

POLÍTICA Y BARROCO

¿REHABILITACIÓN DE LA DOCTRINA POLÍTICA CLÁSICA EN PLENA EDAD MODERNA Y CON LAS CATEGORÍAS DE LA MODERNIDAD?

Danilo Castellano

1. Una primera precisión

Puede hablarse de la política desde muchos ángulos: teóricos, históricos, civiles, religiosos, sociales, económicos, militares, artísticos, etc. También pueden tomarse en consideración muchas cuestiones respecto de la política del Barroco. Todas interesantes y casi siempre ligadas entre sí de algún modo. Pero esto requeriría un tratado. No siéndonos posible tal tarea, resulta oportuno indicar los límites de este texto. Es necesario precisar previamente, en otras palabras, sobre qué aspecto de la cuestión se va a concentrar la atención. Y el que nos interesa es el teórico. Esta intervención, por tanto, se propone considerar o, si se prefiere, definir el significado de la «política» propio de esa edad y, antes aún, de las doctrinas barrocas.

2. Otras precisiones preliminares

El término Barroco requiere una definición. Por lo general se entiende en términos histórico-estéticos. Y, así, se define como el periodo histórico-cultural que sigue a la Contrarreforma, en el que (principalmente en los países católicos) se afirma un gusto (artístico) caracterizado por un arte cargado de una decoración tendente a impresionar la imaginación con efectos de perspectiva y soluciones formales audaces y virtuosistas, alejadas programáticamente de los

cánones renacentistas de la armonía y de las proporciones. Pero esta definición no es omnicompreensiva, sino que se refiere tan sólo a un aspecto del Barroco y particularmente del siglo XVII. Hay autores, sin embargo, como Eugenio d'Ors (1881-1954) (1), que han hecho del Barroco una categoría metahistórica, realizada en distintos tiempos históricos. Sería una categoría ideal, concretada en una constante antítesis a lo clásico. No, por tanto, tan sólo en manera diversa respecto del Renacimiento. El Barroco, así, sería «una constante histórica que se encuentra en distintas épocas». Caracterizaría enteras civilizaciones y no debería considerarse una enfermedad del espíritu, puesto que –como afirma d'Ors– si lo fuese debiera entenderse en todo caso en el sentido con el que Michelet (1798-1874) consideraba enfermedad a la mujer, que «es una eterna enferma». Más allá de la metáfora, el Barroco es para d'Ors absolutamente normal (2).

Pero hay más. El Barroco que aquí se considera es –en cualquier caso– gusto, arte y doctrina, así como praxis, que se afirma en toda Europa. Benedetto Croce (1866-1952) –un autor visceralmente contrario a la Contrarreforma y al Barroco–, en la introducción de su libro *Historia de la edad barroca en Italia* (3), lo definió como una manifestación del espíritu europeo que permeó sobre todo el siglo que se extiende entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del XVII. Se trata, a su juicio, de un periodo de decadencia espiritual e intelectual. Así, en general. Decadencia que habría sido causada y favorecida en particular por la cultura y las instituciones católicas, que habrían establecido definitivamente la servidumbre (espiritual y cultural) (4). Croce, confundiendo equivocadamente la historia con la historiografía, escribe –en

(1) Cfr. Eugenio d'ORS, *Lo Barroco*, Madrid, M. Aguilar, 1944, trad. italiana, Milán, Abscondita, 2011.

(2) *Ibid.*, pág. 67.

(3) Benedetto CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929.

(4) Croce, obviamente (es decir, como ocurre casi siempre), no toma en consideración que este juicio depende de su punto de vista. Su juicio negativo sobre la Contrarreforma, en efecto, resulta expresión coherente a la luz de su adhesión a la *Weltanschauung* idealista alemana, que caracterizó durante mucho tiempo la cultura italiana hegemónica, del *Risorgimento* a la Tercera Italia, del fascismo al antifascismo e incluso al posfascismo.

efecto— que la Contrarreforma, «con sus jesuitas, su inquisición y sus hogueras, con la opresión de la palabra y el pensamiento, con el reforzamiento del Papado, antiguo obstáculo para la unidad de Italia, y con la alianza del mismo con el absolutismo de los reyes, con la España de Felipe II», imprimió un carácter negativo a la época que comúnmente se define barroca (5). Afirmaciones coherentes con su ideología, pero alejadas de la realidad. Y que no toman en consideración de manera objetiva y profunda las realidades citadas (6).

3. Algunas cuestiones estrictamente políticas

Pero autores como el apenas citado Croce, muy críticos (y hasta demoledores) de la Contrarreforma y el Barroco, reconocen que sobre todo la primera «tomó lo que precisaba y le convenía» (7) de las edades y doctrinas precedentes: la Contrarreforma habría tomado del humanismo la cultura clásica; de las teorías políticas renacentistas la «razón de Estado» y las artes de prudencia; también del Renacimiento la preferencia del «cuidado de las cosas del mundo y la laboriosidad práctica»

(5) Cfr. Benedetto CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, ed. de Giuseppe Galasso, Milán, Adelphi, 1993, pág. 18. De ahora en adelante, salvo que se indique lo contrario, se hará referencia a esta edición de la obra de Croce.

(6) Estudios de la segunda mitad del siglo XX, en efecto, han aclarado que sería más correcto, al hablar de la Contrarreforma, tener en cuenta su esfuerzo innovador, que a veces —es cierto— brota principalmente de su propósito «defensivo». Muchos estudiosos hablan ahora de «Reforma católica». Augusto del Noce, por ejemplo, observó en 1965 que no «se trata [...] de un movimiento de reacción contra las Reformas “protestantes”, sino de una “Reforma católica” que se opuso a las anteriores para mostrarles una Iglesia purificada, donde nada justifique su disidencia» (Augusto DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1965, pág. IX). Del Noce, así, comparte la tesis de Dagens (cfr. Jean DAGENS, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique [1575-1611]*, París, Desclée, 1952) y de otros estudiosos cuyos trabajos son una refutación de la tesis crociana. Croce no considera, además, que las hogueras eran instrumentos del poder temporal que, por razones políticas, entendía oportuno y a veces necesario castigar a los herejes como «subversivos» del orden civil. Ni tampoco que las mismas sociedades liberales castigan delitos —por ejemplo, la apología del delito, como violación de la voluntad del Estado— para preservar el orden social. Las tesis crocianas, pues, deben valorarse muy críticamente, partiendo de las bases en que se apoyan.

(7) Benedetto CROCE, *op. cit.*, pág. 32.

sobre la vida contemplativa; de la Reforma protestante la exigencia de una corrección de las costumbres y la disciplina. Tanto que, como observó maliciosamente el mismo Croce, sólo aportó la astucia prudente, «virtud que Ignacio de Loyola [...] buscaba para la sociedad por él fundada» (8), esto es, de esa «Compañía» que era «una milicia política» (9) orientada al logro del interés de Roma con cualquier medio. Una especie, pues, de «razón de Estado eclesial», que obtener y defender con método maquiavélico (10). Esto no significa la exclusión de aportes considerados positivos por estudiosos que siguen, aunque con una cierta autonomía, las huellas de Croce. Chabod (1901-1960) y Maturi (1902-1961), por ejemplo, encuentran aportes positivos por haber salvado la unidad religiosa italiana, por haber impedido la penetración en la sociedad italiana de causas de división, por haber preparado –esto lo había sostenido explícitamente el propio Croce– el paso sucesivo al racionalismo del siglo XVII y al liberalismo (11). Es tesis crociana, en efecto, aquella según la cual de las escuelas de los jesuitas salieron librepensadores, empezando por Descartes (1596-1650) (12), premisa de la «iglesia de la Razón» que hizo de la masonería su «Compañía». No parecen relevantes para el examen del problema político desde el ángulo teórico, en cambio, los aportes virtualmente nacionalistas a los que reservaron atención los citados Federico Chabod y Walter Maturi. Si acaso son relevantes otras cuestiones. En primer término, la del absolutismo que «marcó» no solamente a los Estados sino también a la Iglesia, sirviéndose de las doctrinas políticas apodadas «teocráticas» (si bien en un sentido particular, muy reducido). Éstas sostenían el «derecho divino de los reyes», es decir, su origen divino. Piénsese en el católico Bossuet (1627-1704) o en el protestante «oscilante» Jacobo I de Inglaterra (1566-1625). En segundo lugar, en oposición a las teorías políticas de la Reforma, pero no siempre en alternativa a ellas, las doctrinas

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*, pág. 33.

(11) *Ibid.*, pág. 634.

(12) *Ibid.*, pág. 36.

acerca del origen de la autoridad política, su determinación y la designación de quien la debe ostentar y ejercer. Cuestión ésta que en algunos autores de la Segunda Escolástica, en Suárez (1548-1617), por ejemplo (13), son en último término vías a la democracia moderna y quizá a la soberanía.

4. Las reformas entre exigencias e ilusiones

Antes de entrar *in medias res* es oportuno atender a otro punto. Esto es, considerar que las reformas generalmente vienen dictadas por exigencias o por ilusiones. Las exigencias, después, imponen reformas tanto respecto de la *efectividad* (siempre «reformable», pues nunca responde al

(13) Suárez se opuso a Lutero. Y, particularmente, en el campo político, a Jacobo I. Se opuso a ellos, pero subordinándose. El Doctor Eximio, en efecto, acogió el «núcleo» de algunas doctrinas de la Reforma, reconociendo (también por razones operativas) a la comunidad política el poder de asignarse a sí mismas el principio formal, es decir, la determinación de quién ostenta legítimamente la *potestas* política que le viene «conferida» con un acto de voluntad y que, por tanto, es tan sólo de derecho humano positivo (cfr. Cintia FARACO, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suarez*, Milán, FrancoAngeli, 2013, pág. 108). La tesis de Suárez es absurda y contradictoria. Absurda porque una comunidad política privada de su principio formal no es tal, con lo que esta tesis abre camino a la concepción del pueblo como masa. Contradictoria porque una comunidad/no comunidad no detenta la *potestas* política y si, al contrario, lo hiciera, representaría la premisa para las sucesivas formas de contractualismo que «reconocen» de manera explícita y coherente a los individuos como tales o asociados –piénsese por ejemplo en el *pactum associationis* de Hobbes– el poder contractual. Se ha observado justamente, en efecto, que en Suárez se da una plena admisión del contractualismo (cfr. Giulio M. CHIODI, «Prefazione: rileggere Francisco Suarez», en Cintia FARACO, *op. cit.*, pág. 21). Pero no solo. Suárez, pese a las citas de Aristóteles o Santo Tomás de Aquino, ve en la comunidad política una persona moral, entendida como *persona ficta*. Concepción que prepara el reconocimiento del Estado como única institución, «otra» respecto a la comunidad, que conservaría la soberanía, en un tímido preanuncio de las teorías políticas modernas. Todavía más. En la relación entre los dos poderes, el espiritual y el temporal, parece que Suárez atribuya al primero el poder tan sólo sobre el fuero interno y al segundo sobre el fuero externo. Lo que significa anticipar desde muchos puntos de vista las teorías liberales de la «separación» entre la Iglesia y el Estado. Algunos pasajes de las obras suarecianas *De legibus* y *Defensio fidei*, por tanto, parecen abrir caminos que serán transitados después por los partidarios de la democracia moderna, para los que la voluntad de la comunidad política (que Suárez llama «voluntad unificada») es racional en cuanto querida.

«ideal») cuanto a las respuestas que han de darse a los problemas planteados por situaciones nuevas.

En lo que respecta a la primera –a la *efectividad*– se observa, por ejemplo, que la Reforma protestante denunciaba una negligencia difundida en la cristiandad. Las reformas invocadas, por tanto, eran –ayer igual que hoy– necesarias. Hacía falta «resurgir», esto es, abandonar las malas costumbres e instaurar prácticas de vida dignas del hombre. Lo que vale también para la «costumbre» política impuesta en distintos países en los años más cercanos a nosotros. La operación «Manos Limpias», por ejemplo, que arrolló a la «primera República» italiana en la segunda mitad del siglo XX, fue justificada (y legitimada, aunque no motivada necesariamente) por las necesidad de restablecer el respeto de la ética en el campo político, *rectius* en las praxis relativas al sostenimiento (sobre todo a la financiación) de los partidos políticos.

En lo que respecta, en cambio, a los problemas planteados por las nuevas situaciones, puede destacarse –siempre como ejemplo– que el derecho romano no dio respuesta a los problemas que actualmente estudia el derecho aeronáutico. No formaban parte de la experiencia y no constituían por tanto problemas. El derecho romano no habría podido examinarlos. Pero el derecho romano pone las bases para la solución de nuevos problemas. Lo que vale también para otros aspectos de la experiencia, de las cuestiones biojurídicas a las financieras y fiscales.

No es el caso de insistir más más. Bastan los ejemplos para plantear la cuestión. Lo que se quiere decir es que las reformas dictadas por la *efectividad* o la evolución social, científica, tecnológica, etc., imponen la búsqueda de soluciones y, por esto, requieren innovaciones que den respuesta a los problemas suscitados por los tiempos.

Pero hay también reformas dictadas por las ilusiones. Con frecuencia los hombres ven útil el cambio porque ponen en él esperanzas que, a veces, son utopías. E incluso cuando no son verdaderas utopías, constituyen fuente de desilusión. Bastará a este respecto un solo ejemplo. En lo que respecta a la organización de la comunidad política y, en particular, del Estado moderno se han perseguido espejismos a lo largo del

tiempo. El «centralismo» se ha considerado útil para el orden jurídico (en realidad para el orden legal) y para la efectividad del poder político, viéndose en él *la* solución de distintos males e inconvenientes. Experimentado el «centralismo», la orientación ha ido para la «descentralización» y las autonomías. La «descentralización», y más aún las autonomías, se han visto hasta hace poco como el remedio al poder excesivo del Estado moderno, ejercitado arbitrariamente incluso cuando se aplicaba con el criterio de la «generalidad de la ley». Ante la prueba de los hechos, por esto, tanto el «centralismo» como la «descentralización» han revelado debilidades, insuficiencias, inadecuación para la solución de los problemas que se pretendía resolver.

Es la demostración de que la *efectividad* siempre decepciona. Por eso se busca constantemente en «otra cosa» la solución de las cuestiones, tratándose en efecto de desplazar hacia adelante la solución que no se logra alcanzar en el presente.

5. ¿La modernidad política como «solución»?

Se ha observado que el orden político y jurídico medieval presentó –la cosa era natural– no pocos problemas, sobre todo desde el ángulo «organizativo». El organismo político, idea clave del Medioevo, se fue debilitando gradualmente. La causa parecía ser sobre todo la fragmentación organizativa. Por ello se orientó, de modo gradual aunque decidido, hacia la búsqueda de una forma de gobierno que permitiese la determinación inmediata y cierta del titular efectivo del poder político, del corazón del organismo, como se ha dicho (14). En otras palabras, se entendía –no importa si con razón o sin ella– que el orden político medieval debía ser superado (es decir, reformado) a causa de la anarquía y los conflictos. Se esperó y teorizó –piénsese en Hobbes (1588-1679)– que éstos se superarían con el orden impuesto por la *soberanía* (entendida como supremacía y, sobre todo, como poder absoluto y perpetuo). Bodino (1530-1596) fue el teórico más agudo de la nueva doctrina. La forma absolutista de gobierno, en

(14) Cfr. Maurizio FIORAVANTI, *Costituzione*, Bologna, Il Mulino, 1999, pág. 74.

suma, apareció como respuesta adecuada a la situación de la guerra y, con frecuencia de la guerra civil, vivida de modo especial en la Francia y la Inglaterra del siglo XVII. Aquélla habría podido –así al menos se pensó– ofrecer los medios unidos y articulados (sobre todo culturales) para actuar convenientemente sobre los hombres, tanto individualmente considerados como en grupo. En lo que consiste el Barroco político o, por lo menos, la forma más evidente del mismo.

Se ha dicho que el Barroco político encontró en la «razón de Estado» el fin del ejercicio de la *potestas* política; que hizo propio, aplicó y divulgó el racionalismo como categoría de «lectura» de la realidad y como criterio operativo; que prefirió la retórica (la persuasión) a la dialéctica (la demostración). Se ha añadido que la «razón de Estado» es un postulado imposible de demostrar, aceptado por los soberanos que vieron en él una cómoda justificación de cualquier crimen cometido por el poder (15). Todo esto puede parecer verdad y haber sido dictado por las circunstancias sociales particulares que generaron y a las que se aplicó esta doctrina. Pero el Barroco político no es una doctrina uniforme. No está caracterizado por una coherencia rígida. No es un «esquema» que se sobreponga a la realidad, e incluso cuando nace para responder a las exigencias de la *efectividad* no es una simple aplicación «abstracta».

Por esto habrá que tener en cuenta –por más que brevemente– algunas de sus características, poner en evidencia algunas de las novedades que se vio obligado a afrontar, destacar la «pluralidad» de las respuestas que ofreció a los problemas políticos nodales, tener presente la complejidad de las cuestiones de una época que marca un «giro», a la vez teórico y práctico, respecto de las épocas precedentes.

6. Sobre algunas novedades que hubo de enfrentar el Barroco político

Debe tomarse en consideración a este respecto, en primer lugar, el papel desempeñado por la Reforma luterana,

(15) Cfr. GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA, *La quiebra de la razón de Estado*, Madrid, Ateneo, 1956, pág. 22.

que marca un «giro» no solamente religioso y eclesial (16). Pues está en el fondo del pensamiento político moderno, poniendo sobre el tapete cuestiones que Carlos V (1500-1558) hubo de considerar y trató de resolver, y empujando un proceso que alcanzó un arreglo en la Paz de Augsburgo (1555). Ésta «codificó», para empezar, el pluralismo institucional religioso (*cuius regio eius et religio*), que —a su vez— transformó la religión católica en una religión, situándola en el mismo plano que la religión reformada (y eventualmente que otras). Lo que andando el tiempo produjo consecuencias relevantes internas incluso en la Iglesia católica. Piénsese en el actual modo de concebir generalmente el ecumenismo, la libertad religiosa y la objeción de conciencia. Pero tuvo también consecuencias en el mundo protestante, en el que identificó primeramente la confesionalidad del Estado con la opción religiosa del príncipe y puso más adelante las premisas para la reivindicación como «derecho subjetivo» de la profesión y la práctica —en privado y en público— de cualquier elección definida como religiosa. Condujo así a la identificación del orden político y jurídico con el orden público, y al consiguiente relativismo, presentado a veces como la debida «neutralidad» del ordenamiento que requiere el respeto de la persona. Obligó también a la emigración, sobre todo hacia los actuales Estados Unidos de América, a muchos protestantes, de cualquier secta, para poder ver reconocido efectivamente y poder practicar el primado absoluto de la conciencia subjetiva (sin plantear el problema de la conciencia errónea: la conciencia subjetiva, en efecto, sería siempre recta).

La Paz de Augsburgo, además, reconoció (al menos de hecho) el llamado «principio del equilibrio», que sería proclamado oficialmente mucho más tarde con la Paz de Westfalia (1648), que transformó el derecho internacional (identificándolo y haciéndolo depender por ello de los tratados de paz, que en verdad son dictados de paz) y erigió el

(16) Lutero ha ejercido un influjo verdaderamente revolucionario en lo que toca a las concepciones morales, las doctrinas políticas y el pensamiento jurídico. Véase sobre el tema Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2020. Y además el volumen colectivo de Miguel AYUSO (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

poder como criterio de las relaciones entre los Estados (lo que se ha conservado también en las organizaciones contemporáneas como la ONU, que acogen la «potencia» como criterio para la salida de los eventuales *impasses* frente a los que podrían encontrarse).

El «principio del equilibrio» llevó consigo el del «compromiso». No hay duda de que en política a veces éste es necesario. El problema surge cuando reclama cesiones sobre cosas esenciales, no negociables. Transforma además la política, reduciéndola sólo a arte, el arte de lo posible. Lo que marca la acogida de tesis y sugiere la aplicación de criterios maquiavélicos. La política, en efecto, se torna así en ciencia operativa, que comporta el abandono de su naturaleza ética.

Otra novedad importante en el plano político, al igual que la Reforma, es el nacimiento del Estado moderno (17), favorecido por la afirmación de las monarquías «nacionales», consolidadas en el siglo XVI, pero nacidas del debilitamiento del Papado y del Imperio particularmente a partir del siglo XIII. Fue al inicio un Estado absoluto en el que el rey se consideraba todavía subordinado a Dios pero por encima de las leyes, esto es, *legibus solutus*, como se decía y se sigue repitiendo. Lo que acarreó progresiva y siempre más frecuentemente que la subordinación a Dios fuese más formal que sustancial. Tanto que la máxima de Ulpiano, según la que *quod principi placuit legem habet vigorem*, se interpretó en último término como legitimadora de cualquier acto suyo de voluntad. Esto marca la liberación del derecho respecto de la justicia y, además, el paso del derecho natural al derecho positivo, *rectius* invierte su relación: la ley positiva

(17) Sobre algunas cuestiones planteadas por el Estado moderno, las que aquí nos interesan, se remite a FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954. Sobre este pensador y jurista, véase el completo panorama de MIGUEL AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, 1994. Para el análisis de los distintos problemas ligados al Estado moderno, véase MIGUEL AYUSO *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, Dykinson 1998. Para algunas cuestiones ligadas a la filosofía política de Elías de Tejada y, más en general, al pensamiento político español clásico, véase MIGUEL AYUSO, *Las murallas de la ciudad*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001 y *La Hispanidad como problema*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018.

es considerada así –erróneamente– como la fuente del derecho. Premisa de la concepción absolutamente positivista tan difundida hoy. No todas las consecuencias del Estado moderno –es verdad– fueron claras y evidentes desde el comienzo. Pero estaban implícitas y el Estado moderno las contenía todas. Las conservó y desarrolló más tarde gradualmente, incluso cuando se mudó en Estado constitucional, Estado de derecho, Estado social de derecho... En suma, hallaron realización, aunque parcial, en todas las transformaciones del Estado moderno.

La cuestión fundamental que plantea el Estado moderno es primeramente la del poder definido como político: ¿es un poder cualificado intrínsecamente (y por ello intrínsecamente regulado y, en cuando tal, servidor del derecho y la justicia) o es más bien un poder superior al derecho y constitutivo de la justicia? El Estado moderno, en último término, considera el poder, el poder no cualificado, *condicio sine qua non* de su existencia, que coincide con su legitimación. Veremos que ésta es una concepción transversal también en la época barroca.

El Estado moderno, además, también el Estado moderno absoluto, es signo de otro cambio, no siempre advertido de modo inmediato, pero presente en sus premisas. Con el Estado moderno se pasa, en efecto, del dominio «privado» al dominio «público». El Estado moderno, desde sus orígenes, postula el abandono de la concepción patrimonial: lo que legitima el poder político no es el derecho de propiedad sobre la tierra y lo que hay en ella. Resulta decisiva la capacidad de imponerse, y, más adelante, el consentimiento voluntarista de los sometidos. Cuenta ciertamente todavía el territorio, considerado uno de los tres elementos constitutivos del Estado, pero no constituye objeto de propiedad sino condición para el ejercicio de la soberanía. El salto es significativo, también para la concepción del pueblo, que a la luz de las teorías políticas modernas sufre una «refracción»: es elemento constitutivo del Estado, pero su existencia depende de éste. Bastaría tomar en cuenta, a este respecto, lo que escribe por ejemplo Rousseau (1712-1778), que mucho más tarde buscará fundamentar y organizar el derecho público.

El Estado, por esto, se revela (y así se considera) institución dominante: única y superior a todo. El Estado, así, es virtualmente totalitario, coherentemente titular de la producción normativa, fuente del bien (creado por e identificado con la legalidad: lo que es lícito es el bien) y del mal (lo que está prohibido es malo en cuanto prohibido: no es el hecho –para el derecho penal– el que está en la base del tipo, sino éste la fuente constitutiva de aquél).

Este Estado precisa de un aparato burocrático, *longa manus* del soberano, simultáneamente instrumento de imposición y control en las manos de la institución dominante. Cuanto mayor es la burocracia más puede el Estado ejercer su poder soberano. El Estado moderno se atribuye a sí mismo, además, los mismos poderes sobre la economía. Reservándose, primeramente, el poder de «acuñar moneda», y en segundo lugar con la imposición de una legislación que disciplina todos los bienes. Piénsese, por ejemplo, en los «usos» de la propiedad en los «planeamientos urbanísticos», en los vínculos impuestos arbitrariamente a los contratos de arquería y de arrendamiento rústico, a las exacciones fiscales sobre los depósitos bancarios (no, por tanto, sobre las rentas, sino sobre los depósitos en cuanto tales).

El Estado moderno necesita además de la institucionalización de instrumentos útiles para su conservación, considerada *el bien público* (la existencia de la *persona civitatis*, por lo mismo, es el único bien) que debe perseguirse por cualquier medio. Entre estos instrumentos debe prestarse atención a la diplomacia y el ejército. La «razón de Estado» es lo que justifica la acción de la diplomacia, que no se confunde con la actividad de representación, sino que es una criatura del Estado moderno, quien le ha asignado tareas particulares y la ha connotado de finalidades lícitas e ilícitas. En el pasado los representantes estaban llamados en ocasiones a desempeñar misiones particulares. Y la diplomacia moderna tuvo notable impulso, sobre todo en los Estados renacentistas, que necesitaban de informaciones, también de informaciones recogidas de modo impropio, pero indispensables sin embargo para su supervivencia, expansión y enriquecimiento. El Ejército, y más en general las «fuerzas del orden», en

cargadas de mantener el orden querido e impuesto por el soberano, son igualmente instrumento de la «razón de Estado». A menudo son y se utilizan con un «manto» noble; a veces se ha tratado de «legitimarlas» sobre la base de ideologías difundidas; siempre han escondido finalidades que no conciernen a la política verdadera ni a la simple y noble defensa de la comunidad política respecto de los enemigos externos e internos, como por ejemplo Platón entendía que debieran actuar los «guardianes». Éstos, en efecto, se convierten en instrumentos ciegos del soberano, quienes primero les hacen «orgánicos» a la nación (leva obligatoria en los Estados), seguidamente instrumentos de potencia o de control y, finalmente, medios de las organizaciones internacionales orientadas ideológicamente y funcionales al logro de intereses (a veces «privados»), que actúan ficticiamente como «policía internacional».

7. Preguntas

El desarrollo coherente de las elecciones y la evolución lineal de las opciones (sugeridas a menudo por las circunstancias contingentes) permiten valorar con lucidez los problemas de un periodo histórico particular y las soluciones adoptadas. A siglos de distancia resulta quizá más fácil el análisis de las cuestiones, el juicio de las soluciones adoptadas y, antes aún, la valoración de los procedimientos puestos en marcha para superar dificultades, responder a exigencias y poner remedio a inconvenientes: para dar solución, en resumen, a los problemas que toda época plantea.

La doctrina del Barroco político es el resultado al que llega la elaboración teórica de los problemas de una situación de hecho, caracterizada por fuertes novedades a las que se ha hecho alusión y sobre las que regresaremos. Es necesario, sin embargo, plantearse algunas preguntas: ¿los presupuestos a partir de los que se han elaborado las doctrinas constituyen fundamento sólido de la política? ¿Pueden considerarse las mismas doctrinas respuesta adecuada a las razones de la política? ¿Les permiten alcanzar sus finalidades?

8. Sobre una cuestión preliminar y otras cuestiones

Hay un punto sobre el que parece que todos se hallen de acuerdo, tanto los seguidores de Maquiavelo (1469-1527) como quienes se le oponen: el Barroco político se considera generalmente como el conjunto de los medios para actuar convenientemente sobre los hombres. Hasta el arte ayudaría a lograr esta finalidad, esto es, sería instrumento de *dominio*. Ya lo hemos apuntado.

Se puede actuar sobre los hombres con objetivos distintos. Puede ejercerse, por ejemplo, un dominio entendido como imposición y exigencia de ejecución acrítica y pasiva de la orden impartida por el superior (la llamada «obediencia ciega», que es simple ejecución propiamente hablando). Puede ejercerse, por el contrario, un *dominio* como guía racional (racionalidad de origen, de método y de destino) de otros seres humanos. El padre de familia, por ejemplo, ejerce sobre los hijos menores el *dominio* como guía racional. Su poder es propio de la *patria potestas*, cuyo ejercicio está regulado por el bien, por el bien natural, del menor. El mismo padre de familia, sin embargo, puede ejercer sobre los hijos menores un poder arbitrario y brutal, un *dominio* dictado por opciones irracionales y hecho efectivo solamente sobre la base de la fuerza que, propiamente hablando, sería violencia. Es lo que ha ocurrido y ocurre en distintas circunstancias en las que a los menores se les ordena y fuerza a realizar el mal (incluso delitos). Algunos menores, por ejemplo, «deben» robar y llevar a casa al fin de la jornada un «botín» para no ser sometidos a castigos, incluso corporales. Hay, pues, dominio y dominio.

También autores que no son maquiavélicos sostienen que «el Estado es un dominio firme sobre los pueblos» (18). Lo que implica que el Estado no sólo es superior respecto de los súbditos, sino que le es –desde algunos puntos de vista– extraño. El Estado sería solamente institución, esto es, como indica el nombre, realidad estable y duradera. Pero una institución extraña a la comunidad política, que no puede ser

(18) Giovanni BOTERO, *Della ragion di Stato*, Torino, Einaudi, 2014, pág. 11. La obra se publicó en Venecia en 1589, cuatro años después se tradujo al castellano y en 1606 al inglés.

sustituida por ella (19). El Estado, en suma, aun ejerciendo el *dominio* sobre la comunidad política, sería «otra cosa» respecto de ella. Lo que vale para el absolutismo, pero también para otras formas de gobierno, tanto las que hoy se llaman dictatoriales como para las que se definen como democráticas. El Estado resulta siempre una realidad a la que los pueblos (el «grupo» de la definición del Barroco político) y los individuos están sometidos. Tanto es así que el Estado, incluso recientemente, esto es, en el siglo XX, ha sido definido como institución con fines indeterminados, o sea, como ente que puede fijarse cualquier fin, sin que haya fin que deba proponerse o alcanzarse (20). Lo que significa que el Estado es *legibus solutus*; que está siempre «legitimado» en la imposición de su voluntad (leyes): en la efectividad de su querer residiría, en efecto, la legitimación de su actuación; que no está obligado al respeto de criterios ni de valores: al máximo puede atribuirse o imponerse a sí mismo los primeros, mientras que pretende constituir los segundos (21).

Con el Estado como institución en sí misma y como ente legitimado para querer cualquier cosa y, por tanto, fuente del orden que él mismo crea, nace la nueva ciencia del derecho y comienza la aplicación de la nueva «teoría política», magistralmente formulada por Maquiavelo.

(19) J. Bms. Vallet de Goytisolo, en relación con el pensamiento político-social de Francisco Elías de Tejada, ha observado justamente que el Estado «es incapaz de suplantar a las comunidades sociales» (cfr. J. Bms. VALLET DE GOYTISOLO, «Elías de Tejada, filósofo de la sociedad», en AA.VV., *Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Universidad Complutense/Facultad de Derecho, 1994, pág. 19).

(20) Cfr. Santi ROMANO, *Principi di diritto costituzionale*, Milán, Giuffrè, 1945, pág. 112.

(21) Un ejemplo claro lo ofrecen los llamados «valores constitucionales», que se invocan a menudo como últimos y supremos no sólo referidos a un ordenamiento jurídico particular sino en sí y por sí. La provisionalidad de estos valores (y por tanto su relatividad), sin embargo, la han puesto hoy en evidencia tanto las crecientes exigencias de «revisión» constitucional (por parte también de quien jura respetar la Constitución) como las cesiones parciales de soberanía. Debería añadirse, y la observación alcanza particular relieve, respecto de los valores jurídicos, que muchos «derechos» y valores constitucionales son contrarios al derecho natural. Para poner solamente algún ejemplo, puede pensarse en las llamadas «uniones civiles» reguladas como el matrimonio natural, en el aborto procurado, en el acreedor transformado *ope legis* en deudor.

La nueva ciencia del derecho es tan sólo comprensión, comentario, aplicación de la ley positiva. Los juristas, en efecto, no están llamados a practicar (teniendo también presentes eventualmente las disposiciones del ordenamiento positivo), el *ars boni et aequi*, como enseñó Ulpiano (170-228) en continuidad con el magisterio de Celso (67-130), sino a ilustrar una y otra vez la voluntad del soberano, esto es, del Estado.

La nueva teoría política, por su parte, impone el logro de resultados convencionales (*in primis* impone el mantenimiento del poder) sin más valoraciones acerca de los criterios para conseguirlos más allá de su utilidad e idoneidad respecto del objetivo. Lo que significa que la «razón de Estado», aun cuando se sirviera de criterios éticamente legítimos, tiene como fin el poder, no el bien común. La política, por esto, sufre una transformación: se considera poder (repetimos: aunque se use con vistas al bien) y no *potestas* (22), menos aún *auctoritas*.

Ciertamente, entre las valoraciones que pueden hacerse a este respecto cabe considerar y valorar con atención también cosas éticamente buenas. Lo veremos dentro de poco a partir de algunas sugerencias de Giovanni Botero, quien sin embargo no duda que la conservación del Estado sea cosa que debe perseguirse primeramente en sí y por sí.

La transformación, *rectius* la consideración, del Estado como institución «distinta» de la comunidad política, está cargada de significado y de consecuencias también desde otro ángulo, respecto del que aquí sólo haremos un apunte.

Esta transformación es (al menos) aparentemente coherente con el paso de la concepción patrimonial (y, por tanto, hoy se diría privatista) a la publicista. Sigue necesariamente a la creación de la *persona civitatis*, que no puede ser en sí mismo, independiente. Esto impone ver en el Estado (moderno) ese ente con fines indeterminados del que hablan los iuspublicistas antes citados (explícitamente, a título de ejemplo, Santi Romano). Todo lo que «pertenece» al Estado es formalmente público, pero sustancialmente privado. A comenzar por el bien. El bien del Estado, en efecto,

(22) Para esta distinción esencial se remite a Danilo CASTELLANO, *Política. Claves de lectura*, Madrid, Marcial Pons, 2020, págs. 43-53.

es el bien público o, en otras palabras, el bien que le pertenece, «su» bien. Entre el bien privado de los individuos y el bien de la *persona civitatis* hay una diferencia sustancial. El bien público, en efecto, es –insistamos– el bien del Estado en cuanto su bien privado. La conservación del Estado se convierte, por ello, de modo coherente, en el bien por excelencia, como *apertis verbis* afirmó Rousseau (23). Su conservación, por tanto, debe ser fin y regla de su actuar, pero también fin y regla del actuar de los ciudadanos, cuya existencia –en cuanto ciudadanos– depende de aquel que tiene el poder de atribuirles la ciudadanía, esto es, del Estado. En resumen, la «razón de Estado» es el primer y único mandamiento de la política moderna.

9. ¿Recuperación y recepción?

Las «novedades» que hemos apuntado muy brevemente reclamaban respuesta, pues planteaban problemas reales. Las respuestas (*rectius* los intentos de respuesta) fueron distintas tanto porque las situaciones no eran idénticas como porque detrás de los pueblos había culturas que, aunque a menudo nacidas de la común matriz romana y sobre todo cristiana, habían tenido que lidiar con cuestiones muy diversas. Las historias individuales, por tanto, no eran idénticas. Los pueblos, además, debieron resolver contingentemente problemas no homogéneos: la situación española no era la italiana y los problemas de Francia no eran los de Alemania. Hay que tenerlo presente para no caer en simplificaciones que llevarían a errores.

El Barroco político, por tanto, no es uniforme, porque no podía serlo.

El Barroco político, sin embargo, tiene puntos en común. Entre estos deben tomarse en consideración la concepción del Estado como institución en sí misma, separada

(23) Cfr. Jean Jacques ROUSSEAU, *Du contrat sociale*, l. II, c. IV: el Estado, según Rousseau, es una persona moral y su principal cuidado debe ser el de la propia conservación. En la «razón de Estado», por tanto, radica el bien del cuerpo político, definido erróneamente como público y aún más erróneamente confundido con el común.

de la comunidad política (esto «bloquea», entre otras cosas, la legitimidad de la interpretación según la cual el Renacimiento, en particular el italiano, sería un «retorno» a la clasicidad), y la concepción de la política como solo *dominio*, en vez de como servicio en cuanto gobierno de hombres libres pero necesitados de la autoridad (piénsese en la doctrina aristotélica del gobierno, que el Barroco político ignora sustancialmente).

La cuestión se comprende fácilmente al considerar lo que escribió y sugirió Giovanni Botero, un jesuita inquieto, muy inquieto, que vivió entre 1544 y 1617, por lo mismo en los años de la Reforma protestante y del Concilio de Trento, aunque también de la Paz de Augsburgo y de sus primeras aplicaciones. Su doctrina política se recoge y expone en su obra *Razón de Estado*, publicada, como se ha recordado, en Venecia el 1589, en plena época barroca. Hay que anticipar que Botero, a nuestro juicio, se revela inmediatamente antimachiavélico, comprometido en el intento de recuperar para la doctrina política católica las «nuevas» teorías políticas, abierto –la cuestión tiene particular interés– a la consideración del consentimiento como condición de estabilidad y, sobre todo, como elemento de legitimidad de la autoridad y de la *potestas* políticas.

10. A propósito de las tesis de Botero

Se ha dicho que Giovanni Botero es antimachiavélico y la afirmación parece fundada. Se propone, en efecto, la conservación del Estado prestando atención y utilizando medios éticamente correctos, o mejor, usando medios que permitan conservar el Estado (como institución) y de evitar su decadencia, en cuanto los medios respondan a las exigencias éticas de la naturaleza humana. Sobre esto deberemos volver dentro de poco. Pero antes es preciso observar que es antimachiavélico también desde otro ángulo: porque la conservación del Estado no es fin en sí misma o, en otras palabras, no mira exclusivamente a disponer del poder, aunque necesario; sino que es funcional a la consecución del bien, del que se entiende como tal, no necesariamente

del determinado en manera filosófica, esto es, captando su esencia. El poder, en efecto, a su juicio, es instrumento con vistas a «otra cosa». Desde este ángulo puede decirse que Botero escribió su obra *De la razón de Estado* con el fin de sustituir al Príncipe de Maquiavelo. Sin embargo, está convenido de que «la noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio» (24), esto es, el conocimiento de los instrumentos de la «razón de Estado», resulte indispensable principalmente para un objetivo, considerado el fin supremo de la política, esto es, como acaba de decirse, la fundación, conservación y ampliación de un dominio. Por lo menos en apariencia Botero es decididamente contrario a justificar cualquier acción de los gobernantes (*rectius* de los titulares del poder político, de los soberanos), también las contrarias a la ley de Dios, considerándolas lícitas sobre la base de la «razón de Estado». Botero, al contrario, sostiene que la «razón de Estado», para alcanzar el objetivo, el propio objetivo, debe ser conforme a la ley de Dios. La eticidad del obrar, en otras palabras, es uno de los factores que contribuyen a consolidar el poder. La superioridad del derecho sobre el poder, de la *gubernatio* sobre la arbitraria disposición patronal, y la (al menos parcial) sumisión del Estado a la Iglesia, son a su juicio *condiciones sine quibus non* para la conservación del Estado. Sin embargo, se trata de conservar el Estado como mera institución, es decir, de preservar el Estado en sí y por sí, que es opción (y quizá error) de las doctrinas políticas modernas. El Estado, en efecto, aunque entendido impropriamente como comunidad política (cosa que no hace el Barroco político), no debe preservarse como bien en sí mismo sino como bien instrumental. Cicerón, por ejemplo, que algunos (erróneamente) llaman a defender el «republicanismo» de Suárez, sostenía que la *salus Rei publicae* habría debido constituir la ley suprema de cada ciudadano y de los responsables de la «cosa» pública. Pero Cicerón no quiso decir –y ni dijo– que la República es un bien en sí y por sí. La consideró siempre un instrumento para el logro de otras finalidades: el respeto de la justicia y la utilidad común, que no es la ventaja personal sino la *condicio*

(24) Giovanni BOTERO, *op. cit.*, pág. 11.

sine qua non para que el hombre pueda vivir humanamente. Botero, a este respecto, parece oscilar. Pero, al final, parece entender el Estado como bien en sí mismo. Todo su análisis sobre las causas de las ruinas de los Estados, sobre los modos de conservar un Estado, incluso las amplias (y que pueden compartirse) consideraciones sobre la justicia, sobre la oportunidad del conocimiento de las pasiones humanas y de la historia de los reinos, sobre el papel de la religión (considerada fundamento de todo principado, hasta el punto de que todo Estado, si no la pusiese por fundamento, se tamblearía), sobre las virtudes cardinales y su papel político, sobre los modos más oportunos de gestionar dominios lejanos (como, por ejemplo, los de la Nueva España), etc., todo esto parece elaborado y propuesto en función del único objetivo de conservar el Estado. ¿Es éste el fin de la política?

11. Dos palabras finales

El Estado, entendido como mera institución, para Botero es instrumento del bien común, que –es verdad– constituye el fin propio de la política. Así pues, aquél es para él la forma contingente y «concreta» que asume la comunidad política para alcanzar su fin natural. Pero asumir el Estado como fin significa tomar otros caminos y representa, como quiera que sea, un error. Significa, en efecto, confundir el medio con el fin. Giovanni Botero, en último término, realiza también este cambio aunque busque asignar al Estado finalidades que parcialmente lo mantienen en su condición de medio. La doctrina de la «razón de Estado» representa por ello una cesión a las teorías políticas modernas. Leyendo *Razón de Estado* se tiene la impresión de que su autor aplique magistralmente el método «clerical», que consiste en pretender «bautizar» lo «nuevo» en cuanto tal, es decir, se tiene la impresión de que se esforzase en «recuperar» cualquier teoría y cualquier praxis para hacerlas racionalmente aceptables.

Busca –como se dice– vaciar desde dentro la esencia de la «razón de Estado», manteniéndola de modo nominalista. Pero para mantenerla de nombre se hacen necesarios ciertos «compromisos». Mientras afectan a lo opinable el

«compromiso» puede ser lícito y aun benéfico. Pero cuando tocan a los principios llevan (tarde o temprano) a consecuencias irracionales y dañosas.

Desde este ángulo se debe considerar que el Barroco político representa, en último término, dos «compromisos»: el primero con la doctrina del absolutismo político y el segundo con las teorías aparentemente opuestas al absolutismo pero, en realidad, tan absolutistas como éstas. Se podría afirmar mejor que el Barroco político pone las premisas para la afirmación de la soberanía, que incluso cuando es «popular» marca una cesura neta con la política como realeza (25).

Además, como ya se ha afirmado, el Barroco político corre el riesgo de reducir la política a poder (26). Ahora bien, el poder es instrumento de la política, pero no es la política. Si se admitiese la tesis para la que la política es esencialmente poder, se caería en el nihilismo de las teorías políticas modernas, que han revelado su absurdo tanto en el plano del pensamiento como en el de la experiencia efectiva de la vida de los pueblos. Las teorías políticas modernas, en efecto, nacen de la laicización del *dominio político*, llevada luego a sus consecuencias últimas. Es el callejón sin salida en el que se ha metido la política de nuestro tiempo.

(25) Me permito remitir, a fin de hacer más clara la afirmación, a Danilo CASTELLANO, *La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, págs. 45-67, e *Introducción a la filosofía de la política. Breve manual*, Madrid, Marcial Pons, págs. 75-88.

(26) Sobre la cuestión, que afecta a la esencia de la llamada política moderna, se remite al volumen colectivo de Giuseppe Duso (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999.