

CRÉDITOS

CAMPO y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispánico (Multimedia)/María José Pérez Álvarez, Laureano M. Rubio Pérez (eds.); Francisco Fernández Izquierdo (col.). – León: Fundación Española de Historia Moderna, 2012

1 volumen (438 págs.), 1 disco (CD-Rom): il.; 24 x17 cm.

Editores lit. del T. II: María José Pérez Álvarez, Alfredo Martín García

Índice

Contiene: T. I: Libro – T. II: CD-Rom

ISBN 978-84-938044-1-1 (obra completa)

ISBN T. I: 978-84-938044-2-8 (del libro)

ISBN: 978-84-938044-3-5 (CD-Rom)

DEP. LEG.: LE-725-2012

1. Campesinado-España-Historia-Edad Moderna 2. Culturas políticas-España-Historia I. Pérez Álvarez, María José, ed. lit. II. Rubio Pérez, Laureano M., ed. lit. III. Martín García, Alfredo, ed. lit. IV. Fernández Izquierdo, Francisco, col. V. Fundación Española de Historia Moderna. VI.

323.325(460)“04/17”

316.74:32(460)

Edición:

Fundación Española de Historia Moderna
C/Albasanz, 26-28 Desp. 2E 26, 28037 Madrid (España)

© Cada autor de la suya

© Fundación Española de Historia Moderna

© Foto portada: *Mataotero del Sil*

Editores de este volumen:

María José Pérez Álvarez

Alfredo Martín García

Coordinación de la obra:

María José Pérez Álvarez

Laureano M. Rubio Pérez

Alfredo Martín García

Colaborador:

Francisco Fernández Izquierdo

Imprime:

Imprenta KADMOS

Compañía, 5

37002 Salamanca

[VOLVER]

La aportación de los moralistas jesuitas a la teoría política de los siglos XVI y XVII

David Martín López
Universidad de Castilla-La Mancha
davidmartinlopez@hotmail.com

Resumen

A lo largo de la historia se ha estudiado el pensamiento político de los escritores jesuitas a través de sus personalidades más destacadas en esta materia, como Juan de Mariana y Francisco Suárez. En las siguientes páginas presentamos las contribuciones de una serie de autores que, desde la teología moral, abordaban temas y cuestiones relacionadas con el gobierno, su administración y ejercicio. A partir del establecimiento de una serie de normas de civismo y urbanidad para el individuo, estos jesuitas presentaban los distintos niveles en los que se podía practicar la política, desde el más básico como el dominio interno del propio individuo, hasta aquellos estados en los que se tuvieran personas a su cargo, como el rey, los gobernadores, los superiores de una Orden religiosa y el padre de familia, cuyo ámbito de acción es presentado como la base, no sólo de la sociedad, sino también de la política.

Palabras Clave

Compañía de Jesús; tratados morales; teoría política; economía; prudencia.

The contribution of Jesuit moralists to the political thought between XVIth and XVIIth centuries

Abstract

Along the story, the political thought of the Jesuit writers has been studied through its leading personalities in this matter, as Juan de Mariana and Francisco Suarez. In the following pages we present the contributions of many authors from the moral theology, dealing issues related with the government, its administration and enforcement. Since the establishment of a set of rules of civility and politeness to the individual, these Jesuits present different levels at which could practice political, from the most basic as the internal domain of himself, to those areas in which have dependents, as the king, governors, superiors of a religious order and the parent, whose domain is presented as the base not only of society but also of politics.

Keywords

Society of Jesus; moral treatises; political thought; oeconomy; prudence.

La Compañía de Jesús tuvo una gran influencia en la cultura del Barroco. Aunque fuera fundada a mediados del siglo XVI, ya a finales de esa centuria sus religiosos se encontraban en la vanguardia intelectual de toda Europa –por no decir de todo el planeta–, especialmente en los territorios de la Monarquía Hispánica, y participaban en los principales debates y controversias teológicas¹.

Uno de los campos de la cultura en los que actuaron con mayor intensidad, fue, aparte –por supuesto– de la educación, el pensamiento político. A pesar de que Ignacio de Loyola exhortara a sus hermanos de religión a no participar en temas de carácter material, los jesuitas se

¹ Para más información sobre estos debates, especialmente los mantenidos con los dominicos, como el molinismo, la controversia *De auxiliis* y la disputa sobre la Inmaculada Concepción, véase: BROGGIO, P. (2009). *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

vieron involucrados constantemente en ellos. Ya fuera por su propio interés o porque se habían ganado la confianza de la gente, eran requeridos para intervenir como, por ejemplo, testigos en una compra-venta o la lectura de un testamento. El mundo de la política, con independencia del nivel en el que se ejerciera, era también un territorio vedado para la Compañía de Jesús según las Constituciones redactadas por su fundador². Pero este impedimento estaba directamente relacionado con el ejercicio del gobierno más allá de los cargos en la Orden, por lo que no se indicaba que no pudieran reflexionar al respecto. De este modo, los jesuitas encontraron un resquicio para poder intervenir en el debate político, siempre y cuando teorizasen sobre el gobierno y su ejercicio y no lo llevaran a cabo.

La participación de los jesuitas españoles en la reflexión política del Barroco ha sido estudiada a lo largo de la historia, fundamentalmente a través del análisis individualizado de algunos autores u obras. Cualquier búsqueda bibliográfica que se realice al respecto tendrá como resultado que los autores y obras que más atención han recibido por parte de los investigadores son: Juan de Mariana y su *De Rege*³; Francisco Suárez, con su *Defensio Fidei* y *De Legibus*⁴; Baltasar Gracián y, entre otras obras, *El Político*⁵; y Pedro de Ribadeneira y su *Príncipe Cristiano*⁶. Un resultado similar obtenemos si nos fijamos en los manuales y obras generales sobre el pensamiento político en la Edad Moderna. Por no extenderme en exceso, solamente mencionaré el caso de la *Cambridge History of political thought*, en la que los jesuitas que son mencionados son Mariana, Suárez, Luis de Molina, Roberto Bellarmino, Martín Becan, Robert

² LOYOLA, I. de (1997). “Constituciones”. En *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, p. 589.

³ MARIANA, J. de (1599). *De rege et regis institutione, libri III*, Toledo, apud Petrum Rodericum. Sobre este autor y su obra, véase, entre otras cosas: CIROT, G. (1904). *Mariana historien*. Burdeos; FAVA, B. (1953). *Le teorie dei monarchomachi e il pensiero politico di Juan de Mariana*. Reggio Emilia; LEWY, G. (1957). *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana*. Columbia University; FERRARO, Domenico (1989). *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*. Milán: Franco Angeli; Harald BRAUN, E. (2007). *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought*. Hampshire: Ashgate.

⁴ SUÁREZ, F. (1613). *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis*. Conimbricæ, apud Didacum Gomez de Loureyro academiae typographum; SUÁREZ, F. (1611). *Tractatus de legibus, ac deo legislatore, in decem libros distributus*. Conimbricæ, apud Didacum Gomez de Loureyro. Para más información, pueden consultarse, entre otras: Vidal ABRIL CASTELLÓ (1976). “Derecho-Estado-Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez”. *Revista de Estudios Políticos*, 210, pp. 129-188; MOLINA MELLA, A. (1977). *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro español: el pensamiento de Francisco Suárez*. Valencia; CAMPA, R. (1992). “Il principio politico di Francisco Suárez”. *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*. Madrid-Roma; COURTINE, J. F. (1996). “Théologie morale et conception du politique chez Suárez”. En Giard, L. y Vaucelles, L. de: *Les Jésuites à l'âge baroque*. Grenoble.

⁵ GRACIÁN, B. (1659). *El político D. Fernando el Católico*. Amsterdam: en casa de Juan Blaeu; GRACIÁN, B. (1642). *Arte de ingenio, tratado de la agudeza*. En Madrid: por Juan Sánchez; GRACIÁN, B. (1659). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Amsterdam: en casa de Juan Blaeu. Para más información sobre este autor, véase: BATTLLORI, M. (1955). *Gracián y el Barroco*. Roma: edizioni di Storia e Letteratura; EGIDO, A. y MARÍN PINA, M^a del C. (coords.) (2001). *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”.

⁶ RIBADENEIRA, P. de (1595). *Tratado de la religión y virtudes que deve tener el Principe Cristiano, para govar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolas Maquiavelo y los Politicos deste tiempo enseñan*, en Madrid: en la imprenta de P. Madrigal. Para más información sobre este autor y obra, véase: IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, J. M^a (1998). *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el ‘Príncipe Cristiano’ de Pedro de Ribadeneira*. Madrid; PRADES VILAR, M. (2011). “La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneira y el «maquiavelismo de los antimachiavélicos». *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, 5, pp. 133-165.

Parsons y John Rastell⁷. Vamos a ir más allá y observar qué ocurre en aquellas obras que centran su análisis en el pensamiento político de la Compañía de Jesús. Como veremos a continuación, los resultados que hemos obtenido de su consulta van en la misma línea de lo que estamos afirmando. A pesar de que los títulos prometen una visión global del pensamiento jesuita, sus contenidos no responden a las expectativas y se fijan en unos determinados autores, dejando para el lector la labor de aglutinar la información y tratar de sacar algún tipo de conclusión general sobre el papel de la Compañía de Jesús en el pensamiento político de la Edad Moderna. En este caso voy a comparar los contenidos de cuatro obras que han tratado este asunto en los últimos 100 años: Giuseppe Saitta analizó y contextualizó la obra de Suárez, Bellarmino y Mariana⁸; en el homenaje que le dedicaron al profesor John F. McCormick sus alumnos, los autores que nuevamente vuelven a ser objeto de análisis son Suárez, Bellarmino y Mariana, a los que, en esta ocasión, se añaden Luis de Molina y Leonard Lessius⁹; las actas del congreso que tuvo lugar en Messina en 1989¹⁰ presentan un panorama más amplio de la relación entre la Compañía y la política porque no tienen una limitación temporal, siendo Juan de Mariana y Francisco de Toledo los autores elegidos como representantes de los siglos a los que estamos haciendo referencia; en último lugar, la obra de Harro Höpfl¹¹, que constituye el mejor intento hasta la fecha de presentar de manera general y unitaria el pensamiento político jesuita, pues más que presentar a los autores de manera individualizada, separados unos de los otros, realiza el análisis a través del establecimiento de una serie de temas como la uniformidad de religión, la autoridad política, la ley, los derechos individuales o la Razón de Estado. De este análisis puede sorprender que hagamos referencia a Ribadeneyra y a Gracián como dos de los principales autores estudiados, cuando en las obras consultadas apenas se les hace mención. No obstante, la enorme bibliografía existente sobre uno y otro nos permite situarlos dentro de ese selecto grupo de teóricos mayoritariamente estudiados.

Como podemos ver, el análisis del papel de los jesuitas en la reflexión sobre el gobierno en los siglos XVI y XVII ha girado siempre en torno a unos autores, que, a pesar de su amplia y vasta formación en estudios como los de Artes, Derecho y, sobre todo, Teología, son concebidos por encima de todo como políticos. Si simplificamos nuestro análisis de este modo, podemos cometer dos errores. Por una parte, si solamente observamos a esos autores como políticos, sin tener en cuenta su condición como religiosos y su formación intelectual, perderíamos muchos matices y, además, realizaríamos un análisis incompleto, erróneo, vacío de contenido y coherencia porque las ideas y argumentos que aparecen en las obras de estos autores son reflejo de su personalidad y cultura en general, y no únicamente de una parte de ella. Por otra parte, introduciéndonos ya en el tema que nos ocupa en estas páginas, el monopolio de determinadas figuras en las investigaciones sobre las ideas políticas está impidiendo que se estudien otros autores que, como veremos a continuación, pueden tener tanta valía como los gigantes a los

⁷ BURNS, J. H. (ed.) (2008). *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)*. Cambridge University Press.

⁸ SAITTA, G. (1911). *La scolastica del secolo XVI. La politica del gesuiti*. Torino.

⁹ SMITH, G. (ed.) (1939). *Jesuit thinkers of the Renaissance*. Milwaukee: Marquette University Press. Esta obra incluye, además, repertorios bibliográficos de Suárez, Molina y Bellarmino (pp. 227-238, 239-241; y 242-254).

¹⁰ BASILE, R.; D'AQUINO, G.; LATELLA, D. y MUNAFÒ, C. (a cura di) (1990). *I gesuiti e la politica*. Messina: Esur-Ignatianum.

¹¹ HÖPFL, H. (2004). *Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge University Press.

que ya hemos hecho referencia y que, por supuesto, no hay que dejar de lado. Aunque tampoco trabajar únicamente sobre ellos.

Frente a los ya mencionados Mariana, Ribadeneyra, Suárez y Gracián, nosotros proponemos el estudio de otros autores que, en principio, están menos vinculados con la reflexión política o que, a pesar de tener obras eminentemente políticas, no han recibido la atención necesaria. Pueden ser denominados como “pseudopolíticos” porque, sin ser el ejercicio del poder su objeto de análisis, a través de la moral y el comportamiento dan una serie de reglas de carácter general que se pueden aplicar en los distintos niveles del gobierno, desde el propio individuo hasta las altas esferas del Estado, usando, como veremos, el paradigma estructural de la familia. Ampliando el criterio y fijándonos en los autores y las obras por su contenido más que por su dirección e intenciones principales, observamos que aumenta la cantidad de jesuitas que teorizaron sobre la política, siendo mayor de lo que en un principio pudiera parecer.

Entre finales del siglo XVI y, fundamentalmente, principios del siglo XVII aparecieron diversas obras morales que tenían como objetivo presentar al individuo los distintos caminos para llevar una vida virtuosa. Como observamos por sus títulos¹², estos tratados eran guías de comportamiento, libros de ejercicios, hojas de ruta que se debían seguir para que el individuo apareciese como un buen cristiano a ojos de la sociedad. Esto no quiere decir que promoviesen la disimulación y que las personas ofreciesen una cara diferente en función de las situaciones, sino todo lo contrario, pues esta práctica fue muy criticada por todos porque tenía en su base la mentira y el engaño. Transmitían reglas para fundamentar al buen cristiano desde el interior, cuya calidad se manifestaría exteriormente a través de sus obras, actitudes y comportamientos, que, además, se rodeaban de un halo de espiritualidad a través del cual se fueron imponiendo en la sociedad comportamientos y usos más propios de un religioso que de un seglar¹³. La sacralización de todas las actividades sociales que se pretendía con este tipo de obras nos permite insistir en la politicidad de los tratados morales. El horizonte de la tratadística ocupada en analizar el poder y su ejercicio en todos los niveles se amplía aún más, si cabe, por la instrumentalización que se podía hacer desde Roma de sus enseñanzas, que podían tener como consecuencia el establecimiento entre los individuos de un sentimiento de identidad basado en la religión, por encima de otros factores como el lugar en el que se encontrase y el monarca al que debía rendir sumisión.

Antes de pasar a mostrar unas ligeras pinceladas de los aportes de la moral y la casuística jesuítica a la teoría política barroca, es necesario mencionar cuáles son los autores a los que

¹² ASTETE, G. de (1598). *Del gobierno de la familia y estado del Matrimonio. Donde se trata de como se han de aver los casados con sus mujeres y los padres con sus hijos, y los señores con sus criados*, en Valladolid, por Alonso de Vega; ASTETE, G. de (1603). *Tratado del estado de la Religión y de su excelencia y perfección. Do se ponen algunos tratados y Homelías de Santos, de mucho provecho para las personas deseosas de su salvación*. En Burgos: por Iuan Baptista Varesio; ASTETE, G. de (1603). *Tratado del gobierno de la familia y estado de viudas y doncellas*. En Burgos: por Iuan Baptista Varesio; RODRÍGUEZ, A. (1609). *Exercicio de perfección y virtudes christianas*; PUENTE, L. de la (1612-1616). *De la perfección del christiano en todos sus estados*, 4 volúmenes, los dos primeros, impresos en Valladolid, por Francisco Fernandez de Cordova, los otros dos en Pamplona; ARNAYA, N. de (1616-1618). *Conferencias espirituales y útiles para todo género y estado de personas*, Impresso en Sevilla por Francisco de Lyra, 3 volúmenes; ANDRADE, A. de (1648). *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo*. En Madrid: en casa de Francisco García, impresor del Reyno.

¹³ KNOX, D. (1994). “Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell’Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento”. En Prodi, P. (a cura di). *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonia: pp. 63-99.

nos estamos refiriendo y que serán la base de lo que va a ser expuesto en las próximas páginas. Los autores en los que nos hemos fijado nos presentan, además, un amplio espectro geográfico de lo escrito en los distintos territorios españoles y sus circunscripciones jesuíticas: de la provincia de Castilla procedían Gaspar de Astete, Luis de la Puente y Nicolás de Arnaya, aunque este último vivió durante mucho tiempo en las misiones de Centroamérica; en la provincia aragonesa se encontraba Francisco Escrivá; en la provincia toledana nos encontramos con Luis de la Palma, Alonso de Andrade y Juan Azor, que murió siendo profesor en el Colegio Romano. A estos que hemos denominado “pseudopolíticos”, vamos a añadir a Juan Eusebio Nieremberg, famoso por su vasta y polifacética obra, pero que, a pesar de escribir tratados eminentemente políticos como *Obras y días* y *Theopoliticus*, no es generalmente incluido dentro de esa nómina de escritores a la que se ha hecho referencia anteriormente.

La teoría política

Los autores en los que nos hemos fijado exponen diferentes niveles en los que se puede ejercer el gobierno. Aquellos a los que hicimos referencia en las primeras páginas dirigían sus plumas hacia un aspecto en concreto o las altas esferas de poder, especialmente a la formación del rey o el príncipe. Sin embargo, estos otros jesuitas presentan un panorama más amplio en cuanto a ámbitos de control y de gobierno, con unos preceptos que pueden ser extrapolados a cualquier contexto en el que nos encontremos con los actores propios de una situación de poder: el dominante y el dominado. Así los marca Luis de la Puente:

“La primera es propia de cada uno, para regirse a sí mismo en todos sus pensamientos, palabras y obras en cuanto es persona particular, y por esto se llama monástica o singular. Y con ella andan eslabonadas la justicia, fortaleza y templanza, y las demás virtudes morales que enfrenan y moderan las pasiones. La segunda prudencia se llama (o)económica, cuyo oficio es regir y gobernar la casa y familia, y es propia de los que llamamos padres de familias. La tercera se llama política, propia de los que gobiernan las ciudades, como son los corregidores y vicarios. Y sobre ella es la cuarta, que se llama regnativa, propia de los Reyes y Príncipes, a quien pertenece el gobierno general de los Reynos y Provincias, la cual se ayuda de la última, que se dice militar, propia de los capitanes que gobiernan los ejércitos, para defender la República de los enemigos que pretenden destruirla. Todas cinco con modo más excelente, pertenecen también a los Pontífices y Prelados de la Iglesia, que es el Reyno de Christo, y con armas espirituales la defienden de sus enemigos, que siempre la combaten [...] Finalmente todas tienen entre sí tal orden, que la primera es necesaria para la segunda, y esta para la tercera y cuarta. Porque quien no es prudente en las cosas propias, no podrá serlo en las ajenas. Y quien no tiene discreción para gobernar su casa, no la tendrá para gobernar la República”¹⁴.

De este modo, todo empezaría en el propio individuo, que debería ser capaz de dominar sus propias pasiones y controlar sus comportamientos. Si una persona era incapaz de autogobernarse correctamente, resultaba imposible pensar que pudiera tener a su cargo a una comunidad sin que sufrieran algún daño o perjuicio por los errores de quien les regía. Por ello, la base fundamental de estos tratados en los que fijamos nuestra atención es la instrucción y educación del individuo para que lleve una vida virtuosa. La persona sería el punto de partida, su calidad

¹⁴ PUENTE, L. de la (1613). *De la perfección del christiano...* pp. 600-601.

espiritual, los cimientos para una buena sociedad y, en consecuencia, para que ésta estuviera bien gobernada. La relevancia de la educación del cristiano fue un factor que todos los autores, los que analizamos y los que obviamos, tuvieron en común, argumentando que lo más importante no era el sistema político que se elegía ni en cuantas manos se encontraba porque, de una u otra manera, quien ostentase ese poder acabaría corrompiéndose¹⁵. A pesar de que se afirma la degeneración del género humano cuando se encuentra bajo la sombra del poder en sus diferentes variantes, también es defendida la necesidad de poner trabas para que esto se produzca. Y no había mejor receta para el desgobierno que el ejercicio de la virtud.

El interior del individuo fue el primer lugar en el que estos autores analizaron el binomio dominio-subordinación, extendiéndolo al resto de ámbitos políticos. Según Francisco Escrivá, que una persona se encontrara en uno u otro lado dependía, en el plano espiritual, de las decisiones que había tomado el propio individuo respecto a su comportamiento¹⁶. En el plano material, Escrivá reconocía la existencia de dos tipos de siervos: por una parte, los esclavos y cautivos, cuya servidumbre es forzada mediante la violencia, especialmente aquella que se lleva a cabo en las guerras; por otra, los denominados vasallos, jornaleros, criados e incluso soldados, que son siervos a los que se les remunera el trabajo que realizan. Sin embargo, Luis de la Puente no está de acuerdo en que el libre albedrío tenga su papel en esta cuestión, puesto que, para él, las ocupaciones, estados y posiciones que ocupan los seres humanos en el mundo vienen decididos por la providencia y no influidos por sus decisiones¹⁷.

Para Escrivá y para algunos otros teólogos, el cristiano tenía la libertad para elegir actuar de una u otra manera, siendo totalmente responsable de sus actos. A pesar de que una persona ostentase un cargo de gobierno, si se dejaba llevar por sus pasiones, dejaba de ser señor para convertirse en siervo. De este modo, el componente religioso que se concedía a todos los actos provocaba que la realidad no fuese unívoca, debiéndose tener en cuenta que lo terrenal y lo espiritual no siempre tenían que coincidir. Esta comprensión de las categorías de dominio y servidumbre, libertad y sometimiento bajo los preceptos de la religión fue uno de los aspectos que facilitarían que la Compañía de Jesús lograra adeptos entre las clases medias y bajas, pues la idea de ser incluidos en la denominada “nobleza de virtud” y no a la servidumbre ayudaría a la gente en sus quehaceres cotidianos, especialmente a los criados y siervos. Así lo expresaba el mencionado Escrivá:

“Pero como el hombre esté compuesto de cuerpo y de alma, hay dos maneras de servidumbre y libertad, una corporal y otra espiritual, y siendo el alma como es, tanto mejor y más noble que el cuerpo, su libertad también ha de ser mejor y la servidumbre peor y más detestable sin comparación. [...] Esta servidumbre espiritual del pecado, siendo como es en sí tan mala y tan perniciosa, no es forzosa, sino voluntaria. Que el hombre mismo es el que se hace siervo del pecado y ninguno sería bastante, ni todo el infierno junto, para hacerlo si él no quisiese. [...] ¿En qué razón cabe que haga el hombre tanto caudal de la libertad que le conceden las leyes humanas y tampoco de la verdadera y natural, y que no la procure con toda diligencia y estudio y que quiera servir a señores tan ruines y

¹⁵ AZOR, J. (1608). *Institutiones morales. Tomus secundus*. Coloniae Agrippinae, apud Antonium Hierat, sub Monocero, p. 1621; PUENTE, L. de la (1613). *De la perfección del christiano...*, pp. 287-288.

¹⁶ ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados de las obligaciones particulares del estado y oficio, según las cuales ha de ser cada uno particularmente juzgado*. En Valencia, en casas de Juan Chrysostomo Garriz, junto al Molino de Rouella, p. 700.

¹⁷ PUENTE, L. de la (1613). *De la perfección del christiano...* pp. 12-14, 97.

tiranos como son todos los vicios, al interés vil, a la concupiscencia torpe, a la ambición de la honra y gloria vana del mundo?”¹⁸.

Y sigue este mismo autor, enseñando de qué manera los siervos podían alcanzar una consideración espiritual mayor que la que tenían en lo material:

“¿De qué manera el siervo es libre? [...] El que no está sujeto a sus pasiones y enfermedades del alma, el que menosprecia el dinero y no se deja vencer de la ira, el que todas las cosas hace por Dios, el que no es disimulado y fingido, ni sirve por cumplimiento. Este tal, aunque sea siervo y esclavo de los hombres, es libre y señor para Dios. [...] Qué siervos todos estos tan libres y tan señores de sí. Qué poca pena y cuidado les debía de dar el verse siervos, pues ellos de su voluntad lo querían y lo procuraban. Si los que lo son ahora no pueden llegar a tanto, que se huelguen de serlo, a lo menos seanlo de manera que salgan aprovechados y con ganancia de haberlo sido. Procurando de contentar a los que los tienen sujetos”¹⁹.

A través de las categorías de *señor* y *siervo* y la forma de entenderlas desde lo espiritual y lo terrenal, los moralistas jesuitas establecieron una serie de pautas de comportamiento para alcanzar la Gloria Eterna desde ambas posiciones, con independencia del ámbito político en el que se encontrasen. Explican todas las relaciones de poder a través de esas categorías, lo cual puede complicar su comprensión porque una persona podía ser señor o siervo en función de la posición de la persona con la que se relacionara, ya fuera de sumisión o de dominio. De este modo, por ejemplo, un noble tenía la categoría de señor frente a uno de sus criados, pero al mismo tiempo era súbdito de su rey. Incluso el monarca no se libraba de esta variabilidad, puesto que los jesuitas situaban siempre por encima al Sumo Pontífice, por su condición de representante de Dios en la Tierra y porque argumentaban que lo espiritual siempre debía predominar sobre lo terrenal. Viendo que el gobierno y la servidumbre presentaban una serie de características generales que no dependían de la situación en la que tuviesen lugar, a continuación presentaremos cuáles eran las obligaciones de los señores para con los siervos y viceversa, antes de profundizar un poco y exponer los casos del monarca y del paterfamilias, con los que daremos por finalizado el análisis que estamos desarrollando en estas páginas.

Las obligaciones que se atribuyen en estas obras a los señores están formuladas como si se tratara de un ámbito doméstico. No obstante, este detalle no resulta un impedimento para extrapolar las enseñanzas a las altas esferas del poder, puesto que estos autores tienen una concepción paternalista de la monarquía, viéndose al rey como el padre de una gran familia formada por sus súbditos, a los que debía cuidar y proteger. La principal ocupación que debía tener el señor era proveer a sus súbditos de todo aquello que necesitasen, especialmente la comida y el salario, de tal modo que con ello pudieran subsistir²⁰. Gaspar de Astete añade la cobertura médica, aunque hasta ciertos límites de tiempo, pasados los cuales, los gastos sanitarios corrían a cargo del enfermo²¹. La otra labor que destacan estos autores es la preocupación que debe tener

¹⁸ Ibidem, pp. 698-699.

¹⁹ Ibidem, pp. 706-708.

²⁰ ASTETE, G. de (1598). *Del gobierno de la familia...* p. 646; ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...*, pp. 715, 731.

²¹ ASTETE, G. de (1598). *Del gobierno de la familia...*, p. 628.

el señor por dar un buen ejemplo a su servidumbre para que, a través de la imitación tengan un buen comportamiento, que puede llegar a ser razón de honra y fama entre la sociedad²².

Los trabajos que debía acometer el señor en cualquiera de las posiciones en las que se encontrase eran, en palabras de Luis de la Puente,

“actuar contra todo lo que le desagrada, procurando también abrasar y consumir todos los pecados propios y ajenos y preceder a los menores con su ejemplo para que con su luz y ardos los alumbres y enciendan en el divino servicio”²³.

Si al desarrollar estas labores, el señor hacía uso de sus siervos, debía tener cuidado con lo que les pedían, tanto en la cantidad como en la calidad de las peticiones. Ni debían tenerles como mulas de carga, ni debían pedirles que hicieran cosas contra derecho, como falsos testimonios, robos o asesinatos²⁴. En estos casos, el siervo podía negarse a hacerlo sin temor a las represalias.

Sobre el trato que debe dar el señor a su servidumbre, debe basarse en el hábil equilibrio entre el uso del castigo y del regalo, algo que se consigue fundamentalmente a través de la prudencia, un aspecto del que hablaremos un poco más adelante. Hay opiniones diversas al respecto, aunque no contradictorias. Astete decía que “no fueran duros y crueles” en el trato²⁵. Escrivá, trayendo a colación la igualdad de todos los individuos ante Dios, explicaba que debía tratar a sus subordinados como hermanos, hijos y sirvientes de un mismo Señor, pero sin dejar de lado que, entre ellos, uno era de los *superiores* y el otro de los *inferiores*, como diría Pedro de Ribadeneyra²⁶. En tercer lugar, Alonso de Andrade exponía que así como se comportara el señor, así sería su siervo y así le correspondería éste con su trabajo:

“El buen señor hace buenos criados y el malo los hace malos, no por las costumbres morales solamente, sino también por las civiles, y domésticas; porque si los amos tratan ásperamente a los criados con acedia, y soberbia, parecen un gobierno tiránico, semejante al que los esclavos de sus dueños, y pierden el amor que les deben; sécanse los corazones y truecan el amor en odio, y sirvenles como forzados por el interés, haciendo infinitas faltas, sin linaje de fidelidad, ni de seguridad, porque ofendidos de las malas palabras y riguroso tratamiento, maquinan venganzas en su corazón, y sino las pueden ejercitar en las personas de sus amos, las ejecutan en sus haciendas, maltratando sus ganados, vinos, hacas, caballos, y animales, por lo cual siempre se ha de seguir la doctrina del Apóstol san Pablo, y tratar a los criados y vasallos con amor de hijos, pues lo son de Dios, reconociendo la necesidad que tienen de ellos y el bien que reciben de su trabajo, y procurar con todas las veras que pudieren mostrarse agradecidos y hacerles todo el bien posible”²⁷.

²² ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...*, p. 735.

²³ PUENTE, L. de la (1613). *De la perfección del christiano...* p. 26. En la misma línea se expresaban Juan Azor y Francisco Escrivá, que señalaban a la corrupción como el principal error del que se debía huir, especialmente cuando se poseía un cargo público y, más en concreto, en la administración de justicia. AZOR, J. (1608). *Institutiones morales...* p. 1682; ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...* pp. 542-543.

²⁴ ASTETE, G. de (1598). *Del gobierno de la familia...* pp. 622-623; ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...* p. 717.

²⁵ ASTETE, G. de (1598). *Del gobierno de la familia...*, p. 621.

²⁶ ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...* pp. 715-718

²⁷ ANDRADE, A. de (1648). *Itinerario historial...* p. 413.

A pesar de esto, en la relación entre siervos y señores no debe existir demasiada liberalidad porque ésta puede llevar a que los subordinados no desempeñen sus labores. Junto a la confianza y el afecto, el señor debe hacer uso del castigo para que “no se hagan holgazanes ni regalones”²⁸. Pero debe ser utilizado con cautela y moderación, tratando de huir de los castigos físicos para evitar, fundamentalmente, lo que se menciona en la cita de Andrade de unas líneas más arriba, esto es, que el siervo comience a odiar a su señor a causa del maltrato y, como consecuencia, conspire contra él y sus propiedades²⁹.

Frente a los que tenían una parcela de gobierno, sea cual fuere el nivel en el que ésta se encontrase, se situaba la categoría de los siervos, en la que, como hemos dicho anteriormente, se podrían encuadrar un amplio conjunto de personas, en función de quien tiene la potestad de gobierno. Al igual que en el caso de los señores, la presentación de las condiciones, obligaciones y derechos se realiza teniendo como base el ámbito doméstico.

Entre sus ocupaciones, el siervo debía procurar principalmente la honra de su señor, no sólo a través de sus buenos actos, sino también defendiéndolo (a él y a su entorno) ante cualquier ofensa que se le hiciera de manera pública³⁰. En cuanto al resto de trabajos que debía atender, como hemos mencionado, debía hacer todo lo que se le ordenara, salvo en aquellos casos en los que las peticiones fueran ilegales o muy difíciles de cumplir³¹. Aunque el señor no fuera bueno ni le tratase de manera conveniente, el subordinado debía atender sin oponerse a sus mandatos³². Si no era así, podían ser castigados. Tal y como hemos afirmado unas líneas más arriba, los jesuitas no eran partidarios de los castigos físicos, salvo en situaciones muy excepcionales, por los enormes perjuicios que, a largo plazo, podían traer al señor. Así definía el padre Escrivá al buen y mal siervo:

“Porque si tú Christiano, siendo siervo, no tienes quedas las manos, ni te abstienes de tomar lo que no es tuyo y de robar a tu Señor, ni refrenas la lengua, sino que te desmandas en hablar como si fueras libre [...] Pero si viere que el Christiano, que es siervo, vive Christianamente, observando los preceptos y documentos de Christo, es continente y templado y moderado y justo, sirve a su amo con afición y modestia, en verdad que le causara admiración la virtud de nuestra religión y predicación y doctrina”³³.

Presentados a través del prisma de las obras morales jesuíticas los actores participantes en toda relación de poder, vamos a finalizar este análisis con las diversas maneras de entender el concepto de prudencia que tuvieron algunos de los autores a los que hemos estado haciendo referencia en estas páginas. Lo ideal, desde luego, sería poder comparar este punto y el resto de cuestiones que hemos comentado con aquellos teóricos más utilizados por la historiografía. Sin

²⁸ ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...* p. 721. En la misma línea se encuentra el segoviano Arnaya: ARNAYA, N. de (1617). *Conferencias espirituales...*, fol. 386r.

²⁹ ASTETE, G. de (1598). *Del gobierno de la familia...* pp. 635, 640-641; ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...* pp. 719-720.

³⁰ PUENTE, L. de la (1613). *De la perfección del christiano...* p. 382; ANDRADE, A. de (1648). *Itinerario historial...*, p. 412.

³¹ ASTETE G. de (1598). *Del gobierno de la familia...*p. 622; PUENTE, L. de la (1613). *De la perfección del christiano...* pp. 384-385; ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...*p. 709.

³² ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...* pp. 702-703.

³³ ESCRIVÁ, F. (1613). *Discursos de los estados...* p. 713.

embargo, las limitaciones de espacio impuestas no nos lo permiten, por lo que es una cuestión que tendrá que ser retomada en el futuro.

Luis de la Puente y Juan Eusebio Nieremberg conciben la prudencia como la virtud fundamental para el ejercicio del gobierno, de una manera similar a la de sus contemporáneos. Solamente observo una diferencia, que en la obra lapontina se confunden ambos conceptos y la prudencia acaba por inundar cualquier acto de gobierno. Aparte de ese detalle, la exposición que uno y otro hacen de esta virtud es similar a la de, por ejemplo, Pedro de Ribadeneyra. Consistiría en la aplicación de una serie de saberes en el momento de tomar una decisión para que, tomando en consideración lo ocurrido, las condiciones que rodean al tema y las posibles consecuencias, acaba adoptando una rápida resolución para evitar distracciones y obstáculos que pudieran provocar algún problema en su desarrollo:

“Tres Gracias que entre sí están abrazadas son necesarias para esta virtud. La primera es de consultar bien y es la que haya muchos y varios medios que proponer para que haya en qué escoger y se pueda elegir el conveniente. La segunda, un acertado juicio para determinar el medio más importante. La tercera, mandar la ejecución de lo que se ha resuelto. [...] Fundan también a la Prudencia otras tres cosas. El natural perspicaz, que puede ayudarse con disciplina. La experiencia, que tarde se adquiere, en el entretanto suplirá la lición y conocimiento de Historias. Un virtuoso y sano afecto que con nada se suple, porque el que le tiene inficionado, esto aficionado y turbado con segunda intención, fuera de que por malicia resistirá cara a cara a la Razón, por la pasión le atropellará sin conocer, ni aún querer muchas veces”³⁴.

Frente a estos, Juan Azor, que relaciona directamente la prudencia con el arte militar. Más allá de esto, define la virtud a través de su contrario, esto es, la *falsa prudencia* o *disimulación*, que bajo la misma imagen, no es otra cosa que traición, astucia y fraude. También lo define como “nunca decir lo que está obligado a hacer. Nunca hacer y cumplir lo que se ha dicho”³⁵ (1679).

[ÍNDICE]

³⁴ NIEREMBERG, J. E. (1629). *Obras y días. Manual de señores y príncipes en que se propone con su pureza y rigor la especulación y ejecución política, económica y particular de todas virtudes*. En Madrid, por la viuda de Alonso Martín, fol. 41r. Véase también: PUENTE, L. de la (1613). *De la perfección del christiano...* p. 599.

³⁵ AZOR, J. (1608). *Institutiones morales...* p. 1679.