

# La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneyra y el “maquiavelismo de los antimachiavélicos”

Mario PRADES VILAR  
Università di Pisa  
(m.pradesvilar@sns.it)

## RESUMEN

Pedro de Ribadeneyra propone en su *Tratado del Príncipe Cristiano* (1595) cuatro casos en los que el príncipe cristiano puede emplear la simulación sin caer en la mentira. Esto ha sido interpretado por la historiografía tradicional como un rasgo de maquiavelismo, esto es, una concesión a la utilidad de la política a despecho de su pretendida moralidad religiosa. El artículo analiza de manera detenida la teoría de la simulación de Ribadeneyra a la luz de la noción de “maquiavelismo de los antimachiavélicos”, tal como la propone Maravall en un artículo seminal sobre el tema. La conclusión es que el pretendido maquiavelismo de Ribadeneyra bien podría explicarse, en realidad, aludiendo a las doctrinas de la equivocación y la reserva mental propias del género casuístico, encarnadas en la figura de Martín de Azpilcueta. Hablar de maquiavelismo a propósito de este tipo de doctrinas requiere un fundamento mayor que el que proporciona el mero recurso a la autoridad de Maravall

**PALABRAS CLAVE:** *Pedro de Ribadeneyra; Compañía de Jesús; pensamiento político; razón de Estado; maquiavelismo; antimachiavelismo, simulación; disimulación; casuística; Martín de Azpilcueta; José Antonio Maravall*

## ABSTRACT

Pedro de Ribadeneyra proposed in his *Treatise on the Christian Prince* (1595) four cases in which the Christian ruler can use the simulation without resorting to lies. This has been interpreted by traditional historiography as a trait of Machiavellianism, that is, a concession to the political *utilitas* in spite of the alleged religious morality of christian politics. The article examines carefully Ribadeneyra's theory having in mind the notion of "Machiavellianism of the Anti-Machiavellianists", as proposed in a seminal article by José Antonio Maravall. The conclusion remarks that the alleged Machiavellianism of Ribadeneyra's theory could well be explained alluding to the casuistic doctrines of equivocation and mental reservation, represented in Ribadeneyra's work by Martín de Azpilcueta. Talking about the Machiavellianism of this kind of doctrine requires a better founded argument than the mere use of Maravall's authority

**KEY WORDS:** *Pedro de Ribadeneyra; Society of Jesus; political thought; reason of state theories; Machiavellism; anti-Machiavellism; simulation; dissimulation; casuistry; Martín de Azpilcueta; José Antonio Maravall*

## 1. El maquiavelismo de Pedro de Ribadeneyra en la historiografía tradicional

Cuando se habla de la influencia de Maquiavelo en el pensamiento político español de la primera Edad Moderna resulta inevitable remitirse a los estudios pioneros de José Antonio Maravall, presentes en obras como *Teoría del Estado en España en el siglo XVII* o recogidos en sus *Estudios de Historia del pensamiento español*, por poner solo dos ejemplos. A pesar de que ha llovido mucho desde que estas obras fueron escritas, su influencia todavía se deja ver hoy en día, como no podía ser menos dada la talla del autor y la amplitud de sus intereses. Ahora bien, esta influencia reviste un aspecto negativo que podemos constatar, por ejemplo, en la recepción acrítica que todavía se hace, en diversos ámbitos de estudio, de su definición de maquiavelismo, condicionada a mi entender por unas

coordenadas culturales precisas. Interesa conocer esta definición, puesto que de ella parte, por oposición, su definición de antimaquiavelismo, a propósito de la cual abordaremos la obra de Pedro de Ribadeneyra *Tratado del Príncipe Cristiano*, objeto de este artículo. Dice Maravall:

Hay que empezar por poner en la cuenta de la influencia de Maquiavelo, por lo menos en parte, el interés por una estimación realista de las cosas y por los puntos de vista de la experiencia personal. (...) Este realismo, en definitiva, supone una capacidad de atención a la experiencia, pero quedándose en ella, sin remontarse a consecuencias generales, esto es, a leyes, en virtud de un método inductivo riguroso válido. (...) Reducida a estos términos, la 'sabiduría' política maquiavélica (...) influyó en el sentido de hacer aceptar separadamente, sin sistema, unas u otras máximas de conducta.

Esto, que Maravall llama “pragmatismo de los casos aislados”, “ocasionó este fenómeno tan frecuente en los escritores políticos de la 'razón de Estado': la aceptación y exposición de máximas de comportamiento, sin advertir que unas estaban en contradicción con otras. Ello explica lo que se llamó 'maquiavelismo de los antimaquiavélicos', un casuismo que ni siquiera advierte su falta de sistema”<sup>1</sup>. Un ejemplo de este maquiavelismo asistemático es la exaltación del valor militar del cristianismo (contra la tesis de Maquiavelo acerca de la incapacidad del cristianismo para infundir valores militares) presente en autores como Ginés de Sepúlveda, Jerónimo de Osorio, Ribadeneyra o, ya en el siglo XVII, Juan Márquez, Jerónimo Gracián o Saavedra Fajardo. De ellos leemos que “eliminando todo principio ético general que les obligara a aceptar una condenación de la guerra –como hicieron Vives o Erasmo–, estos escritores de la nueva época exaltan el valor militar del cristianismo, en términos del más corto pragmatismo”<sup>2</sup>. Maravall presupone aquí que todo principio ético general debe por fuerza obligar a la condenación de la guerra, sin que quedé claro por qué, y deja entender que lo contrario no puede ser más que una concesión al corto pragmatismo de los hechos.

Otro ejemplo, sobre el que nos detendremos en este artículo, lo hallamos en la justificación de la simulación por parte del príncipe cuando la necesidad lo requiere, tal como se da en autores como Ribadeneyra, Márquez, Mártir Rizo o Jerónimo de Zaballos. De los dos primeros dice Maravall:

---

1 J. A. MARAVALL, “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, en ID. *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984, 50-52.

2 J. A. MARAVALL, “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, 52.

Ribadeneyra y Mártir Rizo dedican un número de páginas a exponer la diferencia entre simulación y disimulación, sin que consigan pasar de una formulación muy banal del problema, hasta el punto que hay que pensar si en esa incapacidad de aclarar una cuestión bastante sencilla, lo que había era un deliberado propósito de mantener la imprecisión. También aquí impera un mero pragmatismo de los hechos<sup>3</sup>

El artículo que cito fue publicado por primera vez en 1969 y, como digo, mucho ha llovido desde entonces. Los estudios más reciente tanto sobre maquiavelismo en general como sobre Ribadeneyra en particular han superado este punto de vista<sup>4</sup>, y algunos de los presupuestos historiográficos que, inevitablemente, condicionan la interpretación de Maravall, ya han sido señalados<sup>5</sup>. Sin embargo, fuera del estrecho campo de quienes se dedican a estos temas, parece ser que la noción de maquiavelismo de Maravall y, con ella, la del maquiavelismo de los antimachiavélicos, continúa siendo aceptada de manera acrítica. Así, en un reciente artículo sobre la filosofía política de Pedro de Ribadeneyra todavía podemos leer que el jesuita toma de Maquiavelo “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”, sin que en ningún momento sepamos cuáles son estas aproximaciones<sup>6</sup>.

Esta afirmación dista de ser un caso aislado, pues quien escribe frecuentemente ha encontrado en artículos de investigación alusiones al carácter machiavélico de la teoría de la simulación de Ribadeneyra sin que se realice ningún tipo de análisis que fundamente dicha opinión, simplemente repitiendo la opinión de Maravall. Hay, de hecho, un catálogo de tópicos que suelen adscribirse alegremente a la influencia de Maquiavelo sin que se crea necesario aportar ningún tipo de prueba, bastando el simple hecho de que tal autor afirme la necesidad de conservar el Estado, que tal otro hable de simulación, que se justifique la guerra, etc<sup>7</sup>.

---

3 J. A. MARAVALL, “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, 52.

4 Cfr., por citar solo dos ejemplos: J. M. FORTE y P. LÓPEZ ÁLVAREZ (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008; J. M. IÑURRITIGUI, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el 'Príncipe Cristiano' de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, UNED, 1998.

5 Cfr., en lo que respecta a su interpretación de la monarquía de Carlos V: J. L. VILLACAÑAS, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba, Almuzara, 2008.

6 Cfr. M. A. LÓPEZ MUÑOZ, “La filosofía política de Pedro de Ribadeneyra y su influencia jurídica en la historia de España”, *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, Vol. II, No 5 (2010), 329. El título del artículo promete más de lo que su autor ofrece.

7 Javier Peña, por poner un ejemplo, en un interesante artículo sobre la prudencia política y la razón de

En este artículo quisiera analizar uno de estos tópicos: esa “cuestión bastante sencilla” que es la de la simulación y la disimulación, bajo la forma que cobra en el *Tratado de la religión del Príncipe Cristiano* (1595) de Pedro de Ribadeneyra, autor acusado por Maravall, como hemos visto, de enmarañar la cuestión con el objetivo de confundir al lector. Lo que se pretende es poner de relieve cómo a propósito de esta cuestión cabe hablar de la influencia de otros géneros filosóficos como la casuística, lo que para este caso concreto hace innecesario acudir a la influencia de Maquiavelo y, en caso de que así se haga, obliga a revisar los presupuestos de los que parte Maravall y presentar, por lo menos, argumentos y datos a favor de dicha afirmación. En última instancia, se quiere mostrar cómo el maquiavelismo de los antimachiavélicos no es tan claro ni evidente como pueda parecer en un primer momento.

## 2. El *Tratado del Príncipe Cristiano* de Pedro de Ribadeneyra

El *Tratado de la Religión y Virtudes que dene tener el Príncipe Christiano, para gobernar y conseruar sus Estados. Contra lo que Nicolas Machiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan*, publicado por el padre jesuita Pedro de Ribadeneyra en Madrid en 1595<sup>8</sup>, supone el primer libro escrito en

---

Estado, alude a la obra de Ribadeneyra, de quien afirma que "adopta en gran medida los presupuestos de una nueva concepción de la política: la conservación del Estado como objetivo básico de la política (...) y la concepción de la prudencia en términos de un conjunto de reglas que orienten la acción del gobierno", de lo que concluye que "la caracterización efectiva de la prudencia por parte de Ribadeneyra es muy semejante a la de sus adversarios y revela (...) que el maquiavelismo se ha extendido a los antimachiavélicos" (J. PEÑA, "Prudencia política y razón de Estado. La prudencia política en algunos autores españoles de los siglos XVI y XVII", ID. (coord.), *Poder y modernidad. Concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2000, 45). Ahora bien, del hecho de que Ribadeneyra hable de la necesidad de conservar el Estado no cabe inferir que adopta los presupuestos de una nueva concepción de la política vinculada a Maquiavelo. Piénsese, por ejemplo, en que el mismo Ignacio de Loyola declara en las *Constituciones* de la Compañía que el segundo fin en el que debe emplearse todo jesuita es la “conservación y aumento” de la propia Compañía (cfr. I. de LOYOLA, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, BAC, Editorial Católica, 1969, 410), idea que Ribadeneyra, como buen jesuita, fácilmente podía adaptar al ámbito político para afirmar la necesidad política de la conservación del Estado. El peso que la teología de los textos fundacionales de la Compañía tiene sobre el pensamiento político de sus miembros es algo que no puede ser soslayado, como bien muestra José María Iñurritegui en *La gracia y la república*. Con ello no se pretende negar la influencia de Maquiavelo en Ribadeneyra (respecto la cuestión de la prudencia política, por ejemplo, si bien el tema merecería un análisis detallado), pero sí señalar que su afirmación necesita de una base teórica y textual que vaya más allá de la noción de la conservación del estado como fin de la política, o la justificación del engaño y el disimulo bajo ciertas circunstancias.

8 Si bien usaremos la edición de don Vicente de la Fuente en *Obras escogidas del padre Pedro de Ribadeneira*, Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1910 (vol. 60 de la BAE), 449-587. El apellido de nuestro autor ha sido transcrito de diversas formas: “Rivadeneira”, “Rivadeneira”, “Ribadeneyra”. Me atenderé a esta última forma por ser la que aparece en las primeras ediciones de sus obras, respetando la grafía elegida por otros estudiosos de su obra. Por comodidad me refiero al tratado como *Tratado del Príncipe Cristiano*.

España explícita y enteramente contra Maquiavelo, y de su larga y profunda influencia dan testimonio gran parte de los tratados políticos de corte estrechamente católico y providencialista escritos en la península durante el siglo XVII (*El gobernador cristiano* de Juan Márquez, *El machiavellismo degollado* de Claudio Clemente, *La política española* de Juan de Salazar, etc.)<sup>9</sup>.

Ribadeneyra (1527-1611) entró en la Compañía de Jesús en 1540, nueve días antes de que Pablo III emanara la bula fundacional de la orden. Ejerció de secretario de Ignacio de Loyola, con quien le unió una estrecha relación, y, tras su ordenación sacerdotal en 1553, pasó a ocupar diversos cargos de responsabilidad, ejerciendo de “diplomático” al servicio de la Compañía en la Corte de Felipe II (cuando ésta se hallaba en Bruselas en 1556), o como parte del séquito de Ruy Gómez de Silva durante su estancia en Inglaterra como embajador (1559). Posteriormente fue provincial superior de la Toscana, de Sicilia, rector del Colegio Romano jesuita y asistente para las provincias de España y Portugal.

Tras la ascensión de Everardo Mercuriano al Generalato de la compañía (1573) Ribadeneyra retorna a España, como muchos otros jesuitas connacionales, para emprender una actividad literaria más que fructífera. Un núcleo consistente de su obra está dedicado a la historia de la propia Compañía, en el que destacan sus biografías de Ignacio de Loyola y Francisco de Borja y la *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús*, ampliada más tarde por el padre Alegambre y otros jesuitas. Otro núcleo temático lo constituyen escritos de carácter pío, entre los que destaca un manual de oraciones y el *Flos Sanctorum*, colección de vidas de santos que contó con numerosas reediciones posteriores y una ampliación a cargo del padre Juan Eusebio Nieremberg<sup>10</sup>.

El *Tratado del Príncipe Cristiano* forma parte de un tercer núcleo temático que se origina con la derrota de la Armada Invencible en 1588, y del que forman parte otras dos

<sup>9</sup> La obra conocería en su momento una notable fortuna internacional: a su primera edición se suman otras dos ediciones en español: (Antwerp, 1597; Madrid, 1601), antes de incluirse en las *Obras del Padre Pedro de Ribadeneyra, agora de nuevo revistas y acrecentadas* (Madrid, 1605). El tratado conoció además diversas traducciones: al latín (Antwerp, 1603; Colonia, 1604; Maguncia, 1603 y 1604), al italiano (Génova, 1598; Brescia, 1599); y al francés (Douai, 1610). Cfr. S. ANGLO, *Machiavelli - The First Century. Studies in Enthusiasm, Hostility, and Irrelevance*. Nueva York, Oxford University Press, 2005, 389. La primera edición de las *Obras escogidas* de De la Fuente es de 1868, a la que hay que añadir la de 1910 y, hasta donde sé, una posterior de 1952.

<sup>10</sup> Una antología de esta obra ha sido editada recientemente: P. de RIBADENEYRA, *Vidas de santos. Antología del Flos Sanctorum* (edición de Olalla Aguirre y Javier Azpeitia), Madrid, Lengua de Trapo, 2000. La lista de obras que aquí damos no es ni mucho menos exhaustiva: Ribadeneyra también tradujo a Alberto Magno y las *Confesiones* de San Agustín, dejando además numerosos textos inéditos sobre la historia de la Compañía o las Indias.

obras: la *Historia del Cisma de Inglaterra* (1588) y el *Tratado de la Tribulación* (1589). En la primera Ribadeneyra retrata a los que considera los tres grandes Maquiavelos ingleses del s. XVI: Enrique VIII, su hija Isabel y Jacobo I, y les acusa de protagonizar un cisma que ha puesto la religión al servicio de los intereses de la política, dejando clara la necesidad de acabar con tal muestra de ateísmo. El *Tratado de la Tribulación* intenta, en buena parte, dar respuesta al problema que supone la derrota de la Armada Invencible para una mentalidad providencialista cristiana: ¿cómo es posible que Dios haya permitido la derrota de los suyos contra los Maquiavelos ingleses? Ribadeneyra responde a esta pregunta interpretando la derrota como castigo de Dios a las culpas de los españoles e, indirectamente, del rey, que habría emprendido la empresa con intenciones estratégicas y de utilidad política, más que por ampliar la religión cristiana. El remedio para expiar las culpas de la monarquía española, aplacar la ira del Señor y alcanzar de nuevo un predominio político mundial, se encuentra en el *Tratado del Príncipe Cristiano*: el príncipe debe someterse a la ley divina y ejercer el poder según la misma, pues es de Dios de quien deriva su suprema potestad política. En este sentido, el *Tratado* puede leerse como un programa de reforma espiritual de la monarquía española.

Se trata, sin embargo, de un programa de reforma velado, pues la intención con la que Ribadeneyra justifica su obra en el proemio de la misma es la de proponer una teoría de la razón de Estado católica que se erija como alternativa a la razón de Estado proclamada por los *politiques* franceses, a quienes el jesuita considera descendientes directos de Maquiavelo pero más pérfidos, si cabe, que el florentino. Éste, “hombre impío y sin Dios”,

tomando por fundamento que el blanco a que siempre debe mirar el príncipe es la conservación de su estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos ó buenos, justos ó injustos, que le puedan aprovechar, pone entre estos medios el de nuestra santa religión, y enseña que el príncipe no debe tener más cuenta con ella de los que conviene a su estado, y que para conservarle, debe algunas veces mostrarse piadoso aunque no lo sea, y otras abrazar cualquiera religión, por desatinada que sea.

Con este pasaje, contenido en el proemio “Al cristiano y piadoso lector”, Ribadeneyra caracteriza el maquiavelismo como ensalzamiento del uso instrumental de la religión<sup>11</sup>, que presupone la negación de la verdad intrínseca a la religión cristiana y, en

---

11 En el segundo libro de su *Tratado del Príncipe Cristiano* Ribadeneyra ataca otra tesis del maquiavelismo no mencionado en el proemio pero igual de importante para el jesuita: la imposibilidad del ejercicio de la

última instancia, el rechazo de la divina providencia: “porque, demás de hablar bajamente de la religión católica y romana, y atribuir las leyes y victorias de Moisés, no a Dios, que le guiaba, sino a su valor y poder, y la felicidad del hombre al caso y a la fortuna, y no a la religión y a la virtud, enseña que el príncipe debe creer más a sí que a ningún sabio consejo”<sup>12</sup>.

Ribadeneira pretende atacar la teoría de la razón de Estado que, con estos mimbres, tejen políticos ateos como Maquiavelo, Bodin y los calvinistas franceses François de la Noué y Philippe Du Plessis-Mornay, pero sin rechazar con ello la idea misma de razón de Estado:

Ante todas cosas digo que hay razón de estado, y que todos los príncipes la deben tener siempre delante de los ojos, si quieren acertar a gobernar y conservar sus estados. Pero que esta razón de estado no es una sino dos: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, 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 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 dellos, como Señor de todos los estados<sup>13</sup>

Así pues, el *Tratado* tiene como objetivo ilustrar la razón de Estado católica que emana de Dios y debe seguir todo príncipe cristiano. La obra se divide en dos partes: la primera parte trata la virtud de la religión en el príncipe: Dios es la fuente del poder político del príncipe cristiano y éste, por tanto, debe guiarse en todo momento según los dictados de la religión católica para lograr su extensión universal. Entre estos dictados se encuentra la prohibición de la libertad de conciencia y la represión del ejercicio de las demás religiones, que Ribadeneira justifica en los capítulos 23-29. Es aquí donde el jesuita justificará, en determinados casos, que el príncipe cristiano disimule ante la profesión de la herejía por parte de sus súbditos. La segunda parte de la obra trata del ejercicio de las virtudes cardinales en el príncipe (oportunamente compatibilizadas con la moral católica), y tiene un carácter mucho más práctico: Ribadeneira no sólo caracteriza la justicia, la templanza, la prudencia y la fortaleza en términos cristianos, sino que da máximas y consejos sobre el ejercicio de dichas virtudes en la práctica –lo que ha sido visto como el

---

virtud militar en el cristianismo.

12 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 455.

13 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 456.

indicio de una concepción moderna de las virtudes políticas<sup>14</sup>. Así, por ejemplo, a propósito de prudencia, dedica varios capítulos a la actitud a adoptar ante otros príncipes o a la cuestión del uso de los consejeros; cuando habla del valor aconseja sobre el entrenamiento de las tropas, su remuneración, etc.

Esta segunda parte se abre con una cita del famoso pasaje de *El Príncipe XVIII* en el que Maquiavelo justifica el uso de la simulación de la religión por parte del príncipe. Tras rechazar severamente esta posición, Ribadeneyra dedica el cuarto capítulo a enumerar aquellos casos en los que la religión cristiana legitima el uso de la simulación. Es aquí donde se expone el núcleo de la doctrina de la simulación de Ribadeneyra que, luego, ha sido tildada de maquiaveliana por la crítica posterior. Analizaremos tanto este pasaje como la alusión a la disimulación hecha por Ribadeneyra en el primer libro para poder, así, confrontar la teoría de Ribadeneyra en su literalidad con cuanto sobre ella han dicho algunos de los estudiosos recientes de la obra del jesuita.

### 3. La doctrina de la simulación de Pedro de Ribadeneyra

Como hemos dicho, Ribadeneyra hace una primera alusión a la disimulación en la primera parte de su tratado, dedicada, en buena parte, a justificar la necesaria intolerancia de toda política cristiana: "en las divinas letras manda Dios que muera el que no quisiere obedecer al sacerdote, y llama a los herejes lobos y ladrones y cáncer; de lo cual sacan los santos que se han de matar como lobos, para que no perezcan las ovejas". El símil médico, tan elocuentemente empleado en cuestiones políticas, no falta aquí: los herejes han de cortarse como miembros cancerosos del cuerpo político, "para que no cundan ni inficionen las partes sanas de la república"<sup>15</sup>. Nuestro jesuita se pregunta, de manera retórica: "el que mata a otro y le quita la vida corporal muere por ello, y el hereje que mata las almas ¿no merece por ello ser castigado?". En su respuesta Ribadeneyra acude a la autoridad de Galeno para justificar la pena de muerte contra los herejes por tres razones: para que no hagan daño a los buenos, para que sirvan de escarmiento a los demás herejes

---

14 Cr. J. PEÑA (coord.), *Poder y modernidad*.

15 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 497b. La misma metáfora explica la imposibilidad de la convivencia interreligiosa: "¿Quién puede traer en el seno, como dice el Espíritu Santo, la serpiente sin ser mordido della, o tocar la pez y no ensuciarse, o comer y dormir en una cama con el que está apestado, sin que por ello se le pegue el mal?". Por estos motivos el príncipe debe procurar "ante todas cosas que la Iglesia no sea cuerpo común y que se mezclen los cristianos con los gentiles" (P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 492b).

y para que no crezcan todavía más en su maldad<sup>16</sup>.

Es cierto, sin embargo, que medidas tan drásticas no debe tomarlas el rey de buenas a primeras. Más bien conviene, en principio, intentar desterrar "cualquiera infección de mala doctrina" con el ejemplo y "otros medios suaves". Si esto no bastara, entonces debe usar de penas rigurosas, "y para hacerlo sin ruido y sin daño de los católicos, debe atentamente considerar cómo está su reino, y si son muchos o pocos los herejes que hay en él", porque cuando la mayor parte del reino está formada por herejes, y no se puede "arrancar la cizaña sin arrancar el trigo" o incitar a desórdenes y revolución, entonces,

la prudencia cristiana enseña a disimular por no hacer más daño que provecho, según la doctrina de san Agustín, el cual dice: *Non propter malos boni deserendi, sed propter bonos mali tolerandi sunt*; que no se han de desamparar los buenos por los malos, sino por los buenos tolerarse los malos. (...) Pues cuando hay este peligro y justo temor, váyase el Príncipe poco a poco, procurando alumbrar a los inorantes y reducir a los descaminados para ganarles la voluntad; pero siendo el reino católico y pocos los herejes que le turban, su oficio es procurar por todas vías que el cáncer no cunda y se extienda a las partes sanas, y se pierda toda la república<sup>17</sup>

El trasfondo histórico de esta referencia lo compone la situación de los cristianos en Francia, sumergidos en una cruenta guerra civil de resolución incierta; en Inglaterra, sometidos a un monarca protestante y, especialmente, en los Países Bajos, provincia española dividida entre catolicismo y protestantismo, obediencia a la monarquía española y voluntad de autonomía política. No por casualidad, entre los príncipes que siguen la falsa razón de estado Ribadeneira cuenta a Francisco I, Enrique II, Enrique III e Isabel I entre otros<sup>18</sup>. Un virrey español en Flandes bien podría encarnar al príncipe que, en el ejemplo de Ribadeneira, se ve en la situación de gobernar una mayoría protestante. Es allí donde el gobernador cristiano se encuentra ante la necesidad de disimular ante las protestas religiosas y políticas de sus súbditos, "por no hacer más daño que provecho", tal

---

16 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 498b. "Y estas tres razones y otras muchas militan en los herejes", concluye el jesuita, que aquí sigue el escrito galénico *Quod animi mores corporis temperaturam insequantur*.

17 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 499a, sigue aquí a Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 10 a. 8 (si se debe forzar a los infieles a abrazar la fe) cuando cita el Evangelio de San Mateo (13:28-29): los siervos del padre de familia, al ver el campo sembrado de cizaña, le preguntaron: "¿Quieres que vayamos y la arranquemos?", a lo que él respondió: "no, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo". El Aquinate, sin embargo, a esto responde que, si bien judíos y gentiles no deben ser forzados a creer en la religión cristiana, los herejes o apóstatas deben ser forzados, incluso físicamente, a cumplir lo que prometieron y a mantener la religión que una vez aceptaron.

18 Cfr. P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 477a-b.

como había sucedido con la ocupación de Flandes por parte de los tercios españoles al mando del gran duque de Alba, que se tradujo en revueltas, saqueos y tumultos<sup>19</sup>.

Robert Bireley ha visto, en el pasaje apenas citado, la prueba de una supuesta apertura por parte de Ribadeneyra hacia un pensamiento político de tipo tolerante, más acorde con el nacimiento de la moderna razón de Estado y las teorías de los *politiques* franceses<sup>20</sup>. La verdad es que cuesta aceptar esta conclusión si se tiene en cuenta la insistencia con que el jesuita defiende la necesidad de la intolerancia tanto en el mismo capítulo donde habla de disimulación, elocuentemente titulado "Que los herejes deben ser castigados, y cuán perjudicial sea la libertad de conciencia", como en el siguiente: "Que las herejías son causas de revoluciones y perdimiento de estados". Como ha señalado Iñurritegui, este capítulo nos da la clave de la intolerancia de Ribadeneyra y, en general, de tantos pensadores españoles de la época. Desde un punto de vista filosófico y religioso, sólo la uniformidad religiosa puede conducir a la paz política<sup>21</sup>.

---

19 El 22 de Agosto de 1566 Felipe II envía una carta al príncipe elector de Bradenburgo en la que justifica la represión violenta de la rebelión en los Países Bajos (apelando a motivos de exclusivo orden político) y concluye diciendo que "sa majesté ne scavoit plus longuement *dissimuler* quan aux susdites insolences et indeues menees" (cit. en M. WEISS, "Entre guerre sainte et guerre juste. Arguments religieux et légitimation de la guerre pendant la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle", J-P. Schreiber, (ed.), *Theologies de la guerre*, Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 2006, 25, cursiva mía).

20 Bireley habla de un "new turn" al que Ribadeneyra habría llegado gracias a su perspectiva más pragmática, lo interpreta como una apuesta por una tolerancia legal, formal, y concluye que "without apparently realizing it, he had accepted essential elements of Bodin's and Lipsius's position" (R. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill-Londres, The University of North Carolina Press, 1990, 121). Como más adelante se pondrá de relieve, en este caso parece innecesario apelar a una influencia de estos autores ejercida de manera inconsciente cuando el mismo Ribadeneyra apela explícitamente a otras tradiciones de pensamiento católico como la casuística.

21 Cfr. la crítica a la tesis de Bireley de R. W. TRUMAN, *Spanish treatises on government, society, and religion in the time of Philip II: the 'De regimine principum' and associated traditions*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, 312. Tanto José María Iñurritegui como Mario Olivieri (este último en "Lo 'scudo di carta' del reverendo padre (L'Antimachiavelli di Pedro Ribadeneyra S.I.). Parte prima", *Annali dell'Università per stranieri di Perugia*, II, 21 (1994), 61) han señalado las graves consecuencias que para el orden social, político y cosmológico católico de raíz tomística tiene la doctrina de los *politiques* de la libertad de conciencia. Desde el punto de vista político, la naturaleza divina de la institución monárquica volvía incompatible el orden con la libertad de conciencia: "si el cetro real se entiende a modo de participación del 'ser divino', la obediencia al primero sólo era asumible como parte de una verdadera obediencia, la debida a Dios", lo que se traduce, por un lado, en la necesaria subversión política del hereje, puesto que rompiendo la obediencia a Dios necesariamente tiene que denegarla a una instancia a Éste subordinada, como es la monarquía; por otro lado, en el derecho del católico a la resistencia política en caso de convertirse el rey a otra religión, al ser condición indispensable de sujeción política la fidelidad del monarca a los dictados divinos (cfr. J. M. IÑURRITEGUI, *La gracia y la república*, 328). La conservación del Estado pasa, para autores como Ribadeneyra, por la conservación de la unidad de la Iglesia, pues de ella mana el poder político. Por este motivo la tolerancia sólo puede ser una medida adoptada de manera temporal en virtud de unas circunstancias adversas, nunca definitiva. Como señala nuestro jesuita en otro lugar de su tratado, es cosa prudente en el príncipe "el mirar la coyuntura y sazón", que "también aprovecha para disimular algunas

El núcleo de la doctrina de la simulación de Ribadeneyra se encuentra en la segunda parte del tratado. Dicha parte empieza con nuestro jesuita criticando el hecho de que Maquiavelo:

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 las otras virtudes cuando le viene a cuento, para disimular sus vicios y ser tenido por lo que no es<sup>22</sup>

Sigue una extensa cita de las palabras de Maquiavelo en el capítulo XVIII de *El Príncipe*, "traducidas fielmente de la lengua italiana en la nuestra castellana"<sup>23</sup>. Tras argumentar y mostrar, con los testimonios históricos, clásicos y testamentarios de rigor, el aborrecimiento divino hacia la hipocresía, la mentira y las "máscaras de virtud", nuestro jesuita dedica el capítulo cuarto a "Las falsas razones que traen los políticos para persuadir esta hipocresía, y si se puede tolerar alguna simulación en el príncipe". Ribadeneyra observa que la cuestión de la simulación y la hipocresía es tan importante para Maquiavelo y los "políticos" discípulos suyos, "que le tienen por el principal estribo y más firme fundamento de toda su falsa razón de estado". Su refutación supone, por tanto, atacar a la doctrina de la falsa razón de Estado en su misma línea de flotación, lo que nos indica la importancia que el tema reviste para Ribadeneyra.

El jesuita cita, como parte de la doctrina de los *politiques*, la nota frase que supuestamente dirige el rey de Francia Luís XI a su hijo, el futuro Carlos VIII: "Nescit regnare qui nescit simulare". Se trata de un *motto* muy conocido y usado en la tratadística política española del XVII, así como en la francesa e italiana. Otra afortunada imagen con que Ribadeneyra ilustra la "falsa razón de Estado" de los políticos es aquella derivada de Plutarco según la cual Lisandro, "político" *ante litteram* y capitán de los Lacedemonios, decía que "cuando la piel del león no basta para cubrir al príncipe, se le debe coser y añadir la de la vulpeja; que es consejo muy repetido y alabado de Maquiavelo"<sup>24</sup>. Ésta y

---

cosas, por graves que sean y merecedoras de castigo, y guardarle para su tiempo" (P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 563b, cursiva propia)

22 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 520a.

23 A lo largo de su tratado Ribadeneyra traduce y parafrasea pasajes tanto de *El Príncipe* como de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, obras que con toda probabilidad ha conocido durante su larga estancia en Italia o a través de sus contactos en el país.

24 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 524a, que remite a la biografía de Lisandro de las *Vidas paralelas*. Maquiavelo, como es sabido, retoma la imagen en el capítulo XVIII de *El Príncipe*.

otras citas de Salustio, Séneca e incluso San Pablo, constituyen el arsenal teórico del que se sirven los *politiques* para defender la necesidad del engaño y la simulación en la política.

El príncipe cristiano, evidentemente, debe hacer oídos sordos a este tipo de argumentos por impíos y contrarios a la ley cristiana, al menos desde el punto de vista teórico y dogmático. Sin embargo, las circunstancias históricas en que el príncipe opera hacen necesario tenerlos en cuenta, porque no hay duda de que los reyes viven entre enemigos, "y que hay muchos que con las artes de Maquiavelo y una fina hipocresía pretenden engañarlos", por lo que "es bien que consideren cómo se deben hacer con los otros príncipes, cuando son amigos falsos y enemigos verdaderos". Por lo tanto, es el ambiente histórico en el que se han de aplicar las reglas de la política (en este caso el hecho de habitar el príncipe cristiano entre príncipes "políticos") lo que lleva a Ribadeneyra a plantearse la necesidad de la disimulación<sup>25</sup>. Los príncipes cristianos,

andando entre enemigos, necesario es que vayan armados, y que con los disimulados usen de alguna disimulación; pero miren bien hasta dónde ha de llegar, sin que Dios se ofenda, y los términos y límites que ha de tener su recato y artificio, para que, siendo príncipes cristianos y discípulos de Cristo, no se hagan discípulos de Maquiavelo<sup>26</sup>

Antes de exponer los casos y la medida de simulación permitida al príncipe cristiano, Ribadeneyra insiste en el carácter ilícito de la mentira y, de paso, la define en términos agustinianos: "San Agustín y otros santos doctores enseñan que la mentira siempre es pecado, y que por ninguna cosa del mundo se deben mentir, ahora sea de palabra, que propiamente se llama mentira, ahora con obras y señales exteriores, que llaman simulación". La simulación es, por tanto, la forma gestual de la mentira. Ahora bien, una vez definidas como tales la mentira y la simulación, cabe distinguir de ellas aquellos casos de actitudes, gestos o expresiones que, pudiendo llevar a equívocos, caen fuera de esta definición.

Nuestro jesuita pasa a señalar cuatro casos en los que la acción del príncipe, aún escondiendo la verdad de manera parcial o total, no constituye mentira: en primer lugar, "no es mentira el callar y guardar en sus consejos y acciones grandísimo secreto (como en el gobierno de los estados se deben hacer), aunque del secreto tomen ocasión algunos

---

25 Para Ribadeneyra la falsa razón de Estado no es un invento de Maquiavelo, sino que siempre ha estado ahí. El problema se vuelve, sin embargo, acuciante en unos tiempos en que "esta doctrina, por nuestros pecados, se ha extendido más de lo que fuera razón".

26 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 524b.

para engañarse"<sup>27</sup>. Ribadeneira ha tratado con reyes y cortesanos, ha intentado ganarse su favor e interceder por la Compañía ante ellos; hombres como Gaspar de Quiroga, arzobispo de Toledo e Inquisidor General, le consultan con frecuencia sobre cuestiones de gobierno y administración, no solo eclesiástica<sup>28</sup>. Conoce los entresijos de la política, y es consciente, por tanto, del componente de reserva y misterio que le es esencial. Se trata de un elemento misterioso que, según los clásicos estudios de Kantorowicz, la política toma del ámbito religioso, y que se traducen en una necesaria asimetría del conocimiento entre el gobernante y sus súbditos<sup>29</sup>. La política constituye un saber reservado a unos pocos, dado que el secreto permite al príncipe adquirir ventaja sobre sus oponentes y constituye, en este sentido, una fuente esencial de poder político. Ocultar las propias intenciones forma, por lo tanto, parte esencial del juego político desde el nacimiento mismo del arte de gobierno. Ribadeneira así lo entiende cuando insiste, en otro pasaje de su tratado, en la inconveniencia de que los súbditos conozcan plenamente las intenciones de su gobernante. Entre las "cosas que enseña la prudencia" al príncipe está el actuar de manera que nadie pueda reprenderle con razón, pero si aún así alguien lo hace sin razón, a él no debe dársele nada; porque el vulgo es bestia de muchas cabezas, y no puede saber las causas y motivos que tiene el príncipe para hacer lo que hace; y aunque los supiese, son tan diferentes los juicios del príncipe y del hombre particular, y la manera de entender las cosas del que las trata como artífice supremo, y del que las mira de lejos o como manual, que no es posible que ambos tengan un mismo concepto dellas<sup>30</sup>.

Para Ribadeneira, aquí no nos hallamos ante simulación o mentira, sino ante un

27 P. de RIBADENEIRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 525a-b.

28 Puede consultarse su correspondencia epistolar en *P. Petri de Ribadeneira. Confessiones, Epistolae aliaque scripta inedita*, t. II, MHSA, v. 60 (1969), Roma.

29 En un artículo seminal Ernst H. Kantorowicz ("Mysteries of State. An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins", *Harvard Theological Review*, XLVIII, 1, 65-91) estudia el concepto, característico del absolutismo del s. XVII, de "misterio de Estado" o *arcana imperii* (relativo al carácter sacro del poder real), trazando sus orígenes en la jurisprudencia de los siglos XII y XIII (que asumiría las tesis desarrolladas en el ámbito del enfrentamiento jurisdiccional del Papa con Federico II) y, en última instancia, en las pretensiones de los antiguos emperadores romanos de constituirse como divinidades. El carácter misterioso de la política se cifra, en última instancia, en el carácter sacro que se le atribuye al monarca. Es un tema que Kantorowicz retoma después en su clásico *The king's two bodies*, y que Peter S. Donaldson (*Machiavelli and Mystery of State*. New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney, Cambridge University Press, 1988) aplica al estudio del discurso político del Renacimiento, tanto el desarrollado por Maquiavelo como el que entraña la recepción de sus obras por parte de autores como Reginald Pole, Gabriel Naudé o Louis Machon.

30 P. de RIBADENEIRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 565b.

aspecto intrínseco a la realidad política, al arte del gobierno. Curiosamente, aquí Ribadeneyra pone de relieve un aspecto cada vez más característico de la política moderna: es un arte de la representación que está dirigido a un público que "ve desde lejos" lo que el príncipe está haciendo, por lo que tiene más dificultad para juzgarlo y se le pueden ocultar ciertas cosas con mayor facilidad. La vista, al contrario del tacto, es un sentido mucho más universal, como recuerda Maquiavelo en el pasaje de *El Príncipe* XVIII citado por Ribadeneyra: "los hombres, comúnmente hablando, más juzgan con los ojos que con las manos, porque el ver es de todos, y el palpar y tocar con las manos es de pocos"<sup>31</sup>. Posiblemente este hecho, constitutivo de la política moderna, se revele con igual claridad a Ribadeneyra y a Maquiavelo: ambos coinciden en que la política se ha convertido en espacio de apariencia y representación y la vista ha de volverse, en este sentido, criterio de verdad a despecho de la preeminencia del tacto, de creer sólo en lo que tenemos cerca y podemos tocar.

Desde este punto de vista, Ribadeneyra se enfrenta a un nuevo modo de pensar la política que ve en esta un espacio de representación y teatralidad en el que se fingen virtudes, se ocultan secretos y se encarnan personajes ficticios ante un público resignado a fiarse de lo que le muestran sus ojos<sup>32</sup>. No parece casual que sea en el siglo XVI cuando el sentido de la vista empieza a adquirir la supremacía de la que goza hoy en día sobre los demás sentidos: del rey se cree lo que se ve porque la política se ha convertido en espacio de escenificación del poder y el monarca se ha situado, por primera vez, lejos de sus súbditos, tanto por razones de conveniencia como de necesidad, dada la extensión de los reinos españoles. El caso de Felipe II resulta, en este sentido, paradigmático: el "rey oculto" usa su imagen como instrumento de representación y propaganda política que, al mismo tiempo, sustituye la presencia "real" de su propia persona<sup>33</sup>.

Segundo caso: "tampoco es mentira, sino prudencia, el disimular muchas cosas y pasar el príncipe por ellas y hacer que no las ve, puesto caso que esta disimulación

---

31 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 520b.

32 Es una de las posibles claves interpretativas de la obra de Maquiavelo que propone J. M. FORTE, "Pedro Ribadeneyra y las encrucijadas del antimachiavelismo en España", J. M. Forte y P. López Álvarez, (eds.), *Maquiavelo y España*, 171-173.

33 Cfr. F. J. BOUZA "La majestad de Felipe II. Construcción del mito real", J. Martínez Millán, *La corte de Felipe II*. Madrid, Alianza Universidad, 1994, 50 y ss.; ID., "Escritura, propaganda y despacho de gobierno", A. Castillo Gómez (ed.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona, Gedisa, 1999, 99.

engendre en los ánimos de otros alguna falsedad"<sup>34</sup>. Aquí Ribadeneira adscribe la disimulación al ámbito de la virtud de la prudencia y la distingue de la mentira. Recuérdese que antes, siguiendo a San Agustín, ha definido la simulación como una forma gestual de la mentira. Por lo tanto, simular y disimular son dos acciones distintas.

Hasta ahora hemos usado ambos términos de manera indistinta. Sin embargo, este segundo caso revela que Ribadeneira tiene muy en cuenta la distinción tomística entre simulación y disimulación. Según la doctrina clásica de Santo Tomás la disimulación consiste en pretender que algo no existe cuando en realidad existe, mientras que la simulación consiste en fingir que algo existe cuando en realidad no existe. La disimulación se puede practicar respecto el mal comportamiento de otro (en el caso antes citado, el gobernador disimula ante la abierta actitud herética de parte de sus súbditos), sin requerir una acción manifiesta por nuestra parte. Por contra, la simulación ante los otros requiere la acción manifiestamente pecaminosa del fingimiento (el príncipe que simula una creencia religiosa que en realidad no profesa). La distinción es importante, dado que la tratadística política de tradición medieval (que hunde sus raíces en los *Regimine principum* de Santo Tomás y Egidio Romano) suele considerar la simulación mucho peor que la disimulación, concediéndole a ésta última algún viso de aceptabilidad<sup>35</sup>. Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, define la simulación como "una mentira expresada con hechos o cosas"<sup>36</sup>, con lo que resulta tan perniciosa como la misma mentira. Sin embargo, añade un matiz importante: "así como uno miente de palabra cuando dice lo que no es verdad, pero no cuando calla lo que lo es (lo cual a veces es lícito), así también la simulación tiene lugar cuando uno, por sus obras u otros signos exteriores, expresa algo falso; pero no cuando guarda silencio sobre cosas verdaderas"<sup>37</sup>. Esto último constituye, de hecho, un caso de disimulación. El término lo había empleado el Aquinate poco antes, al afirmar que "no es lícito mentir para librar de cualquier peligro a otro. Se puede, no obstante, ocultar prudentemente la verdad con cierto disimulo, como dice San Agustín en *Contra*

34 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 525b.

35 Santo Tomás aborda el tema en la cuestión 111 de la IIa-IIae de su *Summa Theologiae*, clave, junto con la 110, para el argumento que nos ocupa y que tratan, respectivamente, de "la simulación y la hipocresía" y de "los vicios opuestos a la verdad". A partir de ahora citaremos la obra como "ST".

36 "Simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens" (ST, q. 111, a. 1).

37 "Sicut aliquis verbo mentitur quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis praetermittat significare quod est" (ST, IIa-IIae, q. 111, a. 4).

*mendacium*"<sup>38</sup>.

Hay otro lugar de la *Summa* en el que Santo Tomás trata la distinción entre simulación y disimulación para decretar, como Ribadeneyra, la licitud ocasional de la segunda y adscribirla al ámbito de la prudencia. El tema tratado es el de si es lícito para un acusado defenderse en un juicio con una calumnia, y sobre esto el Aquinate afirma que "una cosa es callar la verdad y otra proferir una falsedad. De una y otra, lo primero está permitido en algún caso, pues nadie está obligado a confesar toda la verdad", mientras que "proferir una falsedad en ningún caso es lícito a nadie". Ahora bien, a una acción lícita se puede llegar "bien por vías lícitas y acomodadas al fin intentado, lo cual pertenece a la prudencia, o por algunas vías ilícitas e inadecuadas al fin propuesto, lo cual pertenece a la astucia". En el caso que nos ocupa, el reo cuenta con medios para ocultar la verdad por vías lícitas, "por ejemplo, no responder a lo que no está obligado a contestar. Y esto no es defenderse mediante calumnia, sino más bien evadirse con prudencia"<sup>39</sup>.

Como se ve la posición de Ribadeneyra, en este caso, no se aparta de la más estricta ortodoxia cristiana: para él un rey puede disimular ante la práctica de la herejía en determinadas circunstancias, lo cual es lícito, pero bajo ningún concepto puede simular la virtud cristiana sólo por la utilidad política que se obtiene de la religión. Ribadeneyra aplica las dos acciones a situaciones políticas muy concretas y, en cierto sentido, opuestas: un príncipe cristiano en un reino luterano, en el caso de la disimulación, y un príncipe ateo (*político*) en un reino cristiano, en el caso de la simulación. El príncipe cristiano puede disimular ante la herejía de sus súbditos, pero no puede simular que es luterano, como el ateo simular que es cristiano. Simulación y disimulación son, por lo tanto, radicalmente distintas.

Sólo hay un caso en todo el *Tratado del Príncipe Cristiano* en el que Ribadeneyra parece salirse del esquema tomístico para declarar la posibilidad de una disimulación intolerable, pero en él distingue entre el juicio humano, que justifica la disimulación, y el

---

38 "Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit, contra mendacium" (ST, IIa-IIae, q. 110, a. 3).

39 "Aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet (...). Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui"; "ad id autem quod licitum est potest aliquis procedere vel per vias licitas et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam, vel per aliquas vias illicitas et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam"; "puta quod non respondeat ad quae respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere" (ST, IIa-IIae, q. 69, a. 2).

divino, mucho más intransigente. Así sucede en su interpretación de la ejecución de María Estuardo, castigo propiciado por Dios para hacerle pagar a la desafortunada reina la disimulación de la herejía en Escocia. Ribadeneyra no duda en admitir que él la hubiera excusado, porque "cuando por razón de estado disimuló con los herejes de su reino, ellos eran muchos y poderosos, y ella mujer moza y sin experiencia"<sup>40</sup>. Si la doctrina de la disimulación de Ribadeneyra se afianza en un espacio intermedio entre los dos polos opuestos de la mentira y la verdad, la divina Providencia se revela más extremista y refractaria a compromisos: Dios, celoso de su honra, no duda en castigar a la reina de Escocia con la muerte por atender a malos consejeros. Sin embargo, esto se revela en última instancia "un fin tan glorioso, como fue dar la vida por su santísima fe"<sup>41</sup>. De este modo la "mala disimulación" se resuelve en "buen martirio", muerte gloriosa y ejemplar. que Ribadeneyra utilizará en otras obras suyas, como la *Historia del Cisma de Inglaterra*, para incitar a los cristianos a la guerra santa contra la Inglaterra isabelina.

Los dos casos de comportamiento ambiguo no constitutivos de mentira vistos hasta ahora no suponen grandes problemas: como hemos visto, están contemplados tanto por San Agustín como por Santo Tomás. Son los dos casos siguientes los que se prestan a mayor confusión, hasta el punto de llevar a Maravall a acusar a Ribadeneyra de no querer ser entendido, tal como hemos visto. Ahora bien, creo que la clave de todo el asunto radica en que en su exposición Ribadeneyra bascula entre una concepción cualitativa de la mentira y una cuantitativa. La distinción tomística entre simulación y disimulación remite a una concepción de la mentira de tipo cualitativo, pues distingue entre dos acciones cualitativamente distintas desde el punto de vista moral: una es mentira y la otra no, motivo por el cual podemos negar cualquier legitimidad a una y considerar tolerable a la otra. La concepción cuantitativa no distingue las calidades de la acción, sino que se expresa en términos de medidas, de grados, y se resuelve en la capacidad de saber calibrar el grado justo de mentira permitida al príncipe cristiano. Como veremos, son las referencias a la casuística contemporánea las que llevan a Ribadeneyra a proponer una concepción de la mentira de tipo cuantitativo, en la que no se hace tanto hincapié en la distinción entre simulación y disimulación, sino que se postulan diversos grados de mentira para ambas acciones, siendo por tanto las dos lícitas cuando se realizan con

---

40 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 479a.

41 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 479b.

moderación. La simulación y la disimulación serán, en este caso, como la ponzoña: beneficiosas contra el veneno si usadas en pequeñas dosis, letales si el príncipe se excede en su uso.

Así expone Ribadeneyra el tercer caso de simulación tolerable: no es mentira "recatarse el príncipe y mirar bien lo que cree y a quién cree, por haber tan pocos de quien fiarse, aunque con su rostro y semblante no dé a entender que no se fía de todos". Este último matiz es muy significativo: la expresión del rostro principesco puede bien ser complaciente hacia aquellos de quienes no se fía, a pesar de que esto pudiera inducirles al error de creerse dentro de su círculo de confianza. La disimulación va aquí dirigida contra aquellos que pretenden engañar al monarca; es, por tanto, de tipo defensivo: su finalidad y circunstancia la distinguen de la usada por los políticos. Aún así, en sustancia se acerca bastante a lo que Ribadeneyra, siguiendo a San Agustín y Santo Tomás, ha definido como simulación, pues "no dar a entender el príncipe que no se fía" supone, lógicamente, dar a entender que sí se fía; el príncipe puede, por tanto, fingir confianza: simular que existe lo que no se da. Ribadeneyra señala, además, la necesidad de recurrir a este estratagema, puesto que cuando los príncipes muestran que temen ser engañados, "enseñan a sus ministros cómo los han de engañar", lo que pone en peligro la república entera. Mostrar desconfianza "sería muy perjudicial para el Estado", motivo por el cual el príncipe debe simular que confía en quien no le merece ninguna confianza. Desde un punto de vista estrictamente cualitativo este caso sería un ejemplo de simulación y, por tanto, de mentira. Sin embargo, desde el punto de vista cuantitativo inherente al género de la casuística este tipo de engaño resulta legítimo y se encuadra dentro de la doctrina llamada "de la equivocación", elaborada en torno a la licitud de la ambigüedad y el equívoco.

A este tipo de doctrina remite también el cuarto caso de simulación permitida, que tiene una importancia particular. Ribadeneyra explica que:

no es mentira (cuando la necesidad o utilidad grande lo pide) decir algunas palabras verdaderas en un sentido, aunque crea el que las dice que el que las oye, por ser equívocas, las podrá tomar en diferente sentido. Y lo que digo de las palabras se puede también decir de las obras, que muchas veces (especialmente en tiempo de guerra) hay necesidad que se hagan con tal maña y artificio, que el enemigo pueda entender otra cosa diversa y aún contraria de lo que se pretende hacer.

Como se ha dicho, Ribadeneyra remite en ambos casos a la doctrina de la equivocación, que consiste en usar palabras o expresiones con un doble sentido, de

manera que el oyente las pueda entender de manera distinta a la intención del que las pronuncia, sin que éste incurra por ello en falsedad. Un noto ejemplo de equivocación legítima lo había planteado Raimundo de Peñafort en su *Summa de Poenitentia*: se da en el caso de un hombre que, interrogado por el paradero de un fugitivo inocente que esconde en su casa, responde "non est hic": el oyente entenderá que "no está aquí", mientras que el hombre, habiendo querido decir "no ha comido aquí", no habrá mentido<sup>42</sup>. Si bien la obra de Peñafort data del siglo XIII, es en la segunda mitad del XVI cuando autores como Bartolomé de Medina o Martín de Azpilcueta desarrollan todas las implicaciones teológicas y morales de esta doctrina, el primero en sus comentarios a la *Summa* tomística, el segundo en sus manuales penitenciales.

De hecho, y aquí radica la importancia del pasaje, nuestro jesuita hace una referencia explícita a Azpilcueta en el mismo párrafo apenas citado, cuando aclara que la equivocación de palabra o de obra, tal como la ha expuesto,

no es mentir, sino hacer las cosas con prudencia para bien de la república. Y como dice el doctor Navarro, hay dos artes de simular y disimular: la una, de los que sin causa ni provecho mienten y fingen que hay lo que no hay, o que no hay lo que hay; la otra, de los que sin mal engaño y sin mentira dan a entender una cosa por otra con prudencia, cuando lo pide la necesidad o utilidad<sup>43</sup>

Este último pasaje es, con toda probabilidad, el que ha hecho a Ribadeneyra merecedor del juicio despectivo de Maravall, además de provocar la perplejidad de estudiosos más recientes como Bireley o Truman. No solo: tanto la adhesión a la doctrina de la equivocación en los dos casos previos como esta última afirmación, que contradice (de nuevo) la definición de la mentira establecida previamente por Ribadeneyra según la doctrina tomística, han dado pie a las acusaciones de maquiavelismo ya mencionadas. Diversos estudiosos hablan, a propósito de este pasaje, ya sea de un maquiavelismo intencionalmente velado, ya adoptado de manera inconsciente. Correlativamente, y de manera un tanto paradójica, estos estudiosos han dejado de lado la influencia de quien Ribadeneyra cita explícitamente, esto es, Martín de Azpilcueta, ignorando la cuestión de la incidencia de la casuística tanto en la doctrina de Ribadeneyra como, en términos más generales, en la teoría política jesuita en general. Ello a pesar de que se trata de un aspecto

---

42 Cfr. P. ZAGORÍN, *Ways of lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge (Ma)-Londres, Harvard University Press, 1990, 177.

43 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 525b.

de suma importancia que creo ayudaría a comprender el significado de la doctrina de la disimulación de Ribadeneyra en sus justos términos. Dedicaremos el quinto apartado de este artículo a analizar la cuestión.

Antes querría subrayar la caracterización de la disimulación de nuevo en términos cuantitativos con la que Ribadeneyra concluye el capítulo: "en cualquiera simulación o disimulación que el príncipe cristiano usare" (nótese como aquí Ribadeneyra se desmarca de nuevo de la clásica distinción entre simulación pecaminosa y disimulación permitida, identificando las dos bajo un mismo tipo de engaño), éste debe ser muy cuidadoso en no dejarse llevar por "la doctrina pestífera de Maquiavelo". La manera de hacerlo consiste, como hemos dicho, en vigilar bien la medida, en saber dosificar. Ribadeneyra lo explica de manera gráfica, usando prestada una imagen farmacéutica muy significativa:

así como de la víbora se compone la triaca, que es medicina contra la ponzoña de la misma víbora; pero para que aproveche es menester que sea poca la cantidad, y que vaya corregida y preparada con otros medicamentos saludables; así desta simulación y ficción artificiosa se debe usar solamente cuando lo pide la necesidad, y que sea poca la cantidad con su dosis y tasa, y conficionada con las leyes de cristiandad y prudencia<sup>44</sup>

De nuevo el arte galénico sirve a Ribadeneyra para crear una imagen elocuente, que nos permite entender el valor moral de la simulación y la disimulación en su doctrina política<sup>45</sup>. Más allá de la consuetudina distinción entre simulación reprobable y disimulación permitida, la metáfora farmacéutica deja claro que, para nuestro autor, el mismo tipo de engaño es el usado por los discípulos de Maquiavelo que por el príncipe cristiano. La

---

44 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 526a.

45 La misma metáfora farmacológica la encontramos en la *Summa Theologiae*, a propósito de un tema estrechamente relacionado con la simulación como es el de los juramentos. Hablando de la manera más adecuada de jurar, Santo Tomás había dicho que "así como la medicina es útil para la salud y, sin embargo, cuanto es más fuerte, tanto es más nociva si no se usa como es debido, así también el juramento sirve para dar firmeza, y es tanto más peligroso, si no se lo emplea debidamente, cuanto más respeto exige" (ST, IIa-IIae, q. 89 a. 5). "Sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quanto est virtuosior, tanto maius nocumentum inducit si non debite sumatur; ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem, tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum nisi debite inducatur"). La metáfora es la misma de Ribadeneyra, pero usada en sentido contrario: si el jesuita argumenta que el mal puede resultar beneficioso en pequeñas dosis, el Aquinate sostiene que el bien puede ser nocivo cuando usado en dosis "fuertes". No sé si Ribadeneyra piensa en este pasaje cuando escribe su conclusión acerca de la simulación, pero entra dentro de lo plausible si tenemos en cuenta la similitud de los argumentos tratados en uno y otro pasaje. De hecho, el Aquinate continúa citando el *Eclesiastés* 23,13-14: si alguien engaña a su hermano, su delito pesará sobre él, "y si disimula, jurando, por ejemplo, en falso, con simulación, peca doblemente" ("et si dissimulaverit, quasi per simulationem iurando falsum, delinquit dupliciter"). Jurar en falso es un caso evidente de simulación y, al mismo tiempo, de disimulación intolerable, dado que no mantener lo jurado supone disimular ante el hecho de haber simulado el juramento. Es por este motivo que el pecado es doble.

composición es la misma, sólo varía la dosis. Pero el detalle no es baladí, puesto que, a la manera del veneno y la cura, es la cantidad, un aspecto circunstancial, el que define la moralidad de la simulación en el príncipe. Otro aspecto circunstancial es el de la necesidad, así como los "medicamentos saludables" que corrigen el efecto de la ponzoña, imagen, tal vez, de la fe cristiana del príncipe, que le justifica al situarle de acuerdo con una concepción providencial y teleológica del Cosmos: se puede usar la simulación (ponzoña) en tanto dirigida a cumplir la voluntad de Dios que rige la historia de los hombres (y corrige, por tanto, los efectos nocivos de la ponzoña). En última instancia, y siguiendo la lógica de la metáfora, es la finalidad la que dicta la diferencia, es decir, el hecho de que el antídoto se aplica con el fin concreto de curar la doctrina pestilente de Maquiavelo, ese virus que amenaza con extenderse a todo el cuerpo político. La metáfora parece obedecer a algo más que una mera función ilustrativa, ornamental: la retórica de Ribadeneyra nos da, aquí, algunas claves importantes a la hora de entender su doctrina de la simulación.

Se observa, además, un paralelismo formal a primera vista desconcertante: el mismo engaño es el que usan el político y el príncipe cristiano; de manera análoga, la misma utilidad política extraen ambos de la religión (Ribadeneyra no tiene empacho en reconocer y laudarse la utilidad política del cristianismo en los primeros capítulos de su tratado). La diferencia radica en lo que no vemos, lo circunstancial: la finalidad del engaño, la intención con que se finge, la sinceridad de la creencia religiosa, etc. Se trata de aspectos variables según la ocasión, difícilmente tipificables de manera sistemática, ordenada y universal. Además, en ellos pesa más lo que no se ve: la intención del príncipe, su fe interior, etc.

Nos hallamos en el siglo XVI, momento en el que asistimos al nacimiento de la conciencia moderna y, como vemos, son los aspectos relativos a la conciencia del príncipe los que marcan en Ribadeneyra la diferencia entre política cristiana y maquiavélica, imponiéndose a los aspectos exteriores de la conducta. Desde este punto de vista, no es casual que sean los jesuitas, expertos en la formación y adoctrinamiento de las conciencias, quienes más se interesen por establecer un modelo de política cristiana alternativo al propuesto por los "políticos" franceses. Se trata de un modelo que necesita

ir más allá de la tradición escolástica<sup>46</sup>, y ahí es donde la casuística revela su importancia dentro de la historia de la cultura política moderna.

Apreciar la utilidad política de la religión, como la de la simulación, le ha supuesto a Ribadeneira la "acusación" de maquiavélico o maquiaveliano. El tema del maquiavelismo de los antimachiavélicos es, en este sentido, un punto de la crítica que no es posible pasar por alto, dado que éste, a su vez, ha oscurecido la influencia de otros factores que pueden revelarse importantes. Abordarlo en relación a la obra de Ribadeneira nos permitirá entender mejor el carácter de su doctrina de la simulación y, en general, de su pensamiento político.

#### 4. La casuística y el maquiavelismo de Ribadeneira

Como hemos visto, Ribadeneira adopta la tesis de Martín de Azpilcueta, según la cual hay dos artes de simular y disimular, una, reprobable, es la de quienes lo hacen "sin causa ni provecho"; otra, permitida, es la que "sin mal engaño ni mentira" da a entender una cosa por otra "con prudencia, cuando lo pide la necesidad o utilidad". Tenemos, por tanto, una simulación y una disimulación buenas, prudentes, y una disimulación y disimulación pecaminosas. La distinción resulta, en sí, confusa: por un lado, no se entiende por qué va nadie a mentir "sin causa ni provecho": evidentemente, cualquier persona miente con una intención determinada, por lo que la cuestión no es tanto si hay causa para mentir, sino si ésta es buena o mala. Por otro lado, lo que ahora contradistingue la (di)simulación permitida es que se realice cuando lo pide "la necesidad o utilidad"<sup>47</sup>. Esta caracterización,

---

46 Sin abandonarla en ningún momento. No hay que olvidar la concepción teleológica del Cosmos de raíz tomística dentro de la cual se sitúa el príncipe cristiano, y que da a la estrategia política de la disimulación una razón de ser en clave cristiana, un valor moral que no tiene cuando la usa un príncipe ateo, y que se cifra en convertirse en instrumento para lograr el fin último de la existencia: alcanzar la beatitud en el otro mundo

47 Unas palabras sobre "la necesidad de las cosas": Ribadeneira aquí es coherente con cuanto dirá más adelante: el príncipe debe saber distinguir entre valor y temeridad, por que no crea que es valor "no volver atrás de lo que una vez hubiere comenzado, cuando las cosas piden que el príncipe se retire y pierda la empresa por no perderse". Esto sería una temeridad contra razón, pues "la necesidad es un arma tan fuerte y poderosa, que no se le puede resistir, y que excusa lo que sin ella no se podría excusar" (P. de RIBADENEIRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 565). Un año después de la aparición del tratado de Ribadeneira, el jesuita Juan de Torres también escribirá, en su *Philosophía moral de príncipes* (Burgos 1596), que "con la necesidad todo se haze lícito, ninguna cosa pone empacho, ni se guarda decoro de personas, ni autoridad de estados, ni ley de naturaleza, ni privilegios sagrados"; el príncipe debe entender que "contra su tyrannía no valen leyes de Prudencia, ni aviso", y que "pues siendo un hombre necesitado, tiene privilegio para hazer muchas cosas y salir con ellas que no pudiera en otra ocasión". Torres no contempla ningún tipo de disimulación tolerable, pero adopta la casuística de la necesidad y las circunstancias excepcionales, haciéndose eco, como Ribadeneira, de la sentencia de Tito Livio: "Ultimum

tomada de Azpilcueta, contradice claramente lo que Ribadeneyra acaba de afirmar unos párrafos antes siguiendo a San Agustín y Santo Tomás, esto es, que la mentira de palabra y obra (la simulación) es moralmente pecaminosa, mientras que la disimulación, que pertenece a la prudencia, resulta tolerable. Esta distinción entre dos polos cualitativamente diversos (simulación mala y disimulación buena) se torna, ahora, doble distinción entre simulación y disimulación buena y mala.

Es esta incoherencia la que ha llevado a Maravall a emitir el juicio despectivo con el que iniciábamos este artículo. Más comedidos, tanto Bireley como Truman han notado las dificultades teóricas que presenta el recurso de Ribadeneyra a la doctrina de Azpilcueta, así como la incoherencia que supone respecto la doctrina de la mentira tradicional seguida hasta ese momento por el jesuita. Aún así, no llegan a achacarla a un propósito voluntario de nuestro jesuita de ser impreciso. Más bien refleja, en su opinión, la dificultad de afrontar a Maquiavelo en el campo de la conciliación entre lo honesto y lo útil, dificultad que –nos recuerdan– ya había experimentado Justo Lipsio cuando, años antes, había elaborado su teoría de la *prudencia mixta* en su *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589).

Desde el punto de vista historiográfico, resulta desconcertante que autores como Truman, Bireley y José Antonio Fernández-Santamaría dediquen amplio espacio a comparar las doctrinas de Lipsio y Ribadeneyra, sin llegar a apreciar afinidad alguna entre ellas, y no dediquen apenas atención a Azpilcueta, único autor al que, como hemos visto,

---

ac maximum telum est necessitas" (*Historia*, IV, xxviii). La doctrina de la necesidad tiene sus orígenes en el derecho canónico y en la extensión de la *epikeia*, la virtud aristotélica que corrige la ley cuando ésta, dada la universalidad de sus términos, se vuelve defectiva (*Ética Nicomáquea*, V, 10). Se trata, por tanto, de adaptar la norma universal a las circunstancias variables y, en casos extremos, entender cuándo éstas derogan dicha norma (cfr. R. W. TRUMAN, *Spanish treatises on government*, 254). Aristóteles dirá que "cuando la ley presenta un caso universal y sobrevienen circunstancias que quedan fuera de la fórmula universal, entonces está bien, en la medida en que el legislador omite y yerra al simplificar, el que se corrija esta omisión. (...) Por eso, lo equitativo [*epikeia*] es justo y mejor que cierta clase de justicia, no que la justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto. Y tal es la naturaleza de lo equitativo: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (traducción de Julio Pallí Bonet), Madrid, Gredos, 2003, 265, 20-30). Podría ser interesante indagar la relación de la *epikeia* con la casuística, ciencia dedicada a decidir sobre la moralidad de cada uno de los casos, reales o imaginarios, que resultan de la aplicación de la ley moral universal a las circunstancias particulares. En sintonía con el espíritu casuístico, los jesuitas fueron muy sensibles a la importancia de las circunstancias y a la necesidad de adaptar doctrina y principios a situaciones muy diversas: se trata del principio de la *accomodatio*, que se extenderá a todas las facetas de su acción espiritual y práctica, tal como veremos en la cuarta parte de este trabajo. La misma doctrina de la simulación permitida de Ribadeneyra supone, en última instancia, un ejemplo de *epikeia* aristotélica, en la medida en que corrige la ley universal que prohíbe mentir cuando su carácter absoluto la vuelve defectiva a la hora de aplicarla a ciertos casos particulares, concretamente el caso de un príncipe cristiano rodeado de "lobos políticos".

Ribadeneyra remite de manera explícita para este asunto. Particularmente llamativo resulta, en este sentido, el caso de Fernández-Santamaría, quien dedica tres páginas a la doctrina de la simulación de Lipsio para señalar, luego, que Ribadeneyra invierte el orden de su esquema al presentar la cuestión de la simulación antes de hablar de la prudencia<sup>48</sup>. Cita los cuatro caso que hemos visto, parafraseando el último de manera equívoca: “se miente cuando la palabra hablada se usa deliberadamente para engañar; pero cuando la equivocación se logra a través de acciones y actitudes ambiguas, entonces se llama disimulación”, tras lo cual alude al pasaje problemático de Ribadeneyra sin citarlo ni mencionar que se trata de una paráfrasis de Azpilcueta; omite, de hecho, cualquier referencia a este casuista y concluye que nuestro jesuita es “indudablemente consciente que [sic] se asoma peligrosamente al abismo maquiavélico”<sup>49</sup>. En este caso hubiera sido deseable, cuanto menos, que Santa-María no hubiera ocultado la referencia a Azpilcueta, que considero fundamental para entender el pasaje.

Por su parte Bireley, al comparar las doctrinas de Ribadeneyra y Lipsio, sí advierte que la definición de la disimulación del primero, deudora de Azpilcueta, difiere de los tres grados de mentira expuestos por Lipsio, pero no profundiza la relación de Ribadeneyra con Azpilcueta, ni se pregunta por el motivo de que acuda a él. Sólo Truman alude a su contexto original: la exposición que Azpilcueta hace de su doctrina de la reserva mental, notando que en su escueta referencia Ribadeneyra no aborda las dificultades que esta doctrina entraña a la hora de distinguir la mentira de la verdad<sup>50</sup>. Aún así, Truman insiste en la comparación con Lipsio y llega a enumerar los motivos hipotéticos por los que Ribadeneyra no habría seguido al flamenco: peligrosas referencias a Tácito, inclusión de su obra en el Índice, etc. Llama la atención el hecho de que los tres autores dediquen más espacio a analizar una relación que ellos mismos reconocen inexistente que a profundizar otra hecha explícita por el mismo Ribadeneyra. La pregunta de la que habría que partir, y que no se plantean, es la de si Ribadeneyra necesita realmente de Lipsio para abordar la cuestión de la simulación, esto es, la de en qué medida dicho autor supone un precedente a tener en cuenta.

---

48 J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1596-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, 85.

49 Cfr. J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *Razón de Estado y política*, 89.

50 Cfr. R. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince*, 125-126; R. W. TRUMAN, *Spanish treatises on government*, 296-299.

Con esto no se quiere negar la influencia de Lipsio en Ribadeneyra, como tampoco la de Maquiavelo, sino expresar la perplejidad de quien escribe ante el ninguneo generalizado al que ha sido sometido Azpilcueta, autor que a todas luces parece tener mucho que decirnos sobre la teoría de la simulación de Ribadeneyra y, en última instancia, sobre su supuesto maquiavelismo. Por motivos de espacio no es posible realizar aquí un análisis sistemático de la obra de Azpilcueta. Me limitaré a mencionar algunos datos que, creo, iluminan mejor la influencia de la casuística del Doctor Navarro en el pensamiento político de Ribadeneyra y, en general, del género casuístico en la doctrina política jesuita.

### 5. Relevancia de Azpilcueta en el estudio del antimachiavelismo jesuita

La referencia de Ribadeneyra a Martín de Azpilcueta, también conocido como el Doctor Navarro, no resulta ninguna sorpresa para el lector familiarizado con el currículo de estudios jesuita. El Navarro es, de hecho, autor de un *Manual de Confesores et penitentes* (Portugal 1549, primera traducción castellana de 1553 y latina de 1573) que fue adoptado como manual en los cursos de casuística impartidos al interno de la Compañía<sup>51</sup>. Durante el generalato de Claudio Aquaviva (1581-1615) el estudio de la casuística se extiende dentro del modelo educativo de la Compañía, aumentando con ello la fama del Doctor Navarro entre los jesuitas. Entre la primera edición y la de 1625, su manual conoce ochenta y una ediciones latinas, más noventa y dos revisiones, traducciones al español, portugués, francés e italiano y compendios<sup>52</sup>. Todavía en 1599, medio siglo después de su publicación original, y cuando la Compañía ya se había embarcado en la producción masiva de manuales de casuística, la edición oficial del *Directorio para los Ejercicios Espirituales* aconseja el manual de Azpilcueta como texto base para el estudio de casos de conciencia<sup>53</sup>.

Pero la relación con la Compañía es también de tipo personal: Azpilcueta conoce de primera mano el funcionamiento de los Colegios Jesuitas desde los años 40, cuando tiene ocasión de frecuentar el Colegio de Coímbra (ciudad en cuya universidad impartía clases) y apreciar la novedad del apostolado jesuita, su modo de hacer y demás cosas que

51 Cfr. G. ANGELOZZI, "L'insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù", G. P. Brizzi (ed.), *La 'Ratio studiorum'. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni Editore, 1981, 140-143, 147 y ss.

52 Cfr. P. ZAGORIN, *Ways of lying*, 165.

53 Cfr. R. A. MARYKS, *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Aldershot, Ashgate-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, 51.

"no son dignas de vituperio, sino que merecen gran alabanza y recomendación"<sup>54</sup>. A partir de entonces serán frecuentes las visitas a Colegios de la Compañía para impartir clases de casuística. Antonio Astraín refiere, por ejemplo, una visita de Azpilcueta al Colegio de Salamanca en Diciembre de 1554, donde declaró "que venía a dar obediencia a esta casa, como la tenía dada a la Compañía; y como si fuera de ella, abrazó a los Hermanos, echándose en tierra a besar las manos a todos los que le llegaban a hablar"<sup>55</sup>. A todo esto hay que añadir los lazos familiares que le unían con Francisco Javier, a quien parece ser que le pidió acompañarle en sus misiones a las Indias. El futuro santo rehusó el ofrecimiento en consideración a la avanzada edad de Azpilcueta por aquel entonces<sup>56</sup>.

Sin embargo, el pasaje que Ribadeneyra parafrasea no procede del conocido manual de Azpilcueta, sino de una obra posterior, su *Commentarius in cap. humanae a XXII q.v. De veritate responsi partim verbo, partim mente concepti, [et] de arte bona, [et] mala simulandi*, publicado en Roma en 1584. Se trata del comentario a un pasaje de los *Moralia* de Gregorio Magno, conocido por las palabras con que inicia ("Humanae aures"), y que Graciano había incorporado al *Decretum*, su compilación de derecho canónico. Los *Moralia* son, a su vez, un comentario del libro de Job.

En el pasaje que interesa a Azpilcueta Gregorio justifica las palabras de Job "más justo soy yo que Dios" (*Job* 35:2) aludiendo a la diferencia entre las palabras de Job y la intención con que las profiere: a Dios importa más la intención, que parte del corazón, que las palabras, fácilmente tergiversables: "las orejas humanas ['humanae aures'] juzgan nuestras palabras tal como suenan fuera, pero el juicio divino las oye tal como son proferidas desde dentro. Entre los hombres el corazón es juzgado por las palabras; ante el Dios verdadero las palabras son juzgadas por el corazón"<sup>57</sup>.

Este pasaje da pie a Azpilcueta para elaborar su famosa doctrina de la reserva mental, dentro de la cual se encuadra la referencia a las dos artes de simular y disimular. La doctrina de la reserva mental busca, como la de la equivocación, justificar una manera de omitir la verdad sin caer en la mentira. La diferencia entre ambas doctrinas estriba en

54 M. ARIGITA, *El Doctor Navarro don Martín de Azpilcueta y sus obras. Estudio histórico-crítico*, Pamplona, Imprenta Provincial a cargo de J. Ezquerro, 1895, 170.

55 A. ASTRAÍN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España. Tomo I: San Ignacio de Loyola. 1540-1556*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1912, 671.

56 M. ARIGITA, *El Doctor Navarro*, 172.

57 "Humanae aures verba nostra talia judicant qualia foris sonant; divina vero judicia talia ea audiunt qualia ex intimis proferentur. Apud homines cor ex verbis, apud Deum vero verba pensantur ex corde" (cit. en P. ZAGORIN, *Ways of lying*, 25).

los medios que emplean: si la equivocación utiliza la ambigüedad de los gestos, o la polisemia de ciertos términos, la reserva mental se sirve de la distinción entre lo dicho a "los oídos humanos" y lo proferido "desde el corazón", entendido en este caso como lo dicho mentalmente. Esto quiere decir que, a efectos prácticos, podemos completar una proposición hablada con un matiz, proferido mentalmente, que modifique el valor de verdad de la frase entera, sin incurrir en engaño ante Dios, quien a diferencia de los humanos oye la frase completa.

Resulta sumamente interesante saber que en la dedicatoria de los *Comentarios* Navarro explica que empezó a elaborar esta doctrina durante una serie de lecciones impartidas en el Colegio de la Compañía en Valladolid. Ante la audiencia jesuita Azpilcueta expone el ejemplo paradigmático de aplicación de la doctrina de la reserva mental (también conocida como *oratio mixta*, al mezclar el discurso mental con el vocal): un joven promete matrimonio sin ninguna intención de mantener la promesa. Cuando un tribunal le pregunta, bajo juramento, sobre su promesa, él puede responder que no la hizo, añadiendo mentalmente (*subintelligendo mente*) "con la intención de tomarla como esposa". Con este expediente el joven no habría mentido ni al juez ni ante Dios, ni habría cometido perjurio ni ningún otro tipo de pecado en relación a la legislación canónica sobre el matrimonio.

El joven no miente ante Dios porque Él conoce el significado completo de su aserción, resultado de la combinación de discurso vocal y mental. Tampoco miente ante el juez porque, estando a cuanto dice San Agustín, una mentira es significar lo que es falso, y la oración mixta no significa una falsedad, solo la oral. Que los "oídos humanos" no puedan acceder al significado completo de la oración y, con ello, caigan en engaño, es algo accesorio; ante Dios y ante la conciencia del joven es la afirmación en su totalidad la que cuenta<sup>58</sup>. Para Azpilcueta el uso de este tipo de oración mixta está permitido, junto con el de la equivocación (*verbis amphibologicis et duplicibus*), siempre que así lo requiera la seguridad

---

58 Azpilcueta refiere, en apoyo de su doctrina, numerosos ejemplos de oración mixta presentes en las Escrituras. La oración mixta ya había sido defendida en 1552 por Domingo de Soto, durante un curso de teología en Salamanca sobre la mentira que sería publicado más tarde. En él había aceptado la equivocación como moralmente permisible y admitido un tipo de reserva mental, ejemplificado con el ya conocido caso de la persona interrogada por el paradero de un fugitivo inocente: a su interrogador el interrogado puede responder "no sé", añadiendo mentalmente "de manera que pueda decirse públicamente". Sin embargo, sería Navarro quien llevaría la doctrina a sus últimas consecuencias, admitiendo un uso de ella mucho menos restrictivo (cfr. A. R. JONSEN y S. TOULMIN, *The abuse of casuistry: a history of moral reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1989, 199).

de la persona, su honor o la realización de alguna acción virtuosa, declarando su uso lícito incluso ante un juez o un superior espiritual al que se le haya jurado obediencia. Azpilcueta observa que cuando el acusado ejerce su derecho a no admitir la verdad, lo hace sin incurrir en un "mal engaño" (*dolo malo*) o falsedad, sino en el "buen engaño" (*dolus bonus*) tradicionalmente asociado a la prudencia.

En la segunda de las catorce conclusiones que extrae de la discusión de este ejemplo Azpilcueta observa que la doctrina de la reserva mental muestra la existencia de un doble arte de la simulación y la disimulación: uno, malo, es el que se realiza sin causa justa, ya sea mediante palabras o obras; el otro, bueno, es el que se practica sólo por una causa justa y sin "mal engaño". El Navarro lo asimila al tipo de engaño que San Jerónimo llamó útil, a propósito del episodio bíblico en el que Pablo finge reprochar a Pedro por su mala conducta, con la intención indirecta de aleccionar a los allí presentes<sup>59</sup>. Quien usa del mal arte incurre en pecado, mientras que quien "prudentemente y por una causa justa" dice o hace algo que "separadamente significa falsedad pero se convierte en verdad por entendimiento mental, no miente y usa de buena prudencia sin incurrir en mal engaño"<sup>60</sup>. Nótese que en esta concepción es indiferente si el engaño se realiza de palabra u obra (distinción propia de la definición agustiniana clásica de mentira y simulación), y no se adapta a la tradicional distinción cualitativa entre simulación y disimulación. Azpilcueta señala un nuevo camino a seguir y es, sin duda, en este contexto en el que hay que situar la paráfrasis que Ribadeneyra hace del Doctor Navarro al distinguir entre dos maneras de simular y disimular: una buena y otra mala.

Recordemos que el jesuita toledano habla de un uso bueno y otro malo de la simulación: el malo es propio de los que "sin causa ni provecho mienten y fingen que hay lo que no hay, o que no hay lo que hay"; el bueno, de "los que sin mal engaño y sin

---

59 El juicio de Jerónimo sobre la utilidad del fingimiento lo hallamos en su comentario a las epístolas de San Pablo a los Gálatas, concretamente al episodio narrado en *Galatas* 2:11-14, en el que Pedro, ante la presencia de cristianos judíos, y temeroso de sus reproches, rehuye comer con los cristianos gentiles, tal como había hecho hasta ese momento y contra lo que prescribe la ley mosaica. Pablo le reprenderá por hipócrita, esto es, disimulador. Jerónimo entiende aquí que Pablo también finge su reproche a Pedro, con la intención última de reprender y corregir a los cristianos judíos por los cuales Pedro disimula (la buena intención volvería útil la simulación). Esta interpretación supondría el inicio de una controversia con San Agustín, quien no admite achacar disimulación a la conducta de Pablo y condena la actitud de Pedro. La controversia sería retomada en los comentarios de Lutero, Calvino y Erasmo a las epístolas paulinas a los Galatas, tendiendo el de Rotterdam hacia la posición de Jerónimo, que excusa a Pedro y alaba la flexibilidad de Pablo a la hora de juzgar y adaptarse a las circunstancias (cfr. Zagorín, *Ways of lying*, 16-20 y 33-36).

60 Cito de P. ZAGORÍN, *Ways of lying*, 173.

mentira dan a entender una cosa por otra con prudencia, cuando lo pide la necesidad o utilidad"<sup>61</sup>. Parece más que probable que la distinción de Ribadeneyra entre un engaño bueno y otro malo se haga eco de la de Azpilcueta, cuyo criterio distintivo no radica en la dualidad simulación/disimulación, sino en la finalidad del engaño. En este sentido tanto Azpilcueta como Ribadeneyra hablan de un engaño bueno, que es el que se realiza cuando lo pide "la utilidad". Vemos cómo este recurso a la "utilitas", que no pocas veces ha sido visto como una concesión a la política maquiaveliana, alude en realidad a una tradición de pensamiento anterior y fuertemente radicada en la cultura católica<sup>62</sup>.

Por otra parte, el pasaje "conflictivo" de Ribadeneyra recuerda otro de la *Summa Theologiae* que, no por casualidad, es inmediatamente sucesivo al que contiene la definición tomística de la simulación. En él el Aquinate se pregunta si toda simulación es pecado y responde, citando a San Agustín, que "no siempre lo que fingimos es mentira. Sino solamente cuando lo que se finge carece de toda significación; pues cuando nuestras ficciones tienen algún significado, no son mentira, sino figura de la verdad"<sup>63</sup>. Resulta significativo que Ribadeneyra haya usado el verbo "fingir" para definir el mal engaño: "fingir sin causa ni provecho", desde este punto de vista, podría interpretarse como usar imágenes o ficciones sin ningún significado real, fingir *id quod nihil significat*, que es el sentido que le da Santo Tomás.

Por último, llama la atención el hecho de que Azpilcueta, según refiere Zagorín, a la hora de hacer una valoración de la novedad de su doctrina aluda de manera explícita a sus implicaciones políticas. Habla de "un cierto monarca" que ha logrado fama de no mentir nunca y contentar a todos con quienes trata grandes negocios gracias al uso del "buen arte" de la reserva mental. Así, cuando Ribadeneyra alude a los casos de simulación y disimulación tolerable y aconseja su uso al príncipe cristiano, muestra haber tomado buena nota de la utilidad política que el mismo Doctor Eximio advierte y subraya en su doctrina, si bien éste no la aplicó en dicho ámbito.

61 P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 525b.

62 Zagorín señala la presencia de la distinción entre *dolus bonus* y *dolo malo* en los *Digesta* de Justiniano y en la tradición jurídica romana, que distingue el *dolus* que tiene como fin el fraude y el engaño propiamente dicho, del *dolus* usado como estrategia defensiva contra ladrones y demás enemigos en general: este último caso no constituiría un engaño sino un *dolus bonus* (cfr. P. ZAGORÍN, *Ways of lying*, 168-176)

63 "Non omne quod fingimus mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium, cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis" (ST, IIa-IIae, q. 111 a. 1).

## 6. Conclusión: futuras líneas de investigación

Cuanto se ha propuesto en el capítulo anterior debe entenderse a modo de hipótesis, puesto que se hace necesario, para contrastarla, realizar una comparación literal entre los textos de Azpilcueta y el de Ribadeneyra (cosa que no ha sido posible por el momento). Sirva, sin embargo, dicha hipótesis, para dejar dos cosas claras: una es la necesidad de revisar todo juicio histórico sobre el maquiavelismo de los antimachiavélicos, que debe basarse en algo más que el simple recurso a la autoridad de Maravall o Fernández-Santamaría. Decir que Ribadeneyra es maquiaveliano porque alude a la utilidad política de la religión, o porque admite un arte de la simulación tolerable, sin que se aporte ningún otro dato o argumento, equivale a no decir nada. Otra es poner de relieve la vía de investigación que el género tradicional de la casuística, aquí representado por la obra de Azpilcueta, abre a futuros trabajos sobre el pensamiento político español del siglo XVI. Estamos hablando de un género cuya popularidad e influencia, no sólo en el pensamiento jesuita sino en la cultura española en general, contrasta con el desconocimiento que sobre él se tiene todavía, si bien se trata de un hiato que ya empieza a subsanarse con aportaciones interesantes<sup>64</sup>.

Como decimos, Ribadeneyra, al igual que el Doctor Navarro, se mantiene dentro de la tradición de pensamiento moral católica cuando admite un doble uso de la simulación y la disimulación. La peculiaridad reside en que ambos adoptan un criterio de verdad distinto del que hasta ahora hemos expuesto y que es tal vez el más popular, pero no el único. Éste es el criterio adoptado por San Agustín cuando define la mentira como "falso enunciado hecho con intención de engañar" (*enuntiationem falsam cum voluntate fallendi*) –definición seguida por Ribadeneyra en los dos primeros casos de simulación tolerable<sup>65</sup>. Por contra, la doctrina de la reserva mental promulgada por Azpilcueta y

---

64 La poca atención que hasta ahora ha merecido tal género se debe, en parte, a la imagen que nos ha dejado la dura condena que de él hizo Pascal en sus *Cartas Provinciales*. Sobre la relevancia de la casuística para el estudio del jesuitismo leemos: "Casuistry was, in any case, the system of ethical reasoning the Jesuits inherited, accepted, and then advanced. A half century later it was the system they transformed by their widespread adoption of the principles of Probabilism, an extraordinarily important shift in approach to conscience and moral questions known to us better through Pascal's scorn than through serious study" (J. W. O'MALLEY, *The First Jesuits*, Londres-Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1993, 145). Este ámbito de estudios, sin embargo, va conociendo aportaciones sustanciales: véase el panorama general ofrecido por E. del RÍO PARRA, *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

65 Recordemos que Ribadeneyra había dicho que "San Agustín y otros doctores enseñan que la mentira siempre es pecado, y que por ninguna cosa del mundo se debe mentir, ahora sea de palabra, que

seguida por Ribadeneyra en los dos últimos casos de simulación tolerable basa su valor de verdad (o, al menos, de no falsedad) en una definición alternativa de la mentira, según la cual esta consiste en un enunciado contrario a la mente de quien lo enuncia (nótese como esta definición no tiene en cuenta al público a quien supuestamente se miente).

Ahora bien, el mismo San Agustín admite esta otra definición en sus obras *De Mendacio* y *Contra Mendacium*, si bien privilegia la primera (que tiene en cuenta al público a quien se tiene la intención de engañar), y lo mismo hace Santo Tomás, quien además da un cierto relieve a la definición “contra la mente” al situar la esencia formal de la mentira en la voluntad de decir algo falso, y definiéndola, en este sentido, como “lo que se dice contra la mente” (*eo quod contra mentem dicitur*), siguiendo una supuesta etimología del término y sin tener en cuenta, por tanto, lo que pueda entender el público a quien se miente<sup>66</sup>. Esta concepción de mentira, que se podría tildar de solipsista, es la que toma en consideración Azpilcueta para desarrollar su doctrina, pues le permite prescindir totalmente de la figura del oyente y concentrar el carácter de verdad del enunciado en su correspondencia con la intención de quien lo emite. La gran “novedad” de la doctrina de Azpilcueta radica en incluir como parte del enunciado lo no expresado físicamente. Este hecho, que hace que el enunciado pueda resultar incomprensible para los “oídos humanos”, carece de importancia en la medida en que el juicio divino, el único que cabe considerar, conoce tanto lo proferido con la mente como lo proferido con los labios. El

---

propriadamente se llama mentira, ahora con obras y señales exteriores, que llaman simulación” (P. de RIBADENEYRA, *Tratado del Príncipe Cristiano*, 525a).

66 En ST, IIa-IIae, q. 110 art. 1 el Aquinate se pregunta si la mentira, en tanto que contiene alguna falsedad, se opone siempre a la verdad. Recuerda la definición agustiniana contenida en *Contra mendacium*: “nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiationem falsi cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium”, de donde se deduce que la mentira se opone a la verdad. Ahora bien, Santo Tomás distingue tres condiciones para la mentira: enunciación de algo falso, voluntad de decir lo que es falso e intención de engañar, que dan lugar a tres tipos complementarios de falsedad: falsedad material, por ser lo dicho falso; falsedad formal, porque se dice voluntariamente lo que es falso; y falsedad efectiva, por la voluntad de engañar, respectivamente. El Aquinate concluirá que, de estos tres tipos, “lo esencial en la definición de la mentira se toma de su falsedad formal, es decir, de la voluntad deliberada de proferir algo falso. De ahí la etimología de la palabra mentira: mentira es lo que se dice contra la mente” (“sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi. Unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur”). Nótese cómo en este pasaje la existencia de voluntad o intención de mentir la dictamina la correspondencia entre lo dicho y la mente. Santo Tomás vuelve a dar prioridad a la correspondencia con la mente a propósito de la obligatoriedad de los juramentos, en un lugar en el que significativamente remite al ya noto pasaje “Humanae aures” de los *Moralia* (ST, IIa-IIae, q. 89, art. 7). En él el Aquinate se plantea un caso de oposición entre la intención de quien jura y aquel a quien se hace el juramento, resolviendo que lo que cuenta es la intención con que se hace el juramento (siempre que éste no sea doloso), definida ésta como la identidad entre lo que se jura y lo que hay en la mente de quien jura. Esta identidad es lo que Dios juzga, independientemente de lo que hayan entendido los “oídos humanos”.

juicio humano, por su parte, resulta en esta concepción no ya accesorio, sino completamente prescindible. La comunicación de la verdad debe existir sólo entre quien habla consigo mismo (su mente, su intención) y Dios, quien por supuesto conoce la parte del enunciado reservada y, por lo tanto, su significado completo, lo que garantiza la moralidad de cualquier oración mixta siempre que sea sincera con Dios.

Ribadeneyra, por tanto, lo que hace en su exposición de los casos de simulación tolerables es alternar dos criterios de verdad distintos pero reconducibles dentro de la tradición cristiana. Es cierto que en la exposición de los dos últimos casos de simulación tolerable el recurso a la doble distinción de Azpilcueta resulta inconsecuente respecto la tradicional concepción de mentira y simulación que Ribadeneyra había seguido hasta ese momento, como es cierto que la paráfrasis de Azpilcueta habría requerido un ulterior desarrollo de su doctrina y los presupuestos de ésta. Sin embargo, creo que resulta fuera de lugar hablar, como hace Maravall, de una voluntad de no hacerse comprender. Al fin y al cabo, Azpilcueta bebe de la tradición cristiana, por lo que su "uso" por parte de Ribadeneyra no debería suponer ningún problema doctrinal: Azpilcueta parte de las doctrinas clásicas para ampliar el ámbito y las modalidades de uso de la simulación y la disimulación. Se apoya en la definición de la mentira como acto "contra la mente", relegando a un segundo plano la definición que se centra en la intención de engañar, pero sin contradecirla. De la misma manera, el texto de Ribadeneyra conjuga ambas definiciones en un intento por ampliar los márgenes atribuidos por la tradición escolástica al uso lícito de la simulación y la disimulación. No cabe duda de que la progresiva fama que las tesis de los *politiques* franceses y de Maquiavelo estaban adquiriendo en el pensamiento político europeo así lo requería.

Contra ellos el jesuita se sirve de Azpilcueta y, en general, de la casuística, para contemplar la necesaria aplicación práctica de una norma cristiana —“no mentirás”— que de por sí se expresa en términos genéricos y abstractos y que, por tanto, no tiene en cuenta la manera en que las circunstancias materiales de cada situación concreta moldean dicha aplicación. La reserva mental, como la equivocación, constituye una estrategia de aplicación de la ley ética cristiana que prohíbe mentir: nadie discute el pecado que supone la mentira, pero son las circunstancias, en este caso el hallarse el príncipe cristiano entre "políticos", las que imponen distinguir tipos de mentira, diferenciar qué es mentira de lo que no, aplicar la simulación y la disimulación prudentes, no pecaminosas, al entorno

político del príncipe, y lograr, en última instancia, que éste se adapte a las nuevas condiciones de actuación que impone la escena política del siglo XVI. La casuística significa, precisamente, ciencia de *casos*, es decir, ciencia que estudia la manera de aplicar una norma moral general a cada caso particular, por lo que su utilidad resulta evidente para el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII.

Más que un rasgo de maquiavelismo, creo lo que hay en el *Tratado de las Virtudes del Príncipe Cristiano* de Ribadeneyra es un uso consciente de las armas que géneros tradicionales como la casuística ponen a disposición del príncipe cristiano para poder manejarse con garantía de éxito y salvar, al mismo tiempo, su propia alma ante los ojos de Dios. Sólo el desarrollo futuro de la línea de investigación aquí trazada permitirá confirmar si esta hipótesis es cierta.