



## LA GLORIA Y LA PROSA: RAZÓN Y POLÍTICA EN EL BARROCO

*Augusto Merino Medina / Chile*

**E**l propósito de esta exposición es centrarse en el ethos cultural del Barroco, que es la fuente y origen de todas aquellas manifestaciones y, más específicamente, en su ethos político.

Tomaremos aquí la expresión "ethos cultural" en el sentido de aquello que los alemanes mencionan como "weltanschauung", es decir, una cosmovisión o una visión global de la realidad en la cual, como se sabe, son centrales tres aspectos: la concepción de Dios, del hombre y la sociedad, y de la naturaleza no humana, así como la relación que se da entre estos tres ejes. Nos interesa aquí, pues, esa cosmovisión que late en el fondo de las manifestaciones barrocas en la pintura, en la arquitectura, en la literatura y en las demás bellas artes.

Por cierto, dentro del inmenso tema que nos ofrece esa cosmovisión no podemos detenernos aquí sino sumárisimamente en sólo un aspecto: la concepción de hombre que se evidencia en el Barroco, ya que éste es el eje que más fácilmente nos permitirá entender cómo el ethos cultural se expresa en la política barroca, que es el punto al que se dirige toda esta exposición.

Y explicitando, por ahora, apenas un poco más dicho punto, agregaremos que la política del período Indiano en América, desde aproximadamente mediados del siglo

XVI, que es el momento en que las instituciones políticas se encuentran ya más o menos asentadas, hasta el último tercio del siglo XVIII, cuando se hacen sentir las reformas borbónicas en el gobierno americano, constituye un contexto amplio, rico y extremadamente elocuente que permite entender el fondo de ese estilo barroco tan bien traducido en las formas artísticas que en este Encuentro se están analizando. Quizá el análisis de la religiosidad barroca americana constituya una vía de acceso mejor, todavía, a ese ethos cultural; pero abordar ese tema, aparte de exceder nuestra competencia, nos llevaría a extremadas complejidades que no es posible tratar en una exposición como ésta. Con todo, tendremos que incluir una referencia a esa religiosidad, aunque no sea más que como una forma de hacer más comprensible el punto de vista que nos interesa ahora.

Y antes de entrar derechamente en el tema, una última prevención: la cuestión de la política barroca no es algo que se haya quedado en el pasado, adherido, si se puede decir así, al estilo barroco que entonces predominó en las bellas artes. Por el contrario: aun cuando en éstas el Barroco ha abierto el paso a otras formas de expresión posteriores, en política el "estilo barroco" sigue siendo en América una realidad viva y operante aunque no reconocida y a menudo soterrada. Este nublamiento de la realidad

política o, dicho en otros términos, este no adquirir conciencia de ella, se traduce, como no podía menos de ocurrir en política, en graves problemas colectivos, como son los que todavía nos afectan en el siglo XXI.

\*\*\*\*\*

Quisiera plantear, en primer lugar, que en la concepción barroca del hombre, es decir, en lo que podríamos llamar la antropología filosófica del Barroco, es posible discernir una "forma mentis" barroca que prolonga -añadiríamos: "como no podía ser de otro modo"- las coordenadas fundamentales de la filosofía escolástica tomista, pero con ciertas inflexiones muy notables.

Y, para decirlo de una vez, dicha "forma mentis" se prolonga en América hasta nuestros propios días en sectores mayoritarios de la población.

Creo que un ejemplo concreto que ilustre lo que quiero decir me evitará largas disquisiciones. Pensemos en la estructura formal de la misa católica, cuyos cánones son fijados en detalle por San Pío V, aun cuando las líneas generales están presentes ya desde, al menos, la época del Papa San Gregorio Magno.

En ella encontramos dos partes claramente diferenciadas, una que llamaremos "racional" y otra "suprarracional". En la primera, los fieles oyen la lectura de la palabra de Dios revelada en la Sagrada Escritura, que se dirige a sus corazones pero a través de la razón -es necesario que el hombre comprenda aquello en que cree, al menos hasta donde se lo permite su limitada inteligencia de creatura-. La palabra divina es luego explicada y comentada en la homilía que pronuncia el celebrante. Se podría resumir el sentido de esta primera parte de la celebración eucarística diciéndose que es la parte del "Logos", del "Verbo": una inteligencia que se dirige a otra inteligencia para mostrarle cuál es la obra salvadora de Dios en el mundo, cómo actúa, qué pide, qué ofrece. En la segunda parte, en cambio, se realiza un rito que comunica a los fieles todo aquello que en la obra salvadora de Dios supera la capacidad de comprensión de la mera inteligencia humana. En este rito advertimos que el destinatario de la comunicación es también el hombre entero, pero cogido no por su inteligencia sino por su corazón, es decir, por su sensibilidad. En el rito, en efecto, se expresa todo aquello que resulta no conceptualizable o que es, propiamente, inefable, y que sólo puede ser comunicado de manera concreta -no abstracta- mediante gestos, colores, aromas, luces, sonidos, formas sensibles en fin. Mientras

en la primera parte se escucha lo que el "Logos" dice conceptualmente, en la segunda se lo come ritualmente en común.

Creo que esta forma de realizar el culto divino nos revela una concepción del hombre que, enraizada en la fe cristiana desde muchos siglos antes, podemos llamar propiamente "barroca" (aunque se podría añadir, sin que esto empece lo más mínimo nuestro planteamiento, que lo que aquí hemos dicho nos lo muestra la antropología cultural también en prácticamente todas las religiones humanas). Y ello porque esa idea del hombre nos los presenta como un ser complejo, en que la potencia cognoscitiva está íntima e inseparablemente unida a la sensibilidad y, mediante ésta, a ámbitos que superan lo cognoscitivo-conceptual o, si se quiere, lo cognoscitivo-discursivo. Lo que así se revela es que el hombre no conoce sólo mediante su razón sino también mediante su corazón (ese ejemplar tan espléndido del Barroco, Pascal, con su "el corazón tiene sus razones que la razón no entiende"...); el conocimiento racional es sólo un tipo de conocimiento: el hombre conoce también de otros modos. Y podríamos resumir la idea de esta manera: se conoce mediante la abstracción, pero se conoce también concretamente; filosofía y poesía: he ahí los respectivos epítomes. Se entrelazan así indisolublemente lo conceptual y lo poético, lo abstracto y lo concreto, lo proferible y lo inefable.

\*\*\*\*\*

La misma idea del hombre sugerida por la liturgia católica la encontramos en la filosofía de la escolástica tomista que se prolonga en el Barroco, no obstante que, en pleno Barroco, tiene lugar la fundamental ruptura representada por Descartes -quien se aparta en esto radicalmente de la filosofía anterior, como recordaremos -.

Precisemos que el Barroco católico, que es el que hemos estado considerando (hay puntos de vista sobre la existencia de un "Barroco protestante" que no nos interesan en este caso), efectivamente prolonga, a través de los siglos XVII y XVIII, principalmente en España e Italia -y, por ende, en América-, la filosofía tomista. De ésta conviene destacar aquí que es un modo de filosofar capaz de convivir con el claroscuro, con la limitación del conocimiento humano, con lo incognoscible incluso y, por cierto, con lo sorprendente y lo suprahumano. El tomismo considera que en ciertos ámbitos podemos sólo aproximarnos a la verdad, sin que ésta se nos dé a conocer entera. Está dispuesto, pues, a conceder que no es lo mismo

un error que una verdad a medias. Hay en él una tolerancia de lo incierto, de lo que no está dotado ciento por ciento de certidumbre, una humildad de la razón que le impide autoproclamarse como parámetro exclusivo y excluyente del conocimiento. Es sabida la anécdota de aquel éxtasis que experimentó Santo Tomás de Aquino, durante el cual tuvo una visión directa de Dios, y tras el cual, recobrada la conciencia, declaró que todo lo que había escrito era apenas paja molida en comparación con las verdades que le habían sido mostradas.

Una filosofía de tal talante está por cierto dispuesta a admitir que existen otras vías de conocimiento, una de las cuales es, precisamente, el camino concreto del arte, capaz de hablar por ejemplo —un poco según el modo de expresión de los grandes místicos de la época—, de la “deslumbrante luz de la noche oscura del alma” y otras cosas paradójales que nos dejan a la vista una concepción del hombre rica, compleja y honda.

Estoy consciente de los riesgos de aludir al tomismo como a una filosofía barroca “avant la lettre”. Pero con las pocas ideas que aquí he sugerido espero haber dejado en claro la subterránea, íntima y comprensible afinidad que existe entre el ethos cultural barroco y dicha filosofía, muy particularmente en lo que dice relación con la concepción de hombre que en ambos se encuentra y coincide.

\*\*\*\*\*

Aludía hace un momento a las inflexiones que la concepción cristiana del hombre, expresada en el tomismo y en el Barroco, experimenta a partir de fines del siglo XVI. Ellas son ocasionadas por la nueva concepción de la naturaleza que emerge luego de las revoluciones científicas iniciadas por Copérnico en el siglo XVI y continuadas luego por Galileo, Newton y los demás grandes físicos y astrónomos de la época. Con el abandono de la física aristotélica y del sistema ptolemaico surgen nuevas imágenes del cosmos en que el hombre ya no ocupa, como hasta entonces, el lugar central que tenía en la imaginación previa; un lugar que era privilegiado y superior, como correspondía al “dominus” de la creación material (“Creced, multiplicaos y dominad la tierra”) y de conexión con la creación espiritual, en la que el hombre ocupaba el escalón inferior. Cabeza del cosmos material, por un lado, y el más bajo de los seres espirituales, por el otro: en esa encrucijada, la posición del hombre era el centro.

Piénsese, en cambio, en las nuevas ideas de Giordano Bruno, que concibe el espacio como una realidad de

infinita extensión, en que la tierra, antes sólidamente asentada en el centro del universo y cubierta por las esferas celestes, no es ahora más que un infinitesimal corpúsculo, a la deriva en un cosmos sin orillas. Piénsese, en seguida y como en lógica conclusión, en aquello de Montaigne: “¿quién ha hecho creer al hombre que esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, y los movimientos admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia?”. Y en lo de Pascal, a la zaga: “¡Cuántos reinos nos ignoran!” y “El silencio eterno de esos espacios infinitos me aterra”.

Por mucho que el mismo Pascal declare, a continuación —echando con ello los fundamentos de toda la antropología moderna— “El hombre no es sino una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante... Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Es de allí de donde debemos alzarnos, y no del espacio y del tiempo, que no podemos llenar”; por mucho que Pascal diga esto, la vivencia de nuestra pequeñez, de nuestra fragilidad y de nuestra insignificancia cósmica llena al hombre de asombro, de estupor y de espanto. Emociones todas que son algunas de las que el artista del Barroco, en un esfuerzo a menudo torturado, procura expresar plásticamente. Es toda una nueva complejidad humana la que ahora aparece, redimensionada pero, como la modernidad terminará dejando en claro, llena de soberbia. El arte plasma formas con que el ojo se confunde, con que la fantasía se sorprende y pasma, tocando el corazón con el miedo e inflamándolo con la visión de una nueva gloria: la gloria de esa “caña pensante”, sólo en apariencia humilde pero, en realidad, llena de “hybris”.

De este modo, pues, todo confluye en el Barroco y apunta en la dirección del hombre como alguien ambiguo, incluso contradictorio, irreductible a un esquema simple, rectilíneo, regular; un ser lleno de ángulos y anfractuosidades contra el cual se estrella y frente al cual, al fin, fracasa todo discurso puramente intelectual o abstracto. Por causas nuevas y por nuevas vías se llega al mismo punto de complejidad en que lo tenía ubicado, desde muy antiguo, la antropología filosófica de que nos da cuenta la liturgia católica.

\*\*\*\*\*

El Barroco, como etapa en el decurso de la historia del arte, coincide —y no por nada!— con uno de los períodos más convulsos de la vida de Europa, sellado por

las guerras de religión y las revoluciones científicas de los siglos XVI y XVII. Para el mundo católico, que es el terreno sobre el que emerge el Barroco, la teología de los rebeldes contra Roma, encabezados por Lutero, peca, entre otras cosas, de una simplificación de la antropología cristiana. No diremos sobre este punto mucho más que lo siguiente: frente a la concepción del hombre y del pecado llena de matices y reservas que es la propia del catolicismo, la visión protestante aparece como drásticamente simplificadora: por ejemplo, todo en el hombre está arruinado por el pecado; nada escapa a la obra destructora del mal; sólo la fe salva, no la fe con las obras. De acuerdo con la misma rigidez con que se presentan las verdades cristianas, la liturgia protestante, en especial la calvinista, experimenta una similar simplificación presidida por un talante "lógico", en que es el solo Logos el que predomina. Todo lo que tiene que ver con el misterio, el claroscuro, es motivo de desconfianza y rechazado como superstición o magia. Max Weber advierte, en su clarividente diagnóstico de la evolución de la cultura europea, cómo es precisamente hacia esta época cuando el proceso racionalizador que, según él, la caracteriza, se acentúa y se acelera en dicha cultura, debido quizá, precisamente, a la "logificación" del cristianismo operada por la religión protestante.

A esto se añade esa "matematización" del universo y, por extensión, del estudio del hombre que comienza a consolidarse en este período. Galileo ya proclamaba que el universo es un libro escrito en lenguaje matemático, y que quien no sabe matemáticas, no puede leerlo. Hobbes, aplicando al hombre la visión materialista que tanto de ahí como de otras fuentes se deriva, lo explica en términos exclusivamente mecánicos. Todo comienza a pensarse y concebirse "more geometrico".

No es de extrañar entonces que, como se sabe, el Concilio de Trento haya decidido enfatizar, en ese centro de la vida religiosa que es la liturgia eucarística, la expresión de la riqueza, variedad y profundidad del hombre, que supera a cualquier visión esquemática del mismo —ya sea religiosa o científica—.

Ahora bien —y éste es el punto al que queríamos llegar—, no sólo la liturgia divina del Barroco comienza a preocuparse de expresar con renovado esplendor y magnificencia la riqueza de humanidad que el incipiente talante racionalista deja escapar de sus gruesas redes, sino que también la liturgia civil advierte igual necesidad. Hay ciertamente una constelación de causas que contribuyen a explicar esto y no podemos detenernos mucho en ellas. Sin embargo, no hay que olvidar que la potestad de los

monarcas había comenzado a ser puesta en duda de modo intempestivo y dramático durante las guerras de religión del siglo XVI. También los reyes experimentaron, pues, la necesidad de fortalecer los lazos de fidelidad con que los vasallos les estaban ligados y recurrieron para ello a una exaltación de la "majestas" —término que, elocuentemente, comenzó a ser usado precisamente en esa época— que atrajera una adhesión no sólo intelectual sino verdaderamente integral, es decir, también emocional, de parte de los individuos. Los ritos civiles que rodean a las nuevas monarquías llamadas "absolutas" evidencian igual concepción del hombre que la liturgia católica, con su necesidad de que se le hable no sólo a la inteligencia sino también a las emociones.

Aunque el ceremonial de corte borgoñón introducido por Carlos V en España fue incomparablemente más brillante que las sobrias usanzas de la corte de Castilla, es en torno a Luis XIV donde el proceso de glorificación de la figura real alcanza en Europa su máximo esplendor. El lenguaje de la política se cifra, adquiriendo un carácter simbólico como quizá no había tenido nunca antes. Un recorrido por las memorias del Duque de Saint-Simon es suficiente para captar cómo el discurso político, sin abandonar por cierto su vertiente conceptual, adquiere una densidad simbólica y una concreción extraordinarias, y se expresa en gestos, en ademanes, en colores, en juegos de agua, en estatuaria, en jardines. Tomemos sólo un ejemplo: el propio memorialista relata que al ordenar el Rey, durante la ceremonia de acostarse, que sostuviera un candelabro otro cortesano y no el propio Duque, advirtió éste que había perdido el favor real y concluido por el momento su carrera política. Sólo recurriendo a este lenguaje concreto el monarca parecía poder comunicar a su entorno aquello de inefable que, en toda sociedad, se da en la contemplación y celebración de sí misma y que, en el Barroco, se condensa en la figura real.

El ejemplo más elocuente y asombroso de lo que estamos diciendo está constituido por el banquete que el Rey ofreció en Versalles la noche del 18 de Julio de 1668. Las diversiones comenzaron en esa oportunidad con una cena liviana en que los símbolos de la gloria militar y del poder del monarca, confeccionados en mazapán, fueron comidos por los cortesanos entre el asombro y la delicia. Se unían así la lengua y el espíritu de tal forma que la cocina se transformaba en retórica y la literatura comestible se paladeaba como una fruta confitada: el estilo culinario reproducía el estilo literario en un artificio maravilloso. Y para subrayarlo, los manteles y bandejas eran puestos

y retirados no por lacayos vestidos de librea, cosa que hubiera insinuado la realización de una actividad puramente laboral y prosaica, sino por servidores que, ataviados con motivos tomados de las cuatro estaciones del año, traían y llevaban manjares con pasos de ballet, deslizándose armoniosamente por los salones al son de la música<sup>1</sup>.

Luis XIV llegó a convertir toda su vida, incluso la privada y en algunos de sus aspectos más íntimos, en espectáculo político, como sugiere Apostolidès<sup>2</sup>. Y, para no abundar más en un tema que es suficientemente conocido, bastará mencionar los diversos ballets en que, con música de Lully, participaba el Rey, en particular aquél en que toma el disfraz y puesto del sol.

Algunos autores, como José Antonio Maravall<sup>3</sup>, han sostenido que la política barroca, con su espectacularidad e histrionismo, fue simplemente un hábil recurso para inmovilizar reacciones populares de descontento, una especie de moderna versión del "pan y circo". Tal interpretación, que supone un designio astuto y malévolo de parte de las élites políticas supuestamente en riesgo, representa sin duda una exageración: basta pensar en la abismante ineptitud política de la clase dirigente española durante el siglo XVII para darse cuenta de que difícilmente hubiera sido capaz de pensar en una estrategia semejante y de llevarla a cabo. De lo que se trata, más bien, es de que la política barroca se hace cargo, movida por el ethos cultural del que forma parte, de la insondable complejidad del hombre y, para hablarle, recurre a todas las tonalidades y registros que le ofrecen la inteligencia y la emoción.

Por lo demás, algunos grandes sociólogos de la política en el siglo XX, como Roberto Michels<sup>4</sup>, han explicado con singular acierto los mecanismos psicológicos que impulsan a las masas a exigir de los líderes políticos una imagen de gloria y sublimidad con la cual poder, desde la opacidad e insignificancia de sus vidas, identificarse a fin de brillar ellas también, "vicariamente". La política barroca satisfizo esa profunda necesidad colectiva encarnando la gloria de la polis en una sola persona y una sola familia, que se convierten por este hecho en entidades enteramente públicas. Como decíamos, el mejor ejemplo de ello es Luis XIV en Versalles. Conviene considerar aquí que la crisis política francesa de fines del siglo XVIII es la crisis de agotamiento de esta política: un personaje tan poco agudo como Luis XVI "privatiza" siguiendo una línea de conducta ya comenzada por Luis XV: su vida en Versalles, reclamando para sí un espacio en el cual desaparecer de la vista del público. El "desencantamiento" político —para usar términos de Max Weber— que esto produce contribuye de modo importante al fatal desenlace. Cuando el entorno

de los monarcas decide devolverlos a su vida pública trasladando la corte a Las Tullerías, ya es demasiado tarde: el ocultamiento de los monarcas en la vida privada ha sido demasiado prolongado y ha dado demasiado tiempo a que la ácida crítica de los Ilustrados los desacralizara. A su regreso a París, la familia real ya ha perdido toda capacidad de exhibirse al público, como era su deber político<sup>5</sup>.

La esquematización psicológicamente más aguda de esta forma de concebir y realizar la política es la que realiza en el siglo XIX Walter Bagehot en su exposición del genio de la constitución inglesa<sup>6</sup>. Este autor distingue en aquella constitución consuetudinaria tan alabada una "parte dignificada", es decir, "gloriosa", constituida por el rey y su familia, y una "parte eficiente", encabezada por el primer ministro y su gabinete. Aunque sus responsabilidades son totalmente distintas, ambas son indispensables para la constitución política y su estabilidad. En efecto, la "parte gloriosa", mientras carece de responsabilidad política por la administración y gobierno del Estado, tiene el papel, supremamente importante, de simbolizar la idea misma del Estado y, quizá aun más, la de la nación, con su mitología, su tradición, su gloria, su vida perenne a través de los siglos. El hecho de que esta "parte gloriosa" esté constituida por una familia no es en absoluto de menor importancia: para el occidente cristiano la familia ha sido piedra angular de la sociedad y la familia real es el espejo en que se miran las familias de la nación inglesa, las cuales están dispuestas incluso a dejar pasar algunas debilidades humanas e incluso algunos de los ocasionales escándalos que afectan a la familia real. Por otra parte, el rey asume el papel de "gran padre" de la nación: por mucho que la tradición aristotélica distinga el gobierno del Estado del de la familia, la nación como colectividad humana necesita también de una figura paterna (o materna en su caso). El "terror" colectivo que se apoderó de las provincias francesas cuando, antes de la caída de la monarquía, se difundió la noticia de que el rey había desaparecido, y que se tradujo en una desorganización de la vida cotidiana con la fuga llena de pánico y sin rumbo de mucha gente de un lugar a otro, atestigua la centralidad de la figura paternal del monarca y su papel de afianzador de la seguridad cotidiana indispensable para el desarrollo de la vida civilizada<sup>7</sup>.

La "parte eficiente", en contraste, tiene en Inglaterra el papel de llevar adelante tanto la tarea directiva del gobierno cuanto la rutinaria de la administración. Si este papel es cumplido dentro de ciertos márgenes aceptables, se atribuye a la corona el mérito respectivo, como gran

cabeza del Estado. En cambio, si el gobierno y administración dejan que desear, no es el monarca el que carga con la culpa, sino directamente el primer ministro. La única intervención que se reconoce al monarca en las tareas de gobierno es su derecho a aconsejar, por donde se advierte otro lazo con la tradición de la política occidental: el rey representa la prudencia, virtud por excelencia del político (algunos autores han dicho, por ello, que el monarca inglés no cumple actividad alguna de gobierno con excepción de una, quizá la más importante: impedir con su mera presencia que nadie se convierta en tirano). Es cierto que en la configuración de esta dualidad de papeles en la constitución inglesa ha de haber tenido importancia el que los primeros reyes de la dinastía Hannover no supieran hablar inglés y no pudieran intervenir, por lo tanto, activamente en las tareas gubernativas, dejando éstas en manos de los ministros (de ahí el adagio "el rey reina, pero no gobierna"); pero esta es una circunstancia afortunada —si se quiere— que coadyuvó a la consolidación de la constitución, sin que llegue a explicarla en toda la vastedad de implicancias sociológicas, psicológicas y políticas que la rodean.

La manifestación concreta del significado de ambas partes de la constitución queda en evidencia en la ceremonia de apertura del parlamento. Este es inaugurado por el monarca, quien lleva a cabo el rito cubierto con todos los símbolos y galas de su oficio. Conducido en procesión a su trono en la Cámara de los Pares, se rodea de la nobleza ataviada también magníficamente. Una vez instalado, el monarca manda un emisario a convocar a los Comunes. Estos, al verlo aproximarse, le cierran la puerta para obligarlo a golpear por tres veces en nombre del rey, tras lo cual el primer ministro y su gabinete se dirigen, en la descolorida tenida que la etiqueta prescribe hoy, a la presencia del monarca, frente al cual, a diferencia de los nobles también entronizados, deben permanecer de pie mientras el rey lee el "discurso desde el trono". Pero de ese discurso el rey no ha escrito ni una sola palabra: todo él es obra del primer ministro, quien expone ahí su programa de gobierno para el próximo período.

\*\*\*\*\*

Esta concepción barroca de la política, entendida como una actividad que, supuesto el modo como el hombre es, ha de combinar lo inefable de la idea de sociedad y de nación con el prosaísmo de una administración a menudo rutinaria pero indispensable, es la que también imperó en

España y en América durante los siglos del período que, en lo relativo al Nuevo Mundo, se denomina "indiano". Aun en contextos en que se trataba de exponer conceptualmente las ideas políticas, podemos comprobar que éstas iban apoyadas o complementadas con un soporte concreto —poético o simbólico— de gran efecto. Piénsese, por ejemplo, en el notable libro de don Diego Saavedra Fajardo, "Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas", publicado en 1640<sup>8</sup>. En este libro el autor condensa y concretiza en una empresa, es decir, un emblema acompañado de un lema, las ideas que desarrolla en cada uno de los cien capítulos, proporcionando al lector una imagen sensible del contenido conceptual desarrollado.

No es la política indiana un tema que haya sido profusamente analizado por los politólogos (aunque sí hay un abundante y muy buen abordaje del mismo por parte de los historiadores, sobre todo del derecho, y los juristas; pero por ello mismo el tratamiento, como era de esperarse, es más jurídico que político). Es necesario recurrir a estudios no directamente políticos para entrar en el tema. Sin duda uno de los principales autores en este sentido es Octavio Paz, quien en su libro "Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe"<sup>9</sup> aporta datos de gran elocuencia en este asunto, sobre todo en relación con las festividades que rodeaban las "entradas" de los Virreyes y otros personajes. Tales festividades no fueron, por cierto, exclusivas de México, sino que fueron comunes en toda América y se llevaron a cabo no sólo en las ciudades virreinales sino también en las capitales de las Capitanías Generales y en otras ciudades de menor rango. Estas entradas y otras ceremonias políticas importaban la realización de obras de arte en honor de la potestad política que se estaba celebrando, la construcción de arcos triunfales, la representación de piezas de teatro, la composición de música y de poesía, el ofrecimiento de grandes banquetes y, "last but not least", el desfile triunfal, que podía prolongarse por varios días, de los magnates para ser vistos por el pueblo en toda su gloria y esplendor. Por otra parte, a menudo en las ciudades americanas la disposición misma de los edificios de significación política hablaba tanto como cualquier discurso. Sin que el caso de Santiago de Chile sea el único, es interesante recordar que en su Plaza de Armas estaban alineados, en el costado norte, el palacio del Gobernador, el de la Real Audiencia y el del Cabildo, teniendo en su costado poniente a la Catedral y el palacio episcopal. De los tres palacios civiles, el lugar del centro y más importante lo tenía la Real Audiencia, representante por excelencia del Rey y su justicia. No se trata, natural-

mente, de una disposición urbanística hecha con un criterio meramente prosaico, con el fin de concentrar en un solo lugar, para efectos de una mejor administración, a todas las potestades de gobierno. Sin duda, la distribución del espacio estuvo guiada por un criterio que le reconocía un valor altamente simbólico: para el ciudadano común y corriente una simple mirada a la Plaza le revelaba el orden y disposición correcta de las cosas políticas mediante la materialidad de las edificaciones.

Del mismo modo, el esplendor de la vida de corte en las ciudades asiento de Virreyes fue todo un lenguaje concreto que hablaba al pueblo de cosas que, dichas conceptualmente, hubieran sido apenas comprendidas. Hay que reconocer, por otra parte, que la lejanía en que estaba el rey en su sede de Madrid contribuyó también a que en América la figura real tuviera una especial aura, de la que estuvo despojado a menudo para sus súbditos españoles. Recordemos, al efecto, el inmenso y sorprendente descrédito en que cayeron los últimos Austrias frente al pueblo: es admirable la incapacidad de esa decadente monarquía del XVII para reaccionar frente a las feroces críticas y sátiras de que era objeto. Baste recordar que don Francisco de Quevedo pudo publicar sin grandes dificultades ese libro de tremenda crítica política que es su "Política de Dios y gobierno de Cristo Nuestro Señor"<sup>10</sup>. En América, en cambio, nada de esa actitud tuvo lugar.

Lo anterior no quiere decir que la política indiana se haya consumido en fiestas, espectáculos, derroche ritual y otras formas de expresar la dimensión inefable de la vida humana. Por el contrario, la prosa de la administración rutinaria de la cosa pública fue sometida siempre a cuidadoso escrutinio por los súbditos, dispuestos a defender bravamente sus derechos ante el más mínimo conato de lesión de éstos. Sólo que, en forma análoga a lo que hasta hoy ocurre en Inglaterra, se tomaba el cuidado de salvaguardar escrupulosamente la figura paternal y excelsa del monarca. Son conocidas las fórmulas con que, puesta a salvo la corona, se rechazaba todo asomo de abuso que se quisiera cometer por sus representantes: "se acata, pero no se cumple" se decía de las leyes que parecían inaceptables, y "viva el rey y muera el mal gobierno" fue el grito que sirvió para deponer a un Presidente de Chile a mediados del siglo XVII. Sin que fuera jamás explicitada en América esa división hecha por Bagehot de "parte dignificada" y "parte eficiente" de la constitución, ella estuvo clarísimamente presente en la mentalidad de la época. Es interesante, por otra parte, tener presente que, aunque la monarquía siempre gozó en el Nuevo Mundo de un inmenso prestigio, jamás se la incluyó en el ámbito

de lo sagrado, como hubiera podido sugerir el hecho de ostentar el rey el patronato sobre la Iglesia en este Continente, en lo cual advertimos ese rasgo propio del pensamiento político español que tradicionalmente ha sido ajeno a concepciones tales como el "derecho divino" de los reyes<sup>11</sup>.

Para ejemplificar esa actitud práctica y exigente de eficacia gubernativa diremos que, en el caso de Chile, que muestra lo que ocurría en todas partes en América, los vecinos de Santiago se quejaban en los siguientes términos al Rey de los malos tratos recibidos de un Presidente del siglo XVII: "el rey, como tan cristianísimo rey y señor natural nuestro, no permite semejantes agravios y molestias que se hiciesen a vasallos tan fieles y leales como ellos eran". Los habitantes de La Serena en 1614 suplicaban "a Vuestra Majestad se sirviese hacer merced a este reino de mirarle con los ojos del cristianísimo celo con que Vuestra Majestad mira todas las cosas como nuestro católico rey y señor". En otra carta de 1632 se escribía: "se espera que con el celo tan de rey santo que tiene, remedie los males que tanto impiden que se apacigüe este reino". Y se agregaba en otra parte, con un lenguaje especialmente elocuente para lo que queremos mostrar: "por correr a Vuestra Majestad estrecha obligación en conciencia de remediar ofensas a Dios, excesos y agravios que cometen los gobernadores y ministros de Vuestra Majestad". En 1683 el cabildo de Santiago escribía al monarca en el mismo tono: "bastantemente tiene entendido esta noble y muy leal ciudad de Santiago de Chile que el principal cuidado del católico pecho, paternal amor de Vuestra Majestad, es mantener en paz y justicia sus reinos y señoríos, proveyendo de ministros que den a esta obligación tan cumplidamente el lleno que baste a descargar la conciencia de Vuestra Majestad...". No puede uno dejar de insistir en la importancia que, para la preservación del prestigio de la figura real, tuvo la lejanía en que vivía el Rey, que en este caso era ese casi perfecto imbécil, Carlos II. Pero, sea ello como fuere, es de notar que la estrategia de los súbditos era, por decirlo de algún modo, "amontonar carbones encendidos sobre la cabeza" del Rey, de tal modo que se viera éste obligado a satisfacer lo que los súbditos pedían y a no defraudar una confianza tan inmensa puesta en su persona<sup>12</sup>.

Para recapitular diremos, pues, que el ethos político barroco en América tomó en cuenta la complejidad de la naturaleza humana y procuró satisfacer sus también complejas necesidades poniendo por obra una "mise en scène" política que le hablara al corazón, los sentimientos y las emociones, cuidando al mismo tiempo, a veces con

extrema cautela, que el bien común político fuera perseguido de modo racional y ajustado a derecho, para dar satisfacción a ideas jurídicas hondamente impresas en la mentalidad colectiva.

\*\*\*\*\*

El talante de la Ilustración, Iluminismo o Modernidad Ilustrada es en este punto, y por contraste, notablemente diferente.

Para empezar a caracterizarlo hay que recordar que, a partir del siglo XVII y siguiendo la huella de Descartes, el pensamiento ilustrado aspira a alcanzar un conocimiento exclusivamente racional, perfecto, acabado, de todo objeto que caiga bajo el ámbito de su escrutinio, y a despejar toda zona de oscuridad y de penumbra. Desde esta perspectiva, el hombre no tarda en ser considerado como un ente explicable en términos puramente mecanicistas como —según decíamos más atrás— lo demuestra el tratamiento que le da Thomas Hobbes, contemporáneo inglés de Descartes<sup>13</sup>. Se entiende finalmente al ser humano como un microcosmos, según el modelo del universo mecánico de Newton, cuyo prestigio e influencia fueron inmensos hacia esa época. De esta manera, todo lo que en la vida humana no sea ciento por ciento racional, todo aquello que provenga de la tradición o que, de un modo u otro, no pueda pasar por el rasero de la razón, es excluido, purgado, eliminado.

El ethos político racionalista que comienza así a ser vivido y que, andando el tiempo, dará origen a las pretensiones de política científica del conductualismo y otras corrientes propiamente sociológicas y politológicas de los siglos XIX y XX, concibe al hombre abstractamente como un ente esencialmente racional o, al menos, calculador, cuyos lazos con la sociedad son explicados en términos igualmente diáfanos y calculables: los individuos se vinculan unos con otros, para formar la sociedad, mediante el prosaísmo de un contrato o pacto cuyo modelo es el del contrato de derecho privado y cuyo principal o único objetivo es proteger los intereses particulares de los contratantes. Todo queda dicho en el pacto con la claridad y precisión de un instrumento jurídico. Donde antes había “leyes fundamentales” de carácter consuetudinario y tradicional (el régimen de sucesión dinástico, el régimen del patrimonio regio, etc.), ahora surgen constituciones escritas que despejan el terreno de todo elemento entorpecedor. Surge el criterio arquitectural en la política, según el cual es necesario hacer tabla rasa de todo lo que

los siglos anteriores han ido creando “inorgánicamente”, a fin de hacer lugar a un edificio político calculado hasta en sus menores detalles, según un plano dibujado de manera científica.

Por otra parte, y según este talante exclusivamente jurídicista que comienza a adquirir la política —con su preocupación, por ejemplo, de definir listas de “derechos humanos” intangibles—, toda la construcción política se transforma en un instrumento al servicio del individuo calculador y egoísta, y todas las instituciones son creadas, en lo posible, detalladamente a fin de que la virtud cardinal que más se acerca al criterio matemático, la justicia, pueda convertirse en el mecanismo orientador de la política. La vida colectiva es concebida, de este modo, como orientada no hacia la consecución del bien común, sino hacia la solución de los conflictos que surgen en los individuos por la colisión de sus respectivos derechos. La prudencia, virtud política por excelencia de la tradición anterior e íntimamente ligada por diversas vías a la idea de bien común, desaparece prácticamente del horizonte intelectual: en efecto, la prudencia no es predecible ni calculable, sino que debe reaccionar creativamente frente a cada situación histórica concreta, escapando a los márgenes jurídicos que la mentalidad ilustrada quisiera ponerle. Todo este modo de pensar ha venido a culminar, en el siglo XX, en la obra de quien es quizá el teórico más importante de la modernidad ilustrada —el que surge, no obstante, en el momento en que ésta entra en declinación...—: John Rawls, autor de un tratado político que lleva por título “Teoría de la justicia”<sup>14</sup>.

En un escenario político como éste, la “parte dignificada” o “parte gloriosa” a que aludía Bagehot no tiene prácticamente lugar alguno. La política es un proceso de transacciones; es un “do ut des”, en que lo supraracional es simplemente un estorbo y un peligro. El ceremonial se reduce al máximo, se simplifica, se desprende de toda referencia a mundos “superiores”, se preocupa de subrayar características políticas como la igualdad y otras que desalientan todo recuerdo de sublimidades o inefabilidades, según un criterio de sobriedad que se estima “republicano” —olvidando, quizá, que en el republicanismo clásico de Grecia y Roma éste tenía una dimensión claramente religiosa—. Desaparecen o pasan a segundo plano los simbolismos, las formas codificadas o estereotipadas; siempre termina predominando el criterio económico: lo breve, lo escueto, lo descolorido. Nuestros Presidentes de la República usan apenas, como todo símbolo de su potestad, una banda de colores cruzada sobre el pecho y vestidos no con un traje especial, sino con una tenida de

calles. A veces se agrega un bastón de mando. Y eso es todo.

El nuevo ethos político es, en América, más o menos rápidamente absorbido por las élites que asumen el control político de los nuevos Estados sucesores de la monarquía a partir de 1810, con algunas escasas excepciones. Ello es, simplemente, una manifestación del apego de al menos parte de los sectores elitarios a las nuevas ideas ilustradas que habían comenzado llegar desde Europa ya a mediados del siglo XVIII<sup>15</sup>. La manifestación en que más claramente se advierte este nuevo talante de esos sectores elitarios es la religiosidad: a partir de los esfuerzos de la llamada "Ilustración católica", de la que es egregio representante Carlos III de España, se advierte un esfuerzo —finalmente ineficaz— por depurar la religiosidad popular de todo abigarramiento, de todo desborde emocional, procurando reforzar al mismo tiempo la parte "lógica" de la liturgia eucarística. El proceso de depuración ceremonial tiene, en cambio, muchísimo más éxito en la liturgia civil, más alejada que la religiosa de aquello que los antropólogos culturales suelen llamar "núcleo ético-mítico" y, por lo mismo, menos refractaria a las innovaciones.

El resultado de este proceso de sustitución cultural es que en parte importante de las élites, al menos, termina por triunfar la mentalidad ilustrada y prosaica, en tanto que las masas continúan viviendo en un clima que es innegablemente barroco, como lo atestigua su religiosidad —el mejor termómetro de la temperatura cultural—. De esta manera, a la superposición étnica que se da en la mayoría de nuestros países, se agrega ahora una diferenciación cultural que no hace sino aumentar las distancias creadas por aquella. La falta de un lenguaje común dificulta la comunicación política, de tal modo que los gobernantes difícilmente pueden interpretar a las masas, y éstas siguen sin entender el sentido de instituciones políticas que les son impuestas, a veces en su estado ultramarino original; las élites no se preocupan de adaptar las instituciones: simplemente las adoptan.

\*\*\*\*\*

Debemos, para concluir, efectuar algunas reflexiones que no son sino una consecuencia más o menos clara de lo que hasta aquí hemos dicho.

Cada día se hace más evidente que parte importante de las causas de nuestros acuciantes problemas políticos de inestabilidad, de corrupción administrativa, de desconcierto colectivo y de desapego del público hacia la política, tiene su origen en este divorcio cultural entre élites

ilustradas y pueblo barroco o, si se quiere, entre instituciones políticas ilustradas importadas desde afuera y mentalidad política barroca imperante adentro. Una posible solución sería "ilustrar" a las grandes masas; pero las dificultades que ello implica, partiendo por el largo tiempo que tal propósito requeriría, hacen que tal idea sea poco realista<sup>16</sup>. Es cierto que en Europa la Ilustración fue también, en su origen, una idea elitista; pero en la historia europea —irrepetible e inexportable, al cabo, como toda historia— se dieron fenómenos que no han tenido lugar hasta ahora en América y es improbable que lo lleguen a tener, como la revolución religiosa iniciada por el protestantismo. Algunas mentes lúcidas, como de nuevo Octavio Paz, están conscientes de que en América no hubo Ilustración en el mismo sentido que en Europa. Difícilmente, pues, podrán las élites europeizadas e ilustradas hacer arraigar aquí instituciones y estilos políticos que necesitan de un humus aquí inexistente.

Pareciera, entonces, que la única alternativa es que las élites, en su esfuerzo ya casi bicentenario por gobernar "a la ilustrada", acepten que no hay otro camino que aceptar la realidad barroca que es la "forma mentis" de nuestra cultura americana; que no es posible seguir ape-gándose a modelos y estilos importados; que es imprescindible volver atrás la vista y buregar en el pasado propio a fin de encontrar en él criterios y mecanismos que hagan gobernable esta parte del mundo; que perdurar en aquello de "adopción sin adaptación" no hará sino perpetuar, agravándolos cada vez más, nuestros problemas políticos<sup>17</sup>.

No se trata de dejarse guiar por criterios "populistas" ni de restaurar viejas instituciones, como la monarquía, que se fueron con el tiempo. De lo que se trata es de recuperar la confianza con que, en aquellos siglos de pacífica hegemonía de la cultura barroca, nos gobernamos a nosotros mismos y de encontrar en ellos la inspiración y los criterios para resolver problemas nuevos, entonces inexistentes. Después de todo, seguimos siendo los mismos de entonces. En esto sí son dignos de imitación países como Inglaterra o los Estados Unidos, en que la adecuación de la política a la realidad cultural parece hasta hoy bien lograda: ellos no han hecho sino prolongar, ya sea consuetudinariamente o poniéndolos por escrito, instituciones, soluciones y criterios políticos que surgen del propio pasado y de la propia experiencia, sin que se hayan visto tentados de mirar hacia afuera para solucionar sus problemas.

Tal como en este Congreso se nos ha invitado, con justa razón y elocuentes palabras, a explorar ese mundo de nuestro Barroco en gran parte desconocido para nosotros

mismos, a descubrir sus manifestaciones artísticas, a reconstruirlas o repararlas, a exhibirlas, en fin, con justificado orgullo como resultado de nuestra propia energía cultural, así también en el terreno de la política se hace imprescindible emprender una búsqueda de soluciones que encarnen, seguramente en nuevo ropaje, el mismo espíritu barroco que sobrevive en la religiosidad popular

y en tantas otras manifestaciones culturales nuestras hasta el día de hoy. Es importante tener presente que el Barroco es más que un estilo artístico: es, como aquí hemos sugerido, una "forma mentis" en la cual seguimos viviendo. Su estudio ha de desbordar, pues, el marco de las investigaciones en las bellas artes para extenderse a otros ámbitos de nuestra realidad colectiva.

## NOTAS

- 1 Cf. Apostolidès, Jean-Marie. *Le roi-machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*. Paris: Editions de Minuit, 1981; Elias, Norbert. *La société de cour*. Paris: Calmann-Lévy, 1974.
- 2 Cf. Apostolidès, op.cit. nota 1.
- 3 MARAVALL, JOSÉ ANTONIO, *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 1975.
- 4 MICHELS, ROBERTO, *Political Parties*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949.
- 5 CF. BELLOC, HILAIRE. *Marie Antoinette*. London: Methuen & Co.Ltd., 1923.
- 6 BAGHOT, WALTER, *The English Constitution*. Boston: Little, Brown and Co., 1873.
- 7 FUNCK-BRENTANO, BRANTZ, *L'Ancien régime*. Paris: Arthème Fayard & Cie., Editeurs, 1926.
- 8 SAAVEDRA FAJARDO, DIEGO, *Empresas políticas*. Barcelona: Editorial Planeta, 1988.
- 9 PAZ, OCTAVIO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral, 1995.
- 10 QUEVEDO, FRANCISCO DE., *Política de Dios y gobierno de Cristo Nuestro Señor*. Buenos Aires: Finécé, 1944.
- 11 Al respecto, ver Ruiz de la Cuesta, Antonio. *El legado doctrinal de Quevedo. Su dimensión política y filosófico-jurídica*. Madrid: Tecnos, 1984.
- 12 MEZA VILLALOBOS, NÉSTOR, *La conciencia política chilena durante la monarquía*. Santiago de Chile: Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales de la Universidad de Chile, 1958.
- 13 HOBBS, THOMAS, *De Cive or The Citizen*. New York: Apple-Century-Crofts, 1949; *Leviathan*. London and Glasgow: The Fontana Library, 1971.
- 14 RAWLS, JOHN, *A Theory of Justice*. London: Oxford University Press, 1972.
- 15 GÓNGORA, MARIO, "La Ilustración católica en la América española" y "Aspectos de la "ilustración católica" en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)", en *Estudios de historia de las ideas y de historia social*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1980.
- 16 Ver, respecto de la difusión de la Ilustración en Europa, Chaunu, Pierre. *La civilisation de l'Europe des lumières*. Paris: Flammarion, 1982.
- 17 CF. WIARDA, HOWARD J., (ed.). *Politics and social change in Latin America. The disinter tradition*. Boston: The University of Massachusetts Press, 1974.