

Vidal, Silvina Paula. "Giovanni Botero y su teorización de la razón de estado. Algunas reflexiones desde la historia conceptual", *Conceptos Históricos*, Año 6, N° 10, pp. 14-45.

## RESUMEN

En la actualidad predomina el significado derogatorio y negativo de la razón de estado, asociado a la transgresión de códigos legales y morales, el recurso a la violencia y el autoritarismo en función de los requerimientos del Estado. Discutiendo esta perspectiva, muchas veces asociada a un paradigma estatista, nos proponemos revisar el concepto en su génesis tardo-renacentista a los fines de indagar en los significados que, opacados por el lenguaje contemporáneo, se considera necesario reponer. De este modo, adoptando la doble perspectiva de la *Begriffsgeschichte* alemana y su variante itálica paduana, se intentará reconstruir la alteridad conceptual de la razón de estado en la primera formulación teórica que hiciera Giovanni Botero (1533-1617). El objetivo no será trazar la genealogía de un proceso histórico operado durante cinco siglos, sino profundizar en la distancia temporal, a partir de discutir la propuesta boteriana en toda su alteridad, atendiendo a sus aspectos innovadores, sus límites y aporías en relación con el concepto moderno de Estado como entidad jurídica abstracta.

**Palabras clave:** *Botero, razón de estado, historia conceptual.*

## ABSTRACT

Nowadays a negative and derogative meaning of reason of state predominates, related to the transgression of legal and moral codes based on the requirements of the State. Against this view, often connected to a statist paradigm, we propose to revisit the concept in its late-Renaissance genesis to explore the meanings that have been overshadowed by contemporary language and it is considered necessary to recover. In this way, adopting the double perspective of the German *Begriffsgeschichte* and its Italian Paduan variation, we will attempt to reconstruct the conceptual alterity of reason of state as it appears in its first theoretical formulation by Giovanni Botero (1533-1617). Rather than tracing a genealogy of a historical process operated during five centuries, we will pay attention to temporal distance, with the aim of discussing the Boterian proposal in all its alterity, regarding its innovative aspects, limits and contradictions in relation to the Modern concept of a State as a juridical abstract entity.

**Keywords:** *Botero, Reason of State, Conceptual History.*

Recibido el 31 de octubre de 2019

Aceptado el 30 de noviembre de 2020

# Giovanni Botero y su teorización de la razón de estado

Algunas reflexiones desde la historia conceptual

**Silvina Paula Vidal**

svidal@unsam.edu.ar

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de San Martín (Laboratorio de Ciencias Sociales y Humanas), Argentina



## Introducción: génesis y alteridad de la razón de estado boteriana

En la actualidad resulta notable el predominio del significado derogatorio del concepto de razón de estado, asociado a la transgresión de códigos legales y morales a los fines de garantizar el orden y la seguridad en la sociedad. A esto se suma la connotación negativa que la expresión ha adquirido en su acepción más coloquial para referir a los abusos del poder político, el recurso a la violencia y el autoritarismo de fuerzas centrípetas nacionalistas que ponen en cuestión a una Europa global. Situación reforzada en el contexto actual de la crisis sanitaria producida por la Covid-19, que ha generado estados de excepción, con la consecuente concentración del poder político en el ejecutivo y la exaltación de liderazgos individuales a nivel mundial.<sup>1</sup> Asimismo, el significado derogatorio de la razón de estado goza de plena vigencia en el discurso académico. El artículo de Sergio Pistone en el clásico *Diccionario Político* coordinado por Norberto Bobbio y Nicola Matteuci, así como el capítulo de Peter Burke sobre tacitismo y la más reciente lectura contextualista de Maurizio Viroli de dos lenguajes opuestos y enfrentados (la filosofía

<sup>1</sup> Ver el posteo que el 26/2/2020 hizo el filósofo Giorgio Agamben en su blog sobre el estado de excepción y la pandemia: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>, acceso 31 de octubre de 2020.

cívica humanista *versus* la razón de estado) constituyen ejemplos elocuentes en este sentido.<sup>2</sup>

Este artículo se propone visitar el concepto de razón de estado en su génesis tardo-renacentista a los fines de indagar en los significados que, opacados por el lenguaje contemporáneo, se considera necesario reponer. De este modo, adoptando la doble perspectiva de la *Begriffsgeschichte* alemana y su variante itálica paduana,<sup>3</sup> se intentará reconstruir la alteridad conceptual de la razón de estado en la primera formulación teórica que hiciera el piomontés Giovanni Botero (1533-1617).<sup>4</sup> Cabe aclarar que si bien somos conscientes de las mediaciones teóricas e históricas que en la larga duración llevaron a una conceptualización en clave derogatoria de la razón de estado, nuestro objetivo no será reconstruir genealógicamente un proceso operado durante casi cinco siglos (que excedería con creces los límites de este artículo), sino profundizar en la distancia temporal entre pasado y presente, a partir del análisis de la propuesta boteriana en toda su alteridad, con atención tanto en sus aspectos innovadores como en sus límites y aporías en relación con la elaboración del concepto de estado moderno. En este marco, se adoptará un enfoque dinámico que no sólo atenderá a la formación de Botero como jesuita y su diálogo con otros pensadores contemporáneos, sino también a su perfil de hombre de acción como cortesano en los ambientes romano y saboyano;<sup>5</sup> situación que lo convirtió en testigo privilegiado del proceso de territorialización de los principados itálicos durante el siglo XVI y las guerras de religión francesas (1562-1598).

---

2 Ver Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (comps.). *Dizionario di Politica*. Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1993, s.v. 'ragion di stato', pp. 944-952; Maurizio Viroli. *De la política a la razón de estado*. Madrid, Akal, 2009; Peter Burke. "Tacitism, Scepticism, and Reason of State", en James Henderson Burns y Mark Goldie (eds.): *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 477-498.

3 Ver Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993; id. *Historias de conceptos. Estudios sobre la semántica y la pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trota, 2012; Giuseppe Duso (coord.). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005; Sandro Chignola y Giuseppe Duso (coords.). *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

4 Sobre este punto consideramos un punto de referencia ineludible: Enzo Baldini (ed.). *Botero e la 'Ragion di Stato'*. *Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10, marzo 1990)*. Firenze, Leo S. Olschki, 1992.

5 Ver Blythe Alice Raviola. *Giovanni Botero. Un profilo fra storia e storiografia*. Milano/Torino, Bruno Mondadori, 2020, pp. 17-36.

## 1. Giovanni Botero: espacio de experiencia y horizonte de expectativa

Hacia fines del siglo XVI la locución *razón de estado* se usaba mucho en las cortes europeas y constituía un *topos* común del discurso político, no obstante, su identidad era difusa. Podía ser utilizada tanto para referir al arte de gobernar (*arte dello stato*) como, con sentido negativo y peyorativo, a los abusos de poder y la depravación de las costumbres políticas. Este último sentido se vinculaba a determinadas experiencias históricas: por un lado, la brutalidad de las guerras de Italia y la expansión territorial de *signori* y *parvenu* que violaban sistemáticamente el derecho; por otro, las guerras de religión francesas y la rebelión en Flandes ponían en evidencia el cinismo de los actores políticos y la aplicación de métodos deplorables para mantenerse en el poder, como la eliminación física del enemigo. Después de la masacre de San Bartolomé (1572) y la publicación del *Antimachiavel* (1576) del hugonote Innocent Gentillet —que reducía a *El príncipe* de Maquiavelo a un conjunto de máximas extraídas del capítulo XVIII— la *razón de estado* quedó asociada con los términos maquiaveliano y político (*politique*), así como con el ateísmo y la herejía, al describir un accionar caracterizado por la duplicidad y la búsqueda desenfrenada de gloria y poder.<sup>6</sup> Asimismo, la distancia (ya advertida por Nicolás Maquiavelo) entre norma ética y acción política efectiva se evidencia en el uso que hacen de la locución otros dos humanistas italianos del siglo XVI: Francesco Guicciardini (1483-1540) y monseñor Giovanni Della Casa (1503-1556).

En el diálogo *Del reggimento di Firenze* (escrito entre 1521 y 1523) que se sitúa en la restauración de la república florentina de 1494, Guicciardini pone la expresión *ragione e uso degli Stati* en boca de Bernardo Del Nero (un político que en 1497 había sido condenado a muerte por conspirar a favor de los Medici) para referir a una nueva razón violenta e impía que rige los asuntos políticos.<sup>7</sup> Del Nero ha sido considerado por la crítica el portavoz de la postura de Guicciardini.<sup>8</sup> Si bien primero afir-

---

6 Harro Höpfl. "Orthodoxy and Reason of State", *History of Political Thought*, N° 23, 2002, pp. 211-234. Las etiquetas *maquiaveliano* y *antimaquiaveliano* ilustran el carácter polémico del proceso de génesis de la razón de estado como concepto, pero carecen de valor analítico. Ver Michel Senellart *Machiavélisme et raison d'État*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

7 Ver Francesco Guicciardini. *Dialogo del Reggimento di Firenze*, en: *Opere di Francesco Guicciardini*. Edición crítica a cargo de Emanuela Lugnani Scarano. Vol. 1. Milano, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1981, p. 463. NB. Las traducciones del italiano al español en el presente artículo son nuestras, excepto que indiquemos lo contrario en nota al pie.

8 Ver Maurizio Viroli, *De la política a la razón de estado...*, pp. 213-235; Gianfranco Borrelli. *Non far novità: alle radici della cultura italiana della conservazione politica*. Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 39-y ss.

ma que para mantener un dominio es aconsejable, de ser posible “usar la piedad y la bondad” y solo en caso de no lograrlo, recurrir a “la crueldad y la poca conciencia”;<sup>9</sup> luego la disyuntiva entre la acción política basada en la razón civil (que opera según las leyes morales y divinas) y la que descansa en la razón de estado, parece resolverse a favor de la segunda, frente al reconocimiento del origen violento de los principados itálicos y la carencia de una autoridad legítima.<sup>10</sup> Tal es así que Del Nero aconseja a quienes rigen la república florentina (cuyo gobierno considera legítimo), manejarse con los territorios conquistados como Pisa, apelando “a la razón y uso de los estados”, esto es, a medidas fuertes y crueles como “matar” o “hacer prisioneros” a los pisanos capturados, en atención a la rivalidad histórica existente entre ambas ciudades.<sup>11</sup>

A mediados del *Cinquecento*, Giovanni Della Casa escribe una oración al emperador Carlos V para defender la restitución de la ciudad de Piacenza (ocupada por las tropas imperiales en 1548) a su legítimo dueño, Ottavio Farnese. Della Casa distingue entre una “razón civil” (simple, recta, constante) y la “razón de estado” (errada, falsa, disoluta y dispuesta a perturbar y hacer el mal).<sup>12</sup> Considera estas razones irreconciliables, porque oponen la moral a la política y lo honesto a lo útil. Mientras la razón civil es considerada la norma de justicia por excelencia de los hombres, la razón de estado se vincula con los animales y las fieras, así como con el fraude y la violencia.<sup>13</sup> En este marco, Della Casa exhorta a Carlos V a no arruinar sus empresas magnánimas y maravillosas, al actuar según la razón de estado, es decir, al margen de la justicia y la honestidad y devolver Piacenza a Ottavio Farnese, según lo indica la razón civil.<sup>14</sup>

9 “...ma vi direi più oltre che chi vuole tenere oggidì e domini e gli stati debbe, dove si può, usare la pietà e la bontà, e dove non si può fare altrimenti, è necessario che usi la crudeltà e la poca coscienza”. Francesco Guicciardini. *Dialogo del Reggimento...*, p. 464.

10 “...tutti gli stati, chi bene considera la loro origine, sono violenti e dalle repubbliche in fuori, nella loro patria e non più oltre, non ci è potestà alcuna che sia legittima e meno quella dello imperatore”. Francesco Guicciardini. *Dialogo del Reggimento...*, p. 464.

11 “Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigioniere è pisani, no ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione e uso degli stati”. Francesco Guicciardini. *Dialogo del Reggimento...*, p. 465. Ver también pp. 463 y 466.

12 “Invano adunque si affaticano coloro che fanno due ragione, l’una torta e falsa e disoluta e disposta a turbare ed a mal fare (ed a questa han posto nome di ragion di Stato, ed a lei assegnano il governo de’ reami e degli imperii); e l’altra semplice e diritta e costante (e questa sgridano dalla cura e del reggimento delle città e de’ regni, e caccianla a piatire ed a contendere tra i litiganti)”. Giovanni Della Casa. *Orazione a Carlo V imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza*, en: *Opere di Castiglione, Della Casa, Cellini*. Edición crítica a cargo de Carlo Cordié. Milano/Napoli, Ricciardi, 1960, pp. 479-480.

13 Ver Giovanni Della Casa. *Orazione a Carlo V...*, pp. 476 y 480.

14 Para un análisis más detallado de este documento, ver Rodolfo De Mattei. *Il problema della “Ragion di Stato” nell’età della Controriforma*. Milano/Napoli, Ricciardi, 1979, pp. 10-12.

En suma, si bien resulta claro que la “razón de estado” tenía una identidad difusa en el siglo XVI, se advierte —entre 1521 y 1576— el predominio de un sentido claramente negativo tanto en el lenguaje coloquial como técnico, sumado a cierto disgusto y censura por la nueva forma que entrañaba de entender y practicar la política.

Giovanni Botero, un sacerdote piemontés que había integrado entre 1552 y 1580 la orden jesuita, se sentía altamente calificado para desarrollar una relectura de la razón de estado en clave ortodoxa. Gracias a la educación proporcionada por la orden, tenía un buen dominio de las lenguas clásicas, la lógica, la dialéctica, la historia y la retórica. Además, había desarrollado una importante carrera política como secretario de Carlo Borromeo (arzobispo de Milán) y luego al servicio de Carlo Emanuele (duque de Saboya). Representó al duque en las negociaciones con la Liga católica en 1585, en un momento álgido de las guerras de religión francesas y tiempo después, fue tutor de sus tres hijos. Hacia 1586, el convertirse en consejero de Federico Borromeo (sobrino de Carlo), aseguraría a Botero su permanencia en la corte papal romana de la reforma católica durante siete años. En ese lapso produjo la mayor parte de su obra política: *Delle cause della Grandezza delle Città* (1588), *Della Ragion di Stato* (1589-1598), *Aggiunte alla Ragion di Stato* y las *Relazioni Univer-sali* (1591-1618). Obra que expresa una serie de preocupaciones comunes: el problema del orden político, la relación entre el Príncipe y la Iglesia (en especial, ¿cómo dotar al primero de herramientas para conservar su dominio, sin sacrificar la autonomía de la Iglesia y su injerencia en los asuntos políticos?), el conflicto confesional, la defensa de una Cristianidad unida y la expansión global del cristianismo en Asia y América.

A la luz de estas preocupaciones, dotar a la razón de estado de una identidad unívoca resultaba fundamental. En su dedicatoria a Wolf Dietrich von Raltenau (arzobispo de Salzburgo y pariente de la familia Borromeo), Botero expresa su desprecio por la frecuencia con que se cita a Maquiavelo y Tácito en las cortes europeas como ejemplo de los preceptos a seguir para “el gobierno y regimiento de los pueblos”, cuando, en realidad, el Canciller florentino basa la razón de estado en “la poca conciencia”, mientras que Tácito, un autor impío, sobrevalora “las maneras malvadas” de un tirano como Tiberio, quien “escondía su tiranía y crueldad con una ley de majestad muy barbárica”.<sup>15</sup> Al punto de afirmarse que “algunas cosas son lícitas por Razón de Estado, otras por conciencia”,

---

15 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato. Con tre libri delle cause della grandezza delle città*. Edición crítica a cargo de Luigi Firpo. Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1948, pp. 51-52.

cuestión “tan irracional como impía”.<sup>16</sup> Ambas citas resultan reveladoras no sólo porque por primera vez se asocian los nombres de Tácito y Maquiavelo con una razón de estado nefasta, sino además por el énfasis puesto en la irracionalidad de dicha razón de estado, señalada como la responsable de la corrupción de los Príncipes, los escándalos en el seno de la Iglesia y los disturbios de la Cristiandad.<sup>17</sup> Para revertir la situación, el piamontés redefine la razón de estado como “noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio dado [*così fatto*]”.<sup>18</sup>

Al poner el acento en los conocimientos específicos (*noticia*) que requiere el Príncipe para preservar su dominio, Botero neutraliza el significado de la expresión y determina la génesis del concepto, al vincularlo con un discurso técnico sobre el arte de gobernar, que atiende a un análisis práctico de la realidad política y de los procesos decisionales. Análisis que tiene como meta la conservación por sobre la fundación y la ampliación del dominio, porque “se adquiere con la fuerza, que es común a muchos, pero se conserva con la sabiduría, que concierne a pocos”.<sup>19</sup> El piamontés realiza así exitosamente una doble operación, por un lado, vincula la razón de estado con la esfera alta de la política, al quitarle cualquier connotación negativa y sustraer el discurso vulgar; por otro, la entiende –y allí reside el carácter innovador de su propuesta– como una preceptiva de conservación del orden político. Y en este punto cabe aclarar que, si bien Botero asume el punto de vista teórico de autores escolásticos contemporáneos (como Francisco de Vittoria, Francisco Suárez y Roberto Bellarmino) que buscaban adaptar la Iglesia a los procesos de centralización de las monarquías europeas y defendían la potestad indirecta del Papado en los asuntos temporales, su *Ragion di Stato* –lejos de moverse en el plano teórico de la filosofía política o metafísico de la teología– se concentra en una argumentación pragmática que retoma el vocabulario y las ideas de la tradición florentina de Maquiavelo y Guicciardini con el propósito de mostrar que su preceptiva católica de conservación del orden (que reconcilia política y moral cristiana) es más eficaz que la del Canciller florentino.<sup>20</sup>

La impronta pragmática de Botero se advierte en su desinterés por discutir las distintas formas de gobierno o la estructura constitucional de las unidades políticas, ya que parte de la premisa de que el mejor orden

16 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 52.

17 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 53

18 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 55.

19 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 58.

20 Ver Robert Bireley. *The Counter Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill, North Carolina Press, 1990, pp. 43-71.

político es el que está vigente y, por ende, es necesario preservar. Este pragmatismo surge de una reflexión lúcida sobre el proceso itálico de conversión de las comunas en señorías y principados, con la consecuente concentración del poder político en sujetos privados que, si bien mantenían una fachada institucional, hacían hereditaria la transmisión del dominio al convertirlo en un bien patrimonial. Asimismo, Botero hace una lectura espacial del proceso de centralización política (dominar es ejercer el control sobre un territorio y sus habitantes), que se condice con el origen violento de los principados itálicos y su progresiva territorialización, por ello aunque el piemontés agrega que la razón de estado comprende cosas que “no pueden reducirse a la razón ordinaria y común”,<sup>21</sup> esto no debe interpretarse en clave derogatoria (dentro del marco de un sistema de normas jurídicas jerarquizadas), debido a que deja intencionalmente de lado el problema de la legitimidad de la autoridad política.

Este punto queda más claro si se presta atención a la polisemia de los términos *ratio* y *stato* a mediados del *Cinquecento*, así como a las acepciones que elige Botero. *Ratio* podía referir al cálculo y la contabilidad, a la facultad de pensamiento discursiva y correlativamente al fundamento objetivo e inteligible de una cosa (es decir, sus causas), al derecho (*ius*) y también era sinónimo de *ars*, en el sentido de la tradición clásica romana de sistematización pedagógica de saberes con una aplicación práctica, como por ejemplo, el arte oratoria de Cicerón.<sup>22</sup> La acepción que elige Botero va en esta última dirección, ya que refiere a una *administrandi ratio*, cuya aplicación práctica reside en la mantención del orden político. Descendre ha sostenido que Botero se sirve de la sinonimia entre *ratio* e *ius* para enmascarar el carácter antijurídico de su propuesta.<sup>23</sup> Sea como fuere, lo interesante es que si *ratio* significa *ars*, la razón de estado boteriana no se entiende como ruptura de una legalidad preexistente, sino más bien como la aplicación de métodos que, por ser “fruto de una excelente virtud y valor casi sobrehumano”, van más allá de “lo conocido y acostumbrado” para asegurar la pervivencia de la comunidad política.<sup>24</sup>

En este marco, la razón de estado boteriana brinda un saber prudencial de carácter informativo (porque codifica experiencias y saberes relativos al arte de gobernar) y normativo (en tanto prescribe las

---

21 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 55

22 *Vocabolario degli accademici della Crusca*. Venezia, Appreso Giovanni Alberti, 1612, *abvocem ratio*, p. 680.

23 Ver Romain Descendre. “Introduzione”, en Giovanni Botero: *Della Ragion di Stato*. Edición crítica a cargo de Pierre Benedittini y Romain Descendre. Roma, Einaudi, 2016, p. XXXIV.

24 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 58. Disentimos con Peter Burke que asimila el significado de razón ordinaria a ley ordinaria o civil. Ver Peter Burke. “Tacitism, Scepticism, and Reason of State...”, p. 480.

acciones y los comportamientos del príncipe). De este modo, Botero conjuga la tradición medieval y humanista de espejo de príncipes con los nuevos tratados de comportamiento de la época como el *Libro del cortegiano* (1528) de Baldassarre Castiglione, el *Galateo* (1558) de Giovanni Della Casa y la *Civil conversazione* (1574) de Stefano Guazzo, que completa con su propia experiencia y observación de las principales cortes europeas.

En segundo lugar, si bien la razón de estado boteriana se centra en la conformación de un arte de gobierno, Botero identifica al estado (*stato*) con el dominio (*dominium*). Este proceso resulta evidente en la edición de 1598 (la última revisada por el autor) cuando define al estado como “un dominio firme sobre los pueblos”.<sup>25</sup> Aunque se hallaba instalado en el lenguaje corriente de los siglos XV y XVI, el vocablo *stato* presentaba una fuerte inestabilidad semántica: podía referir tanto a la condición o posición social de un príncipe, un ciudadano o una facción (*status*), al orden normativo (*ordinamento*), el tipo de gobierno (*reggimento*), el dominio territorial, la comunidad política, el poder personal ejercido por un señor, la entidad geopolítica que operaba en el plano diplomático y militar e inclusive, a un *métier* profesional (*arte dello stato*).<sup>26</sup>

Al entender al estado como dominio, Botero rechaza la tradición medieval que limitaba el poder político autocrático mediante la *iurisdictio*, es decir, el respeto del soberano a la ley, el derecho y la libertad tanto de los cuerpos institucionales y comunales como de las personas y sus bienes. Esta tradición de raigambre ético-cristiana, cuyos orígenes se remontan al siglo XIII y continúa vigente durante el bajo medioevo y la temprana edad moderna, reconocía la capacidad de estos cuerpos para *decir el derecho*, esto es, autoadministrarse a través de la institución de normas y la impartición de justicia según el ámbito de su jurisdicción. En este orden jurídico plural (considerado divino, natural e indisponible) el ejercicio del poder soberano se explicaba como un *regere* o *gubernare*, asimilándolo al acto de conducir el timón de una embarcación o dirigir un rebaño, donde la función del *rex* (distinguido por su rectitud moral, sus aptitudes y su sabiduría) consistía en asegurar a cada uno de los cuerpos que integraban la sociedad, según su estatus, su derecho.<sup>27</sup>

25 “Stato è un dominio fermo sopra popoli”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...* p. 55.

26 Ver Quentin Skinner. *El nacimiento de Estado*. Buenos Aires, Gorla, 2003; Corrado Vivanti. “Notas en torno al término Estado en Maquiavelo”, en: *Maquiavelo y los tiempos de la política*. Barcelona, Paidós, 2013, pp. 191-216.

27 Ver Romain Descendre. “Introduzione...”, pp. XIX-XXIV; Ennio Cortese *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*. 2 vols. Milano, Giuffrè, 1962-1964; Pietro Costa *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*. Milano, Giuffrè, 1969, p. 196 y ss.; Carlos Garriga. “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”, *Istor*, N° 16, 2004, pp. 1-21.

Tomando distancia del aristotelismo (que consideraba natural el origen de la comunidad política), Botero se inscribe en la larga tradición bíblica que, al remontarse a la figura de Nimrod como arquetipo del primer monarca despótico (*Génesis* 10:8-9), establecía el origen tiránico del poder político.<sup>28</sup> A esto se suma una concepción negativa y pesimista de la naturaleza humana que, inspirada en Maquiavelo, veía en los hombres criaturas insaciables, difíciles de contentar y siempre atentos a la búsqueda de novedades, sobre todo en lo relativo al cambio de gobierno.<sup>29</sup> Oponiéndose a la metáfora del rey como conductor de una sociedad que lo precede, la razón de estado supone para el piomontés al príncipe como artífice y al estado como materia.<sup>30</sup> El Príncipe como *artifex* no coordina un orden jurídico plural natural y divino ya dado y establecido, sino que actúa como un demiurgo que crea y moldea el estado a voluntad. Esta metáfora, que provenía de la tradición aristotélica tomista, servía para explicar la relación entre naturaleza y actividad humana, pero Botero la reelabora en clave política, con la sustracción de la figura del Príncipe del universo compositivo de la *iurisdictio* y reafirma así su supremacía y exclusividad.

Al igual que Maquiavelo, Botero se preocupa por mantener el *stato*, pero a diferencia del florentino, cuya posibilidad de hacerlo dependía de la personalidad del príncipe y de su *virtù* (entendida como un conjunto de cualidades: vigor, virilidad, fuerza, genio militar y capacidad de inspirar miedo) para enfrentar exitosamente los avatares de la fortuna; el piomontés atiende al *imperium*, es decir, al mando soberano y los mecanismos pacíficos que permiten asegurar una obediencia voluntaria por parte de los súbditos.<sup>31</sup> Asimismo, aunque en Botero la *virtù* del príncipe sigue siendo importante, esta conjuga las cualidades maquiavelianas con las virtudes cristianas y brinda un lugar de privilegio a la prudencia, que se distingue de la astucia.<sup>32</sup> En Botero es evidente la necesidad de borrar

---

28 Ver Diego Quaglioni. *Civilis Sapiencia: dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medio evo ed età moderna*. Rimini, Maggioli, 1989, pp. 27-30.

29 "Gli animi nostri sono di natura insaziabili e di difficile contentatura... onde veggiamo principi stati eletti con grandissimo applauso e con festa meravigliosa esser stati poscia in breve abbandonati o morti... perché, sì come la materia prima non è lungamente contenta di una forma, così gli animi nostri cercano di ora in ora qualche novità in ogni cosa, ma principalmente nella maniera di governo". Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 419.

30 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 55.

31 Hacia el siglo XVII tiende a predominar el sentido de *stato* de Botero. Así, por ejemplo, en la primera edición del *Vocabolario degli accademici della Crusca...* (*avvocem*, p. 843), *stato* en sentido estricto es sinónimo de dominio, señoría y potencia (*potenza*) además de adquirir la cualidad de *fermato* (firme, estable) y asociarse al *imperium* (el mando soberano).

32 En la edición de 1589 de su *Ragion di Stato* (II, 8), cuando refiere a los consejos del príncipe, Botero sostiene: "Primieramente deve egli fare professione non di astuto, ma di prudente, e la prudenza è una virtù, il cui ufficio è cercare e ritrovare mezzi convenienti per conseguire il

la flexibilidad moral de Maquiavelo en pos de la conservación del *stato*, por ejemplo, cuando aconsejaba al príncipe “entrar en el mal” si era necesario o usar la piel de la zorra (la astucia) o del león (la fuerza), según las circunstancias. Por el contrario, el piomontés reemplazará esta metáfora por la del ojo (la prudencia) y la mano (el valor) y pondrá así a la razón de estado bajo jurisdicción de la conciencia.<sup>33</sup>

Además, para Botero, el mantenimiento y el crecimiento del *stato* no reside, como en Maquiavelo, en el ejercicio de la coerción, las conquistas militares y la expansión territorial, sino en el aumento de las fuerzas (*forze*), que concibe como el crecimiento de hombres, riquezas (dadas por el desarrollo de la agricultura, la industria y el comercio) y la organización del territorio (que comprende la planificación urbana y el mejoramiento de las vías de comunicación).<sup>34</sup>

Recapitulando: en discusión con la tradición de la *iurisdictio* y Maquiavelo, Botero se centra en el *stato* como *imperium*, destaca la figura del príncipe de un universo social heterogéneo y concibe la relación de mando y obediencia desde el vértice, por lo tanto, emplea indistintamente los términos de pueblo (*popolo*) y súbditos (*sudditi*), sin hacer distinciones jurídicas. Los súbditos se diferencian por sus convicciones religiosas (católicos, judíos, luteranos, calvinistas e infieles), una propensión natural mayor o menor a la obediencia (estables *versus* volátiles, agradables *versus* feroces), o bien, por su nivel socioeconómico (ricos, sectores medios y pobres), pero sin que estamento y riqueza necesariamente coincidan. Por ejemplo, entre los grandes (*grandi*) se encuentran no sólo los nobles, los feudatarios y los príncipes de sangre, sino también

---

fine; l'astuzia tende al medesimo fine, ma differisce dalla prudenza in questo: che nell'elezione de' mezzi quella segue l'onesto più che l'utile, questa non tieni conto se non dell'interesse". Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 114, nota 2. Si bien se advierte el esfuerzo por distinguir entre la prudencia honesta en tanto virtud ejercida conforme a la conciencia y la astucia desprejuiciada, la recepción negativa de esta distinción, muy criticada en la época por los límites borrosos que establecía entre "lo honesto" y "lo conveniente", impulsó al piomontés a suprimir este párrafo de ediciones posteriores de su obra a partir de 1590.

33 Ver Nicolás Maquiavelo *El Príncipe*. Edición crítica a cargo de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, [1532], 1999, cap. XVIII, pp. 103-106; Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 95.

34 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 222-223 y 243-250. En *El príncipe*, Maquiavelo entiende por *stato* la adquisición y aplicación del poder político por la fuerza, diferenciándolo así del término latino *status* (condición socioeconómica) del que deriva. Esto llevó a que Frederick Meinecke (*The Doctrine of Reason d'État and Its Place in Modern History*. New Haven, Yale University Press, 1957, pp. 25-48) destacara la influencia de Maquiavelo en los debates de la edad moderna europea sobre razón de estado, en tanto doctrina que privilegia el bien del estado sobre otra consideración moral o religiosa. Harvey Mansfield (*Machiavelli's Virtue*. Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 281-258) discutió esta postura al subrayar que el término *stato* en Maquiavelo debe interpretarse como sinónimo de dominio, en línea con una concepción patrimonial y todavía inseparable de las cualidades personales del príncipe, poniendo el acento en el carácter transicional del concepto.

personas que ganaron reputación entre el pueblo por el valor demostrado en la guerra o sus artes para conseguir la paz, a quienes Botero denomina “grandes de valor” (*grandi di valore*).<sup>35</sup>

## 2. La relación de comando y obediencia como garante del orden y la paz social

Dado el carácter plural de las sociedades de Antiguo Régimen (compuestas por diversos órdenes, comunidades y corporaciones) y su percepción como naturalmente desiguales, diferenciadas y jerárquicas, los gobernados se presentaban como una realidad enfrentada al gobernante, cuya obediencia debía asegurarse constantemente para evitar el descontento y las rebeliones, que llevaban a la corrupción y alteración del orden. Botero introduce aquí el concepto de reputación como forma no jurídica de conseguir el consenso de los súbditos hacia el Príncipe. La reputación es “fruto de una virtud excelente” que, por haber pasado los límites ordinarios del valor humano, inspira una reverencia similar a una persona sagrada.<sup>36</sup> Se diferencia del crédito, porque refiere a personas públicas; y de la autoridad y la estima, porque la ejerce un inferior (el súbdito) con respecto a quien reconoce como su superior (el Príncipe). Asimismo, la reputación se distingue de la fama (que puede ser positiva o negativa, mientras la reputación es sólo positiva) y la maravilla, porque si bien ambas provocan admiración por sus efectos grandiosos, la maravilla opera en el plano especulativo, mientras la reputación lo hace en el ámbito humano y práctico.<sup>37</sup> De este modo, Botero establece al Príncipe como persona pública, cuyo grado de aceptación reside en la capacidad para establecer una suerte de superioridad (definida como *maggioranza, grandezza, maestà*) con respecto a sus súbditos, la cual se nutre tanto de la virtud como de saberes prácticos en el terreno militar y político.<sup>38</sup>

La reputación consiste en el ejercicio de dos pares de virtudes: la prudencia y el valor, y la justicia y la liberalidad. Mientras las primeras implican la grandeza de ánimo e ingenio, asociada a empresas importantes en el

---

35 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 159-160.

36 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 415.

37 “E se questa stima è fondata sulla religione e pietà, si dice riverenza, se sull’arti politiche e militari, si chiama riputazione”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 68.

38 “Ma la importanza si è che la maggioranza del prencipe non sia collocata in cose impertinenti e di picciolo o di nessun rilievo, ma in quelle che innalzano l’animo e l’ingegno, e che recano una certa grandezza quasi celeste e divina, e fanno l’uno veramente superiore e migliore degli altri”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 69.

plano militar y político, las segundas se inclinan a beneficiar (*beneficare*), en el sentido de procurar el bienestar público.<sup>39</sup> Este énfasis en las virtudes, lejos de limitarse a una reacción antimachiaveliana, implica una adaptación de la tradición humanista de espejo de príncipes a los tiempos que corren, porque si bien Botero reconoce en la nobleza una virtud exclusiva y natural para los asuntos políticos, insiste en la necesidad de que el Príncipe domine ciertos conocimientos para tomar decisiones debidamente informadas.

Acompañada del valor, la prudencia genera reputación en sentido estricto y constituye el pilar del arte de gobierno propuesta por Botero: la prudencia sirve de ojo, porque suministra al Príncipe consejo, lo que lo ayuda a evaluar y planear sus acciones, mientras que el valor le sirve de mano, es decir, constituye la fuerza que le permite ejecutarlas.<sup>40</sup> El piamentés otorga a la prudencia un espacio central en su *Ragion di Stato* y ello se debe al hecho de que además de ser una virtud intelectual (que absorbe la fortaleza y la templanza), adquiere una acepción más técnica que la *phrónesis* aristotélica (y acá Botero se sirve de la tradición florentina) al vincularse con una elección adecuada de medios y fines que garanticen la conservación del *stato* y la reputación principesca. Un Príncipe adquiere prudencia a partir de su experiencia, sus observaciones, relatos contemporáneos (de embajadores, comerciantes, soldados, espías) y de la historia (entendida como un “gran teatro” que comprende “toda la vida del mundo y de sus partes”).<sup>41</sup> Esto supone una concepción secular y cíclica del tiempo, asociada a la idea de pronóstico, donde la identidad estructural del pasado con el presente permite anticipar el futuro. De este modo, el momento del juicio final y el fin de la historia se prolonga indefinidamente, dejando solo el presente de la acción política, cuyos tiempos de decisión y acción deben ser pautados.<sup>42</sup> De ahí la importancia que para Botero reviste la ocasión, entendida como el momento propicio y elegido deliberadamente por el Príncipe para actuar, sin relación con la fortuna, como sucedía en Maquiavelo.<sup>43</sup>

En segundo lugar, la prudencia se compone de saberes que la perfeccionan: la filosofía moral (que permite el conocimiento de las conductas y los sentimientos de los súbditos), la política (que enseña los modos de

39 La cuestión de la reputación, en especial los capítulos XI y XII, relativos a cómo conservarla y los ejemplos de príncipes que lo han logrado, fue extensamente desarrollada por Botero en un opúsculo titulado *Della Riputazione*, que forma parte de sus *Aggiunte alla ragion di Stato* (1598).

40 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 95.

41 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 98-99.

42 Ver Gianfranco Borrelli. *Ragion di stato e Leviatano*. Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 13-16 y Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, pp. 31-40.

43 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 104-111.

gobierno y de hacer la guerra), las artes mecánicas (la geometría, la aritmética y la arquitectura) consideradas fundamentales para el arte de la guerra y la elocuencia (necesaria para moderar los ánimos, temperar las repúblicas y manejar los pueblos), que además supone un conocimiento cabal del orden natural.<sup>44</sup> Acá reaparece la metáfora del Príncipe como *artifex*, no en clave política ni como artesano manual, es decir, como quien posee el conocimiento específico para fabricar puentes y máquinas, sino en el sentido de quien logra “servirse juiciosamente de quienes ejercen estos oficios” y tiene el conocimiento suficiente para “saber diferenciar lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo”, y llegar a “discernir de entre muchas cosas propuestas, la mejor”.<sup>45</sup>

Otra virtud clave de la reputación es la justicia regia que consiste en “conservar y asegurar a cada uno lo que es suyo”, entendida como la base de la paz y la concordia de los pueblos.<sup>46</sup> Concordia que descansa en la obligación del pueblo de dar al príncipe las fuerzas (físicas y materiales) que requiera a fin de mantener el orden, mientras aquél se compromete a brindarles seguridad para que disfruten en paz de sus bienes, mantener el reino libre de la violencia y el fraude (al elegir funcionarios dignos de su cargo y evitar cargas impositivas excesivas) y por último, eliminar la usura con el propósito de asegurar la abundancia de alimentos y la riqueza del erario público, a través del comercio de productos agrícolas y manufacturas.<sup>47</sup> Reforzando su perspectiva antijurídica, Botero otorga al derecho la función de policía, es decir, de regulación social y administración del orden público, a través de medidas que garantizan la paz, la seguridad y el bienestar de los súbditos.<sup>48</sup> Frente a la disyuntiva maquiaveliana entre *vivere libero* y *vivere sicuro*, el piemontés (contrariamente al florentino) se inclina por el *vivere sicuro*, al considerar más importante que el príncipe disponga de los recursos necesarios para garantizar que sus súbditos vivan seguros y felices, sin preocuparse por la falta de libertad.<sup>49</sup>

---

44 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 95-96. Sobre la importancia que tuvo para Botero el libro de la naturaleza, ver Harald E. Braun. “Knowledge and Counsel in Giovanni Botero’s *Ragion di Stato*”, *Journal of Jesuit Studies*, Vol. 4, Nº 2, 2017, pp. 270-289.

45 “Non voglio però ché gli attenda a queste cose come ingegniero o artefice, ma come principe, cioè che n’abbia tanta notizia, che sappia discernere il vero dal falso èl buono dal reo e di molte cose proposte sappia sceglierne la migliore, perché l’ufficio suo non è di fabbricar ponti e machine da guerra [...] ma di servirsi giudiziosamente di quei che fanno professione di tutte queste cose”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 96.

46 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 71.

47 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 73-78.

48 Sobre el antiguo concepto de *policía* como administración, ver Michel Foucault. *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 109-138. Resulta, no obstante, llamativo que Foucault en ningún momento mencione a Botero.

49 Al respecto, afirma Botero (*Della Ragion di Stato...*, p. 147): “Il popolo, che, senza paura di

Botero también aconseja al príncipe ser cauteloso con la elección de los jueces, quienes además de mostrar integridad e idoneidad, deben ser oriundos de una región del reino distinta de la que se les asignó para asegurar su imparcialidad.<sup>50</sup> Pero como estos recaudos no impiden que los magistrados se corrompan durante el ejercicio de su cargo, el piemontés sostiene que el Príncipe debe ser el único que se ocupe de hacer e interpretar la ley, relegando a los jueces a meros ejecutores de sus órdenes.<sup>51</sup> De este modo, se reduce la actividad judicial a la aplicación de la ley y el derecho a la realización de la voluntad del Príncipe. Tal es así que la reflexión de origen aristotélico, absorbida por el patrimonio teológico y jurídico medieval sobre la *epiqueya*, que refería a la capacidad del juez para, haciendo uso de su arbitrio, corregir el rigor general de la ley, al adaptarla a casos particulares (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1137b 26; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIa, IIae, q. 120) queda reducida al otorgamiento de la gracia por parte del Príncipe, esto es, perdonar la vida, los bienes y el exilio a los condenados, siempre que lo ameriten y no peligre “la tranquilidad pública”.<sup>52</sup> Con la asimilación de la ley a la autoridad decisional soberana, Botero formula una concepción puramente positiva y política del derecho que da prioridad a lo legal (la norma establecida por el Príncipe) sobre lo que es justo, es decir, sobre el derecho como expresión de justicia.

Por último, la liberalidad (que ha de ejercerse con moderación para evitar empobrecer al reino), potencia la función de control y regulación social de la justicia regia, porque refiere, por un lado, a la práctica del Príncipe (como buen cristiano) de la caridad, especialmente en períodos de “calamidad pública” (por desastres naturales, carestía, hambrunas y pestes) de modo de conciliar el ánimo del pueblo y asegurar su

---

guerra straniera o civile e senza tema d'esser assassinato in casa per violenza o per fraude, ha i cibi necessari a buon mercato, non può non esser contento e d'altro non si cura”. Cfr. Nicolás Maquiavelo. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Edición crítica a cargo de Ana Martínez Arancón. Madrid, Alianza, [1531] 2000, lib. I, cap. 16, pp. 81-85.

50 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 79-83.

51 “Importa anco assai per assicurarsi del buon governo della giustizia, che il prencipe non permetta a' ministri suoi, per grandi che siano, l'arbitrio e la facultà assoluta di far ragione, ma li sottometta il più che può alla prescrizione delle leggi, riservando l'arbitrio per sé, perché delle leggi egli è sicuro, ma non dell'arbitrio altrui, soggetto a varie passioni”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 84.

52 “Il far grazia appartiene veramente al prencipe, perché, essendo i giudici tenuti a proceder legittimamente, egli solo può moderare il rigore e temperare con l'equità l'asprezza delle leggi; ma non deve però usar grazia a chi si sia con pregiudizio della giustizia e della repubblica [...] Or la grazia fatta senza rispetto o d'equità o di pubblico bene, perturba ogni cosa... perché Dio punisce né prencipi i peccati da loro perdonati agli uomini micidiali e di male affare”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 87. Botero no liquida la reflexión sobre la equidad, como sostiene Romain Descendre (“Introduzione...”, pp. XXXIX-XL), sino que la resignifica como gracia, reforzando así el poder autocrático del Príncipe.

obediencia; por otro, al patronazgo de las artes y las ciencias, ya que los hombres brillantes influyen siempre en la multitud y por ende, es fundamental ganar su favor.<sup>53</sup>

Sin embargo, para Botero, la reputación no basta para generar consenso, ya que el Príncipe debe complementarla con “el arte de contener al pueblo” (*l'arte di trattenere il popolo*) para sacarle toda posibilidad de rebelión. Política de contención que comprende espectáculos públicos (como tragedias y fiestas religiosas), mejoras urbanas (acueductos, puentes, desecamiento de pantanos, construcción de canales y cloacas) que además generan trabajo y la realización de guerras en el extranjero, con el propósito de desviar tensiones internas.<sup>54</sup> Contención no significa sólo disciplinar, sino sobre todo convencer activamente a los tres sectores que componen la sociedad (ricos, medianos y pobres) de la necesidad de mantenerse en una relación de mando y obediencia. Botero considera a los medianos (*i mezzani*) los súbditos más tranquilos y fáciles de gobernar porque tienen lo suficiente como para no necesitar más, sin llegar a ser tan poderosos como para involucrarse en la planificación y la ejecución de grandes empresas. En cambio, los ricos (*gli opulenti*) por su linaje noble, educación, sus bienes y clientelas son altaneros (no aceptan estar bajo sujeción de nadie), ambiciosos y propensos a la violencia; mientras que los pobres (*i miseri*), por el estado de necesidad en que se encuentran, son presa fácil de la desesperación, el vicio de la revuelta y la conspiración.<sup>55</sup>

Entre los extremos del espectro social, el Príncipe se mueve como un árbitro que canaliza los reclamos particulares de sus súbditos más conflictivos: los ricos y los pobres, en pos de una finalidad común: la conservación del orden. La función mediadora y reguladora del Príncipe se ve reforzada porque la mayoría de las medidas que se recomiendan son pacíficas, dejando como último recurso, si fallan, la violencia. Por ejemplo, en el caso de los ricos (príncipes herederos de la Corona, feudatarios y los grandes de valor), el piamontés recomienda tratarlos “con modos convenientes y dulces”, con atención a su particular naturaleza y estado anímico y esquivar los desprecios para que permanezcan en sus puestos y evitar motivos de agitación. Mientras que, en cuanto a los grandes de valor, más peligrosos por contar con el apoyo del pueblo, aconseja mantenerlos ocupados sin asignarles tareas importantes ni cargos a perpetuidad.<sup>56</sup>

---

53 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 89-94.

54 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 147-158.

55 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...* pp. 159-60.

56 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 161-170.

Los pobres presentan para Botero un potencial foco de subversión y guerra civil, que debe ser controlado. En este sentido, plantea dos alternativas: (i) “interesarlos” en “la tranquilidad del estado”, darles un oficio con qué mantenerse, en sintonía con la importancia que otorga al desarrollo de una economía mercantilista; (ii) si la primer alternativa fracasa, “echarlos” del estado mediante su reubicación en colonias, o bien, mandarlos a la guerra o al exilio permanente, en el peor de los escenarios.<sup>57</sup> De este modo, el príncipe como árbitro y regulador por excelencia del conflicto social se convierte en representante del bien público, que es homologado a la estabilidad y la pacificación de la comunidad política. Aquí opera una incipiente distinción entre *lo público* (el Príncipe) y *lo privado* (los intereses de los grupos sociales e individuos que integran la sociedad plural de Antiguo régimen). El *stato* boteriano se encuentra, sin embargo, todavía lejos del concepto de Estado como abstracción jurídica, ya que expresa una subjetividad fuerte, ligada a la voluntad del Príncipe, quien, para asegurar la conservación de su dominio debe reducir a la unidad fracciones sociales contrapuestas, esto es, adecuar continuamente los súbditos al orden que él mismo estableció y resulta inseparable del bien público.<sup>58</sup>

El solapamiento de las nociones de bien público, bien común e interés en Botero se vincula con la connotación política que, hacia mediados del siglo XVI, adquiere el concepto de interés para referir al bien común (general, global y unificante) en oposición al provecho individual de los particulares. En sus *Capi di Prudenza*, el piamontés asegura que el interés “vence cualquier partido” en las negociaciones políticas.<sup>59</sup> El bien común, asociado al interés, pierde la impronta ética que tenía en la filosofía política aristotélica hasta bien entrado el siglo XV. Para Aristóteles la comunidad política constituía la cúspide de la felicidad, porque cada ciudadano (al desarrollar sus actividades conforme al perfecto ejercicio y uso de la virtud y la razón) contribuía al bien común.<sup>60</sup> Por el contrario, la justicia principesca radica, para Botero, en “asegurar a cada uno lo que es suyo”,<sup>61</sup> lo que evidencia una concepción de bien común que, al haber absorbido la noción de *utilitas*

57 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 171-74.

58 Ver Maurizio Ricciardi. “Príncipes y razón de estado en la primera modernidad”, en Giuseppe Duso (coord.): *El poder...*, pp. 41-48.

59 “tenga per cosa risoluta, che nelle deliberazioni de' principi l'interesse è quello che vince ogni partito: e perciò non deve fidarsi d'amicizia, non di affinità, non di lega, non d'altro vincolo, nel quale chi tratta con lui non abbia fondamento d'interesse”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 104.

60 Ver Aristóteles. *Política*. 1332a-1332b; id., *Ética Nicomaquea*. 1113a-1113b, 1170a, 1179b.

61 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 71.

(ligada al provecho y el bienestar), privilegia la seguridad, la prosperidad económica y el orden sobre las libertades políticas y civiles de los ciudadanos-súbditos.<sup>62</sup>

En suma, Botero realiza un desplazamiento de la problemática jurídica en dos planos: (i) la definición de *stato* como puro dominio territorial; (ii) la conceptualización de la razón de estado como arte de gobierno destinada a la conservación sistemática del orden político. La conservación reside tanto en la obediencia voluntaria y el consenso del pueblo hacia el Príncipe como en la dinámica que se establece entre reputación, interés y bien público. De este modo, la figura del Príncipe como quien monopoliza las fuerzas materiales y físicas de sus súbditos, formula la ley y regula el conflicto social, adquiere una supremacía inusitada. Supremacía que se ve reforzada por un ejercicio de la autoridad principesca que concentra una gran cantidad de funciones: hacer leyes y privilegios, iniciar la guerra o firmar la paz, nombrar magistrados y oficiales, otorgar la gracia, acuñar moneda, instituir medidas y pesos, impartir gravámenes y tallas y poner a los capitanes en sus fortalezas, entre otras cosas. Funciones que “conciernen al estado y la majestad” y no pueden transferirse a ningún funcionario.<sup>63</sup> Botero describe así las atribuciones del Príncipe casi del mismo modo que Bodin, sin subscribir a la concepción bodiana del Príncipe como *legibus ab solutus*, cuyo poder proviene directamente de Dios.<sup>64</sup> Y ello se debe al hecho de que el piemontés propone dar al Príncipe conocimientos prácticos y estrategias efectivas para conservar el orden y garantizar la paz, sin por ello sacrificar la jurisdicción eclesiástica y la injerencia de la Iglesia católica en los asuntos políticos.

---

62 De hecho, Botero (*Della Ragion di Stato...* p. 147) pone el ejemplo del pueblo israelita en Egipto, que “aunque estaba bajo una durísima esclavitud y los ministros del faraón lo hacían trabajar de modo inusitado, al punto que no tenían tiempo de respirar, por la abundancia de alimentos que había, no pensaba en su libertad”. Para una semántica histórica del concepto de interés, ver Lorenzo Ornaghi. *Il concetto di interesse*. Milano, Giuffrè, 1984.

63 “Tenga in piede l'obbedienza e la soggezione de' sudditi e la dipendenza da lui nelle cose importanti. Non comunichi con chi si sia quello che appartiene alla grandezza, alla maestà, alla maggioranza sua quali sono l'autorità di far leggi e privilegi, di romper guerra o far pace, d'instituire i principali magistrati e ufficiali e di pace e di guerra, e 'l far grazia della vita, dell'onore e de' beni a chi n'è stato giuridicamente privato, e di batter moneta, d'instituir misure e pesi, di metter gravezze e taglie sui popoli, o capitani nelle fortezze, o simili altre cose, che concernono lo Stato e la Maestà”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 126.

64 Ver Jean Bodin. *Los seis libros de la República*. Traducción al español y edición crítica a cargo de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos, [1576], 1997, lib. I, cap. X, pp. 72-84. Asimismo, ver Louis Fosneau. “Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes”, en Howell Lloyd (ed.): *The Reception of Bodin*. Leiden, Brill, 2013, pp. 323-342.

### 3. Unidad confesional y religión católica como *instrumentum regni*

Entrando en polémica con Maquiavelo, Botero insiste en que el Príncipe no debe simular en materia religiosa, sino “de todo corazón humillarse delante de la Divina Majestad” y reconocer que a ésta debe “el reino y la obediencia de su pueblo”, por ende “no ha de entrometerse en asunto, probar hazaña o cosa alguna que no esté seguro de que se haga conforme a la ley de Dios”.<sup>65</sup> Y como prueba de esto, Botero cita en latín un pasaje del *Deuteronomio* (*Salmo 17, versic. 18-20*) sobre la *lex regis*, que en la tradición exegetica se interpretaba como la sumisión necesaria del soberano a la ley, considerado el custodio de su cumplimiento.<sup>66</sup> No obstante, el piomontés realiza una interpretación inédita, al deducir de este fragmento la necesidad de que las decisiones del Príncipe, antes de ser tratadas por el Consejo de estado, sean presentadas ante un Consejo de conciencia, integrado por teólogos y canonistas, de modo tal de evitar dañar su alma y la de sus sucesores.<sup>67</sup> El buen Príncipe es quien se somete al control de la Iglesia católica y por ende, no hace nada sin el consentimiento de las altas jerarquías eclesiásticas.

En segundo lugar, Botero define a la religión como el fundamento del principado, porque como todo poder proviene de Dios, sólo es posible que el Príncipe consiga “su gracia y favor” a través de una práctica sincera del culto religioso.<sup>68</sup> La justificación es de carácter providencialista: para asegurar el éxito de sus empresas, el Príncipe debe esforzarse por “introducir la religión y la piedad, y acrecentarla en su estado”.<sup>69</sup> Pero

65 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 133.

66 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 134, nota 6. Sobre esta tradición interpretativa del *Deuteronomio*, ver Diego Quaglioni. “L’iniquo diritto. *Ius regis e regimen regis* nell’esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli *specula principum* del tardo Medioevo”, en Angela De Benedictis (ed.): *Specula principum*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, pp. 209-242.

67 “Per lo che sarebbe necessario che il prencipe non mettesse cosa nessuna in deliberazione nel consiglio di Stato, che non fosse prima ventilata in un consiglio di coscienza, nel quale intervenissero dottori eccellenti in teologia ed in ragione canonica, perché altramente caricherà la coscienza sua e farà delle cose, che bisognerà poi disfare, se non vorrà dannare l’anima sua e dei successori”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 134.

68 En este sentido, Botero (*Della Ragion di Stato...*, p. 138) afirma que el Príncipe debe ser “firmemente religioso, contra la ficción y sabiamente pio contra la superstición” (*Sia sodamente religioso contra la finzione e saviamente pio contra la superstitione*).

69 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...* pp. 135-36. El piomontés desarrolla el argumento providencialista en *De regia sapientia*, donde sostiene que la fe cristiana es “pro aequitate, pro religione, pro aris et focus” (literalmente por la equidad, la religión, los altares y los hogares). Botero afirma que la religión católica defiende a Dios y a la Patria por igual y que la beatitud eterna frente a la muerte terrena constituye una motivación superior a la virtud militar de los héroes paganos y antiguos exaltados por Maquiavelo. Ver Giovanni Botero. *De regia sapientia, libri tres*. Mediolanum, apud Pacificum Pontium, 1583, p. 4.

tiene una aplicación práctica y concreta, ya que “la religión vuelve a los súbditos obedientes, valerosos en las hazañas, intrépidos frente al peligro, libres de impulsos, listos para cada necesidad de la república, de modo tal que sirviendo al Príncipe, los súbditos sirven a Dios”.<sup>70</sup> Y aquí, la religión católica ocupa un lugar preferencial con respecto al resto de las confesiones porque: “somete no solo los cuerpos y las facultades de los súbditos... sino también los ánimos y las conciencias, y liga no solo las manos, sino también los afectos y los pensamientos”.<sup>71</sup>

La fe y el temor como base de la obediencia política constituía un *topos* común en la época, no obstante, Botero justifica su predilección por el catolicismo, porque une las conciencias de los súbditos al Príncipe al asegurar un sometimiento voluntario y consensuado; cuestión que constituye una constante en su razón de estado. La Iglesia se convierte así en la mejor aliada del Príncipe, debido al control que ejerce sobre las almas, a través de los sacramentos de la confesión y la penitencia. La importancia que reviste el control de la interioridad de los súbditos-fieles, se condice con una observación atenta de las dificultades de la Iglesia católica para mantener su principado temporal y su renuncia al ejercicio directo del poder frente al avance de iglesias territoriales bajo control soberano.<sup>72</sup> En este marco, Botero considera necesario proteger la jurisdicción y los privilegios del poder eclesiástico: el Príncipe no sólo debe ser respetuoso con el Papa y los religiosos, sino también reservar a los prelados el juicio de la doctrina, la dirección de las costumbres y el gobierno de las almas, en suma, los ámbitos de la fe y la moral.<sup>73</sup>

Al revalorizar la religión católica como *instrumentum regni*, Botero polemiza nuevamente con Maquiavelo, quien en sus *Discorsi* (II. 2) sostenía que el cristianismo dividía las lealtades de los hombres entre la patria y sus almas, y elogiaba cualidades incompatibles (la humildad, la abyección y el desprecio por las cosas mundanas) con las virtudes cívicas y marciales. Asimismo, la religión cristiana, al preferir la contemplación y el ocio, antes que la grandeza de ánimo y la fortaleza corporal, había hecho a los hombres débiles, presa fácil de los malvados y mansos para soportar terribles opresiones con tal de ir al Paraíso. En cambio, el piromontés defiende la excelencia del cristianismo como religión cívica porque inculca una obediencia consciente y sincera en los súbditos-fieles;

---

70 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 136.

71 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 137.

72 Sobre este punto, ver Paolo Prodi. *El soberano-pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 2010, pp. 363-82.

73 “Ma quanto al regimento, lasci liberalmente a' prelati il giudizio della dottrina e l'indirizzo de' costumi e tutta quella giurisdizione, che 'l buon governo dell'anime ricerca ed i canonici e le leggi loro concedono”. Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 141.

obediencia reforzada por deseos inmortales, en vez de la maquiaveliana, considerada, por sus actos feroces y gallardos, externa y superficial.<sup>74</sup>

En este marco, Botero da una vuelta de tuerca a su razón de estado al considerar la unidad confesional como elemento clave para la conservación del orden político. El Príncipe debe velar entonces por el “bien público temporal” (la paz civil y política) y el “bien público espiritual” (la religión y la unión de la Iglesia de Dios).<sup>75</sup> Aquí la postura boteriana va más allá de la crítica a Maquiavelo para detenerse en la condena a los soberanos que defendían la libertad de conciencia como salida del conflicto religioso y redefinir la herejía como origen del desorden y la corrupción no sólo en el plano espiritual, sino también moral y político. Aunque Botero, más preocupado por la aplicación de medidas concretas contra los herejes, no desarrolla en detalle este último punto, su crítica al calvinismo sentó las bases para contraponer el catolicismo como herramienta de unión, pacificación y gobierno a la incapacidad de las confesiones heréticas como religiones civiles; cuestión que sería retomada por otros miembros de la orden jesuita (Pedro de Ribadeneyra, Thomas Fitzherbert y Juan de Mariana).<sup>76</sup>

La argumentación de Botero a favor de una razón de estado verdadera y católica confluye con la crítica de una razón de estado falsa, impía e ineficiente, representada por los *politiques* franceses (en su mayoría juristas, entre los que se encontraba Jean Bodin) que defendían la tolerancia religiosa como mecanismo de resolución de las guerras civiles y ponían a la Corona como árbitro del conflicto sobre cualquier otra instancia eclesiástica o confesional. Para los *politiques*, los gobernantes debían preocuparse por la paz externa y la justicia terrenal, no por la religión de sus súbditos, ligada a la esfera privada de la interioridad. Esto permitía al Príncipe (por su neutralidad) explotar la utilidad política de la religión, sin entrar en conflicto con facciones y favorecer la libertad de culto o una determinada religión como instancia de pacificación. Aquí resulta clave el ejemplo del hugonote Enrique de Navarra, quien oportunamente se había convertido al catolicismo, un año antes de asumir como rey de Francia en 1594 y aunque había oficializado el culto católico en su reino, esto no le impidió establecer la tolerancia religiosa con el edicto de Nantes de 1598. Como representante de Carlo Emanuele en las negociaciones con la Liga Católica y testigo de las guerras de religión

74 Al respecto, Botero (*Della Ragion di Stato...*, p. 370) se pregunta retóricamente: “Roma poi non è ella debitrice della sua grandezza al sangue de’ martiri, alle reliquie de’ santi, alla santità de’ luoghi ed alla suprema sua autorità nelle materie beneficali e sacre?”

75 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 336.

76 Ver Harro Höpfl. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State c. 1540-1630*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 97-139.

francesas, Botero tendría seguramente fresco este ejemplo (recordemos que la última edición corregida por el piemontés de la *Ragion di Stato* coincide con la sanción de este edicto).

Indignado, Botero califica a los *politiques* como hombres “impíos no menos que locos” porque le hacen creer al Príncipe que la herejía no se relaciona con la política, convenciéndolos de que la consientan espontáneamente en sus reinos y ellos así actúan, creyéndose “buenos cristianos”.<sup>77</sup> No obstante, lo que en realidad hacen es incitar a los príncipes cristianos a practicar una razón de estado contraria a las leyes de Dios, “casi altar contra altar”.<sup>78</sup> Al remontarse al Antiguo Testamento y a una larga tradición exegética, Botero refiere al altar como sacramento de comunión eclesíastica y símbolo de unidad de la Iglesia, y señala a los que resisten la verdadera religión cristiana como cismáticos e idólatras.<sup>79</sup> Al poner a la Corona por encima de la Iglesia, los *politiques* amenazaban con convertir al estado en una segunda Iglesia, lo que le arrebatava a la institución eclesíastica el monopolio de la sacralidad, por ello su razón de estado era considerada idólatra e impía y, asimismo, comparable al pecado cometido por el pueblo israelita cada vez que se había desviado del culto de Jehová.

Desde el punto de vista práctico, para Botero, la tolerancia religiosa constituye una política mala e ineficaz, porque mientras la unidad confesional católica liga las conciencias de los súbditos al príncipe, haciéndolos “más obedientes, deseosos de la paz y enemigos de las revueltas y los escándalos”, la religión reformada (Lutero, Calvino y sus seguidores), al haberse alejado de la verdad evangélica, siembra por todos lados la discordia, la “revolución de los estados” y la “ruina de los reinos”.<sup>80</sup> El piemontés se ensaña con los calvinistas, a quienes considera los heréticos más indómitos y alejados de la fe cristiana. Los calvinistas se asemejan a los turcos porque, como no pueden defender su religión con razones doctrinales o apelando a la autoridad de los santos, recurren a las armas.

---

77 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 336-337.

78 “Perché deve il prencipe cristiano chiuder la porta del suo consiglio secreto all'Evangelio ed a Cristo e drizzare una ragion di Stato contraria alla legge di Dio, quasi altare contra altare?” Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 134-135.

79 Ver el episodio de Core, Datan y Abirem (Nm 16: 1-33), de las tribus transjordanas bajo Josué (Jos. 22: 10-34) y del altar elevado por Jeroboán en Betel (1 Re:12, 26-30), maldecido por los profetas (Am 3:14) y destruido por Jonás (2 Re: 23, 15). En cuanto a la tradición exegética cabe mencionar a Ignacio de Antioquía, Cipriano, Optatus Milevitanus y San Agustín. Sobre este punto, ver Félix María Arocena. *El altar cristiano*. Barcelona, Centre de Pastoral litúrgica, 2006. Cabe notar que en *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città* (que pasa a publicarse conjuntamente con la *Ragion di Stato*, a partir de la edición de 1590) Botero homologa la idolatría introducida por Jeroboán a la de los *politiques* franceses. Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, pp. 369-370.

80 Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 138.

E incluso terminan siendo más peligrosos, porque mientras los turcos atacan el orden temporal y luego el espiritual, los calvinistas hacen al revés y, “bajo la sombra de su evangelio”, alimentan la sedición, fomentan la traición y la maldad así como “la esperanza en los ambiciosos”, arman a “los desesperados”, dan a “los rapaces” iglesias y bienes eclesiásticos para saquear e incitan a “la plebe contra los nobles, a los súbditos contra los príncipes”, y critican descaradamente a los católicos, “seducen a los simples”, y así, poco a poco, confunden las cosas públicas y privadas.<sup>81</sup>

El calvinismo se caracteriza por la subversión del orden público y la alteración de la paz; subversión que opera simultáneamente en cuatro planos: (i) espiritual (alejamiento de la verdadera fe), (ii) político (rebelión de los súbditos contra el príncipe), (iii) social (enfrentamiento de la plebe con los nobles) y, (iv) moral (trastrocamiento de valores éticos por el auge de la violencia, la ambición, la rapacidad y, en definitiva, la maldad). De este modo, Botero descalifica a las religiones reformadas como religiones civiles, propicias para asegurar la conservación del orden político y la obediencia de los súbditos, al mismo tiempo que descarta toda posibilidad de pacificación del conflicto confesional basada en la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la neutralidad del Príncipe. A su juicio, la razón de estado de los *politiques* resulta ineficaz para la conservación del orden político en tanto aumenta la conflictividad social y precipita la ruina del estado, cuya conservación depende de la defensa por parte del Príncipe de la ortodoxia católica y la Iglesia, con la consiguiente protección de sus privilegios, bienes y jurisdicción.

Siguiendo la tradición bíblica (*Romanos*: 13, 1 *Pedro*: 2) de las dos sociedades (una civil y otra cristiana), parecería que Botero trata de mantener la separación entre poder secular (el Príncipe como instancia decisional máxima y garante del orden público) y poder espiritual (la Iglesia, con una jurisdicción circunscripta a los ámbitos de la fe, la moral y las costumbres). No obstante, la injerencia del Consejo de conciencia en los asuntos de gobierno, sumado a los deberes que el Príncipe tiene con respecto a la Iglesia, confunden y borran los límites entre ambos poderes. En un intento por establecer jerarquías y a propósito de la discusión sobre si compete a la Iglesia socorrer económicamente al estado, Botero afirma que: “la autoridad del Papa legitima (*giustifica*) al Príncipe frente (*presso*) a Dios y la necesidad lo legitima también frente al pueblo”, por ende, no es conveniente que el Príncipe “eche mano” a los bienes de la Iglesia sin que lo autorice el Sumo Pontífice, ni sea esencial para el orden público.<sup>82</sup> Si bien el énfasis está puesto en proteger los bienes eclesiásticos de las garras del

81 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 182.

82 Ver Giovanni Botero. *Della Ragion di Stato...*, p. 230.

poder secular, se coloca al Príncipe en una situación de inferioridad con respecto al Papa, cuyo poder proviene directamente de Dios. En cambio, la autoridad del Príncipe depende del Papa y del pueblo.

Se podría pensar que el respeto excesivo por la Iglesia y el Papa tiene en Botero una impronta pragmática: mantener a los súbditos-fieles más controlados y dóciles. Sin embargo, el meollo de la cuestión radica en el origen del poder político. El piemontés desarrolla más claramente este punto en sus *Relazioni Universali*, cuando nos habla del Pontífice romano, a quien define como “pastor universal de la Iglesia” y “vicario de la divina majestad”.<sup>83</sup> Y le reconoce una doble jurisdicción: (i) temporal sobre ciertos territorios (Bologna, Romagna, Marca, Umbria, el ducado de Spoleto, Nápoles, Sicilia, Parma y Messerano) y (ii) espiritual o eclesiástica.<sup>84</sup> Aquí resulta necesario tener en cuenta las vicisitudes de la Curia romana durante las últimas décadas del *Cinquecento*, por un lado, sujeta a un proceso de reestructuración interna debido a la consolidación de la monarquía papal en disputa con los obispos y las órdenes religiosas, que veían su jurisdicción recortada, por otro, la necesidad de la Iglesia de salvaguardar su autoridad frente al avance de las monarquías europeas y las facciones filo-españolas y filo-francesas que operaban en su seno. En este marco, la *ragion di stato* se convierte en *ragioni della Chiesa*.<sup>85</sup> Si bien Botero no utiliza la última locución es consciente de ambos procesos y por ello refiere a la doble jurisdicción del Papa como príncipe (en cuanto ejerce el control directo sobre sus territorios y habitantes, los administra y comanda un ejército) y su jurisdicción espiritual como jefe de la Iglesia de Roma. Nos centraremos en este último punto por las implicancias que tiene con respecto al poder secular.

Botero afirma que la autoridad papal proviene directamente de Dios, comprende todo el mundo (*abbraccia l'uno e l'altro emisfero*) y carece de límites (*nessun restringimento*), porque nadie puede restringirla o alterarla.<sup>86</sup> En efecto, el Papa como jefe de la Iglesia de Roma no tiene tribunal superior en la tierra, y en cosas concernientes a la fe y las costumbres su sentencia es inapelable, por ende, con respecto a la administración de la

---

83 Giovanni Botero. *Le Relazioni Universali*. Edición crítica a cargo de Alice Blythe Raviola. Vol. 2. Torino, Nino Aragno editore, [1591-1618] 2017, p. 805.

84 Ver Giovanni Botero. *Le Relazioni Universali*..., pp. 805-807.

85 Para una reconstrucción del contexto histórico y semántico en que surge la locución *ragioni della Chiesa*, ver Gigliola Fragnito. “Ragioni dello Stato, ragioni della Chiesa e nepotismo farnesiano: spunti per una ricerca”, en Pierangelo Schiera (ed.): *Ragion di stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*. Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990, pp. 28-37; Paolo Prodi. *El soberano pontífice*..., pp. 223-268; Gianfranco Borrelli y Lorenzo Coccoli. *Ragion di stato e ragioni della chiesa*. Napoli, Bibliopoli, 2019; Harro Höpfl. *Jesuit Political Thought*..., pp. 140-163.

86 Ver Giovanni Botero. *Le Relazioni Universali*..., pp. 807-808.

Iglesia, su única limitación consiste en el servicio divino y la edificación espiritual.<sup>87</sup> En cambio, señala Botero, la autoridad secular del Príncipe reside en el pueblo que lo eligió para gobernar y en la herencia. Por lo tanto, el límite de la autoridad civil radica en el cumplimiento de pactos y capitulaciones que ambos acordaron y el Príncipe prometió y juró observar en su ceremonia de coronación, además de los límites territoriales de la jurisdicción secular.<sup>88</sup> En estos términos, Botero defiende la superioridad del poder espiritual de la monarquía papal sobre el poder secular; superioridad que apela a los distintos orígenes, divino y humano, de la autoridad del Papa y del Príncipe. Y aclara que en el caso del Príncipe el pacto no conforma —en el sentido hobbesiano moderno— al cuerpo político que autoriza el mando mediante el ejercicio de la representación, sino que hay una comunidad que antecede a la autoridad secular y realiza este acto con el Príncipe para estipular las condiciones de gobierno. Cabe aclarar que *popolo* no alude a la plebe en general, sino a los grandes hombres (*i grandi*) o padres de familia.

El pueblo no constituye, para Botero, el único límite a la autoridad secular. Si los Príncipes se corrompen y por maldad pervierten (*depravano*) el bien público y la edificación de la Iglesia de Dios o por negligencia dejan arruinarse la religión en sus estados, como pastor universal de la Iglesia que protege a su rebaño (*gregge*) de los lobos (*lupi*), el Papa ejerce una potestad indirecta sobre la autoridad civil, porque puede (si el mal fuera incorregible) valerse de la excomunión y el interdicto, y si estas armas no surtieran efecto, declarar a los Príncipes incapaces (*incapaci*) e indignos (*indigni*) de su puesto, e inclusive, absolver a los súbditos del juramento de fidelidad, transfiriendo sus reinos e imperios a otros señores.<sup>89</sup> En este marco, el piemontés profundiza su polémica con los *politiques* al sostener que es cosa ridícula afirmar que el poder del rey depende directamente de Dios, sino que, por el contrario, tiene origen en la elección del pueblo y el juramento de fidelidad; juramento que el Papa, en tanto Vicario de Cristo e intercesor de éste en la tierra, tiene potestad para atarlo (*legare*) y desatarlo (*sciogliere*), según las circunstancias.<sup>90</sup> El Pontífice ejerce como árbitro universal de las relaciones entre reinos e imperios, ya que no sólo frena los abusos del poder temporal, sino que también confirma la elección del Príncipe, convirtiéndose así en fundamento de toda autoridad.<sup>91</sup>

87 Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, p. 808

88 Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, pp. 808-809.

89 Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, pp. 809-811.

90 Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, p. 811.

91 Botero sostiene que el reino de Francia tiene más obligaciones con la Iglesia católica que

#### 4. Conclusiones: novedad y aporías de la razón de estado boteriana

Situando la génesis conceptual de la razón de estado en el tardo-renacimiento, en la obra de Giovanni Botero, advertimos su alteridad con respecto al significado que actualmente reviste el concepto como principio de derogación de las normas que rigen un estado de derecho; principio cuyo ejercicio se asocia comúnmente a la excepcionalidad, la violencia y el autoritarismo. Por el contrario, la razón de estado boteriana constituye un arte de gobierno cuyo propósito consiste en la conservación del orden político existente; de ahí la acepción técnica (no legal) de *ratio*, en el sentido de un conjunto de técnicas y procedimientos destinados a tal fin. Esto evidencia la dificultad de entender el concepto apelando a un paradigma estatalista, que supondría la violación de un orden constitucional legítimo y una concepción moderna de Estado como entidad jurídica abstracta. Distante tanto de las teorías neoescolásticas como de la ciencia hobbesiana, Botero formula un saber prudencial de verdades prácticas y contingentes que pautan el accionar político, apelando a estrategias de simulación y disimulación, el manejo de los tiempos, la oportunidad y el secreto a los fines de aumentar la reputación del Príncipe y asegurar el orden y garantizar la paz. Su pragmatismo se nutre de una reflexión pesimista y desencantada de ciertos procesos históricos (las guerras de Italia, la reforma protestante y las guerras francesas de religión) que habían puesto en evidencia el carácter intrínsecamente conflictivo de la naturaleza humana, y la separación irreversible entre los valores ético-religiosos (la conciencia moral y la justicia divina) y la comunidad política (la obediencia a las leyes y la justicia humana).

El segundo rasgo que muestra la alteridad de la razón de estado boteriana es su énfasis en la relación de comando y obediencia entre el Príncipe y sus súbditos; relación que debe asegurarse continuamente recurriendo a medios pacíficos, como la seguridad física y la protección de bienes privados, la provisión de alimentos, las mejoras urbanas, el bienestar material, la religión y una cultura espectáculo moralmente edificante. Al privilegiar la conservación del orden sobre la expansión político-militar, Botero posterga y circunscribe el recurso a la violencia armada (que caracteriza la razón de estado actual) a la lucha contra el infiel y a los casos específicos en que el Príncipe no lograra “interesar” a los grandes, pobres o herejes en la paz y la quietud pública.

---

el resto, porque los pontífices romanos durante 800 años (que coinciden con la inauguración de la dinastía de los Capetos) han aprobado y confirmado a los reyes franceses. Ver Giovanni Botero. *Le Relationi Universali...*, p. 812.

No obstante, los siglos XVI y XVII presentan una novedad con respecto al medioevo: la teorización de una soberanía que aspira –más allá de los obstáculos y las dificultades que encuentra el proceso histórico de centralización política– a ejercerse de forma absoluta, completa y plena sobre vastos territorios y sus habitantes.<sup>92</sup> Por ello, a pesar de su polisemia e inestabilidad semántica, el *stato* se piensa como un objeto de reflexión en sí mismo. De ahí que Botero, como observa Descendre, hable de una *ragion di stato* a secas, sin las adjetivaciones que en genitivo remitían a las condiciones jurídicas particulares de una comunidad política dada (*ratio status reipublicae, status regni, status civitatis*, etc.).<sup>93</sup> Por ende, la formación histórica del estado moderno no antecede sino que coincide y se da simultáneamente con el desarrollo de la literatura y los discursos sobre razón de estado ya que, en diálogo con las prácticas concretas de gobierno, reflexionan sobre los modos y las estrategias más efectivas para conservar el orden y mantener la paz.

Ante la falta de marcos culturales para entender un mundo cuya fisonomía había cambiado por las guerras civiles religiosas y el proceso de expansión ultramarina, con el consecuente desafío de los saberes tradicionales; la razón de estado boteriana con su concepción de un orden civil frágil y contingente, toma distancia tanto del paradigma aristotélico como del iusnaturalismo cristiano.<sup>94</sup> Así, la imbricación de moral, economía y política del *oikos* aristotélico (reservado al ámbito privado del *pater familiae*) se rompe y en el *stato* del Príncipe boteriano (en principio patrimonial) opera el pasaje hacia un “estado de policía”, que entiende la política como administración y otorga al mando principesco el control y la gestión de la materialidad de la sociedad civil (seguridad, fisco, comercio, industria, desarrollo urbano, divertimento) así como de las condiciones de vida de sus súbditos en función del bienestar general.

Extraído del universo compositivo en que lo había colocado el aristotelismo político y la tradición jurídica medieval, el príncipe boteriano no sólo tiene derecho a las fuerzas y los bienes de sus súbditos, sino que además ejerce una potestad legislativa, punitiva y directiva sobre sus funcionarios, el ejército y la economía; de ahí el énfasis en la sistematización de una praxis política que se concibe como administrativa. Además, el Príncipe (como encarnación del interés público) ejerce el papel de árbitro y regulador de los reclamos de los distintos grupos sociales.

92 Ver Paolo Grossi, *Europa y el derecho*. Barcelona, Crítica, 2007, pp. 22-23.

93 Ver Romain Descendre. “Introduzione...”, pp. XII-XIV.

94 Sobre este punto, ver: Gianfranco Borrelli. “Aristotelismo político e ragion di Stato in Italia”, en Enzo Baldini (ed.): *Aristotelismo político e ragion di Stato*. Torino, Olschki, 1995, pp. 181-199.

Ello se condice con un cambio conceptual en la forma de entender la prudencia: Botero parte de la virtud intelectual aristotélica (*phrónesis*), pero la reelabora como técnica de disciplinamiento que implica, por un lado, conocer las conductas, los sentimientos y las costumbres de los súbditos, por otro, evaluar las acciones políticas en función de sus resultados, dejando en un segundo plano su carácter intrínsecamente bueno, virtuoso o verdadero. Y aunque en esta forma de entender la prudencia, la continuidad con la tradición política florentina resulta evidente, en el modo boteriano de concebir el *stato* como incipiente espacio de lo público, cuya conservación no depende de las armas ni de la personalidad del príncipe, sino del manejo de los tiempos de la acción política, así como de un saber técnico y codificable, se advierte un cambio notable con respecto a Maquiavelo.

Lo más creativo y novedoso de la razón de estado boteriana radica en dos aspectos: primeramente, reduce la política al *stato* (asociado al orden y la paz civil), sometiendo toda la vida social a la decisión política del Príncipe (identificado con el interés público); en segundo lugar, propone una ciencia regia, cuyos ejes: la población, las riquezas y los territorios, constituirán los objetos de estudio de las ciencias sociales actuales (demografía, urbanística, estadística y economía). Así, al teorizar en clave antijurídica una soberanía que se pensaba absoluta, Botero inaugura una tercera vía del pensamiento político moderno, entre el aristotelismo escolástico y el iusnaturalismo.

No obstante, la propuesta boteriana tiene límites en lo que respecta a su contribución al concepto actual de Estado como entidad jurídica abstracta. El *stato* boteriano depende del mando subjetivo del Príncipe y si bien éste tiene recursos para conservar el orden político, la autonomía del poder secular nunca es completa. Y esto se debe al hecho de que el papel disciplinador y contenedor de la prudencia principesca resulta insuficiente, sino es acompañada por la religión católica que doméstica y controla las conciencias de los súbditos. El Príncipe boteriano se somete al control de la Iglesia, porque gobierna junto a un Consejo de conciencia (que se antepone al Consejo real) y está obligado a imponer la unidad confesional católica en sus dominios.

En sintonía con lo que ya había planteado en *De regia sapientia* (1582), Botero mantiene, junto a la temporalidad secular y cíclica de la acción política, una visión providencialista de la historia donde el éxito de los reinados y las conquistas militares dependen de Dios y, por ende, la actitud del Príncipe con respecto a la verdadera religión (el catolicismo) es lo que en definitiva determina el resultado de sus empresas. Desde esta perspectiva, ya predominante en sus *Relationi Universali*, Botero interpreta la conquista del Nuevo Mundo por los portugueses y los españoles

como un ejemplo de la recompensa que Dios otorga a los reyes cristianos. Su providencialismo se vincula con la defensa de: (i) una Cristianidad unida frente a los herejes y el turco, (ii) la potestad papal indirecta sobre la autoridad civil del Príncipe y (iii) el papel del Pontífice como árbitro de las relaciones internacionales. Sin duda, en tanto diplomático y cortesano, Botero fue un observador atento de la realidad política y social europea de fines del *Cinquecento* y su razón de estado por ello se nutre de un pragmatismo notable (casi maquiaveliano); no obstante, también fue un hombre de Iglesia, marcado por su formación como jesuita y la reforma religiosa del cardenal Carlo Borromeo. Y esto explica en buena medida su intento por conciliar instancias contradictorias que no logra (o quizás, no quería) resolver.

## Bibliografía

- Arocena, Félix María.** *El altar cristiano*. Barcelona, Centre de Pastoral litúrgica, 2006.
- Baldini, Enzo** (ed.). *Aristotelismo politico e ragion di Stato*. Torino, Olschki, 1995.
- (ed.). *Botero e la 'Ragion di Stato'. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10, marzo 1990)*. Firenze, Leo S. Olschki, 1992.
- Bireley, Robert.** *The Counter Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill, North Carolina Press, 1990.
- Bobbio, Norberto; Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino** (comps.). *Dizionario di Politica*. Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1993.
- Bodin, Jean.** *Los seis libros de la República*. Traducción al español y edición crítica a cargo de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos, [1576], 1997.
- Borrelli, Gianfranco.** *Non far novità: alle radici della cultura italiana della conservazione politica*. Napoli, Bibliopolis, 2000.
- *Ragion di stato e Leviatano*. Bologna, Il Mulino, 1993.
- Borrelli, Gianfranco y Lorenzo Coccoli.** *Ragion di stato e ragioni della chiesa*. Napoli, Bibliopolis, 2019.
- Botero, Giovanni.** *De regia sapientia, libri tres*. Mediolanum, apud Pacificum Pontium, 1583.
- *Della Ragion di Stato. Con tre libri delle cause della grandezza delle città*. Edición crítica a cargo de Luigi Firpo. Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, [1589-1598] 1948.
- *Della Ragion di Stato*. Edición crítica a cargo de Pierre Benedittini y Romain Descendre. Roma, Einaudi, [1589], 2016.
- *Le Relationi Universali*. Edición crítica a cargo de Alice Blythe Raviola. 2 vols. Torino, Nino Aragno editore, [1591-1618] 2015-2017.
- Braun, Harald E.** “Knowledge and Counsel in Giovanni Botero’s *Ragion di Stato*”, *Journal of Jesuit Studies*, Vol. 4, Nº 2, 2017, pp. 270-289.
- Burke, Peter.** “Tacitism, Scepticism, and Reason of State”, en James Henderson Burns y Mark Goldie (eds.): *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 477-498.
- Chignola, Sandro y Giuseppe Duso** (coords.) *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

- Cortese, Ennio.** *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*. 2 vols. Milano, Giuffrè, 1962-1964.
- Costa, Pietro.** *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*. Milano, Giuffrè, 1969.
- De Mattei, Rodolfo.** *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*. Milano/Napoli, Ricciardi, 1979.
- Della Casa, Giovanni.** *Orazione a Carlo V imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza*, en: *Opere di Castiglione, Della Casa, Cellini*. Edición crítica a cargo de Carlo Cordié. Milano/Napoli, Ricciardi, 1960, pp. 479-480.
- Duso, Giuseppe** (coord.). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005.
- Fosneau, Louis.** "Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes", en Howell Lloyd (ed.): *The Reception of Bodin*. Leiden, Brill, 2013, pp. 323-342.
- Foucault, Michel.** *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Garriga, Carlos.** "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen", *Istor*, N° 16, 2004, pp. 1-21.
- Grossi, Paolo.** *Europa y el derecho*. Barcelona, Crítica, 2007.
- Guicciardini, Francesco.** *Opere*. Edición crítica a cargo de Emanuella Lugnani Scarano. 2 vols. Milano, Carlo Cordié, 1981.
- Höpfel, Harro.** "Orthodoxy and Reason of State", *History of Political Thought*, N° 23, 2002, pp. 211-234.
- *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State c. 1540-1630*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Koselleck, Reinhart.** *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.
- *Historias de conceptos. Estudios sobre la semántica y la pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012.
- Mansfield, Harvey.** *Machiavelli's Virtue*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Maquiavelo, Nicolás.** *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Edición crítica a cargo de Ana Martínez Arancón. Madrid, Alianza, [1531] 2000.
- *El Príncipe*. Edición crítica a cargo de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, [1532], 1999.
- Meinecke, Frederick.** *The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*. New Haven, Yale University Press, (1<sup>era</sup> ed. alemana 1924) 1957.
- Ornaghi, Lorenzo.** *Il concetto di interesse*. Milano, Giuffrè, 1984.

- Prodi, Paolo.** *El soberano-pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 2010.
- Quagliani, Diego.** *Civilis Sapientia: dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medio evo ed età moderna*. Rimini, Maggioli, 1989.
- “L’*iniquo diritto. Ius regis e regimen regis* nell’*esegesi di I Sam. 8, 11-17* e negli *specula principum* del tardo Medioevo”, en Angela De Benedictis (ed.): *Specula principum*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, pp. 209-242.
- Raviola, Blythe Alice.** *Giovanni Botero. Un profilo fra storia e storiografia*. Milano/Torino, Bruno Mondadori, 2020.
- Senellart, Michel.** *Machiavélisme et raison d’État*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- Schiera, Pierangelo** (ed.), *Ragion di stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*. Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990.
- Skinner, Quentin.** *El nacimiento de Estado*. Buenos Aires, Gorla, 2003.
- Viroli, Maurizio.** *De la política a la razón de estado*. Madrid, Akal, 2009.
- Vivanti, Corrado.** *Maquiavelo y los tiempos de la política*. Barcelona, Paidós, 2013.
- Vocabolario degli accademici della Crusca*. Venezia, Appreso Giovanni Alberti, 1612.