

Política y religión en los inicios de la razón de Estado. Aproximaciones a partir de las obras de Giovanni Botero

MARIO LEONARDO MICELI

Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina

mario_miceli@yahoo.com.ar

El trabajo se propone explicar las relaciones entre política y religión en los inicios del concepto de “razón de Estado” a través de las obras del piamentés Giovanni Botero (1540-1617). La hipótesis de trabajo consistirá en demostrar cómo hacia fines del siglo XVI se intenta desarrollar un arte de gobierno que, lejos de significar una secularización de la vida política, posee por el contrario una fuerte conexión con postulados teológicos y con las ideas medievales que subordinaban la política a la moral y religión cristianas. Se analizarán sus concepciones sobre el origen del poder; la idea de Providencia, la figura del gobernante frente a la Iglesia y los límites de la política.

Introducción

Las relaciones entre religión y política se proyectaron a lo largo de la historia de maneras diversas, mediante dinámicas interpretaciones sobre cuál de los dos campos debía subordinarse al otro, qué instituciones debían reflejarlos y qué funciones estaban reservadas para cada una en el complejo esquema de la vida social de los seres humanos.

Sin duda que el cristianismo y la formación de la Iglesia Católica introdujeron una serie de particularidades totalmente novedosas dentro de la problemática en cuestión. Desde la aparición de las primeras comunidades cristianas, la relación entre el campo religioso y los poderes políticos fueron desarrollándose de formas distintas a través del tiempo y a lo largo de la historia de las ideas en particular.

El siguiente trabajo se propone centrarse en un momento específico de este interminable proceso, intentando desarrollar las relaciones entre política y religión en los inicios del denominado Estado moderno y las ideas políticas que comenzaban a explicitarse en torno a este fenómeno. Particularmente, el foco estará situado en el pensamiento político y religioso del teólogo piamentés Giovanni Botero (1540-1617) y su concepto de “razón de Estado”.

Resulta relevante analizar a un pensador situado en el momento en que comienza a discutirse si esta nueva entidad política, el Estado, tiene su propia razón. Es decir, su propia esencia, sus reglas particulares, la necesidad de explicarse a sí mismo con prescindencia de la influencia de otros ámbitos del saber y la praxis humana. Como consecuencia de ello surgiría de esta manera un nuevo arte de gobierno, con su propia autonomía y su correspondiente alejamiento de los preceptos teológicos entre otros¹.

Lo antedicho se transformó en la más clásica interpretación de aquello que sucedió a nivel político en la Modernidad. Así aparecerían sus grandes profetas en las figuras de Maquiavelo, Bodino o Hobbes. Pero deberíamos preguntarnos si éste fue un proceso tan monolítico como se lo suele describir. ¿Acaso se pudo haber dado un quiebre tan repentino respecto de aquello que se había pensado durante siglos? Para esto resulta indispensable aclarar brevemente en esta introducción que la metodología que se utilizará para el análisis de las obras de Botero se enmarca en aquellas que toman en cuenta no sólo las ideas que pueden esgrimirse 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; Rosanvallon, 2003). No podría olvidarse que las metodologías de estos tres investigadores contemporáneos citados difieren en no menores puntos. Escaparía los límites de este trabajo el detallar la cuestión. Apúntese sólo a modo de ejemplo las críticas que hace Rosanvallon al *antiquarianism* de la línea de Skinner que intenta liberar el estudio de las teorías políticas pasadas de las preguntas contemporáneas, basándose principalmente en la idea del francés de que en la Modernidad existen cuestiones relativamente constantes, más allá de que varíen en sus detalles, lo que lleva a que el hombre moderno caiga en recurrentes patologías típicas de su época y que Rosanvallon se propone identificar (ver introducción de Samuel Moyn en Rosanvallon, 2006: 13-14). A pesar de estas relevantes disquisiciones, mi artículo se centra más en la metodología de Skinner pero, especialmente a la hora de extraer ciertas conclusiones de los postulados de

¹ En este sentido, Foucault habla de la nueva *ratio gubernatoria* que se descubre en el siglo XVI. “El soberano tiene una tarea específica que ninguna otra persona debe [realizar]. Ni Dios respecto de la naturaleza, ni el alma respecto del cuerpo, ni el pastor ni el padre de familia respecto de su rey o sus hijos. Algo absolutamente específico: la acción consistente en gobernar, y cuyo modelo no encontrará ni en Dios ni en la naturaleza (...) Y el gobierno es eso. Es más que la soberanía, es un complemento añadido a ella, es otra cosa que el pastoreo, y ese algo que carece de modelo y debe buscarlo, es el arte de gobernar. Cuando se haya encontrado el arte de gobernar, se sabrá qué tipo de racionalidad podrá emplearse para esa operación que no es ni la soberanía ni el pastoreo” (Foucault, 1978: 67, 69).

Botero, se tomará en cuenta esta perspectiva de Rosanvallon sobre la necesidad de encarar algunas de las “patologías” que terminaron siendo recurrentes en los últimos siglos. Por otra parte, otros investigadores contemporáneos observan que ni el propio Skinner se proponía demarcar un corte tajante entre pasado y presente, siendo que las ideas actuales no podrían entenderse sin recordar que, aunque sea implícitamente, siempre contienen una cierta imagen del pasado y un recuento de los desarrollos históricos; con lo cual tanto Skinner como Pocock estarían advirtiéndolo que se puede actuar en el presente sólo mediante la habilidad de reconstruir el pasado, y en esto radicaría el verdadero significado de la idea de “tradicción” (Janssen, 1985: 124, 143). Por último, es asimismo importante delimitar que, como resultado del estado de la cuestión, se citarán a varios autores que no necesariamente encararon el estudio de las ideas políticas a la manera de Skinner. Un ejemplo claro de ello sucede con el ya citado Foucault. Tampoco podrían obviarse (y hasta sería erróneo hacerlo) las referencias que personajes tan relevantes como el francés realizaron respecto de Botero simplemente porque poseen un enfoque distinto. En estos casos sólo se considerarán en general las reflexiones que estos contemporáneos pensadores esgrimieron en torno a la figura de Botero, pero remarcando que el artículo no se orientará en base al marco teórico ni metodológico que se encuentra detrás de filósofos como Foucault.

Teniendo en cuenta lo postulado, la hipótesis de trabajo consistirá en demostrar cómo el desarrollo político del concepto de “razón de Estado” en los inicios de la era moderna, lejos de significar una secularización de la vida política y social, posee por el contrario una fuerte relación con postulados teológicos y con ideas políticas medievales. Considerando este marco, el propósito es intentar explicar, frente a las tesis que asocian la formación del Estado moderno a premisas “seculares” (y cuyo mayor exponente sea probablemente Maquiavelo), que los inicios de esta entidad política demarcan una configuración mucho más compleja entre lo político y lo religioso. Botero no dejará de remarcar las fuertes conexiones que deben existir entre ambos aspectos, viéndose esto reflejado a través de distintos tópicos, como ser la fundamentación del orden político y el origen del poder, el actuar del gobernante y su relación con la Iglesia.

La vida de Botero y el objetivo de su obra

Botero nace en Bene de Piamonte, diócesis del Mondevi, hacia 1540. Se encuentra de esta forma en un contexto muy particular. Casi toda su vida

transcurre en una “Italia” en donde parecían haberse esfumado los intentos de unión como pensaba Maquiavelo, transformándose en un botín principalmente de España y Francia. En el caso de la primera potencia, a través de la consolidación de sus dominios en el sur y en Milán, sumado a la estrecha relación que tendrá con Roma y los Medici florentinos. En el caso de la segunda por la relevante y contradictoria influencia que poseerá sobre la región de origen de Botero. A la par debe sumarse la particularidad de que para la segunda mitad del siglo XVI se seguirán desarrollando dos fenómenos cuyo nacimiento es anterior pero que terminarán de explotar en la época: por un lado la ya más que confirmada amenaza turca sobre toda Europa y por el otro la expansión y asentamiento de las diversificaciones del protestantismo. Ambos temas marcarán a fuego toda la obra del piemontés.

En cuanto a su formación, será parte de la Compañía de Jesús y hasta llega a solicitar ser misionero aunque finalmente no lo designan (Chabod, 1967)². En gran parte gracias a esta particularidad y a las excelentes dotes que mostraba en su formación humanista y religiosa³, Botero fue trasladándose durante toda su vida hacia distintas locaciones que influirán fuertemente en el carácter de su obra. En este sentido, uno de los hechos importantes que marcarán su vida fue el haber sido designado secretario a partir de 1582 de Carlo Borromeo, arzobispo de Milán y una de las grandes figuras de la Reforma Católica pos Concilio de Trento. En 1585 es solicitado por Carlo Emmanuelle de Savoia para ser enviado en una misión diplomática a Francia, muy probablemente con el objetivo del savoyano de ayudar a la Liga Católica, tiempo en el cual Botero podrá palpar directamente las consecuencias de las guerras de religión y la mella que había creado el protestantismo en el mundo cristiano. Será asimismo preceptor del sobrino del futuro santo, Federico Borromeo, y en parte gracias a una embajada que debe realizar para obtener la púrpura cardenalicia para Federico, tendrá una duradera estancia en la Roma papal desde 1586 a 1599, tiempo en el cual escribirá gran parte de sus obras políticas y en donde llega a tener cierta fama, siendo consultado en cosas de Estado por embajadores de España, oradores de Venecia y otros legados de príncipes (Gioda, 1894 v. I: 119). Finalmente es importante destacar el perío-

² La vinculación con los jesuitas será de gran relevancia para su educación y, a pesar de todas las desavenencias que tuvo con la Compañía, nunca se desvinculó totalmente, y hasta le legó todas sus propiedades a su muerte (Chabod, 1967: 239).

³ En un escrito encontrado en Lombardía que contiene información general sobre los miembros de los padres jesuitas puede leerse lo siguiente: “Giovanni Botero, nacido en Bene de Piemonte, diócesis del Mondevi, de 29 años. Ingresó en la Compañía en Roma, hace ahora 14 años; ha estudiado el curso y enseñado en Francia e Italia, en distintos colegios, retórica; es buen poeta y tiene buen ingenio, estudia teología y enseña una clase de retórica; [apto] para enseñar y predicar” (Chabod, 1967: 388).

do que se alberga en España desde 1603 a 1606, enviado por Carlo Emmanuelle como preceptor de sus tres hijos.

Entre sus obras principales, nos encontramos con las más conocidas *Della ragion di Stato* y un opúsculo sobre el origen y desarrollo de las ciudades titulado *Delle cause della grandezza delle città*. Junto a éstas, cabe remarcar aquella que quizás fue la coronación de su pensamiento, *Le relationi universali*, un voluminoso tratado que incluye temas de teología, política, geografía y economía. Asimismo no debemos olvidar una serie de obras menos conocidas pero que servirán a este trabajo para terminar de entender el verdadero pensamiento boteriano, varias de ellas enmarcadas en aquello que conocemos como literatura de espejo de príncipes: *De precipii christiani*, *Discorso intorno allo Stato della Chiesa*, *Relatione della Republica Venetiana*, *Detti memorabili di personaggi illustri*, *I capitani*. Su obra adquirirá gran fama y en este sentido resulta relevante analizar los conceptos políticos tal cual aparecen en un pensador tan leído en su época⁴.

Teniendo en cuenta este contexto, aquello que se debe marcar a continuación es el objetivo que parece mover toda la obra boteriana, y particularmente su relación con el concepto de “razón de Estado”. En el libro titulado de esa manera queda claro:

Me 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, 1588: 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 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.

⁴ A sólo modo de ejemplo, Felipe II de España encarga la traducción de *Della ragion di Stato* a Antonio de Herrera en 1593, sólo cuatro años después de la primera edición veneciana de 1589 (Pardo, 2001). “El libro se mantendrá por alrededor de un siglo como ‘el verdadero y propio manual de geopolítica de toda la clase gobernante europea’, según dice Luigi Firpo. Antes del final del siglo XVII, cerca de 60 ediciones y traducciones de la totalidad o partes de la obra aparecieron en latín (1596), alemán (1596), inglés (1601), español (1603) y polaco (1609)” (Headley, 2000: 1134). Para 1630 existían en Inglaterra seis ediciones de las *Relationi universali*, adquiriendo fama probablemente por la importancia que allí cobró la economía política, y gracias a la cual se introdujo en el país anglosajón parte del pensamiento de Juan Bodino (Shackleton, 1948; Meadows, 1958; Gioda, 1894 v. I).

Aquí vale la pena realizar un muy breve paréntesis. En las últimas décadas 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. En este sentido, se afirma que en su teoría política se hace presente la figura de Dios. 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, 2013: 257). Otra caso paradigmático es el de Maurizio Viroli con su reciente *Machiavelli's God* donde se presenta en extenso cómo en Maquiavelo seguía existiendo una cierta idea del Dios cristiano con no menores influencias sobre sus teorías políticas. Si bien mi artículo no se propone centrarse en la figura del florentino, cabe aclarar que estas reinterpretaciones no invalidan la hipótesis que se intenta desarrollar. 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 siguiendo los marcos metodológicos que sugieren la importancia de analizar la obra del autor en relación a 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 en base a 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” del mismo. Y en tercer y último lugar puede apuntarse que, aun aceptando las conclusiones de estas nuevas tesis sobre Maquiavelo que revelan que el florentino poseía una teología política propia, las premisas teológicas del florentino difieren de aquellos conceptos medievales en los cuales se basaba Botero⁵.

⁵ 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 ligada al 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 géneris que se alejaba de la Iglesia romana (Viroli, 2010). En este trabajo justamente se propone explicar que la razón de Estado boteriana se basa en ideas teológicas que se diferencian claramente de las precedentes.

Volviendo al eje del trabajo, debe notarse que el problema de la “razón” de esta nueva entidad política, el “Estado”, parecía ser uno de los grandes temas de la época. Las nociones que lindaban con estos conceptos eran todavía confusas, y de hecho a lo largo de la obra boteriana aparecen diversas y hasta contradictorias significaciones, tanto de la palabra “Estado” como de su “razón”. Más allá de estas particularidades (no menores), aquello que sí parece tener en claro el autor es que el respeto a la verdadera religión y sus principios debe ser el eje transversal que guíe todo accionar político, aún el nuevo difuso arte de gobierno que surgía en el contexto antes descripto. “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...” (Botero, 1601: 90), agregando luego que la fama y la gloria (aquellas virtudes que había querido ensalzar el Renacimiento) son un arma de doble filo. 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.

Los textos de Botero se convierten de esta manera en ejemplo de aquello que clásicamente se conocía como la literatura de espejo de príncipes, siendo el fin primordial del piemontés que los gobernantes mantengan su accionar político dentro de los principios morales y religiosos que propugnaba la Iglesia de la cual él era parte. “Las riquezas, la dignidad, los reinos, y los imperios tienen más de bueno cuanto más se acomodan para honrar a Dios y conseguir el fin último. (...) así el hombre debe estimar las cosas terrenas, las grandezas mundanas y su vida misma en razón de cuanto provean al fin último y a la eternidad” (Botero, 1601: 91). El piemontés se propone así que los gobernantes de la época, especialmente aquellos que podían haber sido instigados por el maquiavelismo a pensar que la política podía independizarse de lo teológico, recuerden la jerarquía de fines que debe guiar a todo hombre, recalcando que el éxito político no es el último de ellos⁶.

⁶ En su obra *Detti memorabili di personaggi illustri*, al introducir la segunda parte, explica que la primera hablaba sobre temas temporales y ahora pasará a los espirituales y lo explica así: “...que si al contrario hubiese hecho, la gran mayoría, aborreciendo aquello que se dice de la castidad, humildad, penitencia, y de las otras virtudes cristianas, se habría retirado raudamente de la lectura de la obra por considerarla poco grata. Y para decir la verdad, 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: 236). La cita es más que elocuente ya que parece relatarnos que todas sus obras tienen como fin escondido el enseñar virtudes cristianas.

La religión como fundamento del orden público

Comenzando con el desarrollo propio del este trabajo, se analizará cómo, en una instancia muy general, el piemontés recalca la importancia de lo teológico directamente como fundamento último del orden político temporal. Haciendo eco del desarrollo de las ideas políticas del medioevo, recuerda que “la religión es fundamento de cada Principado, porque, viniendo de Dios toda potestad, y sin poder adquirir la gracia y el favor divino de otra forma que no sea mediante la religión, cualquier otro fundamento será ruinoso” (Botero, 1588: 74-75)⁷. La cita no puede dejar de hacer resonar la clásica referencia al origen divino del poder, asociada a aquello que Walter Ullman desarrolla como las teorías descendentes, y que Botero en este sentido rescata para recordarle al príncipe, frente a los “malos entendidos” causados por aquellos que no son conscientes de esta verdad (Maquiavelo entre ellos), que lo religioso es fundamento primero de toda autoridad⁸.

El fundamento se presenta no sólo en la base del orden político general sino también en cada uno de los hombres, la micropolis. “Las virtudes duran poco si no son ayudadas y mantenidas por dos otras: la religión y la templanza” (Botero, 1588: 72). Ejemplo de ello se advierte asimismo en el problema de la formación del ejército, ya que la misma soldadesca no puede escapar a la aseveración anteriormente citada⁹. Frente a tesis como las de Maquiavelo, cuya importancia se centraba en la formación de ejércitos propios, Botero parece en cambio querer apuntar a sus contemporáneos que el problema militar de la península no era sólo la avaricia de los mercenarios sino principalmente la falta de ese valor que mueve a toda actividad humana¹⁰.

⁷ Botero toma esto tan al pie de la letra aplicándolo a renglón seguido aun a la misma idea de religión, más allá del cristianismo: “sin ella todo otro fundamento del Estado vacila; es así que aquellos que han querido fundar nuevos imperios, han asimismo introducido nuevas sectas o innovado las viejas” (Botero, 1589: 369). La idea se repite en *Delle cause della grandezza delle città*, recordando que este fundamento es el que da verdadera magnificencia a una ciudad: “La religión y el culto a Dios es cosa tan necesaria y de tanta importancia, que sobrepasa infaliblemente a cualquier otro negocio humano; y las ciudades que en este género tienen autoridad o reputación sobre las otras, son asimismo las de mayor grandezza (...) Es de tanta fuerza la religión para acrecentar las ciudades y para ampliar los dominios y de tan atractiva virtud...” (Botero, 1589: 369).

⁸ En este sentido recuérdese la afirmación de Bouwsma (2000: 228) sobre que el derecho divino era usado como justificación para cualquier tipo de gobierno, aun el de repúblicas como Venecia.

⁹ “Camilo Orsino solía decir que no podía ser buen soldado aquel que despreciaba la religión, y que el menosprecio de la religión típico de los soldados de nuestro tiempo se debía en gran parte a la pérdida de disciplina militar en Italia” (Botero, 1610: 125).

¹⁰ Este tema de los ejércitos es otro gran ejemplo de la problemática planteada con las nuevas interpretaciones sobre la obra de Maquiavelo. Uno de los puntos que se rescata es

En última instancia, la religión se convierte en el fundamento de aquello que todo político en una época convulsionada como el siglo XVI busca: la conservación del orden. La religión aparece así como necesaria para mantener en obediencia al pueblo porque “saben que, sirviendo al Príncipe, sirven a Dios, del cual él obtiene su puesto” (Botero, 1588: 75). Volviendo, como regularmente lo hace, al pasado medieval y sin necesariamente caer en coetáneas ideas del derecho divino de los reyes, Botero parece necesitar recordar el viejo pero siempre vigente concepto paulino de que los gobernantes reciben el poder de Dios y por esa misma razón los súbditos deben obedecerle. Es la religión, unida a la justicia, que logra la verdadera tranquilidad en el orden¹¹. Otra vez Botero busca universalizar su teoría más allá de los confines de la cristiandad porque la virtud religiosa y su correlato en la obediencia política se convierte en algo propio del concepto más allá de la Revelación: “El rey de Persia hizo cualquier cosa para que Ormisda reniega de la fe cristiana, a lo cual éste último responde que aquello no era bueno para ninguno de los dos, porque negará fácilmente a su Rey aquel que niega a su Dios” (Botero, 1610: 261).

Aquí nos introducimos en una de las mayores problemáticas del pensamiento boteriano y que resulta consecuencia de lo anteriormente expuesto: la idea de que la desobediencia religiosa lleva a la rebelión política. Parte de su férrea crítica a los *politiques* franceses se circunscribe a esta materia, ya que la forma a-religiosa de llevar a cabo el arte gubernamental desencadenó la sedición en Francia:

...habiendo aquellos, a fin de mantener el estado político, excluido la religión (sin la cual no puede mantenerse estado alguno) de los consejos privados de los príncipes, indujeron al Rey primero a aliarse al Turco contra los Cristianos, luego a confederarse con los Luteranos de Alemania contra los Católicos, y finalmente a consentir públicamente el ejercicio de la impiedad de Calvino en el reino (...) Así habiendo los príncipes mostrado tener poca cuenta

que el florentino habría postulado la figura de un soldado que, lejos de ser un prototipo exacto del paganismo de la antigua Roma, debía estar fuertemente imbuido por la religión cristiana (Viroli, 2010: 12). Como se postuló anteriormente, más allá de la posible errónea interpretación de Maquiavelo, aquello que interesa para este trabajo es que Botero busca diferenciarse de las premisas de ese supuesto Maquiavelo pagano (aunque hoy diríamos “mal interpretado”).

¹¹ “El gobierno de España es monárquico y su principado proviene de dos fundamentos: la religión y la justicia. De estas dos virtudes la primera hace adquirir la protección de Dios, la segunda el amor del pueblo; aquella frena los ánimos, ésta liga las manos; aquella conserva el bien espiritual de la República, ésta mantiene la paz temporal” (Botero, 1596 parte II: 133-134).

de la fe Católica, y del servicio de Dios, Él ha permitido que los pueblos estimen poco la fidelidad y la obediencia que un vasallo debe a su señor; y la herejía, en parte tolerada y también favorecida por ellos, ha ocasionado un tumulto y escándalo tal, que con la ruina del reino se vio asimismo el exterminio de la posteridad de Enrique II (Botero, 1596 parte II: 8).

La cuestión religiosa se sitúa en el centro del problema político. Pueden existir explicaciones sociopolíticas, pero el piemontés no escapa nunca de la clásica interpretación teológica de los hechos que circundan el accionar gubernamental.

Ahora bien, como resultado surge una posible problemática: si la religión es la base del orden y la obediencia de los súbditos, ¿qué impide a los gobernantes usarla como mero instrumento para sus fines políticos? Fines que podrían estar íntimamente relacionados a uno de los grandes temas de la obra boteriana como es la conservación del Estado y de la estabilidad política¹². Aparecen así párrafos en su obra que harían recordar a teorías, la de Foucault entre ellas, que postulan a la religión inscripta en ese proceso de control y disciplinamiento que desarrollaron los gobernantes del Estado moderno: “Emanuel Filiberto, Duque de Savoia, respecto de la religión decía que la gente apasionada por la devoción es mucho más regulada, y por consecuencia más obediente a su Príncipe...” (Botero, 1610: 303). Análogamente Botero pinta a la religión católica como muy apta para mantener en la obediencia a los súbditos (Botero, 1588: 76). Pero el mismo piemontés parece percatarse de este peligro que surgiría de las entrañas de sus mismas ideas¹³ y quizás de manera breve pero contundente ofrece una respuesta. Curiosamente la misma aparece en el escrito que más se aleja del absolutismo principesco del siglo XVI, su obra sobre Venecia:

Si la religión es de alguna importancia para el regimiento de los pueblos (como de hecho lo es), la Cristiana es la más ventajosa en comparación con las otras sectas y las leyes humanas, ya que tiene la verdad en contra de la falsedad. Ninguna acción humana, ya sea de bárbaros o malvados, puede sin alguna sombra de religión largo tiempo conservarse (...) ¿Qué fuerza será mejor para contener a los súbditos en oficio y en obediencia para unirlos, y

¹² Ver en este sentido la interpretación del “paradigma conservativo” (Borrelli, 1993).

¹³ Hablando por ejemplo de las peleas entre Clodoveo y Alarico, teniendo como fondo el problema del arrianismo de este último, aclara que a veces lo religioso puede usarse como pretexto de problemas políticos (Botero, 1601 parte I: 81).

para tenerlos sujetos a tu servicio, aquella ley que liga no sólo a las manos sino a los afectos, que frena a los ánimos, que atempera los deseos, que regula los pensamientos de los pueblos? ¿Qué te los somete a tu imperio, qué les comanda que se mantengan obedientes y tratables no solo a los príncipes razonables y moderados sino también a los impertinentes y díscolos no tanto por miedo a la pena sino por obligación de conciencia? No se debe tomar a la religión (como hacen la mayor parte de los políticos [grupo de pensadores franceses]) como medio con el cual se asegura y se establecen los estados, sino como fin y por mira según la cual los gobiernos y los estados mismos se enderezan (...) La vía de avvicinarlos a Dios, y de participar de su infinita perfección no es la falsa, sino la verdadera religión, y ésta tomada no como medio sino como fin de los estados y de tu gobierno (...) Pero me dirá alguno, que también aquellos que se gobiernan políticamente, que se valen de la religión no como fin sino como medio, se conservan quietamente en estado; que muchas ciudades luteranas, calvinistas, muchos príncipes idólatras, los mahometanos, el Rey de la China y el Gran Mongol, el gran Can del Catay, el Gran Turco, se mantienen en grandeza y en potencia tal, que no les importa la envidia de quien sea. Quién duda de esto; pero ésta y muchas otras cosas que pueden conmemorarse, la eficacia y la fuerza de la religión sumamente argumentan, sin embargo si la superstición y la idolatría pueden tener sujeto un estado a un tirano, ¿qué no podrá un Rey legítimo prometerse de la verdadera piedad, del culto sinceramente prestado al Dios del Cielo? Y si entre los luteranos y los calvinistas se encuentra alguna forma de república y de regimiento político, ¿por qué maravillarse si lo mismo se ve cotidianamente entre los bandidos y los ladrones? Porque si muchos jefes de asesinos se sustentan en ese grado con una cierta injusta justicia distribuyendo igualmente o según el mérito las rapiñas y los robos realizados, así los luteranos y los otros herejes tienen no sé qué sombra o semblanza de felicidad civil en su irreligiosa religión; ¿pero cuánto mejor la realizarían si la verdad siguiesen? (Botero, 1608b: 87-89).

La cita parece resumir todo lo expuesto. Empieza con la típica referencia a la religión como fundamento, no sólo de la mera obediencia, sino de la misma idea de la búsqueda de aquello que logra la verdadera felicidad de los individuos; felicidad que por otra parte vemos que, al contrario de lo postu-

lado por modernas interpretaciones sobre la foucaultiana idea del príncipe del siglo XVI como una especie de nuevo pastor de almas, se sitúa al exterior de la jurisdicción estrictamente política. Inmediatamente Botero recalca que la religión es fin y no medio, y en todo caso el gobernante tiene la función ya recordada por Tomás de Aquino de proveer las circunstancias para que cada ser humano pueda cumplir el plan salvífico (De Aquino, 1945: libro I, capítulo 15), siendo Dios el verdadero fin de todo hombre. Y si bien al final de la cita vuelve a la posibilidad de que la religión falsa pueda servir a conservar el Estado, la solución a esta paradoja se pinta a través de la clásica y agustiniana idea de que aún una banda de malhechores podría poseer un cierto orden pero esto no la convierte en una verdadera comunidad justa en el sentido ciceroniano. Sólo la verdadera religión católica, y considerándola como fin, es lo que provee al gobierno de un dominio legítimo¹⁴.

La Providencia como causa última de toda circunstancia política

La relación entre religión y política en Botero no se agota con la explicación de la necesidad de fundamentar el orden bajo los preceptos de la verdadera fe. El argumento va más allá hacia el ámbito de lo estrictamente teológico, ya que es el mismo Dios el que actúa de manera cuasi directa en los vaivenes de la dinámica del poder temporal, tanto en el mundo de los cristianos como en aquellas partes donde todavía no había llegado la luz del Evangelio (Botero, 1596 parte IV: 1). Esto enmarca un nuevo motivo para que la verdadera razón del Estado se sojuzgue a aquello que ese Dios siempre actuante quiere de los hombres. Nos adentramos así en la clásica problemática de la idea de Providencia, pero vista en esta ocasión bajo la perspectiva de su relación con el accionar político y sus fines.

Botero ve en toda circunstancia política, aún en las desfavorables a los cristianos, el accionar divino sobre la historia.

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

¹⁴ Aquí podría delinearse una nueva tensión con tesis como las de Viroli, dado que el moderno investigador italiano llega a postular que la Contrarreforma propugnaba una religión más formal e instrumental a lo político que la de Maquiavelo (Viroli, 2010: 5). Citas como las de Botero podrían claramente llevar a posibles refutaciones a las argumentaciones de Viroli.

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 descripta (Botero, 1588: 217-218)¹⁵.

La Providencia es tan misteriosa e incommensurable 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. A sólo modo de ejemplo, cuando habla de las tres razones que complicaron la guerra santa en la época de las Cruzadas, empieza por la teológica: “La primera eran los pecados que se concitaban contra la ira de Dios”. Recién luego menciona las ventajas geopolíticas de los musulmanes, la discordia entre los cristianos, la dificultad de recibir ayuda desde Europa, etc. (Botero, 1601 parte I: 66)¹⁶.

Aparece en escena el cierto pesimismo y melancolía barroca, ora pintando un Dios que con su entera libertad, y más allá de que sabe recompensar a los virtuosos, no por ello deja de recordar que los bienes mundanos no son el fin último ni la recompensa necesaria para los buenos cristianos:

La mayor parte de los hombres, fuera de aquellos que apoyaron su virtud en la cruz de Cristo y puesto su esperanza en la Eternidad, siguen aquello que agrada a los sentidos y miden la gracia de Dios por la prosperidad mundana. Pero Cristo (como enseña Justino filósofo y mártir glorioso) no promete premio alguno a las buenas obras. (...) creyendo que la prosperidad temporal fuese efecto y fruto, o por lo menos argumento, seguida de la gracia y favor de Dios, cayeron fácilmente en la apostasía (Botero, 1596 parte III: 159-160), terminando en una crítica a Juan Hus, Lutero y Calvino, acaso queriendo

¹⁵ En este sentido no podemos dejar de olvidar, a modo de ejemplo de este tipo de ideas tan típicas de la época, los textos que muestran la desazón del pueblo español en ocasión de la derrota de su Armada Invencible frente a la flota inglesa y las interpretaciones providencialistas que se dieron al hecho (Bireley, 1999: 90). Ver asimismo J. R. Hale (1971: 8) que relata las interpretaciones que veían a la guerra como un castigo divino cuando las mismas se extendían y se hacían más patentes sus desventajas.

¹⁶ En este sentido, toda la idea de emprender la Cruzada aparece en sí como una forma de purificar los pecados políticos (Hale, 1971: 8). Y en esta misma tónica explicará que los griegos fueron conquistados por el Imperio Turco por no haber respetado a la Iglesia y por su decadencia moral (Botero, 1596 parte I: 101). Botero mezcla en una misma causa los castigos de la Providencia y los desvaríos de la libertad humana, para interpretar los fracasos políticos.

refutar la idea que este último esgrime en relación al éxito mundano de los predestinados a la salvación.

Como consecuencia obvia de lo expuesto, Botero proponía a sus príncipes que sepan congraciarse con el absoluto poder del Dios Providencial, hecho que, cómo 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.

Pero porque bien regularmente Dios permite las desdichas y la muerte de los Príncipes, las revoluciones de los Estados y la ruina de las ciudades por los pecados del pueblo, y porque así conviene por la gloria y servicio de Su Majestad, debe el Rey usar todo estudio y diligencia para introducir la religión y la piedad, y acrecentar ambas en su Estado (Botero, 1588: 75).

Dios interviene directamente en la dinámica política del Estado. No por nada Botero menciona aquí aquellos tres elementos que engloban según su perspectiva las amenazas que puede sufrir todo dominio: la muerte de su líder, el peligro siempre latente de la sedición y, como no podía faltar en un autor fuertemente influido por los pensadores clásicos y que encima se formó en la tradición itálica medieval, la ruina de aquella ciudad que es siempre el ámbito de plenitud para todo hombre.

No puede obviarse sin embargo que esta perspectiva también tiene un costado positivo, dado que los príncipes que cumplen con los correctos preceptos en su arte de gobierno serán providencialmente favorecidos. Botero necesita unir la correcta obediencia a Dios y su Iglesia con el éxito político¹⁷ porque, como lo explica el mismo Botero, “Él es padre de todo lo bueno que poseen los correctos, los malvados, los fieles e infieles; y si bien no promete, dona ampliamente a sus servidores también bienes temporales, además de los eternos” (Botero, 1610: 88). La idea del Dios que recompensa materialmente a los fieles no es nueva¹⁸, pero para la época de Botero parece necesi-

¹⁷ Curiosamente, hablando de Erasmo y Starkey, Skinner dice que les advertían a sus príncipes que “si no promovían el bien común, esto conduciría, a la postre, a muy peligrosas consecuencias prácticas”, como por ejemplo la discordia en el seno de la república, causando inestabilidad y revueltas (Skinner, 1978: 249). Es particular que Botero postule lo mismo, pero no tanto en referencia a la búsqueda del bien común (que sin duda la avala) sino en relación a la obediencia a Dios y la Iglesia. Interesante es percatarse de que, tanto en Botero como en estos “sajones”, se inste al príncipe a la virtud no sólo por una cuestión estrictamente moral, sino también por las consecuencias que en la práctica política puede tener el desviarse de la virtud.

tar ser revivida de una manera particular. El recurrente ejemplo que propone es la gracia que recibieron los reyes católicos españoles y portugueses con los descubrimientos de tierras en América, Asia y África. El hecho aparece como un regalo divino frente a las pérdidas que sufría la Iglesia en la Europa convulsionada por la reforma protestante. “Dios quiso que pertenezca a los príncipes católicos y devotos la gloria de maravillosos descubrimientos” (Botero, 1615: 4)¹⁸. Es el mismo Dios que, de manera análoga a aquello que interpretaban los antiguos padres de la Iglesia sobre la preparación del orden romano para la posterior expansión del mensaje cristiano, ahora supo crear las condiciones (aún políticas) para que a las Américas llegase la conquista de los reinos defensores de la verdadera fe:

...para agilizar la predicación Apostólica, pacificó por medio de César Augusto el mundo bajo el Imperio Romano; así ordenó que el Evangelio pasase a este otro mundo cuando el Imperio del Inca en el Perú y de los Mexicanos en la nueva España había arribado a su cúlmine (...) Primeramente, bajo un gran Monarca florece ordinariamente la quietud y la paz (...) Con la paz florece la doctrina, la virtud, la civilización y la política, las buenas costumbres y las artes, que convierten al hombre es más hospitalario, manso y doméstico (Botero, 1596 parte IV: 14-17)²⁰.

¹⁸ Recuérdese solamente la cita del Antiguo Testamento (1 Reyes II 1-4): “Estando ya próximo a su muerte, David hizo estas recomendaciones a su hijo Salomón: ‘Yo me voy por el camino de todo el mundo. Sé fuerte y compórtate como un hombre. Observa las prescripciones del Señor; tu Dios, siguiendo sus caminos, observando sus preceptos, sus mandamientos, sus leyes y sus instrucciones, según lo que está escrito en la ley de Moisés. Así prosperarás en todo lo que hagas y en todo lo que emprendas, y el Señor mantendrá esta palabra que me ha dicho: si tus hijos vigilan su conducta, caminando delante de mí con fidelidad, de todo corazón y con toda su alma, nunca te faltará un descendiente en el trono de Israel’”. El mismo Botero pinta en un momento una especie de imagen especular de este momento con los reyes españoles, transcribiendo las palabras que Felipe II dice a su hijo en el lecho de muerte: “Con esto te recomiendo dos cosas: la obediencia al Sumo Pontífice y la justicia para con tus súbditos” (Botero, 1610: 395).

¹⁹ El tema vuelve a repetirse en otras de sus obras. “...verdaderamente creo que Dios ha favorecido [a los españoles] con tantas victorias por el celo y profesión de piedad y religión; y que por ello les dio un nuevo mundo...” (Botero, 1601 parte I: 4). Mostrando su típico “realismo”, arguye también que Dios otorgó al rey de España el oro de América para socorro de su política católica en Europa: “para socorro y servicio de la Santa Iglesia, en Europa, porque el dinero es aquello que une a la gente, las vituallas y los recursos en un mismo lugar; y las mueve según las ocurrencias y la necesidad de las empresas” (Botero, 1596 parte I: 74). El argumento llega a ser tan fuerte en el *piamontés* que aún describe que la Providencia quiso que el hombre descubra la brújula, para luego descubrir América y siempre en el marco de la lucha contra el hereje (Botero, 1596 parte I: 196).

El furor de este teólogo católico termina de consolidarse cuando esa siempre justa Providencia permitió la unión de estos dos reinos guardianes de la Iglesia: “Con que la cristiandad viene a tener la mayor Monarquía que existió jamás, y la Fe Católica un reparo, no sólo en Europa y América sino también en Asia y África, contra la herejía, el Maometanismo y la Idolatría” (Botero, 1617: 85). Aparece crudamente el Botero que quiere mostrar cómo los reinos católicos son bendecidos y premiados, alabando a renglón seguido a los Austria y todas las buenas acciones que conllevaron a la cristiandad. El Dios que se mostraba vengativo de los pecados de los hombres reaparece en el pensamiento boteriano con la gracia que ofrece a los gobernantes dignos, no sólo en referencia a grandes empresas como era el descubrimiento de América, sino aún en los pequeños hechos políticos que, queridos por Dios y aceptados por los cristianos príncipes, producen la anhelada paz y tranquilidad²¹.

Entonces, como consecuencia, en las obras boterianas florecen regularmente los ejemplos de los buenos gobernantes que se inclinan a Dios con la plegaria y la oración de petición para conseguir justos objetivos políticos. “En aquel terrible momento, Clodoveo, sin esperanza de socorro humano alguno, a lo celeste se vuelve; y recordando la promesa hecha a su esposa, alzando los ojos al cielo dice: Dios de los ejércitos, si termino vencedor de esta batalla, yo te prometo de cumplir fielmente la promesa y de abrazar, con todo mi pueblo, la santa ley”, relatando a renglón seguido las recompensas que recibió en la guerra por haber implorado a Dios (Botero, 1601 parte I: 79). Botero quiere así recrear la figura del gobernante que se acerca al barroco, ese líder humilde, alejado del supuesto voluntarismo típico del Renacimiento²², que sabe usar su poder no con el mero fin de acrecentar sus dominios, y sojuzgándose siempre a la voluntad del verdadero Dios, retratando

²⁰ Continuando después con el detalle de cómo ayudó la existencia de los imperios unidos de aztecas e incas, con una monarquía que crea civilización. “Dios produjo más frutos en un día en la nueva España y el Perú que en varios años en Brasil y Florida (...) Porque no está unida aquella gente, no teniendo forma de gobierno ni Príncipe fijo a quien prestar obediencia, son como terreno abandonado, inculto y árido, donde la palabra de Dios no echa raíces ni fruto” (Botero, 1596 parte IV: 14-17). El problema es que a renglón seguido (Botero, 1596 parte IV: 18) describe el despotismo del gobierno del Inca; es decir, después de decir lo bien que había hecho la Providencia en preparar a este pueblo para la evangelización gracias a la monarquía que civilizaba a los súbditos. Se nos muestra desnudamente el Botero que trata de ver todas las perspectivas y que a la vez necesita mostrar los puntos negativos de los aborígenes para justificar la evangelización y conquista.

²¹ Cuando Botero relata el matrimonio entre Emanuele Filiberto y Margarita de Francia dice que fue querido por Dios y describe la paz que surge como consecuencia (Botero, 1601 parte II: 661).

esta imagen aún en aquellos gobernantes que supuestamente eran ejemplo claro de ese Renacimiento²³.

En última instancia, la explicación de esta perspectiva siempre vuelve a la idea de que el origen del poder se encuentra en Dios y que los gobernantes deben adherir a una concepción ministerial del poder político para ser realmente favorecidos por la Providencia: “Beroldo, conociendo que las victorias se deben todas a la gracia de Dios, quien las concede a aquellos que ha elegido por ministerio de la justicia o por vía de misericordia o para castigar a los impíos o para consolar a los buenos, ordenó que se fabricase una bella capilla...” (Botero, 1601 parte II: 49). La Providencia actúa así desde el primer momento al entregar el poder a los gobernantes (sin discutir aquí si directa o indirectamente) para que cumplan con su verdadero fin de la búsqueda del bien común²⁴.

Finalmente no puede dejar de referenciarse algún detalle sobre la contracara del concepto de Providencia, una idea que todo el Renacimiento había intentado reinterpretar para dar explicación a los hechos que van más allá de la voluntad humana: la Fortuna. Resulta necesario analizar cómo aparece este concepto “pagano” en ese Botero que piensa que el Dios creador y comprometido con su obra es el que guía la historia. En ciertas ocasiones parecería existir en el pensamiento boteriano esta idea que su gran enemigo florentino había tanto desarrollado²⁵, por ejemplo a la hora de hablar de cómo los príncipes deben aprovechar la ocasión, previendo que el gobernante “estudie las ocasiones de las empresas y las abraze oportunamente”

²² Ver en Von Martin la idea de que en el Renacimiento no se cree más en la Providencia ya que “cada uno se cree capaz de dominar la fortuna con la propia virtud” (Von Martin, 1932: 37).

²³ Es entonces cuando por ejemplo recuerda a Carlos V diciendo: “...yo no puedo decir, como Julio César *Veni, vidi, vici*: sino que diré *Veni, vidi, e Dominus Deus vicit*” (Botero, 1610: 65).

²⁴ A modo de ejemplo, Botero transcribe todo un discurso que le dan a Umberto III de Savoia en referencia al poder de Dios en el cual los príncipes deben reposar para sobrellevar calamidades: “Dios les ha hecho pastores de los súbditos de vuestra casa: ¿con qué razón quieren faltar a sus necesidades? (...) se deben a la República, a los vasallos, al Estado. (...) gobernar justamente sus pueblos, defenderlos de los opresores, sustraerlo de los peligros, mantenerlos en paz y quietud, para que los padres puedan liderar sus familias (...) mantener la paz, la justicia, la religión y el bien universal del Estado” (Botero, 1601 parte II: 138-142). Puede apreciarse curiosamente como, en ocasión de este importante tema, la voz “Estado” parece aquí usarse en un sentido total y no solamente en referencia a los dominios del príncipe. Al hablar de la responsabilidad de los gobernantes para con Dios y sus súbditos, estamos en el pleno ámbito del Estado en el antiguo sentido de república, del conjunto de elementos que conforman el bien vivir.

²⁵ El mismo Chabod advierte que en ciertas ocasiones Botero habla de la Fortuna, pero en un sentido distinto al de Maquiavelo. En Botero se vería como una suerte menos grandiosa, una suerte que lleva a la “dejación de las esperanzas osadas y la aceptación resignada de los hechos”, siguiendo más a un Guicciardini (Chabod, 1967: 311-312).

(Botero, 1588: 54), cita que hace eco a la maquiavélica idea de saber combinar la Fortuna de las circunstancias con la virtud propia²⁶. Párrafos similares vuelven a repetirse en otras secciones, refiriéndose a palabras como “ocasión” o el “concurso de las circunstancias” y sin necesariamente mencionar a la idea de Providencia (Botero, 1596 parte II: proemio VII).

Pero más allá de estos no menores detalles, el teólogo siempre parece querer precaverse de posibles paganas interpretaciones, volviendo a clásicas discusiones medievales sobre cómo reinterpretar el concepto de Fortuna a la luz de la verdadera idea de Providencia²⁷. Esto no sólo se hace notar en la repetición constante del concepto de Providencia, sino también en alguna que otra referencia directa a que es indigno de un buen cristiano reconocer la existencia de la calva²⁸. Otrora citando, como buen espejo de príncipes, a los reyes que evitan este tipo de creencias²⁹. De esta forma Botero termina cerrando el círculo de su perspectiva respecto del problema religioso-político. Si un Skinner nos recuerda el poder de la Fortuna en el ideario de muchos de los humanistas³⁰, Botero aparece nuevamente como ese

²⁶ De manera aún más clara, respecto de la combinación de suerte y virtud, puede citarse lo siguiente: “sin embargo es de mayor importancia la ocasión, sin la cual no puede efectuarse nada memorable. (...) así las bellas empresas y el feliz manejo de los asuntos depende más de la ocasión que del poder (...) pero corresponde a la prudencia el conocerla y al valor empuñarla” (Botero, 1601 parte II: 245). Ver también en este sentido cómo Bouwsma (2000: 89) pinta la noción italiana de la *opportunità*: “el reconocimiento de que la efectiva acción política invita al desastre si ignora el tiempo y las circunstancias...”.

²⁷ Ver a este respecto lo postulado por Pocock en referencia a cómo Boecio analiza la idea de fortuna más con el significado de oportunidad o *chance* que con el de azar o casualidad, interpretación que terminaría de congeniar la supuesta paradoja que aparece en Botero entre ambos conceptos. A la vez es esa misma Fortuna la que en Boecio se vuelve Providencia: “La Providencia es la perfección de la visión divina desde la que Dios contempla (para el intelecto humano, predice) todos los eventos circunstanciales; el Destino es la perfección del patrón desde el que esos eventos se perciben y ordenan. Lo que sentimos como fortuna es nuestra imperfecta experiencia de la perfección de la historia. (...) En el universo postagustiniano de Boecio acababa de hacer su aparición la historia política en forma de Fortuna, y sólo sería posible trasmutarla en Providencia a través del ojo de una fe consciente de que la fortuna de los individuos era susceptible de devenir materia de su redención” (Pocock, 1975: 120-127).

²⁸ “...tuvo la suerte (sí a un cristiano conviene usar este término) muy adversa...” (Botero, 1588: 217).

²⁹ Hablando de Ludovico rey de Francia, y con referencias a Pico Della Mirandola y Aristóteles, dice: “Con que mostró que los buenos ordenamientos y las buenas usanzas son de mayor fuerza que la influencia de las estrellas” (Botero, 1601 parte I: 100). Ya en *Della ragion di stato* había prevenido que “no hay cosa más indigna de un avisado príncipe que el cometerse a la discreción de la fortuna...” (Botero, 1588: 52).

³⁰ “Ante todo, los humanistas vuelven a afirmar que, aun cuando la capacidad de acción del hombre es limitada, el factor decisivo en acción no es más que el poder caprichoso de la fortuna, no la fuerza inexorable de la providencia” (Skinner, 1978: 119).

contraejemplo que, sin dejar de ser en cierto modo un renacentista, previene a los hombres de una impía interpretación sobre la guía de Dios en la historia.

Un primer corolario: la evangelización y la lucha contra los herejes e infieles

Si la religión es el fundamento de todo orden público, y a la vez la historia demuestra que la organización política y el éxito del gobernante se basan en la providencial guía del Dios Creador en la historia, una primera obvia consecuencia es que Botero aconsejará fuertemente a sus príncipes la expansión del mensaje revelado. La evangelización se transforma así en uno de los pilares de toda razón de Estado bien entendida, ya sea por la obligación moral que conlleva como por las virtualidades políticas que acarrea. Vale la pena así apuntar brevemente algunas referencias, especialmente en base a cómo deben inscribirse estos proyectos en la política general del gobernante.

Una vez más el pensamiento boteriano sabrá resolver la cuestión intentando lograr la mezcla equilibrada entre un cierto realismo y una correcta subordinación a los preceptos bíblicos. Considérese este párrafo como primer ejemplo:

La introducción de la Fe Católica en China ha estado al momento difícilísima, por las leyes y usanzas de los pueblos, que excluyen a los extranjeros, excepto por los embajadores, razón por la cual los Portugueses han intentado más de una vez a través de embajadas de entrar primero por razones de tráfico y luego para introducir predicadores de la verdad (Botero, 1596 parte III: 151).

El piamontés que presta siempre especial atención a los detalles no sólo políticos sino también culturales en general de las civilizaciones que estudia, se da cuenta que la expansión del mensaje cristiano debe ser acompañado, obviamente sin caer en un tinte puramente utilitarista, por una serie de medios políticos particulares. Fíjese en el párrafo citado que Botero no parece escandalizarse al describir cómo la política comercial (que varios investigadores actuales marcarían como ejemplo típico del surgiente capitalismo) se transforma en punta de lanza para luego introducir a los responsables de la evangelización. Acaso siempre esté presente por otra parte esa necesidad de nuestro teólogo de demostrar a sus príncipes que pueden (y

deben) saber combinar sus fines políticos y económicos imperialistas con las obligaciones religiosas a su cargo.

El descubrimiento de América brinda al piemontés en este marco un laboratorio más que particular para proseguir en su descripción del arte de gobierno justo que quiere impulsar. Hablando de los objetivos de los conquistadores, aclara que deben concurrir “no sólo a la ampliación del Imperio del Rey Católico, sino también a la conversión de los Infieles, a la destrucción de la Idolatría y del Reino del Demonio” (Botero, 1596 parte IV: 17). La expansión de los reinos católicos se transforma así en una argumentación de teología política, dado que la conquista posee no sólo un efecto político sino que se inserta en esa filosofía de la historia que inscribe al hombre justo en la lucha contra las fuerzas del mal³¹.

Ahora bien, como consecuencia de este afán evangelizador, el pensamiento boteriano se topa con aquello que podría considerarse como la mayor amenaza a la que debe hacer frente todo buen príncipe; aquella que resume la anarquía tanto en sentido religioso como político: la presencia de los herejes y el infiel Imperio Turco. Es en este sentido que el piemontés resume la cuestión que rodea a toda verdadera razón de Estado.

En base a este tópico, Botero desarrolla las bases del accionar político teniendo siempre como objetivo la consolidación y expansión del reino. A este respecto comenta:

¿Cómo consecuentemente podré yo, dirá alguno, dilatar mi Estado? Con la defensa del bien público. Ahora bien, el bien público es de dos clases: espiritual y temporal. El temporal es la paz civil y política, el espiritual es la religión y la unión de la Iglesia de Dios.

³¹ Botero desarrolla asimismo detalladamente la problemática del modo de ejercer la evangelización. Si bien es un tema cuyo desarrollo escaparía a la extensión de este ensayo, valga como breve referencia que el piemontés parece querer encontrar un equilibrio entre una religión que es transmitida de manera pacífica (respetando aun el cierto raciocinio de los mismos aborígenes) y una estructura político-militar que proporcione las condiciones para la misma. Cítese el siguiente párrafo a modo de resumen: “se deben rendir primero capaces de razón y de humanidad, y luego ser adoctrinados e instruidos en la virtud y en el camino de Dios. Y a veces conviene usar con ellos la fuerza y las armas, a fin de que se reconozcan primero como hombres y luego se les transmita el Evangelio (...) Algunos otros no necesitan del uso de la fuerza o de la violencia para ser sacados de la Barbarie, sino más bien de gobierno y dirección. (...) Pero porque ni unos ni otros perseveran en la Fe, una vez recibida por parte de sus Príncipes naturales, dado que tanto gobernantes como súbditos retornan a la idolatría, es necesario proveer los medios para que estén bajo el gobierno y la superioridad de un Príncipe Cristiano que los tutele y cuide, y los mantenga en la Fe a los pueblos y sus señores. (...) La conversión del Mundo nuevo se inició con las victorias y con las armas, y se siguió con la predicación; se debe continuar sumando a la predicación la autoridad de los magistrados y del gobierno” (Botero, 1596 parte IV: 47-48).

Ambos son atacados y turbados por dos tipos de enemigos: los herejes y los infieles; aquellos son internos, éstos externos, y por eso aquellos más perniciosos que éstos, porque el infiel ofende en primera intención el orden temporal y, por consecuencia, el espiritual; pero el hereje mira primero al orden espiritual, después del cual arruina consecuentemente el temporal (Botero, 1588: 276).

Botero establece que la problemática de herejes y turcos se encuentra directamente relacionada con la conservación del bien público y el Estado, comprobando cómo esta cuestión religiosa estuvo íntimamente ligada a la formación del Estado moderno. Lo religioso aparece como un elemento dinámico de valor primordial en la definición de lo político.

Asimismo, la cita muestra la relevancia de la temática de los herejes por sobre la de los turcos. Más allá de la explicación de tipo teológica que realiza (donde se ve claramente la influencia del pensamiento medieval y la estrecha relación que postulaba entre política y teología), es interesante analizar cómo presenta aquello que, en términos de un Carl Schmitt, describiríamos como la neutralización del enemigo interno³². La amenaza de los herejes se transforma en la gran gama de obras boterianas en el elemento que de manera obsesiva reaparece continuamente. Resumiendo el tema y haciendo hincapié en sólo uno de los problemas que Botero explicita en torno a los herejes, apúntese su explicación sobre cómo la rebeldía religiosa respecto de la desobediencia al Papa y la verdadera fe se transforma en sedición política. Son innumerables las citas que en la obra del piemontés aparecen en este sentido. Muéstrase a sólo modo de resumen la siguiente: "...pero poco la obediencia debida a su Príncipe estimaban. Cosa ordinaria en los Herejes, que rebelándose a la Iglesia de Dios, también contra los Príncipes naturales se rebelan con la confianza de poder mantenerse con las armas en mano" (Botero, 1601 parte II: 669). Queda de manifiesto más que claramente cómo la razón de Estado boteriana relaciona íntimamente lo religioso y lo político, aún para describir aquello que en un clásico como Botero es justamente la "no política", es decir, el desorden y la anarquía, producidas en esta ocasión por el germen de desobediencia que está presente en todo protestante.

³² De hecho es elocuente que, en otro pasaje de su obra, Botero, comparando a Francia y España, diga que esta última posee mayor cohesión porque está empeñada en guerras en el exterior (en las Indias, los Países Bajos), y Francia, contrariamente, estando en paz con los extranjeros, "se ve vuelta contra sí misma" (Botero, 1588: 88). Es decir, España había logrado la pacificación a nivel interno que será la característica principal que Schmitt tipifica a la hora de describir la idea de soberanía en el Estado moderno. Francia, en cambio, para la época de Botero, todavía no lograba resolver el problema de las guerras religiosas y por eso no podía conseguir el nivel de cohesión política que Botero espera de sus príncipes.

Por último, una vez resuelta la problemática interna, Botero recuerda también al gran enemigo externo: el Imperio Turco. Y aquí surge una relación interesante respecto de cómo el pensamiento boteriano entremezcla lo religioso y lo político basándose en principios clásicos y medievales pero respondiendo a las cuestiones modernas de su época. Porque, si bien podría interpretarse, como ya se dijo al estilo schmittiano, que Botero ahora habla de aquellos otros “leviatanes” hobbesianos que se encuentran a la par de cada reino en el nuevo mosaico de comunidades políticas soberanas en el que se estaba transformando Europa, la temática es analizada por el piamontés también de una manera típicamente medieval. Esto es así ya que inscribe todo el problema de la guerra en relación a la idea de la unidad de la cristiandad. Véase en este sentido las siguientes citas:

...estando todos los otros Príncipes Cristianos en deleites inmiscuidos o en guerras civiles ocupados, parecía que él [Alfonso V de Portugal] solo y con su masculina virtud las morbideces desprecia-se, y las armas en pro de la República Cristiana y en servicio de Dios fácilmente operase. Las guerras que se realizan entre cristianos nada pueden importar en honor de Dios o en beneficio de la Iglesia. Porque, ¿qué importa a la República Cristiana que un país esté bajo un príncipe o bajo otro si el uno o el otro son cristianos? Importa a la ambición o a los intereses particulares, pero importa un cero al bien público (Botero, 1601 parte I: 250).

“Las guerras que se hacen entre Príncipes Cristianos, porque todas tienen por fin no el bien público, sino el particular de éste o de aquel, son, por la derrota de una de las partes, necesariamente dolorosas para la República” (Botero, 1601 parte II: 96-97)

Si en la cita de *Della ragion di Stato* se pintaba a un Botero que, aún relacionando lo político y lo religioso, parecía mostrar un acercamiento a las teorías políticas modernas sobre el conflicto entre unidades jurisdiccionalmente independientes, vuelve ahora a esquemas que se enmarcan directamente en las viejas interpretaciones de la guerra justa y la unidad política-religiosa de la cristiandad. En la razón de Estado boteriana, el enemigo turco no es sólo un *iustus hostis* sino que sigue siendo de cierto modo aquel imperio del mal que debe ser enfrentado por todos los reinos cristianos en unidad, porque detrás de esta empresa estaría presente no sólo ni en primer lugar el interés político, sino la misma economía de la salvación.

Un segundo corolario: la relación entre el Príncipe y la Iglesia

Queda un último y relevante tema por analizar. El mismo surge ya a partir de la lectura de los párrafos transcritos en el apartado anterior. Porque, si bien Botero muestra su medievalismo en referencia al problema de herejes y turcos, da un paso más al esgrimir que es el Estado (el príncipe) quien debe tomar las riendas del asunto. Aparece así la responsabilidad que iba adquiriendo el gobernante dentro de la formación de ese Estado confesional³³. El cambio que está prefigurado en la obra de Botero es fundamental. Si bien durante toda la Edad Media existía la obligación del gobernante de defender la Iglesia y su misión evangelizadora, Botero ahora da aun mayor importancia a la labor del príncipe. Recordando la tesis de Egidio Romano, donde situaciones excepcionales como la expuesta se convertían en “casos en los que el Papa interviene directamente en el orden temporal” (Bertelloni, 2002: 38), nos encontramos en este momento ante una cierta reversión de dicha teoría. Ahora, aun en un pensador católico como Botero, es el príncipe quien debe resolver la situación excepcional de anarquía que estaban generando los disidentes religiosos. Otra vez en palabras de Schmitt, es el príncipe el que debería instaurar el nuevo *nomos*³⁴. Asistimos de forma

³³ Semejante función gubernamental se deja entrever de manera más clara en el siguiente párrafo: “Debe cada príncipe, con su poder, mantener lejana a esta peste [los herejes], porque quien hace profesión de sustraer a los hombres de la obediencia a la Iglesia de Dios, le será mucho más fácil sustraerles del imperio y la obediencia tuya (...)Y 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, consenten espontáneamente las herejías en sus Reinos: lo que demuestra cuán verdadero era aquel dicho del Señor, que los hijos de las tinieblas tienen mayor prudencia en sus cosas que la que tienen los hijos de la luz” (Botero, 1588: 276).

³⁴ Y es más, aquello que es realmente curioso es que Botero se percata que, si bien él no dudaría en que el catolicismo es la verdadera fe, existen príncipes 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. Botero percibe que la unidad religiosa (impuesta por el gobernante) pasa a ser la única manera de concluir la anarquía, ya que los Estados “necesitaban por razones políticas un nexo espiritual de cohesión, y por lo que atañe al significado de la religión, que penetra en todos los ámbitos de la vida, este nexo espiritual sólo podía darse en la unidad de la confesión religiosa” (Schulze, 1997: 46). En una aproximación similar, Monod describe el enfoque denominado como “confesionalización”, donde “el poder del príncipe estaba atado a la transformación confesional de la vida pública y privada” y, si bien dicha política no dejaba de poseer sus riesgos (en base a las críticas que solían realizar los miembros de esas religiones reformadas, ya sea católica o protestante), se concluye que “la confesionalización se convertiría en el principal pilar de la monarquía barroca y prepararía el camino para el surgimiento del Estado racional” (Kleber Monod, 2001: 74-75).

tímida a los inicios de un Estado que encarna el bastión último de la responsabilidad religiosa³⁵.

Ahora bien, esta perspectiva introduce un no menor escollo respecto de lo analizado en este trabajo. Si existe en Botero una clara orientación hacia la centralización del poder en manos del príncipe o rey, resulta esencial adentrarse en la relación que esgrime el piemontés entre este gobernante absoluto y el poder espiritual. Es aquí cuando se hace necesario, volviendo a las metodologías de un Skinner o Pocock, considerar que los párrafos no pueden citarse en el vacío. De ser así, centrándonos solamente en aquellas citas que muestran al Botero que promulga una centralización del poder a rajatabla para superar la crisis político-social de la época, sin duda se podría llegar a las conclusiones que aparecen en muchos investigadores y decir que el piemontés es un representante del absolutismo principesco que busca la justificación de los actos políticos bajo cualquier medio³⁶ o a lo sumo un decadente pensador católico que critica al impío Maquiavelo pero que termina adaptando sus mismas recetas³⁷. Teniendo en cuenta lo expuesto, resulta imprescindible estudiar la totalidad de sus textos para poder arribar a conclusiones más certeras y afinadas.

En primer lugar, es curioso que, en cuanto a la estructura política que debe acompañar al gobernante en su gestión diaria, Botero proponga a su príncipe el ser aconsejado por un *conseiglio di coscienza*, en el cual intervienen doctores en teología y derecho canónico (Botero, 1588: 73). A esto agre-

³⁵ Interesante sería analizar asimismo las implicancias que posee este modelo donde es el príncipe quien adquiere todas las prerrogativas de la lucha religiosa, no sólo frente a la Iglesia sino también frente a la aristocracia feudal. En este sentido, estudios contemporáneos detallan como la Inquisición coadyuvó al proceso de debilitamiento de la autoridad ducal, siendo usada frente a la nobleza a los fines de reforzar la autoridad estatal (Gigliola Fragnito, "Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti", en Chittolini et al., 1994: 542). La misma tendencia, de manera especular, se dará en la estructura de la Iglesia, donde, como consecuencia de la lucha contra los protestantes y los turcos, muchos papas consolidarán su poder frente al de los obispos, apoyándose en sus nuncios y en la relación con esos príncipes que se transformaban en los principales protagonistas de la lucha religiosa (Bireley, 1999: 60). Es bajo esta tendencia que también se hará notar la diferencia entre el discípulo Botero promotor del poder de los príncipes y el maestro Borromeo defensor de las prerrogativas obispales.

³⁶ Ejemplo de ello resulta el estudio de Viroli (1992), quien describe el surgimiento hacia el siglo XVI de un "*art of State*" que reivindica el valor de la eficacia política por sobre los principios de la justicia, siendo Botero un representante de esta tendencia.

³⁷ En este sentido, Meinecke recuerda a Botero como el más conservador de una serie de intelectuales italianos que proponía "un suave antídoto contra el cinismo y el anticlericalismo de Maquiavelo, sin que, por eso, renunciara en absoluto a lo que de útil encontraba en las recetas de éste" (Meinecke, 1952: 69). Análogamente, Quentin Skinner (1978: 277) dice que "a mayor abundamiento, no hay duda de que Botero es, reconociblemente, un habitante del universo moral de Maquiavelo".

ga que debe prestar el debido honor al Papa y a los ministros de la Iglesia, rodeándose de religiosos virtuosos y de buena doctrina, advirtiendo seguidamente que debe consultar a aquellos que “inspiran en su predicación y casi infunden en el ánimo de los oyentes espíritu y verdad, reprendiendo los vicios, detestando los pecados e inflamando los ánimos de amor a Dios” (Botero, 1588: 77-78)³⁸. El hecho resulta curioso porque, si bien el organismo parece tener solamente un carácter consultivo y siempre subordinado al príncipe, Botero vuelve a la siempre medieval idea que la política cotidiana debe estar imbuida de alguna manera de los preceptos religiosos, creando una especie de “burocracia” regular dedicada a este propósito.

En segundo lugar, la relación entre lo político y lo religioso se aprecia no solamente en la estructura gubernamental, sino aún en la figura del mismo príncipe. Aquí es cuando resaltan en Botero las referencias que lo enmarcan dentro de la literatura de espejo de príncipes que aparece especialmente en las obras posteriores a *Della ragion di Stato*. Así pinta en este sentido al gobernante que es de corazón religioso y no sólo de apariencia, basándose, como no podía ser de otra manera en un pensador que todavía no escapa de los cánones renacentistas, en los ejemplos de la historia. Pueden citarse algunos párrafos a modo de referencia. “Godofredo, queriendo valerse primero de armas espirituales antes que corporales, junto a todos los otros Príncipes y soldados, se puso al servicio de Dios, la oración, los ayunos y la penitencia” (Botero, 1601 parte I: 24). Es el príncipe 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 si mismo con la mortificación que a los enemigos con las armas” (Botero, 1601 parte I: 101). Ningún gobernante debe olvidar la necesidad de su salvación y la introducción de la misma religión en sus dominios que posee en primer lugar, y aún con anterioridad a sus potencialidades, para ordenar el Estado³⁹. No debe olvidarse en este sentido que, como ya se apuntó anteriormente, los gobernantes sumisos a estos preceptos obtendrán asimismo los regalos de la Providencia, siendo la contracara obvia del argumento el castigo “político” que reciben todos aquellos príncipes que no respetan su posición como ministros del poder espiritual⁴⁰.

³⁸ Una vez más aparece su claro miedo a que los gobernantes consulten a los predicadores herejes. Asimismo, podría verse en este tipo de citas la impronta de un Carlo Borromeo como el ejemplo más lúcido de los sacerdotes que a Botero le parecerían como buenos consultores.

³⁹ “¿Qué bien presta la religión y la verdadera piedad a un Príncipe? Primero le causa la salud del alma...” (Botero, 1608b: 87)

⁴⁰ “...pero es cosa manifiesta, que raras veces ha ocurrido, que aquellos que se muestran contumaces respecto del Vicario de Cristo, y despreciadores de su jurisdicción, no hayan sido

Esta necesidad de que los príncipes se eduquen en las virtudes teologales llega a tal punto que en ciertos pasajes de Botero no parece quedar del todo claro cuál es el límite que le permite al príncipe no olvidar la necesidad que impone la mundanidad. Reaparece así el confuso Botero, típico por otra parte de las vicisitudes de los pensadores barrocos, sobre el verdadero sentido de la vida y su relación con la salvación, particularmente frente a las grandes responsabilidades que poseen los gobernantes⁴¹. Salen a la luz continuamente las dudas de una época que ya no parece tener la fuerza del Renacimiento. Los ejemplos de gobernantes ya no son esos soberbios hombres que son capaces de cambiar la historia. Son reemplazados por biografías de gobernantes firmes pero a la vez humildes e imbuidos de fuertes controversias religiosas al interno de sus personas, y de hecho son frecuentes sus relatos sobre sueños, visiones y apariciones que tienen los grandes reyes (Botero, 1601 parte I: 205, 218; parte II: 266, 344). De hecho es curioso en este sentido que, como ya se anotó anteriormente, Botero parece querer aplicar esta figuración aun a aquellos príncipes que la bibliográfica clásica situaría entre los estereotipos renacentistas. Es así que se atreve a describir a un Cosimo de Médici como un gobernante que ayuda a los pobres, construye templos, hospitales, etc. (Botero, 1610: 383), mezclando de esta manera la idea del príncipe análogo al Dios creador pero que a la vez está fuertemente sujeto a los cánones morales y religiosos.

Consecuencia de todo esto resulta el hecho de que en el teólogo sigue teniendo cierta vigencia la teoría de las dos espadas que de apoco el absolutismo monárquico del siglo XVI estaba erosionando. 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...” (Botero, 1588: 79)⁴². Lejos nos en-

castigados por Dios aún en lo temporal; a fin de que entendiesen que la potestad terrena debe obedecer a la celeste, y que las penas temporales son ministros de la superioridad espiritual” (Botero, 1596 parte II: 150). En referencia a esta problemática, Gioda postula que Botero comprendería que los príncipes quieren guerrear a la Iglesia pero estaría diciendo que no es conveniente, sobre todo porque no trae utilidades materiales (Gioda, 1894 v. I: 256). Creo que las citas exponen que el argumento del piemontés van más allá del análisis de la mera conveniencia; parecen existir claros razonamientos teológicos en el intento de encontrar justificaciones más sólidas a su posición.

⁴¹ Ver por ejemplo el relato de Amadeo VIII de Savoia descrito por Botero en donde detalla la miseria de la vida política y confirma la no complementariedad entre la vida contemplativa y la activa (Botero, 1601 parte II: 461-465).

⁴² De hecho llega a criticar a Carlos IX de Francia cuando “habiendo el Papa convocado un concilio general, propendió a que se convocase un concilio particular en Francia...” (Botero, 1601 parte I: 120). El rey boteriano no puede adueñarse de la potestad de convocación de concilios, en parte previendo el regalismo que surgía en el país galo.

contramos 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 quisiéramos encontrar en dicho autor una centralización del poder al estilo de Hobbes que se transforme en prefiguración (de manera peligrosamente anacrónica) de los totalitarismos modernos. El piemontés deja bien en claro que el “pastoreo” de las almas y las buenas costumbres son ámbitos que quedan fuera de la órbita política. El piemontés 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, 1975: 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 [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 (Voegelin, 1952: 135).

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.

No puede obviarse tampoco alguna referencia a 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. El tema es poco tratado en el piemontés, mostrando que siempre parece evitar este tipo de definiciones categóricas. Su objetivo es brindar el suficiente poder al príncipe para que pueda conservar el orden pero sin sojuzgar a la Iglesia. Sin embargo, el “absolutista” Botero se atreve a decir, parafraseando a San Hugo, que “los negocios seculares pueden bien tratarse por Obispos, pero no por los monjes”, especificando luego que el clérigo puede juzgar en asuntos temporales porque “está en una cima superior a las cosas mundanas desde la cual pue-

de juzgar rectamente las necesidades seculares; pero el hombre secular habita casi en un pozo, desde donde se ve tan poco del Cielo y de su grandeza que no puede tener un juicio verdadero” (Botero, 1610: 417, 420). Sin olvidar que el escrito de donde se extraen estas citas corresponde quizás a un momento distinto en la vida de Botero respecto de *Ragion*, no deja de ser curioso porque aun para esta época seguían presentes las anteriormente vistas preocupaciones políticas del piamontés. La respuesta parece siempre estar en esa sombra de teoría hierocrática medieval que sobrevuela continuamente sobre la razón de Estado boteriana.

En esta línea Botero resulta ser, como no podría ser de otra forma, un claro defensor del rol político de la Iglesia. Aparte de la tendencia clara en todas sus obras, el tema se aprecia en su *Discorso intorno allo Stato de la Chiesa*. Allí postula explícitamente respecto del Papa:

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 (Botero, 1608a: 101)⁴³.

El Sumo Pontífice se transforma en el pensamiento boteriano en la figura central de las relaciones internacionales de los reinos de la península itálica y Europa. Es lógico en este sentido que el 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. En una palabra, volviendo a las funciones que varios autores medievales situaban en la figura del Papa, el poder espiritual centralizado en Roma se transforma en aquella balanza que décadas antes era liderada por un gobernante típicamente renacentista como Lorenzo el Grande. El Barroco asoma sus narices en el decadente Renacimiento italiano.

Botero, como a pesar de su “realismo” siempre parece intentar dar un trasfondo teológico a sus aseveraciones, encuentra la justificación a esta intervención mundana del poder espiritual en la siempre presente misión universal de la Iglesia de Cristo. El hecho queda expresamente explicado en

⁴³ Más luego remarca en un sentido similar: “...qué más importa al Pontífice mantenerse en reputación de Padre común de todos, y en no pelearse con ninguno, que la fortificación, porque con este modo de proceder, como él asegura a todos los Príncipes lindantes, así todos lo aseguran a él, y estarán prontos a socorrerlo y servirlo” (Botero, 1608a: 109).

la dedicatoria al cardenal Aldobrandino que aparece en el tratado sobre las islas de las *Relationi universali*, donde 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 circumscripita 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 parte “Dell’ Isole”: 3)⁴⁴.

La subordinación del poder temporal encuentra así una vez más, como en gran parte del medioevo, la justificación en que la Iglesia, que como decía la *Unam Sanctam* es una y liderada por un único vicario de Cristo, es el verdadero poder universal en la Tierra, y portadora así de la capacidad (y necesidad) de llevar a cabo toda acción evangelizadora, siendo los poderes temporales para este objetivo siempre contingentes e instrumentales a la causa divina⁴⁵. Cerrando la idea, recuérdese que en un sentido análogo explica que existen tres príncipes universales en este mundo: el Rey Católico, el Turco y el Papa; y de este último agrega: “El Pontífice Romano 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” (Botero, 1596 parte II: 117). Salta a luz la clara impronta medieval. En Botero pueden aparecer tintes muy modernos respecto de

⁴⁴ El mismo Chabod postula que Botero escribe las *Relazioni* en parte para mostrar el estado de la Iglesia en el mundo y en el intento de que sea un instrumento para facilitar la expansión del cristianismo, y siempre en la idea de que la potestad de la Iglesia romana no tiene límites (Chabod, 1967: 278).

⁴⁵ La contingencia de los reinos se aprecia claramente en la siguiente cita: “Porque 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 circumscripita 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 aún 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 los mismos (Botero, 1596 parte II: 151). 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 más recientes para Botero bulas sobre el otorgamiento de la jurisdicción sobre las tierras americanas a españoles y portugueses) y por otro, como se analizará a la brevedad, en el fundamento mismo de toda verdadera autoridad.

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.

Ahora bien, aquí se abre una importante dificultad. ¿Por qué el príncipe boteriano debe respetar la estructura eclesial, sus bienes y sus consejos? ¿Acaso no poseía el poder necesario para implantar el orden y conservar el Estado que son los fines principales de la obra de Botero? Uno podría alegar que el respeto a la Iglesia es recomendado con el simple fin práctico que dicta que de esa manera se mantienen mejor controlados los dominios y súbditos, atisbos que se veían de cierta forma en el mismo Botero. Pero el muchas veces contradictorio y olvidadizo autor en esta ocasión parece proveer una respuesta algo más concisa y fundamentada. El núcleo de la problemática está en el origen del poder. En *Relationi universali* parece aclarar la cuestión mediante un párrafo que, si bien puede parecer aislado y es poco considerado por los historiadores que estudiaron al piemontés⁴⁶, pasma por su contundencia y por ello me permito citarlo textualmente a pesar de su extensión:

[Refiriéndose al poder del Papa] No tiene finalmente otro superior que el mismo Dios, del cual ha recibido su autoridad y jurisdicción sin ninguna restricción (...) 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. Pero el Papa tiene su grandeza y majestad sobre el género humano inmediatamente de Dios: la cual no puede ser restringida ni alterada por nadie. Él no tiene tribunal superior en la tierra; y en las cosas concernientes a la Fe y las costumbres no es lícito apelar su sentencia, ni a Concilio ni a ninguna otra cosa. Los otros tienen su posesión limitada por capitulaciones y pactos establecidos en las coronaciones con los pueblos que ellos prometen observar, y de los cuales hacen sacramento: el Papa no tiene, en cuanto se refiere a la administración de la Iglesia otra limitación que el servicio de Dios y la edificación espiritual de la Iglesia (...) La otra suerte de corrupción es el escándalo de los príncipes que por malicia depravan el bien público y la edificación de la Iglesia o por negligencia dejan arruinar la religión en sus esta-

⁴⁶ Por ejemplo Chabod (1967: 265-266) apenas recuerda este tema, y arguyendo que Botero no trata la problemática del origen del poder ni la del bien público.

dos. Por uno y por otro motivo los Pontífices, si el mal es incorregible, se valen de la excomunión y del interdicto, y si estas armas tiene poco efecto, les declaran incapaces de los estados, e indignos del grado en el cual Dios les ha puesto, absuelven a los súbditos del juramento de fidelidad, y le transfieren los reinos y los imperios a otros. Y la razón es porque en la Iglesia de Dios, la potestad secular es como el cuerpo y la espiritual como el alma, donde aquella debe obedecer; ésta comandar en todo lo referente al bien público de la Iglesia (...) Es cosa ridícula aquello que en nuestros tiempos dicen y escriben algunos políticos franceses que el rey depende inmediatamente de Dios, cosa que por su vanidad es indigna de ser refutada, puesto que todos los reinos legítimos tuvieron su origen en la elección de los pueblos, y por esto en la coronación los reyes juran observar los privilegios de los pueblos y estos de serles fieles, y Dios ha dado la autoridad de legar y disolver el vínculo del juramento al Romano Pontífice como demostramos anteriormente (...) Fue siempre la autoridad temporal sujeta a la espiritual. Samuel creó al rey Saúl, y porque él se portó mal, lo depuso públicamente y lo substituyó por David (Botero, 1596 parte II: 147-149).

Tenemos cabalmente la solución al dilema. A diferencia del Papa, los gobernantes seculares reciben su poder del pueblo y por ello deben comportarse bajo ciertos cánones. Y por si esto fuera poco, 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, evitando el surgimiento de la tiranía. En una clara vuelta a teorías que recuerdan las de un Juan de Salisbury o Egidio Romano, Botero 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. El Botero que ahora apunta específicamente al grupo de los *politiques* de Francia (acaso esos autores que parecen mostrar teorías más sólidas que las del amedrentado Maquiavelo, y por ello más peligrosas), recrea toda esa tradición medieval que, sin llegar en absoluto al moderno contractualismo, podía afirmar sin contradicción que el rey recibía el poder del pueblo y a la vez de Dios, con la siempre presente intervención papal. De esta manera, si bien sería casi seguro que a Botero no se le ocurriría desarrollar las consecuencias prácticas de esta cita, como ser la posibilidad de la resistencia, sí parece necesitarla 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. Es decir, párrafos como los citados demuestran que aun 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; ni tampoco necesariamente la ruptura con el mundo medieval en aquello que un Otto Von Gierke describía como la “génesis de pensamiento ‘antiguo-modernos’, cuyo desarrollo coincide con la destrucción del sistema social de la Edad Media y la construcción de las teorías ‘jus-naturalistas’ del Estado” (Von Gierke, 1913: 183-184). Las citas finalmente también terminan de demostrar que no necesariamente en los inicios de la Modernidad aparece la ruptura entre las esferas temporal y espiritual o la absorción de ambas por el príncipe absoluto. En todo caso se da una profunda interrelación entre el mundo civil y el eclesiástico, y especialmente en Italia, donde no se dio la lucha entre los poderes como en otras regiones, sino que surgió una interrelación particular y hasta un “concierto entre Estado e Iglesia”⁴⁷. Botero en este sentido es claro ejemplo de este proceso, mostrando que en su razón de Estado existe la clara continuidad entre mundo antiguo, medieval y moderno, y cómo esa tradición sigue teniendo vigencia para resolver los dilemas de su tiempo.

Conclusiones

A lo largo del trabajo se intentó demostrar cómo la relación entre política y religión se encontraba en la base de todo el desarrollo de la tesis de Botero. Si bien se detalló cómo las ideas del piemontés poseían una fuerte conexión con el pensamiento político medieval, aquello que resulta curioso es analizar cómo Botero supo partir de dichas premisas para encarar los problemas de su época. De esta forma se produce en el piemontés un tránsito desde el medioevo a parte de la problemática política moderna a través de la conceptualización de la relación entre lo político y lo religioso. Resultado de ello fue la presencia de postulados que por un lado enmarcan sus

⁴⁷ “...si en Germania el sentido, quizás aún superior a la realidad, de separación de la Iglesia y la lejanía de Roma, corroboró las razones doctrinas de un despego; si en Francia, en España, y por caminos distintos en Inglaterra, la presencia de monarcas nacionales favoreció la constitución de iglesias de Estado; en Italia existían todas las premisas políticas para salir de la crisis religiosa con la confirmación de una Iglesia-Estado copartícipe de la vida de los Estados de la península” (Roberto Bizzocchi, “Chiesa, religione, Stato agli inizi dell’ et’z moderna”, en Chittolini et al., 1994: 504, 510). Puede verse también en la referencia a la gestión “*negoziale e condominiale*” de la esfera de lo sacro, en una profunda relación entre Iglesia y Estado en los siglos XV y XVI (Gigliola Fragnito, “Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti”, en Chittolini et al., 1994: 531).

textos en la clásica literatura de espejo de príncipes pero por el otro respondían a estructuraciones políticas, como ser el absolutismo principesco, que son claros ejemplos de la era moderna. Desde una concepción medieval del fenómeno político-religioso, la teoría se fue reubicando a premisas que de a poco insinuaban la estructura moderna del poder estatal.

El hecho resulta relevante por dos motivos. Primero porque, si bien Botero no suele ser reconocido como uno de los grandes representantes del pensamiento político (acaso porque su teoría no sigue los cánones tradicionales gestados especialmente a partir de la Ilustración), en su época fue un autor muy leído en las grandes cortes. 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 pululaban en el momento exacto en que se produjo y no en cómo el hecho fue “reinterpretado” siglos después. Y en segundo lugar, el estudio de un pensador como el piemontés muestra que aquellos que intentaron oponerse al avance de ideas que resultaban contrarias a las que durante siglos había cultivado la cristiandad no necesariamente eran unos reaccionarios alejados de una realidad que los superaba. Los libros de Botero demuestran que se encontraba muy al tanto de los cambios que sufría el mundo en un siglo de increíbles convulsiones y que sus soluciones no apuntaban a una vuelta irrisoria a un pasado anacrónico sino a enfrentar una realidad nueva pero sin desentenderse de una serie de principios que creía inmutables, mezclando lo bueno con lo útil. Ejemplo bien claro de este punto aparece si pensamos en el poder que Botero busca otorgar a los príncipes, dotándolos de funciones que no podrían haber sido esgrimidas fácilmente en la Edad Media pero que el teólogo creía necesarias dado el novel contexto histórico.

Ahora bien, justamente este último punto abre una serie de interrogantes que vale la pena seguir discutiendo, siempre intentando evitar los sesgos de una visión monolítica sobre lo que significó la razón de ese nuevo Estado en formación. Botero, en pos de enfrentar las problemáticas de la conservación del orden, la lucha contra las herejías y el Imperio Turco, otorga a los príncipes 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. La pregunta que debería hacerse es si Botero se percata de este peligro. Acaso la respuesta sea por la positiva y por ello, a la par de darle una fuerza inaudita al príncipe, busca dejarle bien en claro que su accionar debe subordinarse siempre a ciertos principios.

Uno podría tildar de inocente a este pensador que cree poder instituir semidioses a cargo de las comunidades pero que sepan controlar sus pasio-

nes y tendencias hacia la tiranía. Quizás podría decirse que resulta de un esfuerzo trágico ante la necesidad de enfrentar una situación histórica que superaba las soluciones clásicas que podía ofrecer un teólogo católico. Sin embargo, la respuesta de un Botero no escapa a una idea que resultaba clara para cualquier hombre medieval: aquella que nos 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. Lo importante en todo caso es no perder de vista aquellos principios inmutables que deben influir sobre el accionar político en cualquier momento y lugar.

De esta manera, a la par de describir cómo la política y la religión se encontraron en el siglo XVI en un nuevo estadio de su cambiante y dinámica interrelación, se demostró cómo la temática en sí es vital para entender el proceso de formación del Estado moderno. Frente a la idea de secularización total de la política, Botero manifiesta que la religión jugó un papel vital en la determinación de una fórmula política, un arte de gobierno en el sentido clásico, que buscaba enfrentar las novedosas circunstancias que se acercaban.

Para finalizar, y teniendo en cuenta lo postulado en la introducción sobre las tensiones entre las metodologías de Skinner y Rosanvallon, creo conveniente poder plantear qué resta de la teoría boteriana más allá de su correcto entendimiento según los cánones, el lenguaje y el contexto de su época. Aquello que terminaba de englobar la razón de Estado boteriana, siendo a la vez quizás la propuesta que mayormente pudo legar al futuro, es la idea de un arte de gobierno que, lejos de pensarse como autónomo o aislado, está inscripto dentro del amplio marco de saberes, disciplinas y hasta experiencias implicados en la vida del ser humano. En este marco el principal elemento es para Botero sin duda la religión católica. De esta manera, el arte político del piemontés se subyuga a principios filosóficos y teológicos que deben guiar el accionar pero que necesita ser aplicado de formas originales a las siempre contingentes circunstancias de lo político. Es justamente ese *prudente* arte gubernamental el que Botero proponía como correcta opción para una razón de Estado que no olvidase lo que Tomás de Aquino designaba como complementarios preceptos de la recta razón, la justicia y la “ley de Dios”, pero que a la vez sea lo suficientemente eficaz para lidiar con los problemas que la política cotidiana presenta a los gobernantes. Esta visión se podría congeniar con las advertencias de Skinner, porque se trata de un arte político que no propone una serie de recetas prefijadas que sirven para responder a cualquier tipo de circunstancias, sino una serie de preceptos que deben guiar al gobernante que está obligado a actuar, repítase de manera *prudente*, en un mundo siempre cambiante.

En mi opinión, sólo de esta manera, con una política que no olvide sus relaciones con las otras ciencias, la ética y la religión, se podrá evitar el surgimiento de tiranías o totalitarismos que intenten cooptar la esencia entera y la dignidad de todo ser humano.

Bibliografía

- Arias Pelerano, Francisco (1994). “Indagación filosófica del acto estatal no justiciable”, en *Prudentia Iuris*, N° 35.
- Bertelloni, Francisco (2002). “Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt”, en Dotti, Jorge y Julio Pinto (comps.), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba.
- Bireley, Robert (1999). *The Refashioning of Catholicism 1450-1700*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- Borrelli, Gianfranco (1993). *Ragion di Stato e Leviatano*, Bologna, Il Mulino.
- Botero, Giovanni (1588). *Della ragion di Stato*, Roma, Donzelli Editore.
- Botero, Giovanni (1589). *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, Giovanni (1596). *Le relationi universali*, Whitefish, Kessinger Publishing LLC.
- Botero, Giovanni (1601). *De prencipi christiani*, partes I y II, Torino, Dominico Tarino.
- Botero, Giovanni (1608a). *Discorso intorno allo Stato de la Chiesa*, Whitefish, Kessinger Publishing LLC.
- Botero, Giovanni (1608b). *Relatione della Republica Venetiana*, Whitefish, Kessinger Publishing LLC.
- Botero, Giovanni (1610). *Detti memorabili di personaggi illustri*, Brescia, Bartholomeo Fontana.
- Botero, Giovanni (1615). *Discorso de vestigi et argomenti della fede catholica*, Roma, Giacomo Mascard.
- Botero, Giovanni (1617). *I capitani*, Venezia, Alessandro Vecchi.
- Bouwsma, William J. (2000). *The Waning of the Renaissance*, Nuevo Haven, Yale University Press.
- Chabod, Federico (1967). *Escritos sobre el Renacimiento*, traducción de Rodrigo Ruza, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Chittolini, Giorgio, Anthony Molho y Pierangelo Schiera (comps.) (1994). *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna, Società Editrice Il Mulino.
- De Aquino, Tomás (1945). *Del gobierno de los príncipes*, traducción de Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobar, Buenos Aires, Editora Cultural Buenos Aires.

- Fernandez Santamaría, José (1980). "Reason of State and Statecraft in Spain (1595-1640)", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, N° 3.
- Foucault, Michel (1978). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Gentile, Francesco (2008). *Inteligencia política y razón de Estado*, traducción de María de todos los Santos Lezica y María Natalia Bustos de Lezica, Buenos Aires, Educa.
- Gioda, Carlos (1894). *La vita e le opere di Giovanni Botero*, Milán, Ulrico Hoepli.
- Gomez Olivares, Mario (2003). "Ciudad y poder en Giovanni Botero: una lectura no maltusiana de las causas de la grandeza de una ciudad", en *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. VII, N° 146, agosto.
- Hale, John Rigby (1971). "Sixteenth-Century Explanations of War and Violence", en *Past and Present*, N° 51.
- Hanak, Miroslav John (1970). "The Emergence of Baroque Mentality and its Cultural Impact on Western Europe after 1550", en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 28, N° 3.
- Headley, John M. (2000). "Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero's Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process", en *Renaissance Quarterly*, Vol. 53, N° 4, primavera.
- Heller, Hermann (1934). *Teoría del Estado*, traducción de Luis Tobío, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Jackson, John H. (2003). "Sovereignty-Modern: A New Approach to an Outdated Concept", en *The American Journal of International Law*, Vol. 97, N° 4, octubre.
- Janssen, Peter (1985). "Political Thought as Traditionary Action: The Critical Response to Skinner and Pocock", en *History and Theory*, Vol. 24, N° 2, mayo.
- Jellinek, Georg (1954). *Teoría general del Estado*, traducción de Fernando de los Ríos, Buenos Aires, Editorial Albatros.
- Kleber Monod, Paul (2001). *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*, traducción de Jesús Izquierdo Martín, Madrid, Alianza Editorial.
- Krasner, Stephen (2001). "Abiding Sovereignty", en *International Political Science Review*, Vol. 22, N° 3, julio.
- Lovejoy, Arthur (1940). "Reflections on the History of Ideas", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 1, N° 1, enero.
- Meadows, Paul (1958). "Giovanni Botero and the Process of Urbanization", en *The Midwest Sociologist*, Vol. 20, N° 2.
- Meinecke, Friedrich (1952). *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, traducción de Felipe González Vicen, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Miglio, Gianfranco (1981). "Genesi e trasformazioni del termine-concetto Stato", en *Le regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*, Milán, Giuffrè.
- Orrego Torres, Ely (2013). "Desafiando a la fortuna: Maquiavelo y el concepto de milagro", en Sazo Muñoz, Diego (ed.), *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*, Santiago de Chile, RIL Editores.

- Pardo, Osvaldo F. (2001). "Giovanni Botero and Bernardo de Balbuena: Art and Economy in La grandeza mexicana", en *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vol. 10, N° 1.
- Pocock, John G. A. (1975). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos.
- Pocock, John G. A. (2001). "Historia intelectual: un estado del arte", en *Prismas*, N° 5.
- Ritter, Gerhard (1997). *La formación dell' Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza.
- Rosanvallon, Pierre (2003). *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, Pierre (2006). *Democracy Past and Future*, Nueva York, Columbia University Press.
- Schmitt, Carl (1922). "Teología política", en *Estudios políticos*, traducción de Javier Conde, Madrid, Doncel.
- Schmitt, Carl (1932). *Concepto de lo político*, traducción de Javier Conde, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía.
- Schmitt, Carl (1938). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, traducción de Javier Conde, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía.
- Schmitt, Carl (1950). *El nomos de la tierra*, traducción de Dora Schilling Thon, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía.
- Schulze, Hagen (1997). *Estado y nación en Europa*, traducción de Ernest Marcos, Barcelona, Crítica.
- Shackleton, Robert (1948). "Botero, Bodin and Roberto Johnson", en *The Modern Language Review*, Vol. 43, N° 3.
- Skinner, Quentin (1969). "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en *History and Theory*, Vol. 8, N° 1.
- Skinner, Quentin (1978). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, traducción de Juan José Utrilla, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Ullmann, Walter (1965). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, traducción de Rosa Vilaró Piñol, Barcelona, Ariel.
- Viroli, Maurizio (1992). *From Politics to Reason of State*, Lexington, Cambridge University Press.
- Viroli, Maurizio (2010). *Machiavelli's God*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Voegelin, Eric (1952). *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz.
- Von Gierke, Otto (1913). *Teorías políticas de la Edad Media*, traducción de Julio Irazusta, Buenos Aires, Huemul.
- Von Martin, Alfred (1932). *Sociología del Renacimiento*, traducción de Manuel Pedroso, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Waley, Daniel (1969). *Las ciudades-república italianas*, traducción de José Miguel Velloso, Madrid, Ediciones Guadarrama.

Palabras clave

Botero – razón de Estado – política y religión – absolutismo – herejías

Key words

Botero – reason of State – politics and religion – absolutism – heresies

Abstract

The aim of this essay is to explain the relationship between politics and religion at the beginning of the concept of “reason of State” through the work of the piadmontese writer Giovanni Botero (1540-1617). The hypothesis tries to demonstrate how around the end of the sixteenth century this thinker tried to expose an art of government which, far from signifying secularization of political life, possessed a stretch connection with theological postulates and with those medieval ideas where politics were subordinated to Christian moral and religion. Within this context, the following items will be analyzed: the origin of power, the idea of Providence, the figure of the ruler against the Church and the limits of politics.