

El poder político en la Modernidad y sus límites: una reinterpretación de la cuestión a través de la razón de Estado de Giovanni Botero

Political Power in the Modernity and its Limitations: a Reinterpretation from the Perspective of The Reason of State by Giovanni Botero

O poder político na Modernidade e suas limitações: uma reinterpretação da questão a través da razão de Estado do Giovanni Botero

MARIO LEONARDO MICELI

Doctor en Ciencias Políticas por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) y profesor de la misma Universidad. Buenos Aires - Argentina. Correo electrónico: mario_miceli@uca.edu.ar / <http://orcid.org/0000-0003-3720-3269>.
 Dirección postal: Asunción 3596, Piso 1º Departamento "A"
 Código Postal: 1419. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Cómo citar este artículo en APA:

Miceli, M. (2015). El poder político en la Modernidad y sus límites: una reinterpretación de la cuestión a través de la razón de Estado de Giovanni Botero. *Analecta política*, 5(9), 267-288.

Recibido:
2 de febrero de 2015

Aprobado:
3 de junio de 2015



Resumen

El trabajo analiza la problemática del poder político y sus límites en el pensamiento político del piemontés Giovanni Botero, a partir de una serie de escritos publicados hacia fines del siglo XVI y principios del XVII. Especialmente, con base en cómo este autor trata el concepto de razón de Estado y el poder del príncipe, se estudiarán temáticas que posteriormente dieron lugar a relevantes tópicos de la ciencia política moderna, entre los que se incluyen la omnipotencia del poder político, sus posibles limitaciones morales e institucionales y la relación de la política con otros ámbitos del saber y actuar humanos. Si bien se utilizan como marco metodológico las premisas de algunos investigadores que hacen hincapié en la necesidad de estudiar a los pensadores sin desentenderse del contexto histórico, ideológico y lingüístico que los rodea, el artículo también se plantea algunos puntos que son aún factibles de ser tomados en cuenta para la polémica actual sobre los alcances y límites del poder político. Como conclusión se expresa que Botero presenta una idea de razón de Estado en la que el gobierno debe congeniar, a través de un delicado equilibrio, la necesidad de la eficacia y el éxito políticos con la obligación de subordinarse a ciertos principios jurídicos, morales y religiosos.

Palabras clave:

Razón de Estado, Giovanni Botero, límites al poder, Iglesia, soberanía.

Abstract

This paper aims to analyze the issue of political power and its limits in the political thought of the Piedmontese writer Giovanni Botero, through his writings published in the late sixteenth and early seventeenth century. The author's concept of reason of State and the prince's power allows to understand the rise of certain issues of relevance in modern political science: the omnipotence of power, its possible moral and institutional limitations, the relationship between politics and other areas of human knowledge and behavior. Although the methodology is based on the premises of some researchers who emphasize on the need to study thinkers holistically, taking into account their historical, ideological and linguistic context; the paper proposes some conclusions accountable in the contemporary discussion about the scope and limits of political power. As a result of this, the text presents how Botero exposes his idea of reason of State, in which the government must conceal, through a delicate balance, the need for an effective and successful political action given its obliged subordination to certain juridical, moral and religious principles.

Key words:

Reason of State, Giovanni Botero, limits on power, Church, sovereignty.



Resumo

O trabalho faz uma análise da problemática do poder político e seus limites no pensamento político do piemontês Giovanni Botero, a partir de uma série de escritos publicados no final do século XVI e começo do XVII. Especialmente baseado em como este autor trata o conceito de razão de Estado e o poder do príncipe, serão estudadas temáticas que posteriormente deram lugar a relevantes tópicos da ciência política moderna, entre os que se incluem a onipotência do poder político, suas possíveis limitações morais e institucionais, e a relação da política com outros domínios do saber e atuar humanos. Embora são usadas como marco metodológico as premissas de alguns investigadores que fazem ênfase na necessidade de estudar aos pensadores sem se desentenderem do contexto histórico, ideológico e linguístico que os rodeia, o artigo também se plantea alguns pontos ainda fatíveis de serem levados em conta para a polémica atual sobre os alcances e limites do poder político. Como conclusão se expressa que Botero apresenta uma ideia de razão de Estado na que o governo deve subscrever-se, através de um delicado equilíbrio, com a necessidade da eficácia e o sucesso político com a obrigação de subordinar-se a certos princípios jurídicos, morais e religiosos.

Palavras-chave:

Razão de Estado, Botero, Giovanni, limites do poder, Igreja, soberania.

Introducción

Un punto de inflexión importante dentro de la historia de las ideas políticas se da hacia los siglos XV y XVI cuando se empieza a conformar aquello que con el tiempo se conocería como el Estado Moderno Soberano. Este proceso posee una serie de características estudiadas por la ciencia política, y que se resumen en la centralización en manos del monarca absoluto de funciones políticas, jurídicas, militares, económicas, sociales y hasta religiosas que, en el Medioevo, se encontraban atomizadas. Ello fue acompañado por nuevas formas de control y disciplinamiento; apareció el rol central de la disciplina en el Estado Moderno, se construyeron aparatos y estructuras que mantengan el consenso y la participación de los gobernados pero también se obtuvieron comportamientos sociales conformes. Como consecuencia de que cada Estado comienza a pensarse como soberano, se empieza a reconfigurar la geopolítica de aquello que era la República Cristiana y se quiebra la unidad espiritual y política que había sido la base de la idea de Iglesia-Imperio durante todo el Medioevo.

De manera complementaria, surge la posibilidad de la autonomía de lo político frente a los otros ámbitos del ser humano, especialmente de la religión y de la ética. La idea de “razón de Estado” es un eje primordial que lo atraviesa. La política habría comenzado a enmarcarse dentro de los inicios de un proceso de secularización, lo que da origen a una forma de gobernar que consideraba al bien del Estado como el fin supremo del accionar político (Galino, 1947; Foucault, 1978; Ritter, 1997).

Con base en este marco, el siguiente trabajo se propone estudiar la problemática del poder político en la Modernidad y sus posibles límites con base en el pensamiento político del clérigo piomontés Giovanni Botero (1540-1617), especialmente para reinterpretar sus ideas en torno a la razón de Estado y el poder gubernamental en el contexto de las monarquías absolutas de los siglos XVI y XVII. La hipótesis de este artículo rondará en demostrar que a través de su conceptualización de la razón de Estado, y a pesar de mostrar un fuerte celo absolutista, Botero intenta recrear una figura del gobernante que pueda imponer el orden que la convulsiónada Europa de su época estaba necesitando pero sin desentenderse de los preceptos éticos y religiosos a los cuales estaba llamada a subordinarse la política.

El análisis se fundamentará en las obras de Botero, en especial su *Della Ragion di Stato*, publicada por primera vez en 1589. Sin perjuicio de ello, complementariamente, se estudiarán otros textos del piomontés para comprender cómo se encuadran sus ideas tanto en el pensamiento político completo del autor como también

en el marco ideológico de la época. Entre las mismas se considerará un opúsculo sobre el origen y desarrollo de las ciudades titulado *Delle Cause della Grandezza delle Città* (1588), junto a aquella que probablemente haya sido la coronación de su pensamiento, *Le Relationi Universali* (1596), un voluminoso tratado que incluye temas de teología, política, geografía y economía. Asimismo se tomarán obras menos conocidas pero que servirán para terminar de entender el verdadero pensamiento boteriano, varias de ellas enmarcadas en aquello que se conoce como literatura de espejo de príncipes: *De Principi Christiani* (1601), *Discorso intorno allo Stato della Chiesa* (1608), *Relatione della Republica Venetiana* (1608), *Detti memorabili di personaggi illustri* (1610), *I Capitani* (1617)¹. Será vital incorporar la serie de obras descritas en pos de adentrarse correctamente en el pensamiento político de Botero y evitar la interpretación errónea de frases aisladas que puedan eventualmente surgir en cada texto. Para esto resulta indispensable tomar en cuenta no sólo las ideas que pueden aparecer en una obra aislada, sino también la relación que existe entre esa obra y el contexto histórico, el lenguaje político utilizado en la época, la presencia de conceptos análogos o contradictorios en otras obras del autor, o la influencia de doctrinas pasadas (Pocock, 2001; Skinner, 1969).

Por último, es menester remarcar la particularidad que posee este autor dentro del marco de la historia del pensamiento político, puesto que no fue considerado de la debida manera por la gran mayoría de los investigadores contemporáneos. Ello se debe, principalmente, a la notoriedad que tuvo la obra boteriana en su contexto (Headley, 2000, p. 1134; Pardo, 2001, p. 103; Schackleton, 1948, p. 405). En este sentido la elección de Giovanni Botero no resulta casual, dado que su obra tuvo una importante influencia en algunos gobernantes de fines del siglo XVI y principios del XVII porque brindó una pauta de las ideas que circundaban a aquellas élites que comenzaban a consolidar la estructura política que hoy suele denominarse como Estado soberano. Por último, será en parte esta cuestión la que permitirá descubrir en un autor poco conocido una serie de problemáticas en torno a la cuestión de la extensión del poder político que serán aún útiles para encarar nuestros propios problemas actuales.

1 *Della Ragion di Stato* (junto a los agregados que se le fueron adhiriendo) y *Delle Cause della Grandezza delle Città* fueron estudiados sobre ediciones contemporáneas según se detallará en las referencias. El resto de los textos del piamentés 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 las mismas. Finalmente, la Quinta Parte de las *Relationi Universali*, que fue escrita con posterioridad (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.

Los objetivos de la obra boteriana y la figura del príncipe

En pos de comenzar con el desarrollo propio de la hipótesis de este artículo, conviene apuntar cuál es el objetivo principal de Botero cuando reinterpreta la idea de “razón de Estado”. En el libro titulado *Della Ragion di Stato* Botero expone de manera 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. (Botero, 1589, pp. 3-4)

La sed que mueve al escritor aparece explícitamente: enfrentar la nueva realidad que deslindaba la política de su época y que hacía necesario un nuevo horizonte de comprensión sobre la forma de gobernar, sin escaparse de los cánones que habían regido a la cristiandad durante siglos para evitar los consejos que pretendían imponerse a través de la interpretación de la obra de Maquiavelo². Este propósito se explica a lo largo de todas sus obras y queda definido cuando en *Detti memorabili di personaggi illustri* escribe que

en las *Relationi Universali*, y en las otras obras publicadas por mí en diversas ocasiones, no ha sido mi intención el atraer la curiosidad de quien las leyese, sino el servirme de ella para inducir la lectura de algún ejemplo de virtud Evangélica, o algún pasaje de perfección Cristiana, que yo oportunamente infería. (Botero, 1610)

Con base en este objetivo general, da una primera definición del concepto como la “noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio” (Botero, 1589, p. 7). Si bien el uso de la palabra “medios” podría considerarse como algo moderno, teniendo en cuenta el valor que tiene esta palabra por

2 La tesis expuesta en este trabajo se opone a lo expuesto por Viroli (2010), quien asevera que Botero buscaba conceptualizar la razón de Estado pero no en el intento de cristianizarla sino para sistematizar y hacer público un concepto que sólo se rumoraba.

ejemplo en Hobbes o hasta en Maquiavelo³, el piemontés todavía sigue inscrito en el marco teórico medieval en el que la política se analiza justamente como “medio” que crea las circunstancias para que el ser humano pueda lograr su fin último relacionado con la salvación. En este sentido, léase 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...”, y agrega luego que la fama y la gloria (aquellas virtudes que había querido ensalzar el Renacimiento) son un arma de doble filo (Botero, 1601, Pt.I, p.90). 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 entrever que los medios políticos están inscritos en el marco de una jerarquía de fines. Botero busca sistematizar la razón de Estado con 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 para utilizar en política.

Ahora bien, aunque Botero no duda en subordinar la política a los preceptos morales y religiosos desde la definición básica de su razón de Estado, es igualmente cierto que, a la hora de explicitar sus consejos políticos, en la mayor parte de sus obras Botero se muestra como un clásico absolutista del siglo XVI. Su primera respuesta respecto de quién debería llevar las riendas de la razón de Estado es, sin duda, el príncipe o rey. Conviene adentrarse en la figura de este gobernante, quien tiene a cargo las responsabilidades de esos “medios” que describía antes.

En principio, el piemontés expone el modelo del príncipe como un poder omnímodo, en una especie de prefiguración del soberano schmittiano. 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” (Botero, 1589, p. 6); 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” (Botero, 1588, p. 394). Botero fundamenta esta cuestión con ejemplos que sirven para ilustrar sus teorías, que son extraídos de manera paradójica no sólo de la historia “occidental” antigua y cristiana sino también de reinos como Egipto, Asiria y, finalmente, China. Esta misma tendencia lo lleva a situar, en parte, a la Iglesia Católica dentro de este

3 No es el objetivo aquí 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 con el uso de los mismos términos de “medios” para la fundación o adquisición, conservación y ampliación del Estado (Machiavelli, 1532).

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 enalteciese con la grandeza de su corte y con el concurso de los embajadores, prelados y príncipes” (Botero, 1588, p. 398). 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, que, por otro lado, son curiosamente asimilables a los legendarios reinos orientales. Si se consideran frases como las expuestas, Botero se encontraría cercano a aquello que Schmitt conceptualiza cuando alude al Estado como una especie de Dios Creador, único capacitado para fundar un orden frente al “estado de naturaleza” al cual se remite recurrentemente el hombre (Schmitt, 1938, p. 65)⁴.

El piamontés no es original en este aspecto, porque la idea del gobernante como imitador de Dios tiene fuertes raíces medievales (Kantorowicz, 1952), si bien es importante destacar que Botero no se inserta en disquisiciones teológicas sobre la cuestión, sino que la comparación de los príncipes con Dios tiene, en todo caso, el fin práctico de reforzar un poder necesario para la imposición del orden. Por lo tanto, la analogía del príncipe con Dios es más bien una especie de metáfora o simple dicho, práctica que el mismo Kantorowicz advierte como recurrente en el Medioevo. Es así que el piamontés pondera la imagen del hombre renacentista, capaz de recrear el orden político con su voluntad, y que el siglo XVI lo había aplicado principalmente a los gobernantes (Chabod, 1967; Skinner, 1978), pero sin llegar a las conclusiones de estilo schmittiano que luego se harán patentes en Hobbes⁵.

Debe tenerse en cuenta que Botero estaba viviendo el auge de las *signorie* en la mayor parte de la península itálica y de las monarquías absolutas en el resto de Europa, 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 porque transforma al príncipe en la base misma de la comunidad y muestra una cierta modernidad que, a pesar de las diversas explicaciones que esgrime en torno

4 Borrelli (1993) habla en términos casi idénticos en relación con esos príncipes del siglo XVI que tenían como fin recrear el orden político análogamente a lo que Dios hacía en el orden natural.

5 En este marco también podría tomarse el modelo que Kantorowicz (1957) ve presente en Dante Alighieri sobre la “realeza antropocéntrica”, en la que 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” (p. 421).

a los motivos que dan origen a las comunidades políticas, se atreve a ratificar que “el fundamento principal de todo Estado es la obediencia de los súbditos a su superior, y ésta se funda sobre la eminencia de la virtud del Príncipe” (Botero, 1997, p. 20). Esta óptica del gobernante que vitaliza al Estado, otra vez al estilo de un Dios Creador, queda 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)...” (Botero, 1589, p. 231). El Estado, probablemente en relación con el 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.

Conviene también apuntar algunas ocasiones en que el piemontés se atreve a situar al príncipe por encima de la Iglesia. Esto sucede de forma poco concisa, y de hecho más adelante se demostrará que la relación entre los dos poderes termina inclinándose en favor del espiritual. Pero no por ello deja de florecer un cierto atisbo de esa tendencia típica de las monarquías absolutas que, más allá de ser católicas o protestantes, habían iniciado un fuerte proceso de absorción de funciones religiosas, hecho que terminaría con la consolidación del modelo de Estado confesional. En este marco no será casual su constante admiración por las monarquías de Francia y España, no particularmente por una idea de “unidad nacional” a lo Maquiavelo, sino principalmente por cómo los reyes podían consolidar el orden que se transformaba en la base de toda verdadera razón de Estado.

Junto a ello, el clérigo hace notar un cierto resquemor respecto de los sectores aristocráticos frente al poder del rey. Los mismos son presentados en algunas secciones como ejemplos de facciones que pueden desestabilizar el orden, aun asociándolos al pueblo llano del cual Botero siempre teme (Botero, 1589, p. 94). Botero se ve, en parte, obligado por las circunstancias a alejarse de ese Medioevo de las soberanías concurrentes, que se impone de trasfondo la idea de que sólo un gobernante con esas características podría hacerse cargo de los peligros que el siglo XVI presentaba a las comunidades⁶.

Por último, otro corolario que brota como resultado de esta perspectiva es que en sus textos la problemática del derecho de resistencia, y ni hablar del tiranicidio, son casi inexistentes. El tema sólo es tratado a la manera de un historiador. Así por ejemplo relata un caso de tiranicidio en el mundo árabe, sin opinar nada al respecto

6 Sólo para apuntar uno de estos riesgos, debería recordarse que en muchas ocasiones los señores terminaban convirtiéndose a las herejías que Botero tanto vilipendia, hecho que llevaría a una mayor centralización del poder dentro de la teoría política del piemontés.

(Botero, 1601). En otras ocasiones enfatiza que son ideas peligrosas, pero sin darle demasiada importancia al asunto, casi como si pensara que resulta algo obvio que cualquier plan por el estilo resultaría pecaminoso. Pensando en todos aquellos que para su época justificaban la resistencia en preceptos religiosos (sus enemigos calvinistas, pero también sus congéneres españoles de la Compañía de Jesús), Botero declara que los designios divinos son impenetrables y que por ello no pueden usarse políticamente (Botero, 1617). La cuestión termina de aclararse cuando, al describir los hechos acaecidos en el asesinato de Enrique IV de Francia, alude al victimario como un “parricida”, que cometió un “delito atroz”, que actuó “contra toda apariencia de razón o de deber”, resumiendo que algunos actúan así por “la opinión, por más falsa, que tienen de hacer bien a la patria” (Botero, 1596, Pt. V, p. 159).

Los límites al poder político: el retorno al pensamiento medieval

Hasta el momento Botero presenta la figura de un príncipe cuasi omnipotente, fiel reflejo de aquello que más adelante se emparentará hobbesianamente con la idea de un Dios mortal, y que resulta lógico en el marco de las monarquías absolutas y las *signorie* italianas de la época. Sin embargo, la teoría boteriana se encuentra en un continuo péndulo entre desarrollar un esquema político, que pueda imponer el orden de manera eficaz, pero también recuperando aquellos principios que se habían desarrollado desde la antigüedad y especialmente los que el cristianismo medieval había enaltecido por sobre toda disciplina humana, entre ellas la política. Así, el gozne con el pasado medieval cumplirá una particular función dentro de la razón de Estado boteriana, que impondrá una serie de límites a aquel ámbito político que con la figura del príncipe parecía declararse absoluto.

El primero de esos límites surge de una conceptualización clásica de la literatura de espejo de príncipes, basada en la necesidad de todo gobernante de subordinar su accionar a ciertos preceptos morales. Se introduce aquí el espectro de virtudes que deben imperar en toda comunidad y en la clase dirigente en particular. Sobrepararía los límites de este artículo detallar las exhaustivas citas que existen en las obras del piamontés sobre la cuestión, pero creo que vale la pena apuntar algunos ítems.

En primer lugar, es importante destacar que en el esquema político boteriano la justicia se consolida como basamento de todo régimen y del actuar gubernamental.

mental en particular. Si bien es cierto que las problemáticas de tinte jurídico son poco desarrolladas en sus obras (en comparación a teorías políticas, económicas o geográficas), queda, sin embargo, explícitamente aseverado que la justicia debe ser el fundamento de toda comunidad política. Remarca, con base en 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 (Botero, 1589, p. 22). Aun sin dejar de lado su eterna preocupación por la creación de un orden estable, confirma que, para lograr dicho objetivo, no podrá obviarse a la justicia que se transforma en el verdadero sustento del agustiniano y hasta dantesco fin del logro de la paz y la concordia. Botero también recalca el valor de la justicia no sólo como elemento abstracto que subyace a la comunidad, sino como una virtud viva especialmente en ese gobernante decente que Botero propone como idea ejemplar. La justicia se convierte a lo largo de sus obras en la brújula de todo buen líder (Botero, 1601), reforzando el concepto de que un régimen justo es el único capaz de aquello que él mismo había asociado con las acciones propias de toda razón de Estado, que es esta virtud la que sostiene la fundación y conservación de los dominios. Nótese además que, si anteriormente había postulado, al estilo del schmittiano gobernante análogo al Dios Creador, que el príncipe tiene el poder de enaltecer lo bajo y fundar ciudades, aclara que nada de ello puede lograrse sin el sustento de la justicia. Botero parece argumentar que sólo con la justicia el hombre puede aspirar a recrear un gobierno que se aleje de la tiranía que basa su orden en la mera fuerza y así pueda proyectar una verdadera civilidad en el sentido más clásico del término⁷.

No sólo la justicia tiene un rol relevante dentro del pensamiento boteriano, sino que todo el complejo de virtudes morales florece ligado a su razón de Estado. Recalca regularmente la necesidad de que el gobernante posea las clásicas virtudes cardinales y teologales⁸. En concordancia con lo explicado anteriormente, Botero

7 Estos párrafos se transforman en una contraposición no menor a teorías como las de Foucault cuando describe que la razón de Estado se sitúa por fuera de los cánones de justicia (1978, p. 80) o la de Viroli, quien presenta un art of state y la política y la justicia van por caminos paralelos (1992, p. 249).

8 Skinner relata que la idea del gobernante que necesita cultivar toda la gama de virtudes cristianas para conservar su Estado es producto del humanismo clásico renacentista y advierte que Maquiavelo fue el único en negarlo (1993, Vol. I, p. 155). Paradójicamente, si se considera esta cuestión planteada por el inglés, el barroco Botero estaría más relacionado con el Renacimiento que su par florentino.

muestra su absolutismo porque la salud de la comunidad depende del gobernante, hecho que queda clarificado cuando expone al “Príncipe virtuoso, para quien la virtud, que en otros es un bien particular, en él se convierte en un bien universal por ser ejemplo”, cita, a renglón seguido, a Platón y su rey filósofo y concluye con la idea de que el ejemplo es mejor que las leyes (Botero, 1601, Pt. II, p. 346). Ese gobernante, que en otras ocasiones es comparado con Dios y que con su sola presencia puede crear ciudades, ahora también es responsable de generar la virtud y las buenas costumbres para sus súbditos. Vuelve a mezclar los principios éticos con la eficacia política y, para ejemplificar sus premisas, cita casos variados, aun de gobernantes no cristianos, que poseen las virtudes de caridad, paciencia, castidad, templanza, fortaleza, moderación, frugalidad, austeridad, liberalidad y vergüenza (Botero, 1610).

Se presenta la figura del gobernante barroco que posee virtudes distintas a las del renacentista, tendencia que había iniciado con fuerza la Reforma Católica (Monod, 2001). Es el príncipe quien debe reinar con el ejemplo que lleva a la verdadera autoridad. La reputación deja de ser producto de una serie de cualidades excelsas presentes de manera natural en ciertos hombres como pensaba el Renacimiento (y que el mismo Botero expone en otras secciones) para transformarse en algo que debe ganarse a través de un esfuerzo particular.

Botero no busca el martirio para sus príncipes, pero tiene por seguro que no podrían disfrazarse de ninguna manera una serie de actitudes que en el fondo no fueran verdaderamente cultivadas. Es cierto que Botero, a veces, se sale de curso y entra en sus eternas contradicciones y postula que el príncipe no debe despreocupar su imagen (Botero, 1601). No es que el gobernante deba fingir algo que no es con fines meramente pragmáticos, sino que debe prudentemente saber ocultar ciertas situaciones que podrían llevar a la ruina de la comunidad, hecho que demuestra su ya mentado conservadurismo pero también una visión clásica que postula que el gobernante siempre debe velar por el orden y el bien común⁹.

Por último, es preciso detenerse en cómo Botero trata la virtud de la prudencia, que resulta en un muy buen ejemplo sobre el problema de las virtualidades

9 Toda la cuestión puede compararse con el estudio realizado por (Cruz, 2012) en el que el Barroco español es explicado como una teoría y práctica del disimulo (en la política, la estética y la literatura) y enlaza el concepto a la idea de prudencia cuando sostiene que el político no puede ser un hombre absolutamente bueno y acepta esta conducta sólo en cuestiones seculares, no en las religiosas. (Fernández-Santamaría, 1980, p. 362); y (Fernández de la Mora, 1949, p. 437) aportan conclusiones análogas.

del poder político y sus límites. Aquí es oportuno introducir el análisis realizado por algunos investigadores contemporáneos, los cuales apuntan que el piomontés habría reinterpretado el concepto de prudencia para orientarlo solamente a la necesidad de la conservación del poder y el orden, asociada con una razón instrumental y separada de la *recta ratio* ciceroniana (Borrelli, 1993; Viroli, 2010). La perspectiva no deja de tener un halo de certeza. Ejemplo de ello puede encontrarse en párrafos que muestran una subordinación casi total de la justicia a los proyectos políticos¹⁰. Sin embargo, más allá de esta tendencia, debe considerarse que estas frases del piomontés se encuentran inscritas en una obra general que está fuertemente signada por el respeto a los principios religiosos, morales y jurídicos que se habían gestado durante siglos. Aquí aflora el problema metodológico de cómo debe interpretarse el pensamiento político de un cierto autor. Los párrafos no pueden citarse en el vacío. Si se analiza la totalidad de su obra, no puede obviarse el hecho de que el arte de gobierno que sintetiza Botero está relacionado con las virtudes entendidas en su clásico significado, aun sin perder la noción de esa realidad que obliga al gobierno a tomar decisiones, a veces, extraordinarias.

Teniendo en cuenta lo expuesto, a la par de citas que muestra a un autor que llena a la prudencia de un significado meramente técnico, nos encontramos con el Botero rememora la clásica virtud que se subordina a preceptos religiosos, que dispone los medios y los endereza al bien común actuando sobre el ámbito de lo contingente, aplicando lo universal a lo particular (Raffo-Magnasco, 1967), y que contrariamente a lo que postula Viroli (1992), debe diferenciarse de la astucia porque esta última sigue al craso interés mientras que la prudencia sigue a lo honesto más que a lo útil (Botero, 1589). A la vez presenta a la prudencia y se vale de la razón y de la experiencia como clásicamente pintaba Tomás de Aquino (Botero, 1610), y toma en cuenta al estilo aristotélico las particularidades de cada comunidad y su entorno. Obviamente, y cómo había sido observado por todo el pensamiento clásico y medieval, esta virtud se relaciona directamente con problemáticas mundanas y por ello debe orientar al gobernante a la resolución práctica de situaciones complejas. Es la prudencia que permite a los príncipes resolver situaciones que no habían sido prefijadas jurídicamente o ponderar correctamente

10 "Realmente muchos casos aparecen en materia de Estado en los cuales pareciera que deba prestarse más respeto a una cierta conveniencia que a la justicia fundada sobre la disposición de las leyes. Siendo que las leyes no tienen otra mira que la seguridad de los estados y la quietud de los pueblos, allí donde el orden de las leyes produzca desorden, confusión, rumores y guerra más bien que paz y el bienestar de la gente, conviene atender más a la conveniencia y a la equidad que a la justicia y a la salud de quien sea. De allí se infiere que la mayor parte de las guerras que ha sufrido gravísimamente la cristiandad nació de pretensiones fundadas en la razón humana, contrarias a la conveniencia" (Botero, 1601, Pt. I, p. 181).

las decisiones según las circunstancias del caso. Ésta sería la forma en que deberían entenderse aquellas anteriores citas en las que afirma que en ciertas ocasiones había que prestar mayor atención a la conveniencia que a las leyes; no se trata de una afrenta al derecho sino de una actitud prudencial que reconoce que el derecho positivo no puede prever todas las soluciones que se necesitan en el siempre contingente mundo político. Esta tendencia continúa cuando confirma que el político debe actuar en las circunstancias siempre contingentes con base en principios que son pocos y simples, y concluye con una frase que hace recordar la vieja prudencia del pretor romano: “Las leyes deben tratar sobre cosas graves, a fin de que sean estimadas; y deben ser pocas, para que sean observadas” (Botero, 1610, p. 19).

La relación entre religión y política: el sentido último de la razón de Estado boteriana y de los límites a lo político

En último lugar, para terminar de entender cómo Botero caracteriza al gobierno, en especial en torno a la figura del príncipe, y los límites que le impone a sus funciones, resulta de vital importancia analizar aquello que el piemontés considera como la justificación última de toda verdadera razón de Estado. La respuesta se presenta en la relación entre lo religioso y lo político. El tratamiento en detalle de esta cuestión excedería los objetivos de este artículo, pero creo relevante apuntar algunas cuestiones, principalmente con el fin de terminar de delimitar cuál es la figura del gobernante que este clérigo plantea y cuál es el arte de gobierno (es decir, la razón de Estado en términos boterianos) que está dispuesto a promover y con qué limitaciones.

En primer lugar, debe relevarse que, más allá del realismo casi maquiavélico que Botero demuestra a lo largo de sus obras y de la figura del gobernante absoluto que presenta, la religión es presentada como el fundamento último de todo orden público (Botero, 1589). Esta lógica no se basa solamente en una especie de “política de Estado” que debería emprender todo gobierno, sino que las premisas boterianas buscan ir más allá, hacia un ámbito que podríamos ligar con una cierta teología política, que regularmente apunta como la Providencia actúa directamente sobre la dinámica política, tanto en el mundo de los cristianos como de otras culturas (Botero, 1596). Esta lógica lleva a una doble perspectiva, ya vigente en las bases del judeo-cristianismo, donde el accionar divino puede favorecer o

desfavorecer de manera misteriosa a los gobernantes, pero a la vez impela a los príncipes, más allá del misterio, a que emprendan una política religiosa de acuerdo con aquello que Botero consideraría como la verdadera fe, con el objetivo de lograr el favor de la Providencia, lo cual se transforma en una obligación moral y en una necesidad práctica para conservar los dominios¹¹.

En este contexto cobra fuerza su idea de 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” (Botero, 1596, Pt. V, p. 232). Es decir, cualquiera de los medios de la razón de Estado que él explicaba a lo largo de sus obras son inútiles si no cuentan con el favor divino. Como resulta típico en varios autores del Barroco, la política pasa a situarse en una encrucijada entre la necesidad de lograr una eficacia que pueda lidiar con una realidad siempre convulsionada por el pecado y las obligaciones religiosas que impiden a esa misma política convertirse en la sustancia última del sentido de la comunidad (Viejo-Yharrassarry, 1999).

Este marco religioso que encuadra con lo político tiene directas consecuencias en la figura del gobernante y es el punto de más interés para la hipótesis de este artículo. Ello se expresa en particular cuando Botero recalca la necesidad de que la política posea fuertes obligaciones respecto de la evangelización (Botero, 1596), en las innumerables ocasiones que insta a los gobiernos a emprender la lucha contra la herejía y el islamismo, o aun en relación con el problema de la guerra. Este último ítem resulta ejemplar porque, lejos de acercarse a teorías de las relaciones interestatales como las presentadas por (Schmitt, 1950), en las que los contendientes eran vistos como simples *iusti hostes* más allá de la justicia de la causa, o como las de un Foucault (1978) quien aseveraba que las razones jurídicas desaparecen como desencadenantes de la guerra; en este clérigo piemontés sigue teniendo preponderancia la idea de guerra justa, en el contexto del concepto de República cristiana (Botero, 1610).

Pero aquello que resulta más particular para los puntos planteados en este artículo se presenta con un tema clásico de la política medieval y de la temprana Modernidad: la relación entre el gobernante absoluto y el poder espiritual. Creo importante indicar que Botero despliega esta problemática porque será justamente aquí es donde se perfila el mayor límite a lo político.

11 Las citas que ejemplifican estos puntos son innumerables. Véase, a modo de ejemplo, Botero, 1589, p. 75, 217; 1601, Pt. I, p. 4; 1610, p. 78; 1615, p. 4.

En Botero sigue teniendo cierta vigencia la teoría de las dos espadas que de a poco el absolutismo monárquico del siglo XVI estaba erosionando. Así recomienda al príncipe prestar el debido honor al Papa y a los ministros de la Iglesia, rodeándose de religiosos virtuosos y de buena doctrina, y hasta fomentando la formación de un *consegljo di coscienza*, en el que intervienen doctores en teología y derecho canónico (Botero, 1589). Además, insta 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” (Botero, 1589, p. 79). Más allá del ya explicado absolutismo, el piemontés 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 y de un poder político omnipotente. Ni hablar si se quisiera encontrar una centralización del poder que se transforme en prefiguración (de manera peligrosamente anacrónica) de los totalitarismos modernos. Si bien con anterioridad pergeñaba la idea de que el príncipe podía reformar costumbres, ahora deja claro que el “pastoreo de las almas” y las buenas usanzas son ámbitos que quedan fuera de la órbita política. El piemontés se transforma así en un claro representante de ese legado católico medieval en el que la Iglesia, en palabras de Pocock (1975)

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*. (p. 129)

Resultado de ello es que en Botero no se hallan indicios del poder como redentor de lo humano. El gobierno pasa a ser un arte para el regimiento de las personas, pero excluye taxativamente los ámbitos del ser que se reservan a la Iglesia¹².

12 Como diría Voegelin (1952, p. 135): “no habría divinización de la sociedad más allá de la presencia espiritual de Cristo en su Iglesia [dejando a la misma] como la organización espiritual universal de santos y pecadores que profesaban su fe en Cristo, como la representante de la *Civitas Dei* en la historia, como el destello de la eternidad en el tiempo”.

Seguidamente, no puede obviarse tampoco alguna referencia sobre cómo Botero consideraría, respecto de la otra cara de la moneda de la teoría de las dos espadas, la intromisión de los clérigos en la política. Aquí resulta ser un defensor del rol político de la Iglesia. Aparte de la tendencia clara en todas sus obras, el tema se aprecia especialmente en su *Discorso intorno allo Stato de la Chiesa*, en donde presenta explícitamente al Papa como el mayor baluarte de la política interestatal europea y advierte que la decadencia de su figura arruinaría a todos los Estados (Botero, 1608). En este marco, intenta dar un trasfondo teológico a sus aseveraciones y encuentra la justificación a esta intervención mundana del poder espiritual en la misión universal de la Iglesia de Cristo¹³. La subordinación del poder temporal, como en gran parte del Medioevo, se sustenta con la idea de que la Iglesia es el verdadero poder universal en la Tierra, portadora de la capacidad (y necesidad) de llevar a cabo toda acción evangelizadora y los poderes temporales para este objetivo son contingentes e instrumentales para la causa divina. La universalidad y necesidad del poder papal se opone a la endeble contingencia de los dominios de los gobernantes temporales, hecho que determina que el Papa se convierta en el justificado árbitro de las discordias interestatales.

Este último punto sirve para proyectar un cierre a la cuestión de los límites del poder político. Botero muestra que la política y la organización gubernamental conciernen al ámbito de lo contingente. Este punto se advierte cuando Botero se introduce en uno de los grandes problemas de la teoría política medieval y de la temprana modernidad, el de los límites a la figura del príncipe. Teniendo en cuenta lo expuesto uno podría preguntarse qué límites tendría ese gobernante que, según el piomontés, poseía el poder necesario para implantar el orden, conservar el Estado, defender la religión, emprender la guerra contra el infiel. El núcleo de la respuesta se encuentra en la cuestión del origen del poder. Si bien en algunas obras Botero describe diversas causas que dan origen a la autoridad (sin obviar varias de carácter técnico o hasta “mundano” como ser la utilidad, el placer o el miedo a un enemigo externo)¹⁴, en *Le Relationi Universali* aclara la cuestión mediante un párrafo que, si bien parece aislado y es poco considerado por los

13 El hecho queda expresamente explicado en la dedicatoria al Cardenal Aldobrandino que aparece en el tratado sobre las islas de las *Relationi Universali*, en el que lo insta a leer esta obra porque “la Iglesia Romana (de la cual usted es Príncipe) no tiene jurisdicción limitada por montes o ríos; no tiene autoridad circunscrita por golfos u océano alguno. Se ensancha sin confines, se extiende sin términos. [...] Tiene la Iglesia el cuidado de los fieles para regirlos y enderezarlos al fin último, de los gentiles para convertirlos, de los herejes para reducirlos a la verdad, de los mahometanos y judíos, de todo el mundo, porque a ella toca la ejecución del mandato de *Pradicate Evangelium omni creatura*” (Botero, 1596, p. 3).

14 Las mismas aparecen resumidas en su *Delle Cause della Grandezza delle Città* (1588).

historiadores que investigaron al piemontés¹⁵, pasma por su contundencia. Allí asevera que el Papa:

no tiene finalmente otro superior que el mismo Dios, del cual ha recibido su autoridad y jurisdicción sin ninguna restricción [, mientras que] los otros príncipes han tenido desde el principio 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. [...] tienen su posesión limitada por capitulaciones y pactos establecidos en las coronaciones con los pueblos que ellos prometen observar”. Como consecuencia concluye que los Pontífices tienen la capacidad de declarar a los gobernantes “incapaces de los estados, e indignos del grado en el cual Dios les ha puesto [y pueden absolver] a los súbditos del juramento de fidelidad. (Botero, 1596, Pt. II, pp. 147-149)

De esta manera Botero cree encontrar la solución al dilema de los límites del poder político. A diferencia del Papa, los gobernantes seculares reciben su poder del pueblo. Por ello deben comportarse con ciertos cánones, los cuales son la base de aquello que Botero anota como los “privilegios de los pueblos” que todo príncipe debía respetar. Es preciso recordar que no se trata de una teoría contractualista basada en filosofías individualistas, como se sostiene más adelante (Hobbes es la figura más patente). El piemontés no está postulando que el pacto conforma la comunidad, sino que en todo caso una comunidad ya existente realiza este acto con el fin de estipular las condiciones de gobierno. Emerge su conexión con conceptos de siglos pasados¹⁶. Por si esto fuera poco, Botero agrega que el mismo Dios instauró directamente otro gran contralor al accionar político: la figura del Papa, quien vela como sucesor de Cristo por el bien de las comunidades para evitar el surgimiento de la tiranía o de cualquier tipo de divinización del poder real. En una vuelta a teorías que recuerdan las de un Juan de Salisbury, Gregorio VII o Egidio Romano, no duda en resaltar que el príncipe, ese poder casi divino que se encarga de recrear el orden y dar vida a las ciudades, debe subordinarse a la espada espiritual porque así lo prevé la economía de la salvación. Botero recrea esa tradición medieval que, sin llegar en absoluto al moderno contractualismo, podía afirmar sin contradicción que el rey recibía el poder del pueblo (es particular la

15 Por ejemplo Chabod apenas recuerda este ítem y arguye que Botero no trata el tópico del origen del poder ni el del bien público (1967, p. 265). Gioda simplemente describe el tema, pero sin teorizar nada al respecto (1894, Vol. II, p. 515-516).

16 Era una típica idea medieval que detrás de todo posible pacto político entre el gobernante y el pueblo hay una sociedad que tiene leyes, costumbres y usos sancionados por una larga convivencia (Calderón-Bouchet, 1998, p. 934); (Mesnard, 1935, p. 626).

vieja influencia de las tradiciones germánicas) y, a la vez de Dios, con la siempre presente intervención papal. Es decir, párrafos como los citados demuestran que aún en el siglo XVI, y en pensadores muy leídos en las cortes reales, no siempre existía la contraposición entre las mentadas por Ullmann teorías descendentes y ascendentes del poder, hecho que, por otra parte, resultaba obvio en el Medioevo (Terni, 1995).

Conclusiones

En este artículo se demostró que Botero no escapa a las teorías políticas del siglo XVI, las cuales se enmarcaban en la consolidación del absolutismo monárquico, que dan origen a varias de las características que irá adoptando con el tiempo el Estado Moderno Soberano. En este marco, Botero pretendía otorgar a los gobiernos una serie de instrumentos que, aunque subordinados a preceptos que van más allá de la política, podían llevar a independizarlos, alejándose así de esa tradición cristiana que todo el tiempo buscaba reivindicar.

Surge la pregunta de si Botero se percataba de este peligro. Acaso la respuesta sea positiva y, por ello, a la par de darle una fuerza inaudita al gobernante, busca dejarle bien en claro que su accionar debía subordinarse a ciertos principios. Consecuentemente se analizó cómo el príncipe boteriano, a pesar de todo su poder, no llegaba a la concepción del Dios mortal hobbesiano, y hasta en cierto sentido tampoco al hombre magnánimo que supuestamente había querido crear el Renacimiento. En todo caso, parece una vuelta al modelo de la realeza antropocéntrica dantesca que describía Kantorowicz (1957), de un gobernante humana y materialmente poderoso, pero conectado con Dios, los preceptos de justicia y la comunidad. En Botero esta imagen sigue teniendo su vigencia, aunque ya con un viso barroco en el que la relación con la divinidad se hace más fuerte y se pierde, quizás, cierta vitalidad desde el punto de vista meramente humano pero se gana fuerza en el marco de la cosmovisión teológica que la Reforma Católica estaba instaurando.

Uno podría tildar de inocente a este pensador que creía poder instituir semi-dioses a cargo de las comunidades pero que pudieran controlar sus pasiones y tendencias hacia la tiranía. Sin embargo, la respuesta de un 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 de acuerdo con

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 mejor ejemplo de esta postura, si bien resulta un tema cuyo desarrollo escaparía a los fines de este artículo, se encuentra en que, a la par de mostrarse como fiel representante del absolutismo principesco, el piamontés posee un más que interesante opúsculo sobre Venecia, donde llega a ponderar la forma republicana de gobierno por encima de la monárquica.

Es preciso retener lo expuesto hacia el final del artículo para mostrar una cierta óptica sobre aquello que hoy nos puede servir para entender la cuestión de los límites al poder político. Botero necesita el doble límite del pueblo y del Papa aunque sea a modo de elemento disuasorio que impida la aparición de un rey al estilo oriental, que contradecía tanto a la lógica del fundamento teológico del poder como a la no interrumpida tradición forjada en el mundo clásico y medieval. Este doble límite es también aquello que demuestra que el arte gubernamental se subyuga a los principios filosóficos y teológicos que guían el accionar pero que sabe ser aplicado de formas originales a las siempre contingentes circunstancias de lo político. Volviendo a ciertas advertencias de Skinner (1969), ese arte político no propone una serie de recetas prefijadas que sirven para responder a cualquier tipo de circunstancias, sino un cúmulo de preceptos que deben guiar al gobierno que está obligado a actuar, repítase de manera prudente, en un mundo siempre cambiante. En consideración, sólo de esta manera, con una política que no olvide los límites que le imponen la ética, la religión y la propia comunidad, se podrá evitar el surgimiento de tiranías o totalitarismos que intenten cooptar la esencia entera y la dignidad de todo ser humano.

Referencias

- Borrelli, G. (1993). *Ragion di Stato e Leviatano*. Bologna: Il Mulino.
- Botero, G. (1588). *Della Ragion di Stato, con tre libri: Delle Cause della Grandezza delle Città, due Aggiunte e un Discorso sulla popolazione di Roma*. Torino: Tipografia Torinese.
- Botero, G. (1589). *Della Ragion di Stato*. Roma: Donzelli Editore.
- Botero, G. (1596). *Le Relationi Universali*. Whitefish: Kessinger Publishing LLC.
- Botero, G. (1601). *De Prencipi Christiani*. Torino: Domenico Tarino.

- Botero, G. (1608). *Discorso intorno allo Stato della Chiesa*. Whitefish: Kessinger Publishing LLC.
- Botero, G. (1610). *Detti memorabili di personaggi illustri*. Brescia: Bartholomeo Fontana.
- Botero, G. (1617). *I Capitani*. Venezia: Alessandro Vecchi.
- Calderón-Bouchet, R. (1998). *La ciudad cristiana*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Chabod, F. (1967). *Escritos sobre el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, J. (2012, octubre, 2). ¿Qué significa simular y disimular? La difícil virtud política. [Mensaje de un blog]. Recuperado de [http:// www.leynatural.es](http://www.leynatural.es)
- Fernández de la Mora, G. (1949). Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma. *Arbor*, 13(43-44), 417-449.
- Fernández-Santamaría, J. A. (1980). Reason of State and Statecraft in Spain (1595-1640). *Journal of the History of Ideas*, 41(3), 355-79. doi:10.2307/2709399.
- Foucault, M. (1978). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galino Carrillo, M. d. (1947). *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Bolaños y Aguilar.
- Gioda, C. (1894). *La vita e le opere di Giovanni Botero*. Milano: Ulrico Hoepli.
- Headley, J. M. (2000). Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero's Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process. *Renaissance Quarterly*, 53(4), 1119-1155.
- Kantorowicz, E. H. (1952). Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology. *The Harvard Theological Review*, 45(4), 253-277.
- Kantorowicz, E. H. (1957). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza.
- Machiavelli, N. (1969). *El Príncipe* (Capítulos VI, XII, XVIII y XIX). Firenze: Le Monnier.
- Mesnard, P. (1935). *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*. México: Cultura.
- Monod, P. K. (2001). *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*. Madrid: Alianza.
- Pardo, O. F. (2001). Giovanni Botero and Bernardo de Balbuena: Art and Economy in La Grandeza Mexicana. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 10(1), 103-117.
- Pocock, J. G. (1975). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Pocock, J. G. (2001). Historia intelectual: un estado del arte. *Prismas*, (5), 145-173.
- Raffo-Magnasco, B. (1967). La política como prudencia en Santo Tomás. *Sapientia*, 21(22), 267-276.
- Ritter, G. (1997). *La formación de Europa moderna. Roma-Bari: Laterza*. Roma-Bari: Laterza.
- Schmitt, C. (1938). *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (1950). *El nomos de la tierra*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Shackleton, R. (1948). Botero, Bodin and Roberto Johnson. *The Modern Language Review*, 43(3), 405-409.
- Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8(1), 3-53. doi:10.2307/2504188.
- Skinner, Q. (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Terni, M. (1995). *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo es età moderna*. Bari: Laterza.
- Viejo-Yharrassarry, J. (1999). Razón de estado católica y monarquía hispánica. *Revista de Estudios Políticos*, (104), 233-244.
- Viroli, M. (1992). *From politics to reason of state*. Lexington: Cambridge University Press.
- Viroli, M. (2010). *Machiavelli's God*. New Jersey: Princeton University Press.
- Voegelin, E. (1952). *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz.