

Discusión sobre la soberanía: Pedro de Ribadeneyra, Maquiavelo y Tácito

Discussion on sovereignty: Pedro de Ribadeneyra, Machiavelli and Tacitus

Mag. Carolina Ferraro

Instituto de Historia Tadeusz Manteuffel de la Academia Polaca de Ciencias en Varsovia

RESUMEN

Asentado en el debate europeo sobre la “razón de estado” en la temprana edad moderna, este artículo describe las principales características del discurso político de la Contrarreforma. Más concretamente, este trabajo pretende contextualizar el modelo de construcción del estado a finales del siglo XVI. La argumentación se sustentará en la polémica de Pedro de Ribadeneyra (1526-1611) sobre Maquiavelo y Tácito. Ambos autores fueron figuras fundamentales en la definición del mejor modelo de formación del estado a finales del siglo XVI. Ribadeneyra condenó estas perspectivas políticas con un enérgico argumento que desarrolló en su obra *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* (1595). Con estas premisas, a continuación se expondrán las razones por las que los consejos a los príncipes expuestos por Maquiavelo en su obra *El Príncipe* (1532) fueron rechazados por Ribadeneyra al igual que el retrato que Tácito hizo del emperador Tiberio. Ribadeneyra moralizó el debate político adoptando un criterio casuístico, distinguiendo entre una razón de estado de inspiración religiosa y otra más laica y menos influida por la religión. En este contexto, para el jesuita la imagen que mejor encarna al príncipe cristiano es la del buen pastor; de la misma manera, solo el poder pastoral será considerado legítimo. Defensores del dogma católico romano, como el rey Felipe II, fundamentarán su concepción de estadista en esta forma de autoritarismo.

PALABRAS CLAVE: monarquía de España; razón de Estado; antimachiavelismo; antitacitismo; Pedro de Ribadeneyra.

ABSTRACT

Based on the European debate on ‘reason of state’ in the early modern period, this article describes the main features of the political discourse of the Counter-Reformation. More specifically, this article aims to contextualise the model of state-building in the late 16th century. The argument will be based on the polemics of Pedro de Ribadeneyra (1526-1611) on Machiavelli and Tacitus. Both authors were fundamental figures in defining the best model of state formation at the end of the 16th century. Ribadeneyra condemned these political perspectives with an authoritative argument that he developed in his work *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* (1595). With these premises in mind, the reasons why the advice given to princes by Machiavelli in his work *Il Principe* (1532) was rejected by Ribadeneyra, as was Tacitus’ portrait of the emperor Tiberius, are explained below. Ribadeneyra moralised the political debate by pursuing a casuistic approach and distinguishing between a religiously inspired reason of state and a more secular reason of state that was less influenced by religion. For the Jesuit, the image of the good shepherd is the one that best epitomises the Christian prince; likewise, only pastoral power is seen as legitimate. Defenders of Roman Catholic dogma, such as King Philip II, would base their idea of statecraft on this form of authoritarianism.

KEYWORDS: Spanish monarchy; reason of State; anti-machiavellianism; anti-tacitism; Pedro de Ribadeneyra.

El principio del debate sobre la “razón de estado” en la monarquía de Felipe II

El sistema político que Felipe II heredó en 1556 conformaba un complejo entramado constituido por reinos, ducados, dominios y el imperio español de ultramar.¹ Cuando ascendió al trono, el nuevo monarca inició un proceso de centralización del poder dirigido a gobernar esta heterogénea entidad política concentrando las instituciones y funciones administrativas en la corte recién asentada en Madrid.² El rey español encarnó el dogma católico romano imponiendo una rigurosa disciplina religiosa en línea con los principios de la Contrarreforma.³ En esta coyuntura la unidad confesional se vino a reforzar mediante mecanismos de imposición del catolicismo romano a sus súbditos. El soberano consolidó su autoridad combatiendo el protestantismo y la influencia irenista de Erasmo de Rotterdam a la vez que utilizando la Inquisición como su principal arma política.⁴ Felipe II, conocedor del debate sobre formas de gobierno

¹ Sobre la época en que España estableció un inmenso imperio y vivió su Edad de Oro bajo los reinados de Carlos V y Felipe II, véase Elliott, J. H. (2018). *España y su mundo (1500-1700)*. Barcelona: Taurus.

² Acerca del *modus operandi* del gobierno de Felipe II, y de las prácticas burocráticas en su «despacho» véase Escudero, J. A. (2019). *Felipe II: el rey en el despacho*. Madrid: Boletín Oficial del Estado.

³ Para una amplia descripción de la Contrarreforma en la Europa moderna temprana, de interés Wright, A. D. (2017). *The Counter-Reformation: Catholic Europe and the Non-Christian World*. London: Routledge.

⁴ Para un estudio más detallado de la Inquisición española, véase Kamen, H. (1998). *The Spanish Inquisition: a historical revision*. Haven: Yale University Press.

más realistas y menos idealistas, no se apartó sin embargo del dogma católico romano, manteniendo una adhesión tan firme que le valió el calificativo de «Rey Catolicísimo»⁵. En este contexto, a finales del siglo XVI, el debate político sobre las prácticas de gobierno en España ganó importancia gracias a la publicación del libro *Della Ragion di Stato* (1589) de Giovanni Botero (1544-1617) y la traducción al castellano del historiador Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1625).⁶ Esta edición, dedicada a Felipe II, enriqueció el lenguaje político en la Monarquía de España en los albores del *Seicento*. La traducción de Herrera y el *privilegio* que se le concedió demuestran asimismo el reconocimiento del proyecto de gobierno de Botero, coherente con la ortodoxia del Concilio de Trento (1545-1563).

Como ha señalado Alessandro Arienzo (2014), el Concilio de Trento, al establecer la imposibilidad de reunificación entre católicos y reformados, inició un proceso de revitalización de las instituciones eclesiásticas. En esta coyuntura, las consideraciones políticas de Botero se establecieron para la defensa del dogma católico romano y la Contrarreforma. Al principio de su tratado, Botero escribía que Nicolás Maquiavelo y Cornelio Tácito habían condicionado la forma de entender las prácticas políticas y que sus consejos conducían inevitablemente hacia prácticas gubernamentales ilegítimas y corruptas.⁷ Desde la contraposición a la moral religiosa convencional, los consejos directos y controvertidos de Maquiavelo a los príncipes y el estilo oscuro de Tácito se convirtieron en importantes fuentes de inspiración política durante el siglo XVI. De un lado, los seguidores de las «doctrinas» de Tácito y Maquiavelo intentaron definir los principios clave de la acción política, estableciendo así la separación entre política y religión; de otro, los representantes de la Contrarreforma hicieron todo lo posible por mantener el dictado de la religión como guía de la política. Botero, del lado de la Contrarreforma, intentó demostrar que las buenas prácticas de gobierno también tenían en cuenta las limitaciones religiosas si el príncipe conservaba la relación entre política y religión, porque esta última era garante de la bondad de la primera. El realismo político de Maquiavelo, en cambio, se interpretaba como un “golpe de estado” contra el orden existente ya que demostraba una política autónoma que existía sin ningún fundamento teológico. Según Juan M. F. Monge (2010):

la voluntad maquiaveliana de realismo y de autonomía de la racionalidad política, tendía en cierta medida a despojar al orden político de sus anclajes éticos y metafísicos, de manera que el estado se convertía en una cuestión puramente existencial, histórica, un ente desnudo sin más sentido que el de su propia afirmación, dotada sin duda de cierto fundamento natural y práctico, pero, al fin y al cabo, cifrada en una naturaleza sin consistencia teológica o metafísica y que se reducía a mera epifanía histórica o natural. (Monge 29)

En *Diez Libros de la Razón de Estado*, la traducción española de *Della Ragion di Stato*, Antonio de Herrera afirmaba que Botero había creado su modelo de gobernante

⁵ Todos los reyes de la Casa de Austria llevan el título de Rey Católico a partir da Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón. Véase: Quesada, M. Á. L. (1999). *La España de los Reyes Católicos*. Madrid: Alianza Editorial.

⁶ Herrera, A. (1593). *Diez Libros de la Razón de Estado*. Madrid: imprenta de P. Madrigal.

⁷ Giovanni, B. (1589). *Della Ragion di Stato*. Venezia: Gioliti. “Dedica a Volfango Teodorico”.

basándose en Felipe II, ofreciendo así, al menos en el contexto español, un ejemplo práctico y vivo de príncipe de la Contrarreforma.⁸ Uno de los pilares sobre los que se asentaba el poder monárquico de Felipe II era la defensa de la doctrina de la Iglesia Católica Romana, pues reconocía que la legitimidad del poder soberano provenía de dios. Frente a esta idea de soberanía, sin embargo, están los ejemplos transmitidos por Maquiavelo y Tácito, que representan lo que Pedro de Ribadeneyra (1526-1611) denominó «falsa» razón de estado en su libro *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar sus Estados* (1595).⁹ Como se indica en la dedicatoria «Al Príncipe de España», este tratado era una respuesta polémica a los que Ribadeneyra identificaba como «los políticos» de su tiempo, en particular los defensores de las políticas maquiavélicas y taciteanas. Según Xavier Gil Pujol (2000), Ribadeneyra es uno de los mejores representantes europeos de la cosmovisión confesional y en este sentido expone que:

De todos modos, quien encarnó de modo más cumplido la defensa de la religión católica frente a ateos y “políticos”, mediante la concepción de la “verdadera razón de estado”, fue el jesuita Pedro de Ribadeneyra, cuyo *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano* (1595) constituye uno de los mejores exponentes europeos de esta visión confesional del mundo. (Pujol 362)

En su tratado, Ribadeneyra coincidía con Botero y Herrera en que un modelo de decisión política basado en las lecciones de Tácito y Maquiavelo era peligroso para el estado. El intelectual jesuita diferenciaba minuciosamente entre una «verdadera» y una «falsa» razón de estado: el príncipe que rompe el vínculo entre religión y política elimina cualquier tipo de garantía para la realización del bien común en la esfera política. Tal actitud conducía a una práctica gubernamental contraria al dogma católico romano, al que se reconocía como la verdadera razón de estado. De esta manera, y en palabras de Natalia Calvo (2012), Ribadeneyra rechazó la razón de estado «demostrando que sus enseñanzas conducen a una falsa Razón de Estado que opera como factor no de conservación, sino de destrucción del Estado.» (Calvo 85). Se pretendía entonces establecer, en oposición a este modelo negativo, un orden político inspirado por la Doctrina de la Iglesia católica. Ribadeneyra entró así en el debate político español cuando en 1595 proponía una crítica de las ideas de Maquiavelo y Tácito, denigrando a quienes se inspiraban en sus ejemplos.

Con una actitud militante, la “razón de estado católica” dirigía sus invectivas contra “lo que Nicolás Maquiavelo y los Políticos de este tiempo nos enseñan”. La connotación misma de política que Ribadeneira confería a esa otra razón de Estado constituía una descalificación en toda regla de la política o, más exactamente, de un entendimiento de la política que se alejaba cada vez más de la que se suponían ser sus verdaderas raíces, aquellas que habían sido establecidas por Aristóteles y Tomás de Aquino. (Albaladejo 101)

⁸ Herrera, A. (1593). *Diez Libros de la Razón de Estado*. “Dedicatoria al Rey”.

⁹ Ribadeneyra, P. (1595). *Tratado de la religión y virtudes que deve tener el Principe Christiano para gobernar y conservar sus Estados*. Madrid: imprenta de P. Madrigal.

El jesuita ofrecía además un marco argumentativo en el que las instituciones de la Iglesia Católica Romana asumían un peso notable en el debate político moderno cimentando la subordinación de la política a la religión. Esto bien podría llamarse «Razón de la Iglesia», sin embargo, como señala Alessandro Arienzo (2019), a diferencia de lo que ocurre con la «Razón de Estado», no existen estudios sistemáticos sobre la emergencia de una «Razón de la Iglesia» específica y, por tanto, de una reflexión sobre las prácticas políticas adoptadas por el «Estado» de la Iglesia, entendido como una autoridad que es a la vez temporal y espiritual.

Antimachiavelismo y antitacitismo en el pensamiento político de Pedro de Ribadeneyra

La figura de Pedro de Ribadeneyra ocupa un lugar de reconocida importancia dentro la literatura española de la Contrarreforma. Jesuita e historiador de la Iglesia, nacido en Toledo en 1526, estudió en las universidades de Lovaina, Roma y Padua, y enseñó retórica en el Colegio de Palermo hasta que fue llamado a Roma en 1552 para la inauguración del Colegio Alemán. En Roma, ingresó en la Compañía de Jesús en 1540, año de su fundación, y comenzó a escribir las biografías de varios contemporáneos suyos y de figuras clave de la Compañía de Jesús¹⁰. Se ordenó sacerdote en 1553 e inició misiones diplomáticas para la Compañía de Jesús, ya que aspiraba a dedicarse a la práctica diplomática.¹¹ Una vez conseguido el apoyo de Felipe II, viajó a Londres para atender las necesidades espirituales de su esposa, la reina María Tudor. La condición religiosa de Inglaterra estimuló el pensamiento de Ribadeneyra a no aceptar la diversidad religiosa puesto que de ella se derivaban guerras y disturbios civiles. El jesuita rechazaba la tolerancia, sobre todo teniendo en cuenta que en Inglaterra se cometían atrocidades incuestionables contra los católicos (Amezúa Amezúa 1315). El contacto directo con la monarquía inglesa influyó también en sus escritos, que culminaron con la publicación de *Historia ecclesiastica del scisma del reyno de Inglaterra* (1588), obra en la que, como era de esperar, presentaba la reina Elizabeth como una de las enemigas de la ortodoxia católica.

If Catherine is the symbol of Spanish nationalist pride and the faith, Elizabeth is the personification of foreign Protestant heresy and as such, the rallying point for all defenders of the true faith. This treatise, Rivadeneira claims, is part of the Jesuit defense of Catholic orthodoxy against its enemies, the most powerful of whom was the English queen. (Quintero 263)

Desde 1560 hasta 1573, Ribadeneyra desempeñó diversos cargos políticos en Italia: provincial de Toscana, superintendente del Colegio Romano, visitador de la Lombardía y asistente de España y Portugal. De manera que su familiaridad con el debate político italiano podría tener sus primeras raíces en su estancia en este territorio. En 1574

¹⁰ La biografía más famosa escrita por Ribadeneyra es *Vita Ignatii Loiolae* (1572). Bilinkoff reconoce en Ribadeneyra el iniciador de la hagiografía moderna, véase Bilinkoff, J. (1999). "The Many "Lives" of Pedro de Ribadeneyra". *Renaissance Quarterly*, 52(1), 180-196.

¹¹ Para un estudio global de las primeras misiones de la Compañía de Jesús, véase Clossey, L. (2008). *Salvation and globalization in the early Jesuit missions*. Cambridge: Cambridge University Press.

regresó a Toledo, y en 1583 se trasladó a Madrid, donde permaneció hasta su muerte. Será en los años posteriores a su llegada a Madrid, cuando se enfrentaría al debate sobre la razón de estado escribiendo su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar sus Estados: contra lo que Nicolas Machiauelo y los politicos deste tiempo enseñan* (1595)¹². Un texto que trata de la religión y de las virtudes que debe tener un príncipe para gobernar con éxito y conservar su estado oponiéndose a las enseñanzas tanto de Maquiavelo como de sus seguidores, en concreto, aquellos contemporáneos de Ribadeneyra quienes difundían ideas peligrosas alejadas de la moral católica. Según Gennaro Barbuto (2017), esta obra puede considerarse un manual de antimaquiavelismo jesuítico y eclesiástico que, sin embargo, oculta una compleja interpretación del realismo político generalizado con el objetivo de desarrollar una forma católica de política moderna (Barbuto 130-131). De hecho, Pedro de Ribadeneyra es considerado el primer y más importante antimaquiaveliano español. Asimismo, su antimaquiavelismo también iba unido a un antitacitismo lógico ya que Ribadeneyra no hacía mucha distinción entre ambos, sino que las enseñanzas de uno (Maquiavelo) dependían del ejemplo del otro (Tácito). La mención del príncipe cristiano en el título es claramente un contrapunto para cuestionar al príncipe maquiavélico, ya que este último es un «antimodelo» para la política. En su famoso libro *El Príncipe*, dedicado a Lorenzo de Médicis, Maquiavelo aconseja a un nuevo príncipe cómo debe gobernar su estado yendo, cuando es necesario, en contra de la moral convencional. Además, en el capítulo XV de *El Príncipe*, Maquiavelo especifica que el príncipe debe saber utilizar medios tortuosos adaptados a una situación específica. Dos capítulos más adelante la razón de esta afirmación se hace más nítida: un nuevo príncipe debe saber ser cruel porque puede no ser lo suficientemente capaz para ejercer el poder. A su vez, en el capítulo XVIII Maquiavelo afirmaba polémicamente que el príncipe no debe mantener su palabra si ésta es un inconveniente para él y sus objetivos. Ribadeneyra se refiere explícitamente a este capítulo en las notas preliminares al lector, donde afirma que el príncipe de Maquiavelo hace «lo que conviene a su Estado. Y para conservarlo debe algunas veces mostrarse piadoso aunque no lo sea» (Ribadeneyra ++3). En este sentido y según el razonamiento de Maquiavelo, en ocasiones es mejor que el nuevo príncipe finja adherirse a ciertos valores. Es probable que sea el capítulo XVIII del que Ribadeneyra dedujo la relación entre el príncipe maquiavélico y el emperador romano Tiberio. A este respecto, en el contexto de la literatura política de la época, muchos reconocieron el vínculo entre Maquiavelo y Tácito. De hecho, según Giuseppe Toffanin, quien acuñó el término tacitismo en el siglo XX, Maquiavelo hizo más uso de Tácito de lo que se podría pensar, a pesar de la única referencia de los *Anales* en el capítulo XIII de *El Príncipe*: «quod nihil sit tam infirmum aut instabile quam fama potentiae non sua vixit» (Tacitus, *Ann.* 13.19)¹³. Según Ribadeneyra, no cabía duda de que Maquiavelo y sus seguidores extraían la base de sus reflexiones políticas de los *Anales* de Tácito,

¹² Otras obras importantes de Ribadeneyra publicadas en Madrid son *Tratado de la tribulación* (1589), *Flos sanctorum* (1599) y *Tratado en el qual se da razón del instituto de la religión de la compañía de Jesús* (1605).

¹³ Véase Toffanin, G. (1921). *Machiavelli e il "tacitismo": (la "politica storica" al tempo della controriforma)*. Padova: Angelo Draghi.

porque los autores semejantes a Maquiavelo «tienen por oraculo lo que Cornelio Tácito historiador Gentil escrivio en sus annales del gobierno de Tyberio Cesar» (Ribadeneyra ++4)¹⁴.

En esta obra, el historiador romano Cornelio Tácito había descrito el principado de Tiberio, una de las figuras más controvertidas de sus *Anales*, sobre todo a través de su mayor talento: la capacidad de disimular. Tácito había retratado a Tiberio como el peor mal que Roma había experimentado y, en este sentido, Tiberio es una «obra maestra» del análisis psicológico de Tácito: desconfiado, vengativo, partidario de la ambigüedad y de la ira introvertida.¹⁵ A pesar de apelar a la imparcialidad (*Ann.* 1.1.) el historiador romano había retratado a Tiberio como el peor mal que Roma había experimentado. Tácito daba a entender que el principado de Tiberio había sido ante todo una tiranía, aunque admitía el fracaso del régimen republicano y apoyaba el principado. Sin embargo, un principado debe ser gobernado por un *princeps* capaz de combinar esta forma de gobierno con la *libertas*, basada en el consenso, como sostiene Juan Carlos Tellería Sebastián (Sebastián, 273). El tema de la *libertas* está muy presente en toda la obra de Tácito y esto podría considerarse como una perspectiva proto-secularizada, que fue discutida por pensadores políticos de la época que defendían la independencia de las decisiones políticas de los dictados religiosos. Si existe una moral civil, la política no necesita la religión, que en cambio se referiría a un recinto de aspectos más personales de la vida individual.

La esencia de una visión tan *secularizada*, es decir, el modelo principesco transmitido por el historiador romano se presenta bien analizada en el tratado de Ribadeneyra y es en torno a ella que se anudan su antitacitismo y antimaquiavelismo. El debate político del siglo XVI giraba en torno a los modelos de príncipes y ciertamente Tiberio quedaba relegado como modelo ejemplar para quienes, como Ribadeneyra, defendían con firmeza la supremacía del dogma católico romano. Ribadeneyra subrayó categóricamente que no había ninguna diferencia entre el príncipe de Maquiavelo y el retrato de Tiberio en los *Annales*. Las ideas de Maquiavelo resultaban inaceptables para el jesuita pues minaban los pilares católicos romanos sobre los cuales se edificaba la Monarquía de España del siglo XVI. Este aspecto queda enfatizado en la dedicatoria del tratado al futuro rey Felipe III, en la que se afirma: «El ser y poder del rey, es una participación del ser y poder divino: y así requiere favor del Cielo, y divino, para poderle dignamente sustentar» (Ribadeneyra +3). De manera que, dado que el rey es una manifestación del poder divino, Ribadeneyra sostenía que si la política no se sustenta en la ley de dios, el estado inevitablemente se verá abocado a su final.

Asimismo, en la nota al lector se encuentra un elemento significativo en la forma en que se describe a Maquiavelo como experto en prácticas de gobierno, es decir, razón

¹⁴ La condena de Ribadeneyra no impidió, sin embargo, una recepción de Tácito independiente de la de Maquiavelo. En el siglo XVII, el tacitismo mostraría su propia operatividad y metodología, como se desprende de la traducción acompañada de aforismos por Baltasar Álamos de Barrientos titulada *Tacito español / Ilustrado con aforismos* (1615).

¹⁵ Véase Seager, R. (1972). *Tiberius*. London: Eyre Methuen.

de estado. Maquiavelo se presenta al lector como un hombre sin dios y, por tanto, su «doctrina», que no hace distinción entre medios buenos y malos, es utilizada por el príncipe según las circunstancias. En este contexto, Tácito se presenta como la fuente clásica de Maquiavelo.

Los Politicos, y dicipulos de Machiavelo no tienen religion alguna, ni hazen diferencia que la Religion sea falsa, o verdadera, sino si es a proposito para su razon de Estado. [...] Y digo que toman por regla lo que escriven otros autores semejantes à Machiavelo, porque tienen por oraculo lo que Cornelio Tacito historiador Gentil escrivio en sus annales del gobierno de Tyberio Cesar [...] (Ribadeneyra ++4)

De modo que, en la nota al lector, Ribadeneyra especificó que el propósito del tratado no era dictar las leyes de la política a los príncipes, sino enseñarles a gobernar según la ley de dios. Además, ya que sólo la Iglesia puede garantizar el bien común, la principal preocupación de la política debía ser defender los principios religiosos. Su objetivo, entonces, no era sino describir cómo debe comportarse el príncipe cristiano ideal y por qué debe rechazar el modelo maquiavélico de príncipe y descartar la influencia de Tácito en los historiadores de la Edad Moderna. El príncipe de Ribadeneyra es respetuoso de la ley, sabio, valiente, misericordioso y piadoso, amigo de dios y enemigo de la «falsa» razón de estado. Así se presentaba el príncipe cristiano al rey, como defensor de la religión católica y de la ortodoxia moral. La referencia a Felipe II es diáfana.

El dogmatismo religioso como solución del realismo político maquiavélico

El *Tratado de la religión y virtudes* de Ribadeneyra pretendía ofrecer una razón de estado católica como alternativa acertada a la razón de estado secular propuesta por los políticos maquiavélicos. Compuesto por dos libros, el primero trata de la función de la religión en la política y pretende ofrecer consejos al príncipe en materia religiosa, como protector de la Iglesia. Esta primera parte se realizó utilizando ejemplos de la vida de santos y emperadores. En el segundo libro, en cambio, se describe cómo hay que ser virtuoso para gobernar el estado. Son especialmente relevantes los capítulos sobre la prudencia (23,31,32,33) y los dedicados a Maquiavelo (3,34,35). El debate político sobre la razón de estado planteaba cuestiones éticas, de ahí que Ribadeneyra, como la mayoría de los demás jesuitas, practicara la casuística como herramienta para traducir los antiguos conceptos morales medievales a la mentalidad moderna emergente.

La metodología empleada consistía en analizar casos actuales y compararlos con los casos paradigmáticos conocidos, teniendo siempre como referente las escrituras sagradas, los comentarios de los padres de la iglesia y las obras de los filósofos antiguos, la ley romana y canónica, la doctrina oficial de la Iglesia y las opiniones de autoridades de expertos contemporáneos. Para aplicar estas autoridades al caso en cuestión siempre se hacía alusión a la razón del juicio prudente (phronesis) para una evaluación de las evidencias. A fin de cuentas, la

justificación casuística sobre las opiniones morales estaba basada en un complejo de autoridades culturales. (Hall 51)

Como ya hemos visto al examinar la nota al lector, la primera cuestión que Ribadeneyra buscó abordar fue la refutación de la «doctrina» de Maquiavelo. Según Keith Howard (2012), la opinión de que Maquiavelo era partidario de una «doctrina» fue la primera de una larga serie de malentendidos: «Ribadeneyra has reconstructed Machiavelli's thought for his own purposes, turning it into a doctrine which simply represents the exact opposite of his own message» (Howard 112). El ser «antimachiavelliano» se refería simplemente a una categoría generalizada de intelectuales que definían sus ideas de forma opuesta a las maquiavélicas.

Es posible que Ribadeneyra haya malinterpretado la concepción que Maquiavelo tenía del príncipe, especialmente en la afirmación de que, para mantener su poder sobre su estado, el príncipe debe utilizar cualquier medio, ya sea moralmente correcto o moralmente incorrecto. Este modelo de príncipe fue presumiblemente identificado por Ribadeneyra en un gobernante que reducía la religión a un mero medio de ejercer el poder político, siendo precisamente este uno de los mayores temores de los teólogos de la Contrarreforma. En particular, como señala Vittor Ivo Comparato, Ribadeneyra no parece haber considerado el innovador análisis político del tratado de Maquiavelo, ya que sólo seleccionó los pasajes que podían ser de ayuda en su argumentación.

[Los antimachiavelistas católicos] Se limitaban a aislar del contexto los capítulos o los pasajes en los que era más explícito el tratamiento de la política como realidad irreductible a la moral cristiana para crear una especie de paradigma negativo, que frecuentemente era sólo un pretexto para expresiones rituales de repulsa y condena. Junto a esta forma de anti-machiavelismo nació, por consiguiente, también el “machiavelismo”, entendido como una forma de la política práctica, caracterizada por la acción utilitarista privada de escrúpulos y cuyo fin era la conquista y la conservación del poder. (Comparato 14)

Por otro lado, para avanzar en su argumentación, Ribadeneyra empleó diversas fuentes antiguas, como la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles, el *De Officiis* de Cicerón, el *De Clementia* de Séneca o la *Vitae* de Plutarco; así como autores medievales y contemporáneos, como Alfonso de Castro (1495-1558), quien escribió contra la herejía y Roberto Bellarmino (1542-1621), a quien se debe un texto en defensa del poder papal. Ribadeneyra refería en el primer libro, capítulo I, que Plutarco, quien se había ocupado de la instrucción del emperador Trajano, sostenía que: «en el hazer de las leyes, lo primero y mas importante es la opinion de los dioses» (Ribadeneyra 2).¹⁶ Que el estado depende de la religión es una verdad que el propio Maquiavelo sostuvo en el primer libro de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En esta obra, Maquiavelo alababa la importancia y la necesidad de la religión para el bien del Estado, aunque se refería a las ceremonias precristianas. Afirmaba que los cultos paganos de los romanos eran un medio que permitía la identificación del

¹⁶ Plutarch, *Adversus Colotem*, 31.

estado y el pueblo. La religión se percibía así como un conjunto de proposiciones doctrinales más que como una virtud moral accesible a la razón (Murry 332). De hecho en el capítulo 11 relativo a la religión de los romanos, Maquiavelo escribió:

[Numa] Il quale, trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà; e la costituì in modo, che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella repubblica; il che facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini romani disegnarono fare. (Machiavelli, Discorsi, I.11)

Ribadeneyra se centró en esta perspectiva de la religión omitiendo la parte en la que Maquiavelo criticaba la religión cristiana para no estimular sino alejar a los ciudadanos y príncipes de los intereses cívicos. Maquiavelo, en su planteamiento, no condena totalmente el cristianismo, sino más bien condena la forma en que el cristianismo habría despojado a las ceremonias de la antigua Roma de su carácter pragmático (por ejemplo, condena la desaparición de los aurúspices), lo que habría propiciado la ruina de la civilización italiana. Como escribió Maquiavelo:

E perché molti sono d'opinione, che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla Chiesa romana, voglio, contro a essa, discorrere quelle ragioni che mi occorrono [...] la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa. [...] Non essendo, adunque, stata la Chiesa potente da potere occupare la Italia, né avendo permesso che un altro la occupi, è stata cagione che la non è potuta venire sotto uno capo; ma è stata sotto più principi e signori, da' quali è nata tanta disunione e tanta debolezza, che la si è condotta a essere stata preda, non solamente de' barbari potenti, ma di qualunque l'assalta. Di che noi altri Italiani abbiamo obbligo con la Chiesa, e non con altri. (Machiavelli, Discorsi, I.12).

En el siglo XVI se mantuvo la identificación entre religión y virtud moral como una tendencia generalizada. De hecho, Murry señala que con ello se logró una identificación entre religión, naturaleza y ley natural; la conclusión es que existe una religión natural y que, por tanto, puede entenderse que incluye cultos precristianos y cristianos (Murry 336). Sin embargo, aunque la religión romana forme parte del culto a dios, para Ribadeneyra y los antimaquiavelianos en general, se opone a la *verdadera* religión, que en cambio conlleva proposiciones teológicas y doctrinales que los antiguos no compartían.

En el capítulo XXXV del segundo libro Ribadeneyra defendió la Iglesia cristiana de las acusaciones de Maquiavelo y sostenía que Maquiavelo incurría en un error cuando alababa el culto pagano de los sacrificios de animales, afirmando que a través de ellos se podía inculcar la virtud de la fortaleza. Para Ribadeneyra, sin embargo, la virtud de la fortaleza, como las demás, es más bien un don de dios y no requiere sacrificios de animales, sino la gracia y la providencia divinas. No hay ninguna prueba, dice el jesuita, de que la religión cristiana haya debilitado al ser humano; los sacrificios de animales no prueban ningún tipo de virtud o fortaleza, al contrario, son una costumbre bárbara (Ribadeneyra 476). Por otro lado, el cristianismo ofrece esperanza y, por tanto, un incentivo para comportarse bien (de manera virtuosa); de manera que no se puede

comparar el valor del soldado que no es cristiano y su dudosa felicidad con la esperanza indubitable del soldado cristiano (Ribadeneyra 479). Los cristianos ejercen una fortaleza más íntegra que la de los paganos porque aceptan ese componente de la fortaleza que es el sufrimiento (Ribadeneyra 481). En la base de su razonamiento, Ribadeneyra siguió la antigua máxima: «Summa ratio est quae pro religione facit » (Ribadeneyra 4); es decir, la razón más elevada es la que conduce a la religión. De ahí que Ribadeneyra respondiera al realismo político de Maquiavelo con un dogmatismo religioso basado en la casuística.

Teología política y casuística en el Primer Libro de Religión

En el capítulo III del primer libro, el tema de la superioridad religiosa toma un carácter más filosófico al mencionar a Aristóteles y su *Política* en el análisis de las cosas necesarias para un estado: la primera de ellas es el culto religioso (Ribadeneyra 9). Ribadeneyra menciona también a otros filósofos como Giamblicus, quien sostiene que la naturaleza humana necesita un dios sin el cual no puede realizar obras divinas, o Pitágoras, quien vincula el concepto de perfección a dios. Su razonamiento se remonta también a Platón, según el cual todos los hombres de fe y razón se dirigen a dios para pedirle su gracia en cualquier acción de gobierno (Ribadeneyra 10). Tácito, a quien Ribadeneyra cuenta entre los filósofos, también sostenía en sus *Anales* que la prosperidad de un estado dependía de su culto a los dioses (Ribadeneyra 14).¹⁷ El texto pasa a discutir la superioridad del cristianismo y la administración de la Iglesia católica romana, a la que se califica como «alta», «magnífica», «maestra», «guía» y «luz» para el pueblo (Ribadeneyra 32). Ribadeneyra era consciente de que debía incluir consideraciones prácticas en su argumento discursivo ya que el tema a debatir era el pragmatismo político; si bien reconduciría la consideración práctica a la trascendencia divina evitando cualquier desviación secular.

En el capítulo VII del primer libro, Ribadeneyra expone cómo la teología romano-cristiana prescribe las reglas de gobierno y, a la inversa, cómo el Espíritu Santo, ley divina y guía absoluta, infunde al rey las mejores prácticas de gobierno. La sabiduría del rey deriva del temor de dios y el soberano debe observar los mandamientos y ceremonias, pues él es necesariamente la encarnación terrenal de dios: las leyes del estado deben coincidir por tanto con las que impone dios. Así pues, la seguridad y la preservación del reino conforma el fin deseado por los reyes y los príncipes; pero los que siguen la «vana» razón de estado se oponen en realidad a este fin y perecen en detrimento del estado. La solución es, en cambio, la del príncipe cristiano, que es el más indicado para gobernar, según Ribadeneyra, porque sus súbditos le temerán y respetarán al mismo tiempo igual que a dios. El príncipe cristiano tiene como fin «el mismo dios, y aquella bienaventurada eternidad que esperan los Cristianos» (Ribadeneyra 58). Es a través del pensamiento de Santo Tomás que Ribadeneyra

¹⁷ La presencia de Tácito es esporádica en este primer libro. Se le menciona de nuevo en el capítulo XXV, sobre el respeto que los príncipes deben tener hacia los ministros de la iglesia. En efecto, Tácito escribió que entre los germanos los sacerdotes determinaban todas las cosas de gran importancia (Ribadeneyra 228).

demuestra cómo la autoridad política se basa en la voluntad divina, por lo tanto, la obediencia a la autoridad política está predeterminada por orden de dios.¹⁸ Sin dios, no se puede adquirir ni mantener un Estado. Siempre que no se trate de una autoridad política ilegítima, los súbditos deben respetar las órdenes del príncipe legítimo (cristiano), aunque no parezcan ventajosas. La consecuencia inmediata de los argumentos anteriores es que el deber más importante del príncipe debe ser servir y defender la fe católica romana: esta es la forma católica de la razón de estado. Como ha señalado Harro Hopfl (2002), los defensores de la religión católica, como Ribadeneyra, construyeron la (propia) identidad de «razón de Estado» con el fin de no alterar la ortodoxia religiosa (Hopfl 218).

En los capítulos XIV y XV del primer libro, Ribadeneyra trató de las circunstancias en que los príncipes siguen la falsa razón de estado, arruinando sus dominios y a sí mismos. Por ejemplo, el famoso Vitiza, rey de los visigodos, tras haberse entregado a sus vicios, convirtió la falsa clemencia que había prometido al principio de su reinado en crueldad absoluta (Ribadeneyra 84). Habiendo abandonado el vínculo de la honestidad y la modestia, su obediencia al Papa, su respeto y reverencia a dios, atormentado por su mala conciencia, empezó a temer que su reino se levantara contra él. Vitiza terminó sus días tan miserablemente y dejó el reino tan débil y desarmado que este fue incapaz de resistir ante los moros. La mención del peligro de los moros no es casual sino que responde a una actitud política católica necesaria para la conservación del estado, en el contexto de la lucha contra las herejías. En este sentido, los monarcas españoles actuaron bien y con firmeza al combatir a los herejes. Mientras que, por el contrario, María Estuardo, reina de Escocia, aunque siempre firme en la fe católica, cometió el error de tolerar a los herejes siguiendo el consejo de los políticos y yendo en contra del buen consejo de los católicos. Ribadeneyra explica la caída de la reina de Escocia a través de los designios de la divina providencia:

[Dios] castigó, por una parte, con justicia a la Reyna, quitándole el Reyno, y la libertad, y afligiéndola con tan larga prisión, y con un tratamiento indigno de su real persona: y por otra usó con ella de misericordia rematando sus trabajos, con un fin tan glorioso, como fue dar la vida por su santísima Fe [...]. (Ribadeneyra 91)

En cambio, el rey Fernando el Católico admitió que debía su prosperidad y sus victorias a su defensa de la verdadera religión estableciendo la Inquisición. Su éxito está dictado por la gracia divina, de modo que Ribadeneyra escribe que «todas sus prosperidades y victorias avían nacido del cielo que Dios lo avía dado de conservar y amplificar su Santa religión, con echar a los infieles de España» (Ribadeneyra 100). Se trata de una maniobra deliberada a la que recurren los defensores de la Contrarreforma, apoyada nada menos que por el rey Felipe II, ejemplo paradigmático de príncipe cristiano. En efecto, en el capítulo XVI, Ribadeneyra describe al príncipe legítimo basándose en el emperador Constantino, cuyo edicto concedía tolerancia a los cristianos, y en el emperador Teodosio, que castigaba a los maniqueos y apóstatas

¹⁸ Santo Tomás demuestra la tesis de que el poder civil está subordinado al poder divino y que, en consecuencia, la política pertenece al ámbito de la ciencia moral (Tomás de Aquino, *Sentencia Libri Politicorum*, “Prooemium”).

(Ribadeneyra 150-152). Sin embargo, los ejemplos expuestos hasta ahora difícilmente convencerían a quienes coincidían en la necesidad de un realismo político que pudiera hacer frente a la complejidad de las relaciones tanto en el ámbito interior como en la esfera exterior. Ribadeneyra sin duda era consciente de ello y desarrolló el contenido de todo el segundo libro de su tratado en torno a las prácticas gubernamentales del príncipe cristiano.

La razón de estado católica en el Segundo libro de las Virtudes

En la segunda parte del *Tratado de religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano* Ribadeneyra, siguiendo la estrategia contrarreformista de la ortodoxia tridentina, describió las características de este príncipe refutando el argumento político de Maquiavelo incluido en el capítulo XVIII de *El Príncipe*. En el capítulo II, el jesuita tradujo literalmente las palabras de Maquiavelo considerándolas como palabras del infierno:

No es necesario que un Príncipe tenga todas las calidades que hemos dicho, más bien es necesario que parezca que las tienen [...] muchas veces, para conservar su estado, están obligados a hacer contra la Fe, contra la caridad, contra la humanidad, y contra la religión. (Ribadeneyra 267-268)

Para mostrar que Maquiavelo defendía ideas no sólo en contra de la fe sino también de la razón, Ribadeneyra recurrió a la obra *De officiis* de Cicerón (II, 43): «dice Sócrates, que no hay camino más llano y más breve para alcanzar gloria, que procurar ser tal cual el hombre desea ser tenido»¹⁹ (Ribadeneyra 268). Con el ejemplo de Sócrates – que según Platón era nada menos que el más sabio de los filósofos –, Cicerón admitió que no hay un camino más fácil y más corto hacia la fama que intentar ser y no parecer. El argumento busca evidenciar la negatividad de la apariencia y el disimulo frente a la sinceridad y la honestidad de los virtuosos que siguen la ley divina. Para enfatizar su argumento contra la disimulación, Ribadeneyra continúa con otra cita del *De officiis* de Cicerón (I, 41): «Entre todas las sin justicias no hay pestilencia alguna más perniciosa que la de los que quando mas engañan mas procuran parecer buenos, y cubrir su maldad»²⁰ (Ribadeneyra 269). Estas consideraciones se corresponden con las de Séneca en *De Clementia* (I, 5): «ninguno puede tener la máscara mucho tiempo, porque las cosas fingidas luego se vuelven a su naturaleza»²¹ (Ribadeneyra 269). En suma, para Ribadeneyra la disimulación constituye la peor de todas las formas de injusticia, siendo contraria a la naturaleza y, por tanto, destinada a la destrucción.

Es de relevancia destacar que Ribadeneyra se valió de autoridades que según Richard Tuck (1993) encarnaban el “Viejo Humanismo”, en contraste con el llamado “Nuevo Humanismo” que se sustentaba en los modelos ofrecidos por Tácito y

¹⁹ Texto original: “Quamquam praeclare Socrates hanc viam ad gloriam proximam et quasi compendiarum dicebat esse, si quis id ageret, ut qualis haberi vellet, talis esset”.

²⁰ Texto original: “Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur”.

²¹ Texto original: “Nemo enim potest personam diu ferre, ficta cito in naturam suam recidunt”.

Maquiavelo. La disimulación y la falsa razón de estado están íntimamente relacionadas, como se evidencia en el capítulo IV del segundo libro donde aparece un príncipe absolutamente hipócrita que sigue el *dictum* atribuido a Luis XI, rey de Francia: «nescit regnare qui nescit simulare» (Ribadeneyra 283); es decir, “quien no sabe engañar no sabe gobernar”. El emperador Tiberio, maestro de la disimulación, se convirtió a finales del siglo XVI en modelo (o antimodelo), precisamente en un momento de la historia en la que la disimulación emergió como elemento fundamental de las técnicas de gobierno de los príncipes, lo que planteó numerosos obstáculos al razonamiento de Ribadeneyra.

Desde este punto de vista, Ribadeneyra se enfrenta a un nuevo modo de pensar la política que ve en esta un espacio de representación y teatralidad en el que se fingen virtudes, se ocultan secretos y se encarnan personajes ficticios ante un público resignado a fiarse de lo que le muestran sus ojos. (Vilar 146)

En este contexto Ribadeneyra desplegó una teoría de la disimulación, partiendo de la diferencia cualitativa entre simulación y disimulación, encaminada a determinar en qué casos la disimulación debía ser tolerada por necesidad. De esta manera, la disimulación se convierte en la capacidad de comprender hasta dónde se puede llegar mintiendo en aras de un bien mayor (Vilar 149). Así, es bueno notar que un príncipe que no puede engañar corre el riesgo de ser engañado por otros y por eso es mejor que un príncipe que tiene enemigos se arme de disimulo: «pero miren bien hasta donde ha de llegar sin que Dios se ofenda, y los términos y límites que ha de tener su recato y artificio, para que siendo Príncipes Christiano y discípulos de Christo, no se hagan discípulos de Maquiavelo» (Ribadeneyra 285). En este sentido, el criterio para distinguir qué clase de príncipe hace uso de la disimulación es el de la fe y la necesidad «providencial». De este modo el jesuita devolvió a las instituciones eclesiásticas un papel central en la política de los estados; sólo estas instituciones podían captar el plan de la providencia y podían iluminar a los políticos. Gennaro Barbuto señala que el jesuita contrarrestó a los políticos *maquiavélicos* partiendo de la perspectiva del estado como *ens naturalis*, por tanto parte del orden divino y sujeto a la providencia. En esta tesitura, “la Iglesia de Roma podía ser la única institución que mediara entre la Providencia y el mundo” (Barbuto 135)²². Habiendo establecido que el fundamento de la política se encuentra en el dogma católico romano, surge una razón de estado católica permisiva incluso con el uso de la disimulación como resultado de una *prudencia católica* que a su vez es fruto de la fe y del cumplimiento de la voluntad de dios. Si la disimulación maquiavélica no se rige por la providencia, sino únicamente responde a la necesidad personal del gobernante, la disimulación cristiana está subordinada a la providencia y no separada de las virtudes. En el capítulo XXIII, titulado *La prudencia del príncipe*, Ribadeneyra argumentará sobre la prudencia, la más alta de todas las virtudes. Se trata de prudencia para disimular tomando el jesuita como referencia la prudencia aristotélica (tal como la describe Santo Tomás) cuando afirmaba que: «es cierto, que el que no tiene prudencia para regirse a sí mismo, menos la tendrá

²² Texto original: “La Chiesa media fra Provvidenza e mondo, in quanto è *corpus mysticum*. Sua missione è dare *consistenza storica* alla parola e al volere divino”.

para regir su casa, las ciudades, provincias y Reynos» (Ribadeneyra 407). Esta es una astucia cristiana distinta de la falsa política que Ribadeneyra también llama «astucia engañosa», ejercida por Tiberio, maestro en este arte. El buen príncipe está libre de la tentación de perseguir su propia voluntad en el ejercicio de gobierno pues, a diferencia del tirano, se entrega a cumplir la voluntad de dios. Por otro lado, la disimulación no es dominio exclusivo de los tiranos, como Ribadeneyra explicará en el capítulo XL cuando trata de los tiranos y de la llamada virtud (maquiavélica) de la fortaleza. En conclusión, es preferible confiar en la historia eclesiástica en lugar de la historia profana, como la escrita por Tácito, ya que esta última refleja las crueldades y falsedades de figuras como Tiberio, Calígula, Nerón, quienes encarnan el antitipo del verdadero soberano (Ribadeneyra 517).

El “pastorado” del príncipe cristiano

En su trayectoria argumentativa Ribadeneyra siguió un sistema dicotómico: a cada modelo negativo se contraponen uno positivo, católico. Si el príncipe cristiano, aunque practique la disimulación, no es un tirano, entonces le corresponderá otra figura en contraposición. En el capítulo X, Ribadeneyra escribe que: «el oficio del Principe es apacentar, regir, y gobernar sus subditos, de la manera que el buen Pastor apacienta su ganado, y le defiende de los lobos» (Ribadeneyra 327). La imagen del buen pastor era bien conocida en los tratados políticos de la cultura de la Contrarreforma.²³ Ribadeneyra se sitúa así dentro de la perspectiva de la doctrina postridentina que ve la dimensión pastoral como fundamento de la Iglesia. Tomando como fuente autorizada a Suetonio (*Tiberius*, III.32), Ribadeneyra explica cómo un buen príncipe sabe exactamente cómo cumplir sus deberes hacia sus súbditos: «Boni pastoris esse tondere pecus, non deglubere». En efecto, Suetonio escribe que el propio Tiberio utilizó este proverbio (del que se le atribuye ser autor) para frenar la avaricia de sus cortesanos quienes habían aconsejado aumentar los impuestos en una de las provincias ya fuertemente gravadas. Ribadeneyra, con el ejemplo del pastor, promovió la militancia católica fundamentada en la actividad pastoral destinada a fomentar el compromiso con el catolicismo también entre los gobernantes. Los príncipes cristianos deben ser misericordiosos y garantizar la igualdad entre sus súbditos convirtiéndose en padres de los huérfanos, jueces de las viudas, albergue de los pobres, remedio y consuelo para los desfavorecidos (Ribadeneyra 336). Se concluye que los príncipes que adoptaron tales acciones fueron ejemplares, como Constantino, Teodosio, Carlos el Grande y el rey Roberto II de Francia, conocido como el Piadoso, quien al parecer fortaleció su corona al brindar sustento a los pobres (Ribadeneyra 391).

En el capítulo XV del segundo libro, Ribadeneyra continúa su crítica al capítulo XVIII de *El Príncipe* de Maquiavelo, señalando que el príncipe debe cumplir su palabra, incluso más que los demás, «porque la palabra del Principe debe ser como un Oraculo, y mas firme, y mas segura que qualquiera otra obligacion» (Ribadeneyra 362). El

²³ En efecto, Botero utilizó esta referencia en el primer libro de su *Della Ragion di Stato*, cuando habló de la justicia entre el rey y sus súbditos.

príncipe cristiano debe ser consciente de que otros príncipes pueden seguir el modelo maquiavélico de gobernar y, desde esta consideración, debe proceder con cautela para poder reconocer a los «zorros» que están dispuestos a engañarlo. En primer lugar, es fundamental que el príncipe cumpla su palabra a dios, ya que esto le proporcionará una conciencia tranquila, los demás príncipes confiarán en él y sus súbditos lo tomarán como ejemplo (Ribadeneyra 363). Una vez demostrado que la política tiene un fundamento teológico, entra en juego la perspectiva providencial de Ribadeneyra: dios le dice al príncipe lo que debe hacer.

En suma, el príncipe cristiano debe instaurar un pastorado al gobernar, imitando así el ejemplo de dios. Esta forma de gobernar “gira en torno a las nociones de salvación, obediencia y verdad” (Golder 167). Este es el resultado de la reorganización que hace Ribadeneyra de las fuentes utilizadas por sus oponentes para demostrar que sólo hay una forma aceptable de gobernar: el poder pastoral ejercido por el príncipe cristiano. En este sentido, Felipe II, como rey y católico, encarna esta forma de gobierno expresada en la conexión entre la iglesia y el estado. Por otro lado, este planteamiento también puede ser analizado a través de la noción foucaultiana de poder pastoral.

Pastoral power was, Foucault tells us, characterized in the following way: first, it was exercised over a flock of people on the move rather than over a static territory; secondly, it was a fundamentally beneficent power according to which the duty of the pastor (to the point of self-sacrifice)²⁴ was the salvation of the flock; and finally, it was an individualizing power, in that the pastor must care for each and every member of the flock singly. (Golder 165)

Las lecciones de Foucault sobre el poder pastoral (8 de febrero de 1978) ponen de relieve la peculiaridad del discurso de la edad moderna temprana de combinar «estado» y «pastorado». Según Foucault, el estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, mientras que el “pastorado” es el poder individualizador de quien conduce al estado.

However, pastoral power is, I think, entirely defined by its beneficence; its only *raison d'être* is doing good, and in order to do good. In fact the essential objective of pastoral power is the salvation (*salut*) of the flock. In this sense we can say that we are assuredly not very far from the objective traditionally fixed for the sovereign, that is to say, the salvation of one's country, which must be the *lex suprema* of the exercise of power. (Foucault 126)

En un contexto monárquico, esta última instancia desarrolla técnicas de poder que se dirigen a los individuos y pretenden gobernarlos de forma continua y permanente. La reflexión foucaultiana sobre el poder pastoral se articula en torno a los mecanismos específicos concebidos por la Iglesia para ejercer su influencia en el ámbito político. En este sentido, como señala Hernán Scholten (2013), fue la Iglesia la que organizó el ejercicio del poder pastoral de una manera particular, diferenciándola de la tradición

²⁴ El tema del rey que puede llegar a sacrificarse, o a ser sacrificado por el pueblo, es objeto de largos debates en antropología. Lo trata, por ejemplo, David Graeber en el segundo capítulo de Graeber, D., Sahlins, M., & Sahlins, M. D. (2017). *On kings*. Chicago: Hau Books.

clásica. Así, puede deducirse que un posible punto de partida para investigar la llamada “razón de ser” de la Iglesia radique en el paradigma político del “pastorado”.

Ribadeneyra no parece haber explorado plenamente el potencial del “pastorado” desde el punto de vista de la práctica política. Su argumentación teológica se limitó a consideraciones casuísticas. El “pastorado” que Ribadeneyra toma en consideración se fundamenta en una metafísica carente de coherencia a finales del siglo XVI. Por un lado, la idea del buen pastor era una piedra angular de la doctrina de la Contrarreforma para dar contenido moral a las nuevas prácticas políticas. Por otro lado, la política, anteriormente impulsada por la religión, se convierte en una parte secularizada de ésta. Sin embargo, un gobierno fuerte y posible desde una perspectiva realista es aquel en el que prevalece el origen divino. No en vano, Ribadeneyra concluye su tratado con la expresión «*soli deo honor e gloria*» (Ribadeneyra 560), es decir, “sólo a Dios honor y gloria”. Desde un punto de vista puramente político, Felipe II adopta un modelo de teología política, según la cual el rey es la manifestación humana de un principio religioso. De este modo, el Rey Católico es al mismo tiempo tan divino como humano lo que le permite ejercer su poder *omnes et singulatim*, es decir, sobre todos y de acuerdo con las circunstancias apropiadas.

Conclusión

Ribadeneyra escribió *Tratado de religión y virtudes* en el específico momento, finales del siglo XVI, en el que se venía produciendo un rechazo absoluto de los modelos políticos hasta entonces válidos. La pieza es nítido testimonio de la oposición de la tradición escolástica a las políticas de reforma. Ribadeneyra buscó adoptar las nuevas exigencias políticas e interpretarlas en términos religiosos, utilizando los métodos de la casuística y la tradición del poder pastoral que había inspirado a su monarca. Esta obra refleja una tendencia característica de la Monarquía de España en un marco cronológico concreto, si bien genera ciertas ambigüedades al enfatizar los vínculos entre las instancias seculares y el poder pastoral. Ribadeneyra intenta contener las instancias totalizadoras del poder gubernamental a la vez que las refuta con un modelo igualmente totalizador, el del poder pastoral, por ello me ha parecido oportuno destacar la idea del monarca como buen pastor que se desprende de su tratado. Por otro lado, y como se ha señalado, su idea de la «verdadera» razón de estado podría remitir al lema «Razón de la Iglesia». Asimismo, esta obra de Ribadeneyra se presta convenientemente a ser incorporada en un discurso más amplio acerca de la relación Tácito-Maquiavelo, la manipulación de estas dos fuentes con el fin de criticar a los «políticos» y, sobre todo, el despliegue posterior del tacitismo como movimiento de pensamiento en sí mismo. Sin duda, al fomentar un enfoque crítico, el antimachiavelismo de Ribadeneyra junto con su posterior rechazo a Tácito ejercieron una influencia significativa en la evolución de los estudios taciteanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Albaladejo, Pablo Fernández (2009). "Entre la razón Católica y la razón de estado: senderos de la" *Raison politique*" en la monarquía española", *Transitions: Journal of Franco-Iberian studies*, 5, URL: http://culturahistorica.org/wp-content/uploads/2020/02/fernandez-albaladejo-razon_catolica.pdf
- Amezúa Amezúa, L. C. (2023). "Unidad y diversidad religiosa: reparos de la tolerancia en Pedro de Ribadeneira y Francisco Suárez". *Cauriensa*, 18, URL: https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/21475/1/2340-4256_18_1299.pdf
- Aquinas, Thomas, *Sentencia Libri Politicorum*.
- Arienzo, Alessandro (2014). "Percorsi del sacro e del politico nell'Italia di prima età moderna: lo stato pontificio e il pastorato cattolico post-tridentino", *California Italian Studies*, 5(1), URL: <https://escholarship.org/uc/item/4mb0b16v>
- Arienzo, Alessandro (2019). "Ragioni della Chiesa e ragioni dello Stato: per una nuova stagione di studi". En Gianfranco Borrelli, Lorenzo Coccoli (coords.). *Ragion di Stato e Ragion di Chiesa*. Napoli: Bibliopolis.
- Barbuto, Gennaro (2017). "I Gesuiti e il "principe" di Machiavelli: da Ribadeneyra a Gracián. Paradigma della mediazione", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 20, URL: <https://www.iris.unina.it/retrieve/e268a72e-9ce9-4c8f-e053-1705fe0a812c/gesuiti%20e%20machiavelli%20stampa.pdf>
- Ben Golder (2007). "Foucault and the genealogy of pastoral power", *Radical philosophy review*, 10(2), URL: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1348831
- Bilinkoff, Jodi (1999). "The Many "Lives" of Pedro de Ribadeneyra", *Renaissance Quarterly*, 52(1).
- Botero, Giovanni (1589). *Della Ragion di Stato*. Venezia: Gioliti.
- Calvo, Natalia (2012). "El Príncipe cristiano: La Fe y la Virtud frente a la Razón de Estado", In *Itinere*, 1(1), URL: <https://revistas.ufasta.edu.ar/index.php/initinere/article/view/20>
- Cicero, Marcus Tullius, *De officiis*.
- Clossey, Luke (2008). *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comparato, Vittor Ivo (2016). "El pensamiento político de la contrarreforma y la razón de Estado", *Hispania sacra*, 68 (137).
- Elliott, J. H. (2018). *España y su mundo (1500-1700)*. Barcelona: Taurus.
- Escudero, José Antonio (2019). *Felipe II: el rey en el despacho*. Madrid: Boletín Oficial del Estado.
- Foucault, Michel (2009). *Security, territory, population: Lectures at the College de France, 1977-78*. Michel Senellart, François Ewald, y Alessandro Fontana (coords.). Palgrave Macmillan UK.
- Golder, Ben (2007). "Foucault and the genealogy of pastoral power", *Radical philosophy review*, 10(2), URL: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1348831

- Graeber, D., Sahlins, M., & Sahlins, M. D. (coords.) (2017). *On kings*. Chicago: Hau Books.
- Hall, Robert T., (2013). "La Casuística Retomado: Justificación y autoridad". En: Robert T. Hall José Salvador Arellano (coords.). *La casuística: una metodología para la ética aplicada*. Santiago de Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Hall, Robert T., and José Salvador Arellano, (coords.) (2013) *La casuística: una metodología para la ética aplicada*, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Herrera, Antonio de (1593). *Diez Libros de la Razón de Estado*. Madrid: emprenta de P. Madrigal.
- Hopfl, Harro (2002). "Orthodoxy and reason of state", *History of Political Thought*, 23(2).
- Howard, Keith David (2012). "The Anti-Machiavellians of the Spanish Baroque: A Reassessment". *LATCH*, 5, 106-119. URL: <https://thelatchjournal.com/ws/media-library/b19bb07962f449e6aa5d1b279e9da6ef/keith-david-howard.pdf>
- Kamen, Henry (1998). *The Spanish Inquisition: a historical revision*. Haven: Yale University Press.
- Machiavelli, Niccolò (1531). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Roma: Antonio Blado.
- Menon, Marco (2017). "L'interesse teorico di Machiavelli Una nota sulla lettura straussiana del Principe". *SYZETESIS*, 4(2), URL: https://www.syzetesis.it/doc/rivista/archivio/2017/2/7_ARTICOLI_MENON.pdf
- Monge, Juan Manuel Forte (2010). "Un lector de Maquiavelo en la tratadística ibérica de finales del siglo XVI: Bartolomeu Filipe", *Quaderns d'Italia*, 15, URL <https://revistes.uab.cat/quadernsitalia/article/view/v15-forte/273-pdf-es>
- Murry, Gregory (2014). "Anti-machiavellianism and Roman civil religion in the princely literature of sixteenth-century Europe", *The sixteenth century journal*, 45(2).
- Plutarch, *Adversus Colotem*. Ed. Goodwin.
- Pujol, Xavier Gil (2015). "La razón de Estado en la España de la contrarreforma. Usos y razones de la política". *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 31, URL: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8164554.pdf>
- Quesada, M. Á. L. (1999). *La España de los Reyes Católicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Quintero, María Cristina (1998). "English Queens and the Body Politic in Calderón's "La cisma de Inglaterra" and Rivadeneira's "Historia Ecclesiastica del Scisma del Reino de Inglaterra". *MLN*, 113(2).
- Ribadeneyra, Pedro de (1599). *Flos sanctorum, o Libro de las vidas de los santos*. Madrid: emprenta de Luis Sanchez.
- Rivadeneira, Pedro de (1589). *Tratado de la tribulación, repartido en dos libros*. En el primero se trata de las tribulaciones particulares: y en el segundo de las generales que Dios nos embia, y del remedio dellas. Madrid: emprenta de P. Madrigal.
- Rivadeneira, Pedro de (1572). *Vita Ignatii Loiolae*. Neapoli.
- Rivadeneira, Pedro de (1588). *Historia ecclesiastica del scisma del reyno de Inglaterra*. Madrid: emprenta de P. Madrigal.

- Ribadeneira, Pedro de (1605). Tratado en el qual se da razón del instituto de la religion de la compañía de Jesus. Madrid: Impresso en el Colegio de la Compañía de Jesus de Madrid.
- Ribadeneyra, Pedro de (1595). Tratado de la religion y virtudes que deue tener el principe christiano, para gouernar y conseruar sus estados: contra lo que Nicolas Machiauelo y los politicos deste tiempo enseñan. Madrid: emprenta de P. Madrigal.
- Seager, Robin (1972). Tiberius. London: Eyre Methuen.
- Sebastián, Juan Carlos Tellería (2006). "El significado del concepto libertas en los Annales de Tácito", BAETICA. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea, 2(28), URL: <https://revistas.uma.es/index.php/baetica/article/view/285>
- Seneca, Lucius Annaeus, De Clementia.
- Seneca, Lucius Annaeus, Epistulae ad Lucilium.
- Svetonius, Gaius Tranquillus, Tiberius.
- Scholten, Hernán (2013). "El poder pastoral en la obra de Michel Foucault". Anuario. Estudios de la Filosofía e Historia de las Religiones, 4.
- Tacitus, Cornelius (1911), Historiae. Clarendon Press: Oxford.
- Toffanin, Giuseppe (1921). Machiavelli e il "tacitismo": (la "politica storica" al tempo della controriforma). Padova: Angelo Draghi.
- Tuck, Richard (1993). Philosophy and government. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vilar, Mario Prades (2011). "La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneyra y el maquiavelismo de los antimaquiavélicos", Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas, 5, URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4587961>
- Wright, Anthony D. (2017). The Counter-Reformation: Catholic Europe and the Non-Christian World. London: Routledge.