

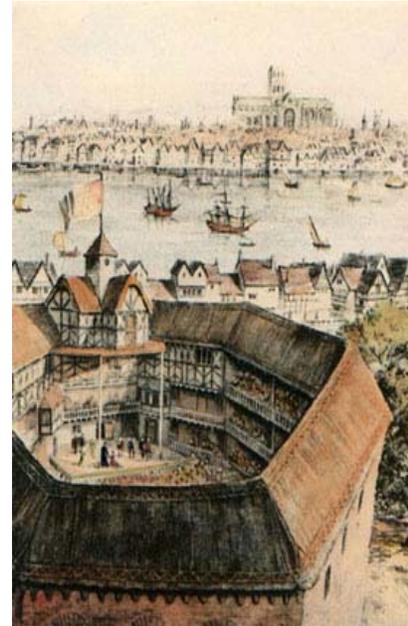
EL ESTADO RENACENTISTA: UNA OBRA DE ARTE EN SHAKESPEARE

“¿No sería ridículo y fuera de toda posibilidad si un pie dijera que quería usar un sombrero igual como la cabeza, o para una rodilla querer tener ojos?”

Un observador del Peregrinaje de La Gracia en el norte de Inglaterra (1536) escribiendo una carta a Thomas Cromwell (1)

“...El pueblo posee su libertad no como un asunto de Gracia, si no de Derecho Legal.”

Sir Edward Coke en 1628 en los debates del Parlamento Largo en Londres. (2)



Globe Theatre,
Londres, 1608

William Shakespeare, en casi todas sus obras dramáticas, está pisando terreno sumamente político. Aunque hoy, hay una tendencia de apreciar la sociedad como una estructura de opresión y explotación, no así Shakespeare, quien examina y representa dramáticamente en el escenario de Londres en los siglos XVI-XVII, monarquías y repúblicas, el poder y el estado, a veces abiertamente con comentario, y a veces utilizando sus magníficas metáforas. En la Europa del siglo XVI, el orden de Dios en la sociedad y en el estado fue considerado, en general, un

[1] “Would it not be foolish and unheard of for a foot to say it wanted to wear a hat just as the head does, or for a knee to say it wanted to have eyes?” Citado en Bercé, Yves-Marie. *Revolt and Revolution in Early Modern Europe* (trans. Joseph Bergin, Manchester, 1987).

[2] “The people possess their freedom as a matter not of Grace, but of Legal Right.” Sir Edward Coke in *Commons Debates, 1628, Vol. 3, p 95 for 21 April- 27 May, 1628* Eds. R. C. Johnson, M.F. Keeler, M. J. Cole and W. B. Bidwell (New Haven, Conn., 1978) Cited in Quentin Skinner. *Visions of Politics* (Cambridge University Press, 2002).

asunto bueno y Shakespeare, en última instancia, nos presenta el sueño que produce el buen orden como parte de la vida política con un poder Tudor o Stuart, fuerte y centralizado.

Shakespeare escribió muchas obras que se pueden considerar reexaminaciones, en representación metafórica, dramática y teatral, del problemática del estado. Nos sentimos ante un drama sobre la naturaleza del poder y sobre el tema de en que consiste el buen orden para el bien común en gobierno que gravita entre monarquía y república. Este es el caso especialmente en sus “[English] history plays” sobre Roma, *Julio César*, *Antony y Cleopatra* y *Coriolanus*. (Omito a *Titus Andrónico* que, en mi opinión, se trata más del hombre como individuo moral, que de la naturaleza del poder política en un estado.)

En su obra dramática sobre *Julio César*, Shakespeare hace que Brutus nos presenta la turbulencia de Roma al borde de una decisión, en lenguaje así:

“...the state of man,
Like to a little kingdom, suffers then
The nature of an insurrection.”

[II.i.67-9]

[...el estado del hombre, parecido a un reino pequeño
sufre, entonces, la naturaleza de una insurrección.]

En *Antony y Cleopatra*, la reputación política es fuertemente vinculada a los deseos del pueblo:

“Our slippery people,
Whose love is never link’d to the deserver
Till his deserts are past.”

[I.ii.183-5]

[Nuestro pueblo vacilante, el amor de quien nunca
es vinculado a quien lo merece hasta después de que
sus méritos han pasado.]

En un tercer momento—de muchos más—en la tragedia de *Coriolanus*, nos encontramos ante el último de una serie de dramas políticos que Shakespeare escribió sobre el tema del estado en Antigua

Roma. Y la visión presentada es amarga. Cuando Caius Martius (más tarde Coriolanus), durante su campaña política en el mercado entre los plebeyos, para ganar el puesto de Cónsul, pregunta a uno de los comunes sobre el precio para ser Cónsul, recibe la siguiente respuesta de uno de los voceros del pueblo común: el precio es “to ask it kindly”, algo que Coriolanus es incapaz de hacer.

Al principio de la obra *Coriolanus*, que he escogido para esta examinación de la representación orgánica de los teorías del estado durante el siglo XVI, vemos una representación de un estado como colectivo de órganos interrelacionados armoniosamente, cada uno, sin egoísmo, actuando para cumplir su función distinta en servicio de la globalidad. Pero enseguida, nos encontramos con un tal Menenius, un patricio y apoyante de Coriolanus por el puesto de Cónsul, quien presenta el cuerpo-estado como una entidad aparentemente sin cabeza, pero cargando el equipaje de un estómago, enormemente más grande que los demás órganos y que está “sonriendo”, indicando un cierto desprecio de los plebeyos quienes son representados, en este metáfora, como el estómago.

¿Qué está pasando en estas representaciones del poder? Se están deslizando entre una monarquía y una república en Roma-cum-Londres del siglo XVI, en medio de la representación dramática de la primera conformación de Roma en sus tempranas conquistas en la península itálica. A la misma vez, entre líneas, estamos en Londres, en medio de una *quasi-insurrección-cum-golpe* de estado impulsado y liderado por Robert Devereux, Earl of Essex (1601) contra la reina Elizabeth I.

Para ilustrar unas metodologías dramáticas y políticas, veamos otra obra de Shakespeare. En 1597, Shakespeare había escrito un trozo de historia inglés sobre la famosa Insurrección Campesina de 1381 [The Peasants´ Revolt] y su encuentro histórico con el Rey, Richard II. Publicada la obra durante los últimos días de la Reina, ya muy envejecida (morirá en 1603), quien acaba de sufrir el intentado contra su trono de la Rebelión de Essex quien quería avanzar la tolerancia religiosa, ella no fue engañada con la representación que hizo Shakespeare y su compañía de actores de las rebeliones, insurrecciones y golpes de estado en presentar su obra, *Richard II*, en 1602. Elizabeth comenta, durante la revisión de los nombres de los capturados por la rebelión liderado por Essex, comenta, “Know ye nat that I am Richard II?” [¿No sabe usted que yo soy Ricardo II?). La política real de su reino está plasmada en el drama de Shakespeare que representa una insurrección parecida a la que acaba de sufrir (Essex fue ejecutado en 1601). Shakespeare y sus actores a penas escapan castigo por haber presentado *Richard II* en este momento.

En estas obras, estamos ante el desliz política en la representación dramática del estado, el movimiento del péndulo desde absolutismo y constitucionalismo—o desde una monarquía del derecho divino hacia una república en todas sus variadas formas en el momento en que una reina muere sin hijos y es remplazado con otra monarca y comienza la marcha hacia la posibilidad de guerra civil—que se hizo una realidad en 1642.

Sobre los conocimientos de Shakespeare sobre la situación política e histórica en Roma, sabemos que el joven William Shakespeare había estudiado, como todos los hijos isabelinos, la historia de Roma, Cicerón, Virgilio y demás tragedias isabelinas tipo *de casibus** que conformaban la examinación de la caída de grandes hombres (la Reina Elizabeth fue calificada siempre como “un príncipe”, no vayamos a olvidar). Y eso no obstante el comentario de su amigo y dramaturgo contemporáneo, Ben Jonson, que Shakespeare conocía poco latín y menos griego [“little Latin and less Greek”].

No solamente el problemática del estado y en que consistía, es decir su forma, estaba ante los ojos del pueblo en toda Europa, si no la problemática del tirano y que hacer al respecto estaba en la boca y en los labios de cada ser humano pensante durante el siglo XVI. Todos los que ostentaban el poder de cualquier clase ante un reinado o un estado en formación, también, habían leído la “notoria” obra (para los ingleses), *El Príncipe* (ca. 1521) de Nicolò Maquiavelo. Sin embargo, si sujetamos las obras de Maquavelli a una lectura analítica, especialmente sus discursos sobre gobierno, monarquías, principalidades y repúblicas, en su examinación y comentario sobre los primeros diez libros de *Ab urbe condita* de Titus Livius, podemos percibir la infraestructura de su pensamiento. Shakespeare conocía bien a los textos de Maquiavelo, así como muchísima gente de Londres isabelina.

Aunque todos despreciaban a Maquiavelo públicamente, por haber escrito y publicado su gran obra de examinación de principalidades y repúblicas, todos habían leído no solamente *El Príncipe*, si no *Los Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* (ambos traducidos al inglés y disponibles en Londres). Pero todos, incluso los monarcas, también, escondieron sus copias, mientras leyéndoles en permanente consulta, pero en secreto. No hay duda que Shakespeare conocía estas obras, además de las obras teatrales, los dramas políticas de Maquiavelo, *Clizia* y *Mandragola* (ca. 1556). Según la correspondencia del embajador veneciano, Francesco Sansovino, (Venezia, 1567) que el Imperador Carlos V apreciaba solamente tres libros, que ha causado a ser traducida a su

* *De casibus*. Término que refiere a un tratado de Giovanni Boccaccio, *De casibus virorum illustrium* indicando una teoría de tragedia medieval basado en la Rueda de la Fortuna y la caída de grandes hombres.

propia idioma: “one for instruction in civil life, and this was *Il Cortegiano* of Count Baltasar de Castiglione, the other for affaire of state, and this was *Il Principe* and the *Discorsi* of Machiavelli and the third for the rules of warfare and this was the History with all the other things by Polybius.” (Los *Discorsi* son, por supuesto, *Los Discursos sobre las Primeras Décadas de Tito Livio*.) Estas obras habían sido publicado por la Imprenta Aldine de Aldus Manutius en Venecia en 1540. Por lo tanto, podemos notar que Carlos V, el Imperador del Sagrado Imperio Romano, no solamente leyó, si no que estudió, a Machiavelli: era el más prestigioso de los primeros lectores y estudiosos del secretario florentino! Y así, lo mismo se puede decir de los demás monarcas europeos del siglo XVI, incluso Elizabeth I de Inglaterra. [Véase Oxford-Warburg Studies: *Machiavelli: The First Century*. (Oxford: The University Press, 2005.)

Ahora, llegando a una de las últimas tragedias de Shakespeare, *Coriolanus*, estamos en Roma-cum-Londres en 1608—o en Antigua Roma en sus pasos lentos hacia la formación de una república. Estar en Roma y Londres a la misma vez es un asunto de teatro, y la tragedia de *Coriolanus* es, sin duda, una anatomía de un estado.

Pero, además, estamos (durante la vida de Shakespeare), ante las secuelas de las guerras religiosas de Europa continental (que posteriormente rebalzaban en Inglaterra misma). Después de Maquiavelli, quien escribió antes de la Reforma Protestante y las guerras de religión, debemos ver a grandes rasgos las ideologías desenlazados por esta Reforma que dividió Europa en fragmentos religiosos y políticos durante el siglo XVI.

Finalmente, pasaremos, un momento, por los corredores y pasillos de las ideologías del estado del siglo XVI presentado en el Católico, Maquiavelli; el protestante, Martín Lutero; y el filósofo y Jesuita español Francisco Suárez. Después, con los lentes de haber repasado sus ideas, pasaremos a apreciar y examinar a las luces de estos pensadores renacentistas, saltando casi cien años, la presentación dramática y metafórica de esta misma problemática del estado por el gran dramaturgo y Católico recusante inglés: William Shakespeare.

Veamos, primero, la primera obra del siglo XVI sobre la transición entre monarquías absolutas hacia la republica como forma de gobierno basada en alguna clase del consentimiento y control popular. En *Los Discursos*, Maquiavelli presenta la primera obra de examinación del republicanismo romano y europeo, dedicada a sus amigos Zanobi

Buondelmonti y Cosimo Rucellai, pensadores del Orto Oricellari de Florencia donde jóvenes aristócratas se reunieron para discutir la política.

En esta obra, Nicolò Maquiavelli, uno de los pensadores y escritores más importantes del Occidente, en primera instancia, declaraba que apoyaba la constitución mixta de la República de Roma, prestado de las *Historias* de Polibio. Con el término “mixto”, Maquiavelli desea significar una mezcla de elementos de monarquía, aristocracia y democracia—desde el *primus inter pares*, de la monarca única hasta las muchas formas de democracia, por ejemplo, en los Tribunales de los Plebeyos.

Comienza sus *Discursos sobre la Primera Década de Titus Livius* con mencionar las primeras repúblicas: Atenas, Esparta, Venecia, Florencia y elogia, en especial, la Constitución de Esparta con sus dos reyes, su senado y su asamblea. Lo importante era que era una república estable. Ahora, no era solamente Maquiavelli quien apreciaba Esparta por su estabilidad más que a Atenas. Todos los pensadores importantes de los renacimientos estaban más a favor de Esparta. Maquiavelli concibió de una república, como hemos visto, como parte monarquía (el cónsul, no un rey); parte aristocracia (el senado); y parte democracia (los tribunales del pueblo).

Pero hay que estar claro que Maquiavelli no estaba en contra del pueblo. Pero sí, despreciaba a las turbas: hay una gran diferencia. Esencialmente, sin embargo, Maquiavelli, no siempre de acuerdo con Livy, confía en el pueblo y en el primer libro de sus *Discursos* (I.58) declara que es de confiar en elecciones más que en nombramientos. Debemos notar que el tiempo interno de los *Discursos* es el año 1492, fecha de la muerte de Lorenzo de Medici, “El Magnífico”.

Sigue Maquiavelli, en sus *Discursos*, con rechazar las opiniones de Cicerón expresadas en su obra filosófica, *La República*, Cicerón habla claro y declara que no se debe tener partidos políticos, ni facciones, ni discordia. ¿Porqué? Maquiavelli está en desacuerdo con Cicerón en este punto. Porque la discordia, declara Maquiavelli, podría ser fructífera como camino de aplacar a las diferencias y, así, crear la estabilidad que tanto admiraba en la constitución de Esparta.

Para el Secretario Florentino, lo importante era de establecer orden y estabilidad como primer (aprueba, por ejemplo, el accionar de Cesare Borgia en el ordenamiento brutal que practicaba en la Romagna), y después pasar al saneamiento. Solamente, entonces, puede surgir el establecimiento de una república. Pero, para eso, se tiene que pasar por luchas y conflictos, que podrían ser fructíferos, y, por eso, se necesita, al final, un caudillo, un *condottiere*.

Hablando de conflictos, no obstante, no debemos omitir el aprecio y cariño universal que sintieron los europeos para Cicerón (Marcus Tullius Cicero, o, para los cristianos europeos, “Don Tully”). La Europa de los Renacimientos de los siglos XVI-XVII sufrió turbulencia, asesinatos y ejecuciones de monarcas y guerras civiles junto con los debates y conflictos ideológicos, disputas y análisis sobre el tema de en que consiste un estado. El teatro isabelino y jacobino de Inglaterra retomaba la representación dramática de toda esta violencia real e ideológica de estos tumultos ideológicos y verídicamente sangrientos en su teatro. Sombras no solamente del lenguaje y los metáforas de William Shakespeare, sino de Christopher Marlowe, Ben Jonson, John Webster, John Ford y muchos más. Como ha insistido J.G.A. Pococke, “English republicanism was a language, not a program” [El republicanismo inglés era un lenguaje, no un programa.]. [Véanse J.G.A. Pococke. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*. (Princeton: The University Press, 1975).

En ambas arenas—en la geografía real de las regiones en conflicto igual como en el escenario teatral e imprentas de las ciudades—se llevaron a cabo discusiones amargas e intensas sobre la naturaleza de este nuevo fenómeno: el estado, un fenómeno relativamente nuevo que comenzaba a remplazar el concepto del reino y monarquía en los pensamientos publicadas por los *umanisti*, incluyendo a Maquiavelli

Es decir, este nuevo animal, “El Estado”, solamente cobraba una forma parcial, no muy claro, casi sin forma en el lenguaje de los *umanisti* y del drama de Shakespeare. Era un asunto raro--casi anfibio, mitad hecho de tierra, mitad hecho de agua--en la transición desde una monarquía hacia una república. Y eso, aunque el Imperio Romano, en una de sus etapas, se había declarado una República. Los *umanisti* de Italia, Francia e Inglaterra metieron las manos en la arcilla mojada de los debates sobre el tema simultáneamente cuando se llevaron a cabo las guerras civiles de religión, y las ejecuciones y asesinatos de monarcas. Así el estado—ya sea monarquía, ya sea república—cobraba vida en la geografía verídica aquí en la tierra del viejo continente en el siglo XVI, igual como en los tratados políticos y en el teatro.

El estado y la problemática de este nuevo fenómeno se puede ilustrar en uno de los teatros más escalofriantes de Inglaterra: el juicio por traición del rey inglés, Charles I, que condujo a su decapitación (1649) y la Guerra Civil en Inglaterra. Charles, acusado de traición, se defendió elocuentemente con declarar que, hasta el momento en que estaba hablando. el rey en su propia defensa ante el Parlamento, la definición de traición siempre había sido, en el Derecho Común Inglés, que la traición consistió en “la traición contra el monarca”. Así que, de enjuiciar al monarca para traición no tenía sentido alguno porque el rey, Charles I, no

había cometido traición contra el estado por no haber podido cometer traición contra si mismo.

El estado, entonces, que aparece como una entidad casi opuesto al concepto de una monarquía, apareció en esta Europa como un fenómeno relativamente nuevo, aunque usualmente consideramos que el estado apareció como un fenómeno natural, producto del desenlace de la historia en general. No es tan fácil el asunto. El estado como una institución--ni mencionar *statecraft*-- durante los siglos XVI y XVII, era muy peculiar. No había tomado forma bien definida todavía oscilaba entre monarquía y república siempre con gradaciones y matices.

Agregamos un poco de otro origen del discurso sobre el estado. A partir del siglo XII, el vocero declamando la existencia de un estado había sido Juan de Salísbury, secretario, al Arzobispo de Canterbury, Santo Tomás-à-Becket. En su obra maestra, *Policráticus*, afirma que el estado era una colección de órganos en armonía, cada uno actuando en su propia función. Es una visión orgánica y no científica, aunque estaba en conformidad con la ciencia política de su tiempo en *Christendom* del siglo XII y Shakespeare presenta este mismo modelo en las metáforas de sus dramas en varias ocasiones.

Entonces, ¿Qué había producido la turbulencia y conflicto sobre la formación y conformación del estado en los siglos XVI-XVII? Es que se trata, como siempre, de la distribución del poder dentro de una sociedad y entre los que gobiernan y los que están gobernados. Además, se producen, en estos siglos, ideologías de obediencia e ideologías de desobediencia juntas con las ideologías que producen el estado y el *statecraft*. Y hay varios lados y polaridades sociales del asunto: ricos y pobres, Católicos y Protestantes, los que ostentan el poder y los terremotos políticos que los quitan el poder y los remplazan con otros.

Por cierto, el surgimiento de “un estado” no es, en términos renacentistas, un fenómeno solamente regional o nacional, porque hay, por cierto, conexiones e implicaciones internacionales en juego en la política del período. Hay resistencia y represión, y hay que considerar el efecto en la formación de estos estados del papel de la tecnología—es decir, tecnologías no solamente como armas y municiones, si no que tecnologías así como instituciones: cortes, sistemas de impuestos (que también se pueden calificar como tecnologías en el nacimiento de los estados renacentistas.)

Así las cosas, las sociedades producen estados en formación. Hay cambios decisivos en estos tiempos. Pero ¿Qué es la naturaleza de estos estados y cuáles son sus relaciones con las sociedades?

Tenemos la suerte de que el siglo XVI es el Siglo de Oro en ciencia política y en el teatro, especialmente el teatro isabelina—y los teatros del corral en España—que representan estos debates y sus historias en forma dramática en el escenario ante todos los variados estamentos de la población.

Antes de presentar y analizar la representación dramática y teatral de los parámetros del debate sobre el estado, sería necesario, como preámbulo, ver también el trasfondo histórico, filosófico y teológico de los dos grandes fuerzas religiosas en que Europa y Christendom fue dividida en el siglo XVI: los Católicos y los Protestantes.

Propongo dibujar a grandes rasgos la ideología predominante de obediencia en la figura de Martín Lutero (1480-1546) y la ideología predominante de desobediencia en el filósofo español y Jesuita, Francisco Suárez (1548-1617). Ambos escriben y promulgan aportes a este Siglo de Oro de la teoría política en Europa Occidental en momentos en que se están deslizando las teorías y prácticas del absolutismo hacia estados anfibios que se aproximan al constitucionalismo o a formas de una república.

En la aseveración que están deslizando las teorías y prácticas de los monarcas absolutistas, me apoyo en el hecho de que los siguientes monarcas del siglo XVI fueron o asesinados o ejecutados o forzados a abdicar por sus propios súbditos: Henri III de Francia, Henri IV de Francia, Charles I de Inglaterra; King James II de Inglaterra (forzado por medio de maniobras de su Parlamento a abdicar) y Ferdinando II (forzado a abdicar después de la Batalla de White Mountain durante la Guerra de los Treinta Años en Bohemia).

Comenzamos con la teología de Martín Lutero, de la cual desprende su visión del estado y la relación del súbdito al monarca. La primera premisa de la teología de Lutero era su convicción de la depravación absoluto del ser humano y su falta completa de ser digno de la salvación a causa de su esclavitud al pecado. Estas ideas podemos comparar y contrastar con los puntos de vista más optimista de los teólogos católicos de la Alta Edad Media y los renacimientos.

Opuesto a la teología de Lutero, la visión Católico de los seres humanos retenía alguna capacidad de hacer bien y hacer buenas obras y gozaban de intuición para seguir las leyes de Dios. O sea, en la visión del Catolicismo medieval de Europa, en algún sentido los seres humanos tienen, intrínsecamente, una capacidad de ganar su salvación por buenas obras en colaboración con la gracia de Dios.

De otro modo, en Lutero, estas premisas se desprenden de otras en que hay una conclusión o implicación crucial: que los seres humanos nunca pueden esperar contribuir--ni decir, *ganar*--su salvación. Para Lutero, los seres humanos alcanzan la salvación por medio de la merced o Gracia de Dios porque Dios ama a sus hijos pecaminosos y los aceptan, imperfectos como son, aunque no tienen mérito alguno.

En asuntos de gobiernos y estados, Lutero, de otro modo, insistió que los seres humanos eran esclavos al pecado y que no pudieran hacer nada más que pecar y nunca pudiera esperar entender la mente de Dios, quien había creado los regímenes que gobernaba las sociedades.

Lutero argumentó, además, que los seres humanos, sin embargo, eran obligados obedecer las leyes de Dios. Ahora, Lutero rechaza la idea de que la Iglesia debe tener poderes jurisdiccionales en este mundo. A la misma vez, la Iglesia Católica mantenía jurisdicciones terrenales muy grandes con estrategias organizacionales, tribunales y el Derecho Canónico. Lutero rechaza la postura Católica y alegaba que la Iglesia no tenía jurisdicción en las ciudades y estados de este mundo.

Pero, esta idea de quitar todo el poder jurisdiccional de la Iglesia, crea un vacío de poder y Lutero llena este vacío con trasladar toda la autoridad del gobierno seglar—el estado--a ocupar este vacío como extensión radical de toda la autoridad del poder seglar. Por lo tanto, la iglesia, en su visión, no es una entidad corporativa con derechos y privilegios, pero la autoridad seglar, sí, tiene derecho a utilizar el poder coercitivo hasta sobre la iglesia misma. Esta es una inversión completa del modelo Católico en que la Iglesia, en base de la Doctrina de las Dos Espadas, tiene y ejerce la autoridad última. Siempre en el siglo XVI.

En el modelo luterano, la autoridad seglar es creada por Dios y así se tiene que obedecerlo. De resistir esta autoridad seglar del monarca es de resistir a Dios. Solamente tenemos que recordar el título del tratado de Lutero durante la insurrección campesina en Alemania: “Contra las Turbas Campesinas Asesinas y Ladrones” [“Against the Murderous, Thieving Hoards of Peasants”]. En este modelo, hasta un tirano impío e injusto tiene que ser obedecido, aunque si el monarca ordena a un súbdito hacer algo ilegal o inmoral, el súbdito tiene que negar la acción. Si el príncipe intenta castigar los súbditos con confiscar sus propiedades, o ejercer coerción de otra manera, el súbdito deberá someterse a la autoridad del monarca y obedecerlo, declara Lutero. Los súbditos nunca deberán resistir, en este esquema. Esta es, por cierto, una ideología de obediencia.

Veamos la diferencia entre esta ideología de obediencia y la ideología del estado propuesta por la Iglesia Católica. Pensadores Católicos produjeron argumentos al contrario durante el siglo XIII que fueron reavivados en el siglo XVI. En el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino argumentó que, para una sociedad de ser legítimo, se requiere el consentimiento del pueblo cuando el pueblo decide no vivir en un estado de naturaleza y crear un orden político más alto para construir una vida mejor.

Hay, sin embargo, una calificación en este concepto porque Santo Tomás declara que cuando una comunidad establece un gobernador o un monarca sobre sí, su soberanía es *alienada*, o entregada, al monarca y no es una mera delegación de autoridad. Es una verdadera alienación de su soberanía. Una vez que la comunidad y soberanía es establecida, el monarca es considerado *legibus solutus*, o sea, no obligado a obedecer las leyes humanas establecidas en su reino.

En los debates y creaciones de nuevas normas para examinar en que consistía el establecimiento de un estado en el siglo XVI, las ideas de Santo Tomás surgieron de nuevo en los pensamientos de algunos miembros de la Facultad de Teología de la Sorbonne en París. Estos son los Neo-Tomistas del siglo XVI y tienen una serie de disputas con Martín Lutero y los Protestantes sobre asuntos teológicos y eclesiológicos. Pero más que nada disputaron sobre la naturaleza de la autoridad de la Iglesia Católica en sí. [Véase Carlos Noreña. *Studies in Spanish Renaissance Thought* (The Hague: Martines Nijhoff, 1975)]

A diferencia de las ideologías Luteranas, estos pensadores de la Iglesia Católica argumentaron que la Iglesia **es** una autoridad que prepara y otorga leyes, *i.e.*, es una entidad con poderes jurisdiccionales y coercitivos aquí en la tierra.

No solamente es el caso que la Iglesia Católica tiene autoridad legal independiente, si no que tenía su propio código legal en el Derecho Canónico que funcionaba en una manera paralela con el derecho civil, pero nunca en sujeción a las leyes civiles de una mancomunidad. De acuerdo con el Derecho Canónico, el poder supremo para legislar reside en todo momento con el Papa. En otras palabras, la Iglesia Católica era una monarquía papal absoluto, en contraposición al concepto Luterano en que toda autoridad coercitiva resida en el derecho civil seglar de la mancomunidad y no en la Iglesia.

Estas ideas son retomadas por el filósofo Jesuita Francisco Suárez de la Universidad de Salamanca cuando plantea la existencia de un poder y autoridad fuera de lo seglar. En una disputa con el Rey de Inglaterra, James I. Es que el rey inglés estaba preocupado por la infiltración en su

reino, desde el continente, en Inglaterra de sacerdotes Jesuitas con el objetivo de atender a la población Católica de la isla. Suárez escribió un tratado en contra del Anglicanismo de la Iglesia de Inglaterra [Coimbra, 1613], de la cual el rey, James, era la cabeza. James respondió con ordenar a la obra quemada públicamente en el mercado central de Londres. (Véase Suárez, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo* [Edición bilingüe, Latín - Español] (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970)).

Suárez argumentó que el Papa gozaba del poder coercitivo sobre los príncipes temporales y que el Papa puede hacer valer este poder con sanciones eclesiales tales como excomulgación o interdicto (suspensión de todo servicio de la Iglesia). En casos extremos, declaró Suárez, el Papa y la Iglesia podría quitar el reino de sus monarcas y liberar sus súbditos de sus lealtades a la corona. En una declaración bien reconocida, Suárez escribe que si un príncipe legítimo gobierna en una manera como tirano y el pueblo no puede encontrar ninguna otra manera de auto-defensa, más que la expulsión y deposición del monarca, entonces, en este caso, el pueblo, actuando en su globalidad, puede deponer el monarca. Y eso porque le corresponde al Papa defender y liberar los súbditos de cualquier peligro manifiesto a la salvación y seguridad de sus almas. Así la determinación del Papa Pío V, en su bula papal, *In coena domini* (1568), de exonerar a los súbditos de la reina Elizabeth I de Inglaterra de fealdad a ella como monarca y, además, exonerar también quien la asesinara.

Además, Suárez es muy cuidadoso nunca decir que no puede ser el caso que el monarca está solamente actuando en una manera levemente injuriosa hacia la mancomunidad. Para Suárez, un tirano tiene que hasta levantar una guerra en contra de la población de su reino. No puede ser unas cuantas leyes malas o unos impuestos injustos que afectan a la población. Para justificar una resistencia que derrocará un monarca, el rey tiene que haber, por ejemplo, confiscado toda su propiedad y esclavizado toda la población.

Ahora, estas ideologías de posibles desobediencias abren la puerta a ciertas ideas constitucionales. En primer lugar, el monarca, en este esquema, no tiene todo el poder y su poder puede ser, en última instancia, sobrepasado por la Iglesia. De esta premisa se desprende argumentos sobre en cuales circunstancias la autoridad del monarca podría ser restringido. (Hay que recordar que el trasfondo inmediato de estas ideas era las guerras dinásticas de religión entre los Hapsburgos de España y los Valois de Francia, aproximadamente entre 1494 y 1559).

Hemos estado viendo aquí dos diferentes ideologías de obediencia (Luterano) y desobediencia posible (Católica) hacia una monarquía. Pero hay una visión promulgada *en general* entre estos pensadores—ya sean

Católicos o Luteranos en los escritos filosóficos y teológicos del siglo XVI. Y es que el derecho de resistencia, insurrección o rebelión nunca es relacionado con la distribución del poder en una sociedad y nunca avanzan, en sus escritos filosóficos, argumentos sobre la *forma* del estado. Siempre es un argumento sobre los usos a que el poder es usado, y sobre los objetivos del estado.

Una clarificación más: en Suárez, el derecho a la resistencia a un tirano no se ubica en los súbditos privados, pero tendrá que ser ejercido por una asamblea representativa de toda la mancomunidad. Ahora, tales asambleas siempre estaban compuestas por las elites sociales y políticos y no por el pueblo común. Suárez es muy cuidadoso en no otorgar, teóricamente, mucha autonomía política al pueblo común. Solamente las elites puedan actuar para resistir un tirano.

Ahora las maneras y modalidades de argumentación en estos pensadores renacentistas pueden aparecer un poco raras a nuestras mentes modernas, porque no proceden, en su argumentación, con pruebas, ni premisas políticas compartidas ni demuestran con rigor sus conclusiones. Para nosotros del siglo XXI, la aseveración de por sí no es argumentación. Pero para estos pensadores, aseveración *era* argumentación ya que procedieron en base de dogmas y doctrinas eclesiales. Thomas Hobbes no nacerá hasta 1588 y René Descartes no nacerá hasta 1596.

Con todo eso se puede aseverar que en ningún pensador teórico del siglo XVI encontraremos la declaración que el monarca deberá ser derrocado porque los campesinos o pobres no tienen una voz en como se maneja el reino. Pero lo que sí declararán es que se puede derrocar el monarca si viola las leyes de religión o si el poder de la mancomunidad está siendo puesto a un uso incorrecto o inmoral. Solamente bajo estas situaciones se puede resistir un monarca.

Ahora, volteamos la mirada hacia el escenario del Teatro Globe de la compañía de actores de William Shakespeare en Londres isabelina simultáneamente que estamos examinando a los escritos de Suárez y otros con respecto a la forma del estado a que los renacimientos estaban dando luz. Otra examinación de una posible forma del estado es representada en el drama histórico de William Shakespeare (1564-1616), *El Mercader de Venecia*, escrito y presentado en Londres entre 1598 y 1600.

Aunque *El Mercader de Venecia* es clasificado como una comedia—de hecho, un “great” o “festive” comedy--dibuja una sociedad, un estado, en Inglaterra contemporáneo (como de costumbre, estamos en dos lugares a la misma vez: Venecia-cum-Londres). El estado en esta obra está compuesto de una aristocracia basada en la tierra (landed aristocracy)

representada por Portia, y unas redes internacionales financieros y comerciales, representadas por el mercader, Antonio (y su querido amigo, Basanio)).

El accionar está situado en Venecia, el cruce caminos del comercio, capital, préstamos y relaciones financieros internacionales más sobresalientes de Europa. Se ve la misma configuración en Londres, atrás del palimpsesto de Venecia. Eso es muy claro en la figura de Portia, quien, en el teatro de los tiempos de Shakespeare, tendría que haber sido un varón adolescente vestido de mujer (no habían actrices), quien, a su vez, se vistió como hombre para jugar el papel del abogado de defensa para Antonio ante el *Doge*).

Pero, esta obra es una comedia y, bien sabido es que las tragedias terminan en la muerte pero las comedias isabelinas siempre terminan en el matrimonio. Cuando Bassanio y Portia se casan, la audiencia londoniense estuviera muy claro que el dramaturgo estaba presentando la necesidad de fusión entre el comercio y finanzas internacionales (Antonio/Basanio) y la aristocracia con tierras (Portia). Eso, para Shakespeare, era necesario para evitar el fraccionamiento de la sociedad y del estado isabelino en que las tensiones entre estos dos estamentos amenazaban con fragmentar al estado.

De hecho, Shakespeare promulga, en esta obra, otras polaridades absolutas que se tienen que sanar: Cristiano-Judío, Venecia-Belmont, masculino-feminino, merced – justicia. Pero el saneamiento del estado por medio de matrimonio entre dos estamentos en conflicto produce el ordenamiento necesario para la confección de un estado ordenado y en paz.

Más tarde, en 1605-1608, Shakespeare presenta la tragedia de *Coriolanus*, talvez la obra más política de todos sus trabajos dramáticos. En esta obra veamos el corpus político desplegado por toda la obra—en el mero centro del escenario y del argumento del drama es la delineación del estado.

Ahora, hay mención del estado y sus estamentos en otras obras. Eso veamos, por ejemplo, en la tragedia de *Macbeth* (1605) cuando hay referencias a Escocia como un cadáver enfermo, sangrando. Marcellus, en *Hamlet* (1600), declara que “There is something rotten in the state of Denmark”. [Hay algo podrido en el estado de Dinamarca.] El Rey Lear en la tormenta en el bosque, lamenta los “poor, naked wretches who suffer”, así como él, Lear, está sufriendo durante la tormenta.

Pero lo que es interesante en *Coriolanus*, es que son los ciudadanos de Roma-cum-Londres, quienes son los protagonistas más destacados por toda la tragedia.

Estamos, en *real time*, históricamente hablando, en esta tragedia, unos 450 años antes de la Batalla de Actium y Antony y Cleopatra. Roma, en *Coriolanus*, es una república relativamente nueva que todavía no tiene un imperio. Está en el proceso de conquistar las ciudades y tribus de la península itálica. El protagonista, Caius Martius, es un líder militar quien captura la ciudad principal de uno de estos tribus, los Volscians: Corioli. Así gana su apodo "Coriolanus".

Roma aquí no es una democracia. Es gobernado por el Senado, unos patricios-aristócratas. La ciudad está envuelta en mucho conflicto civil y hay disturbios para el pan. Hay hambre entre la población. A causa de esta tumulto, el Senado ha tenido que ceder y permitir la elección de unos representantes del pueblo, los Tribunos (Sicinius y Brutus), quienes son voceros del pueblo que participan en los procedimientos del Senado. Aquí se percibe el movimiento en la creación del estado desde el Senado (aristócratas, según Polibio, Livio y Maquiavelli) hasta la inclusión de los plebeyos (forma democrática en la creación de los Tribunos del Pueblo, también según Polibio, Livio y Maquiavelli). Pero el puesto más alto (siempre siguiendo a Polibio, Cicerón, Tito Livio y Maquiavelli) es el Cónsul, una especie de magistrado en jefe, la autoridad suprema.

Cuando comienza la obra, estamos en la ciudad de Roma en la República de Roma cuando es tiempo de elegir un Cónsul. Ganar el puesto de Cónsul no es por sacar buenas notas en la universidad, si no de haber actuado en la defensa militar de la ciudad y en una manera como héroe militar.

Sin embargo, es un costumbre establecido que candidatos para Cónsul tienen que bajarse al nivel del pueblo en el mercado público de la ciudad, vestido en una especie de toga vieja sin poner ropa adentro para poder enseñar sus cicatrices de guerra en defensa de Roma al pueblo y negociar públicamente un ritual requisito para ganar el apoyo del pueblo. En otras palabras, la vida cívica es, enfáticamente, presentada: no los pensamientos privados. Los aristócratas, o, patricios, tienen que pedir un contrato social de los ciudadanos para llegar a ser Cónsul. Estamos viendo la conformación de una constitución mixta, siempre según Polibio, Livy y Machiavelli.

Caius Martius Coriolanus no desea pasar este rito y pide al Senado en la siguiente manera:

“I do beseech you,
Let me o’erleap that custom, for I cannot
Put on the gown, stand naked, and entreat them
For my wounds’ sake to give their suffrage.
Please you that I may pass this doing.

(II.ii)

[Les ruego, permítame brincar sobre esta costumbre,
porque no puedo vestirme en la toga, presentarme
desnudo y rogarles por mis heridas, dar sus votos.
Si les plazcan, permítame omitir este acto.]

Pero es requisito, y así Coriolanus es obligado a presentarse por obligación legal, en el mercado con todo y cicatrices, muestras de su valor militar en defensa de Roma. Coriolanus opina que sus actos de valentía son suficientes y quiere negar cualquier voz a los comunes porque él es “supremely Roman”, y ellos apenas. Coriolanus pregunta sobre cual es el precio de ocupar el puesto del Cónsul. El pueblo [First Citizen] responde, “the price is to ask it kindly” [El precio es de pedirlo amablemente (o de acuerdo con como deberá actuar un ser humano)]. Pero Coriolanus no desea pedir favor del pueblo ni mandato popular en el mercado.

Y no solamente eso, su amigo-mentor político, Menenius, aconseja negociaciones y el uso del lenguaje como instrumento de persuasión. Pero Coriolanus, necio, utiliza su lenguaje como un arma militar para atacar al pueblo común, refiriéndose a ellos como enfermedades (incrustaciones excesivos de la piel sobre el cuerpo político de Roma—enfermedades monstruosos) y los denomina, insultándolos, *formas* de hombres y animales (“curs, hares, geese”) [perros aguacateros, conejos, gansos]. Para Coriolanus, el pueblo es un monstruo con muchas cabezas y lenguas multitudinarias.

Ahora, Menenius y demás patricios argumenta con Coriolanus que no tiene que decir todo su corazón, que no es necesario decir la verdad. Pero, sí, dice Menenius, “Pray you, go fit you to the custom” [Vaya que le plazca acomodarse a esta práctica]. Shakespeare sabía que el teatro es una parte importante de la política. Elizabeth I, también, dijo que “Rulers are set on a high stage” [Reyes y reinas están puestos en alto sobre un escenario.]

Coriolanus es un radical que quiere hacer cambios violentos. Desea fomentar una revolución. Está retando las leyes, la política y la costumbre, la jerarquía y rechaza la necesidad de buscar el favor y apoyo de los comunes. Dice que los comunes tienen la libertad de insultar a nosotros aunque no es razonablemente justificado. Él desea que alta

alcurnia y sabiduría mas valor militar siempre tiene que ser más importante que el sufragio popular y el poder del “general ignorance”.

Coriolanus concluye que desea “pluck out the multitudinous tongue” [arrancar las lenguas multitudinarias (*i.e.*, del pueblo)] y abolir todas las leyes que dicen que ciertas acciones se pueden tomar solamente con el consentimiento del pueblo. Su propósito es de destruir el mandato popular y cualquier dependencia en las lenguas y voces de los comunes que él desprecia tanto. Propone al Senado que debe negar ningún poder ni voz a los comunes en los asuntos del Estado. Hasta desea quitar la alimentación de las masas de plebeyos romanos (Roma está sufriendo una hambruna y disturbios para el pan). Propone que esta medida traerá la garantía para la salvación de Roma.

Las plebeyas y los Tribunus califican estas palabras como traición, puro y sencillo. Coriolanus está quebrando el contrato social. Los Tribunus piden su captura por traición. Shakespeare nos presenta aquí la situación extrema descrita por Suárez en que el pueblo tendría el derecho de eliminar el tirano.

En una plática privada con su madre, Volumnia, Coriolanus se mantiene su posición. Hasta su madre, quien lo ha educado políticamente, califica a los comunes como “wool, vassals, things to stay still and wonder”, pero no está de acuerdo con lo que ha hecho Coriolanus: “Oh, Sir, I would have had you put your power on before you had worn it out.” [Ah, Señor, yo hubiera preferido que usted hubiera puesto su poder antes de desgastarlo.]

En otras palabras, su madre lo está regañando que no debería haber revelado sus verdaderos sentimientos hasta ser elegido como Cónsul, cuando los comunes ya no tendrían el poder de controlarlo. Volumnia aconseja expedencia política y una especie de ética situacional porque opina que no es una falta de honra hablar en tal manera que no tiene nada que ver con el ser interior. Uno debe utilizar una máscara, dice Volumnia, y utilizar intriga, mentir, si es necesario. Requiere a Coriolanus, como orden de madre, que él vaya de vuelta al mercado para pedir perdón a los plebeyos, como medida de expedencia, “thy knee bussing the stones” [Tu rodilla besando a las piedras (*i.e.*, arrodillado)]. La madre de Coriolanus lo ordena conformarse a la práctica requisita [“Frame thyself for sooth...”]. Y Coriolanus va, pero responde, “You have put me to a part which I shall never discharge to the life” [Usted me requiere jugar un papel que nunca puedo hacer verídicamente].

Para Coriolanus, pedir algo al pueblo es todo lo que es opuesto a su verdadero naturaleza: es, dice, de cambiarse en “whore, eunuch, woman, knave, beggar” [putana, eunuco, mujer, vilano, méndigo]. Le cuesta su

alma regresar al mercado a pedir perdón. A que responde su madre: “Valor you got from my breast. The pride is yours” [La valentía usted chupó de mi pecho. El orgullo y arrogancia es todo suyo]. Okay, Mom, “I’m going to the marketplace. Chide me no more.” [Voy al mercado. Ya no me regaña más.]

Pero, al llegar, declara que “I will indeed mountebank the people”—haciendo un verbo del sustantivo “mountebank”, que es una persona que sube en una silla en el Mercado ante el pueblo común para vender falsedades y medicinas falsas, un charlatán. De hecho, proclama que ofrecerá para compra, bienes falsos para ganar el amor del pueblo.

Los Tribunales dejan trampas y lo provocan ante el pueblo y él no puede controlarse. Coriolanus acepta las provocaciones de los Tribunales y explota y denuncia el pueblo y los Tribunales también: “I would not buy their mercy at the price of one fair Word.” [No compraría su merced al precio de una sola palabra bonita.] Por eso, el precio que tendrá que pagar Coriolanus es destierro, exilio. La justificación por eso nos ha dado Suárez: es un tirano que ha hecho enorme daño al pueblo y merece ser quitado.

Coriolanus, en su exilio, ofrece sus servicios a los enemigos de Roma (los Volscians) con sus tropas: “Make you a sword of me” [Háganse de mi una espada.] Sigue el accionar de la obra, pero al final es convencido por su madre no invadir a Roma, pero los Volscians no lo perdonan (aunque él negocia un tratado favorable entre ellos y Roma). El pueblo de los Volscians (enemigos de Roma) lo asesina en el mercado de una ciudad extranjera: irónicamente el asesinato se lleva a cabo en Corioli, donde el pueblo común de los Volscians demandan su sangre. Allí cae muerto asesinado.

La actitud del dramaturgo en esta obra es más parecida a las ideologías Católicas de Francisco Suárez de la posibilidad de derrocamiento de un tirano por el pueblo a que ha hecho daño irrevocable en gran escala. Esta obra es una defensa de republicanismo, de la voz y voto del pueblo. En esta obra los plebeyos (la parte democrática de un estado mixto) tiene voz y solamente desean que Coriolanus pide su favor y apoyo “kindly” en su candidatura para el puesto de Cónsul. La palabra “kindly” significa, en el siglo XVI, no solamente, “amablemente”, si no según la naturaleza humana (“kind” significa “natura”, “naturaleza”, lo que es de la esencia de la naturaleza de un ser humano, lo que compete en el comportamiento a un ser humano ciudadano).

Ahora, Coriolanus toma una posición de acuerdo con la ideología protestante de obediencia de Martín Lutero: que los aristócratas del Senado deberán tener todo el poder y que el pueblo debe solamente

obedecer. La figura trágica de Coriolanus responde al pueblo repetidamente con insultos y rechazos, escalando las expresiones de odio a los plebeyos hasta querer quitar toda posibilidad de su voz y voto en el Senado y eso, sí, lo califica como tirano. Y los plebeyos, después de muchas expresiones de paciencia, terminan con desterrarlo como el tirano que es. Lo demás son los errores y ceguera de lo pudiera haber sido un gran líder militar y político. Su desprecio al pueblo lo condena en esta República de Roma y Londres.

Katherine Miller
Directora de Asuntos Culturales

01 julio 2010

LECTURA RECOMENDADA:

Bercé, Yves-Marie. *Revolt and Revolution in Early Modern Europe* (Trans. Joseph Bergin) (Manchester, 1987).

Cameron, K. and Elizabeth Woodrough, Eds. *Ethics and Politics in Seventeenth-Century France* (Exeter: The University Press, 1996).

Davies, Norman. *Europe: A History. A Panorama of Europe, East and West from the Ice Age to the Cold War, from The Urals to Gibraltar.* (Oxford: The University Press, 1998).

Dollimore, Jonathan. *Radical Tragedy. Religion, Ideology and Power In the Drama of Shakespeare and his Contemporaries.* (Durham: Duke University Press, 2004).

Edwards, John. *The Spain of the Catholic Monarchs, 1474-1520* (Oxford: Blackwell's, 2000).

Elliott, J. H. *Europe Divided, 1559-1598* (Glasgow: William Collins, 1968).

Fernández-Santamaria, J.A. *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559* (Cambridge, The University Press, 1977).

Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (Princeton University Press, 1980).

Knecht, R.J. *The Rise and Fall of Renaissance France, 1483-1610* (Oxford: Blackwell, 1996).

Luther, Martin. *Escritos Políticos* (Madrid: Tecnos, 1986).

Noreña, Carlos. *Studies in Spanish Renaissance Thought* (The Hague: Martines Nijhoff, 1975).

Pococke, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*. (Princeton: The University Press, 1975).

Skinner, Quentin. *Visions of Politics* (Cambridge: The University Press, 2002).