

# LA VIRTUD TEOLOGICA, TECNICA, JURIDICA Y CONFESIONAL EN EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XVI

MARCO A. HUESBE LL.  
Universidad Católica de Valparaíso

## 1. INTRODUCCIÓN

En el siglo XVI surge plenamente el Estado territorial moderno y sus fundamentos los encontramos en los hechos históricos que abren paso al advenimiento de un mundo diverso, pero aparentemente anárquico. Este proceso no pudo operarse sin una explicación teórica y ésta, a su vez, dio origen a soluciones prácticas referentes a la forma de abordar el problema del gobierno de los hombres y sus relaciones jurídicas y políticas, tanto como confesionales.

En este estudio explicamos los conceptos de virtud teológica, técnica, jurídica y confesional en autores del siglo XVI, pero hemos tratado de presentar solamente las ideas expuestas por Vitoria, Maquiavelo, Bodino y Ribadeneyra.

Vitoria es el innovador del pensamiento tomista y, por lo tanto, su función corresponde a la de un puente entre el pensamiento Cristiano Occidental clásico y el estado moderno. Vitoria, reactualiza los fundamentos propuestos por Santo Tomás, respecto a la sociedad y al individuo. Su aporte es importante, pues señala que la acción política, en última instancia, está dependiendo del juicio, y de las acciones que se siguen, como frutos de la libertad de conciencia.

El otro autor que estudiamos es Maquiavelo. Este sitúa el problema de la virtud política en un lugar muy diferente al propuesto por Vitoria; pues a Maquiavelo le interesa especialmente regular las relaciones de poder de acuerdo a las circunstancias históricas dominantes en su tiempo y en todos los tiempos. El problema del poder para Maquiavelo se explica en tanto que en las relaciones políticas el gobernante requiere de una técnica para lograr su finalidad, que es precisamente la conservación y el manejo del dominio

expedito y sin limitación del gobernante respecto a los súbditos o ciudadanos.

Bodino es el tercer autor que analizamos quien, junto con Maquiavelo, es una de las dos figuras más importantes y espectacular del siglo xvi. Bodino se propone proporcionar a su época una institucionalidad permanente y fundada especialmente en principios de orden jurídico. Su objetivo es conceder la estabilidad necesaria a las situaciones históricas acentuadamente anárquicas que Maquiavelo había captado tan magistralmente en su obra el Príncipe. Finalmente analizaremos a Ribadeneyra cuyo pensamiento, a fines del siglo xvi, parece cerrar la gran variedad de soluciones propuestas en el período estudiado. La opción que propone Ribadeneyra es el estado confesional que prepara las condiciones para el advenimiento del puritanismo de la futura sociedad moderna.

De la confrontación de estos cuatro autores no podremos, de ningún modo, concluir que han sido agotados gran parte de los puntos de vista de un período tan rico en ideas. Sin embargo, creemos que estos pensadores representan, por lo menos, los esfuerzos más significativos y actuales del pensamiento de su tiempo. Para una mejor comprensión emprenderemos un análisis por separado de cada uno de ellos, tomando de éstos solamente aquellas ideas que contribuyen a esclarecer el concepto de virtud, tanto en el terreno de lo teológico como técnico, jurídico y confesional.

Sin lugar a dudas que una época tan heterogénea en las soluciones, debió acudir también a fuentes muy distintas para proporcionar la base de su teoría. Los dos autores más leídos y buscados serán precisamente aquellos que proporcionen a su tiempo un camino viable y conveniente para interpretar la realidad en forma ordenada e idónea a la mentalidad vigente. Aristóteles y Santo Tomás constituyen los pilares básicos de la teoría política del siglo xvi. Aristóteles es interesante en tanto entrega en su *Política* la estructura elemental para estudiar las relaciones de poder y el ordenamiento de la vida ciudadana. Desde la Grecia de Aristóteles hasta el advenimiento del mundo occidental burgués moderno la organización político-jurídica de la sociedad no ha variado sustancialmente. Aún son las ciudades el núcleo cristizador de la civilización de la Europa y del mundo que se expande. También los hombres reconocen como válida la idea de organizarse a partir de la familia viendo, como Aristóteles, en la estructura paterna una analogía para el gobierno de la sociedad en relación al gobierno de todos. Si bien la *analogia ad unum* del imperio medieval sirve como fundamento para el gobierno de la República Christiana (Dante no vacila en

proponer este sistema como el ideal y más perfecto), el mundo moderno, en cambio, considera que esta analogía es pretenciosa y universalista, y deja la autonomía de los núcleos autónomos en peligro de perecer ante la inmensidad e impersonalidad del sistema imperial universalista y, además, monista. La analogía del Estado respecto al padre de familia aparentemente humaniza las relaciones de poder tanto más que la analogía del gobernante respecto a Dios. A pesar de la perfección de esta última, es evidente que este presupuesto ya no cuenta para Maquiavelo como tampoco estuvo presente en Bodino ni en Ribadeneyra. Santo Tomás a pesar de ser el hombre que sintetiza el pensamiento teológico medieval analógico, sin embargo, construye una pirámide política en base a una *analogía ad unum* que, más bien, proporciona los elementos teológico-éticos para la interpretación y finalidad de la vida social e institucional de la cristiandad que una estructura de gobierno bien determinada. Su concepto de recto gobierno será, en definitiva, lo más importante de sus escritos referente a asuntos eticopolíticos.

Por esta razón conviene previamente analizar algunas ideas propuestas por Tomás de Aquino que permiten deducir el contenido esencial de la virtud política según su pensamiento. Este es la prudencia y sus alcances eticopolíticos.

La prudencia como virtud rectora del gobierno político es un tema muy frecuente en la literatura política clásica y medieval. Santo Tomás se ocupó repetidamente de ella<sup>1</sup> llegando a ser una pieza clave en su sistema moral: la presenta como aquella disposición estable (hábito) gracias a la cual la razón discierne, elige e *impera* nuestra acción, ordenándola al fin último<sup>2</sup>. Es la verdad práctica que no puede determinar los principios generales, pues está comprometida en la singularidad de las circunstancias.

La prudencia, al hacer prudente a su poseedor, lo hace verdaderamente virtuoso, es decir, hombre moralmente bueno. Todo objeto propio de la prudencia es moral. Por eso la prudencia es un hábito que confiere a la razón práctica de su poseedor no solamente la capacidad de dirigir bien sus actos en función a los verdaderos fines morales, sino también a la capacidad de usar moralmente en

<sup>1</sup> De una manera especial y directa, trata de ella, en su comentario al tercer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo; en su comentario sobre los libros segundo y sexto de la *Ética* de Aristóteles, en las cuestiones disputadas *De Virtutibus in communi* y *De Virtutibus cardinalibus*, en *Quodlib.* 12, q. 15, a. 22 y en la *Suma Teológica*, 1-2, q.56, a.3; q.57, a.4-5; q.58; q.61; q.65, a.1; q.73, a.1; y sobre todo en 2-2, q.47-56.

<sup>2</sup> *Summa Theologica* 1-2, q.90 a.3.

forma recta de la misma. Ese es su oficio propio y específico. La prudencia no puede ser inmoral ni un hombre prudente puede ser moralmente malo.

Existe, sostiene Santo Tomás, una *prudencia personal*, que dirige la vida privada en orden a su bien particular y propio. Y existe, además, una *prudencia política*, que corresponde al hombre como miembro de la sociedad civil y que lo dirige hacia el bien común de esta asociación. Esta prudencia política puede ser: *o de los súbditos o prudencia gubernativa*, que se supone en el que detenta el poder de la sociedad política, poder que no es otra cosa que la autoridad<sup>3</sup>.

La prudencia de los súbditos, menos perfecta —es menor su imperio—, conserva el nombre común de prudencia política. Lo que la diferencia de la gubernativa es la distinta razón de objeto: las mismas acciones son consideradas por el príncipe bajo una razón más universal que por el súbdito que obedece: *ello hace que la prudencia gubernativa se compare con la (prudencia) política como el arte del arquitecto al obrero*<sup>4</sup>. Pero esta virtud no pertenece al rey o al súbdito en cuanto tales. La prudencia reside en la razón, de la que es función propia el regir y gobernar<sup>5</sup>.

Por lo tanto, está en cada uno en cuanto participa del gobierno y de la dirección. Es manifiesto que al súbdito no compete regir ni gobernar, sino ser regido y gobernado. Más, como todo hombre por ser racional, participa algo del gobierno según su libre albedrío, es en esa medida que le pertenece la prudencia<sup>6</sup>.

La prudencia gubernativa reside en el príncipe como "mente arquitectónica" y en los súbditos "a modo de arte mecánico", como obreros que ejecutan un plan<sup>7</sup>.

Para Santo Tomás el acto de *imperio* (mandar), fruto de la razón práctica, que da nacimiento a la ley, es el acto principal de la prudencia. Dispone a aquélla hacia sus fines morales y, en especial, a su fin sobrenatural<sup>8</sup>. La ley será, entonces, un acto de la prudencia, como virtud rectora de la acción de quien legisla.

Si la ley es fruto de la prudencia gubernativa y siendo el objeto de la ley el bien civil, a través de la implantación de la justicia legal (que se llama legal porque gracias a ella la vida del hombre

<sup>3</sup> *STh.* (n. 2).

<sup>4</sup> *STh.* (n. 2), 2-2, q.50 a.5.

<sup>5</sup> *STh.* (n. 2), 2-2, q.47 a.12.

<sup>6</sup> *STh.* (n. 2).

<sup>7</sup> *STh.* (n. 2).

<sup>8</sup> *STh.* (n. 2).

concuerta con la ley), el bien común también es objeto de la prudencia gubernativa<sup>9</sup>. Por lo que aparece esta virtud como fuente inmediata y fuerza directiva que señala el camino para ejecución de la justicia legal<sup>10</sup>. La raíz de esta doctrina está en la noción tomista del bien común. El bien común es el *buen vivir* y la ley humana debe ordenarse a él, instaurando y conservando la paz pública, creando un orden social donde se vinculen los hombres entre sí y en relación con la autoridad.

Esta idea de prudencia gubernativa se aplica analógicamente a Dios, depurándola de todas las imperfecciones propias de lo creado. Sin embargo, Santo Tomás no propone una analogía arquetipo tal como lo hace Dante en su tratado "De Monarchia". Siendo Dios, supremo gobernante, que posee el poder y la autoridad por esencia, rige y gobierna el mundo en orden a su bien común, por medio de su prudencia gubernativa que se llama providencia<sup>11</sup> y permite, a los hombres, la libertad de ordenar el mundo conforme a sus necesidades de carácter históricocultural.

La razón de prudencia gubernativa es una perfección pura, que puede darse, analógicamente, tanto en Dios como en las criaturas. Supone siempre la autoridad o poder de gobierno en el sujeto y debe ir acompañada de la justicia que mira al bien común y que predispone al gobernante para usar rectamente de esta prudencia<sup>12</sup>, generando así el recto gobierno, tal como es definido más tarde por Vitoria y Bodino.

## 2. FRANCISCO DE VITORIA: VIRTUD TEOLÓGICA Y LIBERTAD EVANGÉLICA

La renovación de la filosofía tomista es obra de Francisco de Vitoria<sup>13</sup>. La frase de Tomás de Aquino: *Fides naturam non tollit, sed perficit*<sup>14</sup> fue adoptada por Vitoria y es el punto de partida teológico de su doctrina moral. Vitoria no pretendió nunca innovar en esta materia, sino que su afán era precisamente ahondar en la significación de este postulado. La falta de tal perspectiva en la mayo-

<sup>9</sup> *STh.* (n. 2), a.11.

<sup>10</sup> *STh.* (n. 2), 2-2, q.47 a.10-11, 2-2, q.50 a.1; *In Ethic* 6, lect. 7, n. 11, 96 y ss.

<sup>11</sup> *STh.* (n. 2), 1-1, q.22 a.1.

<sup>12</sup> *STh.* (n. 2), 1-2, q.91.

<sup>13</sup> Vid. HUESBE LLANOS, *Untersuchungen zum Einfluss der Schule von Salamanca auf das lutherische Staatsdenken im 17 Jahrhundert* (Mainz 1965), p. 37 ss.

<sup>14</sup> *STh.* (n. 2), 2-2, q.10 a.10.

ría de los tratadistas modernos con respecto a esto, puede estar precisamente, en querer separar el proceso de secularización, del proceso de profundización que estos autores emprenden en la teología y el derecho. El nexo de unión, no es ni Vitoria ni Tomás de Aquino, sino toda la teología católica que ha sabido distinguir siempre este carácter fundamental del cristianismo: la separación de lo natural y lo sobrenatural y, la identidad de fines y causas de ambos fenómenos; distinguiendo, por otra parte, la consistencia que el hecho natural tiene por sí mismo.

Francisco de Vitoria es un teólogo y, como tal, trata los problemas jurídicos <sup>15</sup>. Desde este punto de vista, tenemos que considerar su doctrina del Derecho Natural. También se desprende de esta consideración la posibilidad de entender el concepto de la virtud política en este teólogo.

Vitoria establece una directa relación entre el Evangelio y el Derecho Natural.

Para Vitoria existen tres fundamentos ordenadores de la virtud política. Por supuesto, el primero de todos es el Evangelio. En segundo lugar, propone la sujeción de los actos políticos a la conducta predeterminada por el derecho natural puesto que éste es válido para todos los tiempos y para todos los hombres. El tercer fundamento de consideración para interpretar la virtud política en Vitoria es su concepto acerca de la libertad cristiana. Así encontramos en Vitoria que el Evangelio, el derecho natural y la libertad cristiana no se contradicen en nada. *Nihil quod lege naturali licitum sit, Evangelio prohibetur; at que in hoc maxime libertas evangelica consistit* <sup>16</sup>. Tal como dijimos, Vitoria concuerda en esto con el pensamiento tomista precisando que la armonía que existe entre aquello que el Evangelio dispone (derecho divino), aquello que la naturaleza del hombre es capaz de discernir por su propia inteligencia o *ratio naturalis* y la acción del hombre en concordancia con los otros fundamentos anteriores configura la armonía tomista establecida en la relación gracia-naturaleza. Este vínculo extraordinario entre el designio divino y el propósito humano es lo más característico del pensamiento tomista. La *recta ratio* que formula Santo Tomás es

<sup>15</sup> En los años que van de 1527 a 1539, leyó Vitoria sus famosas *Relectiones*. De las once relecciones editadas, cuatro son de mayor interés para nuestro estudio. Relección *De potestate civile*, leída por Vitoria a fines del año 1528. Relecciones *De potestate papae et concili*, leídas en la primavera de 1534. Las dos relecciones *De indis et de jure belli*, fueron leídas a principios del año 1539 y el 19 de junio del mismo año.

<sup>16</sup> Vitoria, *De potestate civile*, 8.

mayormente explicitada por Vitoria al hacer referencia a los problemas en torno al ordenamiento de la sociedad de su tiempo. Vitoria da a la *recta ratio* del hombre un grado tal de independencia que éste por su naturaleza puede llegar a tener nociones morales que implícitamente conducen al fin último y al conocimiento de Dios por medio de la sola razón, *ex sola ratio, sed recta ratio*. En el concepto *recta* está implícita la idea total sobre la prudencia gubernativa propuesta por Santo Tomás.

En la relección, *De eo quod tenetur homo cumprimo veniet ad usum rationis*, propone Vitoria, examinar cómo y por qué camino puede salvarse el hombre, desde que tiene uso de razón, o es dueño de sus actos. Como tesis capital, defiende que, al llegar al uso de razón, todo hombre tiene abierto el camino de la salvación. El hombre que inculpablemente carece de noticia de Dios, puede obrar moralmente bien, porque para obrar el bien y evitar el mal, sólo requiere conocerlo y quererlo; y no es necesario referir los actos a Dios expresamente, pues no consta, nos dice Vitoria, que esto sea indispensable ni con arreglo al Derecho Natural, ni con arreglo al Derecho positivo divino; y lo primero, conocer el bien y el mal, puede hacerlo el hombre aunque, sin culpa, desconozca a Dios. La ley natural conduce al hombre a distinguir lo que le conviene de acuerdo a la razón. La *recta ratio*, en cambio, es aquella facultad que posee el hombre para juzgar si ha actuado conforme a la voluntad de Dios o del Derecho Natural. A partir de este principio define la sociedad civil. El fundamento de la sociedad civil para Vitoria, está estrechamente vinculado con la iglesia, que por su fin, es más excelente y no está unida al Estado.

Por potestad civil entiende Vitoria la autoridad, el derecho de gobernar la república y sociedad política. No es extraña esta materia a la investigación del teólogo, dice Vitoria, porque el campo propio de la Teología es tan extenso que no hay asunto alguno que de algún modo no caiga dentro de él<sup>17</sup>.

Para Vitoria, la causa del poder civil es la siguiente: Constituida la potestad pública por derecho natural y Dios es el autor de este derecho. El poder público viene de Dios y no está constreñido por ninguna condición humana, ni por ningún derecho positivo. Ha sido Dios quien constituye los hombres de tal naturaleza y condición que sin sociedad no podrían vivir. Por constitución de Dios tiene el Rey su poder. En cuanto a la causa material, en la que dicho

<sup>17</sup> HUESBE, (n. 13), p. 44 s.

poder reside, es de derecho natural y divino, la misma República. A ésta compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes. Lo que se demuestra, porque al existir por derecho natural y divino, un poder de gobernar de las repúblicas y no haber razón especial, para que aquel poder esté más en uno que en otro, es preciso que la sociedad se baste a sí misma y tenga poder para gobernarse. Antes de formarse la República, ningún hombre es superior a otro. Con la República se inicia el poder<sup>18</sup>.

Respecto al origen del poder, Vitoria señala que la potestad viene de Dios y pertenece a la República; en la República radica, en ella se asienta y a nadie más que a ella pertenece; pero asistida del derecho divino<sup>19</sup>. No sólo asistida en cuanto está creada por Dios, o surge según el poder divino en virtud de su propia naturaleza, sino que, además, los titulares de ella la reciben de Dios<sup>20</sup>.

Posteriormente se encomendó al Príncipe este poder, que es la República. Vitoria cree que no puede el poder ser verificado cómodamente por la misma multitud<sup>21</sup>, pero un poder que no se puede llevar a cabo cómodamente, no puede ejercerse. Vitoria establece, pues, de una manera imperiosa, que es preciso que se encomiende la administración de la potestad a algunos, y al referirse a la Administración de la potestad indican que los que ejercen sean meros mandatarios.

Para Vitoria, la solución jurídica se realiza, mediante la distinción entre *potestas* y *authoritas*. La potestad, permanece siempre en manos del pueblo o comunidad; la autoridad en manos del Príncipe. "Non potestatem sed propriam auctoritatem in regem transfert"<sup>22</sup>, sin embargo, la afirmación de Vitoria, que el poder que ejerce el

<sup>18</sup> Vid. SALVADOR LISSARRAGUE, *La Teoría del Poder en Francisco de Vitoria* (Madrid 1947), p. 64 s.

<sup>19</sup> *De potestate civile*, (Edición Alonso Getino, Madrid, 1933), p. 184-185.

<sup>20</sup> *Sed tota difficultas est: quid est Respublica, et quis proprie dicitur Princeps? Ad hoc breviter respondetur quod Respublica, proprie vocatur perfecta communitas; sed hoc ipsum est dubium quae sit perfecta communitas. Pro quo notandum, quod perfectum, idem est quod totum. Dicitur enim imperfectum, cui aliquid deest; et a contrario perfectum cui nihil deest. Est ergo perfecta Respublica aut communitas, quae est per se totum; id est, quae non est alterius Respublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratus, quale est Regnum Castille et Aragoniae et Principatus Venetorum et alii similes.*

*Nec, enim obstat quin sunt plures Principatus et Respublicae sub uno Principe. Talis ergo Respublica aut Princeps alius habet auctoritatem incidendi bellum, et solus talis.* Vitoria: *Relectio posterior de indis sive de jure belli hispanorum in barbaros*, 7 (n. 19), p. 368-369.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Vitoria, *Relectio posterior de indis sive de jure belli hispanorum in barbaros*, Cap. 7.



príncipe es el mismo que el de la República, constituye una afirmación de extraordinario valor. La potestad pertenece a la República pero el titular de la misma es aquel que la posee; el que la ejerce, y en toda forma de gobierno lo que actúa son las potestades o los derechos de la majestad, y no la República con su previo y originario poder<sup>23</sup>.

Vitoria, pone a la cabeza del Estado, un poder que no es recibido como tal, sino que se ejerce activamente en y para la comunidad, por los titulares que lo poseen. ¿Cuál es el ámbito de ese poder? La comunidad política estricta y perfilada, esto es, el Estado<sup>24</sup>. La función de este Estado es velar por la libertad de los individuos.

A los fundamentos anteriormente mencionados, Evangelio, derecho natural y libertad cristiana, añade Vitoria el elemento más importante para la decisión y actuación del hombre respecto a los asuntos civiles, expuestos en el principio; el *foro de la conciencia* (el *solum meum* de Maquiavelo, pero con una connotación opuesta al individualismo renacentista). El foro de la conciencia es por cierto un concepto actual, pero en Vitoria se demuestra una intención claramente cristiana, puesto que en este plano adquiere la libertad cristiana un terreno propiamente teológicomoral ya que el propio Vitoria precisa que sobre ésta no hay siquiera prescripciones jurídicas predeterminadas a partir de las leyes humanas ya que no las requiere. Sin embargo, la prudencia política se manifiesta de acuerdo al pensamiento vitoriano en una perfecta armonía respecto a las cosas humanas y los designios sobrenaturales. Evangelio, derecho natural y libertad son los requisitos indispensables para resolver en conciencia. Este sistema propuesto por Vitoria es lo que nos permite hablar en forma más precisa desde un punto de vista teológico acerca de todo el quehacer humano. Esta posición no sólo la sostiene Vitoria con respecto al derecho civil sino también con respecto a todas las disciplinas humanistas y, en base a estas premisas, trata la potestad civil desde el punto teológico. En la introducción de la relección *De Indis*, expresa ya su intención de no separar la teología del campo del derecho, pues considera a este último como una reserva teológica: *dico quod haec determinatio non spectat ad Jurisconsultos, vel saltem non ad solos illos. Quia cum illi barbari ut statim dicam, non assent subjecti jure humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum Juristae non sunt satis periti, ut per se possint hujusmodi quaestiones definire*<sup>25</sup>. Pero, señala Vitoria,

<sup>23</sup> Vid. LISSARRAGUE (n. 18), p. 87.

<sup>24</sup> Vid. Vitoria (n. 20).

<sup>25</sup> Vitoria, *De Indis* (n. 22), Introducción.

no debe quedar sujeto a ninguna especificación rígida, sino que se resuelve toda decisión en la conciencia de cada uno de los miembros militantes de la iglesia, la que define finalmente en conciencia (*Et cum agatur de foro conscientiae, hoc spectat ad Sacerdotes, id est, ad Ecclesiam, definire*)<sup>26</sup>.

### 3. MAQUIAVELO: VIRTUD POLÍTICA Y RAZÓN DE ESTADO

Al referirnos a Maquiavelo, conviene hacer notar que este autor no trata el tema de la política en forma sistemática y, por lo tanto, su pensamiento no gira solamente en torno al *Príncipe*. Respecto a este tratado los autores consideran que Maquiavelo habría planteado una teoría política correspondiente sólo a las circunstancias que envuelven una situación relacionada con el *príncipe nuovo*. Este tiene tantas atribuciones, para ejercer el poder como circunstancias se generan en la situación príncipe y gobernantes. Sin embargo, es evidente que a pesar de lo circunstanciado que pudiera aparecer el *príncipe nuovo*, la virtud política en el *Príncipe* de Maquiavelo está trazada de tal manera que podemos precisar constantes que posibilitan hablar de la virtud política en Maquiavelo. Al respecto, es necesario precisar que son dos los elementos que estarían condicionando esta virtud. En primer lugar, la concepción antropológica que Maquiavelo formula y sus efectos en su tiempo y en todos los tiempos. En segundo lugar, el concepto de razón de Estado propuesto por el autor. Esta última idea tan conocida en nuestro tiempo no es de uso frecuente en el siglo XVI, pero su validez comienza a ganar universalidad mucho antes de Maquiavelo. La razón de Estado le da a la política maquiavélica una tonalidad historicista acentuada. El derecho se convierte en súbdito de la política, así como la física lo era de la medicina. La razón de Estado es el resultado de la combinación de la necesidad histórica con la tendencia o afán de poder que existe en cada hombre. No encontramos en Maquiavelo una razón de estado social o económica propiamente tal sino estrictamente política-antropológica. Por esta razón el poder estructurado no aparece como centro del análisis político sino que es su conservación lo que principalmente interesa a nuestro autor. Esto no significa que un análisis del poder propiamente tal y sistematizado no sea posible encontrar en las obras de Maquiavelo. Sin embargo, no es el centro de su

<sup>26</sup> N. 25.

atención ni le preocupa. Realmente la interesa la capacidad de ejercer el poder y los medios naturales que ayudan al príncipe a conservarlo.

En la edición italiana del *Príncipe* de 1532, Maquiavelo señala con claridad su idea fundamental acerca de la organización de todos los hombres en torno al Estado: *Tutti i domini che hanno havuto, et hanno Imperio sopra gli homini sono stati*<sup>27</sup>. Maquiavelo solamente distingue dos tipos de organización política: la república y el principado y éstas englobadas, a su vez, por el Estado. Los gobiernos intermedios tienen dos vías: una conduce a la monarquía y la otra les lleva hacia la república. Así, Maquiavelo en su obra *Discorso sopra il reformare lo Stato de Firenze*, escrito en 1516, considera que todo régimen intermedio es defectuoso y solamente se puede vivir ordenadamente bajo una verdadera monarquía o una verdadera república.

No cabe duda que el pensamiento político de Maquiavelo no sigue el criterio de análisis propuesto por Aristóteles de las tres formas puras de gobierno y sus respectivas evoluciones. En general, se puede concluir que los escritos de Maquiavelo se distancian totalmente de la forma y del contenido para abordar los problemas políticos vigentes durante la Edad Media, época que considera a Aristóteles como su preceptor por excelencia. El propio Santo Tomás al analizar la política en sus obras se acerca bastante a los criterios propuestos por Aristóteles sin mantener, por supuesto, la finalidad última del gobierno de los hombres. Maquiavelo se aleja completamente de ambos autores respecto a la estructura de su obra. En relación a la virtud política, Maquiavelo se distancia más aún de ambos pensadores. Maquiavelo precisa su propósito cuando describe por qué ha escrito *El Príncipe*. Su intento es escribir cosas útiles a quienes las lean y juzguen más conveniente ir derecho a la verdad efectiva de las cosas a como se les imaginan<sup>28</sup>. Porque muchos, según Maquiavelo, han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad<sup>29</sup>. Aquí Maquiavelo se esfuerza en dejar claramente establecida la diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir y señala que quien prefiere lo que se hace a lo que debería hacerse más camina a su ruina que a su preservación<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> MAQUIAVELO, *Il príncipe* (Florencia 1527), cap. 1, p. 3.

<sup>28</sup> MAQUIAVELO, *El Príncipe* (Trad. Arocena, Madrid, 1955), cap. xv (p. 342).

<sup>29</sup> MAQUIAVELO, (n. 28).

<sup>30</sup> MAQUIAVELO, (n. 28).

Avanza Maquiavelo aún más en esta observación tan profunda de la realidad de su tiempo cuando sostiene, en forma aún para nuestro tiempo espectacular, que el hombre que quiere portarse en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no lo son. Maquiavelo entrega inmediatamente después de esta reflexión una receta que ha hecho del capítulo xv de *El Príncipe* uno de los textos más conocidos de la historia política del mundo moderno: para conservar el poder el príncipe debe aprender a no ser bueno y a usar el poder y no usarlo según la necesidad.

Así Maquiavelo prescindiendo de los príncipes imaginados y ateniéndose a los verdaderos precisa que los hombres, y especialmente los príncipes por ocupar el lugar más alto, poseen cualidades dignas de elogio y de censura. Tener en cuenta estas cualidades es básico para la interpretación del pensamiento político de nuestro autor, pues aquí formula una visión antropológica nuevamente diferente a los tratados políticos tradicionales, pues las virtudes y los vicios humanos aparecen entrelazados de tal forma en un mismo hombre. Su descripción tiene el realismo patético de las pinturas de los maestros del Renacimiento.

Maquiavelo se muestra como un experto en el análisis del alma de los hombres de su tiempo. Aquí se entrecruzan las condiciones de liberalidad, miseria, esplendidez, rapacidad, crueldad, compasión, mentira, lealtad o bien rasgos humanos como afeminados y pusilánimes, animosos y feroces, humanos o soberbios, castos o lascivos, sinceros o astutos, duros o afables, graves o ligeros, religiosos o incrédulos. ¿Existe realmente una receta política que sea válida para esta enorme variedad de cualidades? Indudablemente que según Maquiavelo sería muy laudable encontrar en un príncipe todas las cualidades que se tienen por buenas. Pero él mismo indica que no será posible ni tenerlas ni practicarlas por entero porque *no lo consiente la condición humana*. Maquiavelo se limita a indicar que el príncipe debe ser tan prudente que sepa evitar la infamia de aquellos vicios y recomienda aún prescindir, mientras le sea posible, de los que no acarrearán las pérdidas del poder. Aquí estamos frente a la más auténtica aproximación de lo que Maquiavelo considera como prudencia política. Es, a nuestro entender, la suma de todo el pensamiento maquiavélico.

El concepto antropológico de Maquiavelo nos permite ponerlo en confrontación con la concepción de la naturaleza del hombre presentada por Santo Tomás. Para Santo Tomás la armonía que habría entre la necesidad y la libertad, en función de los actos humanos, es el resultado de una armonía superior que existe entre el plan divino

y la facultad humana de interpretar este plan. La libertad puede mirarse de dos maneras. En primer lugar, la libertad inicial para llegar a su fin y, en segundo lugar, la libertad terminal autónoma, es decir, aquella que nos hace hijos de Dios. La libertad en sí para Santo Tomás sería la terminal, es decir, aquellas acciones respecto a las cuales no hay duda de su necesidad para la salvación. Esta es aquella libertad que solamente se puede manifestar como preceptos negativos *semper et pro semper*. Por ejemplo, no blasfemar. Nunca está permitido ofender a Dios con la palabra o la intención. En cambio, la libertad inicial que es la que permite llegar a su fin no obliga al hombre a manifestarse ni siquiera, como cristiano. Es posible suspender el juicio y no requiere el individuo expresar de palabra o de acción ciertos actos que en circunstancias normales pueden ser considerados como medios para manifestar en forma integral su conducta política. El aforismo *qui tacet videtur concedere*, considerado desde el punto de vista del derecho positivo, como una concesión del demandante; según Santo Tomás, no debiera ser interpretado como una violación a la libertad final sino meramente debe ser entendido como una suspensión del juicio y de la voluntad con respecto a la libertad inicial. Por esta razón la autoridad no puede atropellar o suspender la libertad final que resguarda en su totalidad la libertad del hombre<sup>31</sup>. Puede, sin embargo, la autoridad suspender algunos derechos positivos relativos a la libertad inicial como la libertad de reunión en caso de guerra.

Visto desde el esquema de Santo Tomás, para Maquiavelo, el estado secularizado es en sí el lugar donde se expresa toda la libertad final. El poder es el medio adecuado para realizarla. La técnica de la conservación del poder y su estructura para lograr la perfección del desarrollo de la sociedad de su tiempo es el elemento decisivo que conduce, a la sociedad, hacia un fin ordenado es en sí el lugar donde se expresa toda. De acuerdo a Maquiavelo la causa de la ruina o éxito de los Estados estaría centrada en la capacidad casi sustancial que el gobernante posee para conducir la sociedad al fin último propuesto. Señala, por ejemplo, que la república bien ordenada es aquella que logra real y formalmente la estabilidad y obediencia de sus súbditos al príncipe. La perfecta armonía consiste en conciliar la acción política de la sociedad con su estabilidad. El hombre como individuo queda a merced de las necesidades del Estado, esto es, a merced de las libertades iniciales concedidas o su-

<sup>31</sup> Pico de la Mirandola, *Oratio de dignitate hominis*, en *Opera Omnia*, fol. 314.

primidas por el príncipe en tanto que resguardan la libertad final o el Estado perfecto. La razón de Estado de Maquiavelo no coincide con la *recta ratio* tomista y menos aún con el recto gobierno de Victoria.

Para comprender mejor esto último se pueden tomar los conceptos de amor, temor y odio en Maquiavelo. El príncipe puede ser amado o temido, pero lo que no puede permitir el gobernante es que sus súbditos lo odien. Debe el príncipe hacerse temer de modo que el miedo no excluya el afecto y engendre el odio<sup>32</sup>. Dos razones señala Maquiavelo como las más importantes para que los hombres lleguen a odiar a los gobernantes. Propone que el príncipe debe abstenerse de quedarse con los bienes de los ciudadanos y súbditos porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida de su patrimonio<sup>33</sup>. Además, señala que la segunda razón que engendra el odio de los ciudadanos es el atentado del príncipe contra la honra de las mujeres. Para esto Maquiavelo recurre en su obra *Discorsi*<sup>34</sup> a la autoridad de Aristóteles quien señala una de las causas principales de la ruina de los tiranos la injuria a los hombres atentando contra las mujeres, estuprándolas, violándolas o destruyendo su patrimonio<sup>35</sup>. Aristóteles coloca al tirano como freno a la intromisión en la vida privada especialmente el matrimonio. Maquiavelo formula un principio político general válido para todas las formas de gobierno, la no intervención en la vida privada y el respeto a la propiedad de los súbditos.

No cabe duda que las limitaciones provenientes de los valores cristianos respecto a la virtud familiar y las objeciones del derecho natural respecto al patrimonio vigente en la época de Maquiavelo convierte estos dos elementos tan importantes para el normal desarrollo de la vida de los individuos en un lugar común y válido para todos los tratadistas del mundo moderno quienes sostienen que la vida familiar y la propiedad privada se enmarcan directamente en el campo del derecho natural y constituyen una valla insalvable para los príncipes y gobernantes.

Respecto a la pregunta si el príncipe debe ser temido más que amado, Maquiavelo responde simplemente que convendría ambas cosas, pero sabiendo que es difícil que estén juntas, resulta mucho más seguro para el príncipe ser temido que amado en el caso de que

<sup>32</sup> MAQUIAVELO, (n. 28), cap. xvii (p. 360).

<sup>33</sup> MAQUIAVELO, (n. 28).

<sup>34</sup> MAQUIAVELO, *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio* (1512-19), III, 26.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *Política* (Trad. Azcárate, Madrid 1969), p. 254.

falte uno de los dos afectos. En esta reflexión política nuestro autor vuelve a colocar la razón de su argumentación en su concepto pesimista del hombre. *Porque* —dice Maquiavelo— *de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar los peligros, y codiciosos de ganancias*<sup>36</sup>. Más adelante, precisa Maquiavelo sobre este sentimiento de temor que domina la vida de los hombres de todos los tiempos. Para formular esta idea nuestro autor se apoya en aquel principio que el temor es mantenido por el miedo a un castigo que constantemente se quiere evitar<sup>37</sup>. Si parafraseamos esta idea de Maquiavelo respecto a la necesidad permanente de mantener a los súbditos dominados por el miedo a un castigo que le correspondería en caso de no cumplir con los propósitos propuestos por el príncipe con aquella frase de Santo Tomás tan distinta que es rectora de las relaciones de los hombres entre sí y de éstos con la autoridad, cuando define la justicia como la voluntad permanente de dar a cada uno lo suyo debemos concluir que nos encontramos reiteradamente ante dos formas de Estado. Por una parte, un Estado dominado permanentemente por las circunstancias de tiempo y sometido a la voluntad arbitraria de un príncipe que utiliza como política fundamental el miedo y, por otra parte, una comunidad donde evidentemente el lazo que une a los súbditos es la decisión de colocar a cada persona en una posición de justicia que garantiza que las relaciones políticas se basarán siempre a partir de principios permanentemente válidos prescindiendo de las circunstancias de los tiempos, pues, se fundamenta la relación humana en derechos de viculación eterna que procuran el completo desarrollo de la persona alejándole de la inseguridad y del temor como elemento político para fundamentar el Estado.

Respecto al carácter de la virtud política en Maquiavelo podemos sostener que nos encontramos, sobre todo en *El Príncipe*, ante un hecho que podríamos calificar como *virtud técnica*. Se refiere propiamente a la técnica política de la conservación del poder. La proposición de Maquiavelo encaja perfectamente con el razonamiento secularizado del hombre renacentista y su visión ante la realidad de su mundo. En primer lugar, Maquiavelo establece que hay dos maneras de combatir: una con las leyes y otra con la fuerza<sup>38</sup>. Precisa, sin embargo, que la primera es propia de los hombres y la segunda

<sup>36</sup> MAQUIAVELO (n. 28), cap. 17 (p. 360).

<sup>37</sup> MAQUIAVELO, (n. 36).

<sup>38</sup> MAQUIAVELO, (n. 28), cap. 18 (p. 370).

de los animales, pero señala inmediatamente que a veces no basta la primera y es indispensable recurrir a la segunda. Aquí Maquiavelo pretende parafrasear la astucia del zorro para conocer las trampas y la fuerza del león para asustar al lobo<sup>39</sup>. No cabe duda que la proposición de observar la conducta de los animales para manejar las relaciones humanas no implica un desplazamiento de efectos sobre naturalezas tan distintas. Este es un mero juego para poner énfasis en cualidades que debe poseer el gobernante para obtener con la mayor eficacia el propósito de conservación del poder. Esta tendencia del hombre o afán de poder tan evidente en el pensamiento político de Maquiavelo se convierte en algo connatural a la especie humana, la virtud política consiste precisamente en usar todos los medios adecuados para el logro de esta finalidad de carácter natural, aun con el riesgo de entrar en el terreno de lo inhumano. La receta de Maquiavelo puede sintetizarse como una técnica para la conservación del poder, con prescindencia de todo otro elemento de orden moral, teológico y, hasta con exclusión de limitaciones del hecho histórico como mentalidad, cultura u otras razones. La razón de Estado en Maquiavelo exige el dominio y manejo de la técnica de la conservación del poder.

#### 4. JUAN BODINO: VIRTUD JURÍDICA Y PODER SOBERANO

Para comprender el pensamiento político de Bodino es necesario acercarse a la realidad histórica que el reino de Francia sufre en la segunda mitad del siglo XVI. Para todos es conocido que la reforma produjo efectos de enorme importancia en la vida del pueblo francés y afectó las costumbres y también la propia institucionalidad. La monarquía francesa se define ante el mundo europeo como defensora del catolicismo. Sin embargo, permanentemente estará en pugna contra la hegemonía del papado y del imperio en relación a las pretensiones de dominio universal de ambas potestades. Francia, a diferencia de Italia desintegrada por la presencia física del papado y de Alemania, desmembrada por el efecto contrario que produce la presencia del Imperio ejerciendo jurisdicción en sus territorios, logró mantenerse inmune a las presiones efectivas que estas potestades ejercían sobre los Estados nacionales nacientes. Pero la vecindad geográfica al Papado y al Imperio le hizo sufrir durante toda la Edad Media la consecuencia del despojo y de la guerra

<sup>39</sup> MAQUIAVELO, (n. 38).



por la hegemonía sobre el centro de Europa, especialmente en la larga lucha por obtener el control y dominio de los territorios que se encuentran en la ribera occidental del Rin. También, el sur de Francia sufre constantes modificaciones jurisdiccionales sobre el Arelat-Saboya y la presencia del Papado simbolizada en Avignon es una clara manifestación de la ambigua posición jurisdiccional que el reino francés lograba tener sobre los territorios del sur. No obstante, estas dificultades, la monarquía consigue durante el período de la guerra de los Cien Años y posteriormente después de 1420, ganar prestigio y unificar el pueblo y la cultura francesa en torno a su monarca. En 1535, Francia había logrado constituirse en uno de los Estados más importantes de Europa. Los españoles, por su parte, habían reducido el cerco sobre el territorio francés a pesar de las declaraciones de Carlos V en sus advertencias a su hijo Felipe II que Francia es el peor enemigo de España y del Imperio<sup>40</sup>. También la posición francesa hacia Inglaterra se había fortalecido y la monarquía inglesa preferirá llegar a acuerdos con Francia antes de favorecer a España. El Imperio se encontraba en una situación caótica por los efectos de la reforma. Los Estados italianos no lograban ponerse de acuerdo entre sí para combatir al turco, al español y al francés. De esta manera, la situación externa de Francia, tanto como la interior, había logrado una gran estabilidad.

Podemos sostener que la Francia de Francisco I constituye para la monarquía un período de prestigio bastante significativo. En 1535, Calvino inicia el proceso de reforma francés y, por tanto, no constituye el pensamiento del reformador a la vista de los franceses sino un eslabón más en el proceso de "galicanización" de la monarquía frente al Imperio y al Papado. Ahora la monarquía francesa podrá también contar con una teología propia y diferente al resto de los países que habían entrado en el proceso de la reforma, o bien, que se encaminan en el proceso de contra-reforma. Sin embargo, la "galicanización" de la monarquía francesa no estaba de ningún modo dispuesta a transar en tal grado con los principios protestantes propuestos por Calvino que le resultara al monarca tan fácil el proceso de manera que Francia se levantara católica y al promediar la tarde se adormeciera calvinista. Al mismo tiempo, la pugna que existía entre los sucesores de Francisco I, hijos de Catalina de Médicis y la rama de Navarra impedirá que el proceso de "galicanización" tuviera la misma suerte que tuvo en algunos territorios

<sup>40</sup> Vid. DÍAZ-PLAJA *El Siglo XVI* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1958), p. 335-343.

alemanes bajo el principio del *huius regio eius religio* (1555). En Francia, los que se convirtieron al protestantismo, más tarde llamados hugonotes, adquirieron rápidamente poder político, pero, al mismo tiempo, pusieron en peligro la estabilidad de la monarquía cuya sustentación abarcaba un período muy lejano en la historia del reino francés. Las diferencias entre el Papado y la Monarquía francesa fueron siempre más bien cuestiones de política y de intereses de Estado, pero nunca llegaron realmente a constituir una pugna y una diferencia tan fundamental que provocara el advenimiento de una nueva fe o la adopción de otra. Los reyes franceses a menudo pactaron con el turco para combatir al Papa en un conflicto por la hegemonía sobre Italia y el Mediterráneo. También apoyaron a los príncipes luteranos en la lucha contra el emperador. Pero, en ambos casos, no hay una intención manifiesta por disminuir o combatir la religión católica.

En 1576, las diferencias entre la monarquía y las facciones que habían surgido en el seno de la nación francesa respecto al predominio de una religión sobre otra habían llegado a su punto máximo. El horror de la noche de San Bartolomé en 1572 donde miles de protestantes fueron muertos en una masacre increíblemente cruel para nuestro tiempo e insólita para ese período provocó en el pueblo francés una sensación de confusión y puede pensarse que llevó a muchos a la conclusión que la solución estaba en la radicalización o, bien, ir en búsqueda de una solución pactada. En 1598, Enrique IV firma el Edicto de Nantes que garantiza a los hugonotes el libre ejercicio de su religión y los derechos civiles. Es en esta época, donde se suceden ocho guerras religiosas con intervalos de paz, se sitúa la obra de Juan Bodino (1530-1596). *Los Seis Libros de la República* escritos por Bodino son un conjunto de proposiciones cuyo objetivo está propuesto por el propio autor en el prefacio: el elemento que predomina en la obra es la justicia, *cuando digo justicia —dice Bodino— quiero decir la prudencia de mandar con rectitud e integridad*<sup>41</sup>. Luego añade que constituye una enorme incongruencia en materia de Estado *enseñar a los príncipes las reglas de la injusticia para asegurar su poder mediante procedimientos tiránicos, pues no existe fundamento más ruinoso que éste*<sup>42</sup>. Esta advertencia de Bodino no se completa sin una segunda que va dirigida también a amonestar gravemente a quienes promueven el caos dentro de la monarquía

<sup>41</sup> BODINO, *Les six livres de la république* (ed. Paris 1583, reimp. anast. Scientia Aalen 1977), prefacio.

<sup>42</sup> BODINO, (n. 41), *ibíd.*

francesa. Bodino señala: *quizás son más peligrosos quienes, con pretexto de exención, inducen a los súbditos a rebelarse contra sus príncipes naturales, abriendo las puertas a una licenciosa anarquía, peor que la tiranía más cruel del mundo* <sup>43</sup>. Nuestro autor podía haber terminado en este punto su prefacio limitándose a precisar las situaciones por las cuales pasa Francia en aquellos momentos. Pero a pesar de la altura de la observación no puede Bodino dejar de señalar que estas teorías son propuestas por individuos cuyos intereses no están puestos, de acuerdo a su propio pensamiento, en la balanza de la justicia sino en el peso de los intereses mezquinos, *se trata de dos clases de hombres que mediante escritos y procedimientos en todo contrario, conspiran a la ruina de las repúblicas* <sup>44</sup>. Bodino precisa que: *cuando el navío de nuestra república tenía el viento de popa, sólo se pensaba en gozar de un reposo sólido y estable sin que faltasen todas las bufonadas, farsas y mascaradas que son capaces de imaginar los hombres duchos en toda suerte de placeres* <sup>45</sup>. No obstante, la situación de la república en tiempos de Bodino no goza de un reposo sólido y estable. Por el contrario, la tormenta impetuosa ha castigado al navío de la república con tal violencia que hasta el propio capitán y los pilotos están cansados y agitados por el continuo trabajo <sup>46</sup>. He aquí la razón para que Bodino emprenda su disertación sobre la república en lengua vulgar *para ser mejor entendida por todos los buenos franceses, quiero decir* —dirá Bodino— *por aquellos que en toda ocasión desean querer ver el Estado de este reino en todo su esplendor, floreciente en armas y en leyes* <sup>47</sup>.

Es evidente que el esfuerzo de Bodino se encamina hacia la búsqueda de una estabilidad situándose previamente en forma mesurada y hasta desusada en su tiempo en una posición muy inmediata a los acontecimientos de la época, pero también revelando un esfuerzo mayor en comprender no sólo las altas razones de esta situación sino que procura atisbar la causa de la agitación interna de Francia mediante el análisis no sólo de la institución de la monarquía sino que busca la interpretación y la explicación de los datos emprendidos por los hombres en sus conflictos y en sus escritos. Bodino en *La República* apela a todos los franceses en torno a un concepto muy significativo en momentos tan difíciles: la pruden-

<sup>43</sup> BODINO, (n. 41), *ibid.*

<sup>44</sup> BODINO, (n. 41), *ibid.*

<sup>45</sup> BODINO, (n. 41), *ibid.*

<sup>46</sup> BODINO, (n. 41), *ibid.*

<sup>47</sup> BODINO, (n. 41), *ibid.*

cia, que ya definimos como el acto de mandar con rectitud e integridad. La proposición de nuestro autor puede ser resumida desde tres aspectos: en primer lugar, precisa en medio del caos definir con nitidez el poder soberano que manda con rectitud e integridad; en segundo lugar, las instituciones que han sido sacudidas por la anarquía imperante y que requieren de fundamentos sólidos para que no se produzca el naufragio de la república; y, en tercer lugar, las leyes que están encaminadas a preservar la justicia y el ánimo de obedecerla y respetarla tanto en los hombres que mandan como por los súbditos por temor al gran Dios de la naturaleza infinitamente sabio y justo a fin de que estén dotados para dirigir el mando y como recompensa a su obediencia puedan preservar y dar seguridad a todos <sup>48</sup>. Tal como hemos afirmado, el primer propósito de Bodino en *La República* tiene que ver con su determinación de definir el poder soberano. El rasgo más esencial de este poder, según nuestro autor, es no estar de ningún modo sometido al imperio de otros <sup>49</sup>. Esta afirmación desde luego no solamente es el fruto de la realidad francesa, sino que concuerda con la opinión de todos los juristas de la época respecto al carácter supremo de la soberanía <sup>50</sup>. En todo caso el concepto de poder soberano exige la independencia de todo otro poder. Este supuesto no sólo afecta al poder soberano en su relación exterior sino también en aquellas situaciones que Bodino llama soberanía interior. Había en este tiempo en Francia numerosas relaciones de derecho (o legales) entre la monarquía y la estructura feudal dominante durante la Edad Media, que trae por consecuencia, la subordinación de uno sobre el otro, esto es la dependencia. Los autores de este tiempo se preguntaban si estos deberes se toleraban con el concepto de poder soberano supremo en tanto que los deberes y las relaciones eran obligatorios o de obediencia. En especial en Francia y en Europa en general vienen tres relaciones de derecho en consideración: la obligación de tributo, clientela y vasallaje. La obligación de tributo estaba extraordinariamente esparcida y podía ser, según el sometimiento al Estado, un signo de sujeción <sup>51</sup>.

El Estado entra en obligación de tributo y servía de reconocimiento el impuesto que se pagaba. El precio para la conservación

<sup>48</sup> BODINO, (n. 41), *ibid.*

<sup>49</sup> BODINO, (n. 41), 1.8.

<sup>50</sup> Vid. HUESBE LLANOS, *La recepción del pensamiento político-jurídico de Juan Bodino en autores alemanes de comienzos del siglo XVII*, en *REHJ* 2 (Valparaíso 1977), p. 197. s.

<sup>51</sup> BODINO, (n. 41), 1.7; 1.9.

de la paz se llamaba también compensación y equivalía a la protección realizada por el otro Estado, o podía ser el sustituto para una función personal a la cual se obligan otros Estados. Esta variedad de formas de manifestación de tributos no tenía una influencia decisiva sobre el poder soberano. Bodino distingue entre el *tributum coactum* y la *pensio libera*<sup>52</sup>. El primero era la consecuencia de una sumisión forzada. El Estado obligado a pagar está en la condición de súbdito y pierde la condición de soberano. La *pensio libera* se basa en un acuerdo pacífico o era pagado por el cliente no sufriendo por ello la soberanía. No parece haber sido poco frecuente que por causa de esta situación la parte interesada intentara una influencia que iba mucho más allá de sus derechos especialmente en las relaciones de derechos de vasallaje y obediencia. En este caso se encontraba Francia en relación a los reyes de Inglaterra hasta la segunda década del siglo xv. En cambio, el tributo que pagaba el emperador al turco no debió haberse visto como un daño al poder soberano, ya que los derechos propios de la majestad no eran vulnerados por esta obligación adquirida en beneficio de algunas regiones del imperio ubicadas en la periferia del mundo turco. La relación de clientela, en cambio, consiste en el reconocimiento de otro Estado como superior y sobrepuesto. Esta relación era mutua, con la cual la subordinación se aceptaba para lograr una protección, o bien impuesta por una guerra, en la que la parte vencida debía aceptar una cláusula que considera al vencedor como *comiter observare*. Bodino y, con él el pensamiento dominante, reconoce que la relación de clientela estaba en el terreno del honor y su efecto era estrictamente personal y no implicaba ni dependencia ni obediencia, ni ninguna relación de dominio sobre el país y que la cláusula pensada tiene sólo la significación de una inferioridad personal<sup>53</sup>. El vasallaje, de acuerdo a Bodino, encuentra su esencia en el deber de fidelidad y obediencia del vasallo hacia el señor feudal. Se diferencia de la clientela que en lugar de la relativa inferioridad entra a jugar la absoluta sumisión. El problema del vasallaje en relación al poder soberano es uno de los más discutidos por los autores juristas de la época. Para Bodino la única solución es que el señor que posee otros alodiales no puede ser perjudicado en su soberanía y sólo lo es en la posesión respectiva por medio de la cual se convierte en vasallo. Bodino, luego de analizar estas tres relaciones de dependencia concluye que el monarca francés no puede ceder en magnitud y dignidad sus derechos sobe-

<sup>52</sup> BODINO, (n. 41), 1.9.

<sup>53</sup> BODINO, (n. 52), 1.9.

ranos adquiridos por herencia respecto a ningún otro poder soberano ya sea éste el Imperio, el Papado o alguno de los señores pertenecientes a la alta nobleza francesa que constituidos en fronda pretenden homologarse al poder soberano del monarca y disminuir los efectos de la soberanía de la monarquía real francesa. Bodino, por supuesto que tiene en mente limpiar de todo vestigio feudal que impida el ejercicio efectivo y ejecutivo del poder soberano del monarca francés. La virtud política formulada por Bodino en relación a la pretendida política operante en la sociedad feudal se debe buscar en el segundo elemento fundamental del poder soberano, pues nuestro autor si bien ha indicado que quienes son soberanos no están sometidos al imperio de otros también sostendrá que pueden dar leyes, anularlas y enmendarlas a todos en general y a cada uno en particular <sup>54</sup>. Esto no será realizado por quien está sujeto a las leyes o a otra persona. Por ello, dirá Bodino, el príncipe está exento de la autoridad de las leyes. Más aún, agrega que el príncipe no puede estar obligado a sus propias leyes y ordenanzas y solamente depende de su pura voluntad.

Culmina Bodino sosteniendo que el carácter principal del poder absoluto consiste en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento <sup>55</sup>. El sistema feudal, en cambio, se fundamenta en principios muy generales y la relación de dependencia no está regida por ley alguna, sino por un mandato de la costumbre, que establece un procedimiento donde el señor impone los vínculos y el súbdito, mediante actos de lealtad, manifiesta la dependencia. El derecho feudal es desconocido absolutamente por Bodino, pero este vacío que pudo haberse producido por el paso de la sociedad feudal a la sociedad moderna, es regulado mediante la *ley*, que fundamenta y crea la nueva institucionalidad del Estado moderno, que va a suplantarse las instituciones del Estado feudal <sup>56</sup>. Bodino declara que es preciso que el soberano tenga las leyes bajo su poder para enmendarlas y cambiarlas según sus circunstancias <sup>57</sup>. Este instrumento, descubierto por los hombres del mundo moderno —la ley— y puesto en manos del príncipe soberano, que no es compartido con los súbditos, servirá para dar origen a la teoría del poder del siglo xvii. Bodino señala que cuando se trata de prestar la fe, negociar la paz, declarar la guerra, convenir ligas ofensivas o defen-

<sup>54</sup> BODINO, (n. 41), 1.8.

<sup>55</sup> BODINO, (n. 41), 1.8.

<sup>56</sup> Vid. HUESBE LLANOS, *La teoría del poder y el derecho a dictar leyes en el absolutismo*, en *REHJ* 3 (Valparaíso, 1978), p. 233-254.

<sup>57</sup> BODINO, (n. 41), 1.10.

sivas, jalonar fronteras o solucionar litigios entre príncipes o señores soberanos es necesario tener presente que esto sólo lo puede realizar un *recto gobierno*<sup>58</sup>.

Desde luego que la definición de recto gobierno está íntimamente ligada a una idea central en el pensamiento bodiniano; esta es su concepción acerca de la *república bien ordenada*. Esta es aquella que tiende hacia la felicidad de los súbditos. Una república bien ordenada se consigue bajo el poder de dar y anular la ley que posee el príncipe soberano y donde están comprendidos todos los demás atributos de la soberanía según Bodino. De modo que, hablando en propiedad, sólo existe un sólo atributo de la soberanía: el derecho a dar y anular la ley. Todos los demás están comprendidos en él.

Del derecho de dictar leyes se genera la institucionalidad del Estado moderno. Así, declarar la guerra o hacer la paz, esto es, la conducción de la política exterior y la defensa del Estado surge de este primer derecho. También del derecho de conocer en última instancia de los juicios de todos los magistrados se origina el poder judicial y su estructura hacia la instancia menor, como asimismo de la facultad de instituir y destituir los oficiales más importantes se genera la administración del Estado. Por otra parte, del derecho de gravar o eximir a los súbditos con cargas o subsidios pone en vigencia la hacienda y la recaudación de impuestos en todos los niveles de la república, originando por su intermedio las instituciones necesarias para su ejecución. Del derecho de disminuir la ley o tasa de las monedas se genera el mecanismo económico necesario para la preservación de la salud de la república. Del derecho a hacer jurar a los súbditos sin excepción coloca a todos en una situación de igualdad ante el soberano estableciendo formalmente al prototipo del hombre del Estado absolutista que es el *súbdito*. Todos estos derechos reales son los verdaderos atributos de la soberanía y están comprendidos bajo el poder de dar ley que posee el príncipe soberano<sup>59</sup>.

##### 5. PEDRO RIBADENEYRA, VIRTUD POLÍTICA Y ESTADO CONFESIONAL

Pedro Ribadeneira es en los orígenes de la Compañía de Jesús, el biógrafo más importante y uno de los instrumentos de propaganda más cultos de la orden. Ribadeneira compuso algunas obras en latín,

<sup>58</sup> BODINO, (n. 41), 1.1.

<sup>59</sup> BODINO, (n. 41), 1.10.

como lengua universal, para presentar a todos los católicos del mundo la gloria de su Compañía. Así ocurrió con su *Vida de San Ignacio* y el *Catálogo de Jesuitas Ilustres*. Pero fue el castellano la lengua en que compuso su principal cuerpo de obra. De ésta son sus principales aspectos: como biógrafo, como historiador y propagandista de la Iglesia Católica y como tratadista ascético<sup>60</sup>.

Pero entre la propaganda de un ideal cristiano y el tratadismo ascético se halla un Ribadeneyra también muy interesante: el político antimaquivelista.

Ribadeneyra renueva el concepto tomista de la virtud gubernativa subordinando el pensamiento político en función de un fin supremo teológico-confesional. El Estado aparece como una entidad fundamental que actúa como sujeto de la historia y como origen del derecho positivo, pero que adquiere mayor importancia al transformarse en soporte de la fe verdadera, guardián de la ortodoxia y enemigo de la herejía.

En 1595 Ribadeneyra escribe el *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados*<sup>61</sup> donde presenta el sentido cristiano de la noción de virtud política como principio rector del Estado. Y si Maquiavelo propone un *método de gobierno* fundado en una racionalidad meramente técnica y secular, Ribadeneyra propondrá, en cambio, un ideal de gobierno basado en la solidez de la vida moral y religiosa de quien dirige el Estado.

Frente a la noción secular de razón de Estado, Ribadeneyra inyecta en el mundo político moderno una readecuación de la noción

<sup>60</sup> En el primero cultivó desde la reunión de cortas vidas de santos hasta extensas monografías de varias figuras de su Orden, como la *Vida del P. Francisco de Borja*, la del P. Diego Lainez y sobre todo la *Vida de B. P. Maestro Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesús*. Ribadeneyra, intelectual de la Iglesia post-tridentina, escribió contra la Iglesia anglicana uno de sus más populares libros, que le presenta en su dimensión de historiador y propagandista de la fe católica: *Historia Eclesiástica del Cisma del Reino de Inglaterra* (1588).

Ribadeneyra era, además, un español que se dolió con los católicos españoles del comienzo de la "decadencia", especialmente en torno a la fecha del desastre de la Invencible Armada (1588). El defensor militante de la Iglesia y de la Compañía siente tan dolorosamente la derrota, se identifica de tal modo con su pueblo y su fe, que para consolar los ánimos afligidos compone su obra más emocional, en que aparece su aspecto de tratadista ascético, el *Tratado de la Tribulación*.

<sup>61</sup> Este tratado tuvo varias ediciones: 1595 en Madrid; 1597 en Amberes; 1601 en Amberes; 1605 en Madrid; 1788 en Madrid; 1868 en Madrid. El año 1603 apareció su traducción latina en Amberes y en 1610 apareció su traducción francesa en Dovay. En nuestro trabajo hemos utilizado la edición de 1788, reimpressa en Buenos Aires el año 1942.



teológica de razón política. Era el resultado de un largo proceso que se había iniciado con Vitoria.

El desarrollo de la Reforma protestante y de la Reforma tridentina dan a la obra política de Ribadeneyra su especial motivación; la adaptación de la idea de razón política al cuadro de los conflictos religiosos del siglo XVI provocó la integración de la razón de Estado y la razón confesional.

En la práctica, desde que Carlos V manifestó en Worms que dedicaría su vida y su corona a derrotar al luteranismo, todo asunto religioso se transformó en asunto eclesiástico-confesional y político-secular. Al revés, antes ya existía en el campo reformista la idea de que la reforma religiosa debía imponerse por las armas o, al menos, por el poder de las autoridades (hugonotes y protestantes alemanes). El resultado fue que la división religioso-confesional se expresara también políticamente<sup>62</sup>.

El cristianismo dividido se mostró incapaz de resolver "religiosamente" las guerras confesionales y fue la razón política la que se encargó de esto y más que otra es ella el fundamento del pluralismo tolerante del mundo moderno.

Ribadeneyra da cuenta de las tensiones entre las razones políticas y confesionales: para mantener la religión es preciso mantener el Estado, pero a veces la dinámica propia del Estado entra en contradicciones con la dinámica de la religión, al revés, para que el príncipe conserve el Estado debe salvar su espíritu, pero también ambas necesidades pueden contradecirse. La opinión de Ribadeneyra es que la religión y sus intereses no son accidentales en el gobierno del Estado. Razón de Estado y razón confesional no deben ir separadas. Al contrario, deben ser una sola cosa. *La verdadera razón de Estado —dice— será el acto racional orientado a la acción de gobierno, pero apoyado y complementado por la lógica de la fe (de la razón divina), pues Dios es origen de toda razón: ninguno piense que yo desecho toda la razón de Estado (como si no hubiese ninguna), y las reglas de prudencia con que después de Dios se fundan, acreditan, gobiernan y conservan los Estados, ante todas las cosas digo que hay razón de Estado, y que todos los príncipes la deben tener siempre delante de sus ojos si quieren acertar a gobernar y conservar los Estados. Pero que esta razón no es una sola, sino dos: una, falsa y aparente; otra, sólida y verdadera; una, engañosa y dia-*

<sup>62</sup> LORTZ, *Historia de la Reforma*, tomo II (Madrid, 1963), p. 53 (cfr. Cap. III, "El Nacimiento del principio confesional y del principio político-confesional (1521-1529)", p. 39-60).

*bólica; 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 una vana prudencia y en ruines medios; otra, enseñada de 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*<sup>63</sup>. El objetivo de Ribadeneyra es clarificar: . . . *La diferencia que hay de estas dos razones de Estado; y amonestar a los príncipes cristianos, y a los consejeros que tienen consigo, y a todos los otros que se precian de hombres de Estado, que se persuaden que Dios sólo funda los Estados, y los que da a quien es servido; y los establece, amplifica y defiende a su voluntad; y que la mejor manera de conservarlos es tenerlo grato y propicio, guardando su santa ley, obedeciendo a sus mandamientos, respetando su religión, y tomando todos los medios que ella nos da o que no repugna a lo que ella nos enseña; y que ésta es la verdadera, cierta y segura razón de Estado, y la de Maquiavelo y de los políticos es falsa, incierta y engañosa*<sup>64</sup>.

En este esquema, la virtud cristiana se transforma en virtud política y ésta, a su vez, en virtud confesional.

Esta elaboración teórica se confunde con el proceso histórico que vive la Iglesia post-tridentina. Esta renueva el sistema ético-político llamado "modelo constantiniano", es decir, aquel tipo de sociedad eclesiástica en que la Iglesia se comprende y se realiza como sujeto político supremo y aunque no constituyera de hecho ese sujeto, el ethos propio de este modelo puede perpetuarse de múltiples maneras. En este tipo de sociedad la Iglesia ejerce una política autoritaria confundiendo como sujeto de la fe y como sujeto político que de hecho tiene en sus manos no solamente todas las fuentes de información y los factores para modelar la opinión pública, sino que además posee el sistema de control y de sanciones.

El Príncipe Cristiano de Ribadeneyra es testimonio, además, de lo que sucede en la teología y su relación con la política. Su punto de vista radica en el planteamiento del problema político al nivel de la repartición de las responsabilidades entre la Iglesia y el Estado. Más específicamente la política es reducida a la cuestión de las obligaciones de la Iglesia y del Estado a la justa repartición de la obediencia entre Dios (Iglesia jerárquica) y el Estado (régimenes establecidos). La clave del gobierno del Estado es saber a quién hay que manifestar obediencia y delegar autodeterminaciones; en resu-

<sup>63</sup> N. 61, prólogo, p. 11.

<sup>64</sup> N. 61, prólogo, p. 11-12.

men, es el problema de saber quién domina a quién, aunque la cuestión misma de la dominación no está puesta en discusión.

La solución que Ribadeneyra da al problema arriba planteado se logra al presentar a la Iglesia como una totalidad independiente del Estado aunque éste deba identificarse y defender los intereses eclesiásticos. Entonces, si bien Iglesia y Estado no pueden absorberse mutuamente como totalidades, de hecho lo hacen a nivel de los intereses comunes.

Ahora bien, la Iglesia, que se comporta políticamente como un *micro Estado*<sup>65</sup> siendo a la vez una institución intraestatal, es decir, una totalidad "parte" del Estado, sólo podía constituirse en forma independiente del Estado autoafirmándose como superior al Estado sin pretender ser una alternativa de poder. Sólo esta lógica supraestatal le permitía depender del Estado y hacer depender el Estado de sí sin sujetarse radicalmente a él<sup>66</sup>.

Esta *superioridad* se desarrolla en Ribadeneyra a través de la configuración de un logos político teologizado al máximo. Más aún, subordinándolo en forma radical a los imperativos de la fe y a los intereses eclesiásticos. Así el ideal principesco de Ribadeneyra parte del planteamiento básico de la dependencia del príncipe con respecto a la ley divina. La sabiduría de gobierno se sustenta en el temor a Dios y la virtud de mando se fundamenta en el principio de que la soberanía y la majestad no les pertenece al rey, sino como delegación divina<sup>67</sup>. Ninguno es rey absoluto, ni independiente, ni propietario,

<sup>65</sup> Dado que en los primeros cursos de la historia moderna occidental se ha asistido a la abolición de la idea de la unificación de los poderes religiosos y políticos en el jefe de la Iglesia, ésta aparece a la manera de un *micro Estado*, el cual a nivel de su conciencia y cuando es posible al nivel de los hechos, comprende su inserción en la política como un Estado que desarrolla su acción en una forma muy especial (por ejemplo: organización interna de la Iglesia y sistema diplomático, consejo político, educación de los príncipes, control y sujeción de los sistemas de sanciones morales y políticas).

<sup>66</sup> En Ribadeneyra no existe una reflexión sistemática acerca del episcopado en los asuntos de Estado. No entendemos cómo pudo olvidarlo pues en la Iglesia, existe una parte estructural, objetiva, sin la cual toda la Iglesia se disolvería en el Estado, y no se lograría objetivar su independencia.

La Iglesia es independiente del Estado por su parte estructural permanente que es el cuerpo episcopal-presbiterial. Este objetiva la distinción de la Iglesia con el Estado, manteniendo de modo perpetuo la irreductible diferencia.

Debemos decir que la *superioridad supraestatal* de la Iglesia, que le permite ser interior al Estado, sin perder su independencia, se objetiva ante todo en la índole del *cuerpo episcopal*. Es la *parte* de la Iglesia que deriva inmeditamente de la *superioridad* de la Iglesia. Por tanto, es el *talón de Aquiles*, el lugar donde se vulnera a la Iglesia para hacerla inferior y sujeta al Estado.

<sup>67</sup> *Porque como todos los reyes que hay en la tierra no son reyes propietarios y supremos de sus reinos, sino virreyes y lugartenientes de Dios (el cual, como dijo Daniel, muda los tiempos y las edades y funda los reinos y los traspassa*

*sino teniente y ministro de Dios*<sup>68</sup>. Por lo mismo no existe virtud gubernativa perfecta, sino en la fe cristiana. La voluntad del Señor, es la que da a los Estados, los conserva y los quita<sup>69</sup>. El principal problema del siglo xvi es la anarquía. En el campo religioso la unidad cristiana de la Edad Media está completamente destruida. En el plano político, las fuerzas tradicionales que se han disputado por siglos la supremacía del mundo son obstáculos insuperables a la integración política. La anarquía religiosa se traduce en las innumerables polémicas y contiendas entre las distintas confesiones. El pensamiento religioso tiende a disolverse y perecer para siempre su unidad. La iglesia-sujeto político, la idea de Imperio y el pluralismo feudal atentan contra el equilibrio y la integración. El desafío del siglo es superar la anarquía, tal como lo hemos observado también en Bodino.

En el panorama del desarrollo del pensamiento político numerosas tendencias juegan a favor de la anarquía: el tecnicismo político de Maquiavelo, el extremismo popular de los monarcómanos, la intolerancia de las confesiones religiosas, la fuerza centrífuga del pluralismo feudal, el universalismo político de la Iglesia-poder y de la idea de imperio.

Para hacer frente a la anarquía, la opción de Ribadeneira es política y confesional como reacción casi natural a la idea de virtud política de Maquiavelo, se propone nutrir religiosamente a ésta desarrollando un concepto de razón de Estado que responde a la nueva necesidad de los tiempos: la anarquía política y religiosa.

Maquiavelo había roto con cualquier imperativo normativo en virtud del dominio avasallador de la "necesidad" en los actos humanos. Convirtiendo la conservación del Estado en un postulado inma-

---

*como es servido), deben mirar con atención y considerar a menudo la instrucción y orden de su Rey y Señor, si quieren acertar a gobernar conforme a su disposición y voluntad; que si un virrey y lugarteniente del rey gobernase el reino a su gusto y voluntad, y no a la de su señor, por más acertado que pareciese su reino, no lo sería y merecería que se lo quitasen y le castigasen severamente por ello. (N. 61, I, VII, p. 26).*

<sup>68</sup> ... ningún rey es rey absoluto, ni independiente, ni propietario, sino teniente y ministro de Dios; por el cual reinan los reyes, y tiene ser y firmeza cualquier potestad (n. 61), I, XIII, p. 38).

<sup>69</sup> Pero no depende la conservación de Estado principalmente de la buena o mala opinión de los hombres (aunque la buena se debe procurar y granjear con las verdaderas virtudes, y no con las aparentes), sino de la voluntad del Señor, que es el que da los Estados, y los conserva y los quita, y los traspassa a su voluntad. Y con ninguna cosa puede el príncipe ganarla más, y tener a Dios grato y propicio, para que le conserve y defienda su Estado, que con guardar su santa ley, y servirle con aquellas verdaderas y santas virtudes que El nos enseña y da a los que se las piden y a los que las buscan con sincero y puro corazón. (n. 61), II, II, p. 103.

nente a la dinámica propia del mismo y ajena a cualquier consideración moral y religiosa. Según Ribadeneyra la *necesidad* convertida en razón de Estado, se opone a la verdadera virtud política y ante el imperativo de la *necesidad* el Estado no puede recurrir a medios inmorales <sup>70</sup>. La finalidad de la acción del Estado es la justicia y cuando ésta cesa por las arbitrariedades del príncipe, se coloca en peligro la seguridad del Estado <sup>71</sup>.

En el tiempo de Ribadeneyra, el imperativo de la *necesidad* es la anarquía. La solución que propone el jesuita, está en su concepto de virtud gubernativa.

La "necesidad" le señala al príncipe los requerimientos de la realidad. La virtud le señala un deber. Y si Maquiavelo combate la anarquía de su tiempo sólo desde la perspectiva política para Ribadeneyra el problema político que afecta a su época es también una cuestión confesional. De esta forma la virtud secularizada de Maquiavelo no es solución en un conflicto que en gran medida reconoce motivos religiosos.

Ribadeneyra reconoce que la conservación del Estado corresponde a los dominios de la razón de Estado, pero ésta tiene una referencia trascendente. Trascendencia que se confunde con lo confesional. Así, la razón de Estado de Ribadeneyra, contempla la intolerancia propia del período de la Reforma. El príncipe cristiano debe procurar que todos sus súbditos vivan debajo de una misma fe, castigando a los herejes y suprimiendo la libertad de conciencia <sup>72</sup>.

<sup>70</sup> . . . las virtudes del príncipe cristiano deben ser verdaderas virtudes y no fingidas; porque a no ser verdaderas, no serían virtudes sino sombras de virtudes; y ninguna ventaja haría el príncipe cristiano a los príncipes gentiles y filósofos, que (como dijimos) no tuvieron las verdaderas y excelentes virtudes, antes sería inferior a muchos de ellos; en lo cual Maquiavelo enseña una doctrina muy falsa, impía e indigna, no sólo de pecho cristiano, pero de hombre prudente y entendido; porque en el libro que escribió del Príncipe, muchas veces dice y repite que para engañar mejor y conservar su Estado, debe fingir el príncipe que es temeroso de Dios, aunque no lo sea; y templado aunque sea disoluto; y clemente siendo cruel; y tomar la máscara de otras virtudes cuando le viene a cuento, para disimular sus vicios y ser temido por lo que no es. (n. 61), II, II, p. 101.

<sup>71</sup> . . . debe el príncipe cristiano imitar y procurar alcanzar la justicia verdadera, maciza y perfecta; la cual consiste en dos cosas principalmente: la primera, en repartir con igualdad los premios y las cargas de la república; la otra, en mandar castigar a los facinerosos y hacer justicia entre las partes. (n. 61), II, IV, p. 112.

<sup>72</sup> Según Ribadeneyra es imposible que hagan buena liga herejes con católicos en una república: La razón de estos es ser la herejía un resuello de Satán y un fuego del infierno, y un aire corrupto y pestilente, y un cáncer que cunde y se extiende sin remedio, y una enfermedad tan peligrosa y aguda que penetra las entrañas y corrompe e inficiona las almas; y no solamente mata con el tacto como la víbora, ni con sólo la vista, como el basilisco, ni con el huelgo sólo como el dragón; mas de todas estas y otras muchas maneras, todo lo destruye,

El Estado bien ordenado debe desarrollarse en concordancia a la virtud cristiana tal cual la interpreta la Iglesia <sup>73</sup>. De esta forma se reafirma la *superioridad supraestatal* de la Iglesia con respecto al Estado mismo. El príncipe tiene derechos, pero también obligaciones. Entre el Estado y la Iglesia existe una serie de obligaciones mutuas. El Estado a cambio de la fe y de la obediencia que recibe de parte de la Iglesia, debe dar justicia, gobernar con clemencia, con prudencia y consejo, defender a la Iglesia y perseguir a los rebeldes y herejes.

---

*acaba y consume: y no hay otro remedio sino huir, no a otro refugio sino apartarse, ni otra seguridad sino estar mil leguas del mal tan contagioso, ponzoñoso e infernal, el cual, con nombre de Cristo mata a Cristo en nuestros corazones, y con pretexto de la fe destruye la fe...* (n. 61), I, xxiv, p. 66.

El príncipe debe procurar que todos sus súbditos vivan debajo de una misma fe y religión y que no hayan diferentes sectas en sus Estados. Las herejías son causa de revoluciones y perdimiento de los Estados; los herejes deben ser castigados y la libertad de conciencia es perjudicial para la conservación del Estado (II, xxvi, p. 69). El motivo es que la conservación de la república civil depende principalmente de la paz de la Iglesia (II, xxvii, p. 73).

<sup>73</sup> Obligación del príncipe es guardar la religión católica y defender su pureza. Aunque deberán cuidarse de convertirse en jueces de ella misma: *Guardas son de la ley de Dios, mas no intérpretes; ministros son de la Iglesia, mas no jueces; están para castigar al hereje, al rebelde, al sacrilego y al que persigue o inquieta la Iglesia, mas son legisladores y declaradores en las cosas eclesiásticas de la divina voluntad.* (n. 61), I, xix, p. 51-52. A los prelados eclesiásticos toca juzgar, definir y hacer en todo lo que pertenece al dominio de la Iglesia y a las personas y cosas eclesiásticas en las cuales el príncipe seglar "no tiene voto ni poder", pero "tiénele para apoyar lo que por los prelados fuere establecido y favorecerlo y mandarlo guardar so graces penas, y castigar severamente a los que no obedecieren: y de esta manera será a su modo obispo fuera de la Iglesia, haciendo guardar lo que ella ordena". (n. 61), I, xxii, p. 59.