

La filosofía política de Pedro de Ribadeneira y su influencia jurídica en la historia de España

Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ

Universidad Autónoma de Madrid

malopez712001@yahoo.es

Recibido: 02/10/2010
Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Desde el análisis de las condiciones socio-económicas y políticas de finales del siglo XVI, el artículo expone el pensamiento político de Pedro de Ribadeneira y lo proyecta sobre el tratamiento constitucional que, desde 1812 hasta 1978, ha tenido la libertad de conciencia en España.

Palabras clave: Libertad de conciencia, libertad de religiosa, política, religión, Constitución.

Abstract:

This article deals with the study of the social-economical and political conditions since the end of the XVI century, taking into account the political thinking of Pedro de Ribadeneira and his constitutional treatment that, since 1812 until 1978, has developed freedom on thought in Spain.

Keywords: Freedom of thought, religions freedom, politics, religion, constitution.

El crepúsculo de los ídolos ha sido pospuesto. Durante más de dos siglos, desde las revoluciones americana y francesa hasta el colapso del comunismo soviético, la vida política de Occidente giró en torno a cuestiones eminentemente políticas. Discutíamos sobre guerra y revolución, clase y justicia social, raza e identidad nacional. Hoy día hemos progresado hasta tal punto que nos enfrentamos de nuevo a batallas del siglo XVI: sobre revelación y razón, pureza dogmática y tolerancia, inspiración y consentimiento, obligación divina y decencia común. Estamos inquietos y confusos. Nos parece incomprensible que las ideas teológicas sigan inflamando las mentes de los hombres, agitando pasiones mesiánicas que llevan a las sociedades a la ruina. Suponíamos que esto ya no era posible, que los seres humanos habían aprendido a separar los asuntos religiosos de los políticos, que el fanatismo había muerto. Estábamos equivocados.

LILLA, Mark *El Dios que no nació. Religión, Política y el Occidente Moderno*¹

I.

El presente artículo analiza el pensamiento político de Pedro de Ribadeneyra² por medio de su obra, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*³, publicada en 1595. Para ello, en primer lugar se comienza situando esta obra dentro del contexto biográfico del autor, de la historia económica y política española del siglo XVI y del marco histórico-filosófico que, desde la perspectiva política, nos permite comprender mejor sus presupuestos y su sentido. En segundo lugar, se expone su estructura y sus principales tesis, acompañado de un análisis crítico y, por último, se concluye proyectando algunas de las ideas analizadas en el futuro jurídico y político de España.

II.

Pedro Ortiz de Cisneros nació en Toledo en 1526. Fue predicador, biógrafo, escritor ascético, historiador de la Iglesia, traductor y escritor político, ámbito, éste último, sobre el que nos centraremos. Adoptó el apellido de su abuela materna, oriunda de Riba de Neyra (Galicia). De padres nobles y ricos, sus abuelos paternos habían sido Regidores de Toledo, y habían servido a los Reyes Católicos en *honrosos oficios* de su palacio. En 1539, a los doce años dominaba el latín y la retórica que, además, explicaba cuando llegaba la ocasión, con singular maestría. Prendado de su vivacidad y excelentes disposiciones, el Cardenal Alejandro Farnesio, Legado Apostólico entonces cerca de Carlos V, le pidió a su madre llevarse consigo a Italia, con el fin de darle allí carrera y colocarle ventajosamente. Su madre aprobó la petición, y el joven Ribadeneyra fue a Roma con el Cardenal. Allí conoció a San Ignacio de Loyola, quien le convenció para que entrara en la Compañía de Jesús, teniéndole siempre entre sus preferidos, pues con catorce años y aunque sólo llevaba unos meses como novicio, el fundador de la Compañía lo nombró secretario personal.

¹ Barcelona, Debate, 2010, p. 13.

² Su apellido ha sido denominado de múltiples modos: “Rivadeneira”, “Ribadeneira”, “Rivadeneira”. A lo largo de este trabajo se tomará el nombre tal y como aparece en la edición original de su obra, aunque se respetarán las referencias que realicen otros autores.

³ Vulgarmente conocida como *Tratado del Príncipe cristiano*; vid p.e. ARANDA PÉREZ, Francisco José y DAMIAO RODRÍGUEZ, José (eds.) *De re publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex ediciones, 2008, pp. 246 y 247.

Sus estudios de filosofía y teología los hizo entre París, Lobaina y Padua. En 1549 fue enviado a Palermo con el P. Diego Lainez, con el fin de fundar el Colegio que en aquella isla había de tener la Compañía, yendo él particularmente encargado de establecer los estudios de Latinidad y Retórica, cuya Cátedra se le confió con el título de Prefecto. Tres años permaneció allí, y después fue llamado a Roma por el fundador para que leyese Retórica en el Colegio Germánico. Se ordenó Sacerdote en 1553, dando desde entonces más austeridad a su vida, sin perder aquella facilidad y suavidad de trato que le hicieron siempre, según decía Juan de Mariana, querido para los suyos, grato a los Príncipes y cómodo a los extraños. Desde aquel tiempo fue uno de los primeros y más grandes propagadores de su instituto, y enviado a diferentes partes de Europa, siempre con importantes comisiones y encargos evangelizadores. Realizó varios viajes a Flandes, a Italia, a Bélgica, donde introdujo la Compañía en 1556 y a Inglaterra, en tiempos de María Tudor. Todas estas misiones le proporcionaron gran fama de predicador. Una vez que regresa a Roma, fue nombrado Visitador de todos los Colegios extramuros, Provincial de Toscana, Asistente de Italia y, por último, Comisario y Provincial de Sicilia. Tres años después, siendo ya General de la Compañía San Francisco de Borja, fue llamado otra vez a Italia y hecho sucesivamente Rector del Colegio romano, Superior de todas las casas de la Orden que había en la ciudad y Asistente de Portugal y España. Tal fue su actividad que su salud, arruinada con tantas peregrinaciones y trabajos, no le permitía ya continuar, y se le dio licencia para regresar a España en 1573, a los cuarenta y ocho años de edad, primero a Toledo y en 1589, se trasladó al Colegio de Madrid. En este regreso a España, su deseo fue retirarse enteramente de los negocios, y entregarse por completo a la devoción y al estudio.

Entre sus obras más importantes encontramos las siguientes biografías, las *Vidas de los tres primeros Generales Jesuitas S. Ignacio*⁴, *Diego Lainez* y *S. Francisco de Borja*⁵; como historiador de la Iglesia, *Historia eclesiástica del cisma del reino de Inglaterra* de 1588, el *Flos Sanctorum*, o el *Libro de las Vidas de los Santos*, de 1599 y 1601 respectivamente cada volumen; como escritor ascético su obra más significativa es el *Tratado de la tribulación*, de 1589, obra de sesgo senequista. Como traductor realizó una versión en castellano de las *Confesiones del glorioso doctor de la Iglesia San Augustin*, 1596. Como escritor político destaca su obra objeto de análisis en este momento. Pedro de Ribadeneyra murió en Madrid a principios de octubre de 1611, a la edad de 84 años.

Con el fin de hacernos cargo de la situación material que, desde el punto de vista histórico, económico, político y cultural, se encuentra la España de Pedro de Ribadeneyra, a continuación se describen algunos de los hechos más significativos que permiten explicar el contexto en el que surge su pensamiento político⁶.

La segunda mitad del siglo XVI es un siglo que, bajo el reinado de Felipe II, va a suponer lo que constituye un *locus comunnis* entre los historiadores, el inicio de la *decadencia del Imperio español*. Las causas son de diverso tipo y se remontan incluso al siglo XV. Desde el ámbito económico, desde principios del siglo XV, España tenía en la lana su única fuente de riqueza autóctona y, aunque a través de la Mesta el comercio lanero hacia el norte de Europa hace que Medina del Campo, Burgos y Bilbao tengan un auge particular, se crea un modelo de *dependencia económica* supeditado al capital extranjero:

⁴ De 1572 en latín y de 1583 en castellano, traducidas también al alemán, francés, italiano y flamenco.

⁵ Ambas de 1594.

⁶ En la elaboración de este contexto se ha utilizado la *Historia de España* de VALDEÓN, Julio, PÉREZ, Joseph y JULIÁ, Santos, Madrid, Espasa Calpe, 2007, pp. 217-364; y, de ABELLÁN, José Luis "El proceso histórico de la decadencia (1598-1680)", *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. III, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, pp. 19-43.

por un lado el oro y, sobretodo, la plata de América, desde finales del siglo XV y, por otro lado, los productos manufacturados del resto de Europa. Durante la primera mitad del siglo XVI, bajo el reinado de Carlos I, la situación empeora con la persecución, mutilación y muerte, por parte de la Inquisición, de miles de súbditos productores, en detrimento del auge de las Órdenes religiosas económicamente no productoras, unido a la emigración de los varones a América en su edad más productiva y a la ilusión de que el oro y la plata iban a enriquecer a la nación sin trabajar. La situación en la segunda mitad del siglo XVI sólo empeora: Felipe II, que accede al poder en 1556, tras la abdicación de su padre Carlos I, sufre la primera bancarrota en 1557; en 1563 se produce la de los Flugger, que habían sido durante muchos años banqueros de los Austrias. La industria textil se prohíbe en las colonias americanas en 1569 y en 1574 Felipe II sufre una segunda bancarrota. Poco después, el poderío marítimo inglés empieza a acosar a los españoles: en 1587, Drake saquea Cádiz; en 1588 se produce la derrota de la Armada Invencible y en 1590 los ingleses intentan desembarcar en Lisboa. La situación se haría insostenible ya con los reinados de Felipe III (1598-1621) y Felipe IV (1621-1665).

Desde el ámbito político-religioso, dejando al margen el modo cómo Isabel llega al trono de Castilla, los Reinos de Castilla y de Aragón, unidos personalmente por el matrimonio de sus monarcas, desarrollaron la idea de unidad política en torno a la idea de unidad religiosa. Eso implicaría la cimentación de una estructura de convivencia que paralizaría la vida y las fuerzas vivas de la sociedad civil durante siglos, tanto a nivel económico, como político. La presencia de población judía en España constituyó el detonante de esta situación. Ya en 1391, se habían producido las primeras matanzas de miembros del “pueblo deicida”, que era lo que seguían siendo para la Iglesia Católica los hebreos. Aunque ante esta situación los judíos se convierten al cristianismo para evitar nuevas matanzas, en 1412, los cristianos recelosos de la sinceridad de los conversos, elaboraron “los estatutos de limpieza de sangre”, distinguiendo entre “cristianos viejos” y “cristianos nuevos” y privilegiando a los primeros frente a los segundos, fuertemente reprimidos y perseguidos. Los Reyes de Castilla y de Aragón, crean la Inquisición en 1478 con el fin principal de poner coto a la influencia de los judíos, que terminan expulsando en 1492, aunque tanto los “estatutos de sangre”, como la persecución del hereje (alumbrado, luterano, morisco⁷, erasmista), del heterodoxo (brujas, ilustrados, librepensadores) o del “inmoral” (bígamo, pederasta, homosexual), terminarán siendo las nuevas y futuras tareas de la *Santa Inquisición*. Además, a mediados del siglo XVI, los gremios mismos empiezan a exigir que sus miembros prueben la *limpieza de sangre*, lo cual sería terrible para las capas sociales productivas, sobretodo andaluzas y levantinas, muy alejadas del centro geográfico desde el que los “cristianos” iniciaron la “re-conquista”. Con Carlos I, rey desde 1516 de Castilla, Aragón y Flandes, y, como Carlos V, emperador de Alemania desde 1519, la situación es una pura continuidad, unida a las nuevas preocupaciones del *Imperio*, donde la política dinástica de los Austrias íntimamente ligada a la defensa de la Cristiandad frente a los herejes y frente al Imperio Otomano, tendrá preferencia frente a políticas meramente nacionales o nacionalistas. El resultado será la incapacidad de Carlos V para mediar ante el acto revolucionario de Lutero, la falta de consenso que eso supone en la propia asistencia al Concilio, celebrado en Trento en 1545 y la proclamación de la libertad religiosa de los Estados que componen el Imperio, recogida en la paz de Augsburgo de 1555. Un año más tarde, consciente de su fracaso en el mantenimiento de la unidad de la Cristiandad, abdica.

⁷ Al igual que los judíos, la comunidad morisca será expulsada, aunque en 1609.

El reinado de Felipe II, a pesar de no heredar el Imperio, fue continuador de la política europea de su padre en la lucha contra la Reforma y contra los turcos y, por tanto, tuvo que asumir las consiguientes consecuencias políticas y militares que acarrea. Tras las conquistas turcas de Malta (1565), de Túnez (1569) y los intentos de conquistar Venecia y Chipre, la batalla de Lepanto (1571) supone un duro golpe al clima de euforia que reinaba entre los otomanos. Por el contrario, el problema fundamental para Felipe II, desde 1566, lo constituye Flandes, un conflicto de fuerte carga ideológica, que encuentra en la concesión de la libertad de cultos, su rueda de batalla. En ese año, los calvinistas se rebelan contra el rey de España, el cual manda al duque de Alba para que aplaste la revuelta. Los rebeldes buscan el apoyo de las potencias protestantes, junto con nuevos focos de descontentos, y eso incrementa la represión. La lucha se desarrolla por tierra y por mar y las relaciones, tanto con Inglaterra⁸, como con Francia⁹ se vieron seriamente afectadas. En 1595, Enrique de Borbón, ya como Enrique IV, declara la guerra a Felipe II por haber procurado arrebatarle el trono de Francia antes de volver al catolicismo. Un año después, se produce la alianza franco-anglo-holandesa frente a Felipe II. Tan sólo la mediación del Papa Clemente VIII, entre España y Francia, consiguió la firma de un tratado de paz en 1598. Con Inglaterra, la paz se firma en 1604 y con las Provincias Unidas se firma una tregua de doce años, en 1609.

Este episodio de enfrentamiento ideológico con base religiosa entre España y Flandes, hunde sus raíces en la pugna de los siglos XII, XIII y XIV entre gibelinos y güelfos, a causa de la defensa de independencia con la que los primeros conciben la relación entre el poder eclesiástico y el poder político, frente a los segundos. Su traducción filosófica, la encontramos en la lucha entre dominicos (Tomás de Aquino) y franciscanos (Guillermo de Ockham) por la pugna entre Imperio y Papado, entre los siglos XIII y XIV. Como señala André de Muralt, el origen de la filosofía política moderna surge en la complicación creciente del comienzo del siglo XIV¹⁰. Es en este momento, considera este filósofo suizo, en el que se configura la estructura de desarrollo de la filosofía política moderna en torno a distintos ejes problemáticos: a) el debate Iglesia-Imperio, que enfrenta la doctrina teocrática propia de la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII, con la doctrina de la autonomía del Imperio con respecto a la Iglesia, cuando no de la laicidad del poder imperial, propio de Marsilio de Padua o de Ockham¹¹; b) el debate interior de la Iglesia, que contrapone a la doctrina de la primacía de la sede romana, con la doctrina de la primacía del concilio, que concibe al Papa como mero *primus inter pares*;¹² c) el debate interior del Imperio, que opone la doctrina de la primacía del “*regale sacerdotium*” inspirada en la tradición imperial romana, apoyada en un cuerpo de funcionarios al servicio del emperador, frente a la doctrina de la autonomía nacional como prototipo del futuro ideal burgués-liberal de nación¹³. Es en torno a estos tres ejes, con sus respectivas oposiciones contrastadas, como se desarrolla el pensamiento político del siglo que nos ocupa.

⁸ Tras la muerte de María Tudor, esposa de Felipe II y el advenimiento de Isabel I, proclive a los rebeldes flamencos.

⁹ Tras la sucesión al trono del protestante Enrique de Borbón, jefe de los hugonotes, a los que Felipe II, en su alianza con la Santa Liga, había contribuido a masacrar, en agosto de 1572.

¹⁰ Cfr. *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002, p.45. Esta obra presenta una atractiva hipótesis historiográfica para la comprensión del pensamiento político moderno.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 49-50.

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 50.

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 51

III.

En la España de Carlos V y de Felipe II, la filosofía política gira en torno a la idea del *príncipe cristiano* y, como acertadamente señala Luis Jiménez Moreno,

...en gran medida, con referencia a *El Príncipe* de Maquiavelo. [...] En la literatura política de época podemos considerar la mira y rechazo de la ‘razón de Estado’ maquiavélica, contrapuesta y en gran medida referida paradigmáticamente al rey católico don Fernando¹⁴.

Como escritos políticos de este tipo podemos citar de Luis Maluenda *Lac fidei pro Principe Christiano* (1545), de Sebastián Fox Morcillo, *De regno et regis institutione* (1550), de Fadrique Furió Ceriol *El Concejo y consejeros del Príncipe* (1559), de Juan de Mariana *De rege et regis institutione* (1599), de Giovanni Botero, *Razón de Estado* (1593), traducida por Antonio Herrera o, de Pedro Barbosa Homen *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado* (1626). En esta senda hay que situar, igualmente, al “tacitismo como ‘vehículo de racionalismo político’ que encubre los aspectos rechazados en Maquiavelo por la moral tradicional y permite la cristianización de la técnica política”¹⁵; entre sus representantes más conspicuos se encuentran, Baltasar Gracián en *El héroe* (1637) o en *El político* (1640) y Diego Saavedra Fajardo en *Idea de un príncipe político cristiano* (1640).

El *Tratado de la religión y virtudes...*, se sitúa en el centro de las circunstancias políticas y religiosas que se han expuesto. De hecho, ya desde la dedicatoria, dirigida a Felipe II “D. Felipe nuestro Señor”, se dice:

En algunas provincias fuera de España se ha extendido y emprendido tanto este fuego infernal –el de los hombres Políticos e impíos que apartan la razón de Estado de la ley de Dios- y va cundiendo y abrazando el mundo, de manera que temiendo yo que alguna centella salte en nuestros Reinos, he querido tomar este trabajo de escribir las virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano.

La obra se compone de un prólogo bajo el título de “Al cristiano y piadoso lector” y dos partes, el *Libro Primero* en el que se atiende a la primera parte del título “*Tratado de la religión*” como teoría política que debe regir el gobierno de toda República¹⁶ y para todo Príncipe que quiera mantener su Estado y, el *Libro Segundo*, en el que se atiende a la segunda parte del título, “*Tratado de virtudes*”, en el que se recoge las virtudes morales, económicas y militares que debe poseer el Príncipe. Esta obra, catalogada por todos los especialistas que se han ocupado del pensamiento político español antimachiavelista, como la obra más destacable¹⁷, posee ya en su prólogo tanto el sentido, como los principales ejes conceptuales sobre los que se articula el Tratado. Como propósito de su obra y, en armonía con el texto citado con anterioridad, Ribadeneyra señala que, al modo como ya lo hiciera Santo Tomás o Egidio Romano, pretende enseñar a los príncipes “cómo deben guardar y conservar sus Estados según las leyes de Dios y refutar los errores y engaños de los que enseñan lo contrario”. Para ello el marco conceptual frente al cual se sitúa es la obra de Maquiavelo y la de aquellos a los que denomina “políticos”, a los que, también en este prólogo, les dedica algunas líneas, definitivas, nada elogiosas:

¹⁴ “La visión del mundo y de la vida en espíritu barroco” en VV. AA. *Pensamiento filosófico español*, Vol. II, Síntesis, Madrid, 2002, pp. 52-3.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁶ El término “República” es sinónimo, en la época, de organización social y política. Nada que ver con la acepción contemporánea contrapuesta a Monarquía..

¹⁷ En este sentido ABELLÁN, op. cit., p. 65, cita a J. A. Maravall, E. Tierno Galván y F. Ayala.

Desventurados son estos nuestros tiempos y grandes nuestros pecados [...] que permite que hombres en sangre ilustres y tenidos en la doctrina por letrados [...] sigan a un hombre tan desvariado e impío como Maquiavelo y tomen por regla sus preceptos y los de otros hombres tan impíos y necios como él para regir y conservar los Estados que da el mismo Dios y guarda Dios y sin Dios no se pueden conservar. Y digo que toman por reglas lo que escriben otros autores semejantes a Maquiavelo porque tienen por oráculo lo que Cornelio Tácito, [...] escribió [...] y alaban lo que Juan Bodino, jurisconsulto y monsieur de La Nue, soldado, y otro Plesis Morneo [...] en nuestros días de esta materia han enseñando. [...] ...basta decir que Cornelio Tácito fue gentil e idólatra y enemigo de Cristo nuestro Señor y de los cristianos [...] ¿qué diré del señor de la Nue y de Plesis Morneo, sino que el uno fue hereje calvinista y el otro es soldado, y ambos políticos, ambos enemigos de Jesucristo? [...] ¿qué de las obras de Juan Bodino, que andan en manos de los hombres de Estado y son leídas con mucha curiosidad y alabadas, [...] no mirando que están sembradas de tantas opiniones falsas y errores?

Frente a Maquiavelo, que había encontrado incompatibles la razón natural y las leyes de la religión, Ribadeneyra comienza por asumir la “razón de Estado”, elemento propio del arte del gobierno de la modernidad. El problema que señala, por el contrario, es el siguiente:

...esta razón de Estado no es una, sino dos: una falsa y aparente; otra cierta y divina; una que del Estado hace religión; otra que de la religión hace Estado; una enseñada de los políticos y fundada en vana prudencia y en humanos y ruines medios; otra enseñada del mismo Dios, que estriba en el mismo Dios y en los medios que Él, con su paternal providencia, descubre a los príncipes y les da fuerzas para usar bien de ellos como Señor de todos los Estados.

Por medio de esta tesis central, Ribadeneyra concreta su “arte católico de gobierno”, retrotrayendo el debate jurídico-político al medioevo teocrático. El “Príncipe Cristiano” debe *hacer de la religión Estado*¹⁸, es decir, debe supeditar la política a un orden superior de valores religiosos que iluminen toda moralidad. Esto será clave en el Estado propio de la Contrarreforma emanada de Trento.

El prólogo “Al cristiano y piadoso lector” es sin duda una parte fundamental de la obra por su carácter sintético e iluminador respecto a su intención final. No obstante, tal vez resulte exagerada la afirmación de quien, probablemente, es el principal estudioso de la teoría política en el siglo XVII español, José Antonio Maravall, al señalar que tal vez sea “la pieza más interesante de la obra”¹⁹. Aunque el estilo de la obra posee un marcado carácter ideológico donde, en la mayor parte de las ocasiones, el título de los capítulos expone la idea defendida y el resto del capítulo no sea más que la ilustración de esa idea por medio de interpretaciones históricas, referencias a la vida de los santos o citas bíblicas o filosóficas utilizadas a su conveniencia, quedarnos en la tesis comentada sería no tomar suficientemente en serio una de las fuentes originarias en la modernidad de la defensa de la unión entre poder político y poder eclesiástico, como resultado jurídico de un andamiaje metafísico teológico caduco, no explicitado y acriticamente asumido. Infravalorar el poder de este tipo de obras es un error histórico, por escaso o nulo interés filosófico que posea²⁰.

¹⁸ Por error, ABELLÁN, op. cit., p. 66, dice “*hacer del Estado religión*”, cuando es al contrario.

¹⁹ “La corriente doctrinal del tacitismo político en España” en *Estudios de historia del pensamiento español, Siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1975, p. 94.

²⁰ Un ejemplo de ello puede encontrarse en el resurgir por su interés desde el ámbito editorial y el universitario durante la Dictadura de Franco. Entre las ediciones que, desde 1939 hasta 1975 se hicieron del *Tratado de la religión y virtudes...*, puede citarse tanto la obra de Vicente de la Fuente, en *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira de la Compañía de Jesús, con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos*,

En el libro primero se desarrolla, de forma pormenorizada, una teoría política providencialista y de evidente traducción práctica, anunciada en el prólogo. Su contenido puede dividirse en siete grandes núcleos.

- 1- En el primero, como primer escalón de la argumentación, se establece el vínculo entre religión y política a lo largo de la historia, incluso respecto a los Estados que han utilizado a la religión como simple medio. Esto ocurre entre los capítulos I al IV.
- 2- En los capítulos V y VI se expone la excelencia de la religión cristiana.
- 3- Entre los capítulos VII al XI, se da un paso más y se glosa la excelencia política de la religión cristiana.
- 4- Desde el capítulo XII al XVI, se explica e ilustra todo cuánto deben los buenos reyes a la religión y lo que, por el contrario, ocurre con aquellos que se alejan de ella.
- 5- En los capítulos XVII al XXII, se explica cómo debe cuidar el Príncipe Cristiano de la religión de su súbditos
- 6- Con el capítulo XXIII, se inaugura la parte a la que Ribadeneyra le atribuye mayor importancia y le dedica mayor extensión: la relación entre herejes y católicos, así como lo perjudicial que resulta la libertad de conciencia.
- 7- Por último, se establece la relación reverencial que el Príncipe debe mostrar a la Iglesia, ya sea respecto a sus ministros, sus templos o sus bienes. Esta última parte se extiende por los capítulos XXXV hasta el XXXVIII.

El libro segundo, dedicado a las virtudes del Príncipe Cristiano, puede dividirse, en cambio, en cuatro grandes partes:

- 1- El capítulo primero realiza las veces de charnela entre los dos libros, en la medida que establece que sólo la religión cristiana posee y posibilita la virtud perfecta.
- 2- Los capítulos II, III y IV, muestran el carácter de las virtudes
- 3- La parte central de este libro lo constituyen el desarrollo por diferentes virtudes en contraposición directa con lo que enseña Maquiavelo y los “políticos”: justicia (V-XIV), en sus dimensiones económica y judicial; clemencia (XVIII y XIX), magnificencia (XX), templanza (XXI y XXII), prudencia (XXII-XXXIII) y fortaleza (XXXIV- XLIII). Los capítulos XV, XVI y XVII están dedicados al valor en el mantenimiento de la palabra y el XXXVI al modo cómo deben abordarse y mirarse la religión.
- 4- El capítulo último, el XLIV, constituye la conclusión del conjunto del Tratado, por medio de una breve síntesis de todo lo expuesto.

IV.

Este manual del buen gobierno del Estado católico, supone el salto, más allá del medievo, de la teoría política cesaropapista. Así, ésta se convierte en consustancial al catolicismo. La estrategia es la cruzada antimachiavélica, encuadrando bajo ese rótulo todas las posturas que no coincidan con la propia. Este movimiento argumentativo, que supone la redefinición del concepto de “político”, es fundamental porque desplaza totalmente el problema de la teoría político-religiosa a la hora de definir, jurídicamente, qué es la libertad de conciencia. “Político” es todo aquel que no defienda la condena de la libertad de cultos y

Madrid, Ediciones Atlas, 1952, pp. 449-587, como la de Enrique Tierno Galván, en *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro*, Madrid, Editorial Taurus, 1966, pp. 137-164. Entre las tesis doctorales donde Ribadeneyra ocupa un lugar central puede citarse la del actual presidente de la Conferencia Episcopal Española, Antonio María Rouco Varela, sobre las relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XVI, defendida en 1964.

la unidad Iglesia-Estado. “Políticos” son todos los teóricos iusfilosóficos de la modernidad: Maquiavelo, los tacitistas, Bodino, Hobbes, Locke y, por supuesto, Spinoza. El propósito de Pedro de Ribadeneyra, junto a la legitimación de las políticas de Felipe II en Flandes, consiste en pretender restaurar, frente al modelo laicista de Estado moderno que separa el poder político del poder eclesiástico, la armonía tomista entre razón y fe, el vínculo entre la concepción natural y la concepción religiosa de las leyes, la ligazón entre la ley natural, iluminada por la ley divina, y la ley positiva, como conjunto de leyes civiles y políticas. Con este desplazamiento se modifican las dimensiones jurídicas del debate sobre la libertad de conciencia y sobre la libertad de pensamiento que habría de concretarse en las nacientes Constituciones de los siglos venideros.

A pesar de todo, las coincidencias con estos autores, que Ribadeneyra rechaza explícita o implícitamente, son muy significativas. Por ejemplo, si de Maquiavelo refuta con toda claridad su doctrina general sobre el Príncipe, tomará de él, en cambio, el método de análisis, donde la experiencia histórica contribuye a fundamentar las posiciones que se defienden. Incluso pueden hallarse aproximaciones doctrinales en su concepción sobre la licitud de la disimulación y la ficción artificial del Príncipe, en caso de necesidad, tal y como recoge en la segunda parte del capítulo IV del Libro Segundo, titulado “Las falsas razones que traen los políticos para persuadir esta hipocresía, y si se puede tolerar alguna simulación en el Príncipe”. En el fondo, tal y como apunta Abellán²¹, Ribadeneyra termina cayendo en la doctrina maquiavelista que dice rechazar, pues termina convirtiendo la “razón de Estado” en religión, de tal modo que el Estado teocrático no dista mucho, en sus resultados, del *Príncipe* o del *Leviatán*: los tres se constituyen en Monarquías Absolutas, aunque de distinto origen.

Otro caso particularmente curioso por su proximidad lo encontramos entre la concepción que Ribadeneyra expone sobre “libertad de conciencia” en el capítulo XXVI del primer libro y la concepción sobre la tolerancia de Locke. Para el jesuita, la herejía se debe castigar con la muerte, cosa que justifica por medio de múltiples ejemplos históricos, como si los hechos fueran la fuente de legitimidad de la teoría. En todo caso, para él es claro que de no ser así, el Príncipe no cumplirá con Dios y con su fe y no podrá conservar su Estado en paz y quietud. Locke, en cambio, desde una perspectiva liberal, sí admite la libertad de religión y la libertad de cultos, aunque como Ribadeneyra defiende la muerte para los que se encuentran al margen de la religión, para los impíos. Es en esta horquilla entre estar a favor de la libertad religiosa o no, en la que se va mover el debate jurídico tras ellos. Donde Ribadeneyra y Locke coinciden es en excluir al ateo, al no creyente, a la libertad de convicción entendida como libertad de pensamiento, del debate jurídico. El ateo sólo merece la muerte. A él no le está reservada la posibilidad de igualdad jurídica por motivos de conciencia.

En definitiva, nos encontramos ante una obra de intencionalidad ideológica, que contribuye a erigir el mito de la identificación de España con el catolicismo, de escaso rigor argumental y que tan sólo supone un conjunto de reflexiones sobre la vida y las instituciones del Estado, surgidas de la necesidad social de legitimación fáctica de las políticas represivas llevadas a cabo por Felipe II en Flandes y la inminente alianza anglo-franco-flamenca. Es más, la idea misma de política que aparece en esta obra es la de ser una dimensión de la libertad humana carente de sentido si no se presenta como sirvienta de una moral entendida desde la única perspectiva de la religión cristiana. La contradicción entre una sociedad secularizada y la teocracia que en esta obra se defiende, sólo podrá suponer el retraso histórico y la perversión de la política, cuando ésta se haga permeable a sus pretensiones.

²¹ Cfr. *Ibíd.*, 70.

V.

¿Qué relevancia histórico-jurídica ha tenido el *Tratado del Príncipe Cristiano* de Ribadeneyra? A partir del antimachiavelismo que representa Ribadeneyra y gracias a la fortísima influencia que, tanto en el mundo político y social, como en el ámbito académico tendrán los jesuitas en los próximos siglos²², la influencia será enorme. La clave se encuentra en el lugar en el que este tipo de obras sitúan el nivel del debate político. Sus consecuencias serán nefastas para el tratamiento constitucionalista español de la relación entre el poder político y el poder eclesiástico. En este sentido las deliberaciones sobre el artículo 12 de la Constitución fundacional de Cádiz es toda una lección para responder a la pregunta de la que se ha partido. En una redacción inicial, el artículo 12 establecía que “La Nación española profesa la religión católica, apostólica, romana, única verdadera, con exclusión de cualquier otra”. Pero la presión de los diputados ultramontanos, como Inguanzo, que consideraban que esta fórmula se limitaba a reconocer un hecho sociológico, pero no su sentido político, consiguió su ampliación. Los diputados liberales, como Muñoz Torrero, terminaron cediendo, imbuidos de la mitología ultracatólica y añadieron la frase: “La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”²³. A partir de aquí comienza el problema religioso en España. Este modelo de relación entre catolicismo y Estado, situado en torno a la libertad religiosa y no en torno a la libertad de conciencia, dura hasta nuestros días.

Curiosamente, la única Constitución que rompe esa dinámica del falso debate, entre “libertad religiosa sí” / “libertad religiosa no”, elimina el poder de los jesuitas; la Constitución del 9 de diciembre de 1931 dice en su artículo 3: “El Estado español no tiene religión oficial”.

En su artículo 26 señala: “Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial. [...] Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes. Las demás Órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes [...]”.

En su artículo 27 afirma: “La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública. [...] Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno”.

²² El hecho de la promulgación, el 2 de abril de 1767, de la “Pragmática sanción”, por la cual Carlos III expulsa a la Compañía de Jesús de los reinos de España, es un dato anecdótico, frente a la influencia precedente que había provocado en las prácticas socio-políticas y académicas del país. Es más, la expulsión ya se había producido en muchos lugares de Europa y, el Papa Clemente XIV, disolvió la Compañía en 1773. Para una interesante lectura de este hecho véase BLANCO WHITE, José María (1972) *Cartas de España*, Madrid, Alianza, pp. 321-333.

²³ Cfr. RIDAO, José María “Prólogo” (2008) *Por la gracia de Dios. Catolicismo y libertades en España*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, pp. 21-24.