modo de síntesis de las virtudes principescas, Erasmo parafrasea a Plutarco para quien “(...) *los tebanos visitaban entre otras imágenes sagradas las que aparecían sentadas sin manos y la primera de ellas incluso sin ojos*”²²⁸. El autor pretende transmitir sus ideales mediante estos símbolos, según los cuales, el hecho de estar sentados hace alusión a aquellos magistrados y jueces de ánimo sereno; la carencia de manos, su honestidad; y la falta de ojos, la pureza de un príncipe sabio, recto, prudente y piadoso.

De todas ellas, incidirá mayormente en la sabiduría con que proveer a su pueblo de las herramientas precisas para alcanzar sus metas: mejorarse evitando caer en los males. Así la única alabanza permitida para con un príncipe, por caer fuera de la temida adulación, es la referida por Homero: “*Si tiene ojos igualmente en la espalda y en la frente, o sea, si sabe muchísimo mirando al pasado y previendo el futuro, que todo lo que sabe, lo sepa para su patria, no para sí mismo*”²²⁹; o la de Aristóteles: “*Que satisfecho con la medianía en sus asuntos particulares, posea la más elevada y absoluta virtud en los públicos*”²³⁰.

Por ello podemos concluir que el príncipe de Erasmo, sólo será considerado un buen príncipe cuando le rijan la razón y el buen discernimiento de lo que es honesto, pues dará ejemplo con su comportamiento y “*no hay ningún príncipe bueno, si no es un buen hombre*”²³¹.

²²⁷ En sus palabras, se entiende como un todo a la república (que incluye la figura del príncipe), y el provecho recíproco como el bien común que revierte en la propia república y los ciudadanos que la conforman.

²²⁸ *Ibíd.*, 76.

²²⁹ *Ibíd.*, 78.

²³⁰ *Ibíd.*, 79.

²³¹ *Ibíd.*, 80.

A modo de comparación entre autores, llama la atención la siguiente afirmación de Erasmo: “*No importa por dónde vas, sino a dónde*”²³². En su boca es entendida claramente atendiendo a la finalidad del príncipe: el interés público es del rey; el interés personal, del tirano. Sin embargo escuchada de labios de Maquiavelo, no dejaría de ser una mera instrucción del modo en que un monarca debe actuar para mantenerse en el poder, legitimando todo desempeño que responda a dicho fin (*el fin justifica los medios*).

El matiz religioso que incorpora Erasmo, insta al príncipe a no avergonzarse de la honestidad propia de sus actos, pues igualmente siguen esa senda las acciones del mismo Dios.

a) *Adulación*

Preocupado como se nos presenta el autor por el tema de la adulación, le dedica el Capítulo II, de tal suerte que con él, pretende prevenir al príncipe de cuantos aduladores encontrará en su vida.

Cabe resaltar algunas nociones importantes para Erasmo, como los retratos o representaciones más adecuadas y favorecedores para la imagen del príncipe. Éstas no serán otras que aquellas en las que se le muestre realizando las tareas que le son más propias y encomiables. Sin embargo, cuando la tendencia propia del pueblo vaya en su propia contra, el juicio sensato del príncipe le faculta para guiarlo aunque para ello deba incurrir en algún engaño, como suponen tareas beneficiosas para la república antes que otras ociosas:

“(…) entonces deberá favorecerse ocasionalmente y conducirlo paulatinamente a tu propósito con alguna artimaña o con cualquier saludable inducción (...), no ceje en su empeño en cuanto le quede un hábito de energía y si por este camino no obtiene resultado, ensaye alguna otra vía”²³³.

Respecto a los títulos, se deben favorecer aquellos que refieran las virtudes del príncipe para con su república y no para consigo mismo. Esto es: “*Integérrimo, Incorruptísimo, Sapientísimo, Clementísimo, Beneficentísimo, Equilibradísimo, Vigilantísimo, Moderadísimo, Preocupadísimo por la patria, antes que Íncito, Invictísimo, Triunfador, (...)*”²³⁴.

De todos ellos, el de *Padre de la patria*, es el que más ha de trabajarse en la mente del que vaya a gobernar, pues la responsabilidad que conlleva debe ser bien comprendida para dedicarle, consecuentemente, toda la dedicación que precisa.

En la obra de Plutarco, *Cómo puede distinguirse un amigo de un adulador*, advierte que “*Dos son las edades que están especialmente expuestas a la adulación: la niñez, por su ignorancia, y la vejez, por la flaqueza mental*”²³⁵. Para Platón sin embargo, la filantía o descomedido amor hacia uno mismo, es el más peligroso tipo de adulación ya que quien la padece, se imposibilita percibir que cae en este error.

Dado que el príncipe habrá de oír títulos grandilocuentes dirigidos hacia su persona, se le ha de prevenir sobre ello educándole de modo tal que sepa dirigirlos en beneficio propio, entendiendo por éste, la obligación para consigo mismo y para con la

²³² *Ibíd.*, 81.

²³³ *Ibíd.*, 113. Se le podría criticar aquí a Erasmo, el hecho de dejar abierta la solución y no definir una instrucción más precisa para con el príncipe.

²³⁴ *Ibíd.*, 91.

²³⁵ *Ibíd.*, 90.

república al exigirse ser digno de ellos. Comprenderá por ello que no posee extensos territorios, sino que dirige a la multitud de personas que en ellos habita, siguiendo siempre el ejemplo divino, “*¡guárdate de creer que todo lo que te encuentres en la obra debes ponerlo en práctica inmediatamente, sino que tú debes referirlo todo a la doctrina de Cristo!*”²³⁶ como modelo a repetir para imitación de los suyos.

Contra la adulación, Erasmo recomienda no creerse lo que los títulos atribuyen al príncipe, “*Cuando le atribuyen derecho sobre todas las cosas, guárdese de pensar que le está permitido hacer lo que le venga en gana. A un buen príncipe se le puede permitir todo, a uno mediocre algo, a uno malo nada*”²³⁷ y la lectura inteligente de buenas obras, especialmente la de los Proverbios, el libro del Eclesiástico y el de la Sabiduría; seguidos los Evangelios; y por último de Séneca, *Apotegmas, Obras morales y Vidas paralelas* de Plutarco, *La Política* de Aristóteles y *Los Deberes y Sobre las Leyes* de Cicerón. Siempre atendiendo a un enfoque de interpretación crítica, “*Cada vez que un príncipe coja un libro en sus manos, tómelo con disposición no tanto de deleitarse, como de salir mejorado con su lectura*”²³⁸ con que se estudien los pasajes más adecuados, e incluso desentrañando las posibles enseñanzas en textos tan infames como los de autores dedicados únicamente a magnificar las historias de otros hombres, “*Grandes y enfurecidos ladrones*”²³⁹ los llamará Séneca. Así todavía, queda obligado el príncipe según Erasmo, a seguir el modelo mejor de entre los que se le presentan como mejores.

b) Paz

Igual que como aconsejaba Maquiavelo, Erasmo propone el conocimiento de los territorios que le son propios al príncipe, pues así podrá mediante la Geografía, Historia y recorrido de sus regiones, prepararse para la guerra una vez intentada la paz.

Ya conocidas las costumbres e idiosincrasia de su reino, demostrará amarlas profesando respeto y preocupación por sus gentes. De este modo alcanzará ser querido y amado, si bien respetado a su vez:

“quien desee ser correspondido en el amor, ame a su vez, de modo que aúne consigo a los ciudadanos con el mismo procedimiento que Dios gana a todos para sí, i. e., haciéndoles el bien (...) Ante todo, el príncipe que quiera ser amado por los suyos, compórtese para merecerlo”²⁴⁰.

Entre las directrices del autor para que un príncipe sea amado, propone que se críe entre las gentes que va a dirigir, pues la amistad surge del trato cercano y no el distanciamiento de aquellos que de modo prepotente y altanero se quieren separar del pueblo que les dio su poder. Asimismo considera necesario granjearse la simpatía de los mejores, por el beneficio que éstos le pueden reportar. No de apariencias hacia el vulgo como invitaba Maquiavelo, sino de saberes para la empresa de la república (bien común tomasiano) y comprensión por parte de su pueblo de que pretende asesorarse por los más instruidos y cultos para cumplir mejor con su gobierno. A estos precisamente, los premiará en su dedicación con distinciones e influencia.

²³⁶ *Ibíd.*, 94.

²³⁷ *Ibíd.*, 94.

²³⁸ *Ibíd.*, 99.

²³⁹ *Ibíd.*, 97.

²⁴⁰ *Ibíd.*, 103-104.

Como contrapartida, se entienden perjudiciales a los intereses del príncipe querido, el hecho de vivir alejado de sus gentes, no conocer sus costumbres²⁴¹ y los gastos superfluos en deleites que no repercuten en la propia patria. La república exige a cambio de su atención, unas riendas que la guíe a buen puerto. El mismo Maquiavelo, en relación al conocimiento sobre las tierras a invadir asegura: “(...) *los Estados que hablan una misma lengua, ofrecen gran facilidad de posesión, máxime cuando no están acostumbrados a vivir libres*”²⁴².

Atendiendo a las palabras de Aristóteles²⁴³, se pierden los imperios por el odio o desprecio de sus gentes, pues es el propio pueblo el que permite que se le gobierne o destrona a quien lo gobierna. Contra el odio presenta la benevolencia y frente al desprecio, la autoridad. Así pues el príncipe aristotélico buscará todo aquello que se aleje de la tiranía: benignidad para cumplir con su deber; clemencia para quienes reconocen sus errores y se esfuerzan por enmendarlos; civilidad por cumplir una normas propias de quien vive en sociedad; autoridad entendida no como imposición tiránica, sino saber guiar de forma modélica evitando vicios vulgares.

Erasmus repite las sentencias de Aristóteles, estudiado por Santo Tomás y parafraseado en beneficio propio por Maquiavelo: “*Los príncipes deben dejar a otros la disposición de las cosas odiosas, y reservarse para sí mismos las de gracia, al aconsejar al príncipe delegar las tareas más desagradecidas en otros mientras se guarda para sí las dignas de aplauso. Obrando así una gran parte de la odiosidad recaerá en los que se encargan de la administración (...)*”²⁴⁴.

Recuerdan nuevamente las palabras de Erasmo a las de Maquiavelo cuando previene al príncipe sobre los ataques que seguro ha de sufrir por parte de algunos súbditos, llegando incluso a culparle de los errores de familiares o su entorno, motivo este por el cual debe tratar de dar ejemplo con su propio comportamiento y con el de aquellos que le rodean. Quizá se pueda vislumbrar nuevamente esa mención solapada a una maldad innata en el ser humano. Continúa con el aviso sobre el poco agrado que suscita también cualquier cambio que lleve a cabo, pareciendo con esto que el príncipe carece de herramientas con que defenderse de las acusaciones, pues responderá ante el pueblo por su propia persona y por las de su entorno sin poder siquiera proponer cambio alguno, tal y como prevenía el florentino: “(...) *que no debe cambiar ni las leyes ni los intereses particulares, de manera que en poco tiempo se convierta, uniéndose el principado antiguo, en un solo cuerpo*”²⁴⁵, y “(...) *basta tan sólo no pretender cambiar las órdenes de los antepasados, y después, saber contemporizar con los acontecimientos*”²⁴⁶.

Asimismo, referido este apartado a la paz, se hace obligada la mención a los pactos, que si bien antaño implicaban amistad y lealtad de quienes compartiendo

²⁴¹ Mitrídates, Alejandro Magno, la idea de base de la romanización... suponen claros ejemplos de acercamiento por parte del conquistador, a la cultura y costumbres de quienes se convierten en sus gobernados, pues así se ganaban su benevolencia al hacerse más pacífica la invasión.

²⁴² MAQUIAVELO, 1999, 16.

²⁴³ ARISTÓTELES, *La Política*, MARÍAS, Julián y ARAUJO, María (trad.). Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

²⁴⁴ ERASMO, 2007, 90.

²⁴⁵ *Ibíd.*, 16.

²⁴⁶ *Ibíd.*, 13.

cristianismo pretenden un bien público, derivan hacia alianzas que promueven la guerra. Este cambio de intencionalidad, es el que transforma la lealtad y amistad propia de aquellos príncipes, en la desconfianza que precisa documentos firmados por la invalidez de la palabra dada.

Por último, Erasmo describe los beneficios de unas relaciones pacíficas con los reinos vecinos, destacando las relaciones comerciales, posible ayuda, fomento de una cultura semejante...

Respecto a las repúblicas con diferente idiosincrasia, lengua y/o religión, Erasmo aconseja conocer dichos reinos más como prevención que como posible establecimiento de acuerdos:

“Podemos decir, en general, que no conviene establecer estrechos lazos con aquellos que tienen una religión diferente a la nuestra, como con los paganos, o con aquellos a los que un accidente geográfico separa de nosotros, interponiéndose (...). A estos no debemos intentar ni atraerlos ni atacarlos”²⁴⁷.

Siguiendo estas premisas, propone que los casorios, casamientos e himeneos se establezcan con reinos cercanos y entre iguales. La proximidad comporta amistad y lealtad, reforzando la imagen de poder y unión. El hecho de ser entre ciudadanos de un mismo linaje, asegura una mayor aceptación de los hijos que genere dicha unión, por parte del pueblo, así como una formación dedicada a su república.

Y como segundo elemento complementario a la paz, se completa el binomio con la guerra que ha de evitar de todos los modos imaginables el buen príncipe. Agotadas las diplomacias y buenas formas, si no se puede sortear el conflicto, éste deberá acarrear el menor perjuicio posible a las gentes de la república, procurando su rápido fin. “*El buen príncipe cristiano debe poner bajo sospecha cualquier guerra, aunque parezca justa*”²⁴⁸. Vistos los perjuicios de toda beligerancia, desde los costes, a lo contrario que supone a la filosofía de Cristo, pasando por las consecuencias como jóvenes sin futuro, huérfanos y viudas... el príncipe debe plantearse si los posibles beneficios son tales y si compensarán las inevitables pérdidas. Erasmo, a este respecto, plantea que siendo dos príncipes los enemistados, quizá debieran ser ellos los enfrentados en tal terrible contienda. “*Algunos hombres prudentes prefieren perder algo antes que intentar alcanzarlo si ven que esto último les va a resultar mucho más costoso que la pérdida*”²⁴⁹.

Habiendo entendido un cierto pesimismo en la visión que Erasmo tiene del ser humano, llaman la atención su repetida evocación a la paz y a la evasión de la disputa, aunque ello redunde en una pérdida para la república, siempre que sea menor que la estimada al entablar batalla. Quizá tildado por alguno de cobardía, hemos de reconocer lo cívico de estas actuaciones, si bien, sirviéndose de este tipo de educadas conductas, el atacante se siente vencedor de antemano, siempre que no abuse pretendiendo un suculento botín en forma de territorio o pecuniario botín.

“Ni entre los más estrechos amigos subsistirá la intimidad si no se hacen a veces concesiones mutuas. El marido, algunas veces, cede algo a favor de su mujer para que no se rompa la concordia. Frente a esto, la cortesía invita a la cortesía y la justicia llama a la justicia”²⁵⁰.

²⁴⁷ *Ibíd.*, 154.

²⁴⁸ *Ibíd.*, 171.

²⁴⁹ *Ibíd.*, 172.

²⁵⁰ *Ibíd.*, 173.

Podrían interpretarse estas palabras como educada falsedad, que si bien es fingida hipocresía, tiene cabida en el pensamiento de la época por dirigir al bien social de la convivencia armoniosa.

Resultan sumamente interesantes las reflexiones del autor acerca de la no ganancia que supone toda guerra, al entender que la victoria de un reino, supone inexorablemente la derrota del otro. Por otro lado, como propuesta para evitar las discordias, el buen príncipe cristiano cuenta con la religión como aliada, pues “*La misión de los oradores consistía en arrancar de raíz del ánimo de las masas las pasiones que conducen a la discordia*”²⁵¹. Y siendo que una nacionalidad, por el hecho de hacer sentir de una u otra patria parece conllevar el odio al Estado vecino, plantea por qué no establecer el sentir de reino cristiano como si de una nación total y globalizada se tratara. Se reflejan ideas agustinianas del *De Civitate Dei*, donde la religión une como un cemento espiritual capaz de superar las diferencias *inter pares*, lo cual recuerda la utopía tomasiana. Simplemente convencimiento en el poder de la razón y el anteponer el bien de todos al propio personal: “*(...) haga Él que por tu bondad y tu sabiduría podamos liberarnos de la gran locura de las guerras. El recuerdo de las desgracias pasadas nos hará más apetecible la paz (...)*”²⁵².

c) Educación

Vuelve el autor al tema de la educación, dándole la importancia de formar a las gentes de la república y al propio dirigente que los habrá de reinar. Erasmo²⁵³ recurre a autores como Jenofonte, que en su *Ciropedia* afirma: “*la principal esperanza de una república se halla en la correcta educación de la infancia*” y Platón “*Un hombre correctamente formado pasa de ser un animal a un ser en cierto sentido divino, y al contrario, el educado torcidamente, degenera en la bestia más montaraz y furibunda. Nada importe más al príncipe que tener ciudadanos excelentes*”, para reflexionar sobre la falta de leyes y castigos necesarios contra ciertos comportamientos, si estos no existen por una buena educación que inculque la excelencia desde la infancia.

d) Economía

Derivando el ejemplo que ha de darse desde una correcta educación, se insta al príncipe a recortar sus propios gastos si se ve en la necesidad de incrementar los impuestos para con sus súbditos, ya que estos comprenderán mejor que no se deben a un insensato antojo, sino a una necesidad primorosa por cuanto obliga a su propio monarca a sacrificarse con el consiguiente modelo de actuación a seguir. Así, se habrán de evitar las guerras, por lo costoso de las mismas y el gravamen que suponen, la mala administración y el despilfarro ostentoso.

Siendo así, se gravará más a quien pueda aportar más, recordando el bien común tomasiano. Con ello se pretende evitar la consecuente rebelión del pueblo que se siente desesperado y extorsionado hasta el límite de padecer hambre y penurias extremas, pues esta situación sólo conduce a poner en peligro el poder. “*Un buen príncipe tiene todo lo que poseen los ciudadanos que lo aman*”²⁵⁴, dirá Erasmo. Siguiendo esta idea igualatoria en cuanto a un propósito común, se desprende la idea de contribuir a tal fin

²⁵¹ *Ibíd.*, 175.

²⁵² *Ibíd.*, 178.

²⁵³ *Ibíd.*, 12.

²⁵⁴ *Ibíd.*, 115.

según las capacidades de cada uno atendiendo a sus posibles, evitando que estas desigualdades sean excesivas. Así Platón también creía en esta idea de “(...) *que los ciudadanos no sean excesivamente ricos ni excesivamente pobres de manera que el pobre no pueda contribuir al bien público y el rico no quiera hacerlo usando de artimañas*”²⁵⁵ y de sus palabras se derivan las ideas de Erasmo acerca de no gravar en demasía los productos considerados de primera necesidad.

Son varias las ideas que se pueden extraer de estas actuaciones. Lejos de ver en ellas una simple normalización de los estratos sociales, ha de reflexionarse en las consecuencias que supondría a nivel social el desajuste en la carga aplicada a la hora de tributar los cánones que exige la sociedad del bienestar:

De una parte, el humilde, al verse ahogado por abusivos tributos, se sublevará ante la injusticia de la administración que le oprime. Sabedor de que es el propio monarca quien exige el cobro, dirigirá su indignación hacia él tratando de derrocarlo. Por otro lado, la sensación de no poder contribuir a una causa común, le hará sentir ciudadano de segunda clase incapaz de aportar su esfuerzo por lo pesado de éste.

De otra parte, el que pueda permitirse las tasas exigidas, viendo que otros ciudadanos no las aportan, querrá renunciar a su parte, pues entenderá que es injusto hacerse cargo de un gasto que revierte en el interés de todos, pero que únicamente es sufragado por él. Deducirá entonces que el bien común, responde sólo a unos pocos, desvirtuando con ello la idea de común que conlleva. Y llegado a este punto optará o por hacerse cargo de la deuda del pobre, como buen cristiano que sigue el modelo de su príncipe también cristiano y que sigue a la vez el modelo divino²⁵⁶; o aprovechar la situación y enriquecerse mediante préstamos que caerán en la usura, monopolios de ciertos productos, excesivo encarecimiento de sus mercancías mediante transportistas...

Este pseudo-comunismo no es tal, sino una simple utopía igualatoria que evidenció su fracaso por traer sujeta una pérdida de poder (económico, social, o figurado) para ciertas capas de la sociedad que disfrutaban de una vida acomodada basada simplemente en la tautología misma de todo binomio²⁵⁷.

Resulta muy interesante la crítica de Erasmo en relación al acuñamiento de moneda, pues entiende que propicia múltiples fallos: estafa en su aleación, en su peso, en su tamaño y en su valor siempre a merced del fisco o el príncipe. Se puede intuir la intención del autor, pretendiendo una sociedad sin moneda, quizá basada en el trueque propio de quien se fía de sus semejantes, aunque resulta demasiado utópico pensar que ofrece estas alternativas, máxime al recordar su *no bondad del hombre*.

Como un posible subterfugio, plantea una beneficencia por parte del príncipe, que sea especialmente concisa con quienes promueven el bien público, sin caer en el perjuicio o injusticia para con nadie: “*Prémiese la valía, no el trato de favor*”²⁵⁸; A tal efecto, más adelante instará a que “*Las leyes no sólo castiguen a los delincuentes, sino que animen también con premios a prestar buenos servicios a la república*”²⁵⁹ y con los

²⁵⁵ *Ibíd.*, 118.

²⁵⁶ Beneficencia referida anteriormente como virtud del príncipe.

²⁵⁷ Algo es, porque otro algo no es. Así la riqueza de unos, exige la pobreza de otros.

²⁵⁸ *Ibíd.*, 122.

²⁵⁹ *Ibíd.*, 128.

extranjeros, que lejos de sentirse como tales, han de beneficiarse de más miramiento por no tener a nadie cercano en quien apoyarse.

Puede intuirse una cierta medida de control por parte de Erasmo, quien quizá temiendo las posibles fuerzas enemigas extranjeras, encuentre compensación en ofrecerles ciertas dádivas frente a lo costoso de un enfrentamiento contra sus ejércitos “(...) los extranjeros (...), por lo que se consideraba que tenían como vengador a Júpiter, a quien por esta causa le dieron el nombre de Xenófilo, es decir, amante del extranjero”²⁶⁰.

Otro recurso con que ordenar la sociedad, es por medio de las leyes, “Las leyes inútiles (...) debe buscarse su paulatina abolición o simplemente corregirlas con enmiendas parciales. (...) es necesario adecuarlas a la actual situación de la república”²⁶¹ que lejos de ser entendidas como el complemento maquiavélico a la fuerza bruta impositoria, serán en Erasmo el reflejo del modélico príncipe, “No conviene que nada sea más general y equitativo que el príncipe y la ley”²⁶² que haciendo uso de ellas, sabrá dirigir a su pueblo al correcto fin agustiniano.

Estas leyes serán pocas y excelentes, “Proponga el príncipe leyes de tal naturaleza que no sólo señalen el castigo a los delincuentes, sino persuadan para que no se delinca”²⁶³.

“Conviene que las leyes sean las menos posibles, que sean justísimas, dirigidas al bien común, conocidas al detalle por el pueblo (...) redáctense las leyes con palabras claras y sin ambigüedad alguna, para que no haya necesidad de ese costosísimo linaje de hombres que se llaman jurisconsultos y abogados”²⁶⁴.

Véase aquí la crítica a este sector de la sociedad, que continúa con estas duras palabras: “Esta profesión en otro tiempo (...) gozaba de gran dignidad y no buscaba en absoluto el lucro, pero en la actualidad el afán de ganancias, que todo lo vicia, la ha corrompido”²⁶⁵ para que en manos de un príncipe excelente, lleven a la felicidad de la república²⁶⁶. Por consiguiente se alejarán de las ganancias personales, en pro del bien común, teniendo por bandera la honestidad y equidad. Ejemplo de esta pretendida ecuanimidad son las palabras del autor: “No es ley lo que le place al príncipe, sino lo que agrada a un príncipe sabio y bueno a quien no le place nada que no sea honesto y bueno para la república”²⁶⁷.

Sin embargo, también tienen cabida entre las palabras de Erasmo, la crítica contra lo que considera injusto por desmedido y mal entendido: las gratificaciones de los viajeros y negociantes para con los funcionarios que velaban por su seguridad y el castigo de los ladrones, pasó a convertirse en una obligación en forma de peaje, que convirtió una ley saludable en una tiranía.

²⁶⁰ *Ibíd.*, 124.

²⁶¹ *Ibíd.*, 135.

²⁶² *Ibíd.*, 138.

²⁶³ *Ibíd.*, 127.

²⁶⁴ *Ibíd.*, 142-143.

²⁶⁵ *Ibíd.*, 143.

²⁶⁶ Lo cual recuerda mucho al fin último de Tomás de Aquino.

²⁶⁷ *Ibíd.*, 126.

“Es castigado el ladrón porque tomó una cosa ajena y esto mismo hace el magistrado que se puso para que esto no se hiciese y el dueño del objeto es expoliado dos veces por éste que fue nombrado para que nada faltase a nadie”²⁶⁸.

Siguiendo una vez más el planteamiento platónico, se debe evitar en la medida de lo posible caer en la aplicación de la pena capital, por lo costoso de la misma:

“En primer lugar, se ha de ir con razones para que nadie delinca, en segundo lugar, con el temor de Dios, vengador de las malas acciones y, por fin, con amenazas de suplicio”²⁶⁹. “Que el suplicio no sea mayor que el delito cometido (...) y el delito no deberá ser catalogado según nuestras pasiones, sino según la equidad y la honestidad”²⁷⁰.

Pero, en el caso en se persista en las opiniones viciosas, tan dañinas para el príncipe, entonces Erasmo propone la prevención como refuerzo a las ideas de Platón, buscando de entre los mejores²⁷¹, a quienes serán magistrados, e inculcando en las gentes que el premio no consiste en una recompensa material, sino en el saber de la buena acción llevada a cabo. Como último remedio sí que se permite acabar con la vida de quien infecta con su mal hacer a toda una república.

Entre otras medidas también disuasorias de mayores problemas, se propone expulsar a aquellos que no atienden a las insinuaciones que invitan a trabajar, del mismo modo que a quienes mendigan²⁷², a los sacerdotes que piden en provecho propio y los monasterios y colegios en que viven y ejercen²⁷³, y a los militares por considerarlos malvados y despiadados sin más utilidad que la nefasta infección del príncipe.

Del otro lado, insiste en la importancia de una buena formación, al afirmar que se debe conceder honor a las profesiones de utilidad, con sentencias como: “*el saber no ocupa lugar*” y “*no sólo la tierra da con qué vivir, sino también la preparación intelectual que es la mejor fortuna*”²⁷⁴.

e) Elección de cargos

Erasmo propone como cualidad sine qua non del funcionariado, la integridad misma que el príncipe se auto exige. Siendo así, la excelencia de un reino torna alcanzable, cuando cada uno responde a la función que le ha sido encomendada, dotándole para ello de los recursos necesarios, de las buenas leyes que encaminan a tal fin, y del ejemplo de un príncipe consecuente entre lo que ordena y lo que ejercita. Estas serán las tareas que entiende Erasmo como encomendadas al gobernante de un reino.

Del mismo modo, para afianzar sus ideas, el autor correlaciona dichas impresiones con las expuestas por autoridades como Aristóteles o Platón, al afirmar por boca del primero que los magistrados han de ser elegidos de entre aquellos maduros que por ende saben frenar su impulsividad y son valorados por el pueblo; y por boca del

²⁶⁸ *Ibíd.*, 138.

²⁶⁹ *Ibíd.*, 129.

²⁷⁰ *Ibíd.*, 134.

²⁷¹ Insiste nuevamente en la importancia de la educación para inculcar valores.

²⁷² Platón ofrecerá como solución, residencias de ancianos y hospitales para los mayores y los tullidos.

²⁷³ Véase aquí el declarado enfrentamiento con la Iglesia de su tiempo, por no entender *cristianismo* del mismo modo.

²⁷⁴ *Ibíd.*, 133.

segundo, que la edad idónea para dicho desempeño, ha de estar comprendida entre los cincuenta y setenta, entendiendo que la prudencia marca la primera barrera y la senectud la segunda.

La rectitud exigida a estos cargos de magistratura, implica obviar el soborno, chantaje, extorsión e interés “*Compórtese el príncipe con los magistrados como quiere que ellos se comporten con el pueblo. Con prudencia avisa Aristóteles en su Política que se debe evitar ante todo que de las magistraturas se lucren los que las desempeñan*”²⁷⁵, pues la posición beneficiosa de este funcionariado, a caballo entre obedecer al príncipe y ser obedecido por el pueblo, conlleva una elección acorde a su responsabilidad, exigiendo pues, máxima integridad.

“Todo esto queda facilitado por la ejemplaridad, sabiduría y desvelo del buen príncipe, por la integridad de los funcionarios y oficiales, por la pureza de vida de los sacerdotes, por la elección de los maestros de escuela, por las leyes justas y por los desvelos que llevan a la rectitud”²⁷⁶.

Cumpliendo con la máxima de entregar su reino más floreciente y hermoso de lo que lo encontró.

A modo de resumen, se puede concluir que el pensamiento erasmiano, se basa en tres pilares fundamentales, asiento del humanismo, como son:

- El cristianismo como modelo a seguir²⁷⁷.
- La educación como medio para inculcar esos valores cristianos²⁷⁸.
- La paz como evitación de pérdidas²⁷⁹.

4.4. Maquiavelo

En la introducción que dedica el autor a Lorenzo de Médicis, quedan patentes una serie de ideas directrices, que habrán de vertebrar el posterior tratado. Tales son, el respeto y educación con que se dirige Maquiavelo a su lector, siendo éste primero, sabedor de su diferencia de status. De igual modo, incide en las bondades que le son propias al gobernante, que tildado en repetidas ocasiones de “*Vuestra Magnificencia*”, es instado a hacer uso de “*su gran bondad, cualidades y destino*”, y aceptar el humilde consejo del escritor, que a su vez dice basarse únicamente en la verdad y el conocimiento propios de quien aprende y aplica el conocimiento que otorga pertenecer al pueblo:

“Desearía, sin embargo, que no se tomara como presunción el que un hombre de tan bajo e ínfimo status como yo osara discurrir y formular las reglas sobre el arte de gobernar un príncipe. (...), para conocer el espíritu de un pueblo es necesario ser príncipe, y para conocer a un príncipe es obligado pertenecer al pueblo”²⁸⁰.

Se aprecia el resentimiento e ironía de quien conociendo las intrigas del poder Borgia, fue despojado de sus bienes y privilegios en la era Médicis, escribiendo como resultado un “*Il Principe*” desde la tortura.

²⁷⁵ *Ibíd.*, 149.

²⁷⁶ *Ibíd.*, 82.

²⁷⁷ Replicado por el ejemplarizante desempeño del príncipe.

²⁷⁸ Hacia el fin de la salvación.

²⁷⁹ Imprescindible tanto en Erasmo como en Santo Tomás.

²⁸⁰ *Ibíd.*, 12.

Maquiavelo propone, desde su perspectiva en que resulta preferible el temor de los súbditos al amor de los mismos, mantener el control de las tierras conquistadas y que conforman el reino, recurriendo para ello a cualquier argucia que prolongue el gobierno y los beneficios que este reporta. Para ello permite e incluso aconseja, defender a los pueblos más débiles vecinos, porque en ellos se encontrará un aliado contra posibles enemigos poderosos; o invadir zonas con lengua y costumbres similares, siendo preferibles aquellos pueblos tendentes a la sumisión que no conocen la libertad y acostumbran a ser dominados por una figura superior; o instaurar colonias cuando le resulte imposible al rey vivir *in situ* dentro del nuevo reino, porque su presencia, aunque sea figurada, plantea un mayor freno al invasor, que temeroso de las fuerzas defensivas, replanteará su ofensiva. En el caso de las colonias, las califica de preferibles frente al ejército por lo insultante de éste para con el pueblo dominado, además del sangrante coste que supone su mantenimiento y lo dificultoso de su control²⁸¹.

Mucho más conciso y claro, presenta el capítulo V *De qué manera se debe gobernar los Estados que, antes de ser ocupados por nuestro príncipe, se regían por sus propias leyes*, donde aporta tres diferentes modos de mantener el poder en ellos:

- Arruinarlos económicamente, agotando sus recursos.
- Vivir en ellos personalmente, imponiendo su presencia y orden.
- Permitir que mantengan sus leyes, a cambio de una contribución pecuniaria anual y una representación del príncipe en forma de cargos, que medien entre pueblo y príncipe, manteniendo la dominación de éste último, a cambio de ciertos favores²⁸².

Los pueblos que se ven desprovistos de su príncipe y acostumbraban a obedecer, resultan avocados a caer ante el nuevo dirigente que aprovecha su confusión, y terminan cediendo a la comodidad de una rienda que les dirija.

Sin embargo, aquellos conocedores de la libertad y leyes, no olvidan fácilmente ni una ni otras, alzándose contra el nuevo príncipe que pretende gobernarles y privarles de sus bienes adquiridos en consenso.

Entre las diversas cualidades deseables en el príncipe bajo la concepción maquiavélica, se encuentran las siguientes:

- Prudencia: haciendo uso de ella, el príncipe será capaz de hacer que sus súbditos tengan necesidad del Estado y por ende, de él, consiguiendo de este modo su fidelidad. Es condición sine qua non conservar al pueblo como aliado, pues éste es el que le seguirá en sus decisiones siempre y cuando no se sienta oprimido.

Maquiavelo mantiene una concepción particular de este término, ya que considerada la imposibilidad humana de alcanzar todas las virtudes deseables, entiende como prudencia el evitar aquellos vicios que le harían perder el Estado (fin último del poder):

“Sin embargo, no tema incurrir en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente pueda salvar el Estado; porque, si se pesa bien todo, se encontrará que algunas cosas que parecen virtudes, si las observa, serán una ruina, y que otras que parecen vicios, siguiéndolas, le

²⁸¹ Estas ideas ya han sido comentadas en el anteriormente estudiado apartado, referido a las Formas de Gobierno.

²⁸² Ejemplo de lo cual, resulta la romanización vivida en Hispania.

proporcionarán su seguridad y su bienestar”²⁸³.

- Autonomía: entendida como recursos para saber resolver conflictos y problemas por sí mismo, delegando las menos de las veces en magistrados y asesores, que lejos de ayudar únicamente le conferirán un tinte de debilidad a su imagen.

En este punto advierte que los dos posibles temores del príncipe, son los propios súbditos desde dentro de sus territorios; y las potencias vecinas desde el exterior. Contra unos y otros, aconseja el arte de la guerra que empieza por contar con buenas armas que le granjeen amistades con que combatir las amenazas tanto internas como externas.

- Conocimiento: habrá de fortalecer tanto su cuerpo como su mente. Así se ejercitará en el arte de la guerra, especialmente en las tácticas que llevar a cabo en la orografía de sus territorios, porque conociendo su propio país, le resultará más sencillo defenderlo. Asimismo, será una persona instruida y capaz de entender y reflexionar sobre errores ajenos con el fin de no cometer los mismos. Para ello estudiará y tomará como ejemplo a los grandes insignes de la historia, imitando sus modos de gobierno y las causas que les condujeron a la victoria. De tal modo, aprenderá que su propio pueblo y la aprobación de éste, son sus mejores aliados contra los ataques que pongan en peligro su gobierno, ya que nadie se atreverá a eliminarle si con ello incurre en el odio del pueblo que le tenía por benefactor:

“Porque si un conspirador siente por lo común temor antes de la ejecución del mal, en este caso debe temer también después (teniendo por enemigo al pueblo), aunque triunfara, no pudiendo esperar refugio alguno”²⁸⁴.

De acuerdo a esta idea de aprender de los demás, aplica un ejemplo según el cual un príncipe debe verse reflejado en los ideales de aquel que:

“asegurarse de los enemigos, ganarse amigos, vencer por la fuerza o con engaños, hacerse amar y temer por los pueblos, seguir y respetar por los soldados, desembarazarse de aquellos que puedan o deban perjudicarlo, mudar los antiguos estatutos en otros recientes, ser severo y agradable, magnánimo y liberal, suprimir la tropa infiel y crear otra nueva, conservar la amistad del rey y de los príncipes de modo que tengan que beneficiarlo con gracia u ofenderlo con respeto”²⁸⁵.

- Mesura: trata el tema de la liberalidad como algo deseable únicamente cuando sepa administrarse de un modo sensato, pues incurrir en su demasía, sólo conlleva el temido odio y menosprecio del pueblo. Por ello la avaricia, es preferible, dado que los súbditos terminan comprendiendo que con ella, su príncipe es capaz de autogestionarse sin depender de recursos externos ni gravar a sus pueblos, al mismo tiempo que sabe defenderse de enemigos.
- Temido: ante el binomio amado vs. temido, considera más práctico el ser temido, porque partiendo de la maldad innata del hombre y su interés egoísta, el temor que infunde un buen príncipe, le evitará a éste verse atacado por quienes ya no precisen de sus privilegios. El temor al castigo perdura en el hombre a diferencia del ansia de provecho, que una vez satisfecho cae en el

²⁸³ MAQUIAVELO, 1999, 76.

²⁸⁴ MAQUIAVELO, 1999, 89.

²⁸⁵ *Ibíd.*, 43.

olvido. Pero retomando la medida y prudencia arriba señaladas, el príncipe no ha de caer en el tremendo error de pecar en exceso de ser temido hasta el punto de ser odiado. Para evitarlo, simplemente se privará de robar a sus ciudadanos tanto haciendas como mujeres.

Únicamente le estará permitida la crueldad estando al mando de sus tropas, pues lejos de granjearle odios, afianzará la unión de sus soldados:

“amando los hombres a su voluntad y temiendo a la del príncipe, debe un príncipe cuerdo fundarse en lo que es suyo, no en lo que es de otros: debe solamente ingeniárselas para evitar el odio, como he dicho”²⁸⁶.

- Integridad: el príncipe debe mantener la fe jurada y vivir de un modo íntegro, aunque reconocerá el florentino que grandes figuras de la historia supieron triunfar incumpliendo sus palabras, al hacer creer a los hombres que no era así. A este respecto, combinará leyes y fuerza allá donde no sea suficiente con las primeras, porque en palabras del maquiavélico autor “*un príncipe necesita saber usar una y otra naturaleza; porque la una sin la otra no es duradera*”²⁸⁷. Así insta al que habrá de gobernar, a imitar a la zorra y al león al mismo tiempo; es decir, a compaginar la audacia e inteligencia de aquella, con la fuerza y valentía de éste.
- Imagen: retomando la idea de las virtudes deseables, afirmará que no es preciso que el príncipe las posea en su totalidad, si bien recomienda que parezca tenerlas. Unida a esta idea de apariencias, recalca que la prudencia antes mencionada, llevará al príncipe a renunciar a las promesas contraídas, si el cumplimiento de las mismas redundaría en detrimento suyo, o si las causas que le llevaron a establecer aquel compromiso, ya no existen.

Más adelante, advierte al príncipe de que no debe apartarse de las cinco cualidades que él propone explícitamente (bondad, buena fe, integridad, humanidad y religión), o de que al menos, parezca que las posee.

Del mismo modo, en el Capítulo XIX, llega a la conclusión de que el príncipe debe delegar en otros las cosas odiosas, reservándose para sí las de gracia, lo cual podría parecer una contradicción, si bien simplemente es una reafirmación de su idea de que “*como zorra*” que es, debe hacer sin que parezca, simulando dar al pueblo cuando en realidad es él el beneficiado. En este sentido, antepondrá al pueblo frente al ejército, ya que es en aquel donde reside un mayor poder que el de las armas de éste, dado que la enemistad con los súbditos degenerará irremediablemente en el fin de su gobierno: “*La mejor fortaleza que existe es no ser odiado por el pueblo: porque, aunque tengas fortalezas, si el pueblo te odia, no te salvarán*”²⁸⁸.

- Adaptación: con el firme propósito de mantenerse en el poder, el gobernante ha de saber adaptarse a las situaciones cambiantes que se le presenten, demostrando una especial dedicación a no hacerse odioso para con su pueblo, ya que esto le privaría de su soberanía. Con tal propósito, debe evitar “*Ser rapaz y usurpador de las*

²⁸⁶ *Ibíd.*, 203.

²⁸⁷ *Ibíd.*, 84.

²⁸⁸ *Ibíd.*, 103.

propiedades y las mujeres de los súbditos, siempre que no se quite a la generalidad de los hombres”²⁸⁹.

Del mismo modo debe evitar parecer “variable, ligero, afeminado, *pusilánime, irresoluto*”, dado que los súbditos buscan una mano firme que les sepa dirigir “*grandeza, valor, gravedad, fortaleza*” dirá Maquiavelo. “*No apartarse del bien, mientras pueda, sino saber entrar en el mal, cuando hay necesidad*” dirá el autor²⁹⁰.

Una virtud intermedia, mezcla de dos expuestas por Maquiavelo, pasa por ser precisamente el pilar principal de su razonamiento, en el que sustentar su modelo de formación para el gobierno: inteligencia como unión de conocimiento y adaptación.

Así la inteligencia maquiavélica, responde a la sabia unión de quien partiendo del conocimiento de la historia, ofrece una imagen templada y favorable desde el sosiego, mezclada con la adaptación a los cambios socio-político-económicos que pretenden la permanencia en el poder (riquezas y memoria).

La inteligencia así entendida, exige el armamento de los propios súbditos, confiriéndoles con ello el sentimiento de deudores del príncipe. Por el contrario, al desarmarles, sienten la falta de confianza depositada en ellos, como cobardía o falta de fidelidad, hecho éste que les vuelve en su contra.

Siendo así, todo nuevo príncipe debe inexpugnablemente desarmar al Estado conquistado, exceptuando únicamente a aquellos que le apoyaron: “*hay que ordenar las cosas de modo que todas las armas de tu Estado se hallen sólo en manos de tus soldados propios*”²⁹¹.

Otro claro ejemplo de la que he dado en llamar “inteligencia maquiavélica”, es el beneficio propio que de los enemigos ha de hacer el príncipe, sin eliminarlos por el favor que le procura su presencia. Sólo cuando el ánimo del pueblo requiera una muestra de supremacía principesca, éste dará certero fin a la existencia enemiga: “*un príncipe sabio debe, cuando tenga ocasión, alimentar con astucia cualquier enemistad, a fin de que, reprimiéndola, aumente su propia grandeza*”²⁹².

Quedando pues evidenciada la necesidad de tener al pueblo de su parte, éste no debe saber la dependencia que realmente el príncipe le profesa. Quien gobierne habrá de tener contentos a los súbditos en quienes realmente recae el poder, procurando su estima en situaciones tan tangibles como son las guerras. En ellas, el príncipe hará gala de sus dotes de mando y buen hacer, aplicando un falso desinterés que le llevará a aliarse con el enemigo más débil en las contiendas. En caso vencedor, se asegurará así siempre su deuda basada en el aprecio. En caso de perder, encontrará en sus murallas un refugio que le proteja.

Si erróneamente decidiese aliarse con el enemigo más poderoso, no hallará resguardo en las murallas de los caídos caso de ser derrotado; y aun venciendo, siempre se verá supeditado a un vencedor más poderoso si cabe.

²⁸⁹ *Ibíd.*, 87.

²⁹⁰ *Ibíd.*, 85 y 87.

²⁹¹ *Ibíd.*, 100.

²⁹² *Ibíd.*, 101.

De lo aquí expuesto se deduce, que todo príncipe que se precie, debe evitar las neutralidades que no gustan a ningún reino, y decantarse abiertamente de modo inteligente siguiendo las directrices antes señaladas.

Prosiguiendo con el tema de cómo granjearse la estima de sus súbditos, favorecerá las fiestas, procurando reuniones con los diferentes gremios a fin de mostrarse cercano a ellos y más humano. Del mismo modo premiará las iniciativas que persigan ampliar el territorio y el talento que sus hombres ofrezcan en cualquier arte.

Capítulos más adelante, el autor incide nuevamente (como ya se mencionó en apartados anteriores), en las diferentes clases de personas respecto a la inteligencia que estas poseen. Así, los más cualificados, son capaces de entender por sí mismos; los siguientes, llegan al conocimiento que otros previamente les acercan; y por último, los menos capacitados, son incapaces de discernir razonamiento alguno, ni por sí mismos, ni con la ayuda de los demás. El príncipe ha de encontrarse entre los de primera o segunda clase, a fin de evitar con ello la maleabilidad propia de la ignorancia, que viéndose provechosa por parte de sus consejeros, pudiera revertir perjudicialmente en su gobierno y mantenimiento en el mismo.

Por su parte, además de serle deseables al príncipe ciertas capacidades del intelecto, también se le recomiendan compañías excelsas en dicho campo, siéndole provechosa una astuta selección de ministros, secretarios y funcionarios en que poder delegar sus funciones cuando la ocasión lo merezca.

El modo de elección pasará por algo tan banal y evidente como el interés que muestre la persona electa: *“Cuando ves al ministro pensar más en sí mismo que en ti, y que en todas sus acciones busca su provecho, piensa que ese individuo que así se comporta nunca será buen ministro, y nunca podrás fiarte de él”*²⁹³.

Pero continúa el de Florencia equiparando la elección de consejeros con un pacto. Acuerdo según el cual, el propio príncipe debe pleitesía a sus elegidos, gratificando en su justa medida sus buenas labores, para que aquellos, viéndose alabados, no pretendan romper su acuerdo y dedicación al soberano. La medida antes indicada, será la herramienta con que dar y hacer entender que mediante el acuerdo contraído, se asegura la continuidad de las gracias y lisonjas de que disfrutaban los funcionarios seleccionados.

Especial batalla entablará contra la adulación, de la que ha de prevenirse el príncipe. Nuevamente redirige sus planteamientos a las virtudes antes señaladas. En este caso relacionará la prevención contra la adulación, con el conocimiento, pues si bien la falsedad que enmascara a sonrisas y halagos exige un arduo trabajo por parte del príncipe tratando de adivinar certeza y bondad o interesadas mentiras, su conocimiento y sabia elección le proveerá de instruidos ministros de fiel consejo. Con ello desviará el cansado análisis con que somete actos y palabras de su corte basado en el mal pensar, para avanzar con la convicción propia de quien se sabe apoyado por sabios consejos de leídos eruditos. La bien precitada medida, mediará entre la altanería del prepotente que cree saberlo todo, y la debilidad de quien se deja asesorar por cualquier persona independientemente de su condición y juicio. Así el príncipe sólo se dejará guiar por hombres sabios del Estado, permitiendo que le digan la verdad sobre aquellas cuestiones que él les plantee.

Respecto a la libertad humana que enfrentó a Lutero y Erasmo, este segundo autor se distanciaba del primero al rebatir el libre albedrío que proponía por limitar

²⁹³ *Ibíd.*, 110.

únicamente a Dios la potestad de salvación. Si bien Erasmo defiende los ideales divinos y entiende la obligación de su cumplimiento, no los concibe como exclusiva vía salvífica, dado el peso que reconoce a las acciones humanas, tendentes a la salvación de su alma. De modo similar, vemos en Maquiavelo un reconocimiento de las libertades humanas, esta vez referidas a la consecución de fines terrenales. Según este autor, la fortuna podría pesar un cincuenta por ciento, dejando otro tanto a las acciones del hombre. El modo de afrontar a la variable diosa fortuna, pasa por ser impetuoso o circunspecto con ella, tratando de someterla en beneficio propio. El humanismo de Erasmo y Maquiavelo, se evidencia en la libertad que conceden al ser humano.

Un último acercamiento a este autor, nos plantea la cuestión de por qué en el definitivo Capítulo XXVI, insta a la Casa Médicis a liberar Italia del dominio bárbaro. Conocido el pensamiento maquiavélico, es de suponer que pretende una ganancia, que no ha de ser otra, que la preponderancia de un país del que obtener favores a través de un príncipe asesorado por él, con el consiguiente reconocimiento y deuda contraída. A tal fin cae en lo tan criticado por él mismo: la adulación constante durante todo el capítulo, ensalzando las cualidades del destinatario y el consejo casi militar del modo en que se han de organizar los ejércitos propios. Termina animando a quien le lee, con la supuesta convicción de que nadie en Italia le rechazará al entender que pretende la unión de sus gentes.

CONCLUSIONES

Los cambios sociales sufridos en el transcurso de la Alta Edad Media hacia su siguiente etapa se evidencian en el sentir de importantes autores bajomedievales como Salisbury (1159), quien ofreció una nueva alternativa a la visión organicista del Estado preponderante hasta el momento. Este precursor fue seguido y apoyado por importantes nombres como los de Froidmont (1210), Cambrensis (1217) y Tournai (1259), hasta llegar a Beauvais (1263), quien plantearía la naturaleza del gobierno y la formación del príncipe, así como la de aquellos que le habrían de acompañar en su desempeño.

Estas primeras y tímidas modificaciones, promovieron un mayor cambio de mano de Santo Tomás (1265), quien tildó de “natural”, la hasta entonces “antinatural” procedencia del poder, seguramente influenciado por la lectura de Aristóteles.

Con estos nuevos pilares, que cuestionan la teocracia dominante y el poder venido del pecado original, un antropocentrismo cada vez mayor se abrió paso en una sociedad que con su recién adquirida secularidad, abrió los ojos hacia el Renacimiento temprano de los siglos XIII-XVI.

Ya en la modernidad de Maquiavelo (1513) y Erasmo (1516), el humanismo fue una realidad heredada desde la teoría organicista de Salisbury hasta Santo Tomás, tomando a Gil de Roma como puente entre ambos pareceres, cuyas cuestiones predominantes derivaron, por una parte, en el origen, legitimación y fin del poder; por otra, en las formas, elección y formación del gobierno.

El modo en que los máximos exponentes de los cambios vividos entre la Baja Edad Media y el Renacimiento hasta la Modernidad han influido en la historia se plasma en la presente investigación, centrada precisamente en las variables de poder y gobierno arriba mencionadas.

El debate abierto tiene un trasfondo ya conocido por el hombre: el poder y su dimensión política. Si bien antaño se planteaba en quién debía recaer (Estado o Iglesia), o cuáles eran su origen (Divino o humano) y legitimación (imposición tiránica o elección democrática), llegado el humanismo y sus transformaciones (causa y razón por igual), la cuestión fue si el gobierno era un fin en sí, o un medio para un fin superior.

Es aquí donde encontramos dos corrientes claramente posicionadas: la cristiana tradicional y la estatista o laica, con autores que argumentan de uno y otro lado:

- ❖ Cristiana: visión centrada en la virtud y bien común como fin de la política, con representantes evidentes como Tomás de Aquino, Gil de Roma-Castrojeriz y Erasmo, que daría lugar a su amigo Tomás Moro y J. Luis Vives, compartiendo todos estos pensadores el gusto por la paz y el bien común, a la vez que una repulsa hacia el poder absoluto (Moro rozará más plausiblemente el comunismo en su *Utopía*). Para ellos el cristianismo personifica el fin último con la salvación del ser humano, recayendo en el príncipe la función de ayudante en el camino hacia la corrección.

El paso desde 1265 (Aquinate) hasta 1531 (Maquiavelo), supone un hilo conductor con la educación del príncipe como telón de fondo, como paso del XII-XIII del Renacimiento hacia la Modernidad. Paso de las virtudes tomistas de felicidad, paz y poder como medio hacia el fin de la visión divina, hacia las maquiavélicas que permiten cualquier medio tendente al fin del propio poder, destacando la mentira con que enmascara la supuesta necesidad de Estado por

parte de la república y la falsa tenencia de todas las virtudes en la figura del príncipe.

Por su parte, Erasmo supone una revolucionaria figura, minusvalorada en cierta medida, pues supo conjugar visiones diametralmente opuestas, aunando los principios cristianos del Aquinate con el humanismo secular de su tiempo.

❖ La vertiente estatista y laica, de sesgo más pragmático, con Maquiavelo y su derivado posterior Bodino, como máximos representantes, entienden que el poder debe ser el fin a alcanzar por parte del soberano.

- Maquiavelo y su *Il principe* de 1513, plantea una relación entre fines y medios donde estos últimos quedan totalmente supeditados a aquellos. La idea de que “el fin justifica los medios”, implica que la sociedad establezca como miembros que constituirán el poder, únicamente al gobernante y a sus consejeros. De este modo llegamos al despotismo propuesto por el de Florencia y al término “Estado”, en su concepción más actual de dictadura a favor de lo social, frente al totalitarismo anterior.

La manera en que el príncipe debe parecer poseer todas las virtudes, avala la idea de pretender el poder y su permanencia en él a cualquier precio, negando potestad alguna a la Iglesia en cuestiones de Estado, pues según Maquiavelo no tiene autoridad para dirimir sobre asuntos tales. Sólo el príncipe, combinando fuerza y astucia, sabrá adaptarse a los cambios y aunar el amor y temor de su república. Esta doble moral, supone el éxito del gobernante que mantiene y aumenta su poder, mientras que la función del ciudadano es apoyar al grupo social con su conducta.

Por tanto, a modo de resumen, podemos concluir que al final de la Edad Media existen dos vertientes claramente diferenciadas. Por una parte el cristianismo más tradicional que se materializa en el *De Rege* de Santo Tomás de Aquino y es seguido por Erasmo de Róterdam que, aun siendo novedoso y aperturista predecesor del humanismo, vuelve a retomar las ideas tomistas. Por otro lado, encontramos la ruptura con ese arraigado cristianismo de la mano de Maquiavelo, quien plantea a su vez dos nuevas dimensiones cambiantes con el pasado: la razón de Estado y el Estado como necesidad.

BIBLIOGRAFÍA

a) Fuentes primarias:

AQUINO, Tomás de, *Comentario a la política de Aristóteles*, MAELLA, Ana, (trad), Pamplona, Eunsa, 2001.

AQUINO, Tomás de, *Comentario a las Sentencias*, Pamplona, Eunsa, 2005.

AQUINO, Tomás de, *La Monarquía*, ROBLES CARCEDO, Laureano y CHUECA, Ángel, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1992, 217.

AQUINO, Tomás de, *Suma teológica*, FARRELL Walter, (trad.), Madrid, Palabra, 1990

ERASMO DE ROTTERDAM, Desiderius, *Educación del príncipe cristiano*, JIMÉNEZ GUIJARRO, Pedro y MARTÍN, Ana, Madrid, Tecnos, 2007.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*, Barcelona, Espasa, 1999.

MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe (comentado por Napoleón Bonaparte)*, LEONETTI JUNGL, Eli, (ed.), Madrid, Austral, 2012.

MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Cardona Ángeles, (trad.), Madrid, Millenium Biblioteca El Mundo, 1999.

MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, PUIGDOMENECH, Helena (ed.), Madrid, Tecnos, 2007. MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Cardona Ángeles, (trad.), Madrid, Millenium Biblioteca El Mundo, 1999.

b) Fuentes secundarias:

ALFONSO X EL SABIO, *Setenario*, VANDERFORD, Kenneth H. (ed), Buenos Aires, Instituto de filología, 1945, 25.

ALIGHIERI, Dante, *Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1992.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Ángel, *La suma contra los gentiles de Tomás de Aquino*, Madrid, Alianza, 1998.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Nominalismo y comunidad, San Agustín y la primacía de lo comunitario*, Madrid, Editorial Escorial, 1961.

ANTON, Hans Hubert, *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, MARÍAS, Julián (trad.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1990.

ARISTÓTELES, *La Política*, MARÍAS, Julián y ARAUJO, María (trad.). Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

ARIZALETA, Amaya, *La translation d'Alexandre. Recherches sur les structures et les significations du Libro de Alexandre*, París, Klincksieck, 1999.

ARQUILLIERE, Henri –Xavier, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2005.

ASENSIO GARCÍA, Diego, *El reino de los cuatro poderes*, León, Eolas, 2014.

AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Madrid, Crítica, 1999.

BALDERAS VEGA, Gonzalo, *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media*, Madrid, Universidad Iberoamericana, 2008, 273-285.

BARBERO DE AGUILERA, Abilio, "El pensamiento político visigodo y las primeras unificaciones regias en la Europa medieval", *Hispania*, 115, (1970), 245-326.

BARTLETT, Robert, *La formación de Europa: conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Valencia, Universidad de Valencia, Colección: Historia, 2009.

BAYONA AZNAR, Bernardo, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, Biblioteca de historia y pensamiento político, 2009.

BEAUVAIS, Vicente de, *Tratado de formación de los hijos de los nobles (1246). De eruditione filiorum nobilium*. ADEVA MARTÍN, Ildefonso y VERGARA CIORDIA, Javier (eds.), Madrid, UNED, Biblioteca de Autores Cristianos, Collectio Scriptorum mediaevalium et renascentium, 5, 2011.

BENEDICTOW, Ole Jorgen, *La peste negra (1346-1353) la historia completa*. Madrid, Akal, 2011.

BENEYTO PÉREZ, J. (ed.), *Glosa castellana al regimiento de príncipes de Egidio Romano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, 3 vols.

BENEYTO PÉREZ, Juan, *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, 352-372.

BERGES, Wilhelm, "Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters: Schriften des Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde", *Monumenta Germaniae historica*, II, Leipzig, (1938), 185-195; 228-249; 307-308.

BERTELLONI, Francisco, *Sobre las fuentes de la Bula UNAM Sanctam*, Pensiero Politico Medievale, II, Patrón Editore, Bologna, 2004.

BIZZARRI, Hugo Oscar, "Difusión y abandono del Secretum secretorum en la tradición sapiencial castellana de los siglos XIII y XIV", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 63 (1996), 95-137.

BIZZARRI, Hugo Óscar, "El concepto de ciencia política en don Juan Manuel", *Revista de Literatura Medieval*, Vol, 13, 1 (2001), 59-77.

BIZZARRI, Hugo Óscar, "Fray Juan García de Castrojeriz receptor de Aristóteles", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 67 (2000), 225-236.

BIZZARRI, Hugo Óscar, "Castigos del rey don Sancho IV: una reinterpretación", *Papers of the medieval Hispanic Research Seminar*, 37, (2004), 1-86.

BIZZARRI, Hugo Oscar, "La estructura de Castigos e documentos del rey don Sancho IV. Apuntes para la historia de la formación de la ciencia política en la Castilla del siglo XIII", *Incipit*, 17 (1997), 83-138.

BIZZARRI, Hugo Óscar, "Sermones y espejos de príncipes castellanos", *Anuario de Estudios Medievales* vol 42, 1, 2012, 163-181.

BIZZARRI, Hugo Óscar, *Castigos del rey don Sancho IV*, Frankfurt del Main-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2001.

BIZZARRI, Hugo Oscar, *Secreto de los secretos (Ms. BN Madrid 9428)*, Buenos Aires, Incipit, 1991.

BORN, Lester Kruger, "The Perfect Prince: A Study in Thirteenth -and Fourteenth-Century Ideal", *Speculum*, Vol 3, 4, (1928), 470-504.

BREGUER, J.S., DIMOCK, J.F., WAGNER, G. F (eds.), *Giraldi Cambrensis Opera*, Londres, Rolls Series 21, 8 vols., 1861- 1891.

CALVA TELLEZ, José Luis, *Democracia y Gobernabilidad*, México, UNAM, 2007, 69-78.

CARDINALE, Marco, "Diritto canonico e diritto nella struttura dello Speculum doctrinale di Vicent de Beauvais Premesa a una edizione critica" en *Apollinaris*, 63 (1990) 681-727.

CARTAY ANGULO, Rafael, *La transición del feudalismo al capitalismo y la revolución industrial*, Mérida, Universidad de los Andes, Consejo de Estudios de Posgrado, 1988.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, Universidad Autónoma de México, 1996.

CATHUULFUS, "Epistola Carolo Magno", en DÜMMLER, Ernst, *Epistolæ uariorum Carolo Magno regnante scriptæ*, Monumenta Germaniæ Historica, II, 1895, 501-505.

CIAGÀ, Graciella Leyla, *Movimientos migratorios, asentamientos y expansión (siglos VIII-XI)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008.

CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 2000.

DELABORDE, Henri François, "Le texte primitif des enseignements de Saint Louis à son fils", *Bibliothèque de l'École de Chartes*, 73 (1912), 73-100 y 237-262.

DHUODA, *La educación cristiana de mi hijo*, MERINO, Marcelo (ed.), Pamplona, Eunat, 1995.

DIAGO HERNANDO, Máximo, *Mesta y trashumancia en Castilla (siglos XIII a XIX)*, Madrid, Arco Libros, 2002.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*, Sevilla, Secretariado de publicaciones de la Universidad, 1995, 64-69.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio, *Libros y librerías en La Rioja altomedieval*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1979, 64-74; 155-162; 211-215.

DODARO, Robert, *San Agustín, activista político*, Buenos Aires, Religión y Cultura, 2006.

DON JUAN MANUEL, *Libro infnido y tractado de la Asunción*, BLECUA, José Manuel (ed.), Granada, Universidad de Granada, 1952, XII- XX.

DON JUAN MANUEL, *Obras completas*, J. M. BLECUA (ed.), t. 1, Madrid, Gredos, 1981, 159.

ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, Francisco, "Ideas políticas y jurídicas de San Isidro de Sevilla", *Revista general de Legislación y Jurisprudencia*, 108, (1960), 225-258.

FOLEY, Michael, "La otra vida feliz: Dimensión política de los Diálogos de Casiciaco de San Agustín", *Agustinus*, vol. 53, 208-209, (2008), 81-98.

FONTÁN, Antonio, *Príncipes y humanistas. Lebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2008.

FOULCHÉ-DELBOSC, Raimond, "Les Castigos e documentos de Sanche IV", *Revue Hispanique*, 15 (1906), 340-371.

GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1945.

GALINO CARRILLO, María Ángeles, *Los tratados sobre la educación del Príncipe. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Instituto San José de Calasanz de Pedagogía, 1948.

GALLEGO BLANCO, Enrique, "Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media", *Revista de Occidente, Biblioteca de Política y Sociología*, (1973), 82-83.

GARCÍA DE CASTROJERIZ, Juan, *Glosa castellana al "Regimiento de Príncipes" de Egidio Romano*, ed. De J. BENEYTO PÉREZ, Madrid, 2005, 2ª ed. 18-19.

GARCÍA DE LA FUENTE, Arturo, *Los Castigos e documentos del rey don Sancho IV el Bravo. Estudio preliminar de una edición crítica de esta obra*, Madrid, San Lorenzo de El Escorial, 1935.

GARCÍA TURZA, Claudio y GARCÍA TURZA, Javier, *Fuentes españolas altomedievales. El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico de la Península Ibérica*, Logroño, RAH y Fundación Caja Rioja, 1997, 88-90; 94.

GAUTHIER, René Antoine, *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne*, París, Francia, Vrin, 1951.

GETSEMANÍ FERNÁNDEZ RANGEL, Julio Refugio, *Y Sobre esta piedra...*, Lulú, 2009, 104-112.

GILBERT DE TOURNAI, O.F.M., *Le Traité «Eruditio regum et principum»*, POORTER, A. de, (ed), *Le traité (étude et texte inédit)*. Lovaina: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, col. Les philosophes belges. Textes et études, tomo IX, 1914.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965.

GIORDANENGO, Giorgio, "Législation pontificale et science politique dans le Speculum doctrinale de Vicent de Beauvais", GUICHARD, Pierre (ed), *Papauté, monachisme et théories politiques. Etudes d'histoire et d'archéologie médiévales*. Lyon, 1994, 71-78.

GÓMEZ REDONDO, Fernando, *Historia de la prosa*, Madrid, Cátedra, 913-943.

GRIGNASCHI, Mario, "La diffusion du Secretum secretorum (Sirr-al-'asrâr) dans l'Europe occidentale", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 55 (1980), 7-70.

GRIGNASCHI, Mario, L'origine et les métamorphoses du Sirr-al-'asrâr (Secretum secretorum), *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, N 43, (1976), 7-112.

GROUSSAC, Paul, "Le Livre des Castigos e documentos attribué au roi D. Sanche IV", *Revue Hispanique*, 15 (1906), 212-339.

GUIANCE, Ariel, "A *pietas* e a realeza: modelos de poder na monarquia castelhana medieval", *Signum. Revista da ABREM, Associação brasileira de Estudos Medievais*, 3 (2001), 61-73.

GUIANCE, Ariel, "En torno a los fundamentos políticos de la monarquía castellana medieval: la *pietas* monárquica", Comunicación presentada en el XXXº Annual Meeting de la SSPHS (Society for Spanish and Portuguese Historical Studies), San Diego, CA, 15-18 abril 1999

HARO CORTÉS, Marta, *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*, Madrid, 1998, XXXIII, 136.

HARO CORTÉS, Marta, *Los compendios de castigos del siglo XIII: Técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia, Departamento de Filología-Universitat de València, 71-75 y *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Laberinto 2002, 71-75.

HAZELTON, Richard, "The Christianization of Cato: The Disticha Catonis in the Light of the Medieval Commentaries", *Medieval Studies*, 19 (1957), 157-173.

HILTON, Rodney Howard, *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica, 1977.

- JONES, Philip B, *The Secreto de los secretos. A Castilian Version: A Critical Edition*. Potomac, Scripta Humanistica, 1995.
- KASER, Max, *Ius Pentium*, ANDRES SANTOS, Francisco Javier (trad), Granada, Comares, 2004.
- KASTEN, Lloyd August, "Several Observations Concerning Lo libre de saviesa Attributed to James I of Aragon", *Hispanic Review*, 2 (1934), 70-73.
- KASTEN, Lloyd August, "Una edición latina del Secretum secretorum, de Burgos 1505", *Revista de Filología Española*, 21 (1934), 281-283.
- KASTEN, Lloyd August, *Poridat de las paridades*, Madrid, Seminario de Estudios medievales españoles de la Universidad de Wisconsin, 1957, 32.
- KLEINSCHMIDT, Harald, *Comprender la Edad Media: la transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*, Madrid, Akal, 2009.
- KNUST, Herman, "Flores de filosofía", *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 10 (1869), 45-55.
- KRYNEN, Jacques, "Du bon usage des Leges. Le droit savant dans le De bono regimine principis d'Hélinand de Froismont (1210)", DE BENEDICTIS, Angela (ed.), *Specula principum*, (1999), 159-170.
- LACETERA SANTINI, María, "Apuntaciones acerca de Flores de filosofía", *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Bari I*, 1 (1980), 161-172.
- LACHANCE, Louis, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et État*, Montreal, Lèvrier, 1964.
- LAISTNER, Wolfram, "The Date and the Recipient of Smaragdus", *Speculum*, 3, (1928), 392- 397.
- LE GOFF, Jacques, *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona, Crítica, Colección: Tiempo de Historia, 2011.
- LEMAY, Rue, "De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam", *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1987, 323-354.
- LIEBESCHUTZ, Hans, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Londres, 1950.
- LIEBESCHÜTZ, Hans., "John of Salisbury and Pseudo-Plutarch", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 6, (1943), 33-39.
- LITTLE, Leister K, y ROSENWEIN, Barbara H, *La Edad Media a debate*, Madrid, Akal, 2003.

LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, Francisco Javier, “La glosa castellana al de Regimine principum (1280) de Egidio Romano. La reducción aristotélica”, *Saberes: Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales*, 1, (2003), 1-12.

LUCÍA MEGÍAS, Jose Manuel, “Flores de Filosofía, manuscrito 9428 Biblioteca Nacional de Madrid”. *Memorabilia: boletín de Literatura Sapiencial*, 1. Recuperado de <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Flores2.html>.

MARCOS MARÍN, Francisco, *Libro de Alexandre*, Madrid, Alianza, 1987.

MARTÍNEZ LORCA. Andrés, “La concepción de la política en Santo Tomás”, *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, (1996), 381-387.

MENJOT, Denis, “Enseigner la sagesse. Remarques sur la littérature gnomique castillane du Moyen Âge”, en GUGLIELMI, Nilda y RUCQUOI Adeline, *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Âge*. Buenos Aires, CONICET CNRS, 1995, 217-231.

MENSA I VALLS, Jaume, “Aristóteles y la *mundana philosophia* en el *De per legendis philosophorum libris* de Petrus Iohannis [Olivi]”, en ROCHE ARNAS, Pedro, *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, 541-552.

MIETHKE, Jürgen, *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio *Introducción a la historia de la Edad Media europea*, Madrid, Istmo, 2004, 183-187.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *Historia de la Edad Media en occidente*, Madrid, Cátedra, 2008.

NEDERMAN, Cary, J, “Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century”, *Journal of the History of Ideas*, Vol 52, 2, (1991), 179-194.

NEDERMAN, Cary, J, “The Meaning of Aristotelianism in medieval Moral and Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol 57, 4, (1996), 563-585.

NELSON, Daniel Mark, *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1992.

NOGALES RINCÓN, David, “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XIV): un modelo literario de la realeza bajomedieval”, *Medievalismo*, 16, (2006), 9-39.

PAGDEN, Anthony R. D., "The diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600", *Traditio*, 31 (1975), 287-313.

PALACIOS MARTÍN, Bonifacio, “El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350), en Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)”, *Actas de la XXI Semana de estudios medievales de Estella 1994*, (1995), 463-483.

- PERROY, Douard, *La guerra de los Cien Años*, Madrid, Akal, 1982.
- PHILLIPS, J.R.S., *La expansión medieval de Europa*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1994.
- PORPETA CLÉRIGO, Florencio, *Religión y política en la Edad Media europea*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1977.
- RAMÍREZ, Santiago, *El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*. Madrid, Studium, 1955.
- REVIRON, Jean, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du XIX siècle. Jonas de Orléans et son "De institutione Regia", Étude et texte critique*, París, Vrin, 1930.
- RICHE, Pierre., "Jean de Salisbury et le monde scolaire du XIIè siècle" en WILKS, Michael, (ed.), *The world of John of Salisbury*, Oxford, Blackwell Publishers, 1994, 39-61.
- ROBLES L. Y CHUECA, A., en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989, XLIV-LV.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Modelos griegos de la sabiduría castellana y europea*, Madrid, Real Academia española, 2002, 293-308.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro, "Imago sapientiae: los orígenes del ideal sapiencial medieval", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 7, (1997), 11-40.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro, *Los Reyes sabios: cultura y poder en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, Actas, 2008.
- RUCQUOI, Adeline y BIZZARRI, Hugo Oscar, "Los espejos de príncipes en Castilla; entre Oriente-Occidente", *Cuadernos de Historia de España*, 79, (2005), 7-30.
- RYAN, William F. y SCHMITT, Charles B., *Pseudo-Aristotle The Secret of Secrets. Sources and Influences*, Londres, The Warburg Institute-University of London, 1982.
- SALISBURY, Juan de, *Episcopi Carnotensis Policratici, sive De nugis curialum et vestigios philosophorum Librí VIII*, 2 Vols. WEBB, Clement Charles (ed), Londres, Oxford, 1909.
- SALISBURY, Juan de, *Policraticus o De las frivolidades de los cortesanos y de los vestigios de los filósofos*, PALACIOS ROYÁN José (ed.), Málaga, Universidad de Málaga, 2007.
- SALISBURY, Juan de, *Policraticus*, LADERO, Miguel Ángel (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1984.
- SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*. ANTUÑANO ALEA, Salvador, (trad.), Madrid, Tecnos, 2010.
- SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Madrid, Palabra, 2011.

SCHNEIDER, Robert James, "Vincent of Beauvais' opus universale de statu principis: a Reconstruction of its History and Contents" en LUSIGNAN, S, PAULMIER FOUART, M, y NANDEAU, A, (eds.), *Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, París, 1990, 285-289.

SESMA MUÑOZ, José Ángel y LALIENA CORBERA, Carlos, *La pervivencia del concepto. Nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.

SEVILLA, Isidoro de, *Etimologías*, Madrid, B.A.C, 2004, 501-503.

SMARAGDUS, *Vía Regia*, MIGNE Jacques Paul (ed.), *Patrología latina*, 102, 1852.

SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel y ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz, *El espacio urbano en la Europa medieval: Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo, Nájera, 26-29 de julio 2005*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2006.

TEJADA Y RAMIRO, Juan, *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América Tomo III*, MONTERO, Pedro (ed.), Madrid, Universidad Complutense, 1859.

UDINA, Manuel, "De Gelasio (I) a Gelasio (II), o de iglesia mendigo a iglesia príncipe", en ROCHE ARNAS, Pedro, *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, 65-92.

VERGARA CIORDIA, Javier, *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de Morali principis institutione de Vicente de Beauvais (1262/1263). Una apuesta prehumanista de la política*, Pamplona, EUNSA, 2010.

VIOLLET, Paul, "Les enseignements de Saint Louis à son fils", *Bibliothèque de l'École de Chartes*, 35 (1974), 5-56.

VIOLLET, Paul, "Note sur le véritable texte des instructions de Saint Louis à sa fille Isabelle et à son fils Philippe-Le-Hardi", *Bibliothèque de l'École de Chartes*, 30 (1869), 129-148.

VITORIA, Francisco, "De Indis", URDANOZ, Teófilo (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria- Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960, 641-726.

WALSH, John Kevin, *El Libro de los Doze sabios o Tratado de la nobleza y lealtad. (ca. 1237)*. Madrid, Real Academia Española, 1975, 23-33.

WATT, J.A, "Spiritual and temporal powers", en BURNS, James Henderson (ed.), *Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350- c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 367-423.

WEAVER, Billy R., "The Date of Castigos e documentos para bien vivir", en BEARDSLEY, Theodore, *Studies in Honour of Lloyd A. Kasten*, Wisconsin, Madison, 1975, 289-300.

WOOD, Diana, *El pensamiento económico medieval*, Barcelona, Crítica, 2003.

ZABOROV, Mijail, *Historia de las cruzadas*, Madrid, Akal, 1988.