

Teresa de Ávila, la prudente: confesionalización y antimaquiavelismo en Juan de San Pedro y Ustárroz (1609-1614)

Facundo Sebastián Macías¹

Recibido: 27 de julio de 2020 / Aceptado: 18 de noviembre de 2021

Resumen. El presente trabajo tiene como objetivo estudiar la prosa de Juan de San Pedro y Ustárroz y tratar de vincular sus textos antimaquiavélicos con su *vita* latina dedicada a Teresa de Ávila. Observaremos cómo un concepto aparentemente desconectado, la prudencia, es una pista sintomática importante para ver que su hagiografía, lejos de ser solo un texto orientado a la construcción del santo como el católico perfecto para la canonización, también delata la anticipación de su posterior antimaquiavelismo político que promueve la afirmación de la autoridad política basada en la moral católica ortodoxa. Veremos entonces en sus palabras un intento singular de promover inequívocamente un marco confesional para la clase dominante europea basado en el ejercicio de gobierno conventual para el conjunto de los reinos católicos.

Palabras clave: Juan de San Pedro y Ustárroz; prudencia; antimaquiavelismo; confesionalización.

[en] Teresa of Ávila, the Prudent: Confessionalization and Anti-Machiavellism in Juan de San Pedro y Ustárroz (1609-1614)

Abstract: The present work aims to see the prose of Juan de San Pedro y Ustárroz and try to link his anti-Machiavellian texts with his Latin *vita* dedicated to Teresa of Ávila. We will observe how an apparent disconnected concept, Prudence, is an important clue to see that his hagiography, far from being just a text oriented to the construction of the saint as the perfect Catholic for canonization, also betrays the anticipation of his posterior anti-Machiavellian political model that promotes the affirmation of political authority based on orthodox Catholic morality. Then, we will see in his words a singular attempt to unequivocally promote a confessional framework for the European ruling class based on a conventual governance.

Keywords: Juan de San Pedro y Ustárroz; prudence; Anti-Machiavellianism; confessionalization.

Sumario: Juan de San Pedro y Ustárroz y sus escritos antimaquiavélicos. Proyecciones antimaquiavélicas en una pluma hagiográfica... o la prudente Teresa como modelo conventual de gobernante católico. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Macías, F. S. (2022). Teresa de Ávila, la prudente: confesionalización y antimaquiavelismo en Juan de San Pedro y Ustárroz, en *Cuadernos de Historia Moderna* 47.1, 113-130.

¹ Universidad de Buenos Aires – CONICET
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5032-018X>
Email: maciasfs@gmail.com

A finales del siglo XVI cristalizaba en Europa un novedoso discurso político. Autores como Giovanni Botero y su *Della ragion di Stato* (1589), el humanista flamenco Justus Lipsius con su *Politiorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex.* (1589), y Pedro de Ribadeneira con su *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano, para gouernar y conseruar sus estados: contra lo que Nicolas Machiauelo y los politicos deste tiempo enseñan* (1595), dieron forma a un enunciado nutrido confesionalmente que intentó presentarse como una alternativa moralmente correcta ante lo que era representado como una perversión. Y tal perversión tenía origen en un nombre: Nicolás Maquiavelo (1469-1527), y especialmente en su *Il principe* (c. 1513) ¿Qué es a lo que se oponían aquellos autores? ¿Qué fue lo que tanto los inquietó e impulsó sus letras contra las del florentino? Escrito como un breve tratado que apuntaba a adquirir el favor de su destinatario, Lorenzo de Medici, luego de la restauración medicea de 1512 en Florencia, *Il principe* era una presentación sistemática sobre la adquisición, conservación y pérdida del poder principesco sobre sus dominios (territoriales y humanos). Uno de los rasgos que más nos interesa a nosotros es el hecho primordial de la proposición de su texto como un ejercicio de escritura útil (*utile*), orientado, según palabras de su autor, “a la verdad efectiva de la cosa más que a la imaginación de la misma”². Maquiavelo, desarrollando una lectura pragmática de la actividad del príncipe, reconoce como punto de partida la distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir. Para él, cesar la actividad de lo que se hace por lo que debería hacerse lleva, más que al éxito y conservación del poder, a la ruina. Por ello, afirma sin dudas, cualquier príncipe que aspire a su conservación debe aprender a no ser bueno, o serlo y no serlo según las circunstancias³. De hecho, a costa de mantener la unidad y lealtad de sus súbditos, no debe preocuparse de que lo etiqueten de cruel. Más aún, para el florentino, aunque es deseable ser tanto amado como temido, ante la imposibilidad de reunir ambas características es preferible ser temido que amado⁴. En este sentido, Maquiavelo dejaría de lado el aspecto moral (el deber ser) que cualquier buen cristiano esperaría de sus gobernantes, creando, como ha señalado Robert Bireley, una tensión entre lo bueno y lo útil a la cual los escritores de la Contrarreforma intentaron encontrar una solución⁵.

² Machiavelli, N.: “Il principe”, en Idem: *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Firenze, Bompiani, 2018, XV, p. 859: “alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa”. Cito por capítulo y número de página.

³ *Ibidem*: “Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità” (“Por lo tanto, es necesario que un príncipe, que quiere mantener [el poder], aprenda a no ser bueno, y usarlo o no usarlo según la necesidad”). Véase igualmente *Ibidem*, XIX, p. 876: “come io dissi di sopra, uno principe, volendo mantenere lo stato, è spesso forzato a non essere buono” (“como dije arriba, un príncipe, queriendo mantener el estado, a menudo es forzado a no ser bueno”).

⁴ *Ibidem*, XVII, pp. 864-865.

⁵ Bireley, R.: *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1990, p. 28. Si bien no desconocemos el origen protestante del término Contrarreforma y su negativa connotación primitiva, así como tampoco nos es ajeno los intentos reformistas en el seno de la iglesia tardo medieval que anteceden a la ruptura de la Reforma protestante, este trabajo adopta a consciencia la categoría de Contrarreforma, en cuanto entiende que la aceleración de las reformas católicas desde el siglo XVI son en gran medida resultado del efecto provocado por el impulso Protestante en la primera mitad del siglo y que, además, la sombra inquisitorial y su semblante censor adquiriría un peso considerable en la estructura de poder eclesiástico. Sobre las revisiones del concepto véase los trabajos de Jedin, H.: *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern, Verlag Josef Stocker, 1946; O'Malley, J.: *Trent and all that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press,

Todo ello nos lleva a otro aspecto central de *Il principe* que levantaría malestar entre los autores contrarreformistas. En su capítulo 17 el florentino señala que el príncipe debe comportarse como un león –para asustar a los lobos– y como un zorro –para conocer con su astucia cualquier trampa⁶. La naturaleza astuta del zorro, no obstante, debe ser simulada y disimulada⁷. Lo importante, aclara, no es tener todas las características atribuidas que serían necesarias en un príncipe, sino parecer que se las posee⁸. Incluso se anima a sugerir que tener las cualidades requeridas y practicarlas siempre es perjudicial, mientras que aparentarlas es útil. Y allí se comienza a desandar otro elemento detonante de la respuesta católica. No sólo el engaño se constituye como un elemento nodal de las funciones del poder, sino que además la religión misma queda subordinada al intento de conservar el poder principesco. En efecto, el florentino afirma que un príncipe no puede cumplir con todos los menesteres por las cuales los hombres son considerados buenos, ya que para conservar el estado a menudo es necesario obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad e incluso contra la religión⁹. Estos elementos constitutivos del imaginario cristiano son subordinados a las necesidades urgentes del tiempo presente de lo político: si no son útiles deben ser obviados, aunque siempre aparentados. Incluso su práctica incondicional podía ser una causa de fracaso para el príncipe. La religión adquiere así un carácter instrumental.

Sin embargo, será en sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (c. 1513-1519) que expondrá con mayor claridad la instrumentalización de la religión en la generación de la devoción hacia el bien común. Maquiavelo habría hallado en ella un medio de control social y una fuente de patriotismo. El mejor ejemplo de ello era el practicado por los romanos, quienes habrían usado de la religión como un mecanismo de unidad civilizatorio¹⁰. La conclusión que de allí extraía era que los

2000; y Po-Chia Hsia, R.: *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Segunda edición, trad. S. Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2010. En cambio, reafirmando la categoría, De Boer, W.: *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Brill, 2001; y Firpo, M.: “Re-thinking ‘Catholic Reform’ and ‘Counter-Reformation’: What Happened in Early Modern Catholicism –a View from Italy”, *Journal of Early Modern History*, 20 (2016), pp. 293-312.

⁶ Advierte Robbins, J.: *The Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Abingdon, Routledge, 2007, p. 101, que Maquiavelo invierte así el paradigma ciceroniano que mostraba al zorro y al león como ejemplos a ser evitados en cuanto naturalezas extrañas al hombre. La referencia clásica es Cicerón, *De Officiis*, I. 41.

⁷ Machiavelli, *op. cit.* (nota 2), XVIII, pp. 868-869. Allí dice: “ma è necessario, questa natura, saperla bene colorare e essere gran simulatore e dissimulatore” (“pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador”), p. 869.

⁸ *Ibidem*, XVIII, p. 869: “ma è bene necessario parere d’averle” (“pero es bien necesario parecer que las tiene”). Vale mencionar que tales afirmaciones se sustentan en un pesimismo antropológico expresado por Maquiavelo en diversas partes de su libro. Él ve a los hombres como simples, fáciles de engañar ya que se subordinan a sus necesidades inmediatas, y poco confiables –en especial la nobleza, ávida de poder.

⁹ *Ibidem*, pp. 869-870: “come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso e essere, ma stare in modo edificato con l’animo che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario. E hassi a intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li *òmini* sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione; e però bisogna che elli abbi uno animo disposto a volgersi secondo che e’ venti della fortuna e la variazione delle cose li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene potendo, ma sapere intrare nel male necessitato”.

¹⁰ Machiavelli, N.: “Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio”, en *Idem, op. cit.* (nota 2), I, 11, p. 345: “[Numa] trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà; e la constitui in modo, che per più secoli

gobernantes deben mantener los principios de la religión profesada para facilitarles la conservación de su república, favoreciéndola incluso en aquellos aspectos que consideren falsos¹¹. La interpretación del cristianismo divulgada desde Roma, en cambio, con sus proyectadas aspiraciones supraterrrenales, su humildad y la alabanza a la contemplación, desviaba a los hombres de buscar la gloria y la riqueza en esta vida. Incluso, se habría visto incapaz de promover una unidad colectiva como la lograda en tiempos antiguos por los habitantes del Lacio. Esto se debería principalmente a la Iglesia, la cual por los malos ejemplos de su corte habría llevado a Italia a la pérdida de toda devoción religiosa¹². En el esquema del florentino, esto suponía la incapacidad de la unidad de toda la península¹³.

Es precisamente contra los aspectos reseñados líneas arriba que los escritores contrarreformistas alinearon en gran medida sus plumas y construyeron la silueta de un Maquiavelo combatible a partir de fijar su atención en aquellos pasajes específicos de su obra. Así percibido, para estos autores la agenda del florentino sólo podía derivar en la ruina y no en la preservación del poder. Como grupo, estos pensadores estarían caracterizados por su intento de desarrollar un programa que mostraría cómo un gobernante u hombre de gobierno podía tanto mantener como desarrollar un poderoso gobierno y ser políticamente exitoso, operando a partir de sólidos principios cristianos y sin conductas moralmente reprobables, engañosas y no religiosas¹⁴. No desconocemos que las letras maquiavélicas exceden por mucho

non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella republica; il che facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini romani disegnassero fare”). Cito por libro, capítulo y número de página.

¹¹ *Ibidem*, I, 12, pp. 349-350: “Debbono, adunque, i principi d’una republica o d’uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e, per conseguente, buona e unita. E debbono, tutte le cose che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare, quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali”.

¹² *Ibidem*, I, 12, pp. 350-351. Mencionemos que Maquiavelo señala otra razón de carácter político de la desunión dentro de la península itálica también causada por la Iglesia: el hecho de que nunca fue lo suficientemente poderosa para ocupar Italia ni tampoco tan débil como para permitir que otro la ocupe, inhibiendo la subordinación a una autoridad única y viéndose gobernada por una multiplicidad de príncipes y señores. Véase *Ibidem*, pp. 351-352. Por su parte, en el último capítulo de *Idem, op. cit.* (nota 2), XXVI, pp. 902-903, atribuye la desunión de Italia a la mala organización militar y a la debilidad de los jefes.

¹³ Sobre el carácter instrumental de la religión véase Bireley, *op. cit.* (nota 5), pp. 11-12; y Viroli, M.: *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, trad. Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2009, pp. 193-194. Más aquí en el tiempo, el mismo Viroli, M.: *Machiavelli’s God*, trad. Antony Shugar, Princeton, Princeton University Press, 2010, sostiene, a diferencia de Bireley, que Maquiavelo no solo afirmó que la libertad republicana necesita una religión que inculque y apoye la devoción al bien común, construyendo una unidad cívica, sino que también creía que la religión cristiana, correctamente interpretada no como ociosidad sino como virtud, puede servir a la misma tarea. En el mismo sentido se pronuncia Howard, K. D.: *The Reception of Machiavelli in Early Modern Spain*, Woodbridge, Tamesis, 2014, pp. 46-48, para quien Maquiavelo ofrece una interpretación alternativa por un cristianismo más militarista. Consúltese igualmente Fontana, B.: “Love of Country and Love of God: Te Political Uses of Religion in Machiavelli”, *Journal of the History of Ideas*, 60 (1999), pp. 639-658, para quien Maquiavelo delata no solo una noción de religión entendida como *religio* (ligazón; unidad del cuerpo social), sino también como *fides* (en este caso no como verdad trascendente –Agustín–, sino secular, histórica y política); también véase Tarcov, N.: “Machiavelli’s Critique of Religion”, *Social Research: An International Quarterly*, 81 (2014), pp. 193-216, doi: <http://dx.doi.org/10.1353/sor.2014.0005>. Sobre el aspecto ético en Maquiavelo consúltese Benner, E.: *Machiavelli’s Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

¹⁴ Bireley, *op. cit.* (nota 5), pp. 27-28 y 32; Maurizio Viroli, *op. cit.* (nota 13), pp. 102-105. Aunque véase Howard, *op. cit.* (nota 13), para quien los antimachiavélicos, al menos en España, eran realmente maquiavélicos. La clave en su argumentación radica en distinguir entre un maquiavelismo real, definido como la apropiación observable

a *Il principe* y que es muy probable que su autor, en rigor, haya sido un defensor del ideal humanista de la política como arte de conservación de la *respublica*, entendida como una comunidad que comparte un criterio de justicia y que se basa en la razón ciceroniana de la *recta ratio*: una razón basada en principios universales (es decir, en un deber ser) de equidad que deberían presidir nuestras decisiones de gobierno¹⁵. Pero no era ello lo que despertaba el descontento de los escritores contrarreformistas.

En las próximas líneas trataremos de mostrar un ejemplo particular de aquellas prosas antimaquiavélicas: la del carmelita descalzo Juan de San Pedro y Ustárroz (1564-1615), conocido en la religión como Juan de Jesús María¹⁶. Al vincular al-

de conceptos maquiavélicos claves, y una pretensión retórica antimaquiavélica. A partir de esta distancia entre realidad y retórica sugiere que la caracterización errónea de la persona histórica de Maquiavelo –el florentino sin ética ni moral que veía a la religión como un mero instrumento de control– cargó con un doble propósito retórico: primero, la utilización por los escritores políticos españoles de un ideal maquiavélico que les permitió definir sus propias ideas político-católicas por oposición; y segundo, un ejercicio de distracción a sus lectores, especialmente a quienes no estaban familiarizados con las obras de Maquiavelo, para que no perciban su adaptación del discurso maquiavélico a sus propias propuestas (pp. 4-5). Pero esta distancia arbitraria que propone Howard entre un mundo de la realidad y un universo de la retórica como encubridora de lo real no le permite pensar en las prosas antimaquiavélicas como expresiones creenciales de un grupo de católicos militantes convencidos de su propia verdad. No es que Howard no vea el cristianismo practicado por sus fuentes. Pero interpretar lo que él mismo llega a denominar un *hibridismo discursivo* (*discursive hybridity*, p. 99) como un maquiavelismo sólo en apariencia antimaquiavélico –y por lo tanto no tan híbrido–, es no lograr percibir el abismo que sustentaría la mano escritora de los autores estudiados. En efecto, no se trata de negar la inclusión de postulados maquiavélicos claves en los propios escritos antimaquiavélicos –y que Howard, reconozcamos, muestra con excelente claridad. En definitiva, esos autores también se insertaban en las discusiones políticas de su tiempo y lo hacían a partir de un universo representacional con puntos de contacto y de distancia; ejes de discusión y preceptos que podían ser apropiados y reformulados a partir de los supuestos manejados por cada una de las plumas que se abocaban a tratar las cuestiones vinculadas a las formas del ejercicio de la política. Se trata, más bien, de interpretar esa inclusión no como el fondo real de una retórica engañosa, sino como la cristianización de ciertos postulados maquiavélicos y el rechazo de otros; como una selección arbitraria sustentada en una lógica creencial que hacía de todo aquello que oliera a ausencia de religión una representación del Mal absoluto, aunque capaz de acomodar algunos puntos a la supuesta rectitud moral que los artifices de esos trabajos verían en su religión durante el surgimiento de nuevas reformulaciones teóricas de la política. Ello nos permitirá comprender las lógicas relaciones en las cuales esos trabajos eran puestos en juego. Para ejercer una hermenéutica de la sospecha –siguiendo la expresión tomada de Paul Ricoeur– no hace falta desnudar a nuestros protagonistas de su creencia –entendiéndola como pura retórica–, sino desarmarlas para ver qué nos muestran más allá de sus explicitaciones literarias. Sobre el maquiavelismo y antimaquiavelismo en España véase también Forte, J. M. y López Álvarez, P. (eds.): *Maquiavelo y España: maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008; Puigdomènech Forcada, H.: *Maquiavelo en España: presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

¹⁵ Al respecto véase Viróli, *op. cit.* (nota 13), pp. 35-44 y 161-212; también consúltese el libro de Benner, *op. cit.* (nota 13).

¹⁶ Juan de San Pedro y Ustárroz nació en Calahorra en 1564. Cursó estudios universitarios en Alcalá de Henares, dejándolos inconclusos para ingresar como novicio descalzo al monasterio de Pastrana en 1582. Es probable que haya vuelto a Alcalá para tomar algunos cursos de teología. Lo cierto es que a fines de 1585 el por entonces general Nicolás Doria lo envía hacia el recientemente fundado convento descalzo de santa Ana en Génova (1584). Nunca más regresó de Italia. Allí se dedicó a la formación de novicios, a la promoción del semblante misionero para la rama itálica de los descalzos y a la promoción de la santidad teresiana. Muere en Roma en 1615. Para los datos biográficos véase Strina, G.: *Juan de Jesús María (1564-1615)*. *El Calagurritano*, trad. Ildefonso Moriones, Arenzano, sin editorial, 2016 (2015); Isotton, L.: *Giovanni il Calagurritano. Storia di un carmelitano scalzo*, Roma, Edizione OCD, 2010; Giordano, S.: “Giovanni di Gesù Maria. Appunti per una biografia”, en Paolucci, C. y Giordano S. (eds.): *Umanesimo e cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi. Giovanni di Gesù Maria*, Genova, Biblioteca Franzoniana, 2001, pp. 7-43; Strina, G. y Fernández, R.: “La infancia de fray Juan de Jesús María (Juan de San Pedro y Ustárroz) en la Calahorra del Renacimiento”, *Kalakorikos*, 1 (1996), pp. 135-149; Gil De Muro, E.: *Como con suave melodía. V. P. Juan de Jesús María*, Burgos, Monte Carmelo, 1996;

gunos de sus trabajos, podremos observar en una evolución retrospectiva, primero, sus claras ideas antimachiavélicas, luego, cómo aparecen implícitas en su proyecto hagiográfico anterior. Conectar ambos tipos de obras nos permitirá concluir que Juan no solo propone un modelo de gobierno ortodoxamente católico para las noveles estructuras de poder político del mundo moderno, sino también uno conventual.

Juan de San Pedro y Ustárroz y sus escritos antimachiavélicos

Conocido principalmente por sus trabajos misionales y teológicos, a principios del siglo XVII Juan de San Pedro y Ustárroz intercedió también de modo directo en el debate sobre la política y su ejercicio; sobre las características que debe tener un gobernante justo. En 1612 publicaba su *Instrvctio Pincipvm ethice, oeconomice, ac politice*¹⁷. Y no sería el único trabajo sobre la cuestión. Al año siguiente publicó su *Ars gvbernandi*¹⁸. Ambos escritos nos permiten ubicarlo con claridad en el ideario antimachiavélico que caracterizó al pensamiento político de la Contrarreforma.

Detengámonos en el primero de estos textos. La *Instrvctio* fue dedicada al papa Paulo V. El tratado se articula en dos libros. El primero, dedicado a los príncipes en general; el segundo a los propiamente eclesiásticos. Juan lo propone como un espacio de consejos en cuestiones éticas y morales –vinculadas a las costumbres del príncipe–; en materia económica –sobre la moderación en su corte–; y política –que trata sobre el ejercicio de gobierno¹⁹. El vínculo ética-economía-política es nodal en su construcción. La correcta ética cristiana del príncipe es, de hecho, el primer punto que trata. Señala que el gobernante cristiano debe ser uno que busque en su vida la perfección sin excusas; debe temer a la Majestad divina y expresar un sincero culto hacia Dios, tanto interno como externo; dedicar aunque sea un breve tiempo a la meditación; moderar sus pasiones; cultivar las virtudes; ser medido en el habla –llano y sin ornamentos–, en la mirada –no generar temor–, con su audiencia –recibir a todos y no mostrar señales de ira sino benignidad–, y con su modo de proceder en los actos de gobierno –ni rapidez ni lentitud, excepto que el caso lo amerite–; no prestar atención a los adornos sobre el cuerpo; que su mesa esté provista moderadamente para no permitir los excesos; practicar esparcimientos que no sean nocivos; hablar

Florencio Del Niño Jesús: *El V. P. Fr. Juan de Jesús María, propósito general de los Carmelitas Descalzos (1564-1615). Su vida, sus escritos y sus virtudes*, Burgos, El Monte Carmelo, 1919. Pueden consultarse también las bibliografías sobre el fraile de Calahorra hechas por Husillos Tamarit, I.: “Juan de Jesús María, OCD (San Pedro y Ustárroz), O. C. D. (1564-1615). Bio-bibliografía en el siglo XX”, *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani*, 39 (2001), pp. 3-677; y Husillos Tamarit, I.: “En torno al P. Juan de Jesús María, OCD (1564-1615). Ensayo bibliográfico”, *Revista de Espiritualidad*, 72 (2013), pp. 217-243.

¹⁷ Juan de Jesús María: *Instrvctio Pincipvm ethice, oeconomice, ac politice*, Mogvntiae, Apud Bhaltasarvm Lippivm, 1612. Existe traducción castellana: *Instrucción a los príncipes en materia ética, económica y política*, trad. Mauricio Narváez, Bruselas, Soumilion, 2002.

¹⁸ Nos valemos de la siguiente edición: Juan de Jesús María: *Ars gvbernandi, compendio scripta*, Coloniae, Apud Ioannem Crithium, 1614. La edición de 1613 fue publicada en la ciudad de Roma. Existe edición bilingüe italiano-latina: *L'arte di governare*, trad. G. Strina, Bruselas, Soumilion, 1995; así como también franco-inglesa: *L'art de gouverner. The art of government*, trads. A. Crespi y A. Maes, Bruselas, Soumilion, 1998. Sobre este tratado véase Bitossi, C.: “Giovanni di Gesù Maria e il suo *Ars gubernandi*. Note su carmelitani e repubblicanesimo a Genova tra Cinque e Seicento”, en Paolucci, C. y Giordano, S. (eds.): *Umanesimo e cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi*, pp. 71-78.

¹⁹ Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 17, 1612), Praefatio, sin paginación.

con gente erudita y virtuosa; gestar vínculos amistosos con quienes sean irreprochables en virtudes; y medirse en el trato con el superior, el igual y el subordinado²⁰. En cuanto a la economía, Juan no se detiene en el sustento material de la corte, sino en su administración moral. De allí que la parte económica de su tratado advierta sobre la educación de los hijos del príncipe en el temor de Dios; que la servidumbre de su casa debe ser seleccionada no sólo por su idoneidad y conocimientos, sino también en función del su temor a la divinidad y su frecuencia a los sacramentos; que tanto los hijos como la servidumbre de la nobleza deben ejercitarse físicamente en la abstinencia, la vigilia y ejercicios como la equitación y la lucha, especialmente los príncipes seculares que tienen por objeto la defensa y propagación del catolicismo; que la construcción de sus palacios debe ser de acuerdo a su carácter cristiano, por lo que menciona la importancia de construir y frecuentar un oratorio, una capilla y una biblioteca –desprovista de libros de caballería²¹.

Vemos cómo Juan establece que la medida y la devoción deben expresarse desde lo espiritual hasta lo material (el trato con los hombres, prácticas recreativas y gastronómicas). Su príncipe, ora laico ora eclesiástico, debe fundamentar su propia vida en la consecución de un ser cristiano intachable. La descripción del oratorio palaciego es el mejor ejemplo del compromiso devocional que debería poseer todo buen gobernante: un espacio íntimo para orar a Dios y tratar sobre la salvación eterna, adornado con reliquias de santos e imágenes piadosas, y en el cual los temerosos príncipes incluso castigarían sus propios cuerpos disciplinariamente²². En contraposición a la noción maquiavélica de que seguir consecuentemente la doctrina cristiana puede llevar al príncipe a perder su poder, el fraile propone que los gestos exteriores de culto –expresiones externas del culto interno fijado en el espíritu– no hacen peligrar el gobierno principesco y por esa razón no deben ser temidos, ya que la moral expresada por quien detenta la autoridad sería una inspiración para sus súbditos, dotándolos de un inmenso entusiasmo²³. En este sentido, la religión supone un hilo vincular entre príncipe y súbditos. Más aún, es el ejemplo del primero el que tiene efectos en la creencia de los segundos. Si quien gobierna actúa cristianamente –busca la perfección cristiana en vida–, sus subalternos también lo harán. Solo por ello Juan admitirá más adelante que el gobernante debe ejecutar en situaciones especiales el acto de la simulación –nodal, en cambio, para el ejercicio del poder político en Maquiavelo–: si el príncipe es poseído por algún vicio, sostiene, es necesaria la simulación para no levantar sospechas de impureza en la población. Este no sería un acto de hipocresía, aclara, sino de obligación²⁴. Dentro de la lógica argumental del autor, un príncipe desviado puede desviar al pueblo. De esta manera, la simulación aparece como una acción loable en la medida que preservaría dentro del campo confesional a los súbditos –los cuales son retratados como seguidores de la fe sostenida por el monarca siguiendo el precepto *Cuius regio, eius religio*. El príncipe piadoso

²⁰ *Ibidem*, pp. 1-19.

²¹ *Ibidem*, pp. 20-33.

²² *Ibidem*, p. 28.

²³ *Ibidem*, p. 6: “Neque Reip. ex hoc capite tímédum: experimentis quippe constat frequentibus, testatam eiusmodi actibus Principum pietatem immensum calcar populis addere”. Véase *ibidem*, p. 36: “vt publica pietatis professione illos [populos] ad imitationem alliciant”. Más que la metáfora del cuerpo, lo que une al rey con los súbditos es un lazo moral: si el rey actúa como idealmente debería hacerlo, el cuerpo social se mantendría fuerte, sano y próspero. En cambio, una vida viciosa llevaría a la fragilidad y decaimiento.

²⁴ *Ibidem*, p. 60: “neque enim simulation haec hypocrisis vertitur, sed officio”.

se nos revela entonces como uno de los mayores agentes para la confesionalización católica²⁵. Al menos ese es el lugar que Juan le otorga.

El aspecto antimachiavélico de la obra se desprende totalmente en la tercera parte dedicada a la política o ejercicio de gobierno. Ella misma, a su vez, subdividida en tres secciones. La primera está dedicada a las nociones preliminares; mientras que la segunda y la tercera, a las virtudes por cultivar y vicios por evitar, respectivamente. Ya en la primera subdivisión la sombra de Maquiavelo delata su presencia. Para comenzar, el Calagurritano señala que no va a tratar la doctrina política que enloqueció (*dementauit*) al mundo. Ello habría llevado a muchos gobernantes a distanciarse de Dios, guiados por riquezas, honores y placeres. La doctrina civil (*ciuiles doctrina*) que él propone, en cambio, se basa en los principios morales de la religión cristiana. Esparta y Roma, señala inmediatamente, lograron una felicidad transitoria basada en la obediencia a las leyes y el disciplinamiento militar. Pero finalmente sucumbieron y terminaron con sus hacedores condenados al fuego eterno, nos recuerda. El ejemplo no es aleatorio. La doctrina presumiblemente dañosa que señala al inicio de esta tercera parte del tratado haría uso de las enseñanzas que algunos extraerían del mundo Antiguo. Entre ellos se cuenta Maquiavelo. En efecto, el ejercicio de gobierno romano fue un ejemplo típico que el humanista florentino retomó una y otra vez. No resulta extraño, entonces, que el fraile se encargue de subrayar que aquella felicidad sería suficiente para quienes, encerrando sus deseos en las metas puramente filosóficas, desconocieran la grandeza de la religión cristiana²⁶. De este modo marca una diferencia tajante entre la prosa maquiavélica y su construcción antimachiavélica: lejos del discurso filosófico amante de las prosas y versos clásicos descristianizados, el carmelita pone como eje rector del buen gobierno a una moral estrictamente cristiana en donde la religión y la fe son los elementos constitutivos y sustanciales, no instrumentales, del bienestar común. Desde allí, por ejemplo, interpreta la relación del príncipe con la paz y la guerra. Recordemos que para Maquiavelo una de las funciones claves del príncipe es su constante dedicación y preparación para la guerra²⁷. La misma, afirmaba, no se puede evitar, simplemente puede aplazarse dándole ventaja al oponente²⁸. Para Juan, en cambio, el objetivo al que debe aspirar todo príncipe cristiano es el de conservar la paz unida con la piedad. La guerra, entonces, debe ser evitada, con la excepción de que la misma suponga la búsqueda final de la paz. La religión es la guía también en el combate. Los soldados deben ser instruidos en la piedad, luchar por la gloria de Dios y purificarse por medio del sacramento de la penitencia antes de entrar en batalla²⁹. La doctrina cristiana no se percibe aquí como un instrumento (en este caso, como una herramienta a disposición para ser usada a gusto y cuya

²⁵ Para una síntesis sobre el concepto historiográfico de confesionalización, con sus alcances y límites, véase Ruiz-Rodríguez, J. I. y Sosa Mayor, I.: “El concepto de ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 29 (2007), pp. 279-305; y Lotz-Heumann, U.: “The Concept of ‘Confessionalization’: A Historiographical Paradigm in Dispute”, *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, 4 (2001), pp. 93-114. Aun con sus limitaciones, creemos que este concepto es todavía una categoría útil para interpretar los conflictos inter e intraconfesionales en la Europa Moderna.

²⁶ Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 17, 1612), pp. 34-36.

²⁷ Machiavelli, *op. cit.* (nota 2), XIV, pp. 856-858.

²⁸ *Ibidem*, III, p. 811. Los romanos son el ejemplo de maestría en esta materia tomado por Maquiavelo. De hecho, es de la lectura de la historia bélica romana que el florentino extrae esta conclusión.

²⁹ Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 17, 1612), pp. 37-38 y 45-46.

utilidad consistiría en ensalzar el ánimo de los combatientes), sino como un sustrato de creencias que da significado trascendente al enfrentamiento.

Este carácter sustancial de la religión se expresa nuevamente cuando trata las virtudes que debe poseer el príncipe en la segunda división del apartado sobre la política. Allí destaca a la religión no solo como uno de los rasgos virtuosos del gobernante cristiano, sino como la condición de su gloria: cualquier cosa que un príncipe haga olvidándose de la religión carecerá de gloria, pero se hará inmortal el nombre de aquel que luche principalmente para que el culto de la religión eche sus raíces³⁰. Lo que vuelve glorioso al príncipe a ojos de Juan no es el acto, sino el motivo del acto: el catolicismo. Sin este, por lo tanto, no solo no habría gloria, sino que las esperanzas de mantener un principado se vuelven débiles, dementes, frágiles, y se condenan a una caída y su consecuente perdición, del mismo modo que tiempo atrás les habría sucedido a los célebres romanos. Sería el estado de pureza de su vida, entendida en términos de la moral católica, lo que aseguraría el bienestar general³¹.

Los argumentos desplegados en su *Ars gvbernandi* siguen la misma línea argumentativa. El tratado es dedicado al sobrino de Paulo V, el cardenal Scipione Borghese. Tal dedicación conecta inevitablemente ambos trabajos, ya que, si la dedicatoria de la *Instuctio* iba dirigida principalmente al Pontífice, también incluía a dos de sus sobrinos: Marco Antonio y al destinatario de la dedicación del *Ars gvbernandi*. El breve trabajo se propone otorgar principios universales necesarios para todos aquellos quienes ocupen cargos de gobiernos, independientemente de que este sea laico o eclesiástico. Más precisamente, los pilares que menciona son la piedad, la prudencia y “*otras virtudes*” (“*aliarumq virtutum*”)³². Juan asevera al comienzo de este trabajo que el buen gobierno depende de dos principios: en las virtudes de quien lo ejerce y en atenerse a las leyes divinas³³. Y son específicamente los “*políticos*” (*politici*) quienes no respetarían la ley de Dios y cometerían actos de negligencia hacia la religión³⁴. Ellos representarían los postulados que, según su *Instructio*, habrían enloquecido al mundo. Una opinión que Juan califica como “*delirante*”³⁵. El amor a Dios y hacia el prójimo, afirma el Calagurritano, son los dos pilares en los cuales debería sustentarse cualquier príncipe³⁶. Vemos entonces cómo Juan, siguiendo las posiciones de los autores contrarreformistas, introduce su libro diseñando y promoviendo

³⁰ *Ibidem*, p. 52: “quicquid agat Princeps religionis christianae neglector, aut immemor inglorius erit. Is verò nomen immortale parabit, qui suis conatibus vniuersis id potissimum enitetur, vt religionis cultus altas radices defigat”.

³¹ *Ibidem*, p. 60: “Neminem certe fvgit, Principum vitam defoeatissimam [sic] esse oportere, vt salus Reip. tuta consistat”.

³² Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 18, 1614), Lectori, sin paginación.

³³ *Ibidem*, pp. 8-12.

³⁴ El término *politici*, o su equivalente francés *politiques*, era una expresión despectiva para referirse a un colectivo heterogéneo de pensadores quienes estaban dispuestos a renunciar a la unidad confesional en pos de mantener la paz social. Al respecto véase Turchetti, M.: “Une question mal posée: l’origine et l’identité des Politiques au temps des Guerres de Religion”, en Thierry Wanegffelen (ed.), *De Michel de l’Hospital à l’Édit de Nantes: politique et religion face aux églises*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2002, pp. 357-390; Demonet, M-L.: “Quelques avatars du mot ‘politique’ (XVIe-XVIIe siècles)”, *Langage et Société*, 133 (2005), pp. 33-61. Por otro lado, como advierte Howard, *op. cit.* (nota 13), p. 70, la figura de Maquiavelo fue crecientemente asociada a los *politiques*. Podemos entonces sugerir con certeza que el uso de este sustantivo suponía una referencia indirecta de Juan hacia el humanista de Florencia.

³⁵ Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 18, 1614), p. 11. Afirma allí: “At quã sit *delira* heac mortalium opinio”. El destacado es nuestro.

³⁶ *Ibidem*, p. 12.

un claro esquema confesional del poder principesco, una unidad entre la Iglesia y las instituciones de poder secular en donde otorga a la religión un lugar sustancial y rector³⁷.

La expresión más clara del ejercicio de gobierno como un arte cristiano y sustentado en una moral religiosa la provee en el capítulo 3 de la segunda parte. Haciéndose eco de Botero, allí afirma lo siguiente: “No puede gobernar bien quien no impera sobre las almas. De hecho, mientras los cuerpos son forzados las almas rechazan la autoridad y no obedecen fielmente ni por mucho tiempo, sino que con una dura pelea rompen los límites de la obediencia. Por esta razón los buenos gobernantes procuran primero ganar hacia sí las almas desde el comienzo de su mandato”³⁸. En esta mirada cristiana en la cual lo inmaterial prima sobre lo material, Juan postula que la praxis política debe estar basada en el ejercicio de poder sobre las almas. Es ello lo que permite el dominio de los cuerpos y la direccionalidad de las costumbres aceptadas por la Iglesia. Esto es central en el esquema confesional del Calagurritano, ya que la victoria sobre las almas permite guiarlas hacia donde el príncipe desea³⁹. Recordemos que en su *Instructio* advertía el vínculo determinante entre la religión del príncipe y la de los súbditos. La misma lógica opera en su *Ars*: el gobernante debe ser un ejemplo de virtud para quienes lo miran. Es de él que pueden aprender cómo deben modelar sus vidas. Más aún, la misma persona del monarca se convierte en el modelo de vida de la comunidad política en su totalidad, por lo que una desviación moral suya podría conllevar la ruina de todo el colectivo humano que está a él sometido⁴⁰. Y este vínculo, al contrario de la idea del humanista florentino quien creía que para el príncipe era mejor ser temido que amado, debe ser tejido en base al amor paternal entre el portador de la corona y sus subordinados⁴¹. Finalicemos este breve comentario al *Ars* señalando el aspecto que más delata su antimachiavelismo. Pero antes traigamos nuevamente a nuestra memoria lo que Maquiavelo expresaba en su capítulo 15 de *Il príncipe*: su intención de abordar la realidad de la praxis política más que su representación imaginaria; el ser de la política más que su deber

³⁷ Véase por ejemplo Botero, G.: *Della Ragion di Stato*, Torino, Tipografia Torinese, 1948, p. 137: “È di tanta forza la religione ne’ governi, che senza essa ogni altro fondamento di Stato vacilla” (“Es de tanta fuerza la religión en los gobiernos, que sin ella vacila cualquiera otro fundamento del Estado”); e *ibidem*, p. 138: “Ora, essendo tanta l’importanza della religione per lo felice governo e per la quiete degli Stati, deve il príncipe favorirla e con ogni suo studio dilatarla” (“Ahora bien, siendo tanta la importancia de la religión para el feliz gobierno y para la quietud de los Estados, debe el príncipe favorecerla y dilatarla con todo su estudio”). Véase igualmente *Ibidem*, p. 141, en donde Botero advierte que la prudencia se ciega sin la religión como madre de la templanza.

³⁸ Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 18, 1614), pp. 16-17: “Neqvít bene praeesse, qui non imperat animis, corpora quippe coacta, animis interim auersantibus imperium, nec fideliter, neque diu parent, sed valido renisu obedientiae repagula perrumpunt. Quapropter animos primùm boni gubernatores sibi conciliant ipso praefecturae ingressu”. Véase *Ibidem*, p. 110: “perfectum imperii modum, qui in animis flectendis consistit” (“el perfecto modo de la autoridad, que consiste en dirigir las almas”). Véase Giovanni Botero, *op. cit.* (nota 37), p. 137: “Ma, tra tutte le leggi, non ve n’è alcuna più favorevole a precncipi che la cristiana, perchè questa sottomette loro non solamente i corpi e le facultà de’ sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora e le conscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora ed i pensieri” (“Pero entre todas las leyes, no hay ninguna que sea más favorable a los príncipes que la cristiana, porque ésta no solamente somete los cuerpos y fuerzas de los vasallos donde conviene, sino también las almas y las conciencias, y no sólo liga las manos, sino también los afectos y pensamientos de ellos”).

³⁹ Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 18, 1614), p. 74: “flectiturque [súbditus] quò [gubernator] velis” (“y es dirigido [el súbdito] hacia donde quiere [el gobernante]”).

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 93-94.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 91-92.

ser. Juan, en cambio, explicita su preferencia por hilvanar argumentos que expongan ante los ojos del lector –los mismos que leerían su *Compendium*– aquello que los gobernantes deben saber y de quienes espera que hagan lo que deben hacer y dejen de lado razones políticas que no se acoplen a la piedad pregonada por los voceros del catolicismo⁴².

En suma, ambos textos delatan una intención certera por producir material político desde una óptica confesional, un dispositivo de confesionalización por medio del cual investir al ejercicio de gobierno de las casas nobiliarias europeas con un halo sacro a partir de una moral estrictamente católica que incite un movimiento descendente de homogenización creencial. Juan, escribiendo desde Roma, se hallaba a la vanguardia de esta avanzada confesional en el mundo del pensamiento político.

Proyecciones antimaquivélicas en una pluma hagiográfica... o la prudente Teresa como modelo conventual de gobernante católico

Hemos podido localizar a Juan en la estela de las letras antimaquivélicas de la Contrarreforma. ¿Pero fue en estos textos la única vez que reflexionó sobre los esquemas del poder político? No lo creemos. Unos años antes, en 1609, el carmelita publicó una biografía piadosa en latín dedicada a la visionaria castellana Teresa de Ávila (1515-1582), *Compendium Vitae B. V. Teresiae a Iesu*⁴³. Podemos pensar que esta *vita* –un libro destinado a obtener el favor de la clase dominante temprano moderna para fomentar su proceso de canonización– y los escritos políticos posteriores están totalmente desconectados. No obstante, no creemos que este sea el caso. Hay una pista, una huella, una característica normal del pensamiento político de la Contrarreforma y de la estilizada escritura hagiográfica, y por esa misma razón, no lo suficientemente llamativa como para conectar ambos tipos de textos⁴⁴. Esta pista nos

⁴² *Ibidem*, p. 103: “Opto equidem, gubernatores Christiani oculatissimi sint, vt sciant quid fieri expediat, & constantissimi, vt quod factu opus esse nouerint, reiectis politicis rationibus parum piis exequantur”.

⁴³ Juan de Jesús María, *Compendium Vitae B. V. Teresiae a Iesu Fundatricis Fratrum Discalceatorum et Monialium B^{ma} V. M. de Monte Carmelo* (Romae: Apud Stephanum Paulinum, 1609). Existe traducción al castellano: *Compendio de la vida de la Bienaventurada Virgen Teresa*, trad. G. Strina, Bruselas, Soumillion, 2007. Teresa de Ávila nació en 1515. Ingresó al convento carmelita de La Encarnación en 1535 como novicia, en la ciudad española de Ávila. Luego de unos comienzos dubitativos, finalmente abrazó con fervor la vida religiosa. Experimentó varios éxtasis y visiones durante su vida. Sin embargo, ella no permaneció encerrada entre las paredes del monasterio. Fue el principal impulso detrás del movimiento de reforma descalzo de las carmelitas españolas y que se expandió por el mundo. Durante su tránsito vital, fundó varios conventos de monjas y frailes. Teresa murió en 1582 en Alba de Tormes. Fue beatificada en 1614 por el papa Paulo V, canonizada en 1622 por Gregorio XV y declarada doctora de la Iglesia en 1970 por Pablo VI. El corpus biográfico sobre su figura es inmenso. Véanse, como ejemplo, las referencias de De la Madre de Dios, E. y Steggink, O.: *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977; Rossi, R.: *Teresa d'Avila: biografia di una scrittrice*, Roma, Riuniti, 1983; Bilinkoff, J.: *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-century City*, Ithaca, Cornell University Press, 1989; Weber, A.: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990; Slade, C.: *Teresa of Avila: Author of a Heroic Life*, Berkeley, University of California Press, 1995; Carrera, E.: *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Oxford, Legenda, 2005; Pérez, J.: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid, Algaba, 2007; Balltandre, M.: *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*, Barcelona, Erasmus, 2012; y Alabrús, R. M. y García Cárcel, R.: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra, 2015.

⁴⁴ Seguimos el paradigma indiciario propuesto por el historiador Carlo Ginzburg: la búsqueda y rastreo de expre-

permite tejer un lazo entre este conjunto textual. Estamos hablando de la virtud de la prudencia, una cualidad que a fines del siglo XVI había adquirido, gracias a las obras antes mencionadas de Botero y Lipsius, un papel central al dibujar la silueta de un príncipe cristiano⁴⁵.

Pero antes, permítasenos repasar con brevedad la noción de prudencia transmitida por Maquiavelo en *Il príncipe* (objetivo principal de crítica y construcción de una alteridad maquiavélica a ser combatida por estos autores). Cuando el florentino menciona la prudencia lo hace en el sentido clásico, pensándola como un entendimiento práctico concerniente a las circunstancias particulares de la política y la toma de decisiones⁴⁶. En efecto, la prudencia, en la definición más precisa que nos da en su breve libro, es conceptualizada como el conocimiento de los príncipes acerca de los inconvenientes que se afronta y la toma del mejor curso de acción posible⁴⁷. El rasgo novedoso del pensador itálico es que su sentido práctico del actuar político se engloba en los criterios reseñados líneas arriba: calculador, simulador, instrumentalista. El humanista desnuda la prudencia de un marco ético cristiano que la sustente y dirija⁴⁸. De allí que, por ejemplo, su príncipe prudente dada las circunstancias no mantenga la palabra y ejecute la simulación⁴⁹. Además, no debe aspirar a la pobreza y la humildad, sino a la grandeza, siguiendo el ejemplo de los grandes hombres del pasado⁵⁰. Esta secularizada prudencia maquiavélica se articula con su idea de virtud como los medios y las cualidades personales de los hombres que los vuelven capaces de modelar la fortuna, aquel momento contingente, incontrolable y propiciador de ocasiones en las cuales el hombre prudente-virtuoso debe saber actuar⁵¹.

Ahora bien, ¿cómo pensaba el carmelita esta célebre virtud? Siguiendo la estela dejada por el aristotelismo de Tomás de Aquino, la prudencia aparece en su *Compendium* como una virtud asociada al ejercicio de gobierno⁵². Juan señala

siones sintomáticas aparentemente sin trascendencia que nos permitirán abordar las subjetividades individuales para desde allí observar la totalidad del mundo político, social y cultural. Ginzburg, C.: *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 138-175.

⁴⁵ Robbins, *op. cit.* (nota 6), p. 103; Bireley, *op. cit.* (nota 5), p. 56.

⁴⁶ Robbins, *op. cit.* (nota 6), p. 97. Cfr. La definición de Aristóteles, “Ética Nicomáquea”, en *Idem*: *Ética Nicomáquea*. Ética Eudemia, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Editorial Gredos, 1985, pp. 273-274: “parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general” (1140a 25-29); “la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre... y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos” (1140b 3-10).

⁴⁷ Machiavelli, *op. cit.* (nota 2), XXI, p. 890: “la prudenzia consiste in sapere conoscere le qualità delli inconvenienti e pigliare el men tristo per buono”.

⁴⁸ Robbins, *op. cit.* (nota 6), pp. 99-102.

⁴⁹ Machiavelli, *op. cit.* (nota 2), XVIII, pp. 868-869.

⁵⁰ *Ibidem*, VI, p. 820.

⁵¹ Sobre la relación virtud-fortuna aún resulta de utilidad el clásico trabajo de Pocock, J. G. A.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 245-270. Véase igualmente Benner, E.: *Machiavelli's Prince: A new Reading*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 69-110; e *Idem*, *op. cit.* (nota 13), pp. 135-168, donde sostiene que la mirada instrumentalista de la virtud maquiavélica la desnuda de un carácter ético del cual, en realidad, no carecía.

⁵² Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 43, 1609), IV. XVII, p. 267: “Cum enim proprius huius virtutis actu sit praecipere, agēdaque praescribere”. Cito por libro, capítulo y número de página. Véase Aquino, T.: *Summa Theologiae*, II-IIae q. 47, a. 10 y 12 [en línea]. <https://www.corpusthomicum.org/sth3047.html>. [Consulta: 23 de julio de 2020]

allí que esta virtud le permitía a Teresa pensar las cosas que la rodeaban y resolver los problemas que le surgían⁵³. Desde ese sitio virtuoso la monja habría gobernado prudentemente: no obligando sino guiando las almas con suavidad, es decir, gobernando las almas —como luego explicitara en su *Ars*; asegurando las provisiones justas; con un equilibrio entre suavidad y dureza reprendía a los pecadores; visitaba enfermas, amaba a las monjas humildes y obedientes mientras conquistaba con autoridad a las más difíciles (*durior*); elegía a las prioras que guardarían las leyes —el marco normativo establecido para la vida en comunidad—; a todas las monjas que parecían recibir iluminaciones celestiales las enviaba a tratar con teólogos instruidos que las diagnosticaran; también su discreción de espíritus es colocada aquí, delatando nuestro autor que la práctica de dicho dispositivo teológico era un mecanismo de gobierno utilizado incluso por las mujeres⁵⁴. Pero esta virtud no es la descristianizada prudencia maquiavélica. Para el Calagurritano también es una cualidad infusa; es una prudencia celestial⁵⁵. La prudencia emerge así de la biografía teresiana como una virtud divinalmente alimentada, transmitida, animada, y que permite el ejercicio de gobierno más justo y católicamente sustentado.

Podemos observar cómo el ejercicio de gobierno conventual es practicado por medio de la prudencia, y es esta pista la que nos lleva nuevamente a las obras futuras de Juan. En la segunda división de su *Instructio*, la sección sobre política, Juan aborda las virtudes de los príncipes cristianos. Allí asevera que la primera y más importante de ellas es el “*celo de la prudencia*” (*Studium Prudentiae*). La prudencia es figurada como una virtud necesaria para el ejercicio de gobierno, moderadora del conjunto de virtudes⁵⁶. Ella supone aquí una práctica de discriminación política a través de la cual, gracias al examen de acontecimientos y circunstancias del pasado y al sabio consejo de personas expertas, permitiría al príncipe determinar un curso de acción. Sigue, como mencionamos arriba, la línea aristotélico-tomista. Y a tono con su mirada cristianizada del mundo, la gracia divinal no está ausente. Dada la importancia que esta virtud tendría, señalaba la imperiosa urgencia de que el príncipe ruegue a Dios con humildad para gobernar con la sabiduría suficiente como para lograr salvar igualmente su propia alma⁵⁷. La prudencia, entonces, debe estar orientada por un semblante celestial. Es una prudencia regida divinalmente.

Prueba de su preocupación en la materia es un trabajo de su autoría por entonces inédito, a pesar de haber obtenido el *imprimatur* para ver la luz pública, y que fue editado recién a fines del siglo XX, intitulado *Liber de studio prudentiae*⁵⁸. Finaliza-

⁵³ Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 43, 1609), IV. I, p. 213.

⁵⁴ *Ibidem*, IV. XVII, pp. 267-272.

⁵⁵ *Ibidem*, IV. XVII, p. 268. Allí, mencionando las razones dadas por Teresa para admitir nuevas monjas, afirma: “*quae certe ratio prudentia illa caelesti digna videtur*”. Y en la página siguiente la adjetiva de infusa (“*prudentiae infusae*”).

⁵⁶ Juan de Jesús María, *op. cit.* (nota 17, 1612), p. 47: “*adeo imperio necessaria est*”.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 47-48. Allí concluye: “*animo demisso Deum precari &... sapientiam enixius postulare, ad populum sine propriae salutis iactura moderandum*”. El participio *moderandum* también puede tener un significado moderativo, por lo cual podemos interpretar el pasaje cargado de un doble sentido: el de gobernar y el de moderar las costumbres. Ambos sentidos logran sintetizar en una sola palabra el horizonte de su libro. Por otro lado, la virtud de la prudencia se pondría en práctica especialmente hacia tres grupos de hombres: otros reyes -de grado mayor, igual o superior-, las familias nobiliarias y los plebeyos (*plebeios*). *Ibidem*, pp. 49-52.

⁵⁸ Juan de Jesús María: *El culto de la prudencia*, edición bilingüe hispano-latina, trad. Juan Montero Aparicio, Bruselas, Soumillion, 1994.

do en 1614, el texto se centra en analizar la virtud moral de la prudencia. Sin lugar a dudas, la importancia que Juan le otorgaba en su propagación del ideal católico de gobierno lo impulsó a desarrollar más acabadamente el concepto. No es que presente una definición nueva, pero sí la desarma, nos la presenta dividida en partes y clases, desarrollando más en extenso sus vicios antitéticos y sus características virtuosas⁵⁹. Lo que nos interesa señalar es la distinción central que Juan establece entre una prudencia imperfecta y otra perfecta, cada una orientada hacia una finalidad disímil. La prudencia imperfecta orienta su fin no hacia el Bien, sino hacia cualquier cosa particular y efímera, siendo común a los hombres piadosos como impiadosos⁶⁰. La perfecta, en cambio, hace un acto deliberativo y juicioso que se ordena de acuerdo al fin que debería perseguir la vida humana: Dios —de allí que una simulación o disimulación que busque guardar el reino de su halo sacro sea justa. Para Juan es esta última la que debería llevar única y plenamente el nombre de prudencia⁶¹. El nombre de Teresa no está ausente en este trabajo. Sosteniendo que la prudencia perfecta debe inculcarse y practicarse durante todas las etapas de la vida, la visionaria castellana es colocada como el ejemplo ideal de la prudencia instaurada desde la más tierna infancia⁶². Y esta no es la única vez que aparece mencionada. Hay otro pasaje que no constituye el núcleo del trabajo pero que forma parte del mismo y es sumamente importante: la epístola dedicatoria. Allí, el fraile le dedica el libro al cardenal Horacio Lancelotto. Lo hace, afirma, por su prudencia. Pero también por agradecimiento a su actuación en favor de la recientemente consagrada beatitud teresiana⁶³. La beatificación de Teresa emite así una sombra omnipresente en la composición del escrito. Ella y la prudencia perfecta van juntas. Un ejemplo de gobierno conventual es implícitamente la mejor manifestación de prudencia: la niña prudente que evolucionó hacia una monja, una reformadora, una gobernadora y, finalmente, una beata.

Dicho todo esto nos es posible sostener que la prudencia teresiana propuesta por el fraile se delata lejos del modelo maquiavélico. Mencionemos que más allá de algunos aspectos propiamente vinculados al universo de la vida monacal femenina —recurrir al teólogo, administrar el discernimiento espiritual al interior del convento—, Juan está presentándonos el retrato de una gobernadora. Y no cualquiera: es Teresa la prudente, el mejor ejemplo de gobierno posible en el más aquí, en donde se desenvuelve la suavidad con la severidad en un equilibrio justo, bueno, sinceramente religioso, sin simulaciones ni disimulaciones —que no parece, sino que es; o, siguiendo al *Tratado de la religión* de Pedro de Ribadeneira, yuxtapone ser y parecer: “*parecer lo que es, y ser lo que parece*” —, que se desarrollaría a partir de un claro comportamiento moral basado en los principios del catolicismo romano⁶⁴. Más aún,

⁵⁹ Juan, de modo similar a las definiciones ya explicitadas, conceptualiza la prudencia así: “[Prudentia] est virtus qua intellectus, velut linea quadam, virtutum aliarum actus metitur, dum eis, ut ratione consentiant, medium modumve praescribit”. *Ibidem*, pp. 12-13. Véase también pp. 210-211.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 132: “Prudentia illa imperfecta, quae finem non in summo ac sempiterno bono, sed in peculiari alio bono constituit, quam sit sterilis, ex eo perspicitur, quod piis, ac impiis communis est, nec ab ea firmum salutis ducitur argumentum”.

⁶¹ *Ibidem*, p. 134: “[prudentia] perfecta est, quae ad bonum totius humanae vitae finem, Deum videlicet, recte consultat, iudicat, imperat; quae absolute, pleneque prudentiae nomen, et laudem promeretur, et quae solos iustos exornat”. Sobre la prudencia perfecta e imperfecta véase también pp. 22-27.

⁶² *Ibidem*, pp. 138-139.

⁶³ *Ibidem*, pp. 6-7.

⁶⁴ En este sentido Juan se distancia de obras como la de Justus Lipsius, para quien existe una prudencia mixta que alberga un grado de engaño aceptable y que no iría en contra de los principios éticos y morales del cristianismo.

si la aventura fundacional teresiana en vida y la expansión de la orden tras su muerte expresan sus logros, Teresa la prudente surge como el claro ejemplo de que una actividad gubernamental articulada en los valores católicos –de un modo conventual– es garantía segura de éxito. Es una prudencia basada en la *charitas* que expresaría en su ejercicio un deber ser de gobierno hecho realidad práctica; bueno y útil; un encuentro entre los principios éticos universales que deberían regir la acción política y las circunstancias particulares en las cuales se desarrolla⁶⁵. Una prudencia que se practica no en el plano contingente de la fortuna, sino en el universo planificado –aunque ignoto– de la Providencia; no es una virtud secularizada, sino divinalmente infundida.

Conclusiones

Un fraile. Una pista. Cuatro textos. Lo expuesto hasta aquí nos permite mantener que Juan de San Pedro y Ustároz presenta un modelo de gobierno conventual como ideal político. La característica más singular de su biografía teresiana, es el hecho de que la formó como un púlpito de doctrina católica para promover un modelo de gobernante católico perfecto, delatando argumentos que desarrollará en trabajos posteriores a partir de un explícito antimaquivelismo. Desde el púlpito hagiográfico, instó directa y sutilmente a posibles patrocinadores de la causa teresiana a imitarla; que se reflejen en Teresa la prudente. Por lo tanto, Juan defendió una autoridad política basada en la moral católica y la cultura conventual como principio político y de bienestar social: solo el gobernante piadoso podría mantener una comunidad armoniosa ya que su ejemplo sería causa suficiente para el buen comportamiento de todo el cuerpo político. Teresa y su éxito fundacional fueron los mejores representantes de ello.

Es cierto que el *Compendium* no se extiende en el tema. Pero esto no cambia la ecuación. Aquellos que gobernaron pudieron aprender de Teresa una forma de vida y de gobierno piadosa, no solo en el texto sino también en el contexto: la realidad física de los conventos que no detuvo su expansión cuando ella dejó el mundo. Se alentó a los monarcas, los clérigos de alto rango y a las autoridades urbanas a ser los principales vehículos de un proceso de confesionalización que aspiraba a la capilaridad mediante la construcción de un vínculo mutuamente beneficioso entre el poder eclesiástico y el poder secular. En este sentido, vale la pena señalar que sus textos expresan más un proyecto que una realidad: la formación de la uniformidad confesional es algo a lo que aspira, no un hecho efectivo. Al mismo tiempo, sus palabras prueban que el ejercicio de la confesionalización estaba lejos de llevarse a cabo de manera descendente: sus escritos nos presentan un impulso que podemos clasificar como de nivel medio, producido por la corporación teológica y dirigido a la alta nobleza (clerical y laica) para que puedan continuar el movimiento. Al menos en el mundo occidental, sus resultados pueden haber sido exitosos a principios del siglo

Distingue allí el engaño en tres categorías: ligero (desconfianza y disimulación), moderado (corrupción y decepción) y grande (perfidia e injusticia). Lipsius alimentaría la primera, toleraría la segunda y condenaría la tercera. Juan, como hemos visto en el cuerpo del texto, sólo toleraría la disimulación. Sobre la distinción de Lipsius véase Bireley, *op. cit.* (nota 5), pp. 27-28; y Robbins, *op. cit.* (nota 6), p. 105. La cita del jesuita es extraída de *Ibidem*, p. 107.

⁶⁵ Aquino: *op. cit.* (nota 52), II-IIae q. 47, a. 10, para justificar en ese artículo citado que la prudencia abarca el bien general, refiere a la noción paulina de caridad (*I Cor* 13, 4-5), un amor que no buscaría su propio interés.

XVII, pero la *Larga Duración* nos muestra que su éxito fue transitorio.

Bibliografía

- Alabrús, R. M. y García Cárcel, R.: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra, 2015.
- Aquino, A.: *Summa Theologiae* [en línea]. <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> [Consulta: 23 de julio de 2020].
- Aristóteles, “Ética Nicomáquea”, en Idem: *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Editorial Gredos, 1985, pp. 127-409.
- Balltondre, M.: *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*, Barcelona, Erasmus, 2012.
- Benner, E.: *Machiavelli's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Benner, E.: *Machiavelli's Prince: A new Reading*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Bilinkoff, J.: *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-century City*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- Bireley, R.: *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1990.
- Bitossi, C.: “Giovanni di Gesù Maria e il suo *Ars gubernandi*. Note su carmelitani e repubblicanesimo a Genova tra Cinque e Seicento”, en Paolocci, C. y Giordano, S. (eds.): *Umanesimo e cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi*, pp. 71-78.
- Carrera, E.: *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Oxford, Legenda, 2005.
- De Boer, W.: *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Brill, 2001.
- Demonet, M-L.: “Quelques avatars du mot ‘politique’ (XVIe-XVIIe siècles)”, *Langage et Société*, 133 (2005), pp. 33-61.
- De la Madre de Dios, E. y Steggink, O.: *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- Firpo, M.: “Rethinking ‘Catholic Reform’ and ‘Counter-Reformation’: What Happened in Early Modern Catholicism –a View from Italy”, *Journal of Early Modern History*, 20 (2016), pp. 293-312.
- Florencio del Niño Jesús: *El V. P. Fr. Juan de Jesús María, prepósito general de los Carmelitas Descalzos (1564-1615). Su vida, sus escritos y sus virtudes*, Burgos, El Monte Carmelo, 1919.
- Fontana, B.: “Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli”, *Journal of the History of Ideas*, 60 (1999), pp. 639-658.
- Forte, J. M. y López Álvarez, P. (eds.): *Maquiavelo y España: maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Gil de Muro, E.: *Como con suave melodía. V. P. Juan de Jesús María*, Burgos, Monte Carmelo, 1996.
- Ginzburg, C.: *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Giordano, S.: “Giovanni di Gesù Maria. Appunti per una biografia”, en Paolocci, C. y Giordano S. (eds.): *Umanesimo e cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi. Giovanni di Gesù Maria*, Genova, Biblioteca Franzoniana, 2001, pp. 7-43.
- Giovanni Botero: *Della Ragion di Stato*, Torino, Tipografia Torinese, 1948.
- Howard, K. D.: *The Reception of Machiavelli in Early Modern Spain*, Woodbridge, Tamesis,

- 2014.
- Husillos Tamarit, I.: “Juan de Jesús María, OCD (San Pedro y Ustarroz), O. C. D. (1564-1615). Bio-bibliografía en el siglo XX”, *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani*, 39 (2001), pp. 3-677.
- Husillos Tamarit, I.: “En torno al P. Juan de Jesús María, OCD (1564-1615). Ensayo bibliográfico”, *Revista de Espiritualidad*, 72 (2013), pp. 217-243.
- Isotton, L.: *Giovanni il Calagorritano. Storia di un carmelitano scalzo*, Roma, Edizioni OCD, 2010.
- Jedin, H.: *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern, Verlag Josef Stocker, 1946.
- Juan de Jesús María, *Compendium Vitae B. V. Teresiae a Iesu Fundatricis Fratrum Discalceatorum et Monialum B^{ma} V. M. de Monte Carmelo*, Romae, Apud Stephanum Paulinum, 1609.
- Juan de Jesús María: *Instructio Principum ethice, oeconomice, ac politice*, Mogvntiae, Apud Bhaltasarvm Lippivm, 1612
- Juan de Jesús María: *Ars gvbernandi, compendio scripta*, Coloniae, Apud Ioannem Crithium, 1614.
- Juan de Jesús María: *El culto de la prudencia*, edición bilingüe hispano-latina, trad. Juan Montero Aparicio, Bruselas, Soumillion 1994.
- Juan de Jesús María: *L'arte di governare*, trad. G. Strina, Bruselas, Soumillion, 1995.
- Juan de Jesús María: *L'art de gouverner. The art of government*, trads. A. Crespi y A Maes, Bruselas, Soumillion, 1998.
- Juan de Jesús María: *Instrucción a los príncipes en materia ética, económica y política*, trad. M. Narváez, Bruselas, Soumillion, 2002.
- Juan de Jesús María: *Compendio de la vida de la Bienaventurada Virgen Teresa*, trad. G. Strina, Bruselas, Soumillion, 2007.
- Lotz-Heumann, U.: “The Concept of ‘Confessionalization’: A Historiographical Paradigm in Dispute”, *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, 4 (2001), pp. 93-114.
- Machiavelli, N.: “Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio”, en Idem, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Firenze, Bompiani, 2018, pp. 305-696.
- Machiavelli, N.: “Il principe”, en Idem: *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Firenze, Bompiani, 2018, pp. 803-904.
- O'Malley, J.: *Trent and all that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.
- Pérez, J.: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid, Algaba, 2007.
- Po-Chia Hsia, R.: *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Segunda edición, trad. S. Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2010.
- Pocock, J. G. A.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2008.
- Puigdomènech Forcada, H.: *Maquiavelo en España: presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
- Robbins, J.: *The Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Abingdon, Routledge, 2007.
- Rossi, R.: *Teresa d'Ávila: biografía de una escrittrice*, Roma, Riuniti, 1983.
- Ruiz-Rodríguez, J. I. y Sosa Mayor, Í.: “El concepto de ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 29 (2007), pp. 279-305.

- Slade, C.: *Teresa of Avila: Author of a Heroic Life*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Strina, G.: *Juan de Jesús María (1564-1615). El Calagurritano*, trad. Ildefonso Moriones, Arenzano, sin editorial, 2016 (2015).
- Strina, G. y Fernández, R.: “La infancia de fray Juan de Jesús María (Juan de San Pedro y Ustároz) en la Calahorra del Renacimiento”, *Kalakorikos*, 1 (1996), pp. 135-149.
- Tarcov, N.: “Machiavelli’s Critique of Religion”, *Social Research: An International Quarterly*, 81 (2014), pp. 193-216, doi: <http://dx.doi.org/10.1353/sor.2014.0005>.
- Turchetti, M.: “Une question mal posée: l’origine et l’identité des Politiques au temps des Guerres de Religion”, en Thierry Wanegffelen (ed.), *De Michel de l’Hospital à l’Édit de Nantes: politique et religion face aux églises*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2002, pp. 357-390.
- Viroli, M.: *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, trad. Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2009.
- Viroli, M.: *Machiavelli’s God*, trad. Antony Shugaar, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- Weber, A.: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.