

## EL *ETHOS* BARROCO Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO SOBRE LA RAZÓN DE ESTADO EN EL BARROCO HISPANO\*

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS  
Universidad de Granada (España)

RESUMEN: A modo de hipótesis de partida, este texto cuenta como supuesto con que en el pensamiento político de Suárez, de Gracián y de Saavedra Fajardo encontramos pistas suficientes para sostener que pueden entenderse como exponentes de un *ethos barroco* con perfil de *ethos* de resistencia. Si ello es así, podemos decir que en el barroco hispano encontramos, salvando las distancias, algunos elementos, especialmente sobre la razón de Estado, que permiten ver en él lo que se presentó por el filósofo Bolívar Echeverría, desde América, como *ethos barroco*. Y a la vez, cabrá proponer que dicho *ethos barroco* con esa doble apoyatura a uno y otro lado del Atlántico da pie para una relectura del mismo que permita esbozar en la actualidad aportaciones relevantes para una salida de la crisis de la modernidad que necesita otro paradigma.

PALABRAS CLAVES: Barroco; *ethos*; razón de Estado; Suárez; Gracián; Saavedra Fajardo.

### *The Baroque Ethos and the Critical Thought about the Reason of State in The Hispanic Baroque*

ABSTRACT: As a starting a hypothesis, this text assumes that in the political thinking of Suárez, Gracián and Saavedra Fajardo we find enough hints to state that they can be understood as exponents of a *baroque ethos* with a profile of *ethos* of resistance. Under that assumption, we can affirm that in the Hispanic Baroque we find, differences aside, some elements, specially about the reason of State, that enable to see in it what was presented from Latin America by the philosopher Bolívar Echeverría as a *baroque ethos*. At the same time, it might be suggested that such a *baroque ethos*, with that double support at both sides of the Atlantic, leads to a rereading of it that allows us to sketch some relevant contributions to provide a way out to the current crisis of modernity, which calls for another paradigm.

KEY WORDS: Baroque; *ethos*; Reason of State; Suárez; Gracián; Saavedra Fajardo.

#### 1. LA CULTURA DEL BARROCO EN PERSPECTIVA

La cultura del barroco es expresión de un primer modo de ser modernos, una vez cuestionada la cristiandad medieval en la transición renacentista. Si

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y reactualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/ AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

la crisis es algo congénito a la modernidad<sup>1</sup>, como cultura de la crisis, la del barroco responde a una situación en la que todo lo que parecía fijo está en movimiento<sup>2</sup>. Todo se halla en proceso de cambio —no faltan violencias a las que el arte barroco busca formas de encauzamiento y compensación<sup>3</sup>—: cambian las relaciones económicas, incluyendo nuevas técnicas que las hacen posible, apoyadas en una nueva ciencia; cambia la estructura social, con una nueva clase, la burguesía; cambia la política con el Estado moderno; cambian los modos de pensar con la afirmación de la subjetividad autónoma; y cambia también la religiosidad, que adquiere en la Reforma protestante un perfil diferente, adaptándose a la emergencia de la individualidad, mas igualmente se transforma dicha religiosidad por el lado de la Contrarreforma, aunque manteniendo el apego a la escolástica. Es el mundo que, con sus conflictos, se abre paso desde finales del siglo XVI<sup>4</sup>.

En el fondo de la crisis de la cual el barroco es expresión está el choque entre dos mundos: el medieval y el moderno. Es un proceso condicionado *por abajo* por el capitalismo que se anuncia en términos de mercantilismo y marcado *por arriba* por la secularización de la cultura<sup>5</sup>. En una situación en que las estructuras culturales del nuevo orden no se han asentado, las miradas aún se vuelven al pasado buscando referencias perdidas. El barroco responde, en parte, al intento de situarse en un nuevo mundo reciclando los restos del naufragio del viejo. Así, por ejemplo, la filosofía de Descartes se construirá con materiales de la antigua escolástica, articulada en la obra magna de Francisco Suárez. Si decimos que la metafísica de la subjetividad es la inversión del teocentrismo medieval, igualmente podemos afirmar que en aquélla aún se conservan las piezas de éste, por más que en distinta ubicación. En el campo literario, El Quijote es el personaje en torno al cual hace girar Cervantes el gozne entre los dos mundos<sup>6</sup>, de modo que su locura, a través de la ficción, tiene su causa en el intento de mantener códigos caballerescos en un contexto donde no tienen cabida. Don Quijote puede decir muy ufano, aun en medio de su desvarío, «yo sé quién soy», del mismo modo que el sujeto puede afirmar «pienso, luego existo», pero sin por eso salir del encerramiento de la conciencia solipsista. Falla la

<sup>1</sup> Cf. KOSELLECK, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* [1969], Trotta, Madrid 2007, especialmente Apéndice sobre el sentido de «crisis» a lo largo de la modernidad.

<sup>2</sup> Ese dinamismo es visto por Ortega y Gasset, de forma parecida a D'Ors con las «formas» activadas por una «voluntad de movimiento», como signo de «la voluntad del barroco» (cf. *Obras completas* VII: Obra póstuma, Taurus, Madrid 2007, pp. 307-318; cf. D'ORS, E., *Lo barroco*, Aguilar, Madrid 1964, pp. 23, 74 y 83-84).

<sup>3</sup> Cf. BENJAMIN, W., *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid 1990.

<sup>4</sup> Cf. MARAVALL, J. A., *Estudios de historia del pensamiento español*. Vol. III: *El siglo del Barroco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1999, especialmente pp. 225-256: «Saavedra Fajardo: moral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad».

<sup>5</sup> Cf. GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [ed. original 1985], Trotta, Madrid 2005.

<sup>6</sup> Cf. AYALA, F., *La invención del Quijote. Indagaciones e invenciones cervantinas*, Suma de Letras, Barcelona 2005.

conexión con la realidad, que se tratará de recomponer saliendo de los engaños cognitivos y encarando el desencanto existencial<sup>7</sup>.

El yo que cuida de sí mediante la prudencia, como propone Gracián, o que se afirma enfático, como el Buscón del relato quevedesco, es el yo nacido a la conciencia de su individualidad, en medio de su fragmentación y con acumulación de temores por las seguridades perdidas. Aunque cada uno tiene que representar su papel en el «gran teatro del mundo» —*representación de la representación* que Calderón propone en su teatro<sup>8</sup>, el *teatro en el teatro* del que Lope es maestro o, en la misma órbita, *el cuadro del cuadro* con su paradigma en Velázquez<sup>9</sup>—, el pensar que el papel es asignado por Dios no quita que deba ser asumido desde la libertad. Nada está asegurado; ni siquiera la diferencia entre el sueño y la vigilia, como manifiestan el Calderón de *La vida es sueño* y el Descartes de las *Meditaciones metafísicas*. La duda penetra por todos los rincones de la realidad y se atrinchera en sus pliegues.

El mundo, objetivado, puesto a la suficiente distancia para abarcarlo con la mirada y a la vez incidir en él mediante la acción que desde la voluntad se acomete, es representado hasta configurar la imagen que el sujeto hace que le corresponda, a tenor de las nuevas coordenadas sobre las que se sitúa. Éstas son cosmológicas —el heliocentrismo galileano—, geográficas —especialmente tras el «descubrimiento» de América—, socioeconómicas —una nueva realidad de clases conforme a un protocapitalismo emergente—, políticas —estructuras del Estado absolutista—, religiosas —nueva religiosidad postmedieval, sea en versión reformada o contrarreformista—, y culturales en general —desde el nuevo arte del barroco hasta la ideología de una sociedad en trance de secularización—<sup>10</sup>.

El mundo es objeto de «representación» —en una imagen objetiva del mundo contrapuesta al sujeto que conoce<sup>11</sup>— y ese sujeto ha de «re-presentarse» a sí mismo, es decir, darse a conocer y obtener el reconocimiento debido. El giro a la interioridad es correlativo a la afirmación de la individualidad. De ahí que la contraposición dentro-fuera, interior-exterior sea elemento clave de la cultura barroca en todas sus expresiones, tal como en el arte se refleja.

Un mundo en ruptura con su pasado, desgarrado por dentro y fragmentado por fuera, es el que hay que recomponer. Aparece la necesidad de ir ensartando

<sup>7</sup> Cf. CEREZO, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016; e *Ibid.*, «Las figuras quijotescas de la melancolía», en AA.VV., *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*, Ed. Pensamiento-Círculo de Bellas Artes, Madrid 2006, pp. 211-262.

<sup>8</sup> Cf. TRIAS, E., *Calderón de la Barca*, Omega, Barcelona 2001, p. 27.

<sup>9</sup> Es inevitable la referencia al comentario sobre Las Meninas con que Michel Foucault abre *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* [1966] (Siglo XXI, México 1971, pp. 13-15), subrayando la representación que se da como pura representación, como espectáculo cuyo punto focal se sitúa en lo invisible del «vacío» donde se ubica el sujeto al que apunta tal juego de representaciones.

<sup>10</sup> Sobre lo barroco y las rupturas de la época, cf. SARDUY, S., *Barroco*, Sudamericana, Buenos Aires 1974.

<sup>11</sup> Cf. HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo» [1938], en *Ibid.*, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 2010, pp. 63-90.

la proliferación de nuevos «significados» en una cultura que amplía su «red», lo cual reclama atender sin escamoteos a la reconstrucción del «sentido»: ¿hacia dónde apuntan las significaciones consteladas? La crisis no es sólo de estructuras; es *crisis de sentido* en el nuevo mundo que se va fraguando, fragmentariamente, pero anhelando unidad, para lo cual el recurso a la alegoría y sus referencias significativas, tal como es revalorizada por la crítica benjaminiana, sigue siendo un camino transitable<sup>12</sup>.

El barroco surge en la divisoria entre los «antiguos» y los «modernos», con fuertes reticencias frente esa modernidad a cuyo nacimiento responde<sup>13</sup>. Es muy honda la nostalgia de la unidad perdida, como lo es la añoranza de una verdad absoluta<sup>14</sup>. Y se quieren recuperar en medio de un escepticismo corrosivo y a través de una pluralidad de perspectivas con la que por fuerza hay que contar. Los artificios teóricos se hacen tan complejos como los artísticos y el pensamiento barroco, como el arte de la época, se elabora, como muestra Deleuze tras la pista de Leibniz, poniendo su seña de identidad en los «pliegues de la materia», en los «pliegues del alma» que encuentran su expresión en el «pliegue según pliegue» que caracteriza al barroco<sup>15</sup>.

La realidad se desparrama por los múltiples recovecos y es imposible la imagen del mundo desde una sola perspectiva. Queda la idea de un punto de vista, el de Dios, por más que se piense ausente, desde el cual pueda recomponerse la unidad, ontológicamente asegurada como «armonía preestablecida» en la metafísica teodiceica de Leibniz; y la esperanza de redención, a la que la filosofía abre la puerta mediante la afirmación de la inmortalidad. La pluralidad del más acá obtiene garantía de unidad en el más allá; la realidad escindida de un hombre al que atormentan sus temores se salva en la realidad reconciliada de la vida futura. La cultura del barroco compensa la experiencia del desengaño con la esperanza de una salvación, aún sobre el horizonte.

## 2. EL *ETHOS* BARROCO EN AMÉRICA: ¿TAMBIÉN EN LA PENÍNSULA IBÉRICA? ENTRE LA RESISTENCIA Y LA LEGITIMACIÓN

Entre los siglos XVI y XVII tenemos así un origen de la modernidad que, siendo el momento histórico de dos mundos —dos tiempos— que colisionan, dan lugar al arranque de esa época como la de una «primera modernidad»

<sup>12</sup> Cf. EAGLETON, T., *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria* [1981], Cátedra, Madrid 1998, pp. 21-50.

<sup>13</sup> Cf. CHAMBERS, I., *La cultura después del humanismo* [2001], Cátedra, Valencia 2006, p. 129.

<sup>14</sup> Cf. D'ORS: «el barroco está animado por la nostalgia del Paraíso Perdido» (*Lo barroco*, op. cit., p. 39).

<sup>15</sup> Cf. DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco* [1988], Paidós, Barcelona 1989. Sobre acontecimiento y sentido, cf. *ibid.*, *Lógica del sentido* [1969], Paidós, Barcelona 1989, pp. 28 ss, 72 ss. y 157 ss.

—protomodernidad, de la que podemos decir que, con su economía mercantilista, es protocapitalista—. Es aquella en la que España y Portugal, desde Europa, protagonizan el «giro atlántico» que hace que se desplace el centro de gravedad desde el Mediterráneo hacia el gran espacio atlantista entre el Viejo Mundo y el que será Nuevo Mundo para los europeos. En esa reconfiguración del mundo se inscribe el despegue de lo que será consumado y efectivo «sistema-mundo» —denominación acuñada por Wallerstein—, dando lugar por otra parte a que esa cultura barroca entre tiempos que colisionan encuentre un perfil diferenciado al otro lado del Atlántico, en América, naciendo entre mundos que chocan en su entrecruzamiento. Si el barroco hispano peninsular tiene componentes de legitimación de un nuevo orden social, tratando de sobreponer sus expectativas de reconstrucción de sentido a un clima cultural marcado por el escepticismo y la inseguridad, el barroco en América, el llamado novohispano, responde a los avatares del choque entre el mundo europeo de los invasores y colonizadores y las culturas propias de los invadidos y colonizados.

En el caso del barroco americano el foco no recae sólo sobre la legitimación de un orden emergente, sino de manera significativa también en la resistencia ante un orden traspuesto, el cual no deja de ser impuesto para los sometidos. Bien es verdad que hay que distinguir entre cómo ese orden del «nuevo mundo» es percibido de distinta forma por las comunidades indias, por la población criolla mestiza y por las élites castellanas; por más que haya una «zona» común de solapamiento, en cualquier caso se trata de un orden de dominio en el que se impone la triple «ex» colonial: la explotación, el extractivismo y la exclusión. La gran cuestión pasa a ser: ¿qué unidad es posible desde esa realidad? El interrogante adquiere una agudeza mayor que la que podía tener cuando en el barroco de Europa se perseguía la reconstrucción de una unidad social y cosmovisional perdida. Es al carácter acuciante de tal cuestión a lo que se debe el *ethos barroco* en América como un *ethos* diferenciado, tal como lo presenta desde México el filósofo Bolívar Echeverría de manera tal que nos permite apreciar consecuencias implícitas en la distancia que Enrique Dussel, desde la filosofía de la liberación, subraya entre el *ego cogito* cartesiano en que se resolvió la conciencia de la modernidad y el *ego conquiro* que le precedió en la *primera modernidad*, antes de que el eje se desplazara en Europa desde el sur hacia el norte franco-anglo-germano en una *segunda modernidad* —entendida como propiamente la modernidad desde el momento en que a la decadencia del imperio de la Monarquía hispánica le sucedió la hegemonía del centro de Europa desde el dominio de sus respectivas realidades imperiales—<sup>16</sup>.

Bolívar Echeverría elabora su teorización del *ethos histórico* o *ethos cultural* como pieza clave para la interpretación histórico-materialista de los procesos sociales, alejándose de las interpretaciones dogmáticas, y especial de cuño eco-

<sup>16</sup> Cf. DUSSEL, E., «Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad», en SANTOS, B. DE SOUSA Y MENESES, M. P. (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid 2014, pp. 283-330.

nomicista, en las que la dialéctica propia del pensamiento de Marx se vio distorsionada por visiones deterministas en las que alguna suerte de teleologismo, pretendiendo incluso apoyatura ontológica, dejaban atrás toda dialéctica para caer en formas mecanicistas de pensar; sea desde el lado reformista, sea desde el lado supuestamente revolucionario. Echeverría se inscribe entre los intentos de reconstrucción de un marxismo crítico. La impronta de Walter Benjamin en su enfoque es más que notable, como se aprecia en un pensamiento dispuesto a erigir una interpretación de los procesos históricos contraria a la sostenida por esos vencedores que nunca han dejado de ganar.

En un sentido más amplio, consonante con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, Echeverría se niega a dejar fuera del foco el peso de la cultura en la dinámica de las sociedades, pues esta no se puede explicar sólo en función de una determinación infraestructural, por más que sea fuertemente condicionante. Así, cuando subraya el papel del *ethos* en una sociedad, además del telón de fondo de la concepción hegeliana de lo ético, resuena con mayor proximidad el eco de la consideración weberiana del papel de la ética protestante en la conformación del «espíritu del capitalismo». Recogido ese eco desde el campo marxista, late en ello aquella revalorización del factor subjetivo en *Historia y consciencia de clase* de Lukács, lo cual conlleva una invitación a observar los paralelismos entre la idea de *ethos cultural* y los análisis gramscianos en torno al peso cultural de un bloque social hegemónico. Especialmente próxima a la teoría de Fromm del *carácter social* —mediación sociopsicológica entre infraestructura y supraestructura sociales— suena una concepción del *ethos histórico* de una sociedad, la cual realza su papel como matriz de un modo de vida, con sus valores y normas, con su incidencia en las instituciones y en los mecanismos ideológicos, haciendo posible la consolidación —o el cuestionamiento, en su caso— de un orden social sobre la base de un modo de producción —algo que no olvida Echeverría desde sus exhaustivos análisis sobre la creación de valor—.

Así, pues, el *ethos barroco*, como un modo de ser que implica ciertas elaboraciones ideológicas, pero también el asiento de las mismas en unas formas de reproducción social que abarcan la producción y la construcción de las subjetividades, es factor clave en la conformación de una de las *modernidades* que en el pasado se dieron<sup>17</sup>: la modernidad del mundo iberoamericano como modo de situarse en la modernización capitalista. El *ethos* barroco, en contraposición al *ethos realista* de la modernidad centroeuropea, responde a un concepto de lo barroco que desborda la historia del arte y la literatura para afirmarse como categoría de la historia de la cultura<sup>18</sup>.

El barroco que se expandió como *cultura de la crisis* tuvo en los distintos países europeos manifestaciones diversas, en diferentes momentos. Desde España y Portugal se llevó a América, donde arraigó como cultura del mestizaje

<sup>17</sup> Cf. GANDLER, S., *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México 2007, pp. 417 ss.

<sup>18</sup> «El *ethos* barroco», en ECHEVERRÍA, B. (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM, México 1994, p. 13.

y la hibridación, logrando rasgos propios debidos, entre otros factores, a la presencia indígena en la producción artística barroca<sup>19</sup>. La presencia de los vencidos vino a acentuar el carácter de *cultura de la crisis* de un barroco que en el paroxismo de la ornamentación no oculta la desgarrada realidad que late tras ella. Pero siendo importante esas elaboraciones de lo barroco en los resquicios del arte, de la arquitectura, de la literatura..., Echeverría ve todo ello como síntoma de algo más. Es la señal de un *ethos barroco* que se diferencia del *ethos realista* de quienes se situaron en la modernidad (capitalista, imperialista y colonizadora) desde una posición dominante y, por ende, conformistas con ella, y a la vez distinto del *ethos romántico* de quienes no se ajustan a ella y buscan referencias fuera de la realidad con las que expresar su protesta, y del *ethos clásico*, resignado a soportar pasivamente una situación opuesta a su querencia premoderna<sup>20</sup>.

El *ethos barroco*, visto en y desde las realidades de América —luego denominada Latinoamérica por influjo de un pensamiento colonial francés que trataba de desplazar al colonialismo hispano-portugués, como ha mostrado Walter Mignolo<sup>21</sup>—, es *ethos de resistencia* a un orden social del que no se puede salir y a un aparato político del que no es posible librarse, pero respecto a los cuales se marca una distancia crítica a la espera del momento en que ello sea factible. Diríase que es muy barroca esa forma de «repliegue» —por aludir al «pliegue sobre pliegue» en el que Deleuze cifra la característica definitoria de lo barroco—. Ese incrustar fragmentos de resistencia en los pliegues de la realidad —del arte, de los edificios, de los textos literarios, del pensamiento, como señaló Gruzinski—, se compadece por otra parte con el «fetichismo del fragmento» que Benjamin subraya como signo de identidad del barroco, máxime cuando el fragmento se halla cargado de memoria y, en el caso que nos ocupa, de memoria de quienes en la historia han sido víctimas de la injusticia y la opresión. Si el barroco europeo se inscribe en la crisis que supone la colisión de dos mundos, el de la cristiandad medieval que quedó atrás y el de la modernidad que se abría paso, a ese choque epocal se añadía en América el choque entre el mundo europeo hispano y el mundo de las culturas autóctonas de las tierras allende el Atlántico; es decir, se trataba de la brutal colisión entre los invasores y los invadidos, los colonizadores y los colonizados, los nuevos dominadores y los sometidos. Es a esa doble colisión a lo que responde el *ethos barroco* que se manifiesta en el riquísimo caudal que corre por creaciones del barroco no-vohispano.

Si el *ethos barroco* entraña, por parte de miembros de comunidades indígenas y, en menor medida, por parte de mestizos, una estrategia de enmascaramiento para sobrevivir, creando con el distanciamiento, un espacio de protección, desde este no sólo se ejerce la crítica, sino que también se levanta en muchos casos

<sup>19</sup> Cf. GRUZINSKI, S., *El pensamiento mestizo* [ed. origina 1999], Paidós, Barcelona 2000.

<sup>20</sup> Cf. ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco* [1998], Era, México 2000, pp. 32 ss.

<sup>21</sup> Cf. MIGNOLO, W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* [2005], Gedisa, Barcelona 2007, pp. 118 ss.

una comedia utópica. Puede encontrarse un antecedente en el trato digno a los indios exigido por Bartolomé de las Casas y otros, tanto remitiéndose a fuentes bíblicas y motivos religiosos, como a lo que desde una razón autónoma podía reivindicarse remitiéndose a los planteamientos iusnaturalistas de la época —a diferencia de las interpretaciones del sector que tuvo en Ginés de Sepúlveda la cabeza visible de intransigencia colonial y duro trato esclavista—. En otros casos hallamos exponentes claros que desde los pueblos autóctonos elevaron su voz con clara intención crítica y muy pertinentes propuestas de acción, como fueron las dirigidas por el indio Guamán Poma al rey de España sobre «el buen gobierno»<sup>22</sup>. Si ello puede tomarse como anticipo del «bien vivir» que ensalza Aníbal Quijano frente a una «colonialidad del poder» que sigue planteando la necesidad de resistencia transformadora<sup>23</sup>, bien puede dar pie para preguntarnos dónde quedó una imagen de tanta fuerza utópica como la que porta la idea de la «Tierra sin mal» de los guaraníes. En todo caso, lo que sí puede afirmarse es que este *ethos barroco* del que habla Bolívar Echeverría responde, articulando resistencias, a lo que Lezama Lima vio con extraordinaria agudeza en el barroco americano: un espíritu de «contraconquista»<sup>24</sup>.

Si, en contraste con el Barroco novohispano, consideramos el que más propiamente se dio en la península ibérica, vemos que en éste pesa fuertemente el vector de justificación del orden social y legitimación del poder. Dadas las condiciones sociales en las que se desarrolló la cultura de la época que hemos llamado Barroco en lo que era metrópoli de una estructura imperial, el papel ideológico de su cultura se volcó, incluso como manifestación de una primera «cultura de masas» —así destacado por el ya citado José Antonio Maravall—, hacia esas funciones de encubrimiento, a las cuales no era ajena la espectacularidad perseguida en la arquitectura. El papel del teatro como género literario estelar es decisivo a ese respecto; como también se puede señalar el despegue de la novela como género apropiado para una burguesía incipiente en la que los procesos de subjetivación comportaban una individualización cada vez más acentuada.

No obstante, cubriendo esas necesidades en un orden social necesitado de cobertura ideológica dados los vacíos legitimatorios en una época de interregno, no todo quedaba atrapado por dichas demandas en tiempo de crisis. La cultura del barroco, generando un pensamiento que entonces, como puede decirse de ahora en tanto podemos entender la posmodernidad como época neobarroca, desplegaba una nueva «ontología de la actualidad»<sup>25</sup>, aunque fuera

<sup>22</sup> Puede verse MIGNOLO, W., «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura», en: CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá 2007, pp. 25-45.

<sup>23</sup> Cf. QUIJANO A., «Colonialidad del poder y clasificación social», en: SANTOS, B. DE SOUSA y MENESES, M. P. (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, o. c., pp. 67-107.

<sup>24</sup> Cf. LEZAMA LIMA, J., *La expresión americana*, FCE, México 2005.

<sup>25</sup> Cf. DE LA HIGUERA, J., «El barroco y nosotros. Perspectivas del barroco desde la ontología de la actualidad», en VVAA, *Congreso Internacional de Andalucía Barroca-IV: Ciencia, Filosofía y Religiosidad*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla 2007, pp. 105-114.



transmutando categorías heredadas de la metafísica anterior, daba de sí además para activar una reserva, desde la distancia crítica, frente al orden social fraguado en esa primera modernidad, ya atlántica desde la península ibérica, pero aún no centroeuropea. Pistas de ello nos ofrecen tres pensadores relevantes de la época: Francisco Suárez, Baltasar Gracián y Diego Saavedra Fajardo, y para seguirlos vamos a detenernos en cómo cada uno de ellos produce su peculiar distanciamiento respecto a la categoría epocal, que llega hasta nosotros, de *razón de Estado*.

### 3. SUÁREZ, GRACIÁN Y SAAVEDRA FAJARDO: DEL ANTIMAQUEVIALISMO A LAS RESERVAS RESPECTO A LA RAZÓN DE ESTADO

En el pensamiento político del barroco hispano se hizo presente un antimaquevialismo muy marcado. Siendo muy conocida la obra *El Príncipe* de Maquiavelo, la cual al parecer incluso Carlos V leía muy atentamente, sin embargo no dejó de suscitar críticas muy aceradas. Éstas se acentuaron bajo el influjo de los jesuitas a medida que el pensamiento político barroco más se enfrentaba a los problemas del siglo XVII. Reconocidos los méritos del florentino en su descarnado análisis de la política, desde el barroco hispano se marcaron claras distancias respecto a un pragmatismo a ultranza que llegaba a desentenderse de todo límite moral a la acción política. Siendo verdad que no solía repararse en lo que Maquiavelo pudiera pensar para una política republicana desde un punto de vista normativo, adjudicándole como posición totalmente suya lo que resultaba de su estudio de los hechos y procesos tal como se dan en el ámbito político, se puede decir que lo *maquiavelano* quedaba totalmente desbancado por un antimaquevialismo militante<sup>26</sup>.

No obstante lo dicho, como era insoslayable la «verdad real» de la política puesta de relieve por el autor de *El Príncipe*, para hacerse cargo teóricamente de esa verdad los pensadores hispanos recurrieron en buena medida al expediente del *tacitismo*: una manera de tener en cuenta a Maquiavelo sin mostrar adhesión a él fue enaltecer la obra de Tácito en su estudio empírico de la realidad imperial de Roma en la época de Tiberio. Asumir enfoques de Tácito —fuera de manera enfática, como hacían los «tácitos mayores», fuera de manera más comedida, como era el caso de los «tácitos menores»<sup>27</sup>— no planteaba problema desde el momento en que su análisis de lo político desde una razón autónoma no colisionaba en este caso con una moral de inspiración cristiana ni chocaba con esta religión como tal, dado el marco pagano del au-

<sup>26</sup> Sobre el concepto de *maquiavelismo*, implicando prácticamente hacer recaer un tabú sobre la obra de Maquiavelo, puede verse LEFORT, C., *Maquiavelo. Lecturas de lo político* [ed. original 1972], Trotta, Madrid 2010, pp. 11 ss.

<sup>27</sup> Cf. TODSCAN, F., «Francisco Suárez y la razón de Estado en el contexto de la literatura española del siglo XVII», en: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51(2017), pp. 49-65.

tor latino. Así eludían los compromisos del florentino con un *arte dello stato* —precedente de la razón de Estado— que suponía una *técnica política* dispuesta a no verse frenada por principios morales o consideraciones religiosas.

Por otra parte, desde finales del siglo XVI, cuando apareció en 1576 la obra de Jean Bodin *Los seis libros de la República*, acometiendo en ella una elaboración especialmente significativa en la época de la noción de soberanía como «poder absoluto y perpetuo de una república», ocurrió que el concepto de soberanía absoluta, trasunto secularizado de la soberanía divina, se asoció al príncipe del que hablaba Maquiavelo. De esta guisa, un príncipe al que se aconsejaba hacer el bien mientras pudiera, pero teniendo que entrar en el mal siempre que fuera necesario para conservar el poder (*El Príncipe*, capítulo XVIII), se encuentra con que su posición de dominio se ve investida con los atributos de la *potestas* divina<sup>28</sup>. Eso, que venía bien a los reyes ubicados bajo el paradigma del absolutismo político instalado como marco de las monarquías europeas, quedaba como vía expedita para que esas monarquías derivaran en tiranías. Si esto daba pie a que se enfatizaran las posiciones contra Maquiavelo, no dejaba de ser motivo para también distanciarse del concepto de soberanía de Bodin.

Al distanciamiento respecto a la noción bodiniana de soberanía le acompañó en destacados autores hispanos el incubar reservas respecto a la idea de razón de Estado que también se añadió a la soberanía del absolutismo. Para ello, tras una obra como la de Francesco Guicciardini, *Del Regimento di Firenze*, que situaba el interés político por encima, sin límite, de cualquier otra consideración, fue clave el libro de Giovanni Botero, publicado en 1598 bajo el título *Della ragion di stato. Della causa della grandezza e magnificenza delle città*, de manera tal que, aun siendo crítico con los planteamientos maquiavelanos, al considerar la razón de Estado como «el conocimiento de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar el dominio», atendiendo a la lógica de la política en una suerte de «prudencia del Estado», venía a reforzar las ideas del florentino, al menos tal como eran usualmente entendidas. Es por ello que autores de referencia inexcusable en el pensamiento político de nuestro barroco, aunque manejando las ideas de soberanía y de razón de Estado propias de su tiempo, manifiestan tales reservas respecto a ellas que pueden considerarse como un factor de resistencia que da pie a considerarlos como exponentes de un *ethos barroco* no volcado sin más hacia la legitimación del orden social y las estructuras políticas del momento —bien puede decirse que, sin el purismo de una

<sup>28</sup> No obstante, si en *El Príncipe* su autor presenta al rey incluso pudiendo quebrantar la ley —es cuestión de hecho: así sucede—, el Maquiavelo mucho más personalmente comprometido de los *Discursos* escribe: «Creo que no hay cosa de peor ejemplo que hacer una ley y no observarla; y más aún cuando no es observada por aquél que la hace» (I, XLV). Es interesante la observación que hace el historiador J. A. Maravall respecto a cómo se presenta en Maquiavelo una especie de trasunto de la «doble verdad» del averroísmo latino —una es la verdad de la política y otra la verdad moral—, lo cual era inaceptable para los representantes más cualificados del pensamiento político del barroco hispano (cf. MARAVALL, J. A., *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1997, pp. 363 ss.).

ética ajena al mundo, propia de un «pensamiento (que se quiere) impecable», se muestran por otro lado del todo en contra de la política ajena a la moral propugnada por un «pensamiento implacable»<sup>29</sup>—. Entre dichos autores Suárez, Gracián y Saavedra Fajardo presentan en tal sentido motivos para reclamar nuestra atención.

Si del filósofo y teólogo Francisco Suárez, cuya impronta en el pensamiento del Barroco, y más allá, es indiscutible, tomamos como referencia obras tales como *De legibus* o la *Defensio fidei*, encontramos en ellas elementos que nos permiten pensar cómo el *Doctor Eximius* ofrece materiales exponentes de cierta reserva no menor frente al poder a cuya justificación, por otra parte, él mismo contribuía. ¿Cómo afrontar esta paradoja? Cabe decir que, desde su voluntarismo teológico y desde la ontología —podemos añadirle el epíteto de «modal» a tenor de sus intérpretes— ampliamente expuesta en sus *Disputationes Metaphisicae*, Suárez desarrolla toda una argumentación a favor de la legitimación del poder (del monarca). Si ésta se remite en última instancia a la divina ley eterna, para encontrar después apoyo en la ley natural que a aquélla se debe, pero sobre la que trabaja la razón con su autonomía, concluye que el poder del monarca, con su capacidad para emitir un derecho positivo, nunca se ejerce en nombre de Dios —punto de especial importancia visto desde el proceso de secularización que en este terreno conllevaba la desacralización del poder—. Siendo antecesor de teóricos contractualistas como Hobbes y Locke, Suárez entiende el poder como resultante de un pacto entre la comunidad política y el rey, lo cual, si no se presenta al punto de poder decir que es una concepción democrática según nuestros parámetros —transidos de liberalismo—, sí podemos decir que responde a una concepción republicana al uso de la época, como bien se muestra en cómo sostiene en la mencionada *Defensio fidei* el derecho de resistencia, confirmando una suerte de «contractualismo negativo», pues el pacto deja de obligar a los súbditos cuando el monarca ha faltado a su cumplimiento, dado que en tal caso ha pasado a ser un usurpador —interesante al respecto el conjunto de relatos reunidos por Francisco Ayala, también granadino pero del siglo XX, en su libro *Los usurpadores*—. Es más, el rey puede ser llevado ante un tribunal, juzgado y ajusticiado, si fuera tal la condena legalmente emitida.

Tenemos, pues, en el jesuita granadino, a la postre insigne profesor en Coimbra, un claro distanciamiento crítico frente a la monarquía absoluta que en su momento se consolidaba, el cual, es calificable como fuente nítida de reserva crítica frente a los abusos del poder. Este derecho de resistencia es consecuente con una concepción del poder que, si bien pone su origen último en Dios como creador propiamente soberano, pone su arranque en cuanto poder político, como queda establecido en *De Legibus* 3, 2, 4, en la mencionada comunidad humana —no exactamente en los individuos al modo del atomismo

---

<sup>29</sup> Sobre esa polaridad «impecable-implacable» en torno a la razón de Estado trabajó el profesor DEL ÁGUILA, R. en su obra *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid 2000.

social del pensamiento liberal posterior, pues ello se basa ontológicamente en la socialidad propia de la naturaleza humana—, que lo traspasa al monarca para su ejercicio, mas para que éste sea conforme a la ley que *autónomamente* ha de establecerse en el ámbito político, pero siempre ley positiva sujeta a la ley natural (con trasfondo de «derecho divino»). El mismo Suárez que da por buena la monarquía absoluta, insiste en su sujeción a la ley, siendo además ley civil: es inconcebible una república sin una ley en la que se concrete de manera específica lo que en la ley natural queda indicado de manera genérica y con pretensiones universalistas<sup>30</sup>. Siendo la ley civil también un acto de voluntad que inspira la inteligencia humana desde una razón capaz de autonomía para objetivos seculares, tal acto requiere una voluntad recta y justa, según Suárez, de manera que ese ejercicio de voluntad —no asimilable al voluntarismo divino— no se identifica con arbitrariedad, pues también en política sigue vigente la prohibición del mal y el mandato del bien. Es ahí, en los límites del voluntarismo humano desde un punto de vista negativo, y apelando a la razón, donde radica la distancia del pensamiento suareciano respecto de las teorías dominantes de la razón de Estado<sup>31</sup>.

Del aragonés Baltasar Gracián, también jesuita y exponente cualificado del pensamiento barroco, presenta un claro componente de resistencia frente al poder, siendo así desde su posición de agudo crítico en relación al mismo a partir del desengaño provocado por los mismos gobernantes de la época. Por una parte, Gracián, con su pragmatismo —que, siendo tal, también alberga en su caso reticencias hacia el «tacitismo» y los planteamientos más acomodaticios de un práctico y teórico de la política como Saavedra Fajardo—, está en muchas de sus apreciaciones próximo al mismo Maquiavelo a quien critica, siendo a veces de manera despiadada. Lo realmente curioso es que Gracián y Maquiavelo, a pesar de lo que les separa en medio de un pragmatismo que comparten y que el primero trata de delimitar con tanta firmeza como sutileza respecto al segundo, vienen a estar de acuerdo en la común admiración hacia el rey Fernando de Aragón. Si el italiano que inaugura la moderna politología lo tiene, en el contexto renacentista, como encarnación de las virtudes políticas que un gobernante ha de tener, el aragonés de Belmonte (Zaragoza), desengañado de gobernantes por más que eche loas a la Monarquía Hispánica, incluye en puesto destacado a Fernando el Católico entre los grandes gobernantes de la historia, como muestra sin recato al ponerlo en el lugar descollante en que lo sitúa entre los hagiografiados en *El Político*.

La cercanía al Maquiavelo a quien detesta obliga a Gracián a hacer filigranas —homenaje permanente al artificio barroco— para atenerse a lo que exige el realismo político desde una razón autónoma —el «Dios ausente» no sólo queda lejos, sino que deja libre al hombre el espacio necesitado de legislación

<sup>30</sup> Cf. UTRERA, J. C., «Poder y ley en el pensamiento de Francisco Suárez», en: GONZÁLEZ GARCÍA, M. y CASTIGNANI, H. (eds.), *Filosofías del Barroco*, Tecnos, Madrid 2020, pp. 204 ss.

<sup>31</sup> Cf. TODESCAN, F., «Francisco Suárez y la razón de Estado en el contexto de la literatura española del siglo XVII», *o.c.*, pp. 49-65.

y acción política de la sociedad—, que necesita de ingenio tanto como de prudencia, pero no que no puede desentenderse de criterios de eficacia. Así, el aforismo 13 del *Oráculo manual y arte de prudencia* concluye diciendo: «Todo lo dora un buen fin, aunque lo desmientan los desaciertos de los medios. Que es arte ir contra el arte cuando no se puede de otro modo conseguir la dicha del salir bien».

Bordeando, pues, la frontera del maquiavelismo, Gracián vuelve una y otra vez a hilar fino para distanciarse de dar por buena una política basada en la mentira y con desembocadura en la violencia. Su insistencia en la prudencia es recurrente, marcando nítidamente el terreno al poner el acento en ella frente a la astucia, a la que rechaza como juego de ardides que desvirtúa la política. Maquiavelo es considerado —por *El Príncipe*— como campeón de la astucia y si ésta comporta servirse del engaño, Gracián mantiene su fidelidad a la verdad, con la salvaguarda de que, si es imposible decirla abiertamente, está el callar como alternativa a la mendacidad. Es moviéndose en tan delgadas aristas como el aragonés —para evitar resbalones que le costaban caro con la misma Compañía de Jesús recurría a su mismo hermano Lorenzo Gracián para publicar obras «seculares» bajo el nombre de éste como autor— logra con fina maestría, muy *ingeniosa*, mantener a flote lo que Pedro Cerezo califica como «eticismo no rigorista». Al fin y al cabo es dicho eticismo lo que le lleva a poner límites a la nueva razón estratégica e instrumental que se imponía en la política de las monarquías absolutas de los nuevos Estados<sup>32</sup>.

Esa razón instrumental-estratégica en política era lo que primaba en lo que se denominó razón de Estado. Con todo hay que advertir que estos pensadores hispanos se acogieron a la distinción con la que empezó a operar Pedro de Ribadeneyra entra una razón de Estado positiva, diríase que sana, y otra negativa y, por tanto, recusable —Maquiavelo sería el mentor de esta última—<sup>33</sup>. Siguiendo tal diferenciación, Gracián no sólo habla de razón de Estado en el primer sentido, sino que, dado su enaltecimiento de la figura de Fernando de Aragón —sorprende que deje en la penumbra a Isabel de Castilla—, también para acentuar el contraste con los reyes posteriores de la dinastía de los Austrias en la Monarquía Hispánica, llama a su monarca preferido «oráculo de la razón de Estado», alabando su capacidad, su «gran caudal de poder», ejercido desde la prudencia política y a favor de los objetivos legítimos del Estado —no cuestiona en absoluto que el rey Fernando de Aragón instaurara el tribunal de la Inquisición o tuviera en su haber «la expulsión de los infieles»—.

Dicho lo anterior, las críticas de Gracián al florentino las podemos ver reflejadas con especial intensidad en la manera como, a través de las «crisis» por las que discurre su pensar analítico en la ficción alegórica de *El criticón*, se distan-

<sup>32</sup> Cf. CEREZO P., *El héroe de luto. Ensayo sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2015, pp. 91 ss.

<sup>33</sup> Cf. CANTARINO, E., «Baltasar Gracián y la razón de Estado. *El político don Fernando el Católico: del modelo a la teoría y de la teoría al modelo*», en: *eHumnista*, 31 (2015), 342-356.

cia de la razón de Estado —es decir, la crítica por su lado negativo— y sus demás teóricos, como Jean Bodin y otros. Es por ello que parodia tal teorización en lo que tiene de legitimadora de injustificables prácticas políticas hablando de la «razón de establo», dejando ver con ello el injustificable deterioro de una política cargada de mentira, llevada a cabo por y para los privilegiados —la aristocracia cae más bajo que la supuesta bajeza atribuida a los plebeyos—, incapaz de servir para el bien común y objetivos de justicia. En la «crisis VII» sobre «La fuente de los engaños», pone en boca de Critilo palabras con la que éste trata de sacar a Andrenio del deslumbramiento en el que cae ante la espectacularización (barroca) del poder para, de camino, no privarse de arremeter contra Maquiavelo, sino todo lo contrario:

Basta que tú también te pagas de las burlas, no distinguiendo lo falso de lo verdadero. ¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Este es un falso político, llamado Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a ignorantes. ¿No ves cómo ellos se los tragan, pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y bien examinados, no son otro que una confitada inmundicia de vicios y pecados. Razones, no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua y arroja fuego infernal, que abrasa las costumbres y quema las repúblicas. Aquellas, que parecen cintas de seda, son las políticas leyes, con que ata las manos a la virtud y las suelta al vicio. Este es el papel del libro que publica y el que masca, todo falsedad y apariencia, con que tiene embelesados a tantos y tontos. Créeme que aquí todo es engaño; mejor sería desenredarnos presto de él.

Anteriormente, en la «crisis VI», sobre «el estado del mundo», ya con el personaje Quirón en escena, éste se dirige a los protagonistas del relato con estas palabras y las mentadas figuras mitológicas que ellas traen a colación:

¿No habéis oído nunca nombrar al famoso Caco? Pues éste lo es de la política: digo, un caos de la razón de Estado. De este modo corren hoy los estadistas, al revés que los demás. Así proceden en sus cosas. Para desmentir toda atención ajena, para deslumbrar discursos, no querrían que por las huellas les rastreasen. Sus fines señalan a una parte y dan en otra. Publican uno y ejecutan otro. Para decir *no* dicen *sí*. Siempre al contrario, cifrando en las encontradas señales su vencimiento. Para éstos es menester otro Hércules, que con la maña y la fuerza averigüe sus pisadas y castigue sus enredos.

No dejaremos de mencionar que el mismo Gracián que ofrece frente al poder ese frente de resistencia es el que no deja de sostener, a partir de *Agudeza y arte de ingenio* y del *Oráculo manual*, recogiendo lo que plasmó en obras como *El Héroe* y *El Discreto*, mas reenfocando su contenido desde una actitud melancólica —¡tan propia del Barroco!<sup>34</sup>— que considera que la política amoral, si no inmoral, no deja lugar para heroicidades, es el que elabora su visión del «cuidado de sí» —puso en bandeja establecer cierto parentesco con Fou-

<sup>34</sup> Cf. BARTRA, R., *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona 2001; RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *La era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Ediciones UIB, Palma de Mallorca 2007.

cault<sup>35</sup>— como ejercicio de una justa razón de Estado que el individuo se aplica a sí mismo para una trayectoria vital rectamente orientada<sup>36</sup>. Es así práctica moral de un sujeto cuya utopía antropológica se cifra en la *heroicidad* de un comportamiento regido por la prudencia, a la vez que por la audacia necesaria para intervenir en la vida pública cuando estime que las condiciones son adecuadas para ello.

La tercera estación en este nuestro recorrido es en torno a la figura de Saavedra Fajardo, sin duda personaje de especial relieve en el pensamiento político del barroco hispano, dándose además la singular circunstancia de que sus reflexiones están hechas desde una vida intensamente dedicada a la política al servicio de la Corona española, con intensa tarea diplomática durante años. Saavedra Fajardo encarna en sí mismo de forma señera la condición de hombre del barroco, ubicado existencialmente entre las tensiones propias de la época y de su cultura. Como pensador de la política desde la dedicación a la misma, por fuerza atiende a sus condicionamientos y a la necesidad de dotarse de criterios que permitan una acción diseñada para conseguir sus objetivos. Mas por otra parte, Saavedra Fajardo no deja de tener en cuenta un punto de vista ético que, aun en medio de un complejo trasiego político, no abandona. Cabe pensar que la tensión entre esas dos perspectivas de difícil conciliación incrementa su melancolía ante lo que puede aparecer como imposible, lo cual hace que se sume a la melancolía epocal que va haciendo mella en una sociedad cuya vida política oscila entre el empeño por mantener la unidad de un imperio muy costoso de sostener y la frustración por las derrotas bélicas y diplomáticas en Europa que hacen patente una decadencia imparable, especialmente ante las pretensiones de la política francesa dirigida por un Richelieu al servicio de la monarquía gala.

Saavedra Fajardo no desdeña, por motivos obvios, lo que supone la razón de Estado, con clara consciencia de lo que exige la lógica política en el Estado, máxime si éste se halla metido conflictos con otros Estados y teniendo que atender hacia dentro a mantener a raya un fuerte descontento social, como era el caso en la España del XVII, teniendo ya lejos las expectativas favorables con que se vivió el siglo XVI. Para colmo, si desde el entramado de la política se tiene constancia más que suficiente de la incompetencia de algunos de sus protagonistas, cuando no de su malevolencia, entonces el cuadro pasa a ser especialmente deprimente. Teniendo que navegar en tan procelosas aguas, Saavedra Fajardo no se muestra en muchos casos muy alejado de Maquiavelo; no obstante, como ocurría con Gracián, suelta su pluma cuando se tercia para dirigir aceradas críticas al autor de *El Príncipe*. En su obra magna *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* encontramos desde

<sup>35</sup> Cf. BARROSO, Ó. «El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault», en: *Pensamiento*, 290 (2020), pp. 679-696.

<sup>36</sup> Cf. GONZÁLEZ GARCÍA, M., «Construir la ciudad, construir el individuo: Maquiavelo y Gracián frente a frente», en: GONZÁLEZ GARCÍA, M. y CASTIGNANI, H. (coords.), *o. c.*, especialmente pp. 86 ss.

casi el inicio —en la Empresa VII— que subraya cómo el príncipe «no ha de obrar por inclinación, sino por razón de gobierno», es decir, teniendo en cuenta exigencias que brotan del «corazón de la república» y no motivos anudados a injustificables arbitrariedades. Es siguiendo ese hilo como el autor de las *Empresas políticas* no tarda en subrayar que, aunque la política tenga su lógica interna, no puede hacerse al margen de virtudes morales. A éstas se opone la maldad, con lo que pasa a decir que Maquiavelo «intentó fundar una política sobre la maldad», así formulado en la Empresa XVIII, de forma que es fácil entrever cómo contrapone sus reflexiones en ese punto del texto a las del famoso capítulo XVIII de la principal obra del florentino.

¿Se puede hablar de maquiavelismo en el caso de Saavedra Fajardo, a pesar de palabras tan duras?<sup>37</sup> Ciertamente sabe bien, en la teoría y en la práctica, de qué se trata, pero es inocultable que también expresa fuertes reservas hacia él. Eso es lo que ha llevado a ver en este pensador y actor de la política un exponente, por su pragmatismo de una «moral acomodaticia», que es como describe su planteamiento ético José Antonio Maravall. Será la crítica sin paliativos a Maquiavelo —aunque se vea como inconsecuente— lo que también lleve a Saavedra Fajardo en subrayar como necesaria y positiva la referencia a Tácito para pensar la política en términos seculares —por más que en el trasfondo se siga poniendo en Dios la fuente del poder—. Queda abierta la cuestión de si ese tacitismo es solo por motivo del antimachiavelismo o comporta en positivo algo más. Lo cierto es que frente a una razón de Estado sin límites, también Saavedra Fajardo toma como bandera la prudencia como virtud de la máxima relevancia moral<sup>38</sup>, indispensable para la política, esa prudencia que en el plano teórico le lleva incluso a decir que «más que razón de Estado hay razón natural» (Empresa V), con lo cual es patente que si se concede hablar y actuar conforme a una razón de Estado, ésta tiene su límite y condición de legitimidad en la ley natural, con lo que eso significaba para un pensador del Barroco<sup>39</sup>.

#### 4. DE LA CRÍTICA A LOS ABUSIVOS ESTADOS DE EXCEPCIÓN POR RAZÓN DE ESTADO A LOS DERECHOS HUMANOS COMO CRITERIO Y LÍMITE DE LO «RAZONABLE PARA EL ESTADO». APORTACIÓN DESDE UN *ETHOS* BARROCO ACTUALIZADO

El concepto de soberanía que quedó a disposición de las monarquías absolutas y de los Estados westfalianos era el de una soberanía igualmente absoluta

<sup>37</sup> Cf. UJALDRÓN, E., «Comprender a Saavedra Fajardo», en: GONZÁLEZ GARCÍA, M. y CASTIGNANI, H. (coords.), *o. c.*, especialmente pp. 230 ss.

<sup>38</sup> Interesante sobre ello las páginas de GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J. M., «Las empresas políticas de Saavedra Fajardo: Antecedentes gráficos y trascendencia artística», en: D. SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia 1985, especialmente pp. LIV ss.

<sup>39</sup> Cf. GUILLAMÓN, F. J., «La Guerra de los Treinta Años y la interpretación crítica de las Empresas», en D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas, o. c.*, especialmente p. LI.



con la que se daba un paso importante en la secularización del poder, mas de forma tal que no implicaba, por el momento, una desacralización del mismo. Es uno de los *lugares* en los que se verifica la inmanentización de la trascendencia que Voegelin presenta como rasgo definitorio de la modernidad<sup>40</sup>. Desde esa idea de soberanía, la razón de Estado puesta como razón instrumental en manos del monarca tenía todo el campo libre para afirmarse con rotundidad y aplicarse de manera irrestricta. Tanto fue así que, no habiéndonos librado aún de esa noción de soberanía, a pesar de los procesos democratizadores del poder, hemos heredado hasta el día de hoy una forma de entender la razón de Estado con la que se puede dar cobertura a toda decisión política —evidentemente ya no hace falta que sea del rey de una monarquía absoluta, puede ser del presidente o del primer ministro de un Estado tenido por democrático—, siempre que se la «justifique» en aras del mayor interés del Estado mismo —aunque sea en interés de quien o quienes en él detenten un poder que ejercen como dominio—. Levantar acta filosófica de estas correlaciones perdurables es lo que hizo Carl Schmitt en su *Teología política*, desde la constatación de que «el concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al Estado»<sup>41</sup>. Subrayado eso, y poniendo de relieve que de la soberanía de ese Dios proviene, vía secularización, el concepto de soberanía de las mismas constituciones jurídico-políticas contemporáneas, con la carga criptoteológica que encierra, el jurista alemán no tuvo obstáculo conceptual alguno para la afirmación categórica con la que arranca su mencionada obra: «soberano es quien decide sobre el estado de excepción»<sup>42</sup>. El decisionismo jurídico de Schmitt se afirma así sin ambages, argumentando que quien hace la ley puede dejarla en suspenso, siendo este segundo paso la patentización plena de lo que supone la soberanía —de todos es conocido como ese decisionismo político puso a Schmitt en evidente connivencia con el nazismo—.

La conexión entre soberanía y estado de excepción, mediando la razón de Estado —aunque sea «de establo», si rememoramos a Gracián—, que Schmitt puso en claro no es nueva ni mucho menos. Ya desde el siglo XVII se perfiló la conexión entre soberanía y ese anticipo del estado de excepción que fue el «golpe de Estado», tal como se entendió en la época. Antes de que con la expresión «golpe de Estado» nos refiriéramos a acciones contra el orden legalmente constituido en un Estado para desalojar del poder a quienes lo detentan legítimamente —no olvidamos que pueden darse golpes contra otros que previamente fueron golpistas—, con tal fórmula de designaban «golpes» internos promovidos desde el mismo poder para autoafianzarse o para despejar el terreno de fuerzas hostiles, no sólo sociales, sino políticas en el seno de los mismos aparatos del Estado, como podemos decir al modo althusseriano.

<sup>40</sup> Cf. VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid 2014.

<sup>41</sup> Schmitt, C., *Teología política* [ed. original 1922], Trotta, Madrid 2009, p. 47.

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, p. 13.

Las monarquías absolutas recurrían a ese expediente por mor del interés del Estado, según podía argumentarse, entendiendo tal actuación como ejercicio de una razón de Estado que podía invocarse aunque fuera contra la misma ley del Estado<sup>43</sup>.

Expuesto lo anterior en torno a la razón de Estado, los «golpes de Estado» y el estado de excepción, más razones abundan para subrayar la importancia de las reservas crítica de Suárez, Gracián y Saavedra Fajardo respecto a una soberanía y una razón de Estado dispuestas a amparar la arbitrariedad en el ejercicio del poder y, en el extremo, a dar paso a la tiranía. Es tal distanciamiento lo que permite, aun con sus concesiones a los mecanismos de legitimación del poder en el marco del absolutismo, el ubicarlos en un «barroco de resistencia» distinto de un mero «barroco de aceptación», según contraposición expuesta por el profesor Francisco José Martínez<sup>44</sup>. Por lo demás, este mismo autor, rastreando la cuestión del «golpe de Estado» especialmente a partir de las *Considérations politiques sur les coupes d'Etat* de Gabriel Naudé, obra publicada en 1639, enfatiza cómo este analista francés ponía de relieve en fecha bien temprana que en el ámbito de la excepción sólo reina la política y sus intereses sin ningún tipo de trabas, esto es, sin límites<sup>45</sup>. Es tal exceso —así es para una visión de la política con orientación ética— lo que comporta inevitablemente un componente de violencia en lo político que no hace sino actualizar lo que puede entenderse como violencia propia de un momento fundacional de lo que es un orden de dominio —la violencia que Max Weber, en *El político*, hace ver como consustancial a la política desde el Estado mismo, y de ahí el «pacto con el diablo» al entrar en política, sólo que se civiliza en tanto es violencia que pasa a ser legítima como monopolio de ese Estado siempre que esté sujeta a los límites y previsiones de un orden legal<sup>46</sup>—.

Si damos un paso más y traemos a colación a Walter Benjamin, cuyo planteamiento se confrontaba tanto con el de Schmitt como con el de Weber, tenemos que éste, si por una parte pone el dedo en la violencia originaria que acompaña al Estado y opera desde las constelaciones míticas que le dan cobertura —así analizado en su *Para una crítica de la violencia*—, por otra se adentra en lo relativo al estado de excepción para decir, como hace en sus *Tesis de filosofía de la historia* (1939), con las palabras memorables de la tesis 8:

La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido

<sup>43</sup> Puede verse al respecto NIGRO, R., «La esencia barroca de la razón de Estado: Excepción y regla en el golpe de Estado clásico y moderno», en GONZÁLEZ GARCÍA, M. y CASTIGNANI, H. (coords.), *cit.*, pp. 551-567.

<sup>44</sup> Cf. MARTÍNEZ, F. J., *Próspero en su laberinto. Las dos caras del Barroco*, Dyckynson, Madrid 2014, p. 277.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, p. 163.

<sup>46</sup> Cf. WEBER, M., «La política como vocación» [1919], en *Ibid.*, *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1998, pp. 81-180, especialmente 169 ss.

nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No en último término consiste la fortuna de éste en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica. No es *en absoluto* filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en el siglo XX. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de este: que la representación de la historia de la que se procede no se mantiene<sup>47</sup>.

Es decir, los abusos del poder han sido constantes en la historia, por lo que para Benjamin el verdadero estado de excepción se producirá cuando se acabe con eso, lo cual supone enfrentarse seriamente con el fascismo como amenaza política que sigue llevando al extremo la lógica decisionista de la razón de Estado, si no directamente, escorando hacia la ultraderecha —así lo estamos viendo al día de hoy— las decisiones, propuestas y acciones que se dan en las mismas democracias. Por ello, justamente para hacernos cargo del reto que supone la citada tesis de Benjamin, dejando a un lado ingenuidades «progresistas», procede hacer frente a una política aún situada bajo una soberanía criptoteológica y en la órbita de una razón de Estado que si no decreta más «estados de excepción» es porque se sirve de lo que tiene a mano como «normal» para que sea permanente la excepcionalidad criticada en esa tesis 8.

Recogiendo, pues, el envite de Benjamin, se incrementan las razones para el enjuiciamiento crítico de las historias de abusos que han acompañado a la apelación a la razón de Estado, desencadenantes en nuestro tiempo, y no sólo en aquéllos de los «golpes de Estado» desde dentro de los regímenes absolutistas, de muchas prácticas aberrantes en las que esa supuesta razón ha dejado atrás razones democráticas y de derechos humanos. Por eso es pertinente recordar a aquellos clásicos del barroco hispano como Suárez, Gracián o Saavedra Fajardo, que marcaban sus distancias críticas respecto a la razón de Estado que teorizaban Jean Bodin o Giovanni Botero tras la estela de Maquiavelo. Bien podemos alejarnos de invocaciones grandilocuentes a una razón de Estado cargada de connotaciones excesivas para invitar prudentemente a considerar *lo razonable para el Estado*. De camino, si la noción de razón de Estado siempre, desde el mencionado Bodin, arrastra implicaciones relativas a una soberanía entendida en términos muy maximalistas no libres de connotaciones teológicas, hablando de *lo razonable* podremos hallar puntos de encuentro incluso para en el futuro replantear cuestiones de soberanía en términos efectivamente laicos y radicalmente democráticos. Estos son los que al ponerlos negro sobre blanco nos obligan a considerar los derechos humanos, en tanto los consideramos universalizables por buenas razones, una vez descargados en su enunciación de particularistas sesgos occidentales, como referencia y criterio, con lo que implica de límites a la vez que de horizonte, para la acción política. Tal consideración, después de este recorrido por algunas figuras del pensamiento

<sup>47</sup> BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1990, p. 182.

político del barroco hispano, no puede prescindir de las propuestas que pespuntean sus reflexiones para retomar una herencia que, en el horizonte de la época, ponía límites a la razón estratégico-instrumental en la técnica política, a la soberanía y a la razón de Estado, apoyándose en la *ley natural*, antecedente jurídico de esos mismos derechos humanos que hoy queremos hacer valer desde otros parámetros filosóficos.

Suárez, Gracián y Saavedra Fajardo sabían que se movían en un marco que les dejaba poco margen para transformaciones «revolucionarias», pero no por ello desistieron de exigencias de dignidad que había que hacer valer, aunque fuera a través de reservas críticas incrustadas en los intersticios del realismo político. Por eso, el *ethos barroco* que encarnaban no era meramente el *ethos realista* del acomodo fácil —tampoco el *ethos romántico* o el *clásico*—, siguiendo la tipología de Bolívar Echeverría—. El factor «resistencia» también estaba operante en ellos, lo cual no era solamente expresión de sus disconformidades políticas, sino también de su distancia respecto a una modernidad capitalista que vislumbraban —sobre todo Gracián y Saavedra Fajardo, por más tardía ubicación en el siglo XVII— por un derrotero que les suscitaba fuertes sospechas cuando menos, y que sería el de la modernidad capitalista desplegada al desplazarse el eje del sur al norte en las dinámicas socioeconómicas, políticas y culturales de Europa.

Siendo así, si la lectura aquí propuesta de estos insignes representantes del barroco hispano se sostiene, puede concluirse que, dado que presentan filones de resistencia en su pensamiento, ellos nos dan pie para poder entender que ese rasgo destacado del *ethos barroco* tal como Bolívar Echeverría lo propone alguna huella presenta también del lado peninsular. Por ello no es descabellado pretender una reactualización del *ethos barroco* no sólo actualmente en el lado del Sur latinoamericano, sino en también en el lado del Sur europeo, haciendo valer de camino el potencial utópico asociado a la crítica como su reverso de cara, sobre todo, a reflexionar sobre su capacidad para articular en torno a ello propuestas de inclusión democrática, contra las diferentes formas de exclusión que en especial se sufren en las periferias y padecen los excluidos. Cómo concretar qué se puede heredar de legados que consideramos valiosos combinando el par ricoeuriano de *voluntad de escucha* y *voluntad de sospecha*, es decir, mediante una hermenéutica crítica, para recoger la herencia válida de Suárez sacándola de su originario marco filosófico-teológico, el rico bagaje que porta la obra de Gracián actualizando su pensamiento yendo desde la prudencia política hasta el «cuidado de sí», y las reflexiones de Saavedra Fajardo que, desde su experiencia política, siguen siendo relevantes, es tarea que apunta a recorridos por donde continuar pensando críticamente una realidad que, en la crisis de la modernidad, demanda al menos una *modernidad otra* que seguramente ha de ser tan «otra» —es decir, alternativa— que debe ser otra cosa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ayala, F. (2005). *La invención del Quijote. Indagaciones e invenciones cervantinas*. Barcelona: Suma de Letras.
- Barroso, Ó. (2020). «El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault», en: *Pensamiento*, 290, pp. 679-696.
- Bartra, R. (2001). *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1990). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Cantarino, E. (2015). «Baltasar Gracián y la razón de Estado. *El político don Fernando el Católico: del modelo a la teoría y de la teoría al modelo*», en: *eHumnista*, 31, 342-356.
- Cerezo, P. (2016). *El Quijote y la aventura de la libertad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cerezo P. (2015). *El héroe de luto. Ensayo sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Cerezo, P. (2006). «Las figuras quijotescas de la melancolía», en: AA.VV., *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*. Madrid: Ed. Pensamiento-Círculo de Bellas Artes, pp. 211-262.
- Chambers, I. (2006). *La cultura después del humanismo* [2001]. Valencia: Cátedra.
- De la Higuera, J. (2007). «El barroco y nosotros. Perspectivas del barroco desde la ontología de la actualidad», en VVAA, *Congreso Internacional de Andalucía Barroca-IV: Ciencia, Filosofía y Religiosidad*. Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- Del Águila, R. (2000). *La senda del mal. Política y razón de Estado*. Madrid: Taurus.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco* [1988]. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1989). *La lógica del sentido* [1969]. Barcelona: Paidós.
- D'ors, E. (1964). *Lo barroco*. Madrid: Aguilar.
- Dussel, E. (2014). «Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad», en Santos, B. de Sousa y Meneses, M. P. (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, pp. 283-330
- Eagleton, T. (1998). *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria* [1981]. Madrid: Cátedra.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco* [1998]. México: Era.
- Echeverría, B. (ed.) (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM.
- Foucault, M. (1971). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* [1966]. México: Siglo XXI.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [ed. original 1985]. Madrid: Trotta.
- Guillamón, F. J. (1985). «La Guerra de los Treinta Años y la interpretación crítica de las Empresas», en: D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.
- González de Zárate, J. M. (1985). «Las empresas políticas de Saavedra Fajardo: Antecedentes gráficos y trascendencia artística», en: D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo* [ed. original 1999]. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (2010). «La época de la imagen del mundo» [1938], en *Ibid.*, *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pp. 63-90.

- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* [1969]. Madrid: Trotta.
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político* [ed. original 1972]. Madrid: Trotta.
- Maravall, J. A. (1999). *Estudios de historia del pensamiento español*. Vol. III: *El siglo del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Maravall, J. A. (1997). *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Martínez, F. J. (2014). *Próspero en su laberinto. Las dos caras del Barroco*. Madrid: Dyc-kynson.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* [2005]. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (2007). «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura», en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Obras completas*. Madrid: Taurus.
- Rodríguez De la Flor, F. (2007). *La ea melancólica. Figuras del imaginario barroco*. Palma de Mallorca: Ediciones UIB.
- Sarduy, S. (1974). *Barroco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política* [1922]. Madrid: Trotta.
- Todescan, F. (2017). «Francisco Suárez y la razón de Estado en el contexto de la literatura española del siglo XVII», en: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, pp. 49-65.
- Trías, E. (2001). *Calderón de la Barca*. Barcelona: Omega.
- Utrera, J. C. (2020). «Poder y ley en el pensamiento de Francisco Suárez», en: González García, M. y Castignani, H. (eds.), *Filosofías del Barroco*. Madrid: Tecnos.
- Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.
- Weber, M. (1998). «La política como vocación» [1919], en *Ibid.*, *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Universidad de Granada (España)  
jptapias@ugr.es

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]