

El estado en la teoría política de la temprana modernidad

The State in Early Modern
Political Thought

Luciano Nosetto

Universidad de Buenos Aires,
Instituto de Investigaciones Gino Germani. CONICET.
Correo electrónico: lnosetto@gmail.com

Resumen: *Este artículo revisa la teoría política del siglo XVI, a efectos de ofrecer una vista panorámica de la reflexión sobre la obligación política en el contexto de la emergencia del estado. Se inicia por el postulado de que la enseñanza política de Maquiavelo organiza la comprensión y la crítica del estado emergente y se procede a sondear las perspectivas de los monarcómacos, de la servidumbre voluntaria y de los así llamados políticos.*

Palabras clave: Estado, Maquiavelo, monarcómacos, La Boétie, Bodin.

Abstract: *This article reviews the XVI century political theory, in order to provide a bird's eye view of the reflection on political obligation during the emergence of the state. It departs from the thesis that the Machiavellian political teaching organises the understanding and the critic of the emerging state, and procedes by means of an account of the perspectives of the monarchomachs, the voluntary servitude, and the so called politiques.*

Keywords: State, Machiavelli, Monarchomachs, La Boétie, Bodin.

Quien revise las páginas de la *Teología política* de Carl Schmitt encontrará que su definición del estado como “monopolio de la decisión”¹ es un remedo del “monopolio de la violencia” con que Max Weber definía al estado en su *Economía y sociedad*.² Sea que se trate de la violencia o de la decisión, ambos autores conciben al estado como el resultado de un proceso de monopolización específico. Para Weber, el estado es fruto del proceso de centralización político-administrativa que tiene lugar cuando las monarquías europeas absorben las capacidades jurídicas, fiscales y militares que estaban anteriormente en manos de una multiplicidad de autoridades feudales pequeñas y circunscriptas. Para Schmitt, el estado es fruto del proceso de descentralización de la autoridad espiritual que tiene lugar cuando la disidencia religiosa de las iglesias protestantes pone en cuestión la guía incontestable de la Iglesia de Roma.³

Estos dos procesos de centralización del poder de espada y descentralización de la autoridad espiritual harán del estado el punto de confluencia entre la *auctoritas* y la *potestas*. Esto implica que el estado, tal como lo conocemos, surge al calor de dos conflictos entrelazados: el primero es el de la lucha de poder entre las monarquías que concentran potestades y los estamentos feudales que se ven expropiados de ellas; el segundo es el de la disputa espiritual entre las monarquías confesionales y las iglesias que disienten con la religión oficial.⁴

El escenario en que se despliega este doble conflicto es el de la Europa del siglo XVI. Interesa en lo que sigue pasar el texto de esta obra singular, en cuyo transcurso emerge una de las más sublimes expresiones de nuestra cultura. Repasar estas páginas de la teoría política del siglo XVI nos permitirá reconocer

¹Schmitt, Carl. *Teología política I*. En Orestes Aguilar, Héctor. Carl Schmitt, teólogo de la política. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 28.

²Weber, Max. *Economía y sociedad*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 185-186.

³Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del ius publicum europaeum*. Struhart, Buenos Aires, 2005, pp. 116-121.

⁴Tal como señala Perry Anderson, el estado del siglo XVI no es un todavía estado burgués ni responde todavía a una configuración social de tipo capitalista. Anderson, Perry. *El estado absolutista*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pp. 9-13.

en el rostro joven de aquel estado algunos de los rasgos del ejemplar adulto que todavía nos es contemporáneo. Comencemos entonces por el principio, que viene dado por la enseñanza fundacional de Nicolás Maquiavelo.

1. La enseñanza política de Maquiavelo

La teoría del estado es maquiavélica y antimachiavélica. Decir lo primero equivale a sostener que el estado es parte de las cosas de Maquiavelo o, para ser algo más ampulosos, que la estatalidad fue concebida gracias a su divina intervención. Sin ese acontecimiento sublime de nuestra cultura que fue la obra de Maquiavelo no habría podido ver la luz aquel objeto de pensamiento y acción políticos que llamamos “estado”.

Pero no nos dejemos impresionar por giros ampulosos ni sublimidades. Porque, si bien podemos admitir que la reflexión sobre el estado tiene por antecedente temporal y por condición necesaria la obra de Maquiavelo, lo cierto es que quienes primero teorizaron sobre el estado lo hicieron en abierta oposición a todo maquiavelismo. Esto implica que entre Maquiavelo y el estado se traba una relación paradójica: la teoría del estado solo fue posible gracias a la enseñanza de Maquiavelo, pero sus primeras expresiones fueron declaradamente antimachiavélicas. En suma, la teoría del estado adolece de una ingratitud originaria: comienza mordiendo la mano de quien le da de comer.

Esto que presentamos de manera muy apretada merece una consideración más detenida. Vayamos entonces más despacio. ¿Por qué decimos que la teoría del estado es cosa de Maquiavelo? Lo primero que podríamos aventurar es que Maquiavelo es quien acuña el concepto de “estado”. Pero no: si bien es posible rastrear en su obra las numerosas ocurrencias del término “stato”, lo cierto es que él emplea esta palabra en un sentido desanclado de toda conceptualización y oscilante en sus acepciones.⁵ Por momentos, “lo stato” remite a una posesión con

⁵Skinner, Quentin. *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires, Gorla, 2003, pp. 21-55; Portinário, Pier Paolo. *Estado. Léxico de la política*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 46-49.

que cuenta el príncipe, como si fuese un dominio suyo, del que dispone y que debe conservar, acrecentar y defender.⁶ Pero por momentos, “lo stato” equivale a la misma comunidad política, que bien puede darse un gobierno principesco o uno republicano, o que puede cambiar de una forma de gobierno a otra, manteniendo su identidad a través de esas mutaciones.⁷ Por momentos, finalmente, “lo stato” no pareciera coincidir con el príncipe ni con el pueblo, sino aludir a una realidad intermedia, una realidad a medio camino entre el dirigente y los dirigidos, conformada por las leyes, las instituciones y la administración común.⁸ Esta oscilación terminológica nos alcanza para constatar que Maquiavelo no sabe de lo que habla cuando emplea el término “stato”. O, para decirlo con la reverencia que merece el caso, Maquiavelo es quien concibe a la estatalidad moderna, pero no quien la bautiza. Esto no aminora su relevancia, siempre que recordemos que Juan Bautista es uno entre tantos santos, mientras que Gabriel es el más importante de los ángeles.

Habrá quien objete que el más importante de los ángeles es en realidad Lucifer. Pero esto tampoco debería aminorar la relevancia de Maquiavelo, siendo que tantas veces se le han atribuido rasgos demoníacos, sino diabólicos.⁹ Una mirada de sobrevuelo a su enseñanza política nos permitirá entender en qué sentido Maquiavelo aporta la simiente del estado y en qué sentido este aporte constituye un acto censurable, sino impío.

En lo esencial, la enseñanza política de Maquiavelo comprende dos doctrinas. La primera de ellas atañe a la fortuna; la segunda, a la virtud. La doctrina de fortuna alude a lo inescrutable del paso del tiempo.¹⁰ Tras estudiar la información provista por historiadores y cronistas, y tras reflexionar sobre la

⁶Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Madrid, Alianza, 1988, cap. 1.

⁷Maquiavelo, Nicolás. *Discursos*. Buenos Aires, Losada, 2003, libro 1, cap. 16.

⁸Ibid., libro 1, caps. 2, 18.

⁹Strauss, Leo. *Pensamientos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires, Amorrortu, 2019, p. 11.

¹⁰Es habitual enfatizar la dimensión temporal de la enseñanza de Maquiavelo. Sobre la cuestión del espacio, Visentin, Stefano. “La topografía política de Maquiavelo” en *Anacronismo e irrupción* 6:10, 2016, pp. 171-201.

experiencia de hombres y ciudades en los diferentes tiempos, Maquiavelo concluye que todo lo humano está sometido al cambio, que el paso del tiempo depara mutaciones inescrutables y que aquello que en un momento puede reportar éxitos, por un simple giro de la fortuna, puede rápidamente volverse ruinoso.¹¹ Ante los ojos de Maquiavelo, la fortuna cambia con enorme facilidad mientras que los hombres son más bien obstinados, porque tienden a aferrarse a fórmulas que alguna vez les reportaron buenos resultados. A resultas de este descalce, concluye Maquiavelo que “como la fortuna varía y los hombres se obstinan en proceder de un mismo modo, serán felices mientras vayan de acuerdo con la suerte e infelices cuando estén en desacuerdo con ella”.¹²

Lo que es válido para los hombres lo es también para las cosas humanas. Las cosas humanas que llamamos “estados” están también sometidas a esta suerte. Ellos florecen mientras su arreglo institucional responde a las exigencias de la fortuna y se marchitan cuando la fortuna deja de serles favorable. Cuando la marcha de los asuntos reclama una decisión enérgica y veloz, los estados que cuenten con un orden monárquico estarán en mejores condiciones de prosperar. Cuando se requieran decisiones sopesadas e inteligentes, los estados aristocráticos estarán mejor equipados. Cuando la hora exija concitar amplios apoyos para garantizar la libertad, nada mejor habrá que un estado popular. Así, los estados irán bien mientras su organización responda a las exigencias de la fortuna. En cuanto el paso del tiempo introduzca nuevas exigencias, el estado que no muestre capacidad de adaptación suficiente será forzoso que se corrompa o que perezca. Es en esta línea que resulta comprensible la preferencia de Maquiavelo por las constituciones mixtas, como la de la república romana. Al disponer de un componente monárquico (el consulado), uno aristocrático (el senado) y uno democrático (el tribuno de la plebe), la república de Roma logró

¹¹Negri, Antonio. *El poder constituyente*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2015, pp. 71-75.

¹²Maquiavelo, *El príncipe*, op. cit., cap. 25.

durante mucho tiempo acompañar los giros de la fortuna, o acoger la historia, activando el componente adecuado en el momento oportuno.¹³

Si la doctrina de la fortuna enseña sobre la conveniencia de ser todo lo flexibles que se pueda, para adaptarse a las mutaciones de un tiempo inescrutable, difícilmente esta enseñanza pueda compaginarse con las rígidas exigencias de los filósofos del pasado. Maquiavelo indica que ellos han enseñado sobre repúblicas y principados imaginados que, a decir verdad, no han existido nunca: que nunca han estado sometidos al paso del tiempo. Entretenidos en imaginar cómo deberían ser los estados ideados, los filósofos del pasado olvidaron prestar atención a cómo son los estados realmente existentes.

Lo que es válido para las cosas humanas lo es también para los hombres. Es que pobre enseñanza brinda quien se dedica a escribir sobre cómo los hombres deberían ser, “porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse”.¹⁴ Quien actúe en esta tierra como si viviera en una república ideal habrá de arruinarse entre tantos hombres que actúan en esta tierra a sabiendas de donde viven. Concluye Maquiavelo en la necesidad de que “todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a poder no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad”.¹⁵ A ese aprendizaje y a esta práctica alude Maquiavelo con su doctrina de la virtud. Que a la suspensión de la bondad se la llame aquí “virtud” puede resultar afrentoso. Habrá quien señale que, con este trastrocamiento, Maquiavelo pone las cosas patas para arriba. Y, en efecto, su doctrina de la virtud consiste en un trastrocamiento de la enseñanza anterior.¹⁶ Veamos por qué.

¹³Maquiavelo, *Discursos*, op. cit., libro 1, cap. 2. Al respecto, Lefort, Claude. *Maquiavelo: lecturas de lo político*. Madrid, Trotta, 2010, pp. 285-304. Cf. Mattei, Eugenia. “El conflicto y la institución: Claude Lefort, lector de Nicolás Maquiavelo” en *Ingenium* 13, 2019, pp. 50-51.

¹⁴Maquiavelo, *El príncipe*, op. cit., cap. 15.

¹⁵Ibid., cap. 15.

¹⁶Hilb, Claudia. “Maquiavelo, la república y la ‘virtù’” en Várnagy, Tomás. *Fortuna y virtud en la república democrática*. Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 130.

Los filósofos del pasado identificaban la vida virtuosa con aquella dedicada a la búsqueda de lo más elevado en el hombre, sea esto la justicia o la sabiduría. Una ciudad bien ordenada, una ciudad virtuosa, era una ciudad ordenada de tal modo que permitiera a los ciudadanos buscar la justicia y a los filósofos, la sabiduría. Conforme a esta antigua enseñanza, la verdadera ciudad solo se justifica si garantiza la virtud.

Maquiavelo atiende a esta enseñanza, pero la considera parcial. Es que la experiencia registrada por la historia obliga a tomar nota de la singular virtud de quienes han logrado fundar y preservar las ciudades. Si solo es posible cultivar la virtud en la ciudad, existe una virtud que es anterior a toda virtud, que es aquella que informa las acciones de quienes fundan y preservan las ciudades. Esta virtud de virtudes, que es condición de toda virtud subsiguiente, no puede estar sometida a las prescripciones morales de buenos ciudadanos ni de eximios filósofos, por la simple razón de que la condición antecede a lo condicionado.¹⁷ Se entiende así por qué la virtud cívica, es decir, la virtud que funda y preserva ciudades, esta virtud política arquitectónica, no puede tener ataduras morales, ni estar condicionada por las exigencias de la bondad. Esto trastoca los términos antiguos. Conforme a esta nueva enseñanza, la verdadera virtud solo se justifica si garantiza la ciudad.¹⁸

Así comprendidas, la fortuna y la virtud constituyen las dos fuerzas que explican la suerte de los hombres. Si bien la mutación de los tiempos puede dar lugar a golpes de buena o mala fortuna, lo cierto es que quienes más presto estén a asumir los cambios, quienes dispongan de un civismo libre de prejuicios, podrían llegar a torcer la fortuna a su favor. Para ello, cuentan los hombres con un singular equipamiento, que debe articularse conforme a lo que indique la necesidad de cada caso. Al reflexionar sobre el carácter vinculante de la palabra empeñada, señala Maquiavelo que la experiencia enseña que nadie observa las

¹⁷Strauss, Leo, "Las tres olas de la modernidad" en Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 56.

¹⁸Strauss, Leo. *Derecho natural e historia*. Buenos Aires, Prometeo, 2104, pp. 218-219.

promesas realizadas cuando esa observancia se le vuelve en contra o lo conduce a la ruina. De aquí colige Maquiavelo que todo príncipe debe saber actuar como hombre (respetando la palabra empeñada) pero, en caso de necesidad, debe saber también actuar como zorro (incumpliendo lo prometido, pero de manera tal de disfrazar esa inobservancia de lealtad) cuando no como león (ejerciendo la fuerza física allí donde no quede más opción). Las figuras del hombre, el zorro y el león conforman el triple equipamiento con que debe responder el hombre virtuoso en caso de necesidad.¹⁹

2. La razón de estado

El historiador alemán Friedrich Meinecke coloca la enseñanza política de Maquiavelo en el inicio mismo de su obra sobre la doctrina de la razón de estado. Meinecke informa que es Giovanni Botero quien, hacia fines del siglo XVI, parece haber asentado esa doctrina, al identificarla con “el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un estado”.²⁰ Pero Meinecke decide demorar la consideración de este tratadista menor y tomarse todo su tiempo para exponer en primer lugar la enseñanza política de Maquiavelo. Ciertamente es que Maquiavelo no pudo anticipar la suerte que correría el término “stato” ni se interesó por aludir a su enseñanza con el pretencioso rótulo de “razón de estado”. Pero fue su enseñanza, fueron sus doctrinas de la fortuna y la virtud las que permitieron concebir al estado como objeto de una racionalidad propia y exigente.

El estado es una manifestación de la cultura. La cultura alude a la actividad del cultivo. La agricultura, por ejemplo, es el cultivo de la tierra, del suelo natural. De igual modo, el estado es también cultivo de la naturaleza: es el cultivo de la naturaleza humana. Esto es decir que el estado involucra un elemento natural, que alude a la existencia de los hombres en todo lo que hace a

¹⁹Maquiavelo, *El príncipe*, op. cit., cap. 18.

²⁰Meinecke, Friedrich. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid, CEPC, 1997, p. 69.

la subsistencia, la defensa y las protecciones mínimas que garantizan la comunidad política. Pero el estado involucra asimismo un elemento espiritual, que alude a los diferentes fines y valores que mantienen cohesionada a una comunidad política y que informan sus leyes y su moral. La razón de estado es el conocimiento de lo necesario para cultivar la naturaleza humana, es decir, es el conocimiento de los medios materiales que son necesarios para garantizar la vida espiritual de un pueblo. Ahora bien, este conocimiento a dos bandas,²¹ que es conocimiento articulado de naturaleza y cultura, de materia y espíritu, de medios y fines, debe dar cuenta de aquellas situaciones de gravedad singular en las cuales la subsistencia, defensa y protección de la comunidad política se encuentran bajo amenaza. En casos de extrema necesidad, es razonable que la determinación política de salvar al estado obligue a atender las urgencias de la materia, poniendo en suspenso las exigencias del espíritu. En estos casos, la necesidad de conjurar las amenazas que se ciernen sobre la supervivencia, defensa y protección del estado justifica razonablemente un accionar que pueda desentenderse de las leyes y la moral. Aquí resuena la enseñanza maquiavélica sobre la importancia de “poder no ser bueno, y [de] practicarlo o no de acuerdo con la necesidad”.

Se ha querido condensar esta doctrina en la máxima que sostiene que “el fin justifica los medios”. Conforme a esta interpretación, la enseñanza de Maquiavelo equivaldría a decir que alcanza con apelar a una causa justa para cometer los crímenes más atroces. Esta ética de la convicción, que justifica todo actuar nefasto en su apelación a un ideal irrenunciable, está en las antípodas de la enseñanza maquiavélica. Lejos está el realista Maquiavelo de incitar a la inflamación irresponsable del idealismo. Bien al contrario, lo que Maquiavelo enseña es que asumir la responsabilidad por la preservación del estado exige en ocasiones suspender nuestros fines espirituales más encomiables, para garantizar la mera pervivencia de la comunidad política. Es la ética de la responsabilidad,

²¹Ibid., pp. 7-11.

que antepone la preservación del mundo común a todo idealismo, la que refleja con mayor fidelidad la enseñanza de Maquiavelo.²² Su virtud cívica consiste en asumir un compromiso por el medio en el que vivimos, más acá de todo fin con el que soñemos. Más que aducir que “el fin justifica los medios”, Maquiavelo enseña que hay ocasiones en que “el medio nulifica los fines”.²³

Claro que el precio que Maquiavelo tuvo que pagar por su hablar franco fue el de hacer de su nombre el equivalente de la infamia. De allí en adelante, quienes aprendieron la enseñanza política de Maquiavelo tomaron nota también del oneroso costo que le valió el haberlas manifestado con franqueza. De este modo, sucede a Maquiavelo una colección de tratadistas deslucidos, que lejos están de su inteligencia y elegancia, pero que han sabido retransmitir sus doctrinas en términos más aceptables y menos expuestos a la indignación y la censura. Todos ellos encabezan sus trabajitos con aireadas protestas en contra de las enseñanzas diabólicas de Maquiavelo. Así escribiendo, pareciera que un daimón maquiavélico les susurrara al oído: “transmite la enseñanza pero no el maestro”. Es en este sentido que el filósofo francés Michel Foucault sostiene que Maquiavelo es el Marx del siglo XVI: todos se apresuran a desmarcarse del autor demonizado, pero ninguno de ellos podría haber pensado lo que piensa sin el legado de aquella figura mayor.²⁴

El jurista alemán Carl Schmitt sistematiza la aportación de Maquiavelo a la razón de estado, delineando su teoría técnico-política a partir de tres trazos. En primer lugar, habla Schmitt de tecnicidad: del mismo modo que los artistas del Renacimiento se afanan por resolver los problemas técnicos más que los estéticos, Maquiavelo se afana también por reflexionar sobre los medios técnicos de toda política, con indiferencia de los fines que se persigan en cada caso. Esta

²²Weber, Max. *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1987, pp. 174-175.

²³En esta línea, se admite la distinción adjetiva entre lo “maquiavélico” en sentido corriente o inespecífico, como aquello propio de todo proceder astuto y engañoso, y lo “maquiaveliano” en sentido preciso o específico, como lo propio de Nicolás Maquiavelo y su doctrina.

²⁴Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 284-288.

indiferencia respecto de los fines implica la subordinación de toda consideración religiosa y moral a las exigencias de la técnica política. Habla Schmitt en segundo lugar del racionalismo de la enseñanza maquiavélica: siendo que el estadista debe lidiar con hombres racionales e irracionales, su actuar debe saber combinar el empleo de las leyes con el recurso al engaño y la violencia: “si el pueblo es lo irracional, no se puede negociar ni concluir contratos con él, sino que hay que dominarlo por la astucia o por la fuerza”.²⁵ El tercer trazo que delinea Schmitt alude a la ejecutividad: la técnica política debe estar en condiciones de disponer de las diversas partes del estado y arbitrarlas como medios para garantizar el mantenimiento del poder. Para ello, el príncipe debe garantizar el libre curso de sus disposiciones, sin detenerse en el asentimiento de funcionarios ni en el consentimiento de magistrados: “dentro del ejecutivo, los órganos de ejecución tienen que someterse incondicionalmente al interés del funcionamiento técnico sin fricciones”.²⁶

Conforme a este cuadro, la teoría técnico-política de Maquiavelo, arquetipo de la razón de estado, consiste en sobreponer la técnica a toda moralidad, el racionalismo a toda legalidad y la ejecutividad a todo consejo.

3. Los matarreyes

En lo que hace al pensamiento político, el siglo XVI le pertenece a Maquiavelo. Por lo que venimos de decir, debería ya resultar claro que se trata de un siglo antimachiavelico. Este antimachiavelismo es manifiesto en el afán de la literatura política por volver a meter en caja al príncipe, por reencuadrarlo en el interior de un sistema de preceptos morales, de pactos vinculantes y de consejos obligados, que ningún mandatario debería desoír.²⁷ En estas intervenciones es posible identificar tres niveles de discusión. El primero de ellos remite a la relación entre la tecnicidad y el derecho divino y natural, es decir, al grado de

²⁵Schmitt, Carl. *La dictadura*. Madrid, Alianza, 2007, p. 41.

²⁶Ibid., p. 43.

²⁷Foucault, *Seguridad, territorio, población*, op. cit., pp. 285-286.

autonomía que la técnica política puede alcanzar respecto de los preceptos religiosos y morales. El segundo de ellos atañe a la relación entre el racionalismo y la legalidad, es decir, al grado de autonomía de la razón política respecto de las leyes, los privilegios y los pactos preexistentes. El tercer nivel refiere a la relación entre la ejecutividad y los consejos, es decir, al grado de autonomía del ejercicio del poder político en relación con la opinión de los poderes estamentales que ocupan las magistraturas, representaciones y funciones.

Estas discusiones adquieren visos de urgencia y gravedad en ocasión de un acontecimiento histórico tremendo. La noche del 23 de agosto de 1572 se inició en París una ola de asesinatos a protestantes que se extendería todo a lo largo de Francia, cobrándose cerca de 20.000 víctimas. La masacre de San Bartolomé puso abrupto fin a la tregua obtenida por el rey Carlos IX y su madre Catalina de Medici tras la tercera guerra religiosa entre católicos y protestantes franceses, conocidos como hugonotes. Bajo el reinado de Carlos, hugonotes y católicos habían ensayado un acercamiento, que incluía la participación de consejeros protestantes en la corte y la administración reales. Lejos de distender la relación entre unos y otros, este acercamiento terminó por azuzar los recelos mutuos y las sospechas de una avanzada del partido protestante en el gobierno. Los acontecimientos se precipitaron cuando el intento de asesinato de un consejero real hugonote generó indignación entre los cortesanos protestantes y temor entre los católicos por un alzamiento inminente. La matanza de hugonotes comenzó en las puertas del Louvre y no logró contenerse sino meses después.²⁸

Esta década del '70, con su despliegue de violencia política, dio lugar a la profusión de panfletos y tratados que alcanzarían amplia trascendencia. En esta década se imprimieron obras relevantísimas, como *Francogalia* de François Hotman, las *Vindiciae contra tyrannos* publicadas bajo el seudónimo de Stephanus Junius Brutus, *El discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de la Boétie y los

²⁸Sobre el asunto, Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. II: The Age of Reformation*. Cambridge: University Press, 1978, pp. 241-244.

Seis libros de la república de Jean Bodin. En ellos se leen aireadas protestas en contra del maquiavelismo político. Todos ellos toman posición respecto de la técnica y la moral, del racionalismo y las leyes, de la ejecutividad y los consejos. Comencemos por abordar los aportes de aquellos que recibieron el mote de monarcómacos.

El jurista escocés William Barclay acuñó el término “monarcómacos” para referir al conjunto de tratadistas que en los últimos decenios del siglo XVI legitimaban la resistencia ante monarquías abusivas, al punto de brindar justificación al asesinato de tiranos.²⁹ En este conjunto de matarreyes aparecen los aportes del historiador François Hotman, que en 1793 publicó su *Francogalia*.³⁰ Esta obra presenta una serie de discusiones sobre la historia de Francia, que pretenden ser de utilidad para el presente y futuro de su país. Todo el relato de Hotman está atravesado por un cifrado racial:³¹ se cuenta allí que la raza de los galos proviene originalmente de los bosques de Germania y que de allí se derivan sus leyes, costumbres y formas de gobierno. Previo a la conquista romana, la Galia estaba integrada por una pluralidad de ciudades y repúblicas que se gobernaban de diferentes maneras. Pero común a todas ellas era el hecho de depositar la máxima autoridad en la asamblea del país. Incluso las ciudades gobernadas monárquicamente hacían surgir a sus reyes de la elección popular y los limitaban por leyes y condiciones que garantizaban la moderación.

Prosigue Hotman que, cuando los romanos invadieron la Galia, le impusieron a este pueblo magistrados con pleno poder y soberana autoridad, que desconocieron las leyes y costumbres de los galos. Siguiendo este relato, las invasiones bárbaras que desmoronaron al imperio romano implicaron para la Galia un reencuentro con sus parientes germanos y una liberación respecto del yugo romano. Los germanos no llegaron como invasores, sino como un pueblo

²⁹Barclay, William. *De regno et de regali potestate*. París, Guillaume Chaudière, 1600, libro 1, p. 29 y ss.

³⁰Hotman, François. *Francogalia o la Galia francesa*. Madrid, Dykinson, 2017.

³¹Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 113-119.

hermano que ayudaba a los galos a liberarse de los opresores romanos y a restaurar sus antiguas libertades. Así liberada de la soberanía romana, la Francogalia volvió a disfrutar de sus leyes y costumbres ancestrales. Si bien a partir de entonces el país se constituyó en un reino unificado, la autoridad máxima quedó reservada para el consejo del pueblo, integrado por tres estados: los nobles, el clero y el pueblo. Ahora bien, “para evitar que la multitud del pueblo, que a menudo carece de buen sentido y juicio, viniera a alterar las opiniones propuestas en este consejo, se hizo una ordenanza al comienzo que especificaba y limitaba el número y la calidad de los estados del clero y los del pueblo”.³² Disponiendo las cosas de este modo, el reino de Francogalia respondió como sin saberlo a las previsiones de los filósofos sobre el mejor régimen. Es que la combinación francogala de monarquía, aristocracia y gobierno popular en un orden republicano moderado respondió a las prescripciones de Platón, Aristóteles, Polibio y Cicerón. Como no podía ser de otro modo, la cosa anduvo bien mientras los reyes respetaron las leyes y costumbres ancestrales, esto es, mientras evitaron la tentación de erigirse en soberanos al estilo romano, desconociendo la suprema autoridad del pueblo. Siete fueron los reyes que no respetaron las leyes y costumbres galas. Los siete fueron depuestos por el pueblo y castigados con diversa severidad: desde el rapado de sus cabezas y su clausura en monasterios hasta la pena de muerte. Al relatar estos luctuosos episodios, Hotman llama a tomar nota de la capacidad del pueblo de actuar con magnanimidad, como aviso para el futuro de Francia.³³

Con este documentado relato histórico, Hotman interviene en las discusiones políticas de su época, para condenar los abusos de la monarquía y convocarla a reencuadrarse en el marco de los preceptos morales transmitidos por los filósofos de todos los tiempos, de las leyes y costumbres ancestrales de los galos, y de las opiniones y consejos de la asamblea de los estados.³⁴ En suma, en su

³²Hotman, op. cit., p. 58.

³³Ibid., p. 42.

³⁴Skinner, *The Foundations*, op. cit., pp. 310-314.

llamado a reencuadrar a la monarquía, el relato de Hotman pone toda la historia de Francia a operar en contra de la tecnicidad, el racionalismo y la ejecutividad políticas. Se hace notar finalmente que el cifrado racial de su reconstrucción histórica ofrece una singular interpretación de los acontecimientos recientes: en Francia, católicos y hugonotes son tan hermanos como lo han sido siempre los pueblos de la Galia y la Germania; si un conflicto de razas atraviesa al país, no es el que pone a catolicismo de los galos contra el protestantismo de los germanos, sino el que acomuna a galos y germanos en contra de las pretensiones romanas de la soberanía.

Hacia fines de la década, en 1579, se publicó un panfleto anónimo con el título de *Vindiciae contra tyrannos*. Aquí no se trataba tanto de proveer evidencia histórica, sino de movilizar todo un arsenal de fuentes sagradas y profanas, de citas bíblicas y filosóficas, para justificar la resistencia a la tiranía y, en el extremo, su legítimo asesinato. Pero no digamos todo de golpe. Se me permita organizar el argumento de las *Vindiciae* a partir de tres tesis. La primera de ellas es la de los dos pactos. Conforme a esta tesis, los ciudadanos, vecinos y magistrados del pueblo han prestado dos juramentos o alianzas: “la primera y más antigua, con Dios, a quien el pueblo ha jurado ser Su pueblo; la segunda e inmediatamente posterior, con el rey, a quien el pueblo ha prometido obediencia como [su] jefe y guía”.³⁵ Esto implica que el pueblo es anterior a todo rey y que la monarquía debe subordinarse tanto a la ley divina como a la voluntad de ese pueblo que lo instituyó como jefe.

De esto se deriva una segunda tesis, que postula la relatividad de la obediencia. Es que, si el monarca fue instituido por el pueblo para preservar su religión y hacer cumplir sus leyes, nada debe hacer el monarca que contravenga las disposiciones que lo preexisten. “Al establecer un príncipe, se concierta entre él y el pueblo una alianza expresa o táctica, natural y también civil: que será obedecido si gobierna bien, que todos le servirán mientras sirva a la república,

³⁵Brutus, Stephanus Junius. *Vindiciae contra tyrannos*. Madrid, Tecnos, 2008, p. 63.

que todos se le someterán si él se somete a las leyes”.³⁶ La obediencia al monarca es relativa a la observancia que este preste a la ley divina y natural, tanto como a las leyes que el pueblo mismo se haya dado. Allí donde el monarca desconozca la leyes divinas, naturales o civiles, el pueblo tendrá todo el derecho de resistir su tiranía.

La tercera tesis alude así al deber popular de resistencia. Cuando el monarca deja de observar su pacto con el pueblo, ese pueblo tiene el deber de juzgarlo según las leyes o reprimirlo por la fuerza. Ahora bien, las *Vindiciae* se apresuran a poner en claro que este deber de resistencia no es responsabilidad de la muchedumbre, sino de quienes ejercen la autoridad del pueblo: magistrados, éforos, príncipes, ministros, patricios, grandes señores, notables y diputados de provincia entre otros.³⁷ Aclaran las *Vindiciae* que “la república no está encomendada a los individuos o particulares, sino que, por el contrario, estos - como si fueran sus pupilos- están confiados al cuidado de los notables y magistrados. En consecuencia, no están obligados a proteger la república quienes no pueden protegerse a sí mismos”.³⁸

Ya sea que se recurra a la evidencia histórica o a las enseñanzas sagradas y profanas, los llamados monarcómacos coinciden en la necesidad de reencuadrar al príncipe en el interior de un sistema de preceptos religiosos y morales, de leyes y pactos vinculantes, y de consejos obligatorios. Desde esta perspectiva, no hay máxima de técnica política que pueda justificar la desatención de las leyes divinas y naturales; ni hay apelación alguna al racionalismo político que pueda justificar la inobservancia de las leyes, privilegios y pactos preexistentes; ni premura de ejecutividad que pueda liberar al monarca del deber de consultar a los notables y magistrados del pueblo.

Estas tesis monarcómacas fueron muy pronto retomadas en otros países de Europa. Más allá de sus coordenadas histórico-polémicas concretas y sus

³⁶Ibid., p. 193.

³⁷Ibid., p. 55.

³⁸Ibid., p. 189.

variantes teórico-políticas específicas, estas tesis son reconocibles en obras como las del escocés George Buchanan,³⁹ del alemán Johannes Althusius⁴⁰ y de los españoles Juan de Mariana⁴¹ y Francisco Suárez.⁴² Propongo que nos demoremos unos instantes en estos dos últimos, dada la relevancia que ambos tendrán en las ulteriores revoluciones hispanoamericanas. Se trata aquí de dos teólogos jesuitas que contribuyeron con sus obras a la renovación de la escolástica en España. En 1599 De Mariana publicó su tratado *Del rey y la institución real*. En 1612 Suárez imprimió su tratado *De las leyes y de Dios legislador*. Me permito desatender aquí sus aspectos singulares, para abordar ambos tratados a partir de tres tesis comunes a ambos.

La primera de ellas postula el origen popular de la soberanía. Contra la idea de que el poder soberano es otorgado por la gracia de Dios al monarca, tanto De Mariana como Suárez señalan que el poder soberano surge más bien de la voluntad del pueblo de darse un orden político. Dios ha creado al hombre de manera tal que no pueda valerse por propia cuenta. En estado natural, el hombre se reconoce frágil y desnudo pues carece de las cosas necesarias para la vida y está asediado por un constante temor.⁴³ Dado este origen imperfecto, los hombres deciden unirse por propia voluntad para conformar un cuerpo político.⁴⁴ Suárez indica en este punto que, a diferencia de Pedro, que fue nombrado por gracia directa de Dios, sin intervención de la Iglesia, los reyes y soberanos son instituidos por voluntad del pueblo. Aquí la intervención de Dios se limita al hecho de haber creado a los hombres de tal modo (libres, imperfectos y sociables)

³⁹Buchanan, George. *De jure regni apud Scotos*. Filadelfia, Andrew Steuart, 1766. Al respecto, Hill, Christopher. *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*. Barcelona, Crítica, 1980, pp. 159-164.

⁴⁰Althusius, Johannes. *La política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. Madrid, Centro de Estudios Constituciones, 1990. Al respecto, Duso, Giuseppe. *La representación política*. San Martín, UNSAM, 2015, pp. 73-77.

⁴¹De Mariana, Juan. *Del rey y la institución real*. Madrid, Doncel, 1976.

⁴²Suárez, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967. Al respecto, Palti, Elías. *Arqueología de lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 58-62.

⁴³De Mariana, op. cit., pp. 25-26; Suárez, op. cit., pp. 197-198.

⁴⁴De Mariana, op. cit., pp. 48, 81; Suárez, op. cit., pp. 200-208.

que en ellos está la capacidad de darse un gobierno. A resultas de esto, Dios deja el poder en manos de los hombres y, al conformar una comunidad, son ellos quienes transfieren su poder al soberano.⁴⁵

Del origen popular de la soberanía se deriva la segunda tesis, que postula el poder limitado del monarca. Suárez considera que los hombres reunidos por propia voluntad configuran una comunidad o un cuerpo místico, que solo puede mantenerse unido si se da una cabeza. Conformado ese cuerpo místico, la transferencia de poder al soberano no constituye una mera comisión o delegación, sino una verdadera enajenación o entrega perfecta.⁴⁶ Si bien perpetua, esta transferencia no es total, puesto que la comunidad puede limitar el poder del soberano mediante leyes y estatutos,⁴⁷ tanto como reservarse una serie de competencias y poderes.⁴⁸ En este punto, De Mariana es determinante y taxativo: el pueblo conserva una serie de poderes no delegados, vinculados con las normas fundamentales, la creación de tributos, la derogación de leyes y la sucesión del monarca. En todos estos temas, así como en tantas otras cuestiones de importancia que puedan emerger, el monarca debe atenerse a lo que resuelva el pueblo. Para ello, debe guiarse por la opinión de los varones notables y eruditos que representan al pueblo en los consejos, los tribunos o las cortes generales.⁴⁹ En términos más circunspectos, se pregunta Suárez si las leyes publicadas y promulgadas por el soberano requieren también de la aprobación del pueblo para entrar en vigencia. Si bien la regla general indica que tal aprobación no es necesaria, considera Suárez los casos excepcionales en los que leyes injustas o excesivamente gravosas pueden ser resistidas por la comunidad y quedar así abrogadas.⁵⁰

⁴⁵Suárez, op. cit., pp. 204, 209, 438; Skinner, *The Foundations*, op. cit., pp. 155-160.

⁴⁶Suárez, op. cit., pp. 202, 209-210.

⁴⁷De Mariana, op. cit., p. 81.

⁴⁸Suárez, op. cit., p. 208.

⁴⁹De Mariana, op. cit., pp. 36, 46, 58, 68, 81-82.

⁵⁰Suárez, op. cit., pp. 279-281, 441.

Postulado el origen popular de la soberanía y los alcances y límites del poder soberano, introducen ambos la pregunta por la legitimidad de la resistencia. Sostiene Suárez que, dado que la comunidad transfiere su poder al monarca de manera perpetua, “no puede el rey ser privado de ese poder, pues adquirió verdadero dominio de él, a no ser que acaso ese poder degenera en tiranía y por ella pueda el reino hacerle justamente la guerra”.⁵¹ De Mariana coincide en que por regla general los pueblos deben obedecer a sus soberanos: “se les ha de sufrir lo más posible, pero no ya cuando trastornen la república, se apoderen de las riquezas de todos, menosprecien las leyes y la religión del reino, y tengan por virtud la soberbia, la audacia, la impiedad, la conculcación sistemática de todo lo santo”.⁵² Actuando así, el monarca habrá desconocido su pacto con el pueblo y el pueblo podrá con todo derecho resistirle y darle muerte, si es necesario. Aclara De Mariana que la decisión de resistir no debe recaer sobre la multitud: “no dejamos la calificación de tirano al arbitrio de un particular ni aun al de muchos, sino que queremos que le pregone como tal la fama pública y sean del mismo parecer los varones graves y eruditos”.⁵³

En suma, también aquí se nos da a ver un pensamiento político que encuadra el actuar del príncipe en el derecho divino y natural; que limita su accionar al cumplimiento de las leyes, estatutos y pactos preexistentes; y que acota su ejecutividad mediante la apelación al consejo y aprobación de los representantes del pueblo. Cuando, dos siglos más tarde, el monarca español sea depuesto por la invasión napoleónica, una parte importante de los revolucionarios de América recordará estas enseñanzas de la neoescolástica, para justificar la retroversión de la soberanía

⁵¹Ibid., p. 208.

⁵²De Mariana, op. cit., p. 70.

⁵³Ibid., p. 71.

monárquica a los notables y magistrados del pueblo.⁵⁴ Cerremos por lo pronto esta deriva peninsular y americana, para retomar, allí donde lo dejamos, el relato sobre la marcha de los acontecimientos galos.

4. La servidumbre voluntaria

A dos años de la masacre de San Bartolomé, se publicó en París un panfleto hugonote con una serie de textos que azuzaban la resistencia contra la tiranía. Amarga fue la sorpresa de Michel de Montaigne al descubrir que, entre los materiales impresos, se reproducía un largo fragmento del *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de la Boétie.⁵⁵ Montaigne y La Boétie habían trabado una intensa amistad, que se inició precisamente en ocasión de un intercambio en torno a ese discurso, escrito cuando La Boétie tenía 16 o 18 años. Tiempo después, aquejado de manera ya irreversible por la peste, La Boétie decidió testamentar, dejando su biblioteca y sus papeles a cargo del viejo amigo Montaigne. El heredero se encargó de publicar varios de los textos legados, pero mantuvo aquel “ensayo de primera juventud” bajo celosa reserva.⁵⁶ La amargura de su sorpresa al ver el texto publicado se debía a los “malos propósitos” de los hugonotes que solo intentaban “perturbar y cambiar el estado de nuestros gobiernos sin preocuparse por corregirlo”, haciendo de ese inocente ensayo de juventud un panfleto antimonárquico.⁵⁷ Este designio perturbador se dejaba

⁵⁴Chiaromonte, José Carlos. “El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX” en Carmagnani, Marcello. *Federalismos latinoamericanos*. México, Brasil, Argentina. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 89; Halperín Donghi, Tulio. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 52 y ss.; Molina, Miguel. “Pactismo e independencia en Iberoamérica 1808-1811” en *Revista de Estudios Colombinos* 4, 2008, pp. 61-74; Palti, Elías. *El tiempo de la política*. Buenos Aires. Siglo XXI, 2007, p. 76 y ss.

⁵⁵Abensour, Michel y Gauchet, Marcel. “Las lecciones de la servidumbre y su destino” en Abensour, Michel. *Discurso de la servidumbre voluntaria seguido de La Boétie y la cuestión de lo político*. Madrid, Tusquets, 1980, pp. 11-12.

⁵⁶Montaigne, Michel. *Ensayos*. Buenos Aires, Losada, 2010, p. 174.

⁵⁷Ibid., p. 183.

adivinar ya desde la primera línea, puesto que los editores hugonotes habían adulterado el título del discurso, rebautizándolo como “El contra uno”.⁵⁸

¿Cuáles eran las ideas perturbadoras de este discurso, destinado a alcanzar una fama sempiterna? Me permito reconstruir los argumentos de La Boétie a partir de tres tesis. La primera de ellas es la de la invariante tiránica.⁵⁹ Al igual que varios de sus contemporáneos, La Boétie indica que el gobierno tiránico no se define por la ilegitimidad de su origen, sino por la ilegitimidad de su ejercicio. El contar con un origen legitimado por la sucesión hereditaria o por el sufragio popular no exime a un gobierno abusivo de convertirse en tiranía. En esta línea, La Boétie describe tres clases de tiranos: “unos poseen el Reino gracias a una elección popular, otros a la fuerza de las armas y los demás al derecho de sucesión”.⁶⁰ Con independencia de la diversidad de maneras de llegar al trono, lo cierto es que, más temprano que tarde, todos ellos terminan por gobernar aproximadamente de la misma manera: tratando a su pueblo como toros que domar, como presa que cazar o como rebaño que apacentar. Lamenta La Boétie que los pueblos estén invariablemente sometidos a “un amo del que jamás podrá asegurarse que es bueno porque dispone del poder de ser malo cuando quiere”.⁶¹

La segunda tesis que puede reconocerse en este discurso remite al voluntarismo de la servidumbre. Constata La Boétie que por naturaleza los hombres son semejantes en todo lo esencial y que ninguna diferencia natural justifica el mando de unos sobre otros.⁶² En este marco, toda obediencia y sumisión solo puede explicarse a partir de la libre decisión de los individuos. Si un tirano puede mandar sobre una muchedumbre, no es porque los supere en fuerza o astucia sino porque, de alguna manera, esa muchedumbre decide cotidianamente sostener la tiranía: “si un país no consintiera dejarse caer en la

⁵⁸Ibid., p. 174.

⁵⁹Clastres, Pierre. “Libertad, desventura, innombrable” en Abensour, op. cit., p. 120.

⁶⁰La Boétie, Étienne. “Discurso de la servidumbre voluntaria” en Abensour, op. cit., p. 65.

⁶¹Ibid., p. 52.

⁶²Clastres, op. cit., pp. 125, 129.

servidumbre, el tirano se desmoronaría por sí solo, sin que haya que luchar contra él, ni defenderse de él”.⁶³ Describe La Boétie que todo el poder con el que cuenta el tirano depende de la voluntariosa colaboración de quienes no solo se someten a él sino que incluso se afanan por perennizar la tiranía. “Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre, rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue”.⁶⁴

¿Cómo se explica esta complicidad del pueblo con quien lo subyuga, o este perseverante deseo de sumisión?⁶⁵ Aquí es donde La Boétie introduce una reflexión sobre los resortes de la opresión, que concluirá en la tesis de la tiranía en red. Veamos. El primer resorte que evalúa es el de la cobardía: el pueblo se deja tiranizar porque teme las represalias de oponer resistencia. Pero esto no cuadra: la cobardía no puede ser razón suficiente de la obediencia, siendo que el pueblo unido cuenta con una fuerza inmensamente superior a la del tirano solitario. Es necesario ir más allá. El segundo resorte considerado alude a la fuerza apaciguadora de la costumbre: si bien los individuos nacen libres, desde pequeños reciben una educación religiosa y moral que los dispone a la obediencia y los vuelve cobardes y apocados. De este modo, el derecho divino y natural aparece como un expediente de dispensas de las que el tirano puede disponer con astucia. Dicho esto, introduce La Boétie un tercer resorte de la servidumbre, al que considera como el verdadero secreto de la dominación, el sostén y fundamento de la tiranía. Cito extensamente: “Siempre han sido cinco o seis los confidentes del tirano, los que se acercan a él por su propia voluntad, o son llamados por él, para convertirse en cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, rufianes de sus voluptuosidades y los que se reparten el botín de sus pillajes. Ellos son los que manipulan tan bien a su jefe que éste pasa a ser un hombre malo para la sociedad, no sólo debido a sus propias maldades, sino

⁶³La Boétie, op. cit., p. 57.

⁶⁴Ibid.

⁶⁵Tatián, Diego. “Étienne de la Boétie: la servidumbre política” en *Nombres* 6, 1995, pp. 85-86.

también a las de ellos. Estos seis tienen a seiscientos hombres bajo su poder, a los que manipulan y a quienes corrompen como han corrompido al tirano. Estos seiscientos tienen bajo su poder a seis mil, a quienes sitúan en cargos de cierta importancia, a quienes otorgan el gobierno de las provincias, o la administración del tesoro público, con el fin de favorecer su avaricia y su crueldad, de ponerla en práctica cuando convenga y de causar tantos males por todas partes que no puedan mover un dedo sin consultarlos, ni eludir las leyes y sus consecuencias sin recurrir a ellos”.⁶⁶ De este modo, La Boétie describe una red de poder, una cadena ininterrumpida de tiranías que se extiende todo a lo largo del reino: “gracias a la concesión de favores, a las ganancias, o ganancias compartidas con los tiranos, al fin hay casi tanta gente para quien la tiranía es provechosa como para quien la libertad sería deseable”.⁶⁷

Por su intransigente oposición a toda tiranía y por su provocativo señalamiento del voluntarismo de la servidumbre, resulta claro por qué los hugonotes creyeron encontrar en el discurso de La Boétie un panfleto antimonárquico. Algo más difícil de procesar resulta su tesis de la tiranía en red. Pues, a diferencia de los monarcómacos, La Boétie no abriga ninguna esperanza respecto de la intervención de los notables y magistrados del pueblo: en ellos, no identifica más que nodos de esa opresiva red que ata e inmoviliza al pueblo. Diciendo así, La Boétie se aleja de los postulados monarcómacos: se aleja porque considera que el derecho divino y natural no es más que un expediente de dispensas con que el tirano justifica su técnica política; se aleja porque considera que las leyes que avalan principados y repúblicas, distinguiéndolas de usurpadores y gobiernos de facto, disfrazan mal el ejercicio monótono y ubicuo de una misma tiranía; se aleja porque las opiniones y consejos de notables y magistrados, en vez de limitar el poder monárquico, no hacen más que expandirlo mediante una red de tiranías múltiples. Resulta significativo en este

⁶⁶La Boétie, op. cit., pp. 89-90.

⁶⁷Ibid.

punto que los editores hugonotes adulteraran el título original del discurso, llamándolo “El contra uno”; como si con ello hubieran apostado a disimular que el problema crucial de la servidumbre no es tanto la terminal unitaria del poder monárquico como sus miles de puntos de implantación todo a lo largo del reino.⁶⁸ A esto alude La Boétie cuando, en el inicio mismo de su discurso, escribe: “‘No veo un bien en la soberanía de muchos; uno solo sea amo, uno solo sea rey.’ Así hablaba en público Ulises, según Homero. Si hubiera dicho simplemente: ‘No veo bien alguno en tener a varios amos’, habría sido mucho mejor”.⁶⁹

Otra contingencia editorial resulta digna de mención en este punto. Previo a los acontecimientos de San Bartolomé, Montaigne había llevado a la prensa gran parte de los escritos de su amigo ya difunto. Sin embargo, el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* había sido excluido de esos materiales, puesto que Montaigne estaba preparando un libro con sus propios ensayos y tenía previsto incluir el texto de su amigo en esa obra. La anticipación hugonote frustró sus planes originales, por lo que Montaigne no pudo más que informar sobre el asunto al publicar sus *Ensayos*. A esto dedica un capítulo de su libro, que trata de la amistad. Este capítulo comienza con la referencia a un pintor que solía colocar el cuadro más talentoso en el centro de la sala, poniendo a su alrededor toda una serie de otros cuadros grotescos.⁷⁰ Con esta disposición, sostiene Montaigne, se lograba el doble efecto de resaltar la calidad del ejemplar sublime y elevar el nivel de la colección en su conjunto. Montaigne nos informa que, inspirado en este ejemplo, él tenía pensado dedicar un capítulo central de su libro a la reproducción íntegra del discurso de La Boétie. Si tenemos en cuenta que el primer libro de los *Ensayos* se editó con 57 capítulos, para colocar el cuadro sublime de La Boétie en el exacto centro de la sala, Montaigne habría tenido que reservar el capítulo 29, dejando 28 capítulos de cada lado.

⁶⁸Leroux, Pierre. “El ‘contra uno’ de Étienne de la Boétie” en Abensour, op. cit., pp. 111-112.

⁶⁹La Boétie, op. cit., p. 51.

⁷⁰Montaigne, op. cit., p. 173.

El ensayo sobre la amistad prosigue con una serie de consideraciones algo confusas. Por un lado, sostiene Montaigne que el discurso de La Boétie no es más que un simple ejercicio de juventud, que no debe ser tomado al pie de la letra, puesto que nunca hubo mejor ciudadano que su autor, ni personalidad más presta a obedecer y someterse a las leyes. Pero, por otro lado, aclara que todo lo escrito en ese discurso responde a las íntimas creencias de su autor, que ni jugando se permitía mentir.⁷¹ Estas caracterizaciones no logran más que confundirnos, pues no es posible saber si la opinión de La Boétie coincide con el contenido de su discurso o si se le opone palmo a palmo. Cualquiera sea el caso, Montaigne aprovecha este ensayo sobre la amistad para confesar que jamás experimentó tanta unanimidad de almas como la que le despertó su amigo La Boétie.⁷² Así diciendo, Montaigne se expone a quedar identificado con los verdaderos pensamientos de La Boétie, cualquiera sea el juicio que nos hagamos de ellos.

Tras este capítulo sobre la amistad, Montaigne tenía pensado reproducir el famoso discurso, pero los acontecimientos políticos lo convencen de la conveniencia de insertar otros textos de La Boétie, más gallardos y alegres. A resultas de todo esto, el capítulo sobre la amistad lleva el número 27, mientras que los textos de La Boétie quedan colocados en el capítulo 28, esto es, a solo un paso de la mitad de la obra. El sentido de toda esta maniobra puede comenzar a despejarse si tomamos nota de que el capítulo 29, aquel que ocupa el centro del libro, aquel que más debe llamarnos la atención, está destinado a un ensayo que tiene por tema la moderación.⁷³

⁷¹Ibid., pp. 183-184.

⁷²Ibid., p. 179.

⁷³Ibid., pp. 185-189.

5. Los políticos

En su ensayo sobre la moderación, recuerda Montaigne que el amor excesivo a la virtud está presto a convertirse en un vicio ruinoso. Es que el afán desenfrenado por la justicia, la verdad o la religión corrompe a las personas de mejor corazón, volviéndolas enemigas de los intercambios sociales e incapaces de toda administración política.⁷⁴ Poca moderación parece hallarse en la década de los '70, convulsionada como está por los acontecimientos de San Bartolomé. En este contexto, sin embargo, al llamado a la mesura responden algunas intervenciones que intentan calmar las aguas entre católicos y hugonotes, ideando un orden político que los admita por igual.⁷⁵ Entre este grupo de tratadistas, que reciben el nombre desdeñoso de “los políticos”, se destaca la figura de Jean Bodin, que en 1576 publica sus *Seis libros de la república*. Al respecto dirá Montaigne que “Bodin es un buen autor de nuestro tiempo, con mucho más juicio que la turba de escritorzuelos de su siglo”.⁷⁶

En lo esencial, la enseñanza política de Bodin puede compendiarse en tres tesis. La primera de ellas es la del recto gobierno. El libro de Bodin comienza definiendo a la república como “un recto gobierno de varias familias y de lo que les es común con poder soberano”.⁷⁷ Aludiendo al atributo de rectitud, intenta Bodin distinguir una república de una banda de piratas o corsarios. Si bien las repúblicas pueden tener enemigos y hostilizar a sus vecinos, lo que distingue a una república de una banda de piratas es que sus enemistades se conducen conforme a las leyes divinas y naturales que regulan las relaciones entre los pueblos y limitan el alcance de las agresiones. “En cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas y no tienen poder para contravenirlas, si no quieren ser culpables de lesa majestad divina, por

⁷⁴Ibid., pp. 185-186.

⁷⁵Tizziani, Manuel. “Politique y savant. Jean Bodin frente al desafío de la tolerancia” En *Ágora. Papeles de Filosofía* 36:2, 2017, pp. 316-320.

⁷⁶Montaigne, op. cit., p. 653.

⁷⁷Bodin, Jean. *Los seis libros de la república*. Madrid, Tecnos, 1985, p. 9.

mover guerra contra Dios, bajo cuya grandeza todos los monarcas del mundo deben uncirse e inclinar la cabeza con todo temor y reverencia”.⁷⁸

Ahora bien, este recto gobierno, este gobierno enderezado por las leyes divinas y naturales, debe lidiar con una variedad de familias y de bienes. Aquí esboza Bodin un relato sobre el origen de las repúblicas, que indica que ellas surgen a partir de la alianza de varias familias con vistas a la protección común. Si bien la familia es la fuente y origen de toda república, la república no es una familia extendida, basada en un sentimiento filial común, sino que resulta de la unión contingente de varias familias. Es que la república no surge de la concordia natural sino del conflicto. Relata Bodin que, en el comienzo, cada jefe de familia era soberano y gobernaba sobre hijos y domésticos en el ámbito de su casa. Pero la ambición llevó a una guerra entre familias, que se zanjó con la victoria de una de ellas sobre las restantes y con la erección del jefe de la familia triunfante en soberano. Ahora bien, la relación entre el soberano y los súbditos solo puede estabilizarse en una república allí donde el primero brinde protección y los segundos reporten obediencia: “el príncipe está obligado a asegurar a sus súbditos, por la fuerza de las armas y de las leyes, sus personas, bienes y familias, y los súbditos, por obligación recíproca, deben a su príncipe fe, sumisión, obediencia, ayuda y socorro. Esta es la forma originaria y más fuerte de protección posible”.⁷⁹ Con este relato, Bodin permite reconocer la diversidad de tradiciones, costumbres y creencias que hay dentro de una república: lo que garantiza la unidad de la república no es la unanimidad de una fe común, sino la garantía de protección que puede brindar el soberano más allá de las diferencias. Conforme a esta tesis de la protección y la obediencia, el soberano debe ante todo garantizar el orden. Si bien la religión es una gran aliada de todo orden público, allí donde un soberano vea emerger disidencias religiosas, deberá optar por el

⁷⁸Ibid., p. 53.

⁷⁹Ibid., p. 42.

mal menor, permitiendo que cada quien practique su fe sin restricciones. Intentar lo contrario equivaldría a empujarlos a la rebelión o al ateísmo.⁸⁰

Este recto gobierno de varias familias y de lo que les es común debe llevarse adelante con poder soberano. Define Bodin a la soberanía como “el poder absoluto y perpetuo de una república”.⁸¹ El carácter perpetuo de la soberanía remite al hecho de que el soberano no puede ser revocado por el pueblo, puesto que su majestad no deriva del hecho de ser depositario ni custodio ni guardián del poder de ningún otro. De igual modo, el carácter absoluto de la soberanía remite al poder soberano de emitir leyes y disposiciones sin consentimiento de ningún otro: “si el príncipe soberano estuviese sometido a los estados, no sería ni príncipe ni soberano, y la república no sería ni reino ni monarquía, sino pura aristocracia de varios señores con poder igual, en la que la mayor parte mandarían a la menor, en general, y a cada uno en particular”.⁸² Si la soberanía supone el poder de emitir leyes sin consentimiento alguno, debe suponer igualmente el poder de derogarlas. En esta línea, sostiene Bodin que “el príncipe no está sujeto a sus leyes, ni a las leyes de sus predecesores, sino a sus convenciones justas y razonables”.⁸³ Quepa aclarar que solo el soberano es juez de la razonabilidad y la justicia de las convenciones que decida observar. De este modo, si bien el recto gobierno republicano implica la observancia de las leyes divinas y naturales, respecto de las leyes civiles, los tratados y las convenciones, el soberano solo está obligado mientras lo considere justo y razonable. Es que el poder soberano que garantiza protección es la pieza que mantiene unida a todas las partes de la república y, si cualquiera de ellas quisiera sobreponerse al soberano y obligarlo, el conjunto se desarmaría: “del mismo modo que el navío solo es madera, sin forma de barco, cuando se le quitan la quilla que sostiene los lados, la proa, la popa y el puente, así la república, sin el poder soberano que une todos los

⁸⁰Tizziani, op. cit., p. 323. Skinner, *The Foundations*, op. cit., pp. 248, 253.

⁸¹Bodin, op. cit., p. 47.

⁸²Ibid., p. 57.

⁸³Ibid., p. 54.

miembros y partes de esta y todas las familias y colegios en un solo cuerpo, deja de ser república”.⁸⁴

A resultas de esta descripción, la república es un navío constituido por una diversidad de piezas, que encuentran su elemento vertebrador en el poder perpetuo y absoluto de un soberano. Como garante de la protección del conjunto, el soberano cuenta con el poder de hacer y deshacer las leyes a su voluntad, sin consentimiento de ningún otro. Si alguna pieza quisiera tomar el lugar de la quilla, el conjunto se hundiría. El único límite que distingue a la república de un barco pirata es el respeto a las leyes de Dios y de la naturaleza. De este modo, la solución política articulada por Bodin postula que, si bien la técnica política debe subordinarse a las leyes divinas y naturales, lo cierto es que la razón política, fundada en la relación de protección y obediencia, admite situaciones en las cuales el soberano queda eximido de observar las leyes, privilegios y pactos preexistentes, tanto como los consejos y opiniones de notables y magistrados.⁸⁵

Muy pronto, las tesis postuladas por Bodin son acogidas por juristas, tratadistas y hombres de estado.⁸⁶ Tiempo más tarde, en 1598, Enrique IV promulga el Edicto de Nantes, en virtud del cual se autoriza la libertad de conciencia y la libertad de culto en gran parte de Francia. Este edicto, que pone fin a las guerras de religión en el país, avanza el principio de *cuius regio, eius religio*, conforme al cual de quien sea el reino será la religión.⁸⁷ En línea con los postulados de Bodin, si bien el monarca es quien decide respecto de la fe pública, esto no implica que, en el interior del reino, los individuos no puedan observar sus propias creencias religiosas. Más allá de este acontecimiento relevante pero singular, lo cierto es que, al acuñar la definición moderna de soberanía, Bodin hizo una contribución esencial a la teoría del estado.

⁸⁴Ibid., p. 17.

⁸⁵Schmitt, *La dictadura*, op. cit., p. 57; Skinner, *The Foundations*, op. cit., pp. 284-301.

⁸⁶Schmitt, *El nomos*, op. cit., pp. 118-119.

⁸⁷Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis*. Madrid, Trotta, 2007, p. 33.

6. El presente continuo

Con el Edicto de Nantes cierra nuestro relato sobre el siglo XVI. A lo largo de este siglo, vimos emerger al estado como fruto de un doble proceso de centralización del poder de espada y descentralización de la autoridad espiritual. Las enormes convulsiones generadas por este proceso definieron la fisonomía de esta joven figura, que logró tener para sí la *potestas* y la *auctoritas*, el monopolio de la violencia legítima y el monopolio de la decisión. Se sabe que la historia del estado recién empieza y que, a medida que los siglos transcurran, nuevos conflictos le imprimirán rasgos novedosos. Pero algo de ese rostro joven podrá reconocerse allí donde el estado siga expresando una reunión de individuos en torno a un poder común que garantiza protección, al tiempo que define un horizonte ético de la vida comunitaria. Poder y autoridad, medios y fines, naturaleza y espíritu conforman así la doble índole de esta sublime expresión de la cultura que es el estado.

Y fue la enseñanza política de Maquiavelo la que permitió concebirlo. Su doctrina de la fortuna proveyó una comprensión secularizada del tiempo de los hombres, que habilitó una concepción de la técnica política más allá de las férreas determinaciones del derecho divino y natural. Su doctrina de la virtud concibió un razonar y un ejecutar políticos capaces de trascender las leyes y pactos, las opiniones y consejos, allí donde la necesidad de la hora lo reclamara. Esta concepción de un actuar político autonomizado de la autoridad eclesiástica y de los poderes estamentales dio inteligibilidad a la práctica estatal tanto como a su crítica.

Contra este fondo, los acontecimientos de la guerra civil religiosa en Francia dieron lugar a un debate acuciante sobre los alcances de la tecnicidad, el racionalismo y el ejecutivismo políticos; y sobre la eficacia crítica del derecho divino y natural, de las leyes y pactos preexistentes, y de las opiniones y consejos de los estamentos. Más de cuatro siglos transcurrieron desde entonces. Pero, en cierta medida, mucho de aquel debate todavía sigue siendo relevante para

nosotros. Esto es decir que, en cierta medida, aquellos hombres son nuestros contemporáneos; o, por decirlo de otro modo, que nuestro presente tiene más de cuatrocientos años.

Es que las tesis de los monarcómacos todavía pueden reconocerse en nuestro presente, allí donde se pretende limitar el poder ejecutivo del estado mediante la apelación a la opinión y consejo de los representantes del pueblo. Por caso, quienes hoy apelan a la democracia deliberativa⁸⁸ para contrarrestar los abusos decisionistas del ejecutivo remedan, sino involuntariamente, el republicanismo estamental de aquellos monarcómacos que cifraban la legitimidad del orden en la consulta a los notables y magistrados del pueblo.⁸⁹

Las tesis de la servidumbre voluntaria también pueden reconocerse en nuestro presente, allí donde la protesta ante la violencia institucional, la manipulación ideológica y la corrupción pública del estado lleva a postular estrategias posestatales o autonomistas,⁹⁰ vinculadas con prácticas autogestivas en la economía y la vida urbana,⁹¹ en la educación⁹² y en las relaciones sexo-afectivas⁹³ entre varias otras.

Finalmente, las tesis de la soberanía política pueden también reconocerse en nuestro presente, allí donde el poder ejecutivo justifica su actuar inconsulto, sino reñido con las leyes, apelando a permanentes consideraciones de necesidad

⁸⁸“El concepto [de democracia deliberativa] incluye la toma colectiva de decisiones con la participación de todos los que han de ser afectados por la decisión *o por su representantes*” Elster, Jon. *La democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 2001, p. 21 (el subrayado es propio).

⁸⁹Gargarella, Roberto. *La sala de máquinas de la constitución*. Buenos Aires, Katz, 2014, pp. 297, 358-359, 364-365; Lorenzetti, Ricardo, “Las audiencias públicas y la Corte Suprema”. En Gargarella, Roberto. *Por una justicia dialógica*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, pp. 345-354. Al respecto, me permito referir a mi artículo “Nos, los patrocinantes del pueblo. Judicialización de la política y representación democrática en la Argentina del nuevo siglo” en *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas* 20, 2018, pp. 1-24.

⁹⁰Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 192-193.

⁹¹Gago, Verónica. *La razón neoliberal*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, pp. 299-300, 303-306.

⁹²Rancière, Jacques. *El maestro ignorante*. Buenos Aires, Zorzal, 2007.

⁹³Nicolás Cuello y Morgan Disalvo, Lucas. *Críticas sexuales a la razón punitiva*. Buenos Aires, Ediciones precarias, 2018.

política.⁹⁴ Pero estas mismas tesis de la soberanía política también pueden reconocerse allí donde gobiernos populares han suspendido derechos preexistentes, logrando así desmontar los privilegios de estamentos y corporaciones. Esta ambivalencia de la teoría de la soberanía política ilustra el hecho de que el mismo estado que es vehículo de la opresión también puede serlo de la emancipación de su pueblo.

⁹⁴Quiroga, Hugo. *La Argentina en emergencia permanente*. Buenos Aires, Edhasa, 2005; Novaro, Marcos. "Decisionismo transicional y programático en Argentina y América Latina" en *Diálogo Político* 28-2, 2011, pp. 201-226.