

La razón de Estado en Giovanni Botero:

Mario Leonardo Miceli

una teología política entre omnipotencia y contingencia

Introducción

Hace ya varias décadas que se viene estudiando en detalle el proceso particular de formación del Estado moderno soberano en su relación con una serie de conceptos que en última instancia provienen de la teología medieval. De esta manera se intenta interpretar a la luz de ese marco teológico desarrollado especialmente por los teóricos de la teocracia papal la serie de transformaciones que a nivel político, jurídico, institucional y económico llevaron a cabo en particular las monarquías absolutas y en cierto sentido las ciudades del norte de la península itálica. Sin duda que Carl Schmitt es un ejemplo cabal de este tipo de análisis, pero en general varios investigadores contemporáneos se adentraron en el examen de la transición entre los modelos políticos medievales y modernos, tratando de dar nuevas respuestas a la clásica explicación basada en una especie de quiebre entre ambas edades.

El siguiente artículo se enmarca dentro de esta temática, examinando específicamente el pensamiento político del piamontés Giovanni Botero (1540-1617). La elección de este autor no resulta casual, debido a la relevancia que sus textos cobraron hacia fines del siglo XVI y principios del XVII. No sólo su fama se consolidó por ser considerado el responsable de difundir el concepto de «razón de Estado», sino también porque sus obras eran leídas en las cortes de la época. Felipe II de España encargó la traducción de su texto más conocido, *Della Ragion di Stato*, a Antonio de Herrera en 1593, sólo cuatro años después de la

Deus Mortalis, n° 12, 2018, pp. 175-210

primera edición veneciana de 1589,¹ y en los años posteriores se publicaron cerca de sesenta ediciones en varios idiomas.² Un hecho anecdótico que prueba lo antedicho es que para 1630 existían en Inglaterra seis ediciones de su obra *Relationi Universali*, que adquirió fama probablemente por los análisis de economía política que desarrolla, y gracias a la cual se introdujo en el país anglosajón parte del pensamiento de Jean Bodin.³ Además debe tenerse en cuenta su no menor experiencia política práctica, dado que cumplió distintas tareas en Francia, Roma y España, y llegó a ser secretario de Carlo Borromeo y consejero de Carlo Emanuele de Saboya.

La hipótesis de trabajo consistirá en demostrar cómo este publicista recrea un arte de gobierno que se basa en la aplicación práctica de principios clásicos y medievales en pos de enfrentar los mayores problemas que acuciaban a la realidad de su época, siendo resultado de ello el surgimiento de ideas que se acercan a conceptos políticos modernos, pero siempre manteniendo en el fondo fuertes ataduras con las estructuras medievales de pensamiento. Se explicará cómo su teoría se fundamenta en una teología política que por un lado produce un poder cuasi omnipotente, acercándose a la moderna idea de soberanía, pero por el otro inscribe este mismo poder en un marco más típicamente medieval, donde la política se centra en la idea de contingencia y se subordina a ámbitos religiosos, morales y jurídicos. De esta manera la razón de Estado boteriana se presentará como un accionar político que hereda la fuerza de las estructuras renacentistas pero que, debido a las ataduras con el pasado medieval, se acerca a un pensamiento ligado a la Reforma Católica, que se convierte en preludio de esos impulsos contradictorios entre omnipotencia y limitación típicos del gobernante barroco.

1. F. Pardo, Osvaldo, «Giovanni Botero and Bernardo de Balbuena: Art and Economy in La Grandeza mexicana», *Journal of Latin American Cultural Studies*, 10, N° 1, 2001, p. 103.
2. Headley, John M., «Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero's Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process», *Renaissance Quarterly*, 53, N° 4, 2000, p. 1134.
3. Schackleton, Robert, «Botero, Bodin and Roberto Johnson», *The Modern Language Review*, 43, N° 3, 1948, pp. 405-409. Ver también Meadows, Paul, «Giovanni Botero and the Process of Urbanization», *The Midwest Sociologist*, 20, N° 2, 1958, p. 90. Suele apuntarse la relevancia que tuvo el piemontés más allá del Canal de la Mancha, dados los gérmenes de economía política que poseían sus escritos, junto a inicios de estadística moderna, advirtiendo que *Le Relationi Universali* tuvo tanto éxito y fue tan difundida que sólo podría compararse con la difusión de la *Gerusalemme Liberata* del Tasso (Gioda, Carlo, *La vita e le opere di Giovanni Botero*. Ulrico Hoepli, Milano, 1894, vol. I, pp. 222-223 y vol. II, p. 605). Asimismo en Inglaterra fueron conocidas las traducciones hechas por Robert Johnson de las *Relationi Universali* con un sentido ligado estrictamente al comercio y la política de colonización que ese país inició en el siglo XVII (Fitzmaurice, Andrew, «The Commercial Ideology of Colonization in Jacobean England: Robert Johnson, Giovanni Botero, and the Pursuit of Greatness», *The William and Mary Quarterly*, 64, N° 4, 2007, p. 794).

El núcleo de la razón de Estado boteriana

Resulta primero indispensable entender por qué Botero se ve ante la necesidad de detallar las características de aquello que para la época se mentaba ya como «razón de Estado». En el libro titulado justamente *Della Ragion di Stato*, el piemontés expone de manera bastante clara cuál era la situación que movía sus elucubraciones políticas. Así comenta desde el mismo inicio que le

ha causado suma maravilla el escuchar todo el día mencionar razón de Estado, y en tal materia citar ora a Nicolás Maquiavelo, ora a Cornelio Tácito. [...] Pero aquello que me movía no tanto a maravilla, sino más bien a desdén, era el ver que semejante bárbara manera de gobernar fuese acreditada en modo que se contraponía descaradamente a la ley de Dios, hasta decir que algunas cosas son lícitas por razón de Estado, otras por conciencia.⁴

La sed que mueve al escritor aparece explícitamente: enfrentar la nueva realidad que deslindaba la política de su época, y que hacía necesario un replanteo de la forma de gobernar, sin escaparse de los cánones que habían regido a la cristiandad durante siglos, y evitando los consejos que pretendían imponerse a través de la interpretación de la obra maquiavélica. Se podría decir, en lenguaje de Pocock, que Botero intenta «hacer una movida», la cual en palabras del investigador contemporáneo supone «un juego y una maniobra táctica», la cual debe ser estudiada en dependencia con «la forma en que entendamos la situación práctica en que se encontraba, el argumento que deseaba plantear, la acción o norma que deseaba legitimar o deslegitimar».⁵ Es decir, busca relegitimar el concepto de «razón de Estado» bajo cánones distintos, acaso como una «contramovida» frente al maquiavelismo.

Con base en la cita de Botero, no puede aquí obviarse que investigadores contemporáneos comenzaron una elocuente reinterpretación de las obras de Maquiavelo, intentando en algunos casos demostrar que el florentino estaba lejos de ser un pensador ateo o tendiente a una secularización extrema.⁶ Si bien este tra-

4. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*. Donzelli Editore, Roma, 1997, pp. 3-4. Este artículo, *Della Ragion di Stato* (junto a los agregados que se le fueron adhiriendo) y *Delle Cause della Grandezza delle Città* fueron estudiados a través de ediciones contemporáneas según se detallará en la bibliografía. El resto de los textos del piemontés fueron analizados a través de digitalizaciones de las primeras publicaciones realizadas hacia fines del siglo XVI y principios del XVII, y se explicitarán las editoriales e instituciones responsables de ellas. Finalmente, la Quinta Parte de las *Relationi Universali*, que fue escrita con posterioridad (en 1611), se obtuvo de la transcripción hecha en el volumen III de la obra de Carlo Gioda sobre Botero. Todas las citas que se transcribirán serán traducidas al español por el autor de este artículo.

5. Pocock, J. G. A., «Historia intelectual: un estado del arte», *Prismas*, N° 5, 2001, pp. 156-157.

6. Como ejemplo de ello puede citarse la concepción sobre la teología política de Maquiavelo que esgrime Miguel Vatter o los trabajos que, fundándose en las conclusiones de este último investigador, desarrollan el concepto de milagro en la teoría maquiavélica (Orrego Torres, Ely, «Desafiando a la

bajo no se centra en la figura del florentino, cabe aclarar que estas reinterpretaciones no invalidan la tarea que emprendió Botero respecto del supuesto mensaje de Maquiavelo. En primer lugar porque, si bien Botero podría estar basándose en una errónea interpretación de Maquiavelo, se marcará que las tesis del piemontés responden además a teorías de otros pensadores. En segundo término, si se me permite la siguiente lectura, y según los planteos metodológicos que sugieren la importancia de analizar la obra del autor en relación con su marco contextual, me atrevería a decir que quizás sea más importante relevar cómo Maquiavelo fue entendido en las décadas que siguieron a su obra, por más que haya sido de una manera que hoy descubriríamos como errónea. En este sentido, lo notable es que, según esgrime Botero, en las cortes de la época la visión que se tenía del florentino era la de un pensador cuya teoría política estaba lejos de preceptos teológicos, siendo el temor del piemontés que muchos gobernantes actúen sobre la base de dichas premisas, lo cual por otra parte se condice con el proceso de secularización de lo político que se inició en el mundo occidental, aún más allá de si Maquiavelo haya sido o no un *profeta* de éste. Y en tercer y último lugar puede apuntarse que, aun aceptando las conclusiones de estas nuevas tesis sobre Maquiavelo, las premisas teológicas del florentino difieren de aquellos conceptos medievales en los cuales se basaba Botero.⁷

Teniendo en cuenta su objetivo, Botero da una primera definición del término como la «noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio».⁸ Esta primera significación resulta ya un claro ejemplo del eje de la hipótesis de este artículo, dado que se dejan notar ciertas conexiones con el pensamiento político medieval, pero a la vez introduciendo sutiles (pero no menores) diferencias respecto de él, como consecuencia de una posible adaptación al contexto que vive el piemontés. La cita parecería en principio remontar a lo expuesto por Tomás de Aquino en su *Del gobierno de los príncipes*,⁹ pero en el

Fortuna: Maquiavelo y el concepto de milagro», en Diego Sazo Muñoz (ed.), *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*. RIL Editores, Santiago de Chile, 2013, p. 257). Otro caso paradigmático es el de Maurizio Viroli, quien en un reciente texto presenta en extenso cómo en Maquiavelo seguía existiendo una cierta idea del Dios cristiano con no menores influencias sobre sus teorías políticas (Viroli, Maurizio, *Machiavelli's God*. Princeton University Press, New Jersey, 2010).

7. Por ejemplo Ely Orrego Torres, en el ya citado trabajo, describe la idea del milagro en Maquiavelo más ligado a lo humano y no como un fenómeno estrictamente sobrenatural. En cuanto a Viroli, presenta la figura de Dios en Maquiavelo en conexión con el republicanismo, la idea de patria y el desarrollo de ciertas virtudes que no eran pensadas desde una especie de paganismo, lo cual, si bien tenía fuertes conexiones con el Medioevo, el mismo investigador italiano contemporáneo acepta que representaba un cristianismo *sui generis* que se alejaba de la Iglesia romana (*op. cit.*, pp. 2-3).

8. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, *op. cit.*, p. 7.

9. «Y siendo enseñado por la ley divina, su principal cuidado [el del gobernante] ha de ser cómo hará que viva bien el pueblo que le está sujeto; el cual cuidado se divide en tres cosas. Lo primero, cómo

aquinate la cuestión nuclear alude al objeto del «bien vivir», muy probablemente en referencia a la búsqueda de un estilo de vida virtuoso que coadyuve a la plenificación del hombre tanto en lo material como en lo espiritual. Sin embargo, en el piamontés el objeto de las tres acciones es claramente otro: no la vida buena o virtuosa sino el dominio, entendido como la extensión territorial, sus recursos materiales o hasta en el moderno sentido del Estado como máquina de monopolización del poder. El uso de la palabra «medios» es sintomático en este sentido, hecho que parece acercarlo más a Hobbes que al aquinate.¹⁰ Si bien Botero no contradiría el objetivo de vida virtuosa que describe Tomás de Aquino, es particular que, a la hora de expresar aquello que primeramente es la función del gobernante, tome la tríada tomista pero la reinterprete en un sentido similar al que ya había realizado Maquiavelo.¹¹

El problema no se resuelve aquí, ya que a pesar de la *modernidad* de esta primera definición, Botero no claudica respecto de su primer objetivo de refundar un arte de gobierno que respete la verdadera religión, a fin de que sus principios se conviertan en el eje transversal que guíe todo accionar político, aun el de su época. En todo caso, aquí debería apuntarse entonces que, si bien su razón de Estado puede referirse a medios para realizar ciertos proyectos políticos, éstos no se relacionan, como diría Bobbio, a aquello que materialmente se necesita para alcanzar simplemente un cierto objeto de deseo, sino que están ligados a fines que van más allá de lo estrictamente político y de los intereses personales de tal o cual gobernante.

ha de fundar en el pueblo este modo de bien vivir. Lo segundo, cómo lo ha de conservar después de comenzado. Y lo tercero cómo podrá hacer que cada día vaya en aumento» (Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes*. Editora Cultural Bs. As., Buenos Aires, 1945, Libro I, capítulo 15).

10. Puede aquí traerse a colación la manera en que algunos politólogos contemporáneos describen el concepto de Estado con anterioridad al siglo XVII, ligándolo estrictamente a la figura del gobernante y concluyendo que, dado que el Estado era de alguien, por ello ese alguien podía conservarlo o agrandarlo, en una directa ligazón a la idea de «medio de dominación» (Mansfield Jr., Harvey C., «On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato», *The American Political Science Review*, 77, N° 4, 1983, p. 853). En un sentido similar habla Bobbio cuando describe las teorías sustancialistas del poder en referencia a aquellas que lo entienden como un medio que sirve para alcanzar lo que es objeto de nuestro deseo, y pone como ejemplo a Hobbes (Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 103). Algo análogo exhibe Guillermo O'Donnell pero refiriéndolo al Estado capitalista de los siglos XIX y XX y dentro de un marco ideológico diverso al tomado en este artículo, cuando describe la asimetría que se crea gracias a ese ente estatal que tiene los recursos (es decir, los «medios») de coacción física, económicos, de información e ideológicos para ajustar los comportamientos (O'Donnell, Guillermo, «Apuntes para una teoría del Estado», *Revista Mexicana de Sociología*, 40, N° 4, 1978, p. 1159).

11. No es el objetivo de este trabajo comparar con exactitud los textos de Botero con los del florentino, pero sólo recuérdese que en *El Príncipe* se pueden rastrear referencias a la cuestión recién descrita usando los mismos términos de «medios» para la fundación o adquisición, conservación y ampliación del Estado (Machiavelli, Nicolò, *Il Principe*. Le Monnier, Firenze, 1969, pp. 80, 110, 139 y 152).

Nótese la siguiente cita: «Y qué mayor locura puede ser que el prevaricar contra la ley de Dios para ampliar el Estado; y dañar su alma, en pos de dejar el reino más grande a sus sucesores», agregando luego que la fama y la gloria (aquellas virtudes que había querido ensalzar el Renacimiento) son un arma de doble filo.¹² La verdadera ley de Dios es la que debe seguir rigiendo las ciencias prácticas, entre ellas la política, y aquí es donde se ve claramente la conexión que Botero marca entre la política medieval y el surgimiento del Estado moderno. Así deja en claro que los medios políticos están inscriptos en el marco de una clara jerarquía de fines, siendo que «las riquezas, la dignidad, los reinos y los imperios tanto tienen del bien cuanto de comodidad se orientan a honrar a Dios y de conseguir el fin último».¹³

Botero busca sistematizar la razón de Estado bajo un arte de gobierno que se fundamente en principios claros, y que ese mismo arte se convierta en una estructuración consistente de los medios legítimos a utilizar de manera normal en política para la consecución del bien común, una razón subordinada a la ética (una *recta ratio* para elegir los medios), interpretación que también aparecía en los teóricos españoles de la razón de Estado.¹⁴ Por lo tanto, el nuevo concepto no necesariamente implica una conexión con ese supuesto proceso de autonomía de lo político y ni siquiera se tiñe de un sentido peyorativo. Se presenta simplemente como los medios que, en concordancia con principios éticos, buscan sobrellevar los problemas políticos que se generan en la vida de las comunidades. Este objetivo trasciende su obra *Della Ragion di Stato*, para transformarse en un eje transversal a lo largo de su vida como publicista. Fíjese en este sentido cómo en la misma dedicatoria a *De Principi Christiani* explica que

en años pasados entregué para su publicación las más importantes maneras del buen gobierno, de manera sucinta en mi Razón de Estado recopiladas; y ahora publico la primera parte de los Príncipes

12. Botero, Giovanni, *De Principi Christiani [Parte Prima]*. Dominico Tarino (digitalizado por Google), Torino, 1601, p. 90.

13. *Idem*, p. 91. Apúntese cómo Chabod resalta esta particularidad de Botero de no pensar en una ciencia política autónoma. Siguiendo las líneas metodológicas de Quentin Skinner («Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, 8, N° 1, 1969), podría firmemente decirse que esto no significa en absoluto un *error* del piemontés. Ahora, paradójicamente, esto sirve a Chabod para referenciar una ventaja que surge de esa supuesta falencia: «Feliz defecto, por un lado, que le permitía ver lo que Maquiavelo, presa de una sola pasión, no había visto; que le hacía advertir, junto a la actividad política, la vida económica de las naciones y le hacía posible concebir, escribir y publicar las *Cause della grandezza delle città*» (Chabod, Federico, «Giovanni Botero», en Federico Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 256). El contemporáneo historiador italiano estaría diciendo entonces que es justamente esa conexión con la estructura medieval de disciplinas lo que lleva a Botero a poder profundizar ciertos temas mejor que el florentino.

14. Fernández-Santamaria, José A., «Reason of State and Statecraft in Spain (1595-1640)», *Journal of the History of Ideas*, 41, N° 3, 1 iulie 1980, p. 355.

Cristianos, donde, en las acciones de óptimos y valerosísimos Reyes, la práctica y uso de esa Razón de Estado, como pintura a su luz, se aprecian.¹⁵

Se recrea así un arte político que, sin desentenderse de los problemas coetáneos, busca consolidarse como un accionar que pueda ser considerado normal más allá de las circunstancias propias de tal o cual reinado, dentro de la estructura teleológica que aparecerá continuamente como escenario de fondo de sus postulados.¹⁶

Dicho trasfondo deberá ser tomado en cuenta a lo largo de este artículo, especialmente si, frente a las interpretaciones contemporáneas sobre la razón de Estado moderna y la boteriana en particular, se intenta buscar un camino distinto que muestre que, más allá de los atisbos de modernidad que se analizarán en el piamontés, la conexión con la cristiandad medieval sigue siendo muy fuerte. Un claro ejemplo de estas problemáticas se encuentra desde la mera definición del concepto de razón de Estado dado por pensadores del siglo XX. Por tomar sólo un ejemplo, Foucault habla de la nueva *ratio gubernatoria* que se descubre en el siglo XVI, el cual opera bajo una racionalidad propia, de modo que se liga a Botero con una definición no territorial de Estado sino con una firme dominación sobre los pueblos, con una especie de revolucionaria invención de técnicas de poder paragonable al descubrimiento del heliocentrismo o la ley de gravedad.¹⁷ En un sentido similar habla Viroli cuando explica la razón de Estado como «el conocimiento de los medios para preservar la dominación sobre un pueblo», dentro de aquello que el italiano considera como una revolución en el lenguaje de la política.¹⁸ Estas enunciaciones sobre el tema en cuestión parecen partir de esa idea de «medios» presente en la primera definición boteriana, pero el inconveniente es que decididamente se detienen en este punto. Recuérdese que se marcó cómo Botero explícitamente busca recrear sí un arte de gobierno como dice Foucault, pero con íntimas relaciones con la teología moral, al punto de admitir que su verdadera intención había sido siempre una especie de catequesis de buenas virtudes para los gobernantes.¹⁹ La razón de

15. Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani*, op. cit., dedicatoria.

16. A pesar de lo profundamente crítico que es respecto de Botero, Meinecke acepta que en el pensamiento político del piamontés se entrevé el lado general de la teoría de la razón de Estado y no los intereses estatales propios de cada país (Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1952, p. 67).

17. Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 67-70.

18. Viroli, Maurizio, *From politics to reason of state*. Cambridge University Press, Lexington, 2011, p. 2.

19. Botero, Giovanni, *Deti memorabili di personaggi illustri*. Bartholomeo Fontana (digitalizado por Google), Brescia, 1610, p. 236.

Estado boteriana está inscripta así en medio de esta necesidad de recreación de un arte gubernamental que, a diferencia de lo postulado por Foucault o Viroli, puede enmarcarse, sin necesidad de ampulosas definiciones sobre una supuesta revolución (término que es usado casualmente tanto por el francés como por el italiano), dentro de aquello que clásicamente se conocía como literatura de espejo de príncipes.

La omnipotencia política y los medios concretos de la razón de Estado boteriana

Teniendo en cuenta lo expuesto, ya se deja entrever en el pensamiento de Botero una especie de péndulo entre las ataduras medievales que subordinan la política a otros preceptos y la aparición de ciertas posturas que lo ligan (quizás tímidamente) a una teoría política moderna. Centrándonos ahora en una de las facetas de ese péndulo, conviene apuntar aquellas secciones de la obra boteriana que recrean un poder gubernamental que en cierto sentido asemeja una teología política donde el gobernante, en su relación con la comunidad que rige, se transforma en un análogo del Dios creador. Esta tendencia se emparenta con el proceso de centralización del poder que la teoría clásica explica en relación con la conformación del Estado soberano. En este marco, se mostrará cómo Botero no escapa a dicho desarrollo y hasta se transforma en un fiel exponente de él, sin olvidar que justamente su arte de gobierno, aún bajo la subordinación a los preceptos de la ley divina, intenta convertirse en un accionar eficaz para el éxito de los gobiernos de la época.

Antes de continuar, me permito abrir un pequeño paréntesis para simplemente explicitar una cuestión que creo relevante para entender el tipo de gobierno que plantea Botero. Se refiere a la antropología filosófica pesimista que subyace a su teoría política. Es importante destacar que ella no es desarrollada de forma explícita a lo largo de sus obras, en el sentido de que no se encuentra ninguna sección que específicamente trate el tema. Aquello que solapadamente surge es una serie de aseveraciones que pueden acercarnos a una posible interpretación del tema. El punto puede verse en primer lugar respecto de la existencia de la autoridad como instrumento necesario frente a la maldad presente en toda comunidad. Más allá de cómo describe diversas teorías sobre el origen del poder, valga en principio apuntar que en el piamontés florece aquella idea ya presente en los primeros Padres de la Iglesia de que la existencia del pecado original hace inevitable la presencia de un gobernante que castigue los desvíos a los que todo ser humano tiende. Nótese el siguiente extracto:

La vida, el honor y nuestras facultades están en las manos de los jueces, porque, faltando en gran parte el amor y la caridad, crece no obstante la violencia y la codicia de los hombres malvados, de los cuales si no fuésemos defendidos por los jueces, mal pasarían nuestras necesidades.²⁰

Parece estar más que explícito el lenguaje de la *vis* coactiva de los primeros pensadores cristianos (San Agustín entre ellos) que encontraban la justificación última de la autoridad en la necesidad de reprimir el pecado. La perspectiva no aflora sólo respecto de los jueces sino también en referencia a la definición de "política". Es así que, hablando de las ciencias que sirven para afinar la prudencia, argumenta que «la moral da el conocimiento de las pasiones comunes a todos, la política enseña a moderar o secundar estas pasiones y los efectos que se siguen en los súbditos con las reglas del buen gobernar».²¹ El arte gubernamental, es decir, la razón de Estado, se basa en un accionar que controle las pasiones humanas, hecho que a su vez demuestra que Botero sigue anclado a una concepción de la política que dista de ser la ciencia autónoma que habría supuestamente fundado Maquiavelo.²² Una vez más será importante considerar que la perspectiva de Botero no resulta novedosa, si recordamos que en todo caso es este pesimismo de origen clásico y medieval aquello que lo llevará por ejemplo a esgrimir que la «experiencia enseña que, por la corrupción de la naturaleza humana, la fuerza prevalece sobre la razón y las armas sobre las leyes».²³

Como consecuencia emergen en las obras de este clérigo secciones donde claramente se inscribe en un decadente ambiente de desilusión. En medio de esa supuesta literatura que buscaba mostrar a los gobernantes ejemplos de virtud política, asevera que «los príncipes, por los goces en los cuales están insertos, y por la majestad en la cual viven, poco suelen acordarse de la debili-

20. Botero, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, en *Della Ragion di Stato, con tre libri: Delle Cause della Grandezza delle Città, due Aggiunte e un Discorso sulla popolazione di Roma*. Tipografia Torinese, Torino, 1948, p. 374.

21. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, *op. cit.*, p. 44.

22. Apréciase que, al comparar a Maquiavelo con Tomás de Aquino, Chabod declara cómo el florentino considera al «Estado como realidad de hecho cuya validez teórica es inútil o hasta absurdo buscar; el Estado que es lo que es sin conexión alguna con presupuestos metafísicos —con la idea agustiniana del pecado por ejemplo—, y la política, como esfera de actividad autónoma, más allá del bien y el mal morales» (Chabod, Federico, «El Renacimiento en las interpretaciones recientes», en *Escritos...*, *op. cit.*, p. 17). Será importante entonces saber diferenciar, más allá de los párrafos que conecten a Botero con Maquiavelo, que el piemontés tiene, a diferencia del segundo, una base teológica como la que Chabod asociaba al agustinismo.

23. Botero, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, *op. cit.*, p. 399. Este pesimismo llega a tal extremo de citar sin tapujos a Mohamed II rey de los turcos, quien «decía que el mantener la palabra dada era cosa de mercader, no de príncipe, porque el mercader vive del crédito y de la fe, el príncipe se vale de la fuerza y de las armas» (Botero, Giovanni, «Della neutralità», en *Della Ragion di Stato, con tre libri...*, *op. cit.*, p. 446).

dad [*imbecillità*] humana». ²⁴ Consecuentemente, en ciertas ocasiones no tiene demasiada esperanza respecto de la clase política que lo circunda, hecho que no suele florecer necesariamente a través de críticas puntuales a gobernantes (aunque sí respecto de pensadores como Maquiavelo o los *politiques*) sino por escasas referencias, generalmente apuntando a los buenos ejemplos del pasado que en su presente no solían repetirse. Finalmente, esta desilusión lleva al paradójico Botero que, como postulan muchos de sus biógrafos, tanto se inmiscuía en los aspectos terrenales, a menospreciar explícitamente la vida activa, cayendo en una especie de ascetismo donde sólo el verdadero hombre religioso tiene posibilidades de escapar de la miseria humana. ²⁵ Esta postura antropológica lo lleva por un lado a intentar reforzar el poder político, pero también por otro a perder en ciertas ocasiones las esperanzas de reformar a los gobernantes de la época y que se condice con el ambiente general en el cual se iba insertando Europa. ²⁶ La política en este contexto no parece proveer a la plenitud del ser humano sino que solamente se convierte en un medio para mantener el orden. Como se analizará a continuación, la exageración de esta tendencia, que parte de un cierto agustinismo pero que parece rayar con el luteranismo, llevará a Botero a una concepción del poder bastante particular.

Centrándonos ahora sí en el tipo de gobierno que propone Botero, debe remarcar que en la mayor parte de sus obras Botero se muestra como un clásico absolutista del siglo XVI. La primera respuesta respecto de quién debería llevar las riendas de la razón de Estado es sin duda el príncipe o rey, descrito en principio como un poder omnímodo. Así asevera que «es cosa de Príncipe grande (imitando en esto al Altísimo Dios) el elevar las cosas bajas y agrandar las pequeñas con su benignidad y favor»; ²⁷ postura que se ve reforzada cuando explicita en otra obra que «es tanta la eficacia y la fuerza de la residencia de los príncipes, que sólo ésta es suficiente para constituir y formar de una vez las ciudades». ²⁸ Aquel ámbito citadino, que Botero reclama como el lugar donde verdaderamente la persona logra su plenitud, es visto como producto del poder del príncipe. Fundamenta esta cuestión con ejemplos que sirven para ilustrar sus teorías, los cuales son extraídos de manera paradójica no sólo de la historia *occidental* antigua y

24. Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, *op. cit.*, p. 180.

25. Botero, Giovanni, *Deti memorabili di personaggi illustri*, *op. cit.*, pp. 146-147.

26. Véanse las referencias a las ideas que surgen en pensadores del siglo XVI sobre la «mutabilidad del ser», el escepticismo general en varios ámbitos del saber humano o el sentimiento de melancolía asociado a la ansiedad por la alteración de todas las cosas (Bouwmsma, William J., *The waning of the Renaissance*. Yale University Press, New Haven, 2002).

27. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, *op. cit.*, p. 6.

28. Botero, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, *op. cit.*, p. 394.

cristiana sino también de reinos como Egipto, Asiria y finalmente China.²⁹ Esta misma tendencia lo lleva a situar en parte a la Iglesia católica dentro de este marco, ya que advierte que «Roma, centro del mundo, no sería muy diferente a un desierto que a una ciudad si el Sumo Pontífice no residiese en ella, y la enalteciere con la grandeza de su corte y con el concurso de los embajadores, prelados y príncipes».³⁰ Puede apreciarse así la conciencia que tenía Botero sobre la analogía entre el proceso de centralización que había sobrellevado la teocracia papal y aquel que se estaba realizando en las demás monarquías absolutas, los cuales por otro lado curiosamente son asimilados a los legendarios reinos orientales.

Este poder supremo se ve asimismo reflejado para con sus más cercanos colaboradores, dado que recomienda a su príncipe que «no permita a sus ministros, por grandes que sean, el arbitrio y la facultad absoluta de hacer razón, sino que los someta lo máximo posible a la prescripción de las leyes, reservando el arbitrio para sí mismo».³¹ El gobernante debe retener, por encima del recinto de sus ministros (los cuales sí deben estar sometidos al imperio de la ley), un ámbito de decisión que no esté condicionado bajo ningún aspecto. Se parece aquí a ese Leviatán que describe Schmitt en relación con la obra de Hobbes que, como «el titular del poder supremo, rector y gobernador del Estado, el "Gobernador" como reza el texto inglés, "Rector" en el texto latino, dispone las penas y las recompensas».³² Nótese además que Botero no posee ningún tapujo en hablar de «arbitrio», sin declamar si éste se basa en algún tipo de precepto superior o en el mero capricho de la autoridad. Si bien más adelante se encontrarán respuestas a este dilema, por el momento sólo se pinta la figura de un gobernante que se transforma en la instancia última del poder de decisión, premisa que termina de confirmar cuando comenta que «es de gran importancia el secreto [*secretezza*], porque es aquello que rinde al príncipe similar a Dios [...] hace que los hombres, ignorando los pensamientos del príncipe, estén expectantes de sus diseños».³³ En

29. *Idem*, p. 388.

30. *Idem*, p. 398.

31. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, *op. cit.*, p. 33.

32. Schmitt, Carl, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Struhart & Cía., Buenos Aires, 1990, p. 19.

33. Botero, Giovanni, «Della Riputazione», en *Della Ragion di Stato, con tre libri...*, *op. cit.*, p. 430. Estos consejos se enmarcan por otro lado en una tendencia generalizada del absolutismo que reivindicaba la importancia de los secretos de Estado, proceso muy estudiado por Ernst Kantorowicz, quien asocia la cuestión al «pontificalismo» de las nuevas monarquías que estaban absorbiendo poderes que anteriormente se encontraban en la esfera de la teocracia papal, donde el gobierno empieza a presentarse como una especie de «*mysterium* administrado sólo por el alto sacerdote real [el propio rey] y sus indiscutibles funcionarios» (Kantorowicz, Ernst H., «Secretos de Estado (un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales)», *Revista de Estudios Políticos*, 1959, p. 45). Se advierte asimismo cómo los textos políticos del momento empezaban a usar una serie de conceptos que ha-

este cuadro, sólo el príncipe debe conocer aquello que hoy denominaríamos como las grandes políticas de Estado, o lo que en lenguaje boteriano sería la esencia de la razón de Estado.

Debe siempre tenerse en cuenta que Botero estaba viviendo la plena consolidación de las *signorie* en la mayor parte de la península itálica, y así resulta lógico que su teoría política se transforme (en parte) en justificación de esta realidad. Pero más allá de esta adecuación al contexto, algunos párrafos parecen ir aún más lejos hacia las raíces de toda filosofía política, transformando al príncipe en la base misma de la comunidad, aquello que le da verdadera vida y del cual depende la salud de toda la estructura política.³⁴ Esta óptica del gobernante que vitaliza al Estado, otra vez al estilo de un Dios creador, queda explícitamente confirmada por Botero: «Y la causa es que la Razón de Estado supone al Príncipe y al Estado (aquel casi como artífice, éste como materia)».³⁵ El Estado, aquí probablemente en referencia al cúmulo de territorios, población e instituciones, pero a la vez como algo exterior al gobernante, es una materia maleable por este último; es el artesano que da la forma a algo que sin este agente no tendría existencia. El gobernante se transforma en la causa eficiente de la persona pública y de él depende su esencia, en una analogía directa con la divina *Causa prima*.³⁶

Esta última cuestión se cristaliza en las ocasiones en que Botero trata el lugar del pueblo dentro de su teoría política, generalmente haciendo referencia a aquella agrupación de hombres que se diferencia del príncipe y la aristocracia, como un todo homogéneo falto de voluntad, el cual debe ser ordenado y controlado (reapareciendo aquí su antropología pesimista). Si bien el tema podría desarrollarse en detalle, para los fines de este artículo conviene apuntar brevemente esa visión del pueblo como una masa informe que puede ser determinada por la voluntad de los gobernantes.³⁷ Florece la figura paternalista del príncipe que tiene a cargo una grey, hecho que Botero confirma aseverando que «la lejanía suele producir que los Príncipes, sin poder por sí mismos ver las necesidades de los

bían fundamentado la teocracia papal, siendo un claro ejemplo sobre cómo los lenguajes de una tradición muchas veces extraen ideas de áreas no políticas que migran hacia la esfera de lo político (Boucher, David, «Language, Politics & Paradigms: Pocock & the Study of Political Thought», *Polity*, 17, N° 4, 1985, p. 766).

34. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., pp. 20 y 90-91.

35. Extraído de los agregados a la edición romana de 1590 de *Della Ragion di Stato* (op. cit., apéndice 1, p. 231).

36. Gentile, Francesco, *Inteligencia política y razón de Estado*. EDUCA, Buenos Aires, 2008, pp. 74-75.

37. Aquí puede recordarse que Leo Strauss describía en un sentido análogo la teoría de Maquiavelo donde, dada la «maleabilidad infinita del hombre», el príncipe podía transformar a los súbditos a través de la coacción (Strauss, Leo, *Qué es la filosofía política*. Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 56-57).

súbditos, dejan [a sus pueblos] a presa de la avaricia, de la libido y de la insolencia de los ministros». ³⁸ Si con anterioridad el absolutismo de la razón de Estado ahora directamente los descalifica moralmente frente a la figura de ese gobernante que debe hacerse cargo de un pueblo que sin su ayuda no podría llegar a la virtud que plenifica a todo hombre. La tendencia se vuelve extrema cuando en ocasiones despersonaliza a los súbditos; por ejemplo cuando, citando al padre Ignacio de Loyola, recuerda que la «prudencia no es virtud de quien obedece y sirve, sino de quien gobierna y comanda». ³⁹ Sólo importa que el gobernante posea ciertas virtudes, principalmente en referencia a la más política de todas ellas como es la prudencia, aun yendo en contra de parte de las teorías platónicas, aristotélicas o tomistas donde se exigía también la prudencia en los gobernados para el correcto funcionamiento de la comunidad. ⁴⁰ Si se analiza el punto aisladamente hasta podría llegar a inferirse que esos súbditos deberían obedecer a su gobierno *ciegamente*, dado que para ello no se necesita ningún tipo de virtud política; en todo caso quizás sólo la templanza que limite esas pasiones que, con base en su antropología pesimista, serían la causa de los desórdenes sociales. Esta ciega obediencia del pueblo puede aún convertirse en consejos útiles para esos príncipes que deben lidiar en el *Cinquecento* sumido constantemente en guerras, ya que Botero, relatando unas batallas del rey Enrique III de Francia contra el duque de Guisa, recuerda lo siguiente: «Es claro que si el Rey hubiese con todas sus fuerzas asaltado la casa del Duque, lo habría fácilmente apresado o matado. El pueblo quedándose sin cabeza, no habría tenido el ánimo de sublevarse o habría sido fácilmente rebatido por no tener cabeza». ⁴¹ Sin el gobernante, el pueblo es un cuerpo acéfalo, incapaz de comandarse en ningún tipo de accionar político, ya sea una guerra o una rebelión. Por último, el pueblo emerge como un recurso de máxima relevancia para la gobernabilidad (pero como *recurso* al fin). Ya no se trata aquí de evitar que la masa se insubordine, sino inversamente intentar usarla como *medio* (de eso trataba la razón de Estado según la definición de Botero) para los emprendimientos del gobernante. Justamente ello será posible porque parte de la base de que el pueblo es algo (una cosa o una especie de animal) plausible de ser *utilizado*. En este marco, cita por ejemplo la importancia de la cantidad de población, advierte que la multitud es buena para la economía,

38. Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Seconda]*, op. cit., p. 429.

39. Botero, Giovanni, *Detti memorabili di personaggi illustri*, op. cit., p. 303.

40. Cfr. Raffo Magnasco, Benito, «La política como prudencia en Santo Tomás», *Sapientia*, 21, N° 22, 1967, p. 273.

41. Botero, Giovanni, *I Capitani*. Alessandro Vecchi (digitalizado por Google), Venezia, 1617, p. 50.

siendo el contraejemplo de ello su admirada España, que tiene buenas tierras pero poca gente, y llega aun a criticar la política de expulsión de moros y judíos.⁴²

Otro tópico en el que se aprecia esta omnipotencia política es en una problemática muy cara al cristianismo medieval: la manera de actuar ante las herejías. Quizás ésta sea la obsesión principal de la obra boteriana (junto a la afrenta contra el maquiavelismo) y por ello conviene apuntar cómo se relaciona con la cuestión del poder gubernamental. El piemontés asocia la lucha contra la herejía (y contra el infiel, según se analizará más adelante) como la principal tarea respecto de la consolidación del bien público.⁴³ Ahora bien, Botero emparenta al hereje con el concepto de enemigo interno, y ejemplifica lo expuesto no sólo desde la teoría política sino también al describir hechos históricos.⁴⁴ La problemática religiosa se torna en política y hasta podría relacionarse con las conceptualizaciones que Carl Schmitt propugna sobre la base de la definición de lo político a través de la idea del enemigo.⁴⁵ En sus escritos el hereje resulta ser la peor de las amenazas porque ofende en primer lugar al orden espiritual y, en estricta conexión con las ideas medievales, desvirtúa como consecuencia la paz temporal, de modo que la cuestión se convierte en el núcleo del problema político.⁴⁶ En este marco, Botero cree que la razón de Estado debe desplegar en su mayor potencia los *medios*

42. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, *op. cit.*, p. 151. El tópico reaparece constantemente en las obras, por ejemplo elogiando a Venecia por mantener bien poblada a su república (Botero, Giovanni, *Relatione della Republica Venetiana*. Kessinger Publishing LLC, Whitefish, 2010, p. 18) o aconsejando al príncipe aquello que hoy denominaríamos como políticas demográficas (Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, *op. cit.*, pp. 159 y 162), que llega a tener enfoques que hoy asociaríamos a la estadística.

43. *Idem*, p. 276.

44. Por ejemplo, presentando al hereje como traidor político en época de Carlos IX de Francia al relatar las imputaciones hechas a un líder calvinista (Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, *op. cit.*, p. 143). El miedo de Botero excede lo teológico, ya que expone el peligro de esos herejes que «se fortifican en las plazas, donde se vuelven más potentes, las rigen a su modo, con consejos y diseños particulares para la conservación de su secta [, haciendo] ligas con príncipes extranjeros»; como si estuviese diciendo que son capaces de gestar un Estado dentro del Estado (Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, *op. cit.*, p. 40).

45. Schmitt, Carl, *Concepto de lo político*. Struhart & Cía., Buenos Aires, 2006, p. 31.

46. Citas en este sentido pululan a lo largo de toda la obra boteriana. Márquese por ejemplo cuando, hablando de las facciones religiosas de la Francia de Carlos IX, explica que «habiendo crecido las fuerzas de una y otra parte [...] no se deseaba otra cosa que el venirse a las manos» (Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, *op. cit.*, p. 135). Una vez más en lenguaje schmittiano, la crónica boteriana muestra cómo el problema religioso había adquirido el nivel de violencia suficiente para convertirse en político. Esto generaba el mayor de los peligros para ese Botero que funda sus teorías principalmente en las ideas de orden y concordia, dado que la consecuencia directa de la herejía era la desunión al interno de la comunidad, y en muchísimas ocasiones advierte que la desobediencia a nivel religioso lleva inexorablemente a la desobediencia política, con lo cual refuerza la idea de la herejía como germen constante de rebeldía e inestabilidad.

que resultan necesarios para que el gobernante pueda cumplir su oficio de protector de la fe y de la paz política.⁴⁷ Más allá de los consejos concretos (*e innumerales*) que esgrime el clérigo, lo interesante es que el punto confirma de manera más que particular que en estos casos es solamente lícito al príncipe enfrentar dicha amenaza. Se demuestra cómo los gobernantes de la época comenzaban a monopolizar las funciones gubernamentales, siendo las obras de Botero un claro indicio de que dichos procesos no se fundamentaron solamente en cuestiones políticas o económicas sino también, y con mucha fuerza, en problemas de origen religioso.⁴⁸ La cólera lleva a Botero a otorgar al gobernante los medios para que, en lenguaje schmittiano, culmine con el estado de excepción que produjeron los herejes e instaure el correcto *nomos* para armonizar el reino.⁴⁹ Es más, aquello realmente curioso es que Botero se percata de que, si bien él no dudaría que el catolicismo es la verdadera fe y que el citado *nomos* no podría escapar de ciertos principios que van más allá de la voluntad principesca, existen gobernantes protestantes que entienden correctamente cuál es el camino a seguir en pos de mantener el orden público y, paradójicamente, critica a los príncipes católicos por no seguir el mismo accionar dentro de sus reinos. Es en este contexto que los gobernantes empiezan a adquirir con cada vez mayor fuerza los instrumentos que Botero describe a la hora de ponderar la figura del príncipe.⁵⁰ La lucha contra la herejía termina de confirmar que el gobernante boteriano se encontraría bastante

47. Botero, Giovanni, *De Principi Christiani [Parte Seconda]*, op. cit., p. 562.

48. En este marco Botero critica a ciertos gobernantes católicos (de manera paradójica si se considera su catolicismo, pero lógica dentro de su esquema absolutista) porque «no faltan hoy hombres impíos no menos que insanos, que dan a entender a los Príncipes que las herejías no tienen nada que ver con la política [y] sin encontrarse ningún Príncipe herético que quiera por razón de Estado soportar el ejercicio de la religión católica en su dominio, no faltan Príncipes que, haciendo profesión de ser buenos cristianos, consienten espontáneamente las herejías en sus Reinos» (Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., p. 276; la frase vuelve a repetirse casi con idénticos términos en Botero, Giovanni, *De Principi Christiani [Parte Prima]*, op. cit., p. 139, y en Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali [Parte Terza]*, op. cit., p. 60).

49. De hecho un pensador contemporáneo como Ernst Forsthoff postulaba que «el Estado moderno es una creación de la época de las guerras de religión y fue el instrumento para su superación», siendo la soberanía el medio específico para ello (Forsthoff, Ernst, *El Estado de la sociedad industrial*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975, p. 10).

50. Emulando a Borrelli, el príncipe boteriano se transforma en claro ejemplo de esa razón de Estado que sirve para neutralizar los elementos de conflicto que emergen de la vida privada, a través de «prerrogativas arbitrarias de intervención por parte del sujeto detentor del comando»; es el gobierno que se convierte en la instancia última para confrontar la emergencia de la diversidad cultural y social (Borrelli, Gianfranco, *Ragion di Stato e Leviatano*. Il Mulino, Bologna, 1993, pp. 257-259). Cabe sin embargo volver a aclarar que esta visión debe ser morigerada si se recuerda que el accionar político en contra de los herejes había sido una práctica común durante todo el Medioevo, sin que se pensase como una forma de control de la diversidad social, sino como un lógico programa de manutención de la unidad religiosa.

cercano a aquello que Schmitt conceptualiza al hablar del Estado como una especie de Dios creador.⁵¹ Gianfranco Borrelli habla en términos casi idénticos en referencia a esos príncipes del siglo XVI que tenían como fin recrear el orden político análogamente a lo que Dios hacía en el orden natural.⁵² El monarca se transforma así en el vínculo entre Dios y el hombre; sin negar el teocentrismo, se sitúa como la mejor analogía del artífice divino.⁵³

A fin de detallar un poco mejor esta perspectiva de consolidación de un poder con claras características de omnipotencia, creo interesante centrarnos por último en algunos de los medios concretos que los gobernantes tendrían para poder llevar a cabo el arte político que Botero se propone redefinir. El tratamiento resultará de relevancia porque se podrá demostrar cómo estas propuestas concretas se complementan con lo anteriormente expuesto, pero a la vez comenzarán a delimitar un camino confuso que en la siguiente sección nos llevará a morigerar la tendencia hasta aquí analizada.

Uno de los tópicos que afloran en primer lugar es el de los consejeros o ministros que rodean al gobernante. Es decir, de aquello que en la teoría política denominaríamos como la surgente burocracia moderna. Como ya se estipuló, este cuerpo de servidores debe estar, según el piemontés, fuertemente subordinado al príncipe, y sería anacrónico pensarlo con algún tipo de independencia.⁵⁴ La burocracia era sólo por ahora un instrumento en manos del gobernante absoluto para llevar a cabo sus políticas.⁵⁵ Recuerda, análogamente a lo que decía Maquiavelo, que el príncipe debe estar atento a la elección de los ministros, a fin de evitar los aduladores que poco sirven a la verdadera gestión del reino, a lo que suma el peligro de que los ministros trabajen para intereses extranjeros.⁵⁶ Asimismo advierte que el príncipe debe evitar la compra de puestos ministeriales, de modo de promover la idea de la virtud y el profesionalismo en la burocracia, y velar por la integridad de sus ministros.⁵⁷ De ello se extrae que los ministros pa-

51. Schmitt, Carl, *El Leviathan...*, op. cit., p. 65, y *Teología política*. Doncel, Madrid, 1975, p. 67.

52. Borrelli, Gianfranco, *Ragion di Stato...*, op. cit., p. 13. Ver también Bouwsma, William J., *The waning...*, op. cit., p. 226.

53. Monod, Paul Kleber, *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*. Alianza, Madrid, 2001, p. 14.

54. Botero deja el punto en claro: «me maravillo de que en muchos reinos del Cristianismo los oficios de mayor importancia sean perpetuos. ¿Qué razón puede existir para que un oficio sea perpetuo si la cualidad que busca no lo es?» (Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Seconda]*, op. cit., p. 185).

55. Burns, Tom, «Sovereignty, Interests and Bureaucracy in the Modern State», *The British Journal of Sociology*, 31, N° 4, 1980, p. 494.

56. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., pp. 26-29.

57. *Idem*, pp. 30-31.

recerían estar obligados a rendir cuentas por su renombre y accionar.⁵⁸ Esto no resulta un hecho menor porque sirve para entender que esta rendición de cuentas se realiza principalmente en nombre del príncipe, y no de los ideales republicanos que sustentaban las ciudades medievales de la península, y ni hablar respecto de cualquier esbozo de soberanía popular. Nótese por otro lado que Botero no clarifica de qué extracción social deben ser electos los consejeros, hecho de relevancia si se piensa en las clásicas teorías que apuntan a esa burguesía en formación que se acercó al príncipe. De todas formas, para el Botero que vivía en las ciudades italianas donde se entremezclaban los modelos del típico aristócrata feudal y el ciudadano comerciante,⁵⁹ lo importante no es la extracción social sino, y aquí la conexión con otros ámbitos por fuera del económico-político, la impronta moral de las personas.⁶⁰ Esto también se transforma por otra parte en ejemplo de aquello que puede analizarse respecto del valor del elemento «nacional» en Botero, y muestra que esto no resulta una problemática en su pensamiento, sino que su objetivo es aconsejar a los gobernantes la formación de un cuerpo eficaz y subordinado, que sea moralmente intachable y que ayude al príncipe en la imposición del orden.⁶¹

Junto a estos consejos sobre los ministros y funcionarios que acompañan al príncipe, brota la discusión sobre otro de los medios relevantes que pueden ayudar a la gestión eficaz del reino, y que se refiere a los recursos económicos, tema más que preponderante dentro de aquello que significó el surgimiento del Estado moderno. Aquí Botero muestra algunos vaivenes no menores, los cuales lenta-

58. El punto puede a la vez relacionarse con aquellos estudios que señalan que en el Barroco surge la idea de que los ministros son personajes poco transparentes que actúan de manera espuria en nombre de la razón de Estado, práctica que debía ser controlada por los príncipes decentes (Vagts, Alfred, «Intelligentia versus Reason of State», *Political Science Quarterly*, 84, N° 1, 1969, p. 86).

59. Cfr. Waley, Daniel, *Las ciudades-república italianas*. Ediciones Guadarrama S.A., Madrid, 1969, p. 165; Von Martin, Alfred, *Sociología del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 73.

60. Chabod estudia el tema de la extracción social de la burocracia y ejemplifica el caso con aquella que se formó en Milán con miembros de antiguas familias aristocráticas (Chabod, Federico, «¿Existe un Estado del Renacimiento?», en *Escritos...*, *op. cit.*, p. 541). Procacci describe un proceso similar respecto de la aristocracia napolitana (casualmente otro de los dominios españoles) y su inserción en la burocracia y el ejército, hasta llega a hablar de una diarquía entre baronía y corona (Procacci, Giuliano, *Storia degli italiani*. Laterza, Roma, 2003, p. 176). Véase también Ruggiero, Romano y Tenenti, Alberto, *Los fundamentos del mundo moderno*. Siglo XXI, Madrid, 1975, p. 265, donde se apunta que las oficinas podían ser una solución a las familias de antiguo renombre alcanzadas por la crisis político-económica de fines del Medioevo.

61. Véase la referencia que hace Bireley a la formación de estos cuerpos de administración tanto a nivel de los gobernantes seculares como en la cada vez más centralizada Iglesia católica, y cómo éstos coadyuvaban al proceso de disciplinamiento de la comunidad (Bireley, Robert, *The Refashioning of Catholicism 1450-1700*. The Catholic University of America Press, Washington, 1999, p. 122).

mente nos empiezan a mostrar algunas *grietas* dentro de esa estructura de omnipotencia política. En este sentido también resulta interesante apuntar que la temática no es tratada de manera específica, sino que aparece esporádicamente a lo largo de sus obras. Márquense solamente algunas citas al respecto. En *Della Ragion di Stato* relata cómo es necesaria la acumulación de riquezas en tiempos de paz pero previendo futuros conflictos, dado que una vez comenzada la guerra, no hay tiempo para recaudar dinero.⁶² Este tipo de frases no resultan menores, no sólo porque se inscriben en el pragmatismo del autor, sino porque de manera velada muestran el trasfondo del proceso de centralización del poder que estaban llevando a cabo los monarcas absolutos o los *signori* italianos, en donde es bien sabido que las guerras fueron una circunstancia más que propicia para favorecer este desarrollo. En última instancia, Botero está aconsejando que el propio gobernante (es decir, sin la *ayuda* de los señores feudales o cualquier otra institución) tenga la capacidad de obtener recursos para enfrentar esas guerras que el siglo XVI presentaba por doquier, aun advirtiendo la posibilidad de acumularlos en momentos donde no eran necesarios. El tema no es exhaustivamente desarrollado por el piamontés, pero no por ello deja de preocuparle. De hecho lo vuelve a tratar años después, paradójicamente en su obra menos absolutista sobre la República de Venecia. Aquí argumenta que no es conveniente que el príncipe tenga muchos recursos ordinarios, sino que es mejor que tenga la capacidad de recabar extraordinarios. Esta aseveración que parece ir en contra de los procesos del absolutismo que se producían para la época es luego moderada de la siguiente manera: «No pretendo quitar a los Príncipes los ingresos porque ¿cómo podrían vivir, conservar el decoro y la majestad, la justicia y la milicia? Pero sí de moderarlos de modo que los pueblos no sean consumidos»; termina de «definir» (por no decir confundir) la cuestión cuando renglón seguido explica que los recursos necesarios para una guerra pertenecen al grupo de los extraordinarios.⁶³ Nos encontramos nuevamente ante ese contradictorio Botero que es criticado por los historiadores contemporáneos por su incapacidad de cerrar conceptos que luego fueron vitales para el desarrollo del Estado moderno. Sin embargo creo que deberíamos ser cuidadosos con el tema. Si bien es cierto que la cuestión es muy confusa, y que el primer Botero, que proponía a los gobernantes acumular dinero en tiempos de paz para prepararse para probables guerras, ahora inversamente piensa que esta actividad debería ser extraordinaria, el punto tiene que entenderse dentro del contexto general de su obra. Aquello que parece emerger es el constante vaivén boteriano entre la adecuación a la realidad y los preceptos morales que deben guiar el accio-

62. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., pp. 142-143.

63. Botero, Giovanni, *Relatione della Republica Venetiana*, op. cit., pp. 23-25.

nar político. Nótese que por un lado no puede obviar el hecho irrefutable de que los príncipes de su época debían contar con recursos para enfrentar las adversidades constantes que proveía un siglo lleno de conflictos. Pero por otro lado surge ese equilibrio, uno podría decir, basado en la idea del justo medio aristotélico, que previene a Botero que no es aconsejable que una persona acumule tal grado de poder, estando siempre la idea de tiranía presente a lo largo de sus textos.

Un buen resumen de los medios de la razón de Estado boteriana, y que se asocian directamente a las funciones que iba adquiriendo el naciente Estado moderno, vuelve a apreciarse en relación con la necesidad del príncipe de mantener ciertos aspectos de la gobernabilidad bajo su estricta esfera. Así aconseja que

no comunique a cualquiera aquello que pertenece a la grandeza, a la supremacía, a la majestad, como ser la autoridad de hacer leyes y entregar privilegios, de hacer la guerra y la paz, de instituir magistrados y oficiales de paz y guerra, y dar gracias, honor y bienes a aquellos que fueron privados de ello;

a lo que agrega en otra edición del mismo texto el poder de «acuñar moneda, de instituir medidas y pesos, de imponer gravámenes y tasas sobre los pueblos, de nombrar capitanes en las fortalezas o cosas similares que conciernen al Estado».⁶⁴ La cita es más que elocuente si se piensa cómo se abrevian explícitamente todas esas funciones políticas, jurídicas, económicas y militares que los monarcas absolutos fueron centralizando y que pueden hasta compararse con aquello que Bodin asociaba a las funciones propias del soberano. Recálquese además un detalle: Botero define todas esas funciones, si bien muy probablemente pensando en la figura de los reyes o los *signori*, dentro de aquello que «conciernen al Estado». Finalmente, cabe anotar un interesante resultado de todo lo expuesto, y es que en la teoría de este clérigo parece ya estar completamente diluida la idea del imperio medieval. Si bien con posterioridad se analizará que la figura de la Iglesia y la idea de cristiandad están todavía muy presentes en el piemontés, en cuanto a la esfera del poder temporal, la balanza termina de inclinarse a favor de los reinos y principados particulares. Los Estados son los que tienen a cargo la mayor parte de las funciones relevantes de la espada temporal. Asimismo Botero deja en claro la cuestión cuando trata la figura del emperador, el cual, a pesar del celo que muestra por los Austria y por el rey católico como un gobernante universal, es presentado sólo como aquel que gobierna una serie de ciudades y principados, de manera no absoluta sino a través de dietas que ni siquiera puede intimar.⁶⁵ Nótese también a este respecto la siguiente cita:

64. Botero, Giovanni, «Della Riputazione», *op. cit.*, p. 434.

65. Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*. Kessinger Publishing LLC, Whitefish, 2010, p. 46.

¿Qué razón puede tener para llamar a un concilio o de presidirlo; con qué autoridad hará esto con los españoles, franceses, ingleses, escoceses, daneses, suizos, polacos, húngaros, cuyos Reyes no reconocen en nada al emperador? ¿Cómo llamará a los Cristianos súbditos del Turco, el Persa o el Gran Kan, Príncipes todos ellos más independientes y absolutos que el Emperador?»⁶⁶

Tanto los reinos cristianos como los infieles y paganos poseen su propia independencia y son ellos los que adquieren los medios que componen la razón de Estado que se necesita para conservar el orden.

De la omnipotencia a la contingencia: la razón de Estado boteriana subordinada a la moral y la religión

Hasta aquí se intentó trazar una serie de puntos que muestran cómo Giovanni Botero propone una especie de teología política que termina creando un gobierno con no menores tintes de omnipotencia, y que en lo concreto adquiere una serie de funciones que se complementan con los procesos de centralización del poder que dieron origen al Estado moderno. Ahora bien, si se analiza en detalle el conjunto de las obras de este clérigo, comienzan a florecer por doquier una serie de premisas que morigeran fuertemente esta postura y terminan ligando el esquema político boteriano a una serie de posturas que no culminan en una teología política de la omnipotencia sino en una serie de esquemas más típicamente medievales.

Para comenzar, deseo retomar la figuración de Botero sobre el gobernante como un análogo del Dios creador. A pesar de lo expresado en párrafos anteriores, parecería que en Botero la comparación de los príncipes con Dios tiene en todo caso el fin práctico de reforzar un poder necesario para la *imposición del orden* y no el surgimiento de una entidad soberana que por sí sola pueda *recrear el orden*. Si bien varias de las citas expuestas podrían estudiarse a la luz de la nueva teología política que un Schmitt explica, la cuestión en Botero no adquiere tal fuerza, y la analogía del príncipe con Dios es más bien una especie de metáfora (y sólo eso). Volviendo a las siempre presentes influencias medievales, puede aquí recordarse que en Tomás de Aquino existía la analogía entre el Dios creador y el gobernante,⁶⁷ y también en Egidio Romano puede encontrarse la idea de que los reyes deben tener virtudes heroicas que los asemejan a dioses.⁶⁸ Si Botero pro-

66. Botero, Giovanni, *De Principi Christiani [Parte Seconda]*, op. cit., pp. 475-476.

67. Lukac de Stier, María Liliana, «Origen y legitimidad del Poder Político. Medioevo y Temprana Modernidad», *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, N° 22, 2013, p. 112.

68. Galino Carrillo, María de los Ángeles, *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*. Bolaños y Aguilar, Madrid, 1947, p. 136.

baba haber leído al aquinate y otros pensadores medievales, puede concluirse, sin llegar al concepto que plantea Schmitt (y que lo piensa más con base en el Leviatán de Hobbes) o las figuraciones que describen Borrelli o Kleber Monod, que nuestro autor cree que el gobernante no es Dios (ni siquiera un análogo perfecto) sino que, como él mismo dijo, debería *imitar* el modo del accionar divino. En todo caso parecería jugar el reflejo de esa idea del hombre renacentista, capaz de gobernar con su voluntad, y que el siglo XVI lo había aplicado principalmente a los gobernantes.⁶⁹

Un punto que de manera más que interesante demuestra esta postura de Botero emerge cuando, de una manera muy confusa, trata la definición de la autonomía de las comunidades políticas. En *Della Ragion di Stato* discute cómo conviene a un príncipe organizar sus fuerzas y proteger sus dominios. Para resolver el dilema advierte que el «principal establecimiento de un dominio es la independencia y el poder sustentarse por sí mismo», pero a renglón seguido diferencia dos tipos de independencia:

una excluye la idea de mayoría y superioridad, y de esta manera el Papa, el Emperador, el Rey de Francia, de Inglaterra, de Polonia, son Príncipes independientes; la otra excluye la necesidad de ayuda y apoyo externo, del cual modo son independientes aquellos que tienen fuerzas superiores o iguales a sus enemigos y emolumentos.

La sorpresa es que confirma que es más importante la segunda. Exalta así el sustento estatal que no se funda en preceptos jurídicos o religiosos (como sucede en el primer tipo de independencia) sino en lo meramente factual. De hecho Botero agrega en referencia a los dos tipos: «aquella hace que yo sea señor absoluto y soberano, ésta que sea poderoso y de fuerzas suficientes para la conservación de mi Estado y que yo sea Príncipe grande y no Rey».⁷⁰ La frase es realmente chocante, ya que relega el término de absoluto y soberano (posiblemente recordando a Bodin, al cual Botero leyó) para el tipo de independencia de menor valía, y basa el fundamento del Estado no en la legitimidad jurídica de la idea de soberanía sino en la fuerza.⁷¹ Con algo de esfuerzo pero con extremo cuidado de no caer en

69. Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. I. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 118. En este marco también podría tomarse el modelo que Kantorowicz ve presente en Dante Alighieri sobre la «realeza antropocéntrica», donde se establece una imagen del gobernante «meramente humana y de la cual el hombre, puro y simple, fuese el centro y la medida; el hombre, por cierto en todas sus relaciones con Dios y el universo, con el derecho, la sociedad, la ciudad, la naturaleza, el saber y la fe» (Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Alianza, Madrid, 1985, p. 421.)

70. Todas las últimas citas corresponden a Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., p. 176.

71. Respecto de esta perspectiva de Botero, Luigi Firpo argumenta que «la teoría de la soberanía último vértice de la especulación política del Cinquecento, lo encuentra sordo, negado a cualquier

anacronismos, podría verse en este tipo de aseveraciones de Botero sobre el valor de la fuerza una anticipación de aquellos que definen la autarquía política (y aun a la misma idea de soberanía) en referencia a quien tiene el poder de coacción física sobre un determinado territorio o como la habilidad para regular el comportamiento.⁷² Lo paradójico es que Botero justamente dice que la soberanía no es el poder que se basa en la fuerza sino en una legitimidad que va más allá de ésta, y agrega sin embargo que el tema no es relevante, ya que lo verdaderamente imperioso es poseer los recursos para ser fácticamente independiente.

En este marco a lo largo de sus obras la fuerza y la violencia cobran un rol relevante, hecho que llevará a investigadores contemporáneos a asociarlo con una especie de maquiavelismo enmascarado. Bajo esta tendencia Botero pondera en ciertas ocasiones las circunstancias frente a las obligaciones morales, lo que queda explícitamente marcado en frases como la siguiente: «Alarico hizo un acto indigno; pero la indignidad fue excusada por la necesidad, la cual no conoce ley alguna».⁷³ Asimismo se atreve a citar encomiásticamente a gobernantes de la civilización islámica, que en otras secciones tanto vilipendia, por ejemplo arguyendo que «Mohamed II rey de los Turcos reducía todas las acciones de un Príncipe al castigo y al premio [y en] verdad quien sepa manejar bien estas dos cosas, no tiene necesidad de otra filosofía para gobernar correctamente un Estado».⁷⁴ El gobierno y la justicia se reducen, volviendo a la antropología pesimista, al impartir penas. También emergen frases que muestran nuevamente su confuso uso de la palabra «soberano», que suele referirse a un título de legitimidad y no de poder efectivo.⁷⁵ Finalmente, resume lo expuesto con la siguiente frase: «Porque la autoridad fundada en otro lado que no sean las verdaderas fuerzas, y en inmediata dependencia de los súbditos, dura poco».⁷⁶ El verdadero poder se basa así en los recursos que cada gobernante pueda adquirir. Estaría de más decir que en este marco el pueblo no es el sustento último de la autoridad y en todo caso sirve solamente para coadyuvar al desarrollo de los recursos necesarios para que el gobernante sustente sus dominios sin dependencia externa. El tema de la fuerza resulta así importante de marcar, no sólo para entrever un cierto maquiavelismo

tipo de comprensión fecunda» (en la introducción a *Della Ragion di Stato, con tre libri...*, op. cit., p. 22). Si bien esto es cierto, debemos tener mucho cuidado de no pretender que todos los pensadores del siglo XVI tengan que haber desarrollado *correctamente* términos que se fueron cultivando durante siglos, y no culpar a aquellos que no lo hayan hecho.

72. Krasner, Stephen D., «Abiding Sovereignty», *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, 22, N° 3, 1 iulie 2001, pp. 231-233.

73. Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, op. cit., p. 74.

74. Botero, Giovanni, *Detti memorabili di personaggi illustri*, op. cit., p. 50.

75. Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, op. cit., p. 96.

76. Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, op. cit., p. 83.

en sus fórmulas, sino para examinar cuál era la verdadera omnipotencia que podía adquirir su razón de Estado y las supuestas contradicciones que implicaría según nuestros cánones de teoría política moderna. Si bien sus definiciones resultan poco claras (sin seguir la línea de aquello que después se fue definiendo estrictamente como soberanía), ellas no deberían menospreciarse si se recuerda que gran parte del proceso de conformación de los Estados modernos implicó la centralización de recursos (tanto políticos como militares y hasta financieros); es decir, esos elementos que Botero consideraría como el sustento de la verdadera independencia. Quizás un atisbo de solución podría encontrarse si, con sumo cuidado, se relaciona la fórmula de Botero con la definición weberiana del Estado que se basa en el monopolio exitoso de una violencia que, Botero no lo negaría, debería ser legítima. En todo caso, la cuestión no menor será desentrañar cómo el piemontés entiende la legitimidad del poder.

¿Puede entonces argumentarse simplemente que Botero entra en confusiones y contradicciones que le impiden develar el verdadero significado de la soberanía? Creo que sería erróneo enfocar el problema bajo esta perspectiva, cayendo en aquello que Skinner mencionaba como la *mitología de las doctrinas*,⁷⁷ por la cual se juzga un autor por el haber participado (o no haberlo hecho) del desarrollo de un cierto concepto constitutivo de una disciplina. La respuesta al dilema puede encontrarse si analizamos cómo se da en Botero la relación de la política con algunos preceptos morales y religiosos. No me propongo detallar en extenso esta cuestión, pero sí marcar algunos puntos que ayudarán a entender mejor la supuesta teología política presente en el piemontés.

El punto general que circunda su obra es que todo accionar político está fuertemente subordinado a ciertos preceptos. Por ejemplo la justicia se transforma en el fundamento de toda comunidad política, y remarca, sobre la base de aquello que parece una clara influencia ciceroniana, la importancia de «conservar y asegurar a cada uno lo suyo con la justicia, en la cual sin duda consiste el fundamento de la paz y el establecimiento de la concordia de los pueblos», aseveración que renglón seguido lo lleva a determinar que los cambios políticos dependen de la justicia (o injusticia, mejor dicho) en la cual se basan los gobiernos.⁷⁸ Botero no deja de lado su preocupación por la conservación del orden, pero junto a la necesaria presencia de la fuerza, no olvida la platónica virtud que debe consolidarse por detrás, y ello no sólo por una justificación abstracta, sino porque estima que la historia enseña que «para establecer y dar firmeza a sus Estados, conviene procurar que las leyes, la obediencia de los súbditos y las buenas costumbres

77. Skinner, Quentin, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *op. cit.*, pp. 7 y 11.

78. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, *op. cit.*, pp. 22-23.

echen raíces para beneficio de la paz». ⁷⁹ Estas premisas se transforman en una contraposición no menor a estudios sobre Botero, como los de Foucault cuando describe que la razón de Estado se sitúa por fuera de los cánones de justicia, ⁸⁰ o los de Viroli, quien presenta un *art of state* donde la política y la justicia van por caminos paralelos. ⁸¹

Junto al valor de la justicia, resuena constantemente en sus obras la necesidad de que los gobernantes posean virtudes cardinales y teologales, ⁸² y cita ejemplos de príncipes movidos por la santidad, beneficencia, caridad para con los pobres, destreza en el negociar, prudencia y virtud militar, hecho que luego comprueba a través de relatos históricos concretos. ⁸³ Botero intenta así inscribir su pensamiento político dentro de una cosmovisión que subordina la política a la moral, sin por ello perder su eficacia. No puede olvidarse que dicha actitud se complementa con gran parte de esa tendencia que surge con la Reforma Católica, la cual no necesariamente es representante de una decadencia cultural, sino que se enmarca en un nuevo tipo de vitalidad que, a pesar de ser distinta a la del Renacimiento, no por ello carece de fuerza. El mismo Carlo Borromeo, al cual Botero asistió, fue ejemplo de ello. Recrea un gobernante que, en el desarrollo de las virtudes y el control de las pasiones desenfrenadas, puede lograr el ansiado objetivo de la conservación del orden, aplicando la fuerza (siempre necesaria) de forma justa y equilibrada. Esto termina creando una política conservadora que, en consonancia con aquello que Borrelli enmarca como el «paradigma conservador», ⁸⁴ tiene como fin principal preservar los dominios, pero, yendo más allá de lo postulado por el contemporáneo filósofo italiano, debe fundamentarse en preceptos que superen la mera disciplina política. Aquella primera imagen del gobernante como un Dios creador se morigera fuertemente por la necesidad de subordinar su accionar a fuertes preceptos morales.

La cuestión termina de resolverse si finalmente se presenta la relación que Botero esgrime entre la política y la religión. No deseo extenderme sobre esta cuestión, sino ver las consecuencias prácticas que tiene sobre la idea de soberanía. Para el clérigo piamontés la religión se convierte no sólo en el sustento sociológico-político de la estabilidad de los regímenes, sino teológico. De esta forma, cree que la religión es el fundamento de todo gobierno, que sin ella todo otro basamento del Estado vacila y que se vuelve un elemento necesario para conse-

79. Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, op. cit., pp. 78-79.

80. Foucault, Michel, *Seguridad, territorio...*, op. cit., p. 80.

81. Viroli, Maurizio, *From politics...*, op. cit., p. 249.

82. Botero, Giovanni, *Detti memorabili di personaggi illustri*, op. cit., pp. 76 y 140.

83. Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Seconda]*, op. cit., pp. 2 y 24.

84. Borrelli, Gianfranco, *Ragion di Stato...*, op. cit., pp. 9-10.

guir la obediencia de los súbditos y la grandeza de la ciudad.⁸⁵ El punto adquiere también una explicación estrictamente teológica porque Botero advierte que todo accionar político (ya sea favorable o desfavorable para los príncipes cristianos) depende del accionar de la Providencia sobre la historia.⁸⁶ La Providencia es tan misteriosa e inconmensurable que aun a los virtuosos pueden advenir tiempos aciagos, especialmente como consecuencia de la judaica idea del quebrantamiento de la alianza del pueblo (y especialmente sus gobernantes) con Dios. Aflora en escena el cierto pesimismo y melancolía barroca, pintando un Dios que con su entera libertad puede cambiar los destinos de los gobernantes. En este marco se ve fuertemente obstaculizada la verdadera autonomía de lo político, y en todo caso el gobernante necesita congraciarse con el absoluto poder del Dios Providencial, hecho que, como suele suceder en el piamontés, tiene la doble faceta de ser a la vez una obligación moral y una necesidad práctica para conservar los dominios. Aquí la razón de Estado pierde casi en su totalidad su fuerza creadora, dado que «sin buena ventura, que no es otra cosa que la asistencia de Dios, poco vale la fuerza, poco la prudencia, poco el arte militar, poco cualquier otra cosa».⁸⁷ Es decir, cualquiera de los medios de la razón de Estado que él explica a lo largo de sus obras es inútil si no cuenta con el favor divino.

En relación con el tema que nos atañe, y más allá de los innumerables ejemplos que Botero utiliza para justificarse y comprobar sus ideas, esta perspectiva trae consecuencias prácticas muy concretas. Por ejemplo, en cuanto a la estructura política que debe acompañar al gobernante en su gestión diaria, es más que particular el hecho de que Botero proponga a su príncipe el ser aconsejado por un *consiglio di coscienza*, en el cual intervienen doctores en teología y derecho

85. A modo sólo de ejemplo, puede verse Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., pp. 74-75, o *Delle Cause della Grandezza delle Città*, op. cit., p. 369.

86. Las citas en este sentido son innumerables, pero creo que la siguiente resume claramente la cuestión: «A veces Dios niega la felicidad al príncipe y al capitán por los pecados del pueblo: por eso permitió la muerte del rey Josías. Pero si Dios se complace del Príncipe y del Capitán, y los pecados del pueblo no obstaculizan, no se puede dudar de las victorias ni de los triunfos, y si bien esta felicidad no está siempre acompañada de la virtud, porque Dios hace prosperar también a los gentiles, turcos y moros contra los malos cristianos, suele acaecer de la forma descrita» (Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., pp. 217-218). En otro texto reafirma la cuestión, aun advirtiendo que los castigos divinos pueden provenir tanto por los pecados del pueblo como de los gobernantes: «Los príncipes son a veces castigados por los pecados de los pueblos, a veces los pueblos son castigados por los deméritos de los Príncipes» (Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, op. cit., pp. 49). En este sentido puede verse el estudio J. R. Hale que relata las interpretaciones que veían a la guerra como un castigo divino cuando éstas se extendían y se hacían más patentes sus desventajas (Hale, J. R., «Sixteenth-Century Explanations of War and Violence», *Past & Present*, N° 51, 1 may 1971, p. 8).

87. Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali [Parte Quinta]*, op. cit., p. 232.

canónico.⁸⁸ El hecho resulta curioso porque, si bien el organismo parece tener solamente un carácter consultivo y siempre subordinado al príncipe, Botero vuelve a la idea medieval de que la política cotidiana debe estar imbuida de alguna manera de los preceptos religiosos, de manera de crear una especie de *burocracia* regular dedicada a este propósito. Además en variadas ocasiones retrata la buena disposición de aquellos gobernantes que, a diferencia del animal exclusivamente político de un Maquiavelo, debe aceptar que «no es obra menos gloriosa para un Príncipe el humillarse ante Dios que el sojuzgar a los pueblos; ni menos laudable el vencerse a sí mismo con la mortificación que a los enemigos con las armas».⁸⁹ Ningún gobernante debe olvidar la necesidad de su salvación y la introducción de la misma religión en sus dominios posee en primer lugar, y aun con anterioridad a sus potencialidades para ordenar el Estado, el beneficio de propender a este fin.⁹⁰ Es el reflejo del príncipe barroco al cual de nada sirve la gloria y la fama si su alma se pierde. Salen a la luz continuamente las dudas de una época que ya no parece tener la *vitalidad* del Renacimiento. Los ejemplos de dirigentes ya no son esos soberbios hombres capaces de cambiar la historia. Son reemplazados por biografías de hombres firmes pero a la vez humildes e imbuidos de fuertes controversias religiosas al interno de sus personas, siendo frecuentes los relatos sobre sueños, visiones y apariciones que tienen los gobernantes.⁹¹

Siguiendo esta línea, en Botero sigue teniendo cierta vigencia la teoría de las dos espadas que de a poco el absolutismo monárquico del siglo XVI hacía desaparecer. Así, recomienda a sus príncipes que «en cuanto al ordenamiento, deje libre a los Prelados el juicio de la doctrina y la dirección de las costumbres y toda aquella dirección que al buen gobierno de las almas refiere».⁹² Más allá del ya explicado absolutismo presente en el piemontés, frases como las citadas demuestran que este autor seguía reivindicando una importante esfera de autonomía de la Iglesia católica, especialmente en lo referente a la injerencia en las costumbres de las poblaciones. Lejos nos encontramos de una perspectiva como la expuesta en Foucault respecto del poder que cobraban los príncipes como nuevos pastores de almas. Botero sigue siendo en este sentido un hombre del Medioevo, y por lo tanto un *mal representante* de un absolutismo principesco extremo. Ni hablar si se quisiera encontrar en dicho autor una centralización del poder que se transforme en prefiguración (de manera peligrosamente anacrónica) de los totalitaris-

88. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., p. 73.

89. Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, op. cit., p. 101.

90. Botero, Giovanni, *Relatione della Republica Venetiana*, op. cit., p. 87.

91. Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani [Parte Prima]*, op. cit., pp. 205 y 218, y *De Prencipi Christiani [Parte Seconda]*, op. cit., pp. 266 y 344.

92. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., p. 79.

mos modernos. Si bien con anterioridad pergeñaba la idea de que el príncipe podía reformar costumbres, ahora deja bien en claro que el *pastoreo de las almas* y las buenas usanzas son ámbitos que quedan fuera de la órbita política.⁹³ El gobierno pasa a ser un arte para el regimiento de las personas, pero excluyendo taxativamente los ámbitos del ser que se reservan a la Iglesia. Quizás por ello también Botero se permitía, a la par de su claro absolutismo monárquico, admirar el orden republicano de Venecia, porque en última instancia la función del gobierno es imponer el orden (el paradigma conservador de Borrelli) y no propender a la redención de los habitantes. El gobernante boteriano no adquiere, a pesar de las metáforas que pudo haber usado, verdaderas características divinas. Esto queda reservado para la Iglesia instaurada por el mismo Dios.

Es importante consecuentemente mitigar el «absolutismo» presente en el piamontés. La función de los gobernantes respecto de la lucha contra la herejía es claro ejemplo de esto. Los medios que endilga al príncipe como esencia de la verdadera razón de Estado están siempre ensombrecidos por la figura preponderante de lo religioso. El hecho puede apreciarse claramente en sus recurrentes críticas a los *politiques*, al tildarlos de católicos traidores que terminan apoyando al rey y los grupos herejes, demostrando así que este clérigo no estaba dispuesto a recrear la figura de un príncipe que se sitúe por encima de las facciones religiosas.⁹⁴ A la par, esta conflictiva relación debe entenderse de manera especial en el contexto de la península itálica donde las tensiones, por ejemplo entre príncipe e inquisidor, que en otras partes de Europa se resolvían a favor del primero, en el

93. El piamontés se transforma así en un claro representante de ese legado católico medieval donde la Iglesia, en palabras de Pocock, «descansaba en el divorcio agustiniano entre escatología e historia; negaba toda significación redentora a la estructura y a la historia de cualquier sociedad profana (*secular*), mientras reclamaba para sí la posibilidad de actuar y ejercer autoridad como un puente entre la *Civitas Dei* y el *saeculum*, como una suerte de institucionalización del *nunc-stans*» (Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 129). Resultado de ello es que en Botero no se hallarán indicios del poder como redentor de lo humano. Como diría Eric Voegelin, «no habría divinización de la sociedad más allá de la presencia espiritual de Cristo en su Iglesia» (Voegelin, Eric, *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 135).

94. *I Capitani*, *op. cit.*, p. 46. Tilda a los *politiques* como personas que no están dispuestas a diferenciarse entre el Evangelio de Cristo y la felonía de Calvino, haciendo que hoy se ligen a Dios o luego al Diablo (*ibid.*, p. 13). En este marco llega a increpar a Bodin como «secuaz de Calvino» (*Le Relazioni Universali [Parte Terza]*, *op. cit.*, p. 92). Estudios contemporáneos describen que era una actitud corriente de los pensadores católicos antimachiavelistas el juzgar a los *politiques* como conversos que sólo buscaban la secularización del Estado (Beame, Edmond M., «The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation», *Journal of the History of Ideas*, 43, N° 1, 1982, p. 50; Fernández de la Mora, Gonzalo, «Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma», *Arbor*, 42, N° 13, 1949, p. 445).

caso italiano quedaban del lado eclesiástico.⁹⁵ Botero busca un equilibrio al interno de esta tensión, otorgándole al gobernante los medios suficientes en el marco de una correcta y eficiente razón de Estado pero a la vez recalcando la ineludible participación de la Iglesia en el proceso.

Por último, y en estricta relación con el problema de la soberanía moderna, Botero resulta ser un defensor del rol político de la Iglesia, y postula explícitamente respecto del papa que

nada digo de la autoridad que le otorga la religión, nada del interés que los otros Príncipes de Italia tienen en la conservación del estado Eclesiástico, cuya depresión los arruina; nada de la prontitud con la cual los príncipes extranjeros se moverían para proteger la Iglesia, ya sea por la gloria que procede o por razón de Estado.⁹⁶

El sumo pontífice se transforma en la figura central de las relaciones interestatales de los reinos de la península itálica y Europa. En este cuadro es lógico que proteger a los Estados pontificios se convierta en uno de los pilares de la razón de Estado de todo príncipe ya que, volviendo a la siempre presente preocupación por la conservación, su existencia es base de la paz entre los Estados. La justificación de esta postura tiene en Botero un carácter estrictamente teológico debido a la misión evangelizadora universal de la Iglesia dentro del plan salvífico,⁹⁷ siendo los poderes temporales para este objetivo contingentes e instrumentales a la causa divina. La contingencia de los reinos se aprecia claramente cuando explica que

la autoridad del Vicario de Cristo, en aquello que respecta al bien público y al servicio de la Iglesia, no tiene fin; y la autoridad de los Reyes está circunscripta y la superioridad del Emperador limitada por los confines de los reinos y del imperio; de ello se deriva que muchos príncipes, para obtener títulos y grandeza aun puramente temporales, han recurrido no al Emperador sino al Pontífice Romano;

aclarando a renglón seguido que el papa resuelve discordias entre gobernantes y actúa como verdadero árbitro en las relaciones entre ellos.⁹⁸ La universalidad y necesidad del poder papal se opone a la endeble contingencia de los dominios de los gobernantes temporales, hecho que determina por un lado que el papa se convierta en el justificado árbitro de las discordias interestatales (en otra clara vuelta a las teorías hierocráticas medievales, a Egidio Romano o a las bulas, más

95. Fragnito, Gigliola, «Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti», en Giorgio Chittolini et al. (ed.), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*. Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 534-539.

96. Botero, Giovanni, *Discorso intorno allo Stato della Chiesa*. Kessinger Publishing LLC, Whitefish, 2010, p. 101.

97. Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali (Dell'Isole)*, op. cit., p. 3.

98. Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, op. cit., p. 151.

recientes para Botero, sobre el otorgamiento de la jurisdicción sobre las tierras americanas a españoles y portugueses) y por otro en el fundamento mismo de toda verdadera autoridad.⁹⁹ Nótese que el poder papal es descrito de tal manera que llega a contradecir sus ideas expuestas respecto de los dos tipos de independencia, ya que ahora la majestad del Pontífice es capaz de sobreponerse a la autonomía política basada en la fuerza, dado que se fundamenta «no en dinero acumulado ni en ejércitos armados, no en el acopio de municiones u otra cosa similar, sino en autoridad tal que con ella puede dirigir las fuerzas y los tesoros de la Cristiandad, los Príncipes y los pueblos fieles».¹⁰⁰ Cerrando la idea, confirma que existen tres príncipes universales en este mundo: el rey católico, el turco y el papa; y de este último agrega que «tiene de Cristo Nuestro Señor la autoridad de Vicario universal, la cual no puede ser limitada por montes ni por mares, sino que se ensancha sin fin y se extiende sin horizonte».¹⁰¹ La impronta medieval es más que clara. En Botero pueden encontrarse tintes muy modernos respecto de una gran gama de problemáticas políticas, pero la mayor de sus obras demuestra que su esquema mental del orden mundial sigue siendo el medieval: el poder espiritual del papa que reina sobre toda la tierra, el poder temporal del emperador encarnado en su época en el rey español, y el turco como el gran enemigo de la siempre presente Cruzada contra el mal. Así, a pesar de los improperios que había confirmado contra la supuestamente débil figura del emperador en su época, ahora gracias a la impronta religiosa de su pensamiento y a la presencia del papa, el emperador vuelve a recobrar esa función que Schmitt asociaba al problema del *Kat-echon*, como el único capaz de detener la aparición del anticristo.¹⁰²

Para finalizar este acápite, puede apuntarse que en Botero se abren dos cuestiones que marcan de manera muy clara cómo lo político, lejos de teñirse de omnipotencia, termina formando parte del reino de lo contingente, para sólo cumplir funciones muy particulares relacionadas con el plan providencial. En primer lugar florece el interrogante sobre la posibilidad de conformación, tal cual pedía Maquiavelo, de un Estado italiano políticamente unificado. En el piemontés no se aprecian atisbos ciertos de ideas como la expuesta al final de *El Príncipe*. Creo

99. En este marco Botero aclara que los gobernantes obtienen su poder de «la autoridad de los pueblos, que los eligieron para el gobierno y regimiento, desde donde luego fue pasando a sus sucesores por razón de sangre y herencia. Pero el Papa tiene su grandeza y majestad sobre el género humano inmediatamente de Dios», y así justifica con ello la posibilidad de que el papa pueda declarar como incapaces de gobernar a los gobernantes que sean «indignos del grado en el cual Dios les ha puesto, [absolviendo] a los súbditos del juramento de fidelidad, y [transfiriendo] los reinos y los imperios a otros» (Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali [Parte Seconda]*, op. cit., pp. 147-149).

100. *Idem*, p. 152.

101. *Idem*, p. 117.

102. Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra*. Struhart & Cía., Buenos Aires, 2005, p. 40.

que esto no se debe a una especie de falta de patriotismo y/o de nacionalismo como apuntan algunos investigadores,¹⁰³ sino principalmente a la contingencia en la cual inscribe al accionar político. En variadas ocasiones Botero describe a Italia como una especie de unidad geográfica o cultural, pero nada lo lleva a que ella culmine en una unión política, ya que la estructuración de lo político no tiene por qué adquirir una forma única. Nótese en este sentido cómo aquella maraña de comunidades políticas diversamente institucionalizadas tan típica del Medioevo aparece de manera más que clara en la siguiente cita:

Pero antes de pasar adelante, presupongamos que donde no existe pluralidad de Príncipes [...] no podría tener lugar el contrapeso del cual razonamos. Ello se ve claramente en España, Inglaterra, Francia, Polonia y otros reinos, habiendo estado primero divididos en más principados y luego unidos bajo una sola corona. Si todo el mundo fuese de una República o de un Príncipe, no sería necesario el arte del contrapeso; pero por la pluralidad de Príncipes se sigue que el contrapeso es útil y bueno, no por su naturaleza sino por accidente. Y el mismo es de dos tipos, porque a veces tiene por fin la paz de una República compuesta de Estados diferentes, como los casos de Italia, Alemania y la Cristiandad, y otras veces la seguridad y el bienestar de un Estado particular; en el primer caso el contrapeso consiste en una cierta igualdad por la cual el cuerpo de la República no posee miembros que no estén proporcionados entre sí...¹⁰⁴

Botero parece en este párrafo vislumbrar que España, Inglaterra y Francia están transitando un camino diverso al de Italia y Alemania, pero curiosamente no percibe nada esencialmente fallido en esta situación. De hecho nombra a estas últimas bajo las palabras («Italia» y «Alemania») que siglos después adquirirán cuando se consoliden como Estados modernos pero en su significado típicamente medieval, como «Repúblicas» (en el sentido que tenía este término durante la Edad Media), como unidades (geográficas, culturales, históricas) que pueden agrupar varios «estados» y por ende análogas a la más amplia unidad de la cristiandad. Ejemplo claro de lo expuesto vuelve a presentarse cuando en *Le Relationi Universali* dedica un capítulo a describir a «Italia» de la misma manera que lo había hecho con España o Francia, luego denominándola como *Provincia* y confirmando la misma pluralidad política que aparecía en la anterior cita: «La Italia está sujeta a más Príncipes y Repúblicas. Entre los Príncipes de autoridad, ninguno es mayor que el Pontífice Romano y de potencia al Rey Católico. Entre las repúblicas tiene sin duda el primer lugar Venecia».¹⁰⁵ Salta claramente a la luz que Botero no advierte ninguna contradicción en el hecho de que la «unidad» de la península esté compuesta por distintos tipos de comunidades políticas (aun

103. Chabod, Federico, «Estudios de historia del Renacimiento», en *Escritos...*, op. cit., p. 281; y Gioda, Carlo, op. cit., vol. I, p. 305.

104. Botero, Giovanni, *Relatione della Republica Venetiana*, op. cit., pp. 8-9.

105. Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali [Parte Prima]*, op. cit., pp. 36-37.

caracterizadas por antagónicas formas de gobierno). Usando su propia terminología, podría decirse que, justamente porque Italia no posee una estructura política como la de España o Francia, es que necesita de un arte gubernamental distinto. En *El Príncipe*, Maquiavelo proponía que esa misma Italia que décadas después veía Botero iniciase un ciclo de unificación con una ordenación política centralizada. Botero en cambio simplemente le aconseja una «razón de Estado» distinta para el siempre contingente mundo de la política, un arte de gobierno que no obligue a las comunidades a conllevar ese único camino que, recordando lo que criticaba Miglio, conduciría necesariamente al moderno Estado de derecho.¹⁰⁶ Todo lo expuesto sólo se entiende si enmarcamos a Botero como un autor que no puede dejar de pensar con categorías medievales.¹⁰⁷

El otro punto que tomo como ejemplo es su visión del Imperio turco. Botero postula que el bien público tanto temporal como espiritual es atacado particularmente por este enemigo externo.¹⁰⁸ Una vez más usando las categorías de Schmitt, el Imperio turco parecería *en principio* no ser un elemento a neutralizar (como Botero opinaría para el caso de los herejes que se desarrollan al interno de las comunidades cristianas), sino una especie de enemigo externo a enfrentar. Es decir, otro *Leviatán soberano*. El Imperio turco perpetra aquello que Schmitt definía como enemigo en el sentido de que «la existencia del extraño implica la negación del propio modo de existir, debiendo, por tanto, combatirle o defenderse de él para salvar la manera de vivir propia, conforme al propio ser».¹⁰⁹ Si bien herejes y turcos representarían para Botero enemigos existenciales, resulta claro que los primeros deberían ser neutralizados, mientras que la acción a emprender contra los segundos es más bien el combate. De hecho en ciertas ocasio-

106. Miglio, Gianfranco, «Genesi e trasformazioni del termine-concetto Stato», en *Le regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*. Giuffrè, Milano, 1988, pp. 802-803.

107. Puede aquí traerse a colación al Antonio Gramsci que juzgaba a Botero como un intelectual de carácter cosmopolita y alejado de la «vida nacional», típico de los pensadores de la Contrarreforma y que habla de Italia como de cualquier otro país, sin importarles sus problemas particulares (Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*. Einaudi, Torino, 1977, cuaderno 3, punto 141, p. 399 y cuaderno 6, punto 145, p. 806). Para el pensador marxista, Botero escapa al proceso de la historia y por ello se lo juzga en consecuencia. Las citas anteriormente expuestas muestran que esto no es del todo correcto, porque de hecho a Botero le interesa la vida de su *Italia*. El inconveniente para un marxista como Gramsci es que la respuesta que dio el piemontés a los problemas de su *nación* se basa en cánones diversos.

108. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, *op. cit.*, p. 276.

109. Schmitt, Carl, *Concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 32-33. De hecho el propio Schmitt, páginas más adelante, interpretando que la idea neotestamentaria del amor a los enemigos no se refiere al enemigo público, comenta: «Por lo demás, que yo sepa, durante la milenaria lucha entre Cristianismo y el Islam, a ningún cristiano se le ha ocurrido, movido por su amor a los sarracenos, o a los turcos, que debiera entregarse Europa al Islam, en vez de defenderla» (*idem*, p. 36).

nes llega a mencionar virtudes militares y políticas (aunque pocas veces morales) de estos clásicos enemigos, aun en la obra dedicada a los venecianos.¹¹⁰ La interpretación que se puede dar a la cuestión, sin necesidad de extralimitarse en el análisis, es que considera de cierta manera al turco como un enemigo que no se podrá eliminar completamente (como sí pensaría para los herejes), de modo que lo presenta como un Estado estable del cual hay que defenderse o atacar. Quizás la prueba más clara de lo expuesto es que, a renglón seguido de la cita donde recrimina a los príncipes católicos el no neutralizar a los herejes dentro de sus territorios, Botero concluye que el enemigo público contra el cual el príncipe debe guerrear y mostrar su valor es sin duda el turco.¹¹¹ El piemontés termina aseverando que la guerra justa en toda su conceptualización debe aplicarse al turco, y es obligación de todo cristiano llevar a cabo esta tarea. Ahora bien, es aquí cuando emerge nuevamente uno de los tantos vaivenes del piemontés, porque Botero todavía es deudor de la idea medieval de la guerra justa. De cierta manera sigue pensando la guerra contra el turco en términos de Cruzada. Bajo las categorías de Schmitt, Botero no logra llegar al concepto de guerra entre Estados soberanos (y tampoco debería criticarse a Botero por esta *falta*), pero tampoco queda claro su estricta conexión con el medievalismo. Si bien habla en términos similares a los de Cruzada, aquello que no confirma es si el papa debía ser el encargado de encomendar dicho accionar. Es cierto que no deben olvidarse las citas que se explicitaron respecto del rol del Pontífice en su misión universal, pero parecería ser que a la hora de la política fáctica, la preeminencia queda del lado del príncipe. La paradoja no tiene una respuesta concisa, pero probablemente para Botero la cuestión podía ser bastante más simple. Él no reniega de la idea de cristiandad y son múltiples las veces que resalta que las guerras entre cristianos de nada ayudan a la República Cristiana.¹¹² Aquí sí es claro que todavía posee fuertes ataduras con el mundo medieval que no le permiten llegar al concepto moderno de guerra, el cual es definido por Schmitt sobre la base de la mutua consideración de los contendientes como *iusti hostes*.¹¹³ El piemontés católico está lejos de aseverar dicha concepción de la guerra, dado que el tema del Imperio turco sigue siendo una cuestión que implica no sólo el ámbito político

110. Botero, Giovanni, *Relatione della Republica Venetiana*, op. cit., p. 2-3. Otro ejemplo surge cuando describe a Saladino como «Príncipe sagaz, y de valor excelente, magnánimo y liberal» (*De Principi Christiani [Parte Prima]*, op. cit., p. 64). Curiosamente no podrían encontrarse en sus obras elogios por el estilo para gobernantes herejes.

111. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, op. cit., p. 276.

112. Botero, Giovanni, *De Principi Christiani [Parte Prima]*, op. cit., p. 250.

113. Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra*, op. cit., p. 136.

sino también el espiritual.¹¹⁴ En este contexto rebrotan las fuertes críticas a aquellos que no se percatan de esta renovada Cruzada. Aquí no podía faltar la diatriba contra el florentino que daba origen a gran parte de su cólera:

Verdaderamente yo no sé con qué juicio la razón de Estado podría mostrarse más enemiga de los cristianos que de los Turcos u otros infieles; Maquiavelo exclama impiamente contra la Iglesia, pero contra los infieles no abre la boca, y las fuerzas de los Príncipes cristianos se están arruinando tanto entre sí como si no hubiese otros enemigos en el mundo.¹¹⁵

Vuelve a surgir así el malestar de Botero por las guerras entre cristianos, hecho que apunta como la justificación última de su idea de neutralidad,¹¹⁶ frente a la estricta necesidad de enfrentar al verdadero enemigo de la cristiandad.

Considérese para concluir el siguiente párrafo, el cual parece meramente la descripción de un historiador pero que en el fondo resume la teología política de Botero. A la hora de relatar la división de las facciones en Francia durante la época de las guerras de religión, explica lo siguiente:

Aquellos eran socorridos y sustentados por Isabel de Inglaterra, los rebeldes de Holanda, los Herejes de Alemania y el Turco, sin faltarles tampoco el consejo y dinero de algún que otro Príncipe Italiano. Éstos eran ayudados por el Papa, los Duques de Saboya y de Lorena y el Rey Católico.¹¹⁷

Botero encuentra así en el laboratorio francés el eco de sus teorías: la lucha de las fuerzas que siguen a la verdadera fe, las cuales incluyen a los que páginas atrás habían sido descriptos como dos de los grandes príncipes universales junto a sus mecenas saboyanos, y enfrente aquellos que Botero no dudaría en denominar como fuerzas del mal y contrarias al bien público, resumidas curiosamente en los herejes de Europa y ese tercer príncipe universal, el turco, que encarna la contracara de las dos espadas. La idea de guerra justa surge clara como el agua cuando los contendientes son descriptos en estos términos, hasta llegar al punto de advertir que una de las formas de adquirir gloria es emprender una guerra contra el

114. El hecho se refuerza cuando ese mismo Botero que en ciertas ocasiones sabía apreciar las virtudes del infiel, en el fondo los sigue pensando como bárbaros en los cuales no se puede confiar (*Dei memorabili di personaggi illustri*, op. cit., p. 62), y que «no tienen otro arte que el guerrear y por consecuencia arruinar y destruir» (*Le Relationi Universali [Parte Prima]*, op. cit., p. 143). La diferenciación espiritual lleva a la inferioridad cultural.

115. Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, apéndice 8, op. cit., p. 277. Luego critica a los príncipes que se aliaron a los turcos por conveniencia (posiblemente pensando en los franceses) exclamando: «Ése es el fruto de la política moderna!».

116. Véase su ensayo titulado justamente «Della Neutralità» (en *Della Ragion di Stato, con tre libri...*, op. cit.).

117. Botero, Giovanni, *I Capitani*, op. cit., p. 108.

infiel en defensa de la «patria».¹¹⁸ Este último concepto no se entiende en los términos del piamentés fuera de su relación con la cristiandad. A la vez sigue demostrando que Botero piensa la cuestión siempre con fundamentos claramente teológicos. Las relaciones en el orbe boteriano siguen teñidas de medievalismo.

Conclusiones

Creo que el pensamiento de Giovanni Botero y su conceptualización de la razón de Estado puede ser un interesante disparador para reinterpretar algunas nociones en torno a la teología política, la soberanía y la conformación del Estado moderno. La teoría de Botero puede demostrar que, aun aceptando la existencia del proceso de centralización (y posible absolutización) de la política, deberíamos percatarnos de que éste no se dio de una manera única y monolítica a través del tiempo y los autores. La razón de Estado boteriana refleja que hacia los siglos XVI y XVII la teoría política estaba ingresando en una nueva dinámica, pero todavía seguían muy presentes las influencias medievales. Lo expuesto asimismo cobra una especial relevancia si se toma en cuenta que, si bien Botero no suele ser reconocido como uno de los grandes representantes de la historia del pensamiento político, en su época fue muy leído en las cortes y sus obras recorrieron gran parte de Europa. Esto no es un hecho menor porque, si se desea entender cabalmente cómo se produjo cualquier cambio histórico, resulta indispensable detectar cuáles eran las ideas que proliferaban en el momento en que se ocasionó y no tanto la manera en que éste fue *reinterpretado* siglos después. En este cuadro es importante el intento de analizar su pensamiento no sólo como *una transición* a o como *una bisagra entre otros procesos*. Volviendo a Miglio o a las advertencias de Skinner, si nos desligamos de la idea de que toda teoría debería ser un *avance* hacia el inexorable proceso que condujo al Estado de derecho, quizás se podrá examinar cada pensador con sus propios criterios y no sólo viendo cómo se adecuaban o no a los nuestros.

El artículo así intentó vislumbrar cómo en este clérigo piamentés se reproducía una teoría política que en principio se orientaba hacia la creación de un poder omnipotente, basado en una especie de teología política que presenta al gobernante como un análogo del Dios creador, pero que luego esa misma presencia de lo teológico llevaba a este paradójico intelectual a reducir considerablemente ese poder político hasta transformarlo en un servidor enérgico y potente (pero servidor al fin) de objetivos superiores. A pesar de las interpretaciones que Viroli y

118. Botero, Giovanni, *De Principi Christiani [Parte Seconda]*, op. cit., p. 95.

otros investigadores dan al supuestamente poderoso (y hasta tiránico) *art of State* boteriano, el piemontés termina demostrando que lo político debe siempre quedar sepultado en el reino de lo contingente, y sólo debe adquirir mayor fuerza si ciertas circunstancias lo requieren y considerando que ellas no pueden ser determinadas por ese mismo centro de poder. Aquí quizás estribe la mayor diferencia con el concepto moderno de soberanía o la teología política que retrata Carl Schmitt. El gobernante boteriano no está en absoluto capacitado para transformarse en el decisor de última instancia, ni para definir al enemigo público ni para actuar de manera autónoma ante anomalías. Lo excepcional puede presentarse, pero Botero parecería decir que es lo teológico (y la Iglesia católica como única legítima intérprete de ello) quien define. Los herejes o el infiel islámico pueden transformarse en enemigos públicos pero el político tiene poca cabida en la definición de ello; es la Iglesia quien previamente lo establece. En todo caso, el gobernante sólo puede aprovechar el uso de ciertos medios, que necesita para resolver la situación, pero que previamente tuvieron que ser *santificados* para que su utilización sea legítima.

Uno podría tildar de inocente a este pensador que creía poder instituir semidioses a cargo de las comunidades pero que pudiesen controlar sus pasiones y tendencias hacia la tiranía, respetando preceptos superadores. Quizás cabría decir que resulta de un esfuerzo trágico ante la necesidad de enfrentar una situación histórica que superaba las soluciones clásicas que podía ofrecer un clérigo católico. Sin embargo, la respuesta de Botero no escapa a una idea que resultaba clara para cualquier hombre medieval: aquella que recuerda que la política actúa siempre sobre el reino de lo contingente, y por ello las maneras de pensar y organizar lo político son siempre cambiantes dependiendo de las circunstancias. En esto radica el sentido de ese arte de gobierno que Botero buscaba consolidar más allá de las circunstancias excepcionales. Para lidiar con estas últimas existe la prudencia, y si se desea plantear una razón de Estado que vaya más allá de lo excepcional, lo importante es no perder de vista aquellos principios inmutables que deben influir sobre el accionar político en cualquier momento y lugar. El gobierno puede adquirir más o menos funciones, dependiendo de aquello que soliciten las circunstancias, pero siempre dentro de los límites que impidan el surgimiento de la tiranía. Para Botero, la gran diferencia con el Imperio turco radicaba casualmente no en cuestiones materiales, ya sea económicas o de orden político, sino justamente en este aspecto. El «paradigma conservador» de Borrelli, que esta civilización oriental podía cumplir casi a la perfección, sucumbía ante los límites que la tradición antigua y medieval habían siempre querido imponer a la política.

UCA

Bibliografía de Botero utilizada

- Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato*, Donzelli Editore, Roma, 1997. Publicación original: 1589.
- Botero, Giovanni, *De Prencipi Christiani*, Dominico Tarino (digitalizado por Google), Torino, 1601.
- Botero, Giovanni, *Detti memorabili di personaggi illustri*, Bartholomeo Fontana (digitalizado por Google), Brescia, 1610.
- Botero, Giovanni, *Della Ragion di Stato, con tre libri: Delle Cause della Grandezza delle Città, due Aggiunte e un Discorso sulla popolazione di Roma*, Tipografia Torinese, Torino, 1948. Publicación original: 1588.
- Botero, Giovanni, *I Capitani*, Alessandro Vecchi (digitalizado por Google), Venezia, 1617.
- Botero, Giovanni, *Relatione della Republica Venetiana*, Kessinger Publishing LLC, Whitefish, 2010. Publicación original: 1608.
- Botero, Giovanni, *Le Relationi Universali*, Kessinger Publishing LLC, Whitefish, 2010. Publicación original: 1596.
- Botero, Giovanni, *Discorso intorno allo Stato della Chiesa*, Kessinger Publishing LLC, Whitefish, 2010. Publicación original: 1608.