

GUERRA SANTA Y CATOLICISMO MILITANTE EN EL ANTIMAQUIAVELISMO
ESPAÑOL.
EL TRATADO DEL PRÍNCIPE CRISTIANO (1595) DE PEDRO DE RIBADENEYRA*.

Mario Prades Vilar**
Universidad Andrés Bello (Chile)

Este trabajo analiza las implicaciones religiosas y políticas de la crítica a Maquiavelo de Pedro de Ribadeneira en su *Tratado de la Religión del Príncipe Cristiano* (1595). Concretamente, se analiza la afirmación maquiaveliana según la cual la religión cristiana vuelve a los hombres incapaces de virtudes militares. Frente a esta tesis Ribadeneira reivindica la fortaleza cristiana, indisoluble de una concepción providencial de la historia desde la cual la monarquía hispánica se proyecta como defensora y propagadora del cristianismo en todo el orbe contra los enemigos de la fe. Se aborda esta concepción de la religión y se señalan, en primer lugar, sus antecedentes teóricos; en segundo lugar, se analiza la forma en que esta crítica propone una concepción belicosa y militante del catolicismo que renueva el ideal de guerra santa; en tercer lugar, se argumenta la importancia que, desde el punto de vista cosmológico, tiene para Ribadeneira esta cuestión. Se espera, así, realizar una aportación al estudio del papel de la Compañía en la construcción de una concepción teopolítica de la monarquía, plenamente vigente en el siglo XVII.

Palabras claves: Maquiavelo; antimachiavelismo; Compañía de Jesús; providencialismo; guerra santa

HOLY WAR AND MILITARY CATHOLICISM IN SPANISH ANTIMAQUIAVELISMO. THE TRATADO DEL PRÍNCIPE CRISTIANO(1595) OF PEDRO DE RIBADENEYRA

This paper analyzes the religious and political implications of Pedro de Ribadeneira's criticism of Machiavelli in his *Tratado de la Religión del Príncipe Cristiano* (1595). More precisely, it analyzes the Machiavellian affirmation according to which the Christian religion makes men incapable of military virtues. Against this thesis, Ribadeneira defends the Christian strength as indissoluble of a providential conception of history, proposing the Spanish monarchy as a global advocate of Christianity against the enemies of the faith. The paper approaches this conception of religion and, in the first place, its theoretical antecedents; secondly, it analyzes the way in which this criticism implies a renewal of the idea of holy war; thirdly, it argues the importance of this question for Ribadeneira from a cosmological point of view. In this way, we hope to make a contribution on the role of the Society in the construction of a political-theological concept of the monarchy, fully in force in the 17th century.

Keywords: Machiavelli; antimachiavelism; Society of Jesus; providence; holy war

Artículo Recibido: 4 de Febrero de 2019
Artículo Aprobado: 3 de Octubre de 2019

* El presente trabajo es resultado del proyecto de investigación DI 28-17/JM: "Diseñando al soldado cristiano. Catolicismo, militancia y política en la literatura militar postridentina (1564-1644)", financiado por el fondo Jorge Millas de la Universidad Andrés Bello (Santiago de Chile).

** E-mail: mario.prades@unab.cl

El presente trabajo se propone abordar un aspecto muy concreto de la crítica a Maquiavelo de Pedro de Ribadeneira (1527-1612), un destacado miembro de la Compañía de Jesús durante su periodo fundacional. El papel que jesuitas españoles como Ribadeneira o Juan de Mariana jugaron en la historia del antimachiavelismo es bien conocido, así como el de la Compañía en general. Su lugar en los debates que, durante los siglos XVI y XVII, se llevaron a cabo sobre la relación entre religión, moral y política también está bien documentado. Sin embargo, el antimachiavelismo jesuita se ha estudiado, generalmente, desde un único ángulo: como ataque al uso instrumental de la religión, que Maquiavelo aconseja en el famoso capítulo XVIII del *Príncipe* y en el capítulo 11 y siguientes del primer libro de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En el primero, el secretario florentino argumenta que el príncipe no puede ser religioso, caritativo o pío, dado que el deber de la preservación del Estado le empuja, en numerosas ocasiones, a actuar de manera contraria a estas virtudes. Esto, sin embargo, no significa que deba desecharlas sin más, pues estas virtudes, prosigue, «teniéndolas y observándolas siempre resultan dañosas; pareciendo que las tiene, resultan útiles», especialmente en el caso de la religión¹. Así, para mantener su estatus el príncipe debe pretender que es una persona religiosa, pues la religión es la herramienta más poderosa a la hora de generar consenso político; pero no debe serlo, pues su fe le vetaría ejercer las inmoralidades inherentes a la política. Esta tesis encontró la oposición obvia de muchos escritores

¹ «Avendole e osservandole sempre, sono dannose; parendo de averle, sono utili». Maquiavelo, Nicolás, *Le grandi opere politiche. Il Principe. Dell'arte della guerra*, eds. Gian Mario Anselmi y Carlo Varotti, Bollati Boringhieri, Turín, 1992, pp. 103-104.

jesuitas, quienes desarrollaron diversas doctrinas sobre la razón de Estado cristiana. En oposición a Maquiavelo, todas estas doctrinas enfatizaron, en términos generales, la necesidad de subordinar la política a la religión².

Existe, sin embargo, otra corriente antimachiavélica que ataca una tesis distinta de Maquiavelo, relacionada, esta, no con el valor político de la religión, sino con su eficacia militar: en *Discursos* II, 2, el pensador florentino sostiene que la religión cristiana es incapaz de forjar valores cívicos y militares en el creyente, dado que «sitúa el sumo bien en la humildad, la vileza y el desprecio de las cosas humanas», y «quiere que tú seas apto para padecer más que para hacer una cosa fuerte». Concluye, así, que «este modo de vida parece que haya vuelto el mundo débil, y lo haya dado en preda a los hombres malvados»³. Como argumentaré, la crítica a esta tesis fue, desde inicios del siglo XVI, característica en diversos autores hispánicos, quienes se propusieron mostrar que el cristiano tiene no solo el deber, sino —más importante— la capacidad de tomar las armas en nombre del catolicismo contra los enemigos de Dios.

Para ilustrar esta posición recurriré a uno de sus mayores exponentes: el *Tratado de la religión y virtudes que deve tener el príncipe christiano para gouernar y conseruar sus estados. Contra lo que Nicolás Machiauelo y los políticos deste tiempo enseñan*, escrito por el jesuita Pedro de Ribadeneyra y publicado en Madrid en 1595 en la imprenta de Pedro Madrigal⁴. Se trata de una obra de especial interés, dado que supone el primer texto escrito en español con el

² Se puede hallar una útil sistematización del pensamiento político jesuita en Höpfl, Harro, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004. Por su parte, una aproximación clásica a la historia del maquiavelismo la encontramos en Procacci, Giuliano, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*. Laterza, Roma-Bari, 1995 (obra que actualiza y amplía un anterior estudio del autor de 1965). Para el siglo XVI en específico, cfr. Anglo, Sidney, *Machiavelli. The First Century*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

³ La religión «ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione e nel dispregio delle cose umane», y «vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte», de manera que «questo modo di vivere pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati». Maquiavelo, Nicolás, *Le grandi opere politiche. Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, eds. Gian Mario Anselmi y Carlo Varotti, Bollati Boringhieri, Turín, 1993, p 236.

⁴ De ahora en adelante citado como *Tratado del Príncipe Cristiano* o, simplemente, *Príncipe Cristiano*. Ribadeneyra (1527-1612) fue uno de los primeros jesuitas en integrarse en la Compañía tras su establecimiento en Roma. Nacido en Toledo, llegó a la capital italiana bien joven, como miembro del séquito del cardenal Alessandro Farnese. Se incorporó en 1540 y fue, durante un tiempo, secretario personal de Ignacio de Loyola. Tras formarse en París y Lovaina, enseñó retórica en los Colegios de Roma y Palermo y participó en diversas misiones diplomáticas bajo el mandato de Ignacio. Su mediación en la Corte de Felipe II en Bruselas (1555-1560) logró introducir a la Compañía en los Países Bajos. Vivió en Italia de 1560 a 1573 y, tras la elección de Everardo Mercuriano como general, fue mandado a España junto a muchos otros jesuitas españoles de origen converso. cfr. Maryks, Robert, *The Jesuit Order as a synagogue of Jews. Jesuits of Jewish ancestry and puritiy-of-blood laws in the early Society of Jesus*, Brill, Leiden, 2010, pp. 117y ss. Allí escribió biografías de Loyola, Francisco de Borja y Diego Laínez, además de muchos otros trabajos relacionados con la Compañía. Su biografía la escribió el padre Jean-Marie Prat hace un siglo y medio, bajo el título de *Histoire du pere Ribadeneyra disciple de Saint Ignace*, Paris, Victor Palmé, 1862.

propósito expreso de criticar las teorías políticas de Maquiavelo (y, en menor medida, los *politiques* franceses, quienes defendían la separación entre la esfera religiosa y la política)⁵. José Antonio Fernández-Santamaría consideró este tratado el texto fundador de lo que llamó la «escuela eticista» de pensamiento político español, dedicada desarrollar y reivindicar una teoría de la Razón de Estado que subordina la política a la moral y la religión. Se iniciaba, así, una línea de crítica a Maquiavelo que culminaría, de acuerdo con José María Iñurritegui, en 1648 con la publicación de *Idea de un príncipe cristiano*, de Diego de Saavedra Fajardo⁶.

⁵ Sobre la influencia de Maquiavelo en España cfr. Puigdomènech, Helena, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988. Una introducción al tema más reciente puede consultarse en Forte, Juan Manuel y López, Pablo (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, quienes corrigen algunas tesis expresadas por José Antonio Maravall en su influyente «Maquiavelo y maquiavelismo en España», en Id. *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1984 (pp. 41-76). Entre las últimas publicaciones sobre el tema se encuentran Howard, Keith D., *The Reception of Machiavelli in Early Modern Spain*, Tamesis, Woodbridge, 2014; y, desde una óptica hispanoamericana, González, Moisés y Herrera, Rafael (eds.), *Maquiavelo en España y Latinoamérica (del siglo XVI al XXI)*, Tecnos, Madrid, 2014.

⁶ Fernández-Santamaría, José Antonio, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1596-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, pp. 1-2; Iñurritegui, José María, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el 'Príncipe Cristiano' de Pedro de Ribadeneyra*, UNED, Madrid, 1998, pp. 41-42. El primer estudio, de notable influencia, gravita en torno a las ideas de razón de Estado y de «realismo político» –identificado con el tacitismo–, situando al jesuita en una corriente «eticista» juzgada como poco realista. Por su parte, Iñurritegui se desvincula de esta perspectiva para subrayar el alcance teopolítico de la obra de Ribadeneyra y reivindicar su modernidad –el término “teopolítico” lo encontramos ya en la obra antimachiavelica de Juan Eusebio de Nieremberg, *Theopoliticus* (1641), tal como advierte Rodríguez de la Flor, Fernando, «La razón de Estado en Flandes. Lecturas de Maquiavelo en el polo septentrional del Imperio hispano», *eHumanista*, n° 31, 2015 (pp. 471-488), p. 473–. En este ensayo nos apartamos de la tradición historiográfica centrada en el binomio realismo-ingenuidad política para profundizar en la perspectiva teopolítica apuntada por Iñurritegui y Rodríguez de la Flor, que conecta el pensamiento político religioso del jesuita con el contexto de expansión imperial de la corona habsbúrgica y el impulso misional y providencialista inherente a la Compañía de Jesús. Sobre Ribadeneyra se han escrito algunos estudios ya conocidos y otros más recientes de no poco interés. Por motivos de espacio, nos referiremos solo a aquellos que abordan de manera exclusiva su pensamiento religioso, político y militar. En la misma línea de Fernández-Santamaría, y partiendo de las tesis de Maravall, hallamos el artículo de Castillo, Fernando, «El arte de la guerra en ‘el Príncipe Cristiano’ de Pedro de Ribadeneyra», *Boletín de Información*, n° 218, 1990 (pp. 60-70). En ámbito italiano encontramos otros dos estudios anteriores sobre el pensamiento político de Ribadeneyra: Guidotti, María Gloria, *Il padre Ribadeneyra e l'antimachiavellismo*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1988; Olivieri, Mario, «Lo 'scudo di carta' del reverendo padre (L'Antimachiavelli di Pedro Ribadeneyra S.I.)», *Annali dell'Università per stranieri di Perugia*, n° 21, 1994 (pp. 131-163) y n° 22, 1995 (pp. 169-194), quien no duda en tildar la obra de Ribadeneyra de medieval y, por tanto, anacrónica –en claro contraste con la interpretación de Iñurritegui–. Si bien se trata de una interpretación interesante que considera las raíces tomistas de la obra del jesuita, no puedo estar de acuerdo con la adscripción del pensamiento de Ribadeneyra a una tradición medieval considerada extemporánea a su época. Por el contrario, espero demostrar que la unión entre catolicismo, política y milicia propugnada por Ribadeneyra, lejos de resultar ingenua (Maravall, Fernández-Santamaría) o anticuada (Olivieri), tiene plena vigencia en su época. Por su parte, ya en ámbito anglosajón y con un mayor interés por los aspectos netamente políticos de su obra, Robert Bireley y Ronald W. Truman dedican a Ribadeneyra sendos capítulos en sus obras respectivas *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1990; y *Spanish treatises on government, society,*

Una de las características principales del tratado de Ribadeneyra consiste en que reúne las dos líneas antimachiavélicas apenas mencionadas: una de carácter militar, la otra «eticista». A pesar de que la mayoría de los estudiosos tienden a subrayar solo esta última⁷, la crítica de Ribadeneyra a *Discursos* II, 2 pone en juego varias ideas significativas de notable influencia en el siglo posterior: entre ellas, la reivindicación de una concepción beligerante y combativa del catolicismo, que se apoya en la convicción de la misión providencial que el «Dios de los ejércitos y las batallas» asignó a la monarquía española: defender el catolicismo a través de las guerras de religión en Europa y expandirlo en los continentes americano y asiático.

El presente ensayo se propone analizar este antimachiavelismo militar y belicoso de Ribadeneyra en relación con la cultura teopolítica de su época para evidenciar su importancia teórica. Tal como ha subrayado Adriano Prosperi, la sociedad española del siglo XVI, en la medida en que se funda en el ideal de extensión mundial de la Reconquista y las cruzadas, ofrece el escenario ideal para la elaboración de una respuesta a Maquiavelo que reivindica y justifica el aspecto agresivo y militante del catolicismo⁸. Al hilo de esta interpretación general sostendré que

and religion in the time of Philip II: the 'De regimine principum' and associated traditions, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, mientras que Sidney Anglo le presta escasa atención en su ya citada monografía: Anglo, Sidney, *op. cit.*, pp. 389-395. Entre los estudios más recientes sobre la doctrina teológico-política de Ribadeneyra resultan de especial interés los artículos de Forte, Juan Manuel, «Pedro Ribadeneyra y las encrucijadas del antimachiavelismo en España», en Forte, Juan Manuel y López, Pablo, *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008 (pp. 167-179); Barbuto, Gennaro, «I gesuiti e il 'principe' di Machiavelli: da Ribadeneyra a Gracián. Paradigma della mediazione», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, n° 20, 2017 (pp. 125-140), quien coloca a Ribadeneyra en el contexto más amplio del antimachiavelismo jesuita. Por último, cabe destacar la aproximación al *Príncipe Cristiano* desde el punto de vista de la cultura jurídica que ofrece Amezcua, Luis Carlos, «Hacia una ética judicial del Estado moderno. Las virtudes del juez según Pedro de Ribadeneyra», *Anuario de Filosofía del Derecho*, n° 19, 2002 (pp. 155-189).

⁷ La mayoría de los trabajos sobre el antimachiavelismo de Ribadeneyra abordan, de hecho, solo la línea «eticista», es decir, el ataque de Ribadeneyra a la simulación religiosa propugnada por Maquiavelo en el *Príncipe* y los *Discursos*. Su análisis suele tomar en consideración un hecho a primera vista contradictorio: Ribadeneyra argumenta, en otra parte del *Príncipe Cristiano*, la necesidad de que el monarca disimule su pensamiento bajo determinadas circunstancias. Numerosos autores consideran esta afirmación como un indicio de maquiavelismo por parte del mismo Ribadeneyra, siguiendo de forma acrítica una interpretación de Maravall (En Maravall, José Antonio, *op. cit.*, p. 52), complementada por Fernández-Santamaría (Fernández-Santamaría, José Antonio, *op. cit.*, p. 89), según la cual el jesuita, consciente de su acercamiento a la doctrina de Maquiavelo, habría enmarañado voluntariamente su parecer sobre esta cuestión. Considero esta interpretación poco acertada, por los motivos que expongo en Prades, Mario, «La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneyra y el 'maquiavelismo de los antimachiavélicos'», *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, n° 5, 2011 (pp. 133-165). Sobre este tema, que aquí no podemos abordar, *cfr.* también Merle, Alexandra, «Un aspect de l'antimachiavélisme des jésuites: le Prince Chrétien de Pedro de Ribadeneyra entre simulation et dissimulation», en eds. Annie Molinié, Alexandra Merle and Araceli Guillaume-Alonso, *Les jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux de pouvoir (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, PUPS, 2007 (pp. 111-140).

⁸ Prosperi, Adriano, «I cristiani e la guerra: una controversia fra '500 e '700», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, vol. 30, n° 1, 1994 (pp. 57-83).

la crítica de Ribadeneira hunde sus raíces en una cultura ibérica caracterizada por el desarrollo de una ideología cristiana militante en torno al ideal de guerra santa. De hecho, el *Príncipe Cristiano* puede considerarse un lugar clave dentro de una escuela antimachiavélica específicamente hispánica que tiene, al menos, otros dos grandes exponentes durante el siglo XVI: el *Democrates primus* (1535), de Juan Ginés de Sepúlveda, y el *De nobilitate Christiana* (1542) de Jerónimo Osorio. Ambos textos hallan eco, en mayor o menor medida, en el tratado de Ribadeneira, tal como se verá. Tras constatar esta filiación, argumentaré, en segundo lugar, que para nuestro jesuita la doctrina de Maquiavelo en *Discursos II, 2* reviste una extrema gravedad, en la medida en que ataca presupuestos teológicos y cosmológicos propios de la mentalidad jesuita de la época. Por este motivo, el antimachiavelismo militar cristiano resulta, en el imaginario retórico de Ribadeneira, tan importante como el «eticista», a pesar de su menor difusión fuera de la península ibérica.

La referencia de Ribadeneira a *Discursos II, 2*

Podemos leer la refutación que Ribadeneira hace de este pasaje en el segundo libro de su tratado, dedicado a caracterizar la presencia de las cuatro virtudes cardinales en el príncipe cristiano. Al inicio de los capítulos sobre la virtud de la fortaleza (34-43), el jesuita cita las siguientes palabras de Maquiavelo, «traducidas fielmente de italiano en castellano»:

Pensando donde pueda nacer que en aquellos tiempos antiguos los pueblos fuesen más amigos de la libertad que éstos, creo que nazca de la misma causa que ahora hace a los hombres menos fuertes, la cual pienso yo que sea la diversidad de nuestra educación y de los antiguos, fundada en la diversidad de la religión nuestra y suya; porque, habiéndonos nuestra religión enseñado la verdad y el verdadero camino (estas y otras semejantes palabras suelen decir los políticos para mejor engañar), hace que estimemos menos la honra del mundo; y como los gentiles la estimasen tanto y la tuviesen por sumo bien, eran sus acciones más feroces⁹.

⁹ La frase entre paréntesis es un comentario del propio Ribadeneira a la cita maquiaveliana. Nuestro jesuita cita y traduce, a lo largo del tratado, amplios pasajes tanto de los *Discursos* como del *Príncipe*, lo que revela un conocimiento de primera mano de las primeras ediciones originales. Esto resulta notable porque, si bien en 1595 los *Discursos* ya habían sido publicados tanto en Italia como en España, *El Príncipe* solo vería la luz en castellano

Maquiavelo demuestra su tesis con tres argumentos que Ribadeneyra refutará: 1) los gentiles realizaron sacrificios animales temibles y sangrientos, que fortalecieron a sus practicantes; 2) por contra, la religión cristiana pone la felicidad en la humildad, el recogimiento y la pobreza; 3) la religión cristiana, en la traducción de Ribadeneyra, «más quiere que seamos sufridos que fuertes», hecho que ha debilitado el mundo y «dádole como á saco á los hombres malvados»¹⁰.

Frente a este argumentario, Ribadeneyra inicia su contraargumentación definiendo la «verdadera virtud» de la fortaleza de acuerdo a la tradición clásica y el canon cristiano —Platón, Aristóteles, Cicerón y Santo Tomás. Tras ello examina los tres argumentos de Maquiavelo y los critica utilizando, en buena medida, ideas que encontramos en Osorio¹¹. Así, contra el secretario florentino, Ribadeneyra reivindica el sufrimiento y la resistencia como los elementos constitutivos de la verdadera fortaleza, además de recurrir a Aristóteles y Santo Tomás para sostener que «la verdadera fortaleza tiene dos oficios: el uno es acometer, el otro resistir y sufrir; y este segundo dicen ellos que es más principal oficio de la fortaleza que el primero»¹². Por este motivo, la religión cristiana nos quiere más sufrientes que físicamente fuertes. Ahora bien, esto no debilita la llamada «fortaleza cristiana», dado que la doctrina aristotélica de las virtudes especifica la unidad intrínseca de todas ellas, de modo que no puede existir verdadera caridad, humildad y mansedumbre, sin que exista también coraje, atrevimiento y valentía. Es este un argumento que podemos encontrar, dirigido de manera velada contra Maquiavelo, en Sepúlveda¹³. Este hecho lo prueban, prosigue Ribadeneyra, los muchos ejemplos que nos ofrece

de manera íntegra en 1821, dada la prohibición inquisitorial de las obras de Maquiavelo (que entraría en vigor en España en 1583). Por tanto, bien podemos considerar los pasajes presentes en el tratado como «la primera versión castellana» de esta polémica obra (Saralegui, Miguel, «¿Es Maquiavelo determinista? Respuesta a una sugerencia de Pedro de Ribadeneyra», en eds. Cruz González-Ayesta y Lecón, Mauricio, *Causalidad, determinismo y libertad. De Duns Escoto a la escolástica barroca*, Eunsa, Navarra, 2014 (pp. 83-101), p. 1. El tratado, de hecho, constituía uno de los mejores lugares donde consultar las polémicas ideas de Maquiavelo tras su prohibición.

¹⁰ Ribadeneyra, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, op. cit., pp. 469-470.

¹¹ Osorio, Jerónimo, *De Nobilitate Civili Libri II. Eiusdem de Nobilitate Christiana Libri III*, Laurentium Torrentinum, Florencia, 1552, p. 218. Sobre el antimaquiavelismo de Osorio cfr. Prades, Mario, «La reivindicación del catolicismo militante en el antimaquiavelismo ibérico del siglo XVI. El *De Nobilitate Christiana* (1542) de Jerónimo de Osorio», *Revista del Instituto Riva-Agüero*, vol. 2, nº 1, 2017 (pp. 81-119).

¹² Ribadeneyra, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, op. cit., p. 480.

¹³ Sepúlveda, Juan Ginés, *Democrates primus: de convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus. Tratados políticos*, ed. y trad. Losada, Ángel, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963, pp. 185-186. A pesar de que Sepúlveda no menciona al florentino, Adriano Prosperi fue el primero en señalar su probable crítica a *Discursos II*, 2 en Prosperi, Adriano, «La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma», *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea*, nº 29-30, 1978 (pp. 499-529). Alejandro Coroleu lo confirmó en Coroleu, Alejandro, «Il *Democrates primus* di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro il Machiavelli», *Il pensiero politico*, nº 25, 1992 (pp. 263-268). Henry Méchoulan,

el Antiguo Testamento de guerreros cristianos tales como Moisés, David y Saúl, entre otros.

Así, en la primera parte de su argumentación Ribadeneyra apuesta por una noción de fortaleza en la cual coexisten la pasividad y la agresividad, la humildad y el arrojo, el sufrir y el «acometer». El cristiano debe sufrir con humildad las ofensas que se le dirigen. Sin embargo, este no deberá perdonar las ofensas dirigidas a su religión, sino que estará obligado a castigar a los ofensores. Este es un matiz importante, que Ribadeneyra también toma de Osorio: el príncipe cristiano será «manso para los rendidos y para los buenos y desvalidos, severo y grave para humillar a los soberbios y altivos; en perdonar sus injurias fácil y piadoso; en castigar las de Dios, terrible y celoso»¹⁴. De este modo, la justificación de la violencia hace su ingreso en el discurso del jesuita.

Fortaleza militar cristiana

Ribadeneyra es consciente de la insuficiencia de su caracterización «humilde» de la fortaleza, dado que, desde la perspectiva maquiaveliana, esta no haría sino confirmar que no estamos hablando de fortaleza «militar» o «política»:

*Dirá por ventura Maquiavelo que la fortaleza de los mártires no es fortaleza política (de la cual él habla), (...) y que a lo menos en esta fortaleza militar y propia de soldados y guerreros, los cristianos son inferiores a los gentiles porque no han acometido ni acabado cosas tan arduas y tan peligrosas como ellos acometieron y acabaron*¹⁵.

Para replicar al florentino, Ribadeneyra pasará a enfatizar uno de los aspectos en que ha dividido la fortaleza cristiana: la parte más activa y militante, el «acometer». Por este motivo se

atento a lo que llamó el «antihumanismo» de Sepúlveda, también destacó el carácter belicista del antimachiavelismo español en Méchoulan, Henry, «La raison d'Etat dans la pensée espagnole au siècle d'Or, 1550-1650», en ed. Zarka, Yves Charles, *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles*, Presses Universitaires de France, París, 1994 (pp. 245-263); y, especialmente, en Méchoulan, Henry, «Le dieu des antimachiaveliens espagnols du siècle d'or», en ed. Dierkens, Alain, *L'antimachiavelisme, de la Renaissance aux Lumières*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1997 (pp. 85-95). Tanto Méchoulan como Prospero han señalado la importancia de la concepción militante y guerrera de la religión, propia de la cultura ibérica de la época, a la hora de comprender las doctrinas religiosas y políticas tanto de los jesuitas españoles como de otros tratadistas políticos del siglo XVII. El presente ensayo parte de sus premisas hermenéuticas para profundizar en el papel de Ribadeneyra en dicha tradición.

¹⁴ Ribadeneyra, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, op. cit., pp. 483; Osorio, Jerónimo, op. cit., pp. 216-217.

¹⁵ Ribadeneyra, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, op. cit., p. 494.

centrará específicamente en aquellos aspectos relativos a las virtudes de naturaleza militar¹⁶. Ribadeneira ilustra la fortaleza militar cristiana enumerando todos los capitanes y soldados valerosos «producidos por la religión cristiana». De este modo, el primer argumento del jesuita a favor de un cristianismo beligerante se apoya en una lectura religiosa y providencial de la historia, a través de la cual el pasado revela cómo debe ser el presente y configura el futuro de acuerdo al plan de Dios para la Humanidad y, específicamente, para la monarquía hispánica. Por ello, a los nombre de Constantino el Grande, Teodosio, Carlomagno y los primeros cruzados, Ribadeneira suma numerosos ejemplos de caballeros y reyes de los reinos hispanos, de Pelayo a Carlos V. La lista de nombres, obviamente, ni es casual ni obedece a un fin meramente ilustrativo: Ribadeneira establece con ella una doble asociación: por un lado, los caballeros españoles (Pelayo) se sitúan a la par de los grandes impulsores del cristianismo desde el Imperio Romano hasta la Edad Media (Constantino, Teodosio y Carlomagno). Por otra lado, el pasado militar, caballeresco y cristiano hispano-medieval halla continuidad en el pasado más reciente, encarnado en la figura de Carlos V –presentado para la ocasión como un antiprottestante sin fisuras--, a través de un arco que une ocho siglos de historia ibérica bajo un mismo impulso militar y cristianizador. De este modo, Ribadeneira conecta las Cruzadas europeas con la Reconquista ibérica, proceso que llega a su fin durante el reinado de los Reyes Católicos tras ocho siglos desde su inicio. No es casual, en este sentido, la mención especial que Fernando el Católico le merece a Ribadeneira:

Pues además de haber ganado los reinos de Granada, de Nápoles, de Navarra por las armas, acabó por ellas de echar el yugo con que casi ochocientos años habían sido oprimidos estos reinos de los moros, y con la justicia los estableció, y dejó a sus sucesores abierto el camino para la grandeza en que los vemos¹⁷.

Aquí, como en otros lugares del *Tratado*, encontramos una línea clara y distinta que enlaza la cruzada medieval europea (entendida como un proceso homogéneo) con la Reconquista

¹⁶ Ribadeneira deja de lado las virtudes de carácter más netamente político, a las que Maquiavelo también se refiere. Tal vez no advierte que para el florentino el problema no está tanto (o no solo) en que el cristianismo nos vuelva humildes y timoratos, sino en que la religión cristiana destruye los valores cívicos que él asocia a las constituciones republicanas –como por ejemplo la libertad civil–, los cuales eran exaltados por la antigua religión romana. Estos valores son sustituidos, en la teopolítica cristiana, por una ética de la obediencia y la subordinación a Dios que se traduce, en el plano político, en obediencia al príncipe cristiano.

¹⁷ *Ibidem*, p. 500.

española. Ribadeneyra extenderá esta línea ideal hasta alcanzar las políticas imperialistas de Carlos V y Felipe II. Todos estos procesos militares y políticos, pero también sociales y económicos, propios de diversas épocas y contextos, forman parte, para el jesuita, del mismo plan divino, en tanto que son todos fruto de la fortaleza militar cristiana. De hecho, en la primera parte de su tratado Ribadeneyra ya ha explicado que todos ellos estuvieron inspirados y propiciados por Dios. Así, a ojos del jesuita, el pasado y el presente de España se funden y cobran sentido bajo el estandarte de la divina providencia: los grandes reyes y caballeros del pasado fueron recompensados políticamente por su celo y defensa de la religión católica, motivo por el cual Dios es la causa del «poder y la grandeza» actuales del imperio español. Como prueba, Ribadeneyra sostiene que el mismo descubrimiento de América fue la recompensa divina a los Reyes Católicos «cuando mandaron salir los Moros y los Judíos de los Reinos de España».

«Este servicio –prosigue– que estos gloriosos Reyes con tanta piedad, y tan desinteresadamente hicieron a Dios, el mismo Dios aventajadamente se le pagó, limpiando estos Reinos de toda fealdad e inmundicia de falsas sectas (...) y descubriendo por su mano un nuevo mundo, con tantos y tan grandes tesoros y riquezas, que es uno de los mayores milagros que ha habido en él»¹⁸. De este modo, dos acontecimientos capitales que marcan un año clave como 1492 –la expulsión de los judíos y la llegada de Colón a América–, quedan unidos, de manera explícita, a través de una asociación causal estrechamente vinculada a la idea de una monarquía hispánica elegida por Dios para «limpiar» el reino de «falsas sectas» y expandir el catolicismo en el «nuevo mundo» recién descubierto. América queda, así, perfilada dentro de la serie de compensaciones y premios que los distintos príncipes y caballeros cristianos españoles recibieron por su subordinación a la fe y defensa de los intereses religiosos. Sin embargo, a diferencia de los antiguos ejemplos medievales, el caso de Fernando el Católico reviste un nuevo carácter misional global que acentúa la superioridad del imperio hispánico sobre aquellos antiguos y medievales y, al mismo tiempo, pone de relieve la responsabilidad del monarca español frente a la misión encomendada por Dios¹⁹.

El hecho de que Ribadeneyra dedique el *Príncipe Cristiano* al futuro Felipe III es, en este sentido, significativo: el jesuita anima al futuro monarca a seguir la misión divina que Dios ha confiado a España desde la Edad Media, y que ha sido obedecida por nobles y capitanes célebres como Gonzalo Fernández de Córdoba, el marqués de Pescara y el «gran Duque de Alba»,

¹⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹⁹ Sobre la tradición española de pensamiento político providencialista cfr. Chaparro, Sandra, *Providentia. El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, especialmente p. 167 en adelante. Sobre la asociación entre expulsión y «descubrimiento», cfr. Prosperi, Adriano, *La semilla de la intolerancia. Judíos, herejes, salvajes: Granada 1492*, FCE, 2018, Santiago de Chile, pp. 61-65 y *passim*.

Fernando Álvarez de Toledo, además de navegantes como Cristóbal Colón y soldados como Hernán Cortés²⁰. ¿Qué podría constituir un mayor signo de fortaleza, —pregunta Ribadeneira—, «que el descubrir y conquistar un nuevo mundo, y sujetar más naciones y tierras que ningún rey ni emperador hasta ahora ha descubierto y poseído?». Si la fortaleza se muestra, desde una perspectiva maquiaveliana, en la derrota del enemigo: «¿dónde ha habido más que los que en nuestro siglo por las armas se han sujetado al yugo del Santo Evangelio?»²¹. Al hilo de esta lógica providencial, el Dios humilde y sufriente va dejando su lugar al Dios de los ejércitos, un dios beligerante que bendice a los soldados y capitanes que declaran, en su nombre, la guerra santa contra herejes y musulmanes.

La guerra santa y el Señor de los ejércitos

Ribadeneira afirma que «aunque en todas las acciones del príncipe debe resplandecer la fortaleza, pero en ninguna cosa más que en la guerra, que es la propia materia della». Esta afirmación podría resultar desconcertante si recordamos lo que el jesuita ha dicho solo unas páginas antes: que resistir y sufrir constituyen la verdadera fortaleza. Ahora, en cambio, es la guerra la «propia materia» de la fortaleza. Parece claro que el tono del discurso ha cambiado: ya no habla de sufrir las ofensas con paciencia sino, más bien, de esa fortaleza militar que mueve al cristiano a atacar a aquellos considerados enemigos de Dios. Por ello el monarca debe

persuadirse que, aunque la paz es el blanco a que su gobierno debe mirar, pero que muchas veces no se puede alcanzar ni conservar buena paz sin buena guerra. La cual es tan necesaria para defender la república y tener paz, como lo es la medicina amarga para la salud del enfermo. Por las

²⁰ En esta dedicatoria Ribadeneira menciona el valor ejemplar de numerosos reyes españoles hasta Carlos V, sin mencionar a Felipe II. La omisión resulta llamativa si pensamos que se trata, precisamente, del padre del destinatario de la dedicatoria y actual monarca. Creo que podemos notar aquí una crítica velada de Ribadeneira a Felipe II, que encontramos refrendada en otros lugares de su obra. Así, por ejemplo, en la carta que el jesuita escribió a finales de 1588 «para un privado de su Majestad acerca de la desgracia de la armada que fue a Inglaterra», leemos que, entre otras cosas, Dios quiso la derrota para que el rey «cele mucho su honra, y que en sus consejos la tenga por blanco y le anteponga a todos los otros sus intereses y fines», algo que tal vez el monarca no había hecho. Por este motivo, el jesuita le pide a Felipe II que «escudriñe bien, si en los negocios que se le han ofrecido tratar de Inglaterra después que Nuestro Señor le hizo rey de ella, ha tenido más cuenta con la seguridad de su estado, que con la gloria de Dios y acrecentamiento de la fe católica». Ribadeneira, Pedro, *P. Petri de Ribadeneira. Confessiones, Epistolae aliaque scripta inedita*, II. vol. 60, M.H.S.I., Roma, 1969, p. 109. Aquí por «estado» debemos entender el de la Casa Real encabezada por Felipe, más que un estado nacional, lo que justifica la crítica velada al egoísmo del monarca.

²¹ Ribadeneira, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, op. cit., pp. 503-504.

guerras que mandó hacer Dios a sus santos capitanes, y por las victorias que les dio, y por las leyes que publicó a su pueblo, enseñándole el modo de hacer guerra, se ve que la guerra se puede hacer santamente, y que, supuesta la malicia de los hombres, muchas veces es un mal necesario en la república²².

En este pasaje Ribadeneyra justifica la guerra hecha «santamente» contra protestantes, musulmanes y otros enemigos de la religión católica. Ciertamente, para el jesuita la «buena guerra», la guerra hecha «santamente», tiene como objetivo «defender la república». Podríamos pensar, por tanto, que alude únicamente a una guerra de tipo defensivo, pero hemos visto cómo el jesuita aprueba, por ejemplo, la invasión de Inglaterra por parte de la armada de Felipe II. Por tanto, considero que su concepto de «defensa de la república» se puede entender de otro modo: en los términos de una república cristiana de alcance universal, de la que el monarca español es garante. Desde esta perspectiva, todo el orbe se convierte en potencial campo de batalla para la «buena guerra» cristiana, idea que resulta, por lo demás, coherente con la concepción providencial del imperialismo español a la que ya se ha hecho referencia.

¿Es compatible la guerra «hecha santamente» con la guerra justa? En principio sí, pues no hay santidad sin justicia. Ribadeneyra advierte al príncipe de que, cuando la necesidad le obligase «a usar del hierro y fuego», debe hacerlo confiado en Dios y tener, además, «muy bien examinada y averiguada» la justicia de la causa por la que hace la guerra. La decisión del príncipe de emprender una guerra debe, por tanto, cumplir tres condiciones: 1) constituir la respuesta a una necesidad, esto es, tener una motivación externa; 2) emprenderse con la conciencia de obedecer a los preceptos divinos; 3) estar justificada. Sin embargo, nuestro jesuita no especifica la forma en la que el príncipe debe establecer con certeza las causas justas de la guerra. Tal como declara más adelante, deja «a otros escritores y a los prudentes consejeros lo que toca a las causas que debe tener el príncipe para mover justa guerra»²³. El detalle no es menor: en vano buscará el lector en el tratado de Ribadeneyra alguna referencia a teorías de la guerra justa como la de Francisco de Vitoria u otros autores de la Escuela de Salamanca, de enorme actualidad en la época y que bien hubiesen podido dotar de un fundamento jurídico a sus posiciones sobre las formas de la guerra lícita para el cristiano. Las tres condiciones clásicas para la guerra justa –autoridad del príncipe, justa causa y recta intención—, bien presentes en la tradición jurídica desde la teorización de Agustín de Hipona y la sistematización de Tomás de

²² *Ibidem*, pp. 522-523.

²³ *Ibidem*, p. 546, siguiendo de nuevo a Osorio.

Aquino, tampoco se encuentran en el *Tratado*. Así, Ribadeneyra invoca la guerra justa a la vez que llama a la guerra hecha «santamente», pero su interés no recae en ambas por igual: claramente, nuestro jesuita pone el énfasis en la segunda, en cuya ilustración y fundamentación retórica abunda en esta parte de su tratado, mientras deja de lado las especificidades teóricas ligadas a la primera. Tras dejar a otros escritores la cuestión de sus causas, no vuelve a mencionar la guerra justa.

Esta falta de interés se explica, en primer lugar, por la finalidad de la obra. Ribadeneyra no habla como teólogo sino como propagandista: su tratado busca propagar una determinada noción de la guerra de religión. Lo hace, además, en un contexto polémico, dentro del cual se enfrenta explícitamente a Maquiavelo y los *politiques* franceses. Es consciente de que, para esta batalla, no le sirven tanto las armas de la jurisprudencia o la teología como las de la retórica más afilada, pues sabe que el campo al que descende no es el del debate académico, sino el de la forja de la opinión pública, más atenta a la capacidad persuasiva que al rigor lógico y argumentativo. De hecho, una exposición doctrinal de teorías morales, jurídicas y políticas sobre la guerra justa podría resultar incluso contraproducente para la estrategia persuasiva del *Príncipe Cristiano*, pues requeriría una elaboración lógico racional, por parte del lector, de efectos diametralmente opuestos a la exaltación de la fe, el entusiasmo y los sentimientos religiosos que Ribadeneyra pretende provocar con su elaborada retórica. Desde este punto de vista, reivindicar la «santidad» de la guerra no requiere mayor justificación: la certeza del diseño divino constituye suficiente demostración de justicia, y el efecto emotivo producido por los ejemplos de los nobles caballeros cristianos y los protagonistas del Antiguo Testamento no requiere de mayores disquisiciones teóricas. El hecho de que Ribadeneyra escriba su tratado en castellano, y no en latín, es una prueba más de que su público no es el de la academia, sino uno mucho más amplio, compuesto, en buena parte, por el estamento religioso, noble y militar —menos atento, este último, a finezas filosóficas.

Por otra parte, si dejamos de lado la finalidad propagandística del tratado y atendemos a la argumentación de Ribadeneyra, la inclusión de una teoría de la justificación racional de la guerra podría incluso contradecir la «lógica providencial» del jesuita, pues su confianza en la providencia divina está tan presente en el tratado que vuelve irrelevante cualquier teoría de la guerra justa. Ciertamente, el rey debe examinar las causas de la guerra para estar seguro de su legitimidad; pero, al mismo tiempo, también debe confiar —incluso, se diría, ciegamente—en Dios, dado que «una de las cosas en que Dios, nuestro Señor, más muestra su divina providencia es en los ejércitos y batallas, y en las vitorias que da a los que es servido, y con ellas los reinos e

imperios, que dependen dellas»²⁴. Esto significa que, una vez la guerra se consuma, el hecho mismo de haber conseguido la victoria se constituye como un claro signo de aprobación divina y, por tanto, de justicia de la misma guerra. La derrota, por su parte, es una prueba del castigo que Dios ha querido infligir al monarca cristiano, culpable de haber tenido en menos la religión. En este contexto, la concepción providencial de la guerra no puede corresponder exactamente con una concepción jurídica que plantee la guerra en los términos de una justicia inmanente, observable solo en las motivaciones esgrimidas por los monarcas para iniciar la contienda y la forma material en que esta se desarrolla.

Las causas justas son condición necesaria para hacer la guerra «santamente», pero no suficiente, debido ante todo a la multiplicidad potencial de causas justas y al modo equívoco en que contribuyen, combinadas, a la justicia de la guerra. Así, la lógica providencial atribuye a la guerra santa un concepto de justicia divina que se desarrolla en un plano distinto y ontológicamente más relevante que la humana. Esto lo apreciamos en el *Tratado de la tribulación* (1589), donde Ribadeneyra ya había argumentado que Dios puede provocar la derrota de un ejército cristiano en una guerra justa cuando la declaración de la guerra obedece a una voluntad de venganza por parte del príncipe, pues este persigue intereses privados que sitúa por encima de los divinos. Ribadeneyra explica aquí que «muchas veces en las guerras concurren dos causas justas, la de Dios, cuando la guerra se hace contra los infieles, o herejes, que son sus enemigos; y la nuestra, cuando habemos sido provocados dellos». En tales casos, resulta necesario concentrar la atención en la causa principal: «la gloria del Señor», porque «cuando esto no se hace, sino que tenemos por principal lo accesorio, y lo accesorio por principal (como algunas veces acontece) no es maravilla que permita el Señor que se pierdan las jornadas», no porque el fin de la guerra sea injusto, sino porque «se tuvo más cuenta con lo que es menos, y menos con lo que es más»²⁵. Así, según la lógica providencial, dos causas justas pueden resultar en una guerra injusta cuando no se combinan de la manera adecuada, lo que conlleva irremediabilmente un castigo divino. La justicia providencial se convierte, de este modo, en una cuestión de grados: se mide según la dosis en que se combinan las causas humanas y «la de Dios», teniendo en cuenta que es esta última la que debe prevalecer. Por otra parte, no nos corresponde a nosotros enjuiciar esta combinación: la lógica providencial sitúa la justicia de la guerra en el plano trascendental y misterioso de la voluntad divina, única capaz de escrutar y juzgar las conciencias de los contendientes. Ribadeneyra actúa, desde el punto de vista retórico, como

²⁴ *Ibidem*, p. 523.

²⁵ En Ribadeneyra, Pedro, *Las Obras Del P. Pedro De Ribadeneyra de la Compañía de Jesús, agora de nuevo revistas y acrecentadas*, viuda de Pedro Madrigal, Madrid, 1595, p. 191r.

intérprete de esta voluntad divina a través de su reflexión en torno al hecho consumado de la derrota; producto y, al mismo tiempo, señal de la providencia de Dios. De este modo el jesuita explica, por ejemplo, la derrota de la Gran Armada, ocurrida justo un año antes de la publicación del *Tratado de la Tribulación* y que, en parte, originó su composición.

Esta tesis ayuda a entender la escasa importancia de la doctrina de las causas de la guerra justa en la estrategia retórica de Ribadeneyra: el binomio justo/injusto, desarrollado en un plano discursivo legalista, forma parte de lo que nuestro jesuita llama «lo accesorio», pues no atañe al plano trascendental, el relativo a la voluntad de Dios, que es para él «lo principal» y lo que garantiza, consecuentemente, la victoria. Así, por tanto, la intención del jesuita es centrarse en lo principal, lo trascendental: la voluntad divina, no la justicia humana.

Esto tiene una consecuencia interesante: lo que distingue una guerra justa que cuenta con la aprobación divina de una justa que no cuenta con ella (y que, por tanto, terminará en derrota) es la intención con que se emprende, algo que atañe, única y exclusivamente, al fuero interno del gobernante. El éxito o el fracaso de la guerra dependen, por tanto, de la conciencia del rey: el verdadero campo de batalla es, para Ribadeneyra, el mismo campo en el que operan artes como la predicación, la confesión o la casuística, en las que los jesuitas son maestros. La conciencia constituye, para ellos, la arena en la que se baten para llevar a cabo el proyecto de confesionalización y disciplinamiento que caracterizará su labor durante el siglo XVII. La santificación de la guerra no podía, en este sentido, escapar del ámbito de la conciencia, en este caso la conciencia del monarca, los capitanes y los soldados²⁶.

Como se ve, la aplicación de la «lógica providencial» a la interpretación de la guerra deja poco espacio para la consideración de sus causas justas, pues estas son de tipo inmanente y, en

²⁶ Sobre la estrategia espiritual de los jesuitas hacia el estamento más acomodado y con poder político, puede consultarse Lozano Navarro, Julián José, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Cátedra Historia, Madrid, 2005. En relación a los soldados, el *Príncipe Cristiano* responde plenamente al programa de confesionalización de la milicia desplegado por la Compañía de Jesús a finales del siglo XVI en Flandes o Francia, bautizado por Ariane Boltanski como el «modelo del soldado cristiano». Se trata de un programa de atención espiritual y adoctrinamiento de los soldados de las tropas cristianas que funciona como instancia práctica de legitimación de las guerras de religión, en la medida en que «categoriza el esfuerzo para eliminar herejes e infieles como una Guerra Santa, es decir en una ‘guerra justa’» («The ‘Christian soldier’ model can also be understood as an instance of legitimization; it categorizes the struggle to eliminate heretics and infidels as a Holy War, that is in a ‘just war’»). Boltanski, Ariane, «A Jesuit Missio Castrensis in France at the End of the Sixteenth Century: Discipline and Violence at War», *Journal of Jesuit Studies*, n° 4, 2017 (pp. 581-598), p. 583). Así, tanto el modelo del soldado cristiano como el *Tratado* de Ribadeneyra se comprenden al interno de un contexto cultural muy concreto, dentro del cual la Compañía elabora toda una serie de discursos literarios pero también prácticos dirigidos a disciplinar al estamento militar. Dentro de este proceso, la “santificación de la guerra” se convierte en un recurso útil y también necesario para lograr la obediencia tanto de soldados como de capitanes y príncipes. La autora subraya la estrecha vinculación, para el contexto europeo, entre el proyecto castrense jesuita y el ideal de «Guerra Santa», al menos hasta la guerra de los Treinta Años (cfr. *Ibidem*, p. 598).

última instancia, resultan superfluas si se aceptan los principios trascendentales que sigue el providencialismo. Por este motivo, resulta lógico que la doctrina de la guerra justa quede relegada a una posición secundaria en el tratado de Ribadeneira, mucho más atento al aspecto «santo» de la guerra, que da a la providencia un lugar prominente en el teatro de la historia. Es esta ideología providencialista la que permite ver en Ribadeneira uno de los primeros exponentes del pasaje, típicamente contrarreformista, de la teorización de la guerra justa a la reivindicación de la guerra santa²⁷.

Prosiguiendo la lectura del *Tratado* constatamos cómo la reivindicación de la guerra santa resulta indisociable de la caracterización militante y belicista de Dios, muy diversa del Dios cristiano del perdón y el sacrificio presentado en los Evangelios. Consecuentemente, Ribadeneira recurre principalmente a fuentes veterotestamentarias para justificar el uso de la violencia por parte de los cristianos e ilustrar la bendición divina de las armas. Cita, por ejemplo, el pasaje de *Deuteronomio* XX (sobre los principios de la guerra santa) en el que el sacerdote asegura al pueblo de Israel, enfrentado a un enemigo mayor en número y fuerza, que «el Señor Dios vuestro está en medio de vosotros, y peleará por vosotros contra vuestros enemigos y os librá de del peligro». Para mostrar este hecho, «se llama el Señor en las sagradas letras *Deus Sabbaoth*, que quiere decir Dios de los ejércitos»²⁸. Más adelante, el jesuita afirmará que «sobre este fundamento firme y seguro, que Dios es Señor de los ejércitos y de las victorias, debe el príncipe edificar todo lo demás que toca a la verdadera y cristiana fortaleza».

Ribadeneira refuerza este argumento citando muchos otros ejemplos, provenientes del Antiguo Testamento, de victorias militares exhortadas y amparadas por Dios contra enemigos más fuertes, así como de derrotas de los reyes que se alejaron de la ley divina. En el plano histórico, a los ejemplos de los reyes godos y visigodos añade el reciente ejemplo de los reyes católicos, quienes han podido derrotar a los musulmanes gracias a la fortaleza y el poder recibidos de Dios. «¿Quién ha dado –pregunta el jesuita– en este nuestro siglo tantas y tan milagrosas victorias a los católicos (si dellas nos hubiéramos sabido aprovechar) contra los herejes en Alemania, Francia y Flandes?»²⁹. La pregunta es retórica, y la obvia respuesta es: el Dios de los ejércitos, el mismo que le ha dado la victoria a la Liga Santa de Pío V, Felipe II y los venecianos

²⁷ Sobre este pasaje: “el providencialismo solo es parte del pensamiento español sobre la guerra o las relaciones exteriores de la época, pero es una parte importante por el universalismo del que dota a sus ideas, por el tradicionalismo que despliega y también porque, convencidos sus defensores de la necesidad de cumplir una misión cósmica, cambiarán la óptica de la guerra justa transformándola en una guerra santa”. Chaparro, Sandra, *op. cit.*, p. 166.

²⁸ Ribadeneira, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, *op. cit.*, p. 524.

²⁹ *Ibidem*, p. 535.

en Lepanto. Ahora bien, la alusión al «saberse aprovechar» nos indica que el providencialismo de Ribadeneyra no es tan ingenuo como podría pensarse.

El papel del ejército

«Si dellas nos hubiéramos sabido aprovechar». Frases como esta dejan entrever que el jesuita distingue entre la victoria —algo garantizado exclusivamente por Dios— y el modo en que los seres humanos sacan provecho de ella —que depende de sus capacidades. Así, los beneficios obtenidos de la guerra no están establecidos providencialmente, sino que deben lograrse a través de medios humanos que atañen al conocimiento, la ciencia y las habilidades técnicas: el «saber aprovecharse»³⁰. Por este motivo, la preparación para la guerra constituye una de las responsabilidades principales del monarca.

En el *Príncipe cristiano* la fe católica cimenta la alta estima en la que el príncipe debe tener a sus soldados y el arte militar en general. Ribadeneyra, como Sepúlveda y Osorio antes que él, alaba con entusiasmo el papel del soldado como defensor de la sociedad civil: «ellos son los que amparan la religión, los que dan brazo y fuerza a la justicia, los que mantienen la paz». Sobre ellos descansa, por tanto, la estabilidad del cuerpo social y político por entero. Pero el jesuita también alaba la finalidad más activa y agresiva del quehacer militar: contribuir al mantenimiento y la expansión del Estado. «¿Quién ha fundado los reinos y hecho y deshecho las grandes monarquías que ha habido en el mundo? ¿Quién ha (...) descubierto y conquistado un nuevo mundo, rendido y sujetado tantas y tan extendidas provincias y naciones, sino el ánimo valeroso de los soldados y marineros?»³¹. Ribadeneyra da así por sentado lo que autores como Sepúlveda habían defendido sesenta años antes frente al pacifismo erasmista: la profesión del soldado, necesaria para el mantenimiento de la República, es apreciada por Dios y puede practicarse de acuerdo con la moral cristiana. Por ello, fomentar la virtud militar es esencial para el príncipe cristiano, dado que, tal como arguye Ribadeneyra en un pasaje inspirado por el propio Maquiavelo, «faltando los valientes, vendrán a mandar y a guerrear los regalados y afeminados,

³⁰ En términos filosóficos, ese «saber aprovecharse» resulta necesario para preservar el libre albedrío del ser humano dentro de una concepción providencialista de la historia. Al respecto, Miguel Saralegui apunta a una lectura interesadamente determinista de Maquiavelo por parte de Ribadeneyra, con el objeto de utilizar al florentino dentro de la polémica de *auxillis* que enfrentaba a jesuitas y dominicos. cfr. Saralegui, Miguel, *op. cit.*, p. 101.

³¹ Ribadeneyra, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, *op. cit.*, pp. 537-538.

y como no hay virtud ni valor en ellos, caerá el pueblo y será asolada y arruinada la república»³².

Para prevenir esta falta de virtud militar, Ribadeneyra proporciona una serie de consejos prácticos: en primer lugar, el príncipe debe valorar y honrar especialmente a los soldados que destacan por su habilidad y coraje. El príncipe también es el encargado de instaurar la «disciplina cristiana» en el ejército, castigando severamente cualquier exceso, de forma que los soldados sean «verdaderamente fuertes de aquella fortaleza que es virtud cristiana, y no salteadores de caminos». Disciplinar el ejército en este sentido significa, también, «quitar todo lo que pueda ablandar y afeminar a los soldados, que es el lujo y regalo y las mujercillas que traen consigo, contra las leyes de Dios y de la buena milicia». Más allá de esto, Ribadeneyra no descuida otros aspectos propios de los tratados sobre la reforma de la milicia, como la necesidad de pagar las soldadas a tiempo, lo que evitaría «los daños e insolencias extrañas que suelen hacer» los soldados³³.

Ejercitarse continuamente en el uso de las armas, incluso en tiempos de paz, es también esencial, si bien aquí el jesuita parece pensar en una nobleza cada vez más idealizada, pues recomienda a los caballeros y nobles del reino la práctica de ejercicios militares que fomenten sus habilidades bélicas y los mantenga preparados para la guerra. Finalmente, Ribadeneyra subraya el papel ejemplar que el mismo príncipe debe desempeñar: sus súbditos deben verle como un guerrero, ejercitado constantemente en las armas «como lo dicen las leyes de España»³⁴. Se trata de la misma función ejemplarizante que Osorio reclama para la nobleza. De hecho,

³² *Ibidem*, p. 539. Ribadeneyra atribuye la falta de fortaleza militar a una «educación regalada», coincidiendo de manera explícita con Maquiavelo, quien «en una cosa tiene razón»: para preservar la República resulta necesaria una educación basada en la severidad y la austeridad, que no convierta a los hombres en seres «débiles y afeminados». Hasta donde sé, ningún estudioso del maquiavelismo de Ribadeneyra se ha hecho eco de esta afirmación. Sin embargo, la coincidencia entre ambos termina aquí, dado que, para el jesuita, la educación «nueva, blanda y disoluta» no es producto de la religión cristiana, como señala Maquiavelo, sino del exceso de lujo y comodidades favorecidos por el comercio internacional. Por este motivo, el príncipe debe aumentar las tasas a las importaciones de lujo, de manera que se prevenga la llegada al reino de «cosas superfluas y de mucha costa y regalo o impertinentes, porque son perniciosas y hacen a los hombres muelles, afeminados y regalados, y estragan las buenas costumbres de los naturales». *Ibidem*, p. 344. Curiosamente, la teopolítica de Ribadeneyra da lugar, en este pasaje, a una política económica aislacionista que emparenta su tratado con las doctrinas de arbitristas posteriores, como Sancho de Moncada, quien apuesta en 1619 por «vedar las mercaderías labradas extranjeras». cfr. Kamen, Henry, *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, Alianza, Madrid, 1995, p. 376.

³³ Ribadeneyra, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, op. cit., pp. 541-543. El disciplinamiento del ejército era una necesidad bien clara para los jesuitas desde los tiempos de Antonio Possevino, quien publica en 1569 *Il soldato Cristiano*, uno de los primeros catequismos militares jesuitas, género que abundaría en la historia de la Compañía. Sobre esta tradición cfr. Lavenia, Vincenzo, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Il Mulino, Bolonia, 2017, p. 101 en adelante; además del dossier coordinado por Lavenia en *Journal of Jesuit Studies*, vol. 4, nº4, 2017 y, en castellano, “El soldado cristiano y su capellán. Disciplina de la guerra y catequesis en la temprana Edad Moderna”, en eds. Gaune, Rafael y Undurraga, Verónica, *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Uqbar Editores, Santiago de Chile, 2014 (pp. 328-352).

³⁴ Ribadeneyra, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, op. cit., pp. 546.

ambos autores coinciden en que la decadencia de las virtudes militares en la aristocracia provoca la degeneración moral y militar del Estado.

Para Ribadeneyra estos consejos prácticos se relacionan con la virtud cristiana de la fortaleza en la medida en que «la estima del arte militar se edifica sobre el fundamento del Dios Señor de los ejércitos» (capítulo 43). De este modo, el autor combina los aspectos providencial y práctico de la fortaleza al utilizar dos dimensiones distintas del término «virtud»: por un lado, ha discutido y definido la virtud de la fortaleza en los términos de las tradiciones greco-romana y cristiana; por otro, ha derivado de la noción de virtud propia de estas tradiciones una serie de máximas e instrucciones prácticas que se alejan de la literatura clásica sobre las virtudes del príncipe. Estos consejos prácticos están, por contra, más relacionados con aspectos técnicos estrechamente ligados al tradicional género del «arte de la guerra», tal como lo conocemos desde Vegecio (citado por Ribadeneyra). De este modo, siguiendo a Javier Peña, encontramos aquí una dimensión moderna de la virtud, producto del pasaje de una concepción «moral» a una concepción «política» de la misma. Este pasaje constituye, de hecho, un presupuesto teórico necesario a la hora de enfrentar el modo en que Maquiavelo aborda la esfera política³⁵.

³⁵ A propósito de la virtud de la prudencia, presentada por Ribadeneyra del mismo modo que la fortaleza, Javier Peña ha argumentado la existencia de una transición, en el vocabulario político del Renacimiento, de una concepción moral a una concepción técnica de esta virtud, que a su vez corresponde con la evolución del término «prudencia política». Tanto las obras de Maquiavelo como de sus oponentes constituyen, en este sentido, un claro testimonio de esta transición. Peña, Javier, «Prudencia política y razón de Estado. La prudencia política en algunos autores españoles de los siglos XVI y XVII», en ed. Peña, Javier, *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000 (pp. 65-104), pp. 40-47.

«La peor cosa que dice Maquiavelo». Implicaciones cosmológicas de Discursos II, 2

La peor cosa que dice Maquiavelo de la fortaleza es la que se contiene en sus postreras palabras: «Que esta manera de vivir, que nos enseña nuestra santa religión, ha enflaquecido y debilitado el mundo, y dádole como a saco a los hombres malvados, para que sin resistencia y con seguridad puedan hacer dél a su voluntad». Con las cuales palabras da a entender que las cosas deste mundo suceden a caso, y que el que más puede, ése hace lo que quiere sin resistencia, como si Dios no tuviese providencia de las cosas humanas, ni diese ni quitase los reinos y estados a su voluntad»³⁶.

En este pasaje Ribadeneyra se muestra bien consciente no solo de las graves consecuencias de *Discursos II, 2* en el plano moral y político, sino también de sus profundas implicaciones metafísicas y teológicas, que conducen a la eliminación de la divina providencia y constatan una noción del Cosmos en la cual Dios se encuentra o bien ausente, o bien es indiferente a los asuntos humanos —lo cual sería la única razón que explicaría el gobierno de los hombres malvados. Se explica, así, por qué para Ribadeneyra esta es «la peor cosa» que dice el secretario. Considerado desde esta perspectiva, el asunto de la fortaleza militar cristiana resulta, dentro de la crítica general de Ribadeneyra a Maquiavelo, tan importante como el de la simulación y el uso instrumental de la religión, el cual ha sido tratado por el jesuita en los capítulos dedicados a la virtud de la prudencia.

¿Por qué son tan graves estas palabras? Desde el punto de vista de la cosmología tomística —que es la de Ribadeneyra— esta afirmación es la peor de todas no por lo que dice sobre la religión, sino por lo que dice sobre el mundo, pues Maquiavelo en el fondo niega que los entes del Cosmos obedezcan a designios divinos. La esfera de la política, por tanto, no responde a ningún fin natural, a su vez subordinado a un fin trascendental como la contemplación de Dios. Desde el punto de vista maquiaveliano, no hay un propósito natural e inequívoco en la acción política, no hay un fin último instaurado por Dios, que coincida con el bien y al que se dirija el ser humano. Al contrario, solo hay fines contingentes, que se pueden obtener empleando tanto medios virtuosos como deshonestos sin que haya, por ello, mayores consecuencias. De hecho,

³⁶ Ribadeneyra, Pedro, *Tratado del Príncipe Cristiano...*, op. cit., p. 412.

algunos fines requieren una acción malvada, que se convierte, en virtud de su utilidad, en necesaria en términos políticos.

Por el contrario, en la concepción tomística el bien constituye un «accidente» que los individuos provocan cuando, haciendo uso de su libertad, persiguen los fines propios de su naturaleza, originada en la voluntad de Dios. La beatitud, entendida como fin último del ser humano, es un concepto deducido a partir de una premisa fundamental en el pensamiento tomista: la concepción finalística de lo real, la idea de que todo ente tiene un fin que le es propio, natural, en la medida en que ha sido creado por la voluntad divina³⁷. La moral es, en este sentido, una consecuencia de lo que podríamos llamar la “autenticidad ontológica” del individuo, esto es, el hecho de perseguir voluntariamente los fines naturales implícitos en su creación y existencia. Esta autenticidad se desarrolla en un plano de la realidad en el que todos los entes se encuentran íntimamente relacionados, en la medida en que cada uno de sus fines particulares se dirige a un único fin divino y trascendental. Por contra, en la concepción maquiaveliana esta concepción ontológica del bien se ve rebajada a una perspectiva mundana, en la cual el bien y el mal no remiten a una concepción finalista de la realidad: se rompe, de ese modo, la unidad del cosmos. Este punto de vista introduce, en cambio, un criterio utilitarista en la política que resulta, en última instancia, en una particularización —esto es, una fragmentación— de los grandes fines que gobiernan el universo tomista. Una vez el fin último se ha eliminado, la *utilitas* tomística pierde su sentido moral y trascendental. Recluida en la esfera de la política, la *utilitas* solo remite ahora a un fin inmanente, cuya consecución requiere medios eficaces, independientemente de cualquier consideración moral³⁸.

De este modo, el pasaje de *Discursos* II, 2 en el que Maquiavelo anuncia un mundo «dado como a saco a los hombres malvados» («*dato in preda agli uomini scelerati*»), representa un ataque metafísico al orden tradicional tomístico, esto es, a la propia cosmología de Ribadeneyra. Dado que tal ataque supera las esferas de la política y la moral para situarse en el plano trascendental del ser, su crítica resulta tan importante, para la mentalidad jesuita, como el rechazo de la afirmación del uso instrumental de la fe por parte del príncipe. Ambas proposiciones tienen, de hecho, las mismas consecuencias teológicas, y Ribadeneyra es bien consciente de ello. Por este motivo dedica tantas páginas a refutar a Maquiavelo en ambos frentes. Con ello, el jesuita se inserta tanto en la corriente de antimachiavelismo «eticista» europeo, representada por autores como Reginald Pole, Innocent Gentillet o Antonio Possevino; como en una específicamente ibérica, en la que destacan, como hemos visto, Sepúlveda y Osorio,

³⁷ Cfr. Vanni Rovighi, Sofia, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 113 y ss.

³⁸ Olivieri, Mario, *op. cit.*, p. 161.

y en la que *Discursos* II, 2 reviste una importancia clave. En este ámbito, el *Príncipe Cristiano* constituye tanto el corolario de una tendencia antimachiavélica peninsular, desarrollada durante el siglo XVI y centrada en la virtud militar católica; como un importante exponente – pionero en el territorio hispánico--, de otra escuela, caracterizada por proponer, contra las ideas de Maquiavelo, una teoría de la «verdadera» y «cristiana» razón de Estado.

Ribadeneira inaugura así una escuela de pensamiento político que perdurará hasta mediados del siglo XVII, dentro de la cual la divina providencia constituye el arma principal dentro de un arsenal que, enmarcado en una teoría de la «verdadera» razón de Estado, permite al príncipe cristiano ampliar sus territorios por la fuerza sin contravenir la ética cristiana sino, al contrario, obedeciendo la misión encomendada por Dios: defender y expandir el catolicismo. Desde la perspectiva del jesuita, el Dios de los ejércitos y la guerra solo concede la victoria al rey que manda a sus soldados a luchar en su nombre y por la expansión de su fe, según los principios que rigen a la fortaleza cristiana. Así, como hemos visto, el ataque de Ribadeneira a Maquiavelo conduce a una reivindicación beligerante y militante del catolicismo que ensalza el ideal de la guerra santa y lo sitúa al servicio de la concepción providencialista de la historia –algo a lo que, por contra, no puede supeditarse la doctrina de la guerra justa. Misión de la monarquía hispana, identificada con la monarquía universal, es, por tanto, luchar en nombre de Dios contra la herejía luterana; continuar la conquista de los territorios en manos del Islam más allá de la península; y extender el catolicismo al nuevo confín americano, hasta lograr la consecución milenarista del ansiado «planeta católico», término corriente en la época.

Se trata de un ideal común en buena parte del pensamiento teopolítico hispano del siglo XVII, presente en autores como Claudio Clemente, Juan Caramuel, Gaspar de Villarroel o Diego Saavedra Fajardo, por citar algunos. Tal y como ha argumentado Henry Méchoulan, la guerra supone, para los antimachiavélicos españoles, «la continua renovación de la nueva alianza» entre Dios y la monarquía española³⁹. El resultado de tal concepción es una política providencialista que se expresa en una guerra continua. La paz es, como hemos visto, peligrosa por su propensión a afeminar y debilitar la naturaleza de nobles y caballeros. Ante ella, resulta preferible declarar la guerra o sufrir la persecución, el martirio y la derrota, pues para Ribadeneira, como para otros escritores militantes, la guerra y la persecución están perfecta y santamente justificadas dentro del diseño providencial de la historia en el cual se inscriben. Es más, la derrota –como en

³⁹ Méchoulan también subraya la importancia de *Discursos* II, 2 para los autores españoles: «Rien n'est plus insupportable aux antimachiavéliens espagnols dans ce registre que le chapitre II du livre second de *La Première décade sur Tite-Live* qui tient le christianisme comme un facteur d'effémination». Méchoulan, Henry, *Constitution de l'antimachievélisme...*, op. cit., p. 87.

el caso de la Armada-- y el sentimiento de «tribulación» que esta genera, tal como lo interpreta Ribadeneyra, constituyen el núcleo de una nueva sensibilidad política barroca, al interno de la cual «el providencialismo, como ideología política (o debería decir: teopolítica) se convierte en el discurso hegemónico interno de la Monarquía Austria»⁴⁰.

Se ha argumentado que el tratado de Ribadeneyra representa «un firme compromiso con la monarquía de Felipe II, a la que considera elegida para continuar el ideal de cruzada, que debe cumplirse, allende nuestras fronteras, contra los herejes»⁴¹; pero compromiso no significa subordinación. De hecho, recorre la obra del jesuita un persistente tono de desaprobación hacia este monarca por no seguir los consejos y principios de la Compañía: el rey debe responder a la misión encomendada por Dios «usando» a la Compañía de Jesús —ella misma un instrumento divino— para cumplir el programa teológico-político que le ha sido confiado, como monarca español, por el Señor de los ejércitos⁴². Solo así puede el monarca responder, como ya lo hicieron los Reyes Católicos, al favor declarado por la divinidad y cifrado en la «pureza religiosa» de los reinos hispánicos: «¿Con qué podemos nosotros los españoles –se pregunta el jesuita en una obra anterior—servir a nuestro señor la merced que nos hace de conservar estos reinos en nuestra santa fe católica, sanos, limpios y puros de herejías, sino con el celo de la misma fe católica y deseo de su gloria, y que se conviertan o destruyan los herejes?»⁴³.

De este modo, el *Príncipe Cristiano* de Ribadeneyra subraya, a través de su ataque a Maquiavelo, el papel de la Compañía de Jesús y del neo-imperialismo de la monarquía hispánica

⁴⁰ Rodríguez de la Flor, Fernando, *op. cit.*, p. 477, quien aborda el concepto de «planeta católico». El autor teoriza en este estudio un “concepto expandido de “guerra santa”, de “guerra loable” (Sánchez de Arévalo) que, sustituyendo al modelo previamente elaborado de “guerra justa”, termina justificando y prestando sentido sacrificial a la difícil situación por la que, a partir de 1580, atraviesa un imperio acosado en todas las antiguas posesiones”. *Ibidem*, p. 479. Sobre el concepto de «tribulación» en Ribadeneyra *cfr.* Chaparro, Sandra, *op. cit.*, pp. 175 y ss.

⁴¹ Negredo, Fernando, «La legitimación de la guerra en el discurso eclesiástico de la Monarquía Católica: Apuntes para su interpretación», en eds. García Hernán, Enrique y Maffi, Davide, *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica. Política, estrategia, cultura en la Edad Moderna (1500-1700)*, vol. II, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2006 (pp. 633-660), p. 651. Sobre el tema *cfr.* también Burrieza, Javier, «La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica», *Hispania Sacra*, vol. 60, n° 121, 2008 (pp. 181-229).

⁴² En la dedicatoria a Felipe II que abre su biografía de Francisco de Borja, Ribadeneyra insta al monarca a que tome a la Compañía bajo su protección, «por haberla el Señor instituido, y enviado al mundo en tiempo de V.M. Porque siempre los Reyes, y Príncipes piadosos hicieron gran caso desta circunstancia del tiempo, para favorecer a las Religiones que se comenzaron en el suyo». Ribadeneyra, Pedro, *Las Obras...*, *op. cit.*, p. 301. La Compañía es, en ese sentido, un ente creado por Dios con la finalidad política de servir de instrumento al monarca, del mismo modo que, desde el punto de vista trascendental, su fin es ser instrumento del Papa. Ribadeneyra no duda, de hecho, de la necesaria subordinación del monarca español al Papa en lo que respecta a asuntos espirituales como la extensión de la fe, doctrina que puede justificar, como hemos visto, la guerra santa. Consecuentemente, corresponde a los miembros de la Iglesia interpretar el sentido de la misión que Dios ha confiado a la monarquía española.

⁴³ *Historia eclesiástica del Cisma de Inglaterra* (1588), citado en Negredo, Fernando, *op. cit.*, p. 651.

dentro de una concepción política y teológica del Estado; una concepción que encontraría plena difusión en los reinos hispánicos del siglo XVII y que se expandiría alrededor del mundo a través de un renovado proceso de santificación de la guerra. La obra de Ribadeneyra, tal como espero haber demostrado, resulta clave en este proceso, pues resume y potencia la tradición antimachiavélica ibérica representada por Sepúlveda y Osorio y la coloca en el mismo plano teórico del antimachiavelismo «eticista» de tradición europea. Al conferir valor filosófico y teológico al pasaje de *Discursos* II, 2, impulsa la reivindicación de una ideología cristiana militante y providencialista que sienta las bases para teorizaciones teopolíticas posteriores, elaboradas en torno a un ideal de guerra santa universal en plena consonancia (pero también negociación) con los intereses imperialistas de la monarquía hispánica.

Bibliografía

- ANGLO, Sidney, *Machiavelli. The First Century*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- BARBUTO, Gennaro, «I gesuiti e il ‘principe’ di Machiavelli: da Ribadeneyra a Gracián. Paradigma della mediazione», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, n° 20, 2017 (pp. 125-140).
- BIRELEY, Robert, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1990.
- BOLTANSKI, Ariane, «A Jesuit Missio Castrensis in France at the End of the Sixteenth Century: Discipline and Violence at War», *Journal of Jesuit Studies*, n° 4, 2017 (pp. 581-598).
- BURRIEZA, Javier, «La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica», *Hispania Sacra*, vol. 60, n° 121, 2008 (pp. 181-229).
- CASTILLO, Fernando, «El arte de la guerra en ‘el Príncipe Cristiano’ de Pedro de Rivadeneyra», *Boletín de Información*, n° 218, 1990 (pp. 60-70).
- CHAPARRO, Sandra, *Providentia. El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012.
- COROLEU, Alejandro, «Il *Democrates primus* di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro il Machiavelli», *Il pensiero politico*, n° 25, 1992, (pp. 263-268).
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José Antonio, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1596-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.
- FORTE, Juan Manuel y Pablo LÓPEZ (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- FORTE, Juan Manuel, «Pedro Ribadeneyra y las encrucijadas del antimachiavelismo en España», en Forte, Juan Manuel y López, Pablo (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008 (pp. 167-179).
- GONZÁLEZ, Moisés y Rafael Herrera (eds.), *Maquiavelo en España y Latinoamérica (del siglo XVI al XXI)*, Tecnos, Madrid, 2014.
- GUIDOTTI, Maria Gloria, *Il padre Ribadeneyra e l'antimachiavellismo*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1988.
- HÖPFL, Harro, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- HOWARD, Keith D., *The Reception of Machiavelli in Early Modern Spain*, Tamesis, Woodbridge, 2014.
- INÚRRITEGUI, José María, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el ‘Príncipe Cristiano’ de Pedro de Ribadeneyra*, UNED, Madrid, 1998.
- KAMEN, Henry, *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, Alianza, Madrid, 1995.
- _____, “El soldado cristiano y su capellán. Disciplina de la guerra y catequeses en la temprana Edad Moderna”, en eds. Gaune, Rafael y Undurraga, Verónica, *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Uqbar Editores, Santiago de Chile, 2014 (pp. 328-352).

- MARAVALL, José Antonio, «Maquiavelo y maquiavelismo en España», en Id. *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1984.
- MARYKS, Robert, *The Jesuit Order as a synagogue of Jews. Jesuits of Jewish ancestry and purity-of-blood laws in the early Society of Jesus*, Brill, Leiden, 2010.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *Le grandi opere politiche. Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, eds. Anselmi, Gian Mario y Varotti, Carlo, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- _____, *Le grandi opere politiche. Il Principe. Dell'arte della guerra*, eds. Anselmi, Gian Mario y Varotti, Carlo, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- MECHOULAN, Henry, «Constitution de l'antimachievélisme: le dieu des antimachiavéliens espagnols du siècle d'or», en ed. Dierkens, Alain, *L'antimachievélisme, de la Renaissance aux Lumières*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1997 (pp. 85-95).
- _____, «La raison d'Etat dans la pensée espagnole au siècle d'Or, 1550-1650», en ed. Zarka, Yves Charles, *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994 (pp. 245-263).
- MERLE, Alexandra, «Un aspect de l'antimachievélisme des jésuites: le Prince Chrétien de Pedro de Ribadeneyra entre simulation et dissimulation», en eds. Molinié, Annie, Merle, Alexandra y Guillaume-Alonso, Araceli, *Les jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux de pouvoir (XVIIe-XVIIIe siècles)*, PUPS, Paris, 2007 (pp. 111-140).
- NEGREDO DEL CERRO, Fernando, «La legitimación de la guerra en el discurso eclesiástico de la Monarquía Católica: Apuntes para su interpretación», en eds. García Hernán, Enrique y Maffi, Davide, *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica. Política, estrategia, cultura en la Edad Moderna (1500-1700)*, vol. II, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2006 (pp. 633-660).
- OLIVIERI, Mario, «Lo 'scudo di carta' del reverendo padre (L'Antimachiavelli di Pedro Ribadeneyra S.I.)», *Annali dell'Università per stranieri di Perugia*, vol. 2, n° 21, 1994 (pp. 131-163) y vol. 3, n° 22, 1995 (pp. 169-194).
- OSORIO, Jerónimo de, *De Nobilitate Civili Libri II. Eiusdem de Nobilitate Christiana Libri III*, Apud Laurentium Torrentinum, Florencia, 1552.
- PEÑA, Javier, «Prudencia política y razón de Estado. La prudencia política en algunos autores españoles de los siglos XVI y XVII», en ed. Peña, Javier, *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000 (pp. 65-104).
- PRADES, Mario, «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*, n° 5, 2011 (pp. 133-165).
- _____, «La reivindicación del catolicismo militante en el antimaquiavelismo ibérico del siglo XVI. El *De nobilitate christiana* (1542) de Jerónimo de Osorio», *Revista del Instituto Riva-Agüero*, vol. 2, n° 1, 2017 (pp. 81-119).
- PRAT, Jean-Marie, *Histoire du pere Ribadeneyra disciple de Saint Ignace*, Victor Palmé, Paris, 1862.
- PROCACCI, Giuliano, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- PROSPERI, Adriano, *La semilla de la intolerancia. Judíos, herejes, salvajes: Granada 1492*, FCE, Santiago de Chile, 2018.
- _____, «I cristiani e la guerra: una controversia fra '500 e '700», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, vol. 30, n° 1, 1994 (pp. 57-83).

- _____, «La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma», *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea*, n° 29-30, 1978, pp. 499-529.
- PUIGDOMÈNECH, Helena, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.
- RIBADENEYRA, Pedro de, *Las Obras Del P. Pedro De Ribadeneyra de la Compañía de Jesús, agora de nuevo revistas y acrecentadas*, En casa de la viuda de Pedro Madrigal, Madrid, 1595.
- _____, *P. Petri de Ribadeneira. Confessiones, Epistolae aliaque scripta inedita*, II, vol. 60, M.H.S.I., Roma, 1969.
- _____, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano, para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos deste tiempo enseñan*, Imprenta de Pedro Madrigal, Madrid, 1595.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, «La razón de Estado en Flandes. Lecturas de Maquiavelo en el polo septentrional del Imperio hispano», *eHumanista*, n° 31, 2015 (pp. 471-488).
- SARALEGUI, Miguel, «¿Es Maquiavelo determinista? Respuesta a una sugerencia de Pedro de Ribadeneyra», en eds. González-Ayesta, Cruz y Lecón, Mauricio, *Causalidad, determinismo y libertad. De Duns Escoto a la escolástica barroca*, Eunsa, Navarra, 2014 (pp. 83-101).
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Democrates primus: de convenientia militaris disciplinae cum christiana religionie dialogus. Tratados políticos*, ed. y trad. Losada, Ángel, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963.
- TRUMAN, Ronald W., *Spanish treatises on government, society, and religion in the time of Philip II: the 'De regimine principum' and associated traditions*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999.
- VANNI ROVIGHI, Sofia, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari, 1981.