

El Príncipe cristiano: La Fe y la Virtud frente a la Razón de Estado

Prof. Natalia Calvo

UFASTA

RESUMEN

La historiografía europea actual sobre la Modernidad clásica ha vuelto su mirada hacia el problema del Estado y la conservación del poder, desde distintas perspectivas. Una de ellas analiza la cuestión denominada “Razón de Estado” y la recepción o rechazo a los argumentos que sustentan dicha concepción durante los siglos XVI y XVII.

Este debate intelectual en torno a la cuestión mencionada se produce en Europa durante la etapa de transición hacia el Barroco para justificar la consolidación de las monarquías absolutas, en el contexto del cisma protestante. Sin embargo, no es extraño que este debate del siglo XVII adquiriera interés justamente en nuestro tiempo, cuando el relativismo cultural, las transformaciones en los Estado-nación de Europa y las crisis económicas, se enlazan con los fundamentalismos. Todo ello vuelve a poner en perspectiva la cuestión ética y el fundamental papel que la religión tiene en la unidad de los pueblos.

El presente trabajo aborda, pues, uno de los elementos centrales de la cultura política en la transición hacia el siglo XVII, a través de la crítica que el Padre Pedro de Ribadeneyra S. J. realiza a la Razón de Estado encarnada en el modelo de príncipe que sostiene Nicolás Maquiavelo; y el concepto de Príncipe Cristiano que surge a partir de tal oposición.

PALABRAS CLAVES: príncipe – Razón de estado – Maquiavelo - antimaquiavelismo

ABSTRACT

Current european historiography about classical Modernity turns its attention to the problem of the State and power conservation, form different perspectives. One of those perspectives, analyzes the question referred to the “Reason of State” and the reception or rejection of the arguments that support this concept, during the XVI and XVII century.

The intellectual debate around the question above described, is produced in Europe during the transition to the Baroque stage to justify the consolidation of absolute monarchies in the context of the Protestant schism. However, not surprisingly, this XVII-century-debate acquires interest in our times, when cultural relativism, transformations in the European nation-state and economic crisis, are linked to fundamentalism. This puts again into perspective the ethical issue and the fundamental role that religion plays in the unity of people.

This paper is about one of the central elements of the politic culture in the transition to the XVIII century, trough the critic that Father Pedro de Ribadeneyra S. J. makes to

the “Reason of State”, which supports the model of prince of Maquiavelo’s theory, and the concept of Christian Prince that arises from such opposition.

KEYWORDS: Princes – Reason of State – Maquiavelo - antimaquiavelism

Introducción

En los últimos años del siglo XX, la producción historiográfica en torno a la Historia Política ha intentado revalorizar su sentido, como enfoque globalizador de diversas realidades históricas.¹ A partir de ésta renovación, se ha puesto en miras el desarrollo de investigaciones que conciben a la Historia Política como un proceso integrador en el que entran en juego las interdependencias y contraposiciones entre los actores sociales y los mecanismos de poder; así como las variaciones en las prácticas discursivas y los productores del discurso.²

Por eso, uno de los crecientes campos de estudio de la Historia Política que ha suscitado mayor interés es el tema de la Razón de Estado.³

La Razón de Estado, se presenta como la exigencia de la seguridad del Estado que impone a los regidores determinadas conductas que la garanticen. Estas conductas pueden verificarse en dos planos: en las relaciones interestatales y de las influencias que éstas ejercen en la política interior y en aquel ámbito específico de la política interior del Estado, que no está condicionado por las relaciones exteriores.⁴

Las conductas conformes con esta tradición de pensamiento terminan por atribuir al Estado un carácter axiológico, dado que su conservación y sostén dependen de prácticas que sólo serán válidas si responden a las necesidades y exigencias del Estado en sí mismo.

Habiendo sido primeramente desarrollada en Italia, la teoría de la Razón de Estado asume globalidad desde la publicación del tratado de Giovanni Botero en 1589.⁵ Sin embargo, parece encontrar su punto de partida en los escritos de Nicolás Maquiavelo; pues aunque no con su formulación explícita, “suministra todos los elementos teóricos para poder pensarla a partir de él” (Jimenez Pérez).

Este marco historiográfico de renovación de la Historia Política, orientada hacia la temática de la Razón de Estado no estaría completo sin atender a un análisis de las respuestas que los pensadores cristianos del siglo XVI han dado a la Razón de Estado y a su consecuente modelo de príncipe.

Nuestra propuesta aborda la recepción que España ha hecho del maquiavelismo en el siglo XVI y particularmente, los consejos que el Padre jesuita Pedro de Ribadeneyra formula a los príncipes cristianos; a partir de una crítica de los principios presentados por Maquiavelo, fundamentalmente en *El Príncipe*.

El contexto de recepción de la Razón de Estado

¹ Ver: Guerra, Burke, Gil Pujol, Fontana.

² Ver: Guerra, Imizcoz Beunza, Anatra.

³ Así lo atestiguó la Conferencia de febrero de 1993 titulada: “Crisis del aristotelismo político y la Razón de Estado” organizada y publicada por el Departamento de Estudios Políticos de la Universidad de Turín; cuyas Actas han resumido más de doscientos trabajos acerca de la Razón de Estado, procedentes de diversas regiones europeas.

⁴ Para definir Razón de Estado se han utilizado los conceptos vertidos por Meinecke y Peña Echeverría. Asimismo, pueden consultarse los textos de Meinecke (1983: 9-10); Maravall (1997); también Mann; Kovacevic.

⁵ Botero publica *Della ragione di Stato* en ese año.

¿Por qué se produce en el siglo XVI la expansión de la idea de la Razón de Estado, y particularmente la difusión de los consejos de Maquiavelo?⁶ Parte de ese fenómeno puede atribuirse al propio contexto general de Europa.

A partir del siglo XVI, el rey se había constituido en la clave del edificio político Moderno, y progresivamente en todos los reinos, creció el poder monárquico a expensas de instituciones rivales –nobleza, parlamentos, ciudades libres o clero– y en casi todos los países el eclipse del sistema representativo medieval fue permanente. Las teorías teocráticas y de la soberanía acentuaban esta centralización del poder en el monarca y lo colocaban en el marco de una compleja red de lealtades, dentro de las cuales la educación del príncipe y el rol de los consejeros serían primordiales. Asistimos, entonces, al fenómeno de exaltación del Estado. Fenómeno que se nutre de la "Razón de Estado" y de las teorías sobre el absolutismo, propuestas por Bodin, Hobbes, y otros, acentuando la tendencia del poder real fuertemente concentrado.

El centro de gravedad de las concepciones políticas giró hacia el fundamento territorial de los nuevos Estados y la consolidación de su poderío, abandonando la proyección de la *civitas christiana* y marginando las teorías políticas medievales. De este modo, lo político dejaba definitivamente de ser proyección de un orden superior. La reforma protestante daría el último paso para concluir con la doctrina agustiniana que había imperado en el orden medieval.

Como señala García Marín al respecto:

Es lo cierto, sin embargo, que la nueva teología que trajo consigo la Reforma arrumbó como algo inservible los restos de la doctrina agustiniana y medieval fundada en la dualidad comunicativa entre las dos ciudades, la celestial y la terrena y, con ella, del principio *nulla potestas nisi a Deo* aplicable tanto a papas como príncipes seculares. La autonomía de la religión arrastró consigo la autonomía de la política, una política que pronto habría de ser la propia de un Estado Moderno. Puede decirse que a partir de Lutero el viejo modelo medieval de la soberanía limitada, deja paso al *divine right of kings* que, como principio político, alcanzará su punto de madurez en el siglo XVII (García Marín 6-8).

En tal sentido, la exaltación del individuo culminó en la formación de la imagen del estadista –el príncipe– como sujeto desligado del derecho, de la moral y de la religión, elementos que pasan a ser utensilios de los intereses estatales. “La acción política se presenta como algo que tiene sus leyes, únicamente en sí mismo” (Guardini 310). Esta idea acerca del gobernante tendrá su proyección en los teóricos del siglo XVII, como Hobbes y Bodino.

El subjetivismo de la Reforma Luterana, que circunscribe la relación hombre-Dios a una dimensión "privada" ahonda el cisma entre lo temporal y lo espiritual y colabora en la separación de ambas esferas.

⁶ En Francia surgen los críticos de Maquiavelo, tales como de la Boetie en 1576, Du Plessys, con su *Vindica contra Tyrannos*, en ese mismo año; o Gentillet, con sus *Discursos sobre el buen gobierno*, lo que indica la enorme difusión de las ideas de Maquiavelo por Europa durante los siglos XVI y XVII y es a ésta globalidad a la que nos referimos. En Francia surgen los críticos de Maquiavelo, tales como de la Boetie en 1576, Du Plessys, con su *Vindica contra Tyrannos*, en ese mismo año; o Gentillet, con sus *Discursos sobre el buen gobierno*, lo que indica la enorme difusión de las ideas de Maquiavelo por Europa durante los siglos XVI y XVII y es a ésta globalidad a la que nos referimos.

Además de este contexto general, cada Estado europeo recepcionó la Razón de Estado de modo diferente. En cierta medida, todos coinciden en atribuirle a Maquiavelo la vigencia –cuando no la paternidad– de los actos del príncipe conformes con la Razón de Estado.

La influencia de estas concepciones de Maquiavelo acerca de la vida política parece haber tenido su contrapartida en otra imagen del Príncipe, fomentada desde el Humanismo Cristiano (Cf. en Fraile). Por entonces escribía también sobre el Príncipe ideal el intelectual de mayor prestigio en esa época, Erasmo (1516).

Frente a la idea del “Príncipe cristiano” Maquiavelo parecía oponer este otro príncipe que sólo pretendía encontrar la justificación en su propio éxito, en miras a la conservación del Estado (Galino 1-6).

Frente a Maquiavelo Erasmo busca un Estado basado en un pacifismo cristiano y humanístico en el que la moral cristiana presida la vida individual y colectiva. Si Maquiavelo era un rompedor, un disidente, Erasmo se sitúa en el lado opuesto, él era, con los matices que se quieran, no un continuista, pero sí un pensador moderado en sus planteamientos, incluso se ha dicho de él que la ambigüedad era la característica más acusada de su filosofía. Su pensamiento filosófico-político puede ser incardinado plenamente en el humanismo político (Cantarino 13).

De forma paradigmática, Erasmo propone un gobernante honesto que añade a la vida cristiana, los componentes necesarios del oficio de gobierno. Erasmo entendía al príncipe como un sujeto de deberes, cuyos actos tenían que ser sancionados por la moral cristiana.⁷

Si bien el texto de Erasmo no es una réplica a Maquiavelo⁸ puede afirmarse que continúa con la tradición de los “espejos de príncipe” (Galino 50) y pone a resguardo con ello, una práctica que, con sentido crítico de la “Razón de Estado”, retomarán los tratadistas cristianos de los siglos XVI y XVII.⁹

En cuanto a otro de los autores cristianos que ocupan una notoria posición en su tiempo, Tomás Moro, también presenta diferencias en tanto lo planteado por Maquiavelo.

Moro, por su parte, desde una óptica humanístico-cristiana desplegará una verdadera crítica social, insistiendo en la búsqueda de un Estado del bienestar en el que la política antes que racionalizada ha de ser moralizada, frenando el egoísmo de los poderosos y promoviendo la justicia social (García Marín 16).

⁷ Inspirado en Erasmo, Alfonso de Valdés por ejemplo, hablará en los Diálogos de Mercurio y Carón, del Buen rey en el que la moral y el espíritu cristiano entran en estrecha alianza con el arte de gobernar, dando forma a este príncipe. Así, el príncipe alcanzará la virtud mediante la conversión, que a su vez, arrastra la reforma de todo el Estado.

⁸ Dada la importancia de los asuntos internacionales, Erasmo siente la necesidad de orientar, como consejero al gobernante cristiano frente al príncipe maquiavélico.

⁹ Su influencia estará presente en toda la literatura de “espejos de príncipe” posterior, notoria en obras como la de Antonio de Guevara, *Reloj de Príncipes*, de 1534; Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, 1599 y la de Alamos de Barrientos o Antonio Pérez, *Norte de Príncipes*, Fray Juan de Santamaría *República y política Christiana*, de 1615 y Saavedra Fajardo, entre otros. (Galino 44-45).

En su conjunto, muchos tratadistas cristianos han sido denominados como "antimaquiavelistas". Puede citarse una lista –inabordable y de suyo incompleta– del llamado antimaquiavelismo.¹⁰

El antimaquiavelismo español

La fecha de llegada de Maquiavelo a España es incierta (Cantarino 5; Fernández Santamaría 16-19). Probablemente fuese conocido ya antes de su primera publicación en 1531. Sin embargo, la obra capital de Maquiavelo, *El príncipe*, no era tan conocida como el *Arte de la Guerra* y una traducción de los *Discursos...*(1552-55) que se dice fue muy estimada por el emperador (Cantarino 5).

El ataque directo contra las tesis de Maquiavelo se produce entre 1559 y 1583, años en que sus obras son incluidas –como ya hemos dicho– en el índice Romano. Con la publicación del primer índice español, en 1583, el ataque contra sus obras se torna más frontal.¹¹ La traducción de la obra de Giovanni Botero en 1593 azuza el fuego contra Maquiavelo, dado que Botero introducía de modo explícito la dualidad en la concepción del término Razón de Estado; distinguiendo entre una “buena” y una “mala” Razón de Estado, para dar luego una semblanza de ésta última, comentario que impactó vivamente en los tratadistas españoles (Cantarino 1-2). Y es que: “El Renacimiento español colocó a los pensadores políticos en una encrucijada” (Fernández Santamaría 28). Por un lado, la subida al trono del Imperio de Felipe II revive los sueños de la utopía del Buen Pastor que combatirá, un poco después, al protestantismo luterano; por otra parte, el Humanismo Cristiano busca la justificación jurídica y moral de la presencia española en América (Fernández Santamaría 28). Hay que tener en cuenta que

¹⁰ Se ha tomado el tratado de Pedro de Rivadeneyra, *El Príncipe Cristiano, contra lo que Maquiavelo y los políticos de su tiempo enseñan*, sin desconocer otras fuentes del antimaquiavelismo. En España y Portugal, se encuentran entre las más destacadas: Pedro Barbosa Homem, *Discursos de la jurídica y verdadera Razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del rey Don Juan II de Portugal, contra Machiavelo y Bodino*, de 1629; Claudio Clemente S.I., *El machiavelismo degollado por la christiana sabiduría de España y Austria*, de 1637; Juan Blázquez Mayoralgo, *Perfecta Razón de Estado, deducida de los hechos de el Señor Rey D. Fernando el Católico, Quinto de éste nombre en Castilla y segundo en Aragón, contra los políticos atheístas*, de 1646; Francisco Garay, S.I., *Tercera parte del sabio instruido en la Naturaleza con esfuerzos de la Verdad en el tribunal de la Razón, alegados en quarenta y dos máximas Políticas y Morales, contra las vanas ideas de la política de Machiavelo*, editado en 1700. En Francia, Esteban de la Boetie escribe: *Discours de la servitude volontaire, ou contr'un*, en 1576; en ese mismo año aparece, *Vindica contra tyrannos*, del hugonote Mornay Du Plessis, Francis Hotman, *Franco Gallia*, en 1573; Gentillet, *Discours sur le moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume*, en 1576; Francisco de la Nouë, *Vingt-six discours politiques et militaires*, en 1587; Garasse, *Doctrine curieuse des beaux esprits*, en 1623, y Roberto Belarmino, *De officio Principis Christiani*, en 1619. En Italia, Tomás Campanella publicó: *Recognitio verae religionis secundum philosophiam contra antichristianismum machiavellisticum et omnes sectas*, en 1636; puede citarse para Inglaterra Francis Bacon, que publicó hacia 1622, *Atheismus triumphatus*. Para ver listados amplios: Galino 22-23; Fraile, 215-18.

¹¹ Los primeros ataques contra Maquiavelo no son españoles. Como hemos mencionado en otra cita, la difusión de sus ideas generó una reacción por parte de algunos sectores, especialmente vinculados con la Iglesia. Tal es el caso del Cardenal Pole inquisidor romano; o de Catharini Politi y Ettiene Pasquier, el ya nombrado Gentillet y otros franceses, ingleses e italianos que dedican libelos y escritos doctrinales de modo que hacia la década de 1570 los ataques contra Maquiavelo se intensifican (Cantarino 5; Fernández Santamaría 32).

estas cuestiones, están inscritas en el contexto de la ruptura de la cristiandad y la contrastación de que se forjaban nuevos modelos secularistas en torno a la Monarquía.

Como señala J. A. Maravall (1997: 191)

si la creencia en una armonía entre razón y fe era la roca viva en que se apoyaba la construcción de la política y el Estado, (...) es lógico suponer que cuanto amenazase esa fundamental base de su doctrina produjera en ellos gran alarma. Alarma que les llevó a adoptar su tan conocida actitud de beligerantes incansables contra la obra de Maquiavelo.

Esto es así precisamente porque lo que escandaliza es la secularización del poder político, su autonomía respecto de la Iglesia y la instrumentalización que hace de la religión más que de todos aquellos métodos que elevaron a la Historia la frase de "el fin justifica los medios." De allí que los temas recurrentes en el antimachiavelismo español estén dirigidos por las relaciones entre Iglesia-Monarquía y los principios acerca del origen de la potestad regia y del papel de la religión en los asuntos temporales.

Pero aun así, la recepción de Maquiavelo en España no es unánime. Mas bien se nos presenta como un abanico de posturas. J. A. Fernández-Santamaría (1) divide a los pensadores españoles que toman posición frente a la Razón de Estado, según criterios compartidos comunes, que ordenan tres corrientes: eticistas, idealistas y realistas o Tacitistas.¹² Nos advierte el autor que resulta difícil establecer rígidas acotaciones ante la densidad de la producción de escritos políticos durante el Barroco. Así, a través del análisis de estas corrientes (que el autor prefiere no denominar como escuelas puesto que pese a compartir muchos elementos, no constituyeron ningún tipo definido), arriba a la noción de que la "Razón de Estado" española se funda en la búsqueda de una "Razón de religión" cuyo tema principal es el establecimiento de un juego de normas claras en las relaciones entre Estado e Iglesia.

Los eticistas se encuentran ubicados en la línea de recepción y rechazo a las posturas de Maquiavelo. Esta oposición se yergue sobre cimientos ético-religiosos que, partiendo de la directa subordinación de la política a la moral, aspiran a llegar a la formulación de una "verdadera Razón de Estado" exaltando la figura tradicional del príncipe cristiano.¹³

Los idealistas situados en la crisis de la monarquía española, conciben su gestión como salvaguarda de la imagen internacional del reino, respondiendo al lento declive del prestigio y del posicionamiento internacional desde Felipe III en adelante.¹⁴

La tercera línea, los realistas, no se presentan como un grupo compacto. Comparten la preocupación de aceptar el "reto del Estado en el Barroco y mantener a través de la ética cierto control sobre él"; sin embargo, pretenden elaborar la Razón de Estado a través de una interpretación mucho más pragmática, aunque no del todo separada del cristianismo. Este es el momento en el que se introduce a Tácito y "se asumen indirectamente propuestas que han sido consideradas por algunos como machiavelistas,

¹² Otros trabajos al respecto proponen divisiones menos globalizadoras, pero igualmente aceptables, como Mirete, Velázquez Delgado, Cantarino.

¹³ Entre ellos mencionamos a Pedro Barbosa Homem, *Discursos de la jurídica y verdadera Razón de Estado* y a Pedro de Ribadeneyra, autor que hemos seleccionado para nuestro estudio.

¹⁴ Claudio Clemente *Macchivello degollado por la christiana sabiduría*, en 1637; o Juan de Salazar en esa misma fecha, son dos ejemplos de esta vertiente.

y por ello denominadas como «maquiavelismo encubierto» o «camuflado», pero se trata de los autores que reflejan en sus obras posiciones realistas y tacitistas” (Cantarino 1).

Después de la década de 1580, aparecen los comentarios sobre Tácito. En España, la primera traducción es publicada en 1613 por Manuel Sueyro y seguida por la de Alamos de Barrientos en 1614. Este último va más allá de la simple traducción, y se trata del primer comentarista español de Tácito.

Fernández Santamaría sitúa dentro de esta corriente a los arbitristas que dentro de otro ámbito, el económico, “van directamente al meollo de la cuestión, diagnostican males, proponen remedios y rara vez se ocupan del lado doctrinal de la Razón de Estado” (3).

A finales del s. XVI, se publica el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener un príncipe cristiano, contra lo que Maquiavelo y los políticos de su tiempo enseñan*, del jesuita Pedro de Ribadeneyra. Trabajo que apareció por primera vez en Madrid, en 1595, cuando el autor contaba con 68 años. Este jesuita¹⁵ es el primer pensador español que claramente rechaza la Razón de Estado y la impugna (Fernández Santamaría 30ss), demostrando que sus enseñanzas conducen a una falsa Razón de Estado que opera como factor no de conservación, sino de destrucción del Estado. Esta obra está encaminada a erradicar los vicios de la Razón de Estado y orientar a “los políticos” hacia el camino de un orden político Cristiano.

Veamos primero quién fue este padre jesuita. Ribadeneyra era español. Perteneció literariamente a la gran generación de escritores del Siglo de Oro,¹⁶ principalmente conocido por sus obras biográficas y ascéticas, las cuales se encuentran enmarcadas en los últimos años del reinado de Felipe II y la llegada al trono de Felipe III.

No se trataba de un monje más. Ribadeneyra fue uno de los hombres más cercanos al fundador de la orden, que por su formación humanística, su conocimiento del italiano y su cultura viva, se transformó en un elemento vital para los jesuitas.¹⁷ Le cupo a Ribadeneyra la tarea de escribir la primera biografía oficial sobre Ignacio de Loyola, en parte quizá, por haber sido testigo inmediato de la vida del santo, y también, por su excelente disposición hacia las letras y la escritura (Valbuena Prat 311).

Los datos biográficos señalan que Ribadeneyra no era su verdadero apellido.¹⁸ De nacimiento Ortiz de Cisneros, adoptó y se hizo conocido por el nombre que aludía al lugar de origen de su abuela materna, oriunda de Riba de Neyra, en Galicia.¹⁹

Ribadeneyra había nacido en Toledo, el 1 de noviembre de 1526, siendo descendiente de una familia de noble linaje. Su padre Alvaro fue hijo de Pedro Gonzales Cedillo y nieto de Hernando Ortiz de Cisneros, a quién el rey Fernando IV había honrado con la gobernación de Toledo y con importantes misiones para la corona. "Su madre descendía de la ilustre casa de Villalobos y era tan distinguida por su linaje como por su virtud".²⁰ También mujer devota, tenía tres hijas y prometió consagrar a la

¹⁵ Utilizamos la edición de la colección Biblioteca Mundial Sopena, Ribadeneyra (1942).

¹⁶ Ver: Saiz de Robles (928); *Diccionario de autores*; Valbuena Prat; Valdaspe.

¹⁷ Ver: Jedin 350ss; Tellechea Idígoras; Fulop-Miller.

¹⁸ Con referencia a su nombre, la bibliografía consultada no concuerda en su escritura. Los literatos utilizan en su apellido la B, en tanto los historiadores y politólogos utilizan la V. Hemos optado por la primera grafía, por encontrarse citado de éste modo en la edición utilizada.

¹⁹ Ver: Van Ortroy (147); Polanco, S.S.J. (180).

²⁰ Ver: Van Ortroy (180); Tellechea Idígoras (61-62); Brechenmacher (212-216).

Virgen su cuatro niño si éste era varón. A los catorce años entró en la orden jesuita, el 18 de septiembre de 1540, exactamente ocho días después de que el papa Pablo III diera aprobación a la nueva orden.²¹ Las descripciones que han llegado sobre su juventud lo presentan como un “...mozo lleno de ímpetus, travieso y versátil” (Tellechea Idígoras 80). Los biógrafos señalan que, como un héroe de la picaresca, una coincidencia le había llevado, en una escapada de la morada del Cardenal Farnesio en Roma, en cuya casa servía de paje, al domicilio de Ignacio (Tellechea Idígoras 64) quien le tuvo siempre un especial afecto (Van Ortroy; Tellechea Idígoras 66; Polanco).

Después de haber asistido a las Universidades de Paris, Lovaina y Padua, fue ordenado en Noviembre de 1546 y concurrió a Palermo, como profesor de Retórica en el nuevo colegio que la sociedad había fundado allí, recientemente (Van Ortroy; Brechenmacher 212). Por dos años y medio se desempeñó en tal función, alternándola con visitas pastorales a los hospitales de la ciudad (Van Ortroy; Brechenmacher 212). San Ignacio le encomendó en 1552 el desempeño de sus tareas como profesor en el reciente Colegio Germánico (Valbuena Prat 277; Brechenmacher 214) del que será más tarde prior.

Ordenado sacerdote con los votos completos de la Orden, el 8 de diciembre de 1553, se convirtió en uno de los adalides de los jesuitas en Alemania y principal referente para el gobierno Provincial (Brechenmacher 214; Van Ortroy).

Entre 1556 y 1560 impulsó desde Bruselas el reconocimiento oficial de la Compañía en los Países Bajos (Brechenmacher 214; Van Ortroy; Tellechea Idígoras 65). Al mismo tiempo, el general de la orden le había encomendado la tarea de divulgar y hacer estudiar en las casas de la Compañía, en Holanda, las Constituciones que Ignacio había completado después de un arduo trabajo: “Así, a pesar de sus ejemplares vacilaciones y de sus arrebatos de ira en su juventud, sería el biógrafo de jesuitas importantes y el instrumento de propaganda de la orden” (Brechenmacher 214; Van Ortroy; Polanco). Su conocimiento de italiano y su erudición eran muy convenientes para las aspiraciones de los jesuitas. Sus amplias actividades diplomáticas a favor de la compañía no le impidieron continuar con su obra de prédica, por la que viajó por Europa entre 1555 y 1559 (Valbuena Prat 278; Brechenmacher 213). Su tarea en los Países Bajos se vio interrumpida por un tiempo, el mismo que dedicó a viajar y escribir. Entre Noviembre de 1558 y Marzo de 1559, Ribadeneyra viajó a Londres

Vivió en Italia desde 1560 hasta 1572, tomando mayor compromiso dentro de la orden; primero como reemplazo del Provincial de Toscana, luego como comisario general de la Compañía en Sicilia, Inspector en Lombardía y asistente para España y Portugal (Polanco).²² Compuso algunas obras en latín, como lengua universal y alguna vez tradujo él mismo sus originales latinos al español, lengua en la que escribió la mayor parte de sus obras. Editó y tradujo autores cristianos de la Alta Edad Media.²³ Publicó biografías de los principales hombres de su orden, incluida la primera biografía exhaustiva de Ignacio de Loyola, a quien Ribadeneyra había servido como secretario (Tellechea Idígoras, 32; Valbuena Prat, 112; Fernández Santamaría, 30; Polanco; Brechenmacher 213).

²¹ Ver: Van Ortroy (180); Tellechea Idígoras (60); Brechenmacher (212-216).

²² Para detalles precisos de su vida los autores citados remiten a la *Monumenta Historica S.J., Ignatiana*.

²³ Ribadeneyra ha sido mucho más conocido por sus obras de elevado carácter místico que por sus biografías o por el propio tratado del que aquí nos ocupamos.

El hecho de pertenecer a una orden sacerdotal como los jesuitas, cuyo carisma se manifiesta en la defensa militante de la fe y en una exigente preparación erudita (Tellechea Idígoras 55-60; Polanco), puso en aviso de las consideraciones y particularmente del estilo que aparecerían luego en *El príncipe Cristiano*.

Nos hallamos frente a una obra que puede encuadrarse –siguiendo la propuesta de Fernández Santamaría– dentro de la corriente eticista (Cantarino 5; Fernández Santamaría 22), aunque la reacción de Ribadeneyra es bien diferente de la que plantearán los tratadistas españoles del siglo XVII.

El Príncipe Cristiano: la Fe como principal virtud

El primer punto que Ribadeneyra trata es el fundamento de la educación del Príncipe, al cual considera sujeto a la necesidad de dedicar especial celo en su preparación y consejo, ya que

...se ha de presuponer, primero, que el hombre por la corrupción de su naturaleza es muy amigo de sí mismo y tiene dentro de sí, metido en las entrañas, un amor propio que le ciega y le lisonjea (...) Estas pasiones son más vivas y más vehementes en los príncipes (...) y tanto más peligrosas que en los demás..."(157).

...el corazón humano, y más el de los príncipes, es muy vario e inestable, delicado y vehemente: muy presto se harta y cansa y aborrece lo que amaba y ama lo que aborrecía (156).

Y como el Príncipe es "... la regla que ha de enderezar a todo su reino..." (107), la primera normativa a tener en cuenta es la sujeción a la religión como "principal virtud" y "primera en la que se fundan las demás" (156).

El "deber ser" orienta la perfectibilidad de lo que es el hombre. Por ello, parte de concebir la naturaleza humana como seno de un pecado que se manifiesta de diversas maneras en los hombres, pero donde el imperativo moral ordena hacia la prudencia.

Debe considerarse que la concepción antropológica de Ribadeneyra está ligada al pensamiento teológico. En el pensamiento cristiano, las características esenciales de la persona humana –su espiritualidad y facultad de trascender– están fundadas en el carácter divino de su ser. Esta doble dimensión asume la primacía del espíritu por sobre el orden social o económico, por lo que la dimensión ética, entendida como la íntima relación entre deber ser y ser, está antepuesta a cualquier acto humano.

Por eso, la política aparece en Ribadeneyra subordinada al orden sobrenatural y a una antropología moral que se desprende de ese orden. La sociedad humana universal, por lo tanto, se realiza en la aceptación común de una creencia trascendente a la razón, que constituye la República Cristiana encauzada hacia su fin último.²⁴

Ningún rey es absoluto, ni independiente; ni propietario, sino teniente y ministro de Dios, por el cual reinan los reyes y tiene ser y firmeza toda potestad (38).

²⁴ Aquí subyace la noción de las dos Ciudades propuesta por San Agustín, eje de una de las teorías medievales acerca del ordenamiento político.

Siendo el rey y príncipe soberano como el alma de su reino y como otro sol que con su luz y movimiento da vida y salud al mundo (...) para representar dignamente a Dios en su gobierno (...) y cuyo vicario él es en la tierra (99).

De modo contrario a Maquiavelo, quien concibe el hacer político como una disciplina de las acciones que no están sujetas a una norma que las predetermina, sino que se fundan en el hacer político mismo, Ribadeneyra supone a la Revelación²⁵ como condicionante y fundamento de la potestad del Rey, que se infunde bajo la noción de Cristiandad, recompuesta por el autor (LI: Cap. 3 y 4; LII: Cap. 1 y 36).

...pero no depende la conservación de los Estados propiamente de la buena o mala opinión de los hombres (...) sino de la voluntad del Señor, que es que da los Estados y los conserva y los quita a su voluntad (103)

Por principio de las causas humanas, demuestra Ribadeneyra que las potestades de la Iglesia y del Estado son diferentes. Esta diferencia esencial estriba en la pertenencia al orden sobrenatural de la Iglesia que excede así la potestad del Estado, confinado al mundo natural y humano. El respeto de las leyes divinas y del orden jerárquico de la Iglesia, que resulta su depositaria, es sustancial para la naturaleza trascendente del príncipe y de su comunidad. En ello, insistirá Ribadeneyra cuando exponga el tema de la religión como primera y principal virtud del príncipe.

Mediante un método de exposición lógico y causalista, que Ribadeneyra denomina “a través de la razón” (LI: cap. 3 y 4; LII: cap. 12 y 13) desprende una cadena de autoridad que se sigue desde el Rey hacia Dios.

A lo largo de la obra, Ribadeneyra cita como fuentes tanto a la Biblia y a los Padres de la Iglesia (especialmente a San Agustín), como a los escolásticos (de los cuales la mayor parte de las citas corresponden a Santo Tomás). En la concepción de gobierno de Ribadeneyra hay un remedo de la doctrina del Orden y conservación del mundo, que aparece explicada en parte en la *Summa Teológica* y en otra, en el *Opúsculo al Gobierno de los Príncipes*.

Quizá la mayor evidencia de la influencia de la escolástica en Ribadeneyra, se encuentre en su concepción de la virtud. Ribadeneyra “renueva el concepto tomista de la virtud gubernativa subordinando el pensamiento político en función de un fin supremo teológico-confesional” (Prince Crouzat 2-3).

El fin al cual se endereza y mira la virtud y todos los fines particulares se refieren y reducen al último, sumo y universal fin que es Dios, al cual como su blanco, se deben enderezar todas las obras (Ribadeneyra 100).

Ribadeneyra considera que Maquiavelo enfrenta la fe y la razón en una dualidad de la verdad²⁶ volcada al plano político. Por eso, su tratado abunda en pasajes en los que

²⁵ Según San Agustín, la Ley eterna es la razón de Dios que rige todo lo Creado. En virtud de esta ley las cosas están ordenadas a su fin último y por ello, manda conservar y respetar el orden natural. Estipula por tanto un orden y una jerarquía. La Ley está impresa en el alma del hombre, en el escalón inferior se halla la luz mpas humana a través de la cual se determina, con fundamento en lo anterior, lo que en “cierta época debe quedar ordenado y prohibido” Así, es modificable por circunstancias de orden temporal (Bargalló Cirio y Montejano 108).

²⁶ Esto significaría una suerte de doctrina de la doble verdad que ya había formulado el averroísmo latino. Con todo, recuerda la vinculación que éste movimiento filosófico había tenido con Marsilio de Padua.

reafirma claramente sus objetivos: “...enseñar a los príncipes cristianos la perfección a que los obliga nuestra Santa religión y con cuan esclarecidas y sublimes virtudes deben resplandecer” (101). Y desde luego, da cuentas de su fundamento: “...el hombre debe guardar entera verdad; verdad de la vida, viviendo conforme a la ley divina, verdad de la justicia, dando a cada uno lo que es suyo (...) verdad de la doctrina, no enseñando cosas falsas...” (103). Desde el punto de vista político, la Sabiduría de Dios constituye la Ley Divina, fuente de toda otra ley, pues Dios ha creado el mundo y conserva su existencia gobernándolo y se constituye, por tanto, en fuente única de poder, orden y autoridad, lo cual se traduce en las nociones de orden y jerarquía existentes en el cosmos (LII: cap. 5 y 7).

Esta misma ligazón impone límites a la actuación de los hombres y en particular del príncipe. Por ser una institución de orden sobrenatural, la Iglesia presenta el límite frente al poder secular; sin embargo, Ribadeneyra destaca la independencia de la Iglesia ante la autoridad humana.

Ningún duque, rey ni emperador está fuera de vuestra jurisdicción: la Cruz de Cristo sobrepuja y excede las águilas imperiales... armados están para castigar al hereje, al rebelde, al sacrílego y al que persigue o inquieta a la Iglesia, mas no son legisladores en las cosas eclesiásticas de la divina voluntad (88-89).

Porque desde que comenzó la Santa Iglesia a tener reyes cristianos, en las dificultades y controversias eclesiásticas que en ello se han ofrecido nunca se acudió a emperador o a rey, o a príncipe seglar para que los decidiese o terminase (58).

... debe el príncipe apoyar lo que por los preladados fuere establecido y favorecerlo y mandarlo guardar so graves penas y castigar severamente a los que no obedecieren... (59)

Es más contundente aún al afirmar que:

El verdadero rey está sujeto a las leyes de Dios y de la naturaleza... (118)

... ni la religión debe servir al Estado como a su fin, sino el Estado a la religión (...) porque de otra suerte, las virtudes no serían virtudes si se ejercitasen por fin y respeto temporal (103)

El poder espiritual encarnado por la Iglesia es el que mantiene y dirige el orden natural del que deriva el Estado. La conservación del poder depende sólo de la primera virtud: la religión. Es la piedad del soberano la que ordena el mundo temporal y le da sentido trascendente (Cantarino 13; García Marín 16). La Iglesia, como depositaria de la Revelación, es la que subordina el poder del príncipe al orden sobrenatural; limita sus actos por la sujeción a la religión y a la ley que de ésta deriva.²⁷ De tal manera, asume una dependencia histórica del Príncipe a la Iglesia ratificando así la sujeción del aquél a ésta, en su carácter temporal.²⁸

²⁷ Ver citas 7 y 8.

²⁸ Adscribe quizás a la teoría de la *Traslatio Imperii* carolingia. En suma, Ribadeneyra no soslaya en su argumentación la herencia entera de la cristiandad medieval.

Por otra parte, el Príncipe cristiano ha de tomar muy en cuenta la necesidad de mantener la unidad confesional en su reino:

... al príncipe seglar - le corresponde- la prudencia y luz humana para que administre sus reinos y Estados con paz y quietud temporal que es el blanco a que mira su gobierno (59)

Esta es la obligación precisa del príncipe cristiano para cumplir con Dios, y con su ley y con su fe y con el cargo preeminente que le dio el Señor y aún para conservar sus Estados en paz y quietud, la cual suele faltar con la división de sectas y opiniones y levantarse grandes alborotos y alteraciones que son las que destruyen los grandes señoríos y reinos (70).

Atento al fracaso de la Paz de Augsburgo por traer una paz religiosa a Europa, supuso que la tolerancia sólo acarrearía tumultos internos (Fernández Santamaría 59; Prince Crouzat 4). Esto lo hace evidente en el pasaje que se cita:

... enseñan que los reyes y príncipes temporales no deben atender a la fe y creencia que sus pueblos tienen, sino (...) a gobernar de tal manera que cada uno siga la religión que quisiere con tal que sea obediente a las leyes civiles y no turbe la paz de las misma república (...) Esta es la libertad de conciencia que enseñan los políticos de nuestro tiempo; ésta es la que han abrazado los herejes luteranos de Alemania... (47-48).

Como señala Stone: “La fragmentación religiosa de la Europa Cristiana socavó la confianza en la existencia de un único camino hacia la verdad” (138). De allí, los enfrentamientos entre política y religión que justifican la oposición de Ribadeneyra a la Razón de Estado entendida por Maquiavelo.

A partir de éstos supuestos, Ribadeneyra distingue la verdadera Razón de Estado, de la falsa: “...la falsa Razón de Estado está basada en la apariencia; esto es, en la hipocrecía y la simulación” (107). Se trata de “...los disparates de Maquiavelo y de los otros políticos que tienen perdido el mundo con ésta falsa Razón de Estado (...) pues quieren que al Estado todo se posponga...” (103).

La verdadera Razón de Estado tiene como virtud central a la Fe. El poder político está determinado por su origen en la Potestad de Dios y por su Fin hacia el Bien Común.

La índole moral de la política se manifiesta no sólo en el hecho de que su fin sea el bien común, sino en que los medios a los que ese fin se ordena deben llevar la marca de ese mismo bien (147). Esa “marca” del bien es la Providencia a la que todo está subordinado. Por lo que el único modo de sostener a un gobierno en su rectitud son las virtudes que nacen de la formación de los hombres.

La dicotomía que la Reforma establece entre Dios y el mundo invalida la posibilidad misma de encontrar un punto de comunión ontológico y objetivo entre lo divino y lo humano. Ribadeneyra incardina estos principios de la Reforma con las ideas de Maquiavelo pues ve que éste otorga a la política la finalidad de ayudar, a modo de arte o técnica, a alcanzar, conservar o aumentar el poder. Para esto, todos los medios son lícitos, por eso, hay que separarla del Evangelio, que tiene vigencia sólo en la dimensión de la vida privada.

Ribadeneyra sostiene que la universalidad de la Iglesia da fuerza a la concepción de una Razón de Estado cristiana. Este sentido ecuménico de la noción de Imperio muestra,

de algún modo, la influencia de Tácito al considerar la noción de Imperio como una unidad política y cultural. Un mundo entendido como comunidad sagrada desde la conversión de Constantino. En suma, una razón de Estado Cristiana que existe en tanto se sujeta a la revelación, depositada en la Iglesia.

Y así como entre los miembros no hay más que una cabeza entre los planetas más de un sol y en el cuerpo más de un alma y en el reino más de un rey (...) y en todo el mundo más de un Dios, así es imposible que en el mundo espiritual de la Iglesia haya más de una fe y de una religión (24).

Conclusiones

Como ya se ha señalado, frente al contexto europeo, no ha de olvidarse que la España que vive Ribadeneyra está atravesando su momento crítico.

El sistema implantado en Europa después de la Paz de Westfalia supone el inicio de una nueva etapa. Al poner fin a la Guerra de los Treinta Años, la hegemonía de España pasa a Francia e Inglaterra y Holanda se convierten en el motor económico de Europa.

Aunque en época de Carlos V se había aceptado el principio "*cuius regis, cuius religio*", (que en la zona donde el príncipe era reformado se adoptaría ese credo, mientras que en las zonas donde el príncipe era católico se adoptaría el catolicismo), Westfalia significó la liquidación del sistema imperial y, a su vez, la secularización de la política y de la diplomacia tal como aparecía presentado en los escritos de Maquiavelo.

Por otra parte, la derrota de la Armada "Invencible", el deterioro económico de la Corona después de sucesivas bancarrotas, sostenidas por el esfuerzo de las cargas de Castilla, el sostenimiento de la conquista de América, la beligerante situación de los Países Bajos y el desafiante particularismo aragonés, que ocupan a Felipe II tanto como su intervención en las guerras de religión en Francia, producen la decadencia de España. Y si bien la íntima relación entre la política exterior y la Contrarreforma perviven todavía en tiempos de Felipe III, el poder de España se encuentra verdaderamente eclipsado por Francia y por Inglaterra.

Movido ya sea por la oposición a Maquiavelo o por suponer una comunión intelectual entre éste y los luteranos, Ribadeneyra se esfuerza por sentar los principios de una Razón de Estado verdadera, que se cimiente en la Revelación. Entiende, como muchos otros de su tiempo, que la convivencia política surge de una necesidad natural, pero que el origen del poder del Príncipe no está sujeto a una necesidad humana, sino a la Providencia. El Estado se identifica con el príncipe y su potestad es un oficio cuya razón de ser es el Bien Común. La conservación de Estado es una razón que mueve al príncipe a volverse hacia Dios y no hacia el Estado en sí mismo.

...porque es el fundamento en que debe estribar el gobierno y confianza del Príncipe piadoso, que está colgado de Dios (...) y para deshacer la maraña de los políticos que de tal suerte enseñan a gobernar los Estados como si el Señor no tuviese providencia de ellos y el mundo se gobernase acaso, o con la sola malicia y astucia humana (31).

La Verdadera Razón de Estado –cristiana razón– surge como una respuesta a la racionalización secularista del s. XVI, pero también, como síntesis de los supuestos jurídicos y políticos que nutrieron la España medieval. En la comprensión de éstos principios se forja el Príncipe Cristiano.

Prof. Natalia Calvo

Bibliografía

- Anatra, B. (1996) "Storia quantitativa e storia politica: nuove tendenze e orientamenti" en Gonzalez, M.A. (Ed). *Actas del primer coloquio internacional de Historiografía Europea: autores y métodos*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. 19-29.
- Bargallo Cirio, JM. y Montejano, B. (1980) *Curso de Derecho Natural*. Bs.As.: AZ Ed.
- Brechenmacher, T. (1994) "Ribadeneyra" en AA.VV. *Biografías Cristianas*. Berlín: Kirkland; tomo VIII.
- Burke, P. (1993) "Obertura: la nueva Historia, su pasado y su futuro" en *Formas de hacer la Historia*. Madrid: Rialp.
- Cantarino, M. (1996) "Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII" en *El Basilisco*, 21, Valencia: Ed. Universidad de Valencia.
- Cantarino, M. (1996) "Educación de un Príncipe Cristiano" en *Paideia, Revista de filosofía política*, año II, 17: 4-8.
- Eliott, J. (1980) *La España Imperial*. Madrid: Aguilar.
- Elton, J. (1985) *La Europa de la Reforma*. Madrid: Aguilar.
- Erasmus de R. (1998) *La educación del Príncipe Cristiano (1516)*. Madrid: Rialp.
- Fernandez Santamaria, J. (1986) *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco*. Madrid: Alianza.
- Fontana, J. (1992) *La Historia después del fin de la Historia*. Barcelona, Ariel.
- Fraile, G (1968). *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, tomo III.
- Fullop-Miller, R. (1960) *Ignacio, el santo de la voluntad de poder*. Bs.As.: Espasa-Calpe.
- Galino, M.A. (1976) *Los tratados sobre la educación del príncipe*. Madrid: Revista de Occidente.
- Gallego, J.A. (Dir.) (1993) *New History, Nouvelle Histoire: hacia una Nueva Historia*. Madrid: Rialp.
- García Marin, J.M. (1997), "La doctrina de la soberanía del Monarca en España" en Punset R., (Coord.) *Cuadernos de Soberanía y Derecho*. Barcelona: Ariel.
- Gil Pujol, J. (1983) "Notas sobre el estudio del poder como una nueva valoración de la historia política" en *Pedralbes*, 3, 1983: 61-88.

- Guerra, F.X. (1993) "El renacer de la Historia política: Razones y propuestas" en Gallego, J.A. (Dir.), *New History, nouvelle Histoire, hacia una nueva Historia*. Madrid: Aguilar.
- Imizcoz Beunza (1995) "Actores sociales y redes de relaciones en el Antiguo Régimen" en *Historia a Debate*. Coruña.
- Jimenez Pérez, F. (1997) "La Razón de Estado en Maquiavelo y en el antimaquiavelismo español y particularmente en Quevedo" en *Alfa, Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, Año IV, 7.
- Kovacevik, P. (2000) "From The Prince, to the Modern Prince" en *Occasional papers*, nº 2002, 2000: 12-21.
- Ladero Quesada, M.A. (1995) "Algunas reflexiones sobre los orígenes del Estado moderno en Europa (siglos XIII-XVIII)" en *La política europea como proceso integrador. Actas de las VI Jornadas de Historia de Europa*. Bs.As.: EUDEBA: 27-46.
- Llorca, E. Garcia De Villoslada, F. y Montalban, G (1968). *Historia de la Iglesia*. Madrid, BAC. T.III.
- Maravall, J.A. (1978) *Estado Moderno y mentalidad social*. Madrid: Aguilar; tomo 1.
- . (1997) *Teoría del Estado en España en el s. XVII*. Madrid: Aguilar.
- Meinecke, J. (1983) *La idea de la Razón de Estado en la Modernidad*. Madrid: Aguilar.
- . (1957) *Machiavellism: The doctrine of Raison d'état and its Place in Modern History*. New Haven: Yale Un. Press.
- Mirete, J.L. (2001) "Maquiavelo y la recepción de su teoría del Estado en España siglos XVI al XVII" en *Anales de Derecho*, 19, 2001: 139-144.
- Peña Echeverry y Santos Lopez, M. (1998) *La Razón de Estado en España s. XVI-XVII*. Madrid: Taurus.
- Polanco, S. S.J. (1968) *Chronicon Societate Iesu*. Barcelona; s/d, t. VI.
- Prince Crouzat, S. (1997) "Virtud técnico-política y virtud teológico confesional en Maquiavelo y en Ribadeneyra" en *Cinta de Moebius*, 3, 1997: 1-16.
- Rapp, F. (1973) *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona: BAC.
- Rey Cantor, E (1994) *Teorías políticas clásicas de la formación del Estado*. Bogotá: Palenque Ed.
- Ribadeneyra, P. S. J. (1942) *El príncipe cristiano*. Bs.As: Espasa-Calpe.

- Guardini, Romano (1993) *El ocaso de la Edad Moderna*. Barcelona: BAC.
- Rops, D. (1969) *Historia de la Iglesia*. Barcelona: BAC. Tomos VI y VII.
- Saiz De Robles, E. (1953). *Ensayo de un diccionario de Literatura*. Madrid:Alianza, Tomo II.
- Sanchez Agesta, Luis (1983). *Principios cristianos del orden político*, Bs.As.: AZ.
- Stone, L. (1990) *El pasado y el presente*. Madrid: Taurus
- Suarez, L. (1986) *Raíces cristianas de Europa*. Madrid: Revista de Occidente.
- Tellechea Idigoras, J.I. (1990) *Ignacio de Loyola, solo y a pie*. Salamanca: Sígueme.
- Tenenti, A. (1990) *La formación del Mundo Moderno*. Barcelona: Ariel.
- Valbuena Prat, A. (1957) *Historia de la Literatura Española*. Madrid: s/d.
- Valdaspe. T. (1941) *Historia de la Literatura Castellana*. Bs.As.: Laserre.
- Van Dulmen, R. (1984) *Los inicios de la Europa Moderna 1550-1648*. México: FCE.
- Van Ortroy, P. (1982) "Pedro de Ribadeneyra" en AA.VV. *The Catholic Encyclopediadia*, New York: Penguin; vol. XIII.
- Velázquez Delgado, J. (1997) "Antimaquiavelismo español y estrategias de dominacion política en tiempo Barroco" en *ALFA, revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, Año IV, 9, 1997: 45-68.