



Maquiavelo y Ribadeneyra. La virtud técnico política y teológica confesional en la filosofía política del S.XVI

Sergio Prince Cruzat. Doctor en Filosofía. Profesor Universidad de Valparaíso.

Introducción

En el presente artículo reviso un tema correspondiente a la filosofía política del siglo XVI que se dio bajo la forma de la antinomia Virtud Política – Virtud Confesional. Me aproximo al tema con el estilo de pensamiento que G. W. F. Hegel en su Ciencia de la Lógica (1) llamó "entendimiento reflexivo". Por lo tanto, presentaré brevemente los rasgos que Hegel atribuye a este modo de pensar, antes de exponer el propósito central de estas líneas.

"Entendimiento reflexivo", en el sentido hegeliano, indica dos momentos. En el primero se aleja del uso de la razón en un extravío consiente de la precencialidad de ésta (2). Aquí, la consideración reflexivo de los objetos se comporta como el intelecto humano común (3) sosteniendo que la verdad tiene, posiblemente, como base la realidad sensible, "las ideas no serían mas que ideas" (Hegel, *Ibidem*). En este momento, el espíritu tiene como su objeto representaciones, es decir, lo que Hegel ha llamado "metáforas de los pensamientos y los conceptos" (Hegel, pág. 1): el sentimiento, la institución y la imagen.

No obstante, Hegel estima que en este renunciar de la razón misma, se pierde el concepto de la verdad y sólo queda el de verdad subjetiva, es decir, la forma aparente. Esto, a su parecer, reduce el saber al rango de una opinión. Sin embargo, este hecho no carece de un fundamento profundo: "sobre el que reposa en general la elevación de la razón en el espíritu superior de la moderna filosofía" (Hegel, pág. 61): esta consiste en "superar lo concreto inmediato, determinarlo y dividirlo" (Hegel, *Ibidem*). Aquí llegamos a un punto de relación mutua que Hegel denomina "el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de razón" (Hegel, *Ibidem*): el que tal reflexión o pensamiento reflejo que tiene por contenido y hace relación a la experiencia propia de la consideración reflexiva, debe superar sus determinaciones divisorias y relacionarlas mutuamente para elevarse sobre la necesaria antinomia de las determinaciones del intelecto para consigo mismo. Este es el segundo momento de 'entendimiento reflexivo'.

Hasta el momento hemos dicho que por 'entendimiento reflexivo' Hegel nos dice que debernos entender, el juicio que abstrae, separa e insiste en sus separaciones. Aquel consiste en superar lo concreto e inmediato y dividirlo (Hegel, *Idem*). Para este filósofo, distinguir lo antitético es el hábito característico de la inteligencia, como también poner de manifiesto la contradicción, la antinomia. A esto se añade, que toda determinación antinómica es una división firme y definitiva.

Hegel afirma que la contradicción, que lleva intrínseca la antinomia, es el resultado de las determinaciones que levanta la conciencia ordinaria. "El entendimiento tiene ante si lo concreto, lo inmediato, lo sensible, lo diverso, lo extrínseco, y procede a levantar sus determinaciones en el intento de comprender lo dado" (Otero, pág. 1). Pero luego de proceder, requiere relacionar mutuamente las determinaciones, "puesto que ha escindido lo que es dado en unidad inmediata, diversidad en unidad" (*Ibidem*).



Otero comenta que "lo antitéticamente determinado acarrea necesariamente la contradicción. Por otro lado, puestas las categorías en recíproco rechazo y merced a un principio de consistencia en la reflexión, sólo una de ellas ha de alcanzar la dignidad de concepto verdadero y podrá ser reconocida como tal" (Ibídem).

De la observación del discurso hegeliano podemos observar que la crisis del régimen antitético de pensamiento es el punto de partida de dos actitudes diferentes:

A) Una que representa las contradicciones como lo propio del entendimiento en el movimiento del espíritu desarrollando una autoconciencia propia del nivel de la razón. La misma que parece ser arrastrada por el torrente de la destrucción de las categorías antinómicas, como si la razón también estuviera en contradicción consigo misma. "De acuerdo a Hegel, ello ocurre por que los errores del entendimiento pasan a la razón como prejuicios y la suponen defectuosa y dilemática, imperfecta y precaria" (Otero, Idem, pág. 2).

B) La otra actitud considera negativamente la experiencia de frustración a que conducen las categorías del entendimiento reflexivo; opta por regresar de lo andado y acude a la seguridad de la certeza sensible. El regreso a su fase previa, es desde el punto de vista de las posibilidades del espíritu, una renuncia, un gesto de desconfianza en sí mismo. Este retorno es un retroceso, una derrota. La historia del pensamiento, afirma Hegel, ejemplifica esta etapa del espíritu que se da sí mismo las espaldas. Pero, en vez de dudar de sí, puede alcanzar una conciencia más lúcida y percibir la contradicción como el defecto necesario de su modo de pensar en la forma de entendimiento. Esta autoconciencia es ya un signo de superación y el pensamiento que es crítica del entendimiento reflexivo representa un auténtico paso adelante (Vs. Otero Idem, Pág. 4).

Una cuestión crucial que surge, y que es necesario enfrentar, es que a pesar de que Hegel estuvo convencido que una multiplicidad de hechos históricos ratificaban la elevación de la experiencia humana y que el espíritu superaba las dificultades terminando por avanzar a la etapa de la razón, debemos concluir que la consumación del espíritu en la filosofía hegeliana no ocurre en la realidad sino, solamente, en la más absoluta abstracción en el plano de las puras ideas.

Así surge la pregunta que interroga sobre el sentido que podemos dar a una investigación de conceptos políticos que pueden ser considerados típicos del entendimiento reflexivo. ¿Qué ocurre si la misma idea hegeliana del espíritu y su movimiento en fases, termina siendo una representación a fin de cuentas simplemente especulativa?

Otero responde a esta dificultad afirmando que la cuestión planteada "parece ofrecernos una dificultad sólo aparente, porque no estamos aquí ante ese clase de disyuntiva que obliga a probar o rechazar de manera global. En efecto, el juego en el que entran los conceptos en la filosofía hegeliana del espíritu y de la historia, no nos obliga teóricamente" (Idem, pág. 4).

Aclarado estos puntos, puedo explicitar los dificultades que surgen de la manera antitética de pensamiento de autores como Maquiavelo y Ribadeneyra cuando se proponen el fenómeno político como objeto de reflexión.

Maquiavelo: La Antinomia Virtud Técnica–Virtud Política

Maquiavelo no es un pensador político sistemático (4). Sin embargo, es necesario afirmar que al menos identifica dos elementos determinantes de la Virtud Política: 1) su concepción antropológica negativa y 2) el concepto de razón de estado propuesto por el autor, que no es otro que "conservar el poder". Este punto nos merece algunos comentarios, a saber:

1. La razón de estado maquiavélica lleva al derecho a convertirse en súbdito de la política. Se origina así la Virtud Técnica del Príncipe.

2. La razón de estado resulta de la tendencia propia del hombre de buscar un poder, el poder de un solo hombre que todos temen [y que este temor] sea el modo más razonable de protegerse contra la desconfianza que los



hombres se inspiran mutuamente (5). Por esto la preocupación principal de Maquiavelo en el Príncipe es el ejercicio y la conservación del poder. Se origina así la Virtud Política del Príncipe.

En el capítulo XV, Maquiavelo estudiará con especial detalle el concepto de Virtud Política de un príncipe, buscando la "verita effettuale", no lo que por mera especulación podemos pensar de los asuntos políticos, como al parecer lo hizo Platón, a quien se opone como representante de una larga tradición de pensamiento político teórico.

Dice Maquiavelo que hay "tanta diferencia de cómo se vive a como se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación: porque un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son". Ante este realismo político la Virtud Política del príncipe le indicará que para conservar el poder debe "aprender a poder no ser bueno y utilizar o no este conocimiento según lo necesite".

De este modo Maquiavelo prescindiendo de los príncipes imaginados y atendiendo a los verdaderos, precisa que los hombres, y especialmente los príncipes por ocupar el lugar más alto en la jerarquía del poder, poseen cualidades dignas de elogio y de censura. De aquí la visión antropológica negativa en la cuál las virtudes y los vicios humanos aparecen entrecruzados de tal forma que en un mismo hombre son irreconocibles la bondad y la perversidad por encontrarse, en un abrazo siniestro, en algún lejano rincón del alma.

De algún modo, Maquiavelo es un experto en el análisis del alma de los hombres de su tiempo, hombres que entrecruzan crueldad y clemencia, verdad y mentira, osadía y prudencia, tacañería y desprendimiento, un príncipe que reúne todas las virtudes morales pero que es imposible porque los asuntos humanos requieren otras capacidades, un comportamiento vicioso y uno virtuoso, al amor y el temor.

Este es el tema del capítulo XVII del Príncipe, lugar en el cuál se abre el discurso a la visión antropológica negativa que hemos mencionado, Maquiavelo expresa que todo príncipe debe ser tenido por un hombre compasivo y no cruel. El príncipe puede ser amado o temido pero lo que no puede permitir el gobernante es que sus súbditos lo odien. Debe el príncipe hacerse temer de modo que el miedo no excluya el afecto ni engendre en odio: "debe, no obstante, el príncipe hacerse temer de manera que si no gana el amor, evite el odio; porque puede muy bien ser temido y a la vez odiado" (6).

Dos razones señala Maquiavelo como las más importantes para que los hombres lleguen a odiar a los gobernantes. La primera, es quedarse con los bienes de los ciudadanos y súbditos porque "los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio" (Ibídem). La segunda razón que engendra el odio de los ciudadanos es el atentado del príncipe contra la honra de las mujeres y la familia.

Respecto a la pregunta si el príncipe debe ser temido más que amado, Maquiavelo responde simplemente que convendría ambas cosas; "Pero como es difícil combinar ambas cosas, es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de prescindir de una de las dos" (Idem, pág. 67). En medio de esta reflexión política Maquiavelo vuelve a manifestar su concepto pesimista del hombre: "porque de los hombres en general, se puede decir esto: que son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias; y mientras les favoreces, son todo tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso los hijos ... mientras no los necesitas; pero, cuando llega el momento, te dan la espalda" (Ibídem). Este es uno de los fragmentos más populares del príncipe uno de los raros momentos en los que Maquiavelo razona sobre la maldad humana en términos básicamente psicológicos, ya que es más frecuente que nuestro autor atribuya esta inclinación humana al mal, a la compleja e insidiosa "situación del hombre en la historia" que a su estructura psicológica.

En el mismo capítulo Maquiavelo continúa con el análisis de la Virtud Política de aquel príncipe que funda todo en promesas y que fracasa al no tener otro apoyo, "porque las amistades que se adquieren con dinero y no con grandeza y nobleza de ánimo, se compran pero no se tienen, y en los momentos de necesidad no puedes contar con ellas" (Idem, pág. 28). Más adelante nuestro autor agrega "además, los hombres tienen menos miedo de ofender al que se hace querer, que al que se hace temer, porque el amor está mantenido por un vínculo de



obligación, que dada la malicia humana se rompe por cualquier motivo de utilidad propia; pero el temor se mantiene gracias al miedo al castigo que no nos abandona jamás" (Ibídem).

Por lo observado hasta el momento, podemos decir que la Virtud Política en Maquiavelo la podemos calificar dentro del carácter antinómico del 'entendimiento reflexivo' expuesto por Hegel como Virtud Técnica. Refiriéndonos propiamente a la técnica política de la conservación del poder, que es propia de la realidad del mundo secularizado del renacimiento. En el capítulo XVIII que es fundamental para entender no sólo la teoría de la situación del hombre en el mundo, en la historia deriva la necesidad del mal, sino también el drama de la conciencia moral de Maquiavelo que, a pesar de saber cuán deseable sería el ejercicio exclusivo del bien, ve como el mundo de la política hace tal cosa imposible. Hay amargura y resentimiento en la constatación de que las circunstancias y el control de las mismas, imponen ineludiblemente al hombre la elección del mal. Revisemos este aspecto fundamental de la Virtud Política en Maquiavelo.

Nuestro autor nos dice que es loable que un príncipe viva con integridad y mantenga la palabra dada. Sin embargo, observa que la experiencia le muestra que aquellos que han faltado a la palabra empeñada han logrado realizar grandes cosas, derrotando y desplazando a aquellos que se han basado en la lealtad.

Ante esta realidad el príncipe virtuoso debe saber que existen dos modos de luchar contra aquellos que burlan la palabra empeñada con astucia e ingenio: lo primero es con las leyes que es propio de los hombres; lo segundo con la fuerza que es propio de las bestias. Como la ley muchas veces no basta, es necesario recurrir a la fuerza. Por lo tanto, un príncipe virtuoso debe saber actuar según le convenga: como bestia o como hombre.

"Estando pues el príncipe obligado a saber comportarse a veces como una bestia, de entre ellos ha de elegir a la zorra y al león; Porque el león no sabe defenderse de las trampas ni la zorra de los lobos. Es pues necesario ser zorra para conocer las trampas y león para atemorizar a los lobos. Los que sólo imitan al león no saben lo que llevan entre manos. Por consiguiente un señor prudente no puede ni debe mantener la palabra dada cuando tal cumplimiento se vuelva en contra suya y hayan desaparecido los motivos que obligaron a darla. Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no lo sería, pero como son malos y no mantienen lo que te prometen, tú tampoco tienes porqué mantenérselos a ellos. Además, jamás le han faltado a un príncipe motivos legítimos con los que disimular su inobservancia" (Idem. Cap. XVIII. Pág. 71).

Según Maquiavelo, no es necesario que un príncipe tenga todas las virtudes políticas para un buen gobierno, pero es necesario que aparente tenerlas no para ponerlas en práctica sino, sólo para hacer ver que las posee: "Como parecer compasivo, fiel, humano, íntegro, religioso y serio; Pero estar con el ánimo dispuesto de tal manera que si es necesario no serlo, puedas y sepas cambiar a todo lo contrario" (Idem, pág. 72).

Para Maquiavelo un príncipe no puede hacer todo aquello que generalmente hace que un hombre sea llamado bueno ya que, con frecuencia se verá forzado para conservar el poder a "obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión... no debe alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario" (Ibídem).

Lo presentado por Maquiavelo es un simple pasatiempo para poner de manifiesto las capacidades que debe poseer un gobernante para mantener con efectividad el poder. Este deseo de poderío en el hombre, tan evidente en Maquiavelo, es una realidad descrita desde los orígenes de la Filosofía Política. Por eso es que en cierto grado no es novedoso que la Virtud Política para Maquiavelo, consista, precisamente, en usar todos los medios apropiados para la defensa del poder como propósito de carácter natural, aún en el evento de ingresar en el terreno de lo indecente. La Virtud Política en Maquiavelo puede sintetizarse como una técnica para la conservación del poder, con prescindencia de todo otro elemento de orden ético, religioso, cultural u otro.



Ribadeneyra: La Antinomia Virtud Teológica – Virtud Confesional

Pedro Ribadeneyra es en los orígenes de la Compañía de Jesús el biógrafo más importante y uno de los instrumentos de propaganda más cultos de la orden. Como intelectual de la Iglesia post tridentina, escribió contra la Iglesia Anglicana uno de sus libros más populares que representó su dimensión de historiador y propagandista de la fe católica: *Historia Eclesiástica de Cisma del Reino de Inglaterra* (1598). Pero entre el propagandista de un ideal católico confesional se haya un Ribadeneyra también muy interesante: el político antimachiavelista. Consideró a Maquiavelo una especie de monstruo abominable, le llamo "hombre impío y sin Dios" y "ministro de Satanás", afirmó que sus doctrinas eran aún más peligrosas que la herejía Luterana, pues los herejes, aunque se equivocaran gravemente y fueran un cáncer para la verdadera doctrina, al menos tenían fe, y entre sus errores brillaban ciertas chispas de verdad, mientras que "los políticos y discípulos de Maquiavelo no tienen religión alguna ni hacen diferencia que la religión sea falsa o verdadera, sino es a propósito de su razón de estado": conservar el poder, por lo mismo son enemigos no declarados y doblemente peligrosos (7). Ante esta realidad, en 1595 Ribadeneyra escribe el "Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus estados" (Ibídem).

Ana Martínez Arancón, nos dice que "la nueva concepción del actuar político que inauguraba el florentino chocaba radicalmente con la concepción cristiana de la vida, que era muy importante en España, no sólo por razones religiosas, sino también por intereses humanos, pues el rey de España se consideraba el campeón de la Iglesia Romana y el brazo armado de la fe, lo que daba una justificación trascendente a su política de imperio" (8).

Fernández Santamaría, escribió, pensando en hombres como Ribadeneyra, que no es suficiente refutar la Virtud Política machiavélica se formula una alternativa capaz de enfrentar con éxito las demandas del quehacer político y de mantener incólume la supremacía moral de la religión sobre la política. Se trata de ofrecer al Príncipe Cristiano la Virtud Confesional que otorgue los medios para un gobierno efectivo y cristiano (9).

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

Ribadeneyra, pretende presentar la Virtud Política cristiana como Virtud Confesional, como principio rector del estado oponiéndose a la propuesta Machiavélica de un método de gobierno fundado en una Virtud Política técnica y secular. La propuesta de Ribadeneyra, se basa en un ideal de gobierno construido en la vida moral y religiosa del catolicismo de quien dirige el estado. Directamente Ribadeneyra inyecta en el mundo político moderno la noción teológica de razón de estado y de Virtud Política, entendiendo los dos momentos como instantes que enfrentan una Virtud Teológica y una otra meramente Confesional, como características del Príncipe Cristiano.

Ribadeneyra, da cuenta de las tensiones entre los razones políticas y confesionales que se dan en especial en medio del cristianismo dividido después de la reforma luterana. Afirmó, que para mantener la religión era preciso mantener el estado, pero a veces la dinámica propia de la política entra en contradicciones con la dinámica de la religión. Para que el Príncipe conserve el Estado debe salvar su espíritu ya que la religión y sus intereses no son accidentales en el gobierno del Estado. Razón de Estado y Virtud Confesional no deben ir separadas. Al contrario, deben ser una sola cosa. La Virtud Teológica ofrece el fundamento de la verdad cristiana para el nuevo gobierno del Estado.

"La verdadera razón de Estado –dice Ribadeneyra– será el acto racional orientado a la acción de gobierno, pero apoyado y complementado por la lógica de la fe (de la razón divina), pues Dios es origen de toda razón: ninguno piense que yo desecho toda la razón de Estado (como si no hubiese ninguna), y las reglas de prudencia con que después de Dios se fundan, acreditan, gobiernan y conservan los Estados, ante todas las cosas digo que hay razón de Estado, y que todos los príncipes lo deben tener siempre delante de sus ojos si quieren acertar a gobernar y conservar los Estados" (Ribadeneyra. Op. cit. Pág. 11).



Sin embargo, Ribadeneyra, tuvo el cuidado de observar que esta razón de Estado necesaria para la conservación y el gobierno de un Estado no es una sola como lo pensó Maquiavelo, sino dos. En términos generales podemos decir que existía para Ribadeneyra la simple razón de Estado y la recta razón de Estado. La simple razón de Estado es falsa, aparente, engañosa y diabólica, es la Virtud Político de Maquiavelo. Por el contrario, lo recta razón de Estado surge del principio tomista ya anunciado por Vitoria "Fides naturam non tollit, sed perficit" (Summa Teológica 1ª q.1,8 y q.22). Para Vitoria existían tres fundamentos ordenadores de la Virtud Política que Ribadeneyra proyecta hacia el mundo político moderno: el evangelio, el derecho natural y la libertad cristiana, en los cuales ninguno de estos teólogos juristas del siglo XVI veían contradicción alguna. *Nihil quod lege naturali licitum sit, Evangelio prohibetur; at que in hoc maxime libertas evangelica consistit* (10). La recta razón de Estado es cierta y divina y hace de la religión Estado, enseñando a los políticos la prudencia de Dios, que estriba en el mismo Dios y en los medios que él, con su paternal providencia descubre a los príncipes y les da fuerzas para usar bien de ellos como señor de todos los Estados (Ribadeneyra. Idem. Pág. 11).

El propósito de Ribadeneyra, fue mostrar la diferencia entre las dos razones de Estado y amonestar a los príncipes cristianos y a sus consejeros enseñándoles que la mejor manera de conservar el poder es tener grato y ser propicio a Dios guardando su ley, obedeciendo sus mandamientos, respetando su religión, siendo ésta la verdadera, cierta y segura Virtud Político confesional, no la falsa cierta y engañosa propuesta por Maquiavelo. En este esquema la virtud cristiana se transforma en Virtud Política y esta a su vez, en Virtud Confesional.

Para Ribadeneyra, la conservación del Estado tiene una referencia trascendente que se confunde con lo confesional. Así la Virtud Política de Ribadeneyra es intolerante y obliga a que todos los súbditos vivan la misma fe castigando a los herejes y suprimiendo la libertad de conciencia. La razón de esto es para nuestro autor, el carácter satánico, infernal, corrupto y pestilente de la herejía que se expande sin remedio como una enfermedad peligrosa que penetra las entrañas e "infisiona las almas". La herejía todo lo destruye, acaba y consume "y no hay otro remedio sino que huir, no a otro refugio sino apartarse, ni otra seguridad sino estar mil leguas del mal tan contagioso, ponzoñoso e infernal, el cuál, con nombre de Cristo mata a Cristo en nuestros corazones, y con pretexto de la fe, destruye la fe" (Idem. Pág. 66).

Según Ribadeneyra, el estado bien ordenado debe desarrollarse en concordancia a la virtud cristiano tal cuál la interpreta la Iglesia; la obligación del Príncipe es guardar la religión católica y defender su pureza (Idem. Pág. 51–52). La Virtud Confesional se fundamenta entonces, en la serie de obligaciones mutuas entre el Estado y la Iglesia. El Estado a cambio de la fe y de la obediencia que recibe de parte de la Iglesia, debe dar justicia, gobernar con clemencia, con prudencia y consejo, defender a la Iglesia y perseguir a los rebeldes y herejes (Ibídem).

La Virtud Teológica, buscaba conservar en el Estado el "depositum fidei" a la luz del principio de "ratio sed recta ratio et fides sed recta fides" que se elaboró a partir de la filosofía tomista. La Virtud Confesional era la disposición permanente del Príncipe cristiano a actuar bajo los preceptos de la ley divina, de la ley natural y de la ley de los hombres, siempre y cuando esta última se subordine a las anteriores.

Conclusión

Para Hegel la historia hace mención a lo que ha acontecido. En su opinión "el concepto, se determina esencialmente por sí mismo, parece pues, contrario a su consideración" (11). Sin embargo, esto no evita la necesidad de reunir los acontecimientos de tal manera que "nos representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros" (Ibídem) y que toda justificación de lo acontecido provenga de la experiencia. Por otra parte, para Hegel la filosofía entiende por concepto la actividad misma y no la concurrencia de una materia y de una forma que vienen cada una de su lado. Por lo tanto, en toda alianza entre historia y filosofía "lo sucedido y la independencia del concepto se oponen mutuamente".

En razón a lo expuesto no es difícil comprender que el pensamiento político de Hegel pretenda al igual que el de Maquiavelo, un pensar la política de forma real y criticar todo intento de una deontología política, en un abrir y cerrar de ojos, nos damos cuenta que, el entendimiento reflexivo que se ofreció como marco es el elemento del



cuál depende mantener la antinomia entre una política exterior y superior a la real. La filosofía política del entendimiento reflexivo es la filosofía de la contradicción afirmada y de la particularidad política existente. Opone el Estado ideal de Ribadeneyra al Estado real de Maquiavelo.

El análisis de la virtud técnico política de Maquiavelo como examen de los estados reales es una propuesta, un ideal de Estado definido por el entendimiento que reconoce que en la particularidad de la realidad florentina puede subsumirse lo universal.

Empero, la falta de mediación entre la virtud Maquiavélica y la virtud confesional de Ribadeneyra impide la realización de una política ideal y condena la situación a sostener un deber ser que es refutado por el ser al que se refuto. En la antinomia Maquiavelo – Ribadeneyra nos encontramos, en la práctica ante una separación de filosofía y política, en otras palabras, estamos ante una contradicción denunciada por el entendimiento reflexivo que nos deja en frente de algo que jamás será más que un discurso sobre el Estado. De aquí que, a pesar de que Ribadeneyra es una muestra importante en la Historia de la Teoría Política, de la preocupación que los teólogos – juristas del mundo católico del siglo XVI por lograr un Recto Gobierno, la filosofía política haya tenido que continuar por otras vías en donde pensadores como Hobbes lograron, a pesar de su ateísmo, anticlericalismo y anticatolicismo, definir las bases fundacionales del Estado Moderno.

Esto no quiere decir que la Iglesia se haya dado por vencida, muy por el contrario, el magisterio de la iglesia y la elaboración posterior de una Doctrina Social son elementos de profunda importancia en la guía y en la orientación moral de los Estados nacidos del empirismo hobbesiano.

Notas Bibliográficas

- (1) Hegel, GWF. La Ciencia de la Lógica. Traducción del alemán de Augusta y Rodolfo Mandolfo. Ediciones Solar. Buenos Aires. 1993.
- (2) Otero, Edison. "El estilo antitético de pensamiento en la filosofía política moderna". Editado por Talón de Aquiles Ltda. Santiago de Chile. 1997. En este escrito el autor, examina algunos tópicos de la filosofía política que moderan, tal como son abordados por cierto estilo de pensamiento que WG Hegel denomina entendimiento reflexivo. Esta reflexión es la que nos ha llevado a utilizar como base metodológica del presente escrito la propuesta hegeliana.
- (3) Vs. Hegel, GWF. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Traducción al alemán de E. Ovejero y Mauri. Ediciones Libertad. Buenos Aires. Sine Data. 1 al 18. Es el presente escrito recurro a lo expuesto por Hegel en esos párrafos en forma profusa.
- (4) Sabine, George H. Historia de la teoría política. México, 1996. Pág. 272.
- (5) Hobbes, Thornas. Leviatán. La materia forma y poder de un estado eclesiástico y civil. Traducción de Carlos Mellizo. Barcelona 1997. T. I Pág. 106
- (6) Maquiavelo, Nicolás. El príncipe. Barcelona 1996. Cap. XVII, Pág. 68.
- (7) Ribadeneyra, Pedro de. El Príncipe Cristiano. Buenos Aires. 1942. Pág. 10.
- (8) Martínez Arancón, Ana. Estudio Preliminar a El Príncipe. Barcelona, 1996. Pág. XXXIV.
- (9) Fernández Santamaría, J. A. Razón de Estado y Política en el Pensamiento Español del Barroco (1559–1640). Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, Pág. 15 y17.
- (10) De Vitoria, Francisco. De potestate civile. Editorial Alonso Getino. Madrid 1933. Pág. 8.
- (11) Hegel, GWF. Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal. Torno I. Barcelona 1997. Págs. 41 - 42.