MORAL DE ACOMODACION Y CARACTER CONFLICTIVO DE LA LIBERTAD

(Notas sobre Saavedra Fajardo)

A Luis Rosales, que, como investigador en el campo de la Historia, ha hecho aportaciones decisivas para aclararnos el problema de la libertad en la edad barroca.

Los cambios en las pautas de comportamiento que en un momento dado empiezan a manifestarse en las relaciones entre los individuos, así como entre éstos y la sociedad misma —con el complejo de sus instituciones—, constituyen uno de los aspectos básicos de una crisis social. Si el siglo XVII, en toda Europa y más especialmente en España, conoce una grave crisis económica, política, etc., en conexión con ella se observa por todas partes una transformación en las conductas de los individuos, de las cuales es fácil reconocer que se orientan hacia valores y que persiguen fines muy diferentes de los que tradicionalmente se hallaban vigentes. Desde razones monetarias, que alteraron profundamente la posición de las partes en el mercado —recuérdense las consecuencias de la política del vellón—, de manera tal que, a través del régimen del salariado, afectaron a todas las capas populares, hasta razones políticas, como las innovaciones en los nexos de mando y obediencia, provocadas por el auge del absolutismo monárquico, fueron muchos y de muy variada índole los factores que se conjugaron en sacudir los modos de comportamiento de los individuos en la primera mitad del siglo XVII.

Ahora bien, los modos de conducirse de los individuos entre sí y respecto al grupo o grupos en que se insertan, cuando han permanecido vigentes durante largos períodos, se traducen en sistemas normativos, se definen en una moral. Por eso, una crisis social lleva consigo en el fondo una crisis moral, y en este sentido el siglo XVII conoció una profunda crisis moral, que en él resultó incluso más visible que en otras ocasiones por los particulares caracteres que ofrecieron los cambios acontecidos en la conducta social de los hombres del barroco. Debemos ver en ello la razón de que el problema moral presente en esa centuria tan gran importancia. Ello nos hace comprender, en sus motivaciones reales, el porqué del relevante papel que la reflexión sobre la moral toma en los pensadores de la época,

desde Descartes, denunciando su crisis al aceptar una moral provisional, hasta Hobbes, Spinoza, Locke y otros más (1), esforzándose en reelaborar los fundamentos teóricos, hasta llegar a los moralistas prácticos, tan representativos de la mentalidad barroca, como Gracián o La Bruyère.

Esa situación de crisis del siglo XVII, que se pone de manifiesto en todos los planos de la convivencia social, provocó en su seno muy fuertes tensiones, las cuales, en ciertos casos, dieron lugar a las rebeliones populares, cuyo amplio repertorio en la época va siendo cada vez mejor conocido, y de otra parte impulsaron el régimen del absolutismo monárquico como fórmula de represión. Creemos que no es posible entender la imagen del siglo XVII sin poner por delante ese carácter conflictivo —muy gravemente en la situación de España, donde había sido borrado de la historiografía habitual hasta hace pocos años—. En otro lugar hemos tratado de poner en claro que no se entiende el Estado absoluto de la Monarquía barroca sin atender al reverso de los movimientos subversivos, en la contención de los cuales toma aquél su propia fuerza. De esa manera es posible comprender la sociedad barroca como resultado, en sus deformaciones gesticulantes, del movimiento expansivo de las energías individualistas y, enfrente, del sistema de represión de los poderes tradicionales, por los que opta la Monarquía absoluta (2).

Esa profunda situación de tensión en la sociedad del XVII explica, a nuestro parecer, su conflictividad básica, que se traduce en sacudidas violentas de tipo prerrevolucionario o que se plasma en nuevos modos de comportamiento, acomodados a las circunstancias difíciles del caso, al objeto de obtener, en juego hábil con ellas, unos resultados prácticos de conveniencia. Esta última es, claro está, la salida más normal y aquella de la cual derivará el establecimiento de nuevas formas de moral. No es un aspecto incondicionado y gratuito el interés por la especulación acerca del egoísmo, que se repite una y otra vez en los moralistas del tiempo. Desde este punto de vista, el siglo XVII enfoca el problema, vital para él, de la moral de la conducta (3), en una primera positivación del tema de la ética.

Naturalmente, en quienes se mantienen en la línea dogmática del cristianismo —que en tales casos, durante el XVII, se asume de ordinario con carácter polémico— se levanta una interna contradicción entre los principios éticos derivados de su fe religiosa y las exigencias

(1) T. LITT: *La ética moderna* (trad. castellana), Madrid, 1932.

(2) Véase mi obra *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, Madrid, 1972.

(3) P. BÉNICHOU: *Morales du grand siècle*, París, 1948.

prácticas de una moral de la conducta, ajustada a las que se estiman como nuevas pautas de la convivencia. Lo normal es resolver la dificultad declarando someter las segundas a los primeros, esto es, las conveniencias prácticas a los principios. Claro que no menos normal es también que no se atengan a este criterio las máximas inspiradoras del comportamiento social, en que luego se despliega el sistema ético que se pretende construir. Y no es que haya una insinceridad en esto, como un tanto banalmente se ha dicho muchas veces, sino que nos encontramos ante un conjunto de contradicciones en que se manifiestan las internas tensiones de una mentalidad en conflicto, como la sociedad misma que la produce.

Un pasaje de Saavedra Fajardo revela bien ese planteamiento de fondo que acabamos de indicar: «"Haz bien y guárdate" es proverbio castellano, hijo de la experiencia. No sucede esto a los que viven para sí solos, sin que la misericordia y caridad los mueva al remedio de los males ajenos; hácense sordos y ciegos a los gemidos y a los casos, huyendo las ocasiones de mezclarse en ellos, con lo cual viven libres de cuidados y trabajos, y si no hacen grandes amigos, no pierden a los que tienen. No serán estimados por lo que obran, pero sí por lo que dejan de obrar, teniéndolos por prudentes los demás; fuera de que, naturalmente, hacemos más estimación de quien no nos ha menester y, despreciándonos, vive consigo mismo; y así parece que, conocido el trato ordinario de los hombres, nos habíamos de estar quedos a la vista de sus males, sin darnos por entendidos, atendiendo solamente a nuestras conveniencias y a no mezclallas con el peligro y calamidad ajena. Pero esta política sería opuesta a las obligaciones cristianas, a la caridad humana y a las virtudes más generosas y que más nos hacen parecidos a Dios; con ella se disolvería la compañía civil, que consiste en que cada uno viva para sí y para los demás» (4).

Nos encontramos, en la última línea citada, con una expresión muy significativa, cuyo insoslayable problematismo nos sale al paso frecuentemente en la época: *Vivir para sí,* con duro exclusivismo, es lo que una vieja experimentada, en los inicios de la sociedad moderna, recomendaba a un incauto joven en las páginas de *La Celestina. Vivir para sí* era el único recurso que la sociedad dejaba, en medio

(4) *Idea de un Príncipe político y christiano, representada en cien empresas,* edición de *Obras completas* preparada por González Palencia, que es la que utilizaremos para todas las obras que citemos de Saavedra Fajardo. En adelante, a la mencionada ahora, nos referiremos con el nombre de *Empresas,* seguida en números romanos del que corresponda a la empresa, y en arábigos, del de la página. La cita presente puede verse en empresa XLVII, p. 388.

de la espesa crisis que la sacudía, al pícaro de las plazas públicas y de las acres novelas del XVII. *Vivir para sí* y no otra cosa era lo que, aun creyendo haber resuelto la antinomia que expone la cita precedente en un sentido armónico, recomendaban tanto al príncipe como al individuo aislado en su mónada, Saavedra y Gracián (5).

Observemos que en esas palabras Saavedra plantea el problema del comportamiento del individuo en relación a los demás, lleva el tema moral al plano de la sociedad y se refiere a valores que el hombre puede proponerse en su conducta con los otros. Para los pensadores del barroco, de sus sistemas éticos, lo que les preocupa ante todo es la proyección de la moral social. El problema está en el modo de relacionarse con los demás, con los concurrentes, con los poderosos, con los que mandan, etc. En la medida en que, para el hombre del XVII —distante todavía del desarrollo de la idea de «sociedad» en el pensamiento burgués de cien años más tarde—, el campo de la convivencia está dominado por la acción del poder político y la sociedad se ve aún predominantemente como Estado o república, el problema moral que acuciantemente vive se da en el campo de la política. Las presiones del poder gobernante sobre las tendencias de libertad se encuentran en la base de la situación de conflicto en que el individuo se reconoce. De ahí una nueva aproximación —más claramente observable todavía en toda Europa a mediados de siglo— entre la reflexión política y la reflexión moral. Y de ahí también, finalmente, la consecuencia de que, bajo el predominio de los intereses prácticos o de acción, en las circunstancias de crisis social en que se vive, se difundieran las tendencias de una moral de acomodación.

En la cultura barroca española hay dos nombres altamente significativos de esta actitud: Gracián y Saavedra Fajardo. Ambos se hallan muy próximos entre sí en muchos puntos —cosa que se traduce en las coincidencias léxicas que entre uno y otro se pueden observar—. Tal vez Gracián pone el acento sobre los aspectos de las relaciones interindividuales, detras de las cuales no deja de ser bien visible el plano de los nexos con el poder político. Quizá en Saavedra Fajardo se hagan más presentes las problemáticas relaciones derivadas del fundamental lazo de mando y obediencia, lo que no quiere decir que no aparezca una y otra vez ante los ojos del lector el plano de los individuos en su interdependencia.

Vamos a ocuparnos del pensamiento de Saavedra Fajardo en lo que se refiere al tema que hemos expuesto. No tratamos de resumir

---

(5) Véase mi artículo «Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián», en *Revista de la Universidad de Madrid*, VII, 27.

el complejo conjunto de su obra, cuya calidad intelectual no es de primerísimo valor, sin duda, pero que resulta francamente rica en cuanto documento histórico. Aquí nos ocuparemos sólo de poner en claro la correspondencia que en Saavedra existe entre el planteamiento de la moral de la conducta por parte del que manda y del que obedece y el problema de la libertad como fondo necesario en las circunstancias de la experiencia histórica del barroco, esto es, como dato inesquivable que en la época habrá que tomar en cuenta al replantear el orden social.

Seguramente en la crisis del siglo XVII hay que ver una inadecuación de estructuras sociales que han cambiado apenas y que resultan incapaces de absorber la expansión del mercado producida en el siglo anterior. Esta tesis, enunciada por Hobsbawm respecto a toda Europa (6), es particularmente válida para España, aunque no sea tal vez suficiente para explicar todas las dificultades de la época del barroco. Pero que no hubieran cambiado las estructuras no quiere decir que no existieran individuos, grupos de individuos —incluso con una incipiente caracterización clasista— que experimentaran el hondo anhelo de una transformación estructural de la sociedad, y que lo sintieran, por de pronto, como un ansia de libertad frente a las viejas fuerzas dominantes, cuyo carácter opresivo les aparecía ahora patente. Yo no sé si esto no es de suyo bastante para poder afirmar que, en alguna medida, un cambio de estructuras se había producido, aunque no fuera suficiente para asegurar el movimiento de auge económico precedente. Esos individuos que reclaman una alteración de su posición en la organización de la sociedad, a lo que llaman «libertad» —con estimación positiva por unos y negativa por otros—, indudablemente no se sentían reinstalados sin más en el viejo orden, por mucho que a éste lo veamos empeñado en reconocerse restablecido, sino que se veían a sí mismos colocados en una nueva postura.

Los trastornos que, desde la economía a la ciencia, tuvieron lugar en el siglo XVII suscitaron un sentimiento de inseguridad de mutabilidad general, de dinamismo en todos los órdenes. Pueden ser enjuiciados aquéllos de muy diferente manera por unos y por otros. Saavedra es refractario a la teoría de Copérnico y muestra desconfianza hacia los conocimientos astronómicos que se anuncian (7). Ese mismo Saavedra, en cambio, expondrá valoraciones muy positivas hacia los que están promoviendo las nuevas formas económicas (8). Pero en

(6) E. J. HOBSBAWM: «The crisis of the XVII-th century», en *Past and Present*, Londres, mayo y noviembre 1954.

(7) *Obras completas*, prólogo a las *Empresas*, y empresa LXXXVI.

(8) Véanse las referencias al autor en nuestra obra citada en la nota 1.

cualquier caso, el impacto en diferentes campos de tantas novedades como él presencia y sobre las cuales Saavedra es de los pocos que en el XVII emiten un juicio favorable en general (9), hará surgir en él, como en tantas conciencias del barroco, la impresión de hallarse en un mundo en constante transformación —lo cual constituye uno de los supuestos de la cultura barroca: No es posible contar con «ninguna cosa permanente en la Naturaleza». Sabido es que la tan repetida imagen de la saeta en el aire, que sube o baja, que no puede quedar quieta, es símbolo de la universal mutabilidad de las cosas de toda especie (10). Por eso, ante esa fuerza de cambio que arrastra cuanto existe, el problema es conservarse. El problema político por excelencia en el XVII es la «conservación» del Estado (11), como el problema moral en general es el de la conservación de cada cosa; por tanto de cada individuo. «Precepto de la ley natural es la conservación de la propia naturaleza; esto se experimenta en todas las criaturas, así sensibles como insensibles, así racionales como irracionales», escribía el economista Alvarez Ossorio (12).

Nada es estable en el mundo natural, y puesto que las monarquías como los individuos pertenecen a ese mundo, será en último término inevitable su decadencia —un eco de la opinión que se tiene sobre la monarquía hispánica se traduce en estas palabras e inspira toda la doctrina barroca sobre el declinar de los Estados—. No cabe más que retrasar ese proceso, amortiguar sus efectos, si se conocen los resortes de una técnica de conservación (13). Esta última palabra es frecuentísima en los escritores políticos, desde que Botero la introdujo en la temática del pensamiento de la época, en su mismo comienzo. Su formulación: «devono i governi conservarsi a ogni costo» (14) se convierte en la máxima común de la literatura política barroca. Luque Fajardo advertirá que «los príncipes y grandes monarcas del mundo no tanto han procurado acrecentar sus reinos y señoríos cuanto la conservación dellos, siguiendo en esto aquella tan sabida regla de prudencia que enseña no ser menor hazaña el conservar que el adquirir de nuevo» (15). Dentro de esa temática se inserta la obra entera de Saavedra Fajardo, que es, en definitiva, una

---

(9) Véase mi obra *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, 1966.

(10) Empresa LX, p. 477.

(11) Empresa LIX, pp. 464 y ss.: «La dificultad está en la conservación.»

(12) «Extensión política y económica» (ed. de Campomanes, apéndice al *Discurso sobre la educación popular*, Madrid, 1775; tomo I, pp. 8-9).

(13) Empresa LXIII, pp. 493 y ss.

(14) *Della Ragion di Stato*, ed. preparada por L. Firpo, Turín, 1948.

(15) *Fiel desengaño contra la ociosidad y los vicios*, ed. de Riquer, Madrid, tomo I, p. 192.

técnica de conservación, inspirada por una moral de adaptación a las circunstancias, para contener en lo posible el universal movimiento de caducidad que lleva consigo toda cosa; por tanto, todo pueblo: «Bien se puede mantener un Estado en la circunferencia de su círculo, con tal que dentro della conserve su actividad y exercite su valor y las mismas artes con que llegó a su grandeza. Las aguas se conservan dentro de su movimiento: si falta, se corrompen; pero no es necesario que corran; basta que se muevan en sí mismas, como sucede a las lagunas agitadas de los vientos» (16). Son naturales las causas de ese proceso, y, por consiguiente, sólo se puede actuar sobre ellas, conociendo y entrando en su juego con recursos de la misma condición. La política es un arte natural, y visto así, se explica su aproximación a la medicina en los tratadistas barrocos, tomándola como una medicina para conservar y prolongar la vida de los Estados. «Médicos de la república» llama Setanti a los gobernantes (17).

«Conservación de monarquías», según el título de Fernández de Navarrete; «restauración política», como el que se dio a la obra de Sancho de Moncada (18); ambos términos expresan la actitud de acomodación en el tratamiento político, tal como se concibe éste en la primera mitad del XVII. Este plateamiento médico-político puede dar lugar a la reactualización de un principio del republicanismo de inspiración romanista, clásica, que Saavedra expresa en estos términos: «suprema ley es la salud del pueblo» (19), lo que nos revela que la técnica conservadora de adaptación en el escritor del XVII cala mucho más hondo de los intereses del príncipe.

El político que contempla al mundo sometido a cambio constante y a los Estados amenazados por graves mutaciones, encuentra una causa de este incesante trastorno en la acción combativa de los otros Estados; en general, de unos elementos enfrentados entre sí. Un movimiento general de hostilidad levanta unos Estados contra otros y hace de la guerra un modo de vida universal. La experiencia que el hombre del XVII tiene respecto a una condición propia de su tiempo, la guerra interestatal ininterrumpida (lo que era desconocido del Medievo y de otras áreas histórico-geográficas distintas de Europa), se universaliza en esa problemática de los «émulos», que probablemente es la que más páginas ocupa en la literatura política del barroco. Coincidiendo con ello, los economistas consideran también que la

(16) Empresa LX, p. 481. Sobre las condiciones naturales de defensa y conservación, véase empresa LIX, p. 464.

(17) *Avisos y centellas*, BAE, LXV.

(18) La primera se publica en Madrid, 1626; la segunda, en el mismo lugar, 1619.

(19) Empresa XXXII, p. 318.

«riqueza» —objeto de sus reflexiones, como todavía el título de A. Smith nos hace ver— en cuanto posesión de cada Estado, de cada individuo, es objeto de la violenta apetencia ajena y causa de la enemistad política que provoca la agresión de unos contra otros (20). Ello desencadena los movimientos de ascenso y descenso en los que están implicados, en direcciones de inverso sentido, todos los Estados y de algún modo todos los individuos. Finalmente, como el escritor mercantilista, como el pensador político también, el moralista del XVII considera al individuo empeñado en una lucha de todos contra todos, cuya imagen puede universalizarse en todos los órdenes y de la que deriva la agresividad con que los individuos se combaten también recíprocamente. El término de «émulos» lo aplica Gracián a la actitud que define la hostilidad entre humanos, con lo que vemos a tal palabra —una de las más usadas del vocabulario barroco— recorrer todos los planos posibles de enfrentamiento.

Esta visión condiciona el pesimismo que caracteriza al pensamiento barroco y que desde sus supuestos reales se sublima en una teoría general antropológica. «Ningún enemigo mayor del hombre que el hombre», escribirá Saavedra (21). Y desde esa base viene determinada en su necesidad la moral de acomodación de un escritor barroco. Toda la empresa XLVI es escrita como «una breve descripción de la naturaleza humana cuando se deja llevar de la malicia», y hemos de tener en cuenta, según el escritor del XVII, que el hombre, efectivamente, se halla entregado a la malicia, por lo menos en lo que podemos estimar como su modo de existencia estadísticamente normal, es decir, algo así como su naturaleza.

Conocer y saber jugar con las reacciones previsibles de una tan maliciosa, más aún, tan aviesa condición humana es requisito indispensable para todo aquel que ha de comportarse con otros hombres, tratarlos, manejarse a sí mismo y manejarlos en su conducta. Ese conocimiento «es precisamente necesario al que gobierna para saber regille (al hombre) y guardarse dél» (22). Guardarse del otro: tal es el principio fundamental de esta moral barroca tanto en las relaciones del príncipe y los súbditos recíprocamente como en las de los individuos entre sí. Por eso, puesto a dar normas de conducta al príncipe, Saavedra le hablará de «celar sus intentos», de «disimular», de «no dejarse sondear», de «encubrir su ánimo», etc., preceptos que en él tienen un alcance general y que Gracián enunciará con los mismos términos, como normas de una moral de adaptación comunes a todo

(20) HECKSCHER: *La época del mercantilismo* (trad. castellana), México, 1943.
(21) Empresa XLVI, p. 378.
(22) *Empresas*, lugar citado.

aquel que en la coexistencia con los demás aspire a obtener para sí favorables resultados. Recogiendo ese fondo adverso sobre el que la vida se desliza, dirá Saavedra: «los peligros son los más eficaces maestros que tiene el príncipe». Ante ellos no se puede recomendar una acción que los elimine, sino una acomodación que supere su amenaza; no se ha de pensar que los otros se regirán conforme a razón, según la justicia, en acatamiento de la religión, siguiendo deberes morales, inspirándose en sentimientos nobles, etc., y, por consiguiente, no hay que pretender hacer nada para que los actos ajenos giren en ese sentido, «y así no se han de medir con la vara de la razón solamente, sino con la de la malicia y experiencias de las ordinarias injusticias y tiranías del mundo» (23). Estamos, pues, ante una moral que pide adecuar el comportamiento a la habitual maldad humana. Es más: dando por supuesto y necesario esto que podemos llamar el dato antropológico primero para un moralista barroco, hay que acomodarse a él y manejarlo de manera que se lo transforme en un recurso para salir adelante en la propia empresa. No otro es el sentido de todo saber político. «Toda la sciencia política consiste en saber conocer los temporales y valerse dellos» (24). Capear temporales viene a ser en el turbulento siglo XVII la imagen en que se expresa el principio básico de la moral, vista como una técnica del comportamiento con otros.

* * *

Si el hombre puede planear su conducta para ajustarse a unas condiciones dadas, quiere decirse que no puede desconocer éstas si quiere proyectar con eficacia su operar; pero también quiere decir que en su acción tiene un margen de opción, que puede actuar de una u otra manera. A su vez, ese carácter electivo que, dentro de ciertos límites, tiene la acción humana exige, para que pueda ser afirmado, este presupuesto: que la proyección de la misma sobre el mundo en torno pueda producir resultados diferentes, en vista de los cuales el sujeto actuante tenga que escoger una u otra manera de comportarse. La afirmación de la libertad de elección en el hombre, fundamental en el pensamiento de Saavedra, supone, por tanto, que puede operar sobre el mundo, determinando sobre él consecuencias diferentes, lo que quiere decir, a su vez, que con su acción puede hacer que cambie el mundo. La afirmación de la plasticidad del mundo bajo la intervención reformadora del hombre es un punto carac-

(23) Empresa XXXVII, p. 341.
(24) Empresa XXXVI, p. 334.

terístico de la cultura barroca, en tanto que, a pesar de las apariencias, esta última es una cultura moderna; por consiguiente, no podía faltar ese supuesto en nuestro autor y constituye, como veremos, un elemento condicionante de su planteamiento del problema de la libertad.

La disposición de las cosas en este mundo, piensa Saavedra, no es obra del hombre, pero concurre éste a tejer la tela de los sucesos. Su entendimiento, «ya que no pudo hacer el mundo, supo imaginar cómo era o cómo podía tener otra disposición y forma» (25). Como autor en quien es tan visible la herencia del Renacimiento, no podía faltar en él el mito prometeico. Como un segundo creador de la naturaleza y consiguientemente de la sociedad de los individuos mismos que a aquélla pertenecen, se puede decir del hombre, al modo de un Prometeo, que «casi los componía y formaba de nuevo con sus manos, inspirando aliento en aquellos cuerpos o vasos de barro» (26). Así el hombre, al obrar, rehace el mundo, crea una segunda naturaleza. Y el político, cuya acción, por los medios de que dispone, resulta superlativamente eficaz, es a modo de un «alfarero» —imagen que va ligada en Saavedra al recuerdo de Maquiavelo—, un artesano o técnico que moldea con su mano la realidad que le ha sido dada (27).

Toda una serie de imágenes mecanicistas aparecen en la obra de Saavedra, como escritor barroco, heredero del entusiasmo fabril de los renacentistas. La utilización del reloj, como término de comparación de la maquinaria política, es bien sintomática. Leemos también en sus páginas referencias a la «circunferencia del poder», a la escuadra con que se nivela la «balanza» entre Estados o entre grupos (28). En algún lugar nos dice que la pluma del gobernante es a la vez compás (29). Pero, a diferencia del impulso creador, expansivo, utópico que anima, al escribir cosas semejantes, a un escritor del XVI, Saavedra saca de cuanto llevamos dicho, la lección del cuidado y acomodación a lo posible con que hay que proceder.

Es difícil que, como en Saavedra, unos supuestos de condición utópica como los que acabamos de ver sean conducidos más calculadamente, hasta llevarlos a unos resultados de adaptación maniobrera a unas circunstancias. Esto sube de punto cuando se dirige especialmente al príncipe o al político: la república perfecta es impracticable; por tanto, el alfarero humano no ha de pensar en fa-

(25) Empresas LXXXVIII, p. 615, y LXXXVI, p. 604.
(26) «República literaria», *Obras completas*, p. 1157.
(27) Empresa CI, p. 674.
(28) Empresa LVII, pp. 450 y ss.
(29) Empresa LVI, p. 447.

bricarla en grado de perfección: «Aunque la especulación inventase una república perfecta, como ha de ser de hombres y no de ángeles, se podrá alabar, pero no practicar» (30). «Especie es de tiranía reducir los vasallos a una sumamente perfecta policía, porque no la sufre la condición humana. No ha de ser el gobierno como debiera, sino como puede ser, porque no todo lo que fuera conveniente es posible a la fragilidad humana» (31). Los ecos del himno renacentista a la poco menos que libre capacidad fabril del hombre vienen aquí apagados por ese pesimismo antropológico que la crisis social del XVII, conforme empezamos diciendo, suscita en todos los pensadores. Teniendo presente lo débiles que son las construcciones humanas, el escritor del XVII piensa que han de contenerse los afanes reformadores en el estricto marco de lo posible, recomendación que tiene siempre —y así es en este caso— una inspiración conservadora. Veamos, a continuación, algunos de los aspectos en que se manifiesta esa inspiración.

El punto de vista que acabamos de exponer explica la preferencia acordada por Saavedra al valor de la experiencia como fuente de normatividad para el comportameinto político y moral. Sin que se rechace el discurso y menos la especulación, la atención a las enseñanzas de la experiencia es lo que el autor no se cansa de recomendar. A veces aparece incluso una referencia al valor de los ejemplos, con una insistencia en un tema medieval cuya crítica había sido hecha, en cambio, por J. L. Vives, más de un siglo antes, con el mayor rigor lógico: en Saavedra se trata de una preferente atención a lo que el autor llama «experiencia de los casos» (32), que moderniza la tradicional doctrina del *exemplum* (33) y muestra una incuestionable influencia de jesuitismo.

Saavedra habla de «ciencia política», emplea literalmente esta expresión, sobre cuya difusión en el Barroco español hemos hablado en otra ocasión (34). Pero no dejará de advertir una y otra vez que no puede ser aquélla una ciencia especulativa, sino práctica, concepto que en él, como en otros muchos escritores del XVII, se aproxima, sin que llegue a precisarse con suficiente precisión epistemológica, al de ciencia empírica, al de un conocimiento estadístico. En ello no cuenta sólo la consideración de su estructura lógica, sino la referencia a su

(30) Empresa LXXVIII, p. 569.
(31) Empresa LXXXV, p. 602.
(32) Empresas, preliminares, p. 160. Véase nuestro estudio *Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII*, Granada, 1947.
(33) WELTER: *L'exemplum dans la litterature religieuse et didactique du Moyen Age*, París, 1927.
(34) Sobre esta cuestión, véase nuestro artículo «Un primer proyecto de Facultad de Ciencias Políticas en la crisis del siglo XVII: el discurso VIII de Sancho de Moncada», que aparecerá en el *Bol. Informativo de Ciencia Política*, Madrid, 1972.

carácter aplicado, operativo. «Los hombres —dice Saavedra— no se asociaron en la ciudad para especular, sino para obrar», y la ciencia que lleva al conocimiento de la conducta humana ha de tener el mismo carácter (35). Por esa razón no son adecuados para maestros de príncipes «los ingenios más scientíficos», porque personalmente son irresolutos e inhábiles, aunque posean conocimiento y experiencia de las cosas del mundo (36). Pero si tocamos este tema es por la conexión que tiene con la base de condicionamientos sociales en que se apoya Saavedra. La apelación a la experiencia —que trasciende con mucho la función medieval del sabio «experimentado» para aproximarse a la moderna del «experto» científico— y la repulsa a salir del área de lo que «puede ser» —referencia a lo posible, que funciona en sentido de acatar «lo que existe», como diría un conservador del siglo XIX—, confieren al pensamiento de Saavedra, por este lado, el carácter de un bien definido conservadurismo. Saavedra no dejará de hacer bien explícito que el uso o experiencia «perficionó en cada una de las naciones el orden de república más conforme y conveniente a la naturaleza dellas», por lo que resultan peligrosas las alteraciones en ese orden (37): atenerse, pues, a la experiencia es conformarse con el orden establecido.

Llegamos, tras lo que va escrito, a la cuestión clave: el concepto de «razón de Estado» en Saavedra, sobre lo que se ha hablado mucho, sin penetrar tal vez —como también a nosotros nos había pasado en ocasión anterior— en el núcleo problemático del mismo. Por de pronto, en Saavedra la expresión tiene un significado dual y, por consiguiente, ambiguo, o mejor dicho, antinómico: de un lado equivale a motivación práctica de lo que al gobernante le conviene hacer, caso por caso; de otro lado, quiere decir formulación generalizada, racionalizada, del saber político (38). Claro que, aun en este último plano, no va más allá de un saber práctico, empírico. La conducta humana se rige con «sabiduría», que tiene por objeto «las cosas universales y perpetuas», pero sobre todo —y esto es lo que cuenta en su pensamiento— con «experiencia», que atiende a «las acciones singulares»; si la una requiere «especulación y estudio», la otra se adquiere «con el uso y ejercicio» (39). Y esto último es lo que cuenta a la hora de establecer

(35) Empresas V, p. 191, y LXVI, pp. 506-507.
(36) Empresa IV, p. 188.
(37) Empresa LXI, p. 484.
(38) Como ejemplos de lo dicho, véase, correlativamente, empresa VI p. 194, y empresa IV, p. 189. Esa dimensión de saber elaborada intelectualmente y con relativo alcance general lleva a Saavedra a hacer observar cómo el gobernante, separado del trato inmediato de los negocios, debe dirigir la máquina del gobierno «desde un camarín», como hizo Felipe II «sin salir de Madrid», pp. 498 y 599, y esto, con superlativa significatividad, en los asuntos bélicos.
(39) Empresa XXX, p. 306.

los patrones de comportamiento. Cuando el autor nos dice que en la naturaleza «está la verdadera razón de Estado» o que las leyes han de ser «fundadas en los principios fijos de la naturaleza» (40), advertimos que otra cosa tendrá que ser el obrar concreto y real de los hombres, porque todo el peso normativo de este obrar procede de la experiencia cambiante y transitiva. De ahí el enorme volumen que en la obra de Saavedra desplaza cuanto se refiere a las peculiaridades de los Estados y de los individuos, a la diversidad de sus caracteres, de sus costumbres, de sus intereses, lo que lleva a diversificar convenientemente el comportamiento según los casos, esto es, a una historificación de ese comportamiento, que lo primero que necesita es partir de la noticia y conocimiento de esas diferencias (41). Incluso las que la ciencia política ha llamado habitualmente formas de gobierno quedan condicionadas por esas situaciones particularizadas (42). Pues bien, Saavedra sostiene que a la razón de Estado incumbe hallar lo que de propio y peculiar hay en cada situación (43). (Añadamos que en Saavedra y en los escritores del Barroco, la problemática de la *razón de Estado* se aplica al comportamiento individual; máximamente esto se da en la novela picaresca.)

En el mismo lugar en que se contiene esa declaración sobre la razón de Estado se nos dice que experiencia, historia y política van juntas. Quizá en ningún otro de los escritores barrocos —a pesar de que el hecho viene a ser muy característico de todos— asuma la Historia un papel en la determinación de los modos de comportarse como en Saavedra. Es curioso e interesante para nosotros observar que en este punto del valor de la Historia, como base empírica de la política y de la moral social, Saavedra adelante puntos de vista que anuncian la visión del siglo de la Ilustración, en cuanto que se ve en aquélla una acumulación de errores en que ha ido incurriendo la humanidad. Sería la de la Historia una función de desescombro: «los errores de los que ya fueron advierten a los que son» (44). Por otra parte, Saavedra comprende el doble valor informativo y formativo de esa

---

(40) Empresa LXVII, p. 512, y *República literaria*, pp. 1180. Hay en Saavedra manifestaciones esporádicas de una concepción puramente medieval de «naturaleza» que inspiran un ejemplarismo moral cristiano, el cual cobra cierta actualidad literaria en el XVII (véase empresa XLIII, p. 365). En su raíz, las fábulas de La Fontaine vienen de ahí. En nuestra literatura barroca es cumplido ejemplo el libro de FERRER DE VALDECEBRO: *Gobierno general, moral y político, hallado en las fieras y animales silvestres*, Barcelona, 1696. Siempre hay, claro está, en estas obras matices de modernización.

(41) Citaremos algunos pasajes de la obra de Saavedra, entre muchísimos más que podrían aducirse en comprobación de lo dicho. Empresas XXX, pp. 308 y ss.; LV, p. 439; LXXXI a LXXXV, pp. 583 y ss.

(42) *República literaria*, p. 1210.

(43) Empresa IV, p. 189.

(44) Empresa XXVIII, p. 300.

historia del presente, que es la observación del viajero. El valor educativo de los viajes está afirmado en él con una convicción que no desmerece ante la de ningún «filósofo» viajero del XVIII. «Ninguna juventud sale acertada en la misma patria.» Cosmopolitismo, relativismo, saber político, prudencia —que es, en definitiva, una virtud— en el trato con los demás: tales son los resultados del viaje ilustrativo, cuyas ventajas estima Saavedra tan torpemente desdeñadas en España (45).

Esto nos hace comprender que si el «circunstancialismo» de Saavedra (46) es un patrón de comportamiento —político, interindividual— de acomodación, al que hemos calificado de conservador, esto no tenemos que entenderlo en un estrecho sentido de conformismo. El relativismo que se engendra de la Historia —viaje literario entre los antiguos (Descartes)— o del viaje geográfico entre los presentes, suscita siempre una inclinación al cambio. En realidad, la actitud de Saavedra implicaría, sí, renunciar a cambiar las cosas, pero esforzándose en conocerlas con tanta precisión que una sabia táctica empleada con ellas permitiera al jugador lograr los objetivos o ganancias apetecidos; por tanto, alterar los resultados del curso natural de las cosas, en un sentido personal, a favor del propio jugador. La política y la moral se convierten, en Saavedra como en Gracián, en un hábil juego táctico. De esto era de lo que los políticos del XVII estimaban maestro a Tácito, y tal es el sentido del tacitismo en la primera mitad del XVII y particularmente en Saavedra: un saber que parte de principios antropológicos y psicológicos y se completa con el conocimiento individualizado de cada caso, penetrando por esa vía en el mecanismo interior de los seres —individuales o colectivos— con los que ha de

(45) Tiene gran interés sobre el tema la empresa LXVI. De ella son estos pasajes: «Fuera de la patria se pierde aquella rudeza y encogimiento natural, aquella altivez necia y inhumana que ordinariamente nace y dura en los que no han practicado con diversas naciones. Entre ellas se aprenden las lenguas, se conocen los naturales, se advierten las costumbres y los estilos, cuyas noticias forman grandes varones para las artes de la paz y de la guerra... La peregrinación es gran maestra de la prudencia cuando se emprende para informar, no para deleitar solamente el ánimo. En esto son dignas de alabanza las naciones septentrionales, que no con menos curiosidad que atención salen a reconocer el mundo y a aprender las lenguas, artes y sciencias. Los españoles, que con más comodidad que los demás pudieran practicar el mundo, por lo que en todas partes se extiende su monarquía, son los que más retirados están en sus patrias, sino es cuando las armas los sacan fuera dellas; importando tanto que los que gobiernan diversas naciones y tienen guerra en diferentes provincias tengan dellas perfecto conocimiento. Dos cosas detienen a los nobles en sus patrias: el bañar a España por casi todas las partes el mar, y no estar tan a la mano las navegaciones como los viajes por tierra; y la presunción, juzgando que sin gran ostentación y gastos no pueden salir de sus casas; en que son más modestos los extranjeros, aunque sean hijos de los mayores príncipes», páginas 504 y 505.

(46) Azorín, agudamente, fue quien calificó al pensamiento de Saavedra como «un circunstancialismo». Véase *El pasado,* Madrid, 1955, p. 177.

maniobrar, acertando con tales medios a lograr los movimientos previstos de parte de los otros (47). Es a ese saber al que Saavedra llama «razón de Estado», en la acepción más rigurosa del término. Es el saber humano por excelencia, porque es el más necesario para andar entre hombres y porque es el que hace del hombre un artífice de la sociedad, en los límites que ya hemos dicho. «Con el hombre nació la razón de Estado y con el hombre morirá» (48). Esa tecnificación del comportamiento que significa toda apelación a la razón de Estado es un aspecto característico de la coexistencia en sociedad. En la aparente deshumanización de ese comportamiento racional—que es lo que *óptimamente supondría, como en más de una ocasión dicen* los mismos autores que venimos citando—vendría precisamente a consistir su más íntima condición humana. «Más es el príncipe una idea de gobernador que hombre», dirá Saavedra—pensamiento que Gracián lleva al plano del hombre en general—; por eso, que «no se gobierne por sus afectos, sino por la razón de Estado»; «no ha de obrar por inclinación, sino por razón de gobierno» (49).

Tal concepción de la «razón de Estado» nos explica una transformación o, tal vez mejor, un desplazamiento que esa difundida expresión sufre en su significado desde comienzos del siglo XVII, es decir, desde pocos años después de su aceptación en el lenguaje político. Con ella se llega a expresar no una normativa racionalizada del obrar político, sino de toda conducta personal, en tanto que aparezca inspirada en motivos de conveniencia y organizada según cálculo. «Razón de Estado» se dice de todo comportamiento del individuo que responda a una táctica para unos logros determinados, siempre de carácter egoísta, pero cualquiera que sea su valor objetivo. Por eso se aplica con preferencia a la conducta de individuos que, por carecer de un poder material que aplicar a la obtención de sus conveniencias, necesitan servirse hábilmente de un juego táctico; por ejemplo, pícaros y otros individuos marginados (50). Es curiosa la apariencia de un doble valor de la expresión que de lo dicho resulta, pero que en el fondo sigue no siendo más que el valor único de una sola raíz: el comportamiento tecnificado (51).

---

(47) Véase mi artículo «La corriente doctrinal del tacitismo político», en CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, 238-240, octubre-diciembre 1969.

(48) Empresa V, p. 192.

(49) Empresa VII, p. 199.

(50) Véase mi artículo «La cuestión del maquiavelismo y el significado de la voz *estadista*», en *Beiträge zur französischen Aufklärung und spanischen Literatur*, Berlín, 1971.

(51) En qué medida lo dicho no postula una necesaria falsedad en las acciones humanas inspiradas en los patrones de una razón de Estado, sino que puede incluso reclamar atenerse a la verdad, no es problema en que necesitemos

Insistamos sobre un punto que es fundamental. Observemos que, puesto que el gobernante, según la tópica imagen de la convivencia política que el hombre del XVII posee, ha de actuar frente a fuerzas adversas y contra designios de émulos, manejando voluntades poco propicias a doblegarse a sus planes, etc., no puede contentarse con disponer de una potencia física que fácilmente puede fallarle, sino que ha de servirse mejor de los recursos de la razón de Estado; pensando en ésta, Saavedra escribe: «no está más seguro el príncipe que más puede, sino el que con más razón puede» (52).

Esta tecnificación de la manera de obrar de un político lleva a la conocida doctrina de las dos personas del príncipe: la pública y la privada, con dos morales diferentes para una y para otra. Esa distinción es bien conocida en su raíz maquiavélica. En España la había enunciado primeramente Furió Ceriol, un interesante escritor discrepante, de cuya contribución al proceso de secularización de la política y de la moral hemos hablado en otra ocasión (53). Recordemos el pasaje en que Saavedra formula su idea de la doble moral: «en el príncipe son convenientes aquellas virtudes heroicas propias del imperio, no aquellas monásticas y encogidas que le hacen tímido, embarazado en las resoluciones, retirado del trato humano y más atento a ciertas perfecciones propias que al gobierno universal» (54). Esta idea se repite en varios lugares de las obras de Saavedra. En la empresa LII distingue entre virtudes morales y virtudes civiles (55). Pero observemos algo que, aunque resulta bien palmario, no se ha puesto nunca de relieve: el texto que hemos citado nos dice que las virtudes

---

aquí entrar. Véase lo que se dice en emprsa XLVI, p. 378. A ello hay que añadir el rechazo de la simplicidad con que presentan este tema los «políticos» (empresa XLIII, p. 366). De todos modos, el problema de la verdad se aleja, se aparta, al acentuar, como Saavedra hace, el carácter relativo del saber político. «Para el conocimiento cierto de las cosas dos disposiciones son necesarias: de quien conoce y del sujeto que ha de ser conocido. Quien conoce es el entendimiento, el cual se vale de los sentidos externos y internos, instrumentos por los cuales se forman las fantasías. Los externos se alteran y mudan por diversas afecciones, cargando más o menos los humores. Los internos padecen también variaciones, o por la misma causa o por sus diversas organizaciones; de donde nacen tan desconformes opiniones y pareceres como hay en los hombres, comprendiendo cada uno diversamente las cosas, en las cuales también hallaremos la misma incertidumbre y variación; porque, puestas aquí o allí, cambian sus colores y formas, o por la distancia o por la vecindad, o porque ninguna es perfectamente simple, o por las mixtificaciones naturales y especies que se ofrecen entre los sentidos y las cosas sensibles; y así dellas no podemos afirmar que son, sino decir solamente que parecen, formando opinión, y no sciencia.» (Empresa XLVI, p. 377.)

(52) Empresa XX, p. 261.

(53) Sobre el tema de las dos personas del príncipe —que nada tiene que ver con la doctrina medieval de los dos cuerpos del rey, estudiada por Kantorowitz— nos hemos ocupado en nuestra obra citada en la nota 2.

(54) Empresa XVIII, p. 252.

(55) Empresa LII, p. 427. Véanse empresas VII, VIII, XVIII, XLVII, etc.

morales hacen gentes aptas para el monasterio, encogidas de ánimo, inadecuadas para la vida de relación, irresolutas, retiradas; como todo esto es lo inverso del modelo humano en general —y no sólo para príncipes— que Saavedra nos propone, quiere decirse que las virtudes morales no han de ser las predominantes en el teatro de la vida humana social, sino esas otras que él llama civiles. Cualquiera que sea la posible armonía entre unas y otras, quiere decirse que socialmente son distintas, y las segundas hay que preferirlas en la táctica del comportamiento humano. Este es un aspecto decisivo de la que venimos llamando moral de acomodación en Saavedra —y no hace falta añadir que lo es eminentemente en Gracián—. De ahí el predominio en el sistema de pensamiento de Saavedra de la menos «moral» de todas las virtudes, a saber: la virtud intelectual por antonomasia, la prudencia (56). Setenti que sostiene un planteamiento dual de los problemas morales, semejante al que acabamos de exponer, y que comprende también las motivaciones de eficacia práctica predominantes sobre las actitudes heroicas tradicionales en el cálculo político, escribirá unas palabras que tanto Saavedra como Gracián suscribirían: «Aunque la sagacidad, el artificio y la industria no sean virtudes regias (por la malicia de los hombres y por la variedad de los tiempos), son calidades necesarias para el oficio de reinar» (56 bis). La moral de acomodación, tal y como en estas páginas la presentamos, se da paralelamente en el que manda y en el que obedece, durante el siglo barroco.

* * *

¿Por qué necesita de estos recursos calculados, de esta instrumentación técnica, el hombre del siglo XVII en cualquier plano operativo en que aparezca colocado, desde el de príncipe hasta el de pícaro? Se diría que, por de pronto y en cualquier caso, hay que partir de que ha de encontrarse con un contexto social de respuesta que revela un papel activo y operante por la parte de aquellos a quienes iba dirigida su acción. Una acción social siempre tiene una respuesta (por eso es social y no una mera operación física). Pero el historiador advierte que en el siglo XVII, tras el despertar individualista del Renacimiento, hay mayor iniciativa de uno y otro lado, y en ese sentido, frente a un potenciamiento de la acción, se observa que la respuesta acusa del lado de enfrente también una actitud más decidida o resuelta; ofrece una dosis correspondiente de libertad de elección que en ella se ejerce. Naturalmente, hay sectores en la sociedad barroca

(56) El «prudencialismo», como desmesura del papel de la prudencia en los escritores barrocos, ha sido señalado por J. L. ARANGUREN, en su *Etica*,

(56 bis) *Ob. cit.*, núm. 310, p. 530.

que se conservan en casi total pasividad —el elemento rural, la población femenina, etc.—, pero se ha ensanchado el área y ha aumentado el número de los que ponen una parte de activa opción personal en la respuesta a la acción que se les dirige. Piénsese en lo que representa el papel de la opinión pública en la vida social de la época, aspecto que los mismos escritores políticos recogen; entre ellos, esos tacitistas a los que antes aludimos. Esto obliga en mayor medida al sujeto actuante a anticipar lo que se le pueda previsiblemente responder y, en consecuencia, a adaptar tácticamente de antemano su acción.

Esa conexión dialéctica entre acción y respuesta presenta mayor gravedad en el campo de los comportamientos políticos, en el campo de actuación del poder y de los que se relacionan con el poder. Necesita tomarla muy especialmente en cuenta el gobernante. Por eso dirá Saavedra: «siempre que pudiese el príncipe acomodar sus acciones a la aclamación vulgar será gran prudencia» (57). El principio de acomodación rige aquí de una y otra parte, como rige generalmente en todas las relaciones humanas, según la visión social del escritor barroco.

En esa posición se ve situado el príncipe por la condición misma del poder cuya posesión le define. Hay en esto, tal como se manifiesta en Saavedra, un planteamiento antinómico. Viene a ser una de esas numerosas y fundamentales contradicciones, engendradas de las tensiones de fondo, sobre las que se levanta la cultura barroca.

Empecemos por advertir que el príncipe de Saavedra tiene en su mano un poder calificado de soberanía, esto es, una «potestad absoluta y perpetua», según la definición de Juan Bodin, asimilada por el tan difundido bodinismo español de la época y más de una vez extremada respecto a la original formulación bodiniana, por mucho que se diga lo contrario. Cediendo con cierta inercia a la doctrina corriente, la soberanía del príncipe la reconoce Saavedra absoluta, indivisible, mayestática, de origen divino. Frente a ella, con expresión que coincide con la del absolutismo francés, al súbdito no le queda más que «la gloria de obedecer» (58). Dejemos aparte la palmaria contradicción con lo anterior, que entraña decir Saavedra en otro lugar: «la dominación es gobierno y no poder absoluto» (59), idea que se repite más de una vez en nuestro autor, como podremos ver en lo que sigue (60). Claro que la idea de una potestad absoluta no fue

(57) Empresa XXXII, p. 321.

(58) Empresas XVIII, p. 249; XIX, p. 256; XXXI, p. 315; XXXII, p. 320; XXXVI, p. 336; LXI, p. 485; LXX, p. 533, etc.

(59) Empresa XX, p. 260.

(60) Observemos la imprecisión terminológica de Saavedra —prueba de que su obra tiene más valor documental que intelectual, como sucede con nuestros escritores del XVII—: desde la Edad Media el pensamiento jurídico-político había

nunca ni total ni ilimitada (y en ello se ve uno de los aspectos zigzagueantes que todo pensamiento histórico suele mostrar). En esto Saavedra ofrece el repertorio moral de ideas limitadoras con que el absolutismo trató de contener sus propias consecuencias. No hace falta que nos detengamos ahora a tratar de este punto, porque se ha hablado de él muchas veces, quizá sin advertir siempre la falta de organización eficaz en esos pretendidos límites en que de ordinario se quedaba.

Sin embargo, Saavedra pone el acento en un punto que resulta interesante, en el cual advertiremos en seguida una temprana resonancia de la libertad burguesa. Saavedra ataca el principio —base del absolutismo— de la unidad e indivisibilidad del poder soberano y escribe esta idea predecesora de la de Montesquieu: «la prudencia política dividió la potestad de los príncipes»; por eso, jueces y tribunales deben actuar independientemente, sin que nada les impida el ejercicio de su función, y ha de quedar asegurado «el curso ordinario de la justicia» (61). Mas sólo hay un campo en el cual puede decirse que queda garantizada la libertad de la persona: el de la propiedad. Según se insiste en la empresa que acabamos de citar: «tan sujetos están los reyes de España a las leyes que el Fisco; en las causas del patrimonio real corre la misma fortuna que cualquier vasallo» (62). Sólo sobre los bienes de fortuna —por mucho que la doctrina moral los llame externos— queda, pues, asegurada la protección legal, que en otros terrenos sólo se mantiene como mera recomendación, de hecho inoperante, como es sabido.

Pero hay un aspecto nuevo que nos interesa. En él las contradicciones proceden de un choque con la situación de hecho en las sociedades del XVII y con especial gravedad en la española. Y ahí sí que se da un reconocimiento de limitación del poder mucho más auténtico que en las tópicas declaraciones formales sobre la justicia, la ley, la verdad, etc. A pesar de la presencia que en las páginas de Saavedra se da a la teoría, típicamente barroca, del carácter y origen

---

sabido distinguir entre *principado* y *dominación*, significando con el primer término el gobierno político sobre hombres libres, y con el segundo, la libre disposición sobre objetos pasivos. Saavedra confunde ambos conceptos o, por lo menos, las palabras con que son comúnmente expresados, si bien considera que «no tiene el rey tan libre disposición en él (en el reino) como en sus bienes los particulares». Empresa LXX, p. 535. Contra una línea tradicional que sería en cambio recogida por los escritores reaccionarios que combaten en sus orígenes al pensamiento liberal y constitucional —ejemplo, por el abate Hervás—, Saavedra sostiene que «el rey es persona publica y ha de obrar como tal y no como padre» *(loc. cit.)*.

(61) Empresa XXI. p. 264. No queremos decir que Saavedra sea el único ni siquiera que sea original en esto, pero sí que recoge con claridad el tema, con todo su significado. Sobre tesis italianas de división del poder soberano, véase R. DE MATTEI: *Difese italiane del governo misto contro la critica negatrice del Bodin*, Milán, 1960.

(62) Idem, p. 270.

divino de la potestad de los príncipes, la presión de los hechos y la constatación de la fuerza de la opinión pública obligan a Saavedra a sostener reiteradamente que el poder tiene su origen y fundamento en el consenso general. Por de pronto —y contra lo que un neto absolutista como Vitoria sostenía—, afirma Saavedra que el principado «es invención de los hombres». Esto, que contradice lo que en otros lugares ha aceptado, pero que indudablemente expresa la más sincera convicción del autor, constituye la premisa necesaria para afirmar que el «consentimiento común» es el que da su poder al cetro, porque la naturaleza no hizo reyes (63). La potestad de todo príncipe se la dio el consentimiento común de los que han de obedecer; en él se funda el orden y concierto entre los que gobiernan y los gobernados y constituye la forma de la república. Saavedra apela no sólo al consentimiento, sino con voz más activa a la «aprobación de todos». Sea por elección, sea por sucesión, toda potestad viene de concesión del pueblo (64). Y esta tesis desborda el marco de una mera formulación jurídica, para aparecer en Saavedra como una comprobación por vía de hecho: la autoridad del príncipe no se funda en sí misma, sino en la opinión ajena; es como un respeto voluntario, que, destruido, se viene al traste la majestad. Es «la opinión de todos la que sustenta derecho el cetro». No se trata, pues, de un principio escolástico sobre el origen del poder, prácticamente desprovisto de consecuencias, sino de la afirmación de una dependencia de hecho que limita y sujeta el poder a la actitud de los gobernados: «la grandeza y poder del rey no está en sí mismo, sino en la voluntad de los súbditos» (65). Nos explicamos así, en virtud de esa última vinculación de dependencia popular, el paradigma de «acomodación» que Saavedra presenta a ese gobernante al que, por otra parte, llama soberano: «obra mucho el artificio y la industria en saber gobernar a satisfacción del pueblo y de la nobleza, huyendo de las ocasiones que pueden indignalle y haciendo nacer buena opinión de su gobierno» (66). Si advertimos que en las anteriores palabras tenemos una frase en la que aparecen dos conceptos con los cuales, en buena sintaxis, el verbo de la frase siguiente —«indignarle»— debía concordar en plural y, sin embargo, lo vemos empleado en singular y en masculino, comprendemos que la alusión a la nobleza es poco más que un añadido consolatorio y que la referencia al pueblo, esto es, a

(63) Empresa XX, p. 259; XLVI, p. 378; LII, p. 425; LXXXIX, p. 617.
(64) *Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*, *Obras completas*, pp. 1217 y 1237.
(65) Empresa XXXI, p. 313; Empresa XXXVIII, p. 343.
(66) Empresa XXXVIII, p. 345. Bajo el consabido tema maquiavélico de amor y temor entre príncipe y pueblo, el autor nos hacer vislumbrar un nuevo problema.

su opinión y satisfacción, es lo que preocupa a Saavedra, porque es ahí donde se da el conflicto.

Si los conceptos de «reputación», «emulación», «medro», y en relación con ellos, el tema de subordinación o adaptación a la «fuerza de la opinión», aparecen como repertorio de problemas, en los que comprobamos hasta qué punto la absoluta independencia moral de la persona resulta afectada en su autonomía por los condicionamientos y límites que le imponen las necesidades tácticas de la relación con los otros, concluiremos que hay una cuestión moral de naturaleza semejante a la que se da en la posición del príncipe, cuando pensamos en la respuesta del individuo a su contexto.

* * *

Saavedra pone al descubierto una enérgica tensión, que es la que hace tan inestable la vida política de su tiempo: hay que imponer en alguna medida la obediencia, que es necesario mantener, «a pesar de la libertad natural, opuesta a la servidumbre» (67) —servidumbre se emplea en el sentido de subordinación—. Resulta de ello, según el testimonio del autor, que obedecer es algo que repugna y que sólo se hace a la fuerza, y que lo contrario de obedecer se llama libertad. Esos son los dos términos de la tensión política básica. Y de ahí deriva el planteamiento problemático que, a diferencia de lo que se daba en la sociedad tradicional más cerrada, ahora sacude a una sociedad que ha empezado a conocer los cambios o, por lo menos, en la que se da una aspiración a cambiar, movida por las fuerzas individualistas que la experiencia histórica renacentista ha despertado; el pueblo se ve colocado en una posición tirante y difícil, porque «tan peligroso en él es el exceso de la servidumbre como el de la libertad» (68).

El tema mismo de las formas de gobierno —que no dejaba ni ha dejado de ser un tema central de la existencia política—, el cual había sido presentado por los escritores, desde el siglo XIII al XVI, en términos puramente estáticos, adquiere ahora un aspecto dinámico: hay todo un proceso de cambio en esas formas, que está provocado por el constante conflicto en que se manifiesta la libertad. Es interesante que reproduzcamos íntegramente el pasaje: «Se pierden los Estados hereditarios o se mudan sus formas de gobierno porque el príncipe que se ve despreciado y aborrecido teme; del temor nace la crueldad y désta la tiranía, y no pudiéndola sufrir, los poderosos

(67) Empresa XXIII, p. 279.
(68) Empresa XLII, p. 363.

se conjuran contra él, y con la asistencia del pueblo le expelen, y entonces, reconociendo el pueblo dellos su libertad, les rinde el gobierno y se introduce la aristocracia, en que mandan los mejores; pero se vuelve a los mismos inconvenientes de la monarquía, porque como suceden después sus hijos, haciéndose hereditario el magistrado y el dominio, abusan dél, gobernando a utilidad propia; de donde resulta que, viéndose el pueblo tiranizado dellos, les quita el poder y quiere que manden todos, eligiendo, para mayor libertad, la democracia, en la cual, no pudiéndose mantener la igualdad, crece la insolencia y la injusticia, y della resultan las sediciones y tumultos, cuya confusión y daños obligan a buscar uno que mande a todos, con que se vuelve otra vez a la monarquía. Este círculo suelen hacer las repúblicas» (69).

¿De dónde viene esa incesante mutabilidad de formas? ¿Por qué la vida política se ve transformada por un dinamismo de cambios, a los cuales, como en el pasaje anterior se da por comprobado, es inherente siempre una cierta violencia? La fuente de esas manifestaciones dinámicas viene de la libertad. Nos lo dicen las palabras que acabamos de transcribir, pero insisten en ello otras muchas: «Reconozca también el príncipe la naturaleza de su potestad y que no es tan suprema que no haya quedado alguna en el pueblo, la cual, o la reservó al principio, o se la concedió después la misma luz natural para defensa y conservación propia» (70). Tampoco aquí nos encontramos con una mera formulación escolástica, como la que podía exponer Mariana. Aparentemente se mantiene el eco de ésta, pero se llega a la comprobación práctica de que en el pueblo queda —como dato natural— una energía de libertad, dispuesta para contrarrestar la acción del poder.

Desde luego, llama la atención el número de veces que aparece en la obra de Saavedra una declaración sobre la libertad, de tipo prerrousseauniano, dentro del elevado índice que en su obra entera alcanza en general el uso de la voz libertad. Dice Saavedra: «a todos los hombres hizo libres la Naturaleza», y también: «natural es en los hombres la libertad» (71). A ello se corresponde el reconocimiento de la misma como una energía vital que mueve al hombre, ya que «naturalmente, se ama la libertad». De lo cual deriva necesariamente el conflicto: «la libertad en los hombres es natural; la obediencia, forzosa», ya que, de suyo, es «la libertad natural opuesta a la

(69) Empresa LX, p. 482.
(70) Empresa XX, p. 261.
(71) *Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando, Obras completas*, pp. 1229 y 1240.

servidumbre» (72). Con una versión un tanto personal de la doctrina, tan repetida en su tiempo todavía, llamada del «gobierno mixto», e interpretando éste según una extraña mixtura de atributos, Saavedra propone que de sus elementos cada uno tenga «el rey su dignidad; los nobles, su poder, y el pueblo, su libertad» (73), con lo que vemos referida la libertad al pueblo, debiéndose definir con ella su situación en la ordenación constitucional y, consiguientemente, quedando afectada al pueblo toda la problemática que en el interior del Estado levanta la conservación de la libertad.

Necesitados los hombres de vivir en sociedad, entre ésta, con la inexorabilidad de un orden, y la naturaleza humana, con su libertad constitutiva, se plantea una antinomia, de la que deriva el carácter problemático de todo orden político. Los hombres, sostiene Saavedra, «ni saben sufrir toda libertad ni toda servidumbre», situación conflictiva que de hecho se traduce en el revuelto estado de toda multitud en su tiempo, que «ni sabe ser libre ni deja de serlo» (70). Por eso, toda república o comunidad política tiene como problema el cuidado de la libertad, y toda monarquía encuentra su dificultad en mantenerse como gobierno de hombres libres; es sintomático que la obra de Saavedra, que contiene estas últimas reflexiones, se titule *Locuras de Europa* (74), con lo que parece decirnos que en el desorden sufrido por Europa la amenaza a la libertad es uno de sus graves aspectos, entre otras razones, porque suscita a la vez su desmesura. La libertad aparece como la aspiración popular que inspira todas las rebeliones de los pueblos: las revoluciones se promueven siempre bajo nombre de libertad, lo que obliga al político a introducir en su campo las complejas y peligrosas cuestiones de la técnica de represión para dominar tumultos y guerras civiles, para sosegar alteraciones (75). Con todo, y a pesar del aparente rigor de algunos consejos, la recomendación de Saavedra al gobernante ante esta situación vendrá a ser la de que juegue aquí con los más hábiles resortes de acomodación, sin intentar sofocar en ningún caso la libertad popular: «ni es posible poder reprimir la licencia y libertad del pueblo» (76), como en tantos casos históricos se ha comprobado. Claro que aquí Saavedra trasciende las razones de la mera técnica acomodaticia y apela a otras de sentimientos de humanidad cuando hace observar que en todo castigo se procure siempre el menor daño del agresor y,

(72) Empresa XXIII, p. 279; XXXVIII, p. 345; LIV, p. 474.
(73) *Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*, p. 1235.
(74) Empresas LXI, p. 486, y LXXXV, p. 602.
(75) *Obras completas*, pp. 1207 y 1214.
(76) Empresa LXXIII, pp. 545 y ss.

como principio general, se acepte de antemano el de que más importa la vida de un ciudadano que la muerte de muchos enemigos (77). Hacía falta una mentalidad barroca como la de Saavedra, condicionada por la inseguridad de la crisis que vivía, puesta a ver la existencia como un universal movimiento y a considerar la inestabilidad como principio del mundo, para que pudiera aceptar la idea de que gobernar era buscar una seguridad inalcanzable, manteniéndose en un constante estado de equilibrio inestable, cuya eliminación sería síntoma de penosa tiranía y amenaza de corrupción del mismo orden, según la imagen de las aguas que se pudren en perfecta quietud.

Como anticipación a las grandes luchas sobre el orden constitucional en el siglo XIX —que algunos historiadores banales juzgaron promovidas por el capricho de unos ideólogos, siendo así que vienen fundadas en un largo proceso histórico—, Saavedra pone en conexión libertad y forma de gobierno. «Cada uno —escribe— quisiera para sí la suprema potestad y pender de sí mismo, y no pudiendo, le parece que consiste su libertad en mudar las formas de gobierno» (78). Esto quiere decir, primero, que la libertad se ve socialmente en su época como autonomía o, mejor, autogobierno —«pender de sí mismo»—, y segundo, que la consecución de esa libertad se considera ligada y se busca a través de las formas de gobierno, esto es, que se busca en el cambio de una forma a otra, a saber: de cualquiera de las formas heterónomas al autogobierno, a la democracia. Que en definitiva, Saavedra veía ya referida la libertad en su tiempo a esa forma democrática, de manera que en un sistema de gobierno existía libertad en cuanto se aproximara a la mencionada forma, es cosa que podemos comprobar considerando algunos ejemplos que el autor nos proporciona; así, cuando nos dice que en los reinos electivos se ama la libertad, o que las repúblicas tienen una verdadera superstición de su libertad, a la que sacrifican todo, o cuando explica que los hombres prefieren las costumbres a las leyes, porque en aquéllas no reconocen un mandato, sino una conformidad de todos; tales ejemplos son manifestación de autonomía, «una cierta especie de libertad» (79).

Saavedra, político al servicio de una monarquía, escritor de preferencias circunstanciales por la forma monárquica, cede, desde su posición conservadora, que ya señalamos al empezar, ante la necesidad de evitar los trastornos que el carácter conflictivo de la libertad lleva

---

(77) Empresa XCVI, p. 647.
(78) Empresa LIV, p. 434.
(79) Empresas LIX, p. 470; X, p. 217, y XXI, p. 269.

consigo y que efectivamente está promoviendo en los países de la Europa occidental, acusadamente en España. Aunque él está profundamente interesado en el destino de la libertad —y creemos que los pasajes hasta aquí citados lo prueban suficientemente—, aunque no quisiera renunciar nunca a ella y recomienda que, en la medida de lo posible, se soporten sus licencias, Saavedra se dirige desde su conservadurismo a los discrepantes y les propone una actitud de acomodación. Empieza por sostener que todo gobierno, en cuanto tal, tiene su parte mala; que todo gobierno entraña una fuerza impositiva heterónoma para el individuo: «ya sean gobernados del pueblo o de muchos o de uno, siempre será gobierno con inconvenientes y con alguna especie de tiranía»; advierte que, por el contrario, «el vivir como conviene a la república no es servidumbre, sino libertad», y hay que conformarse con su régimen de autoridad, porque —y aquí tocamos el fondo de esta cuestión— «no consiste la libertad en buscar esta o aquella forma de gobierno, sino en la conservación de aquel que constituyó el largo uso y aprobó la experiencia, en quien se guarde justicia y se conserve la quietud pública, *supuesto que se ha de obedecer a un modo de dominio,* porque nunca padece más la libertad que en tales mudanzas» (80).

El tema adquiere un carácter polémico. El autor entra en disputa sobre los aspectos problemáticos de la libertad, pero no para oponerse a ésta, sino para salvarla, desde su punto de vista conservador, con la fórmula acomodaticia que venimos exponiendo. Por eso Saavedra se plantea polémicamente el caso de la república —entendida esta palabra como forma de gobierno, no como comunidad en general—. Las repúblicas, sostiene Saavedra, «creen que adoran una verdadera libertad y adoran a muchos ídolos tiranos»; «en todas partes suena libertad y en ninguna se ve»—, y esto es (precisa con un ejemplo de su tiempo el autor) lo que pueden apreciar los rebeldes de Flandes, comparando la libertad que tuvieron con la que al presente poseen. De las repúblicas hay que pensar que «viven sin señor, pero no con libertad» (81). Y en esta discusión, Saavedra, como tantos escritores conservadores de dos siglos más tarde —quizá con mayor sinceridad que ellos, por lo que aún hemos de añadir—, muestra ante los demócratas el espantajo del cesarismo. El pueblo, hace observar Saavedra, cuando «pretende violentamente su libertad», con frecuencia se entrega a uno que lo somete a más dura sujeción; si en las repúblicas se pretende ante todo tener libertad, se cae fácilmente bajo un man-

(80) Empresas LXXVIII, p. 569, y LXXII, p. 544.
(81) Empresa X, p. 217.

do opresor, porque no se consigue vivir libremente con haber suprimido a un príncipe (82).

En su tan extenso como vital interés por los problemas de la libertad, Saavedra hace una franca defensa de libelos y pasquines, a fin de que, por medio de ellos, llegue al gobernante la noticia de quejas y protestas de sus súbditos. Ello supone la aceptación de una verdadera libertad de pensamiento. Saavedra exalta las ventajas de la crítica: son deseables las murmuraciones —demos a esta palabra todo el alcance que tiene en la sociedad política del XVII—, porque por ellas se señalan y tal vez pueden corregirse los vicios en el gobierno; su tolerancia es buena para la república, «porque no hay otra fuerza mayor sobre el magistrado o príncipe». Y Saavedra conecta una vez más un punto concreto como lo es este de la libre crítica, con el tema general de la libertad: «la murmuración es argumento de libertad en la república, porque en la tiranizada no se permite» —y observemos que esa libertad de crítica o de expresión del pensamiento, Saavedra quiere verla mantenida frente al mismo príncipe o soberano (83), a pesar de que el autor sabe muy bien que la censura contra la más elevada figura del gobierno puede provocar sediciones del pueblo (84).

Si desde el segundo cuarto del siglo XVI prácticamente desaparece en los Estados europeos cualquier manifestación de tolerancia religiosa, quedando sólo en algún escritor aislado (85) (entre nosotros, Furió Ceriol), y si en el XVII se agrava todavía más el principio de unidad religiosa de los Estados bajo la desdichada fórmula *cujus regio, ejus religio*, se comprende que en Saavedra leamos esta tajante condenación: «la ruina de un Estado es la libertad de conciencia», de acuerdo con lo cual aprueba que no se concediera en Flandes. Vemos aquí, explícitamente declarado, un caso de acomodación —al modo de los que tan ineficazmente practicarían nuestros liberales del siglo pasado—, que a Saavedra le obliga a elogiar la intransigencia de Felipe IV en la aceptación de la tregua con los holandeses en la guerra contra éstos (86). Y lo cierto es que, aunque andando en estas cuestiones con pies de plomo, Saavedra llega a recomendar una política de paz y de negociación con los herejes: aprueba lo necesario para que «corra libremente el comercio»; legitima que el católico de un país de herejes se incorpore a su ejército y luche junto a ellos;

---

(82) *Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*, p. 1235.
(83) Empresa XIV, pp. 232 y ss.
(84) Empresa LXVI, p. 506.
(85) LECLER: *Histoire de la tolérance au siècle de la Reforme*, París, 1955.
(86) Empresas LX, p. 479, y XXIV, p. 285.

le repugna toda violencia sobre las conciencias y rechaza que se mezcle la religión con el gobierno y que en las funciones de éste se empleen religiosos (87).

Recordemos aquí lo que páginas atrás hemos ya expuesto: según el autor, el poder político no puede entrar en el área de la propiedad. Poder y propiedad privada serían los dos hemisferios de la esfera social. La propiedad es una libertad fundamental. Llegamos a sospechar que ella constituye la base del estatuto político, al que Saavedra ha llamado «libertad del pueblo». Así se explica que, con una inspiración netamente burguesa, Saavedra recomiende que el régimen de sujeción que haya de establecerse sobre el pueblo se compense dejándole tratos y ganancias, porque «si se ve privado de aquéllos y de éstas, se irrita y rebela» (88), tal es la vinculación entre régimen político y propiedad (tendríamos que insertar en este lugar con todo su despliegue el pensamiento económico de Saavedra, próximo al neomercantilismo, para el cual tan necesaria es la libertad como lo es la intervención estatal, de la que Saavedra traza un panorama de proteccionismo agrario, mercantil e industrial —según este orden de preferencia—, con reducción del gasto público y política monetaria más bien antibullionista).

Quizá, pues, como ningún otro escritor español de la época del barroco, Saavedra pondera el papel político de la libertad y tiene conciencia de los conflictos que de ella derivan. Previene sobre sus peligros y desvía las tendencias democráticas con las que se tropieza hacia formas conservadoras. Pero si, desde esta cara de la cuestión, mide y limita la libertad y aplica sus fórmulas de acomodación, que superen los estados conflictivos, no obstante advirtamos que ni deja de reconocer nunca a la libertad una parte en el sistema —parte que él estima importante y que tal vez hoy, en algún caso, tuviera que estimarse todavía así— ni deja de legitimar el predominio final de la libertad cuando el conflicto resulta insuperable.

Saavedra conoce el carácter subversivo con que puede manifestarse en ocasiones la libertad y sabe que, ejercida en grupo por muchos individuos, tiende a tomar ese carácter. «Entre muchos —nos dice— es atrevida la libertad..., como se experimenta en las juntas de estados y en las Cortes generales» (89). Pero a diferencia de las conclusiones que, ante una comprobación semejante, sacarán ordinariamente los juristas y políticos del absolutismo —por ejemplo, Ramos del Manzano (90)—, nuestro autor no sólo no piensa en abolir las Cortes

(87) Empresas XCIII, p. 634.
(88) Empresa LIII, p. 432.
(89) Empresa LV, p. 441.
(90) *Reinados de menor edad*, Madrid, 1672.

o en dejarlas reducidas a mero órgano de reconocimiento del sucesor de la Corona, sino que mantiene el papel de las mismas en graves momentos de gobierno, lo refuerza en ciertas ocasiones y piensa incluso en una transformación orgánica de ellas que las adapten mejor a la evolución del país o de la monarquía.

Efectivamente, contra la práctica seguida por los reyes absolutos españoles, Saavedra estima que constitucionalmente —el empleo de este término es nuestro, pero su pensamiento responde a él— el gobierno español tiene un carácter mixto, lo que supone la participación del pueblo, pero no de cualquier manera, sino organizada institucionalmente, con una fuerza vinculante, como manifestación directa de la indeclinable libertad del pueblo; así es, según él, en España, «donde en muchos casos la resolución real pende de las Cortes generales y está reservada alguna libertad, con la cual, corregido el poder absoluto, es menos peligrosa la autoridad y más suave la obediencia» (91). Pasaje de gran interés éste, en el que Saavedra, si antes ha señalado las posibilidades corrosivas de la libertad, ahora denuncia —como no siempre se habrá hecho— los peligros amenazadores de la autoridad. En muy ajustada correspondencia con la defensa de intereses burgueses y especialmente de la propiedad entendida en el sentido burgués, Saavedra afirma que en España es preceptiva la aprobación de las Cortes para el establecimiento de los tributos, porque corresponde así por la originaria ordenación de la monarquía, por acuerdo formalizado en antiguas Cortes y por prescripción inmemorial en la práctica de ese derecho (92). De esta manera, implícitamente, el autor pone al descubierto una conculcación del derecho constitucional de la monarquía por los reyes de su tiempo.

Y nos encontramos con otro interesante punto en defensa de la participación popular efectiva y vinculante. En las tareas de gobierno no se trata de penetrar en profundidad sobre un punto, como en la ciencia, sino de mirar en extensión sobre toda la circunferencia de la vida colectiva, y, en consecuencia, si en el primer caso un individuo de singular perspicacia puede llegar a más que muchos juntos, en el segundo un grupo reconoce antes y mejor el terreno que tiene delante (93). Estas frases, que podrían ser tomadas como una réplica a un famoso pensamiento de Galileo —con lo que no queremos suponer que Saavedra lo conociera—, encierran una defensa del carácter colectivo del gobierno, necesario en la democracia, no desprovisto de intención en las circunstancias en que el autor escribe.

---

(91) *Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*, p. 1236.
(92) Empresa LXVII, p. 515.
(93) Empresa LV, p. 442.

Ante la necesidad de extender las funciones de las Cortes —dada la complicación creciente de los asuntos de la Monarquía— y de fortalecerlas, Saavedra piensa en la conveniente modificación del órgano. Las viejas Cortes castellanas, por su estrechez territorial y por su falta de regularidad en el ejercicio de su función, han quedado inservibles. Es necesario asegurar periódicamente su reunión —aunque no sea ésta frecuente— y hay que utilizar ese órgano como instrumento de integración política de la monarquía. El pasaje tiene un interés relevante en el conjunto del pensamiento político del autor: «En España, con gran prudencia, están constituidos diversos Consejos para el gobierno de los reinos y provincias y para las cosas más importantes de la monarquía; pero no debe descuidar en fe de su buena institución, porque no hay república tan bien establecida que no deshaga el tiempo sus fundamentos o los desmorone la malicia y el abuso. Ni basta que esté bien ordenada cada una de sus partes, si alguna vez no se juntan todas para tratar de ellas mismas y del cuerpo universal. Y así, por estas consideraciones, hacen las religiones capítulos provinciales y generales, y la monarquía de la Iglesia, concilios, y por las mismas parece conveniente que de diez en diez años se forme en Madrid un Consejo general o Cortes de dos consejeros de cada uno de los Consejos y de dos diputados de cada una de las provincias de la monarquía para tratar de su conservación y de la de sus partes, porque si no se renuevan, se envejecen y mueren los reinos. Esta junta hará más unido el cuerpo de la monarquía para corresponderse y asistirse en las necesidades» (94).

Una última referencia a las Cortes merece destacarse. Se encuentra unida a una apelación decisiva a la libertad, como principio del orden político, cuando conflictivamente ese orden se ve amenazado. En tal caso, al convertir a las Cortes en órgano de la libertad, se viene a institucionalizar ésta y a quedar, en consecuencia, delimitada y contenida. Saavedra plantea la cuestión del derecho de resistencia del pueblo frente al mal príncipe. La casi totalidad de los escritores políticos que, desde el siglo XV al XVIII, contribuyeron a elaborar la doctrina del absolutismo, condenan aquel derecho. Son excepción algunos jesuitas que lo admiten como reserva teórica en que apoyarse contra un príncipe que se entremetiera amenazadoramente en el terreno de la Iglesia. Inversamente se afirma también por escritores reformados, por razones paralelas, vistas desde el otro lado, esto es, para oponerse a un príncipe que se reintegrara a la Iglesia o contra un príncipe que se mantenga junto a ella. Quedó tan sólo, pues, el derecho de resistencia reconocido por escritores en quienes el proble-

(94) Empresa LV, p. 444.

ma religioso ocupaba el centro de la vida política. Es extraño en escritores como Saavedra, que en más de una ocasión hace patente un grado de secularización bastante considerable en relación al nivel de la primera mitad del XVII. En él tal cuestión aparece ligada a la compleja problemática de la libertad que su obra presenta. Saavedra reconoce el derecho de resistencia del pueblo contra el mal príncipe, porque conserva aquél, según la tesis de nuestro autor —y esto resulta definitivamente incompatible con la doctrina de la soberanía absoluta—, una última y mayor autoridad, con la que puede levantarse contra el gobernante incurso en tiranía. Ahora bien, esta doctrina de la revolución no apela a los individuos aislados ni yuxtapuestos en informe masa, sino corporativamente a «toda la república universal congregada en Cortes». Citemos, para terminar, el pasaje en el que Saavedra expone tan interesante opinión: si a la legitimidad de un poder político corresponde que haya sido establecido por voluntad de los hombres, «disposición humana le señaló sus términos y dentro dellos constituyó esta potestad; pero no tanto se despojó della que, si bien se la dio suprema en el gobierno y disposición de las cosas, no quedase con el cuerpo universal de la república otra mayor autoridad, aunque suspensa en su ejercicio, para oponerse al príncipe tirano o que declinase de la verdadera religión y reducille o deponelle y también para interpretar los derechos dudosos de la sucesión y mantener los fueros y condiciones con que la libertad de muchos se redujo a la voluntad de uno, señalándole límites al poder, en que no se disminuye, antes se cautela, la majestad real para que esté preservada de la tiranía y tenga conocidas sus riberas y madre por donde seguramente corra el poder, con tal, empero, que esta autoridad no haya de ser por el juicio de uno ni de muchos, sino de toda la república universal congregada en Cortes» (95).

Dos comentarios nos sugiere el párrafo anterior. De un lado, Saavedra parece sostener que la representación de la universalidad de la república la asumen las Cortes, en abierta discrepancia con la doctrina del absolutismo, que afecta la representación de la unidad del cuerpo político únicamente al príncipe (por ejemplo, Hobbes). Sobre esto habían luchado ya los comuneros castellanos en el primer despertar de un sentimiento democrático moderno, y se seguiría luchando hasta la Revolución francesa y todavía en nuestros días. De otro lado, Saavedra, al servirse de la palabra Cortes, rarísimamente utilizada con una indefinida concepción general de asamblea, aproxima su supuesto al caso real y concreto de la monarquía hispánica, en

(95) *Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*, pp. 1236-37.

cuyo marco constitucional tal término tiene el valor con que el autor lo emplea.

Lo cierto es que, dejando aparte las obras de aquellos que, como Mateu y Sanz, se ocupan de las Cortes en relación a alguno de los reinos peninsulares, tal vez no haya ningún otro escritor del XVII en quien el tema de las Cortes tome el desarrollo que presenta en Saavedra. Otros hablaron de las Cortes con positivo reconocimiento de su autoridad (96); pero ninguno probablemente dándoles el relieve que les pretendía dar Saavedra ni relacionándolas tan estrechamente con el tema de la libertad.

Tal es la compleja y en algún momento ambigua dualidad del pensamiento de Saavedra: reflexión sobre las posibilidades de un juego táctico del comportamiento por parte de gobernantes y gobernados, que se traduce en una moral de acomodación y cuya apuesta es, en fin de cuentas, la libertad del pueblo y del individuo.

JOSE ANTONIO MARAVALL

(96) Véase mi nota «Quevedo y la teoría de las Cortes», en *Revista de Estudios Políticos,* núms. 27-28, 1946.