El pensamiento político barroco español al final de la Historia

Rafael E. Tarragó

Arbor CLIX, 627 (Marzo 1998), 351-367 pp.

Se propone en este artículo que algunos de los conceptos y teorías propuestos por los publicistas españoles del llamado Siglo de Oro puedan ser útiles en la creación de un proyecto político nuevo, no como objeto de imitación, sino como filones de los cuales sacar enseñanzas. Después de considerar los problemas congénitos del liberalismo y el marxismo, el autor presenta ejemplos sacados de la obra de autores como Juan de Mariana y Diego de Saavedra Fajardo que confrontan temas contemporáneos como la interdependencia de la paz y la justicia, los límites necesarios al poder político para evitar la tiranía y la importancia de la solidaridad entre gobernantes y gobernados para que una comunidad sea estable.

Introducción

Cerca ya del siglo XXI el mundo se dio cuenta de que el sistema político-económico que al principio del siglo XX parecía portador de la igualdad socio-económica y que fue llamado «la locomotora del progreso» —ese Sueño de la Razón que fue el Marxismo— había producido en vez de esto el Marxismo leninismo de Rusia y la Europa Centro-oriental, el Marxismo-maoísmo de China, y el Marxismo-castrismo de Cuba. La caída del Muro de Berlín en 1989 fue interpretada como el triunfo del capitalismo y de la democracia representativa de los Estados Unidos de América y

el «Mundo Occidental». Poco después apareció el artículo «¿El fin de la historia?», de Francis Fukuyama, en el que este politólogo anunciaba el fin de toda discusión relevante sobre lo que debe ser el gobierno y la economía para todas las naciones y todos los tiempos ¹.

El optimismo y triunfalismo de los creyentes en el capitalismo continúan hoy en día, años después de la caída del Muro de Berlín, pero muchos han comenzado a dudar que tal evento representó algo más que el fracaso del Marxismo como sistema económico viable. La creencia en el triunfo del capitalismo —al menos como éste es predicado por la llamada «escuela liberal»— no es ya tan unánime como entonces, y pocos creen ya que la democracia representativa —al menos como existe en los Estados Unidos de América, la Europa occidental y los modelos académicos— es una panacea. Algunos hablan de una tercera vía socialista (representada por el proyecto del gobierno de Praga durante la primavera de 1968) ². Otros han visto un modelo universal en el sistema político-económico adoptado por el Japón después de la Segunda Guerra Mundial ³.

Mientras haya mundo se hará historia. En 1086 Jorge Guillermo Federico Hegel dijo: «la historia llegó a su fin, y se acabó con la batalla de Jena». En la primera década del siglo XIX parecía que el viejo mundo de reyes, jerarquías eclesiásticas y aristocracias se había desmoronado, y una nueva época de libertad y de los hombres de mérito había comenzado para quedarse. La frase del filósofo alemán más bien refleja la presunción del intelectual de la Ilustración europea de que las ideas de su bando ideológico y lo que en Europa pasaba determinarían el nuevo curso del mundo. Mucho se discutió y se peleó en Europa misma sobre el curso político y económico apropiado por mucho tiempo después que Hegel declaró el fin de ese debate, y en este siglo lo que se considera la última palabra no es exactamente lo que este envisionó. De 1806 acá varios paradigmas parecieron la solución universal, desde la monarquía constitucional y la autarquía económica, hasta los sistemas unipartidistas nacional-socialistas y las dictaduras colectivistas.

El capitalismo y la democracia representativa que el Dr. Fukuyama declara el sistema final para la humanidad —como en otro tiempo Carlos Marx, otro discípulo de Hegel, vió el socialismo científico como el sistema político-económico que todo el mundo razonable terminaría adoptando— están lejos de ser adoptados hoy en día por pueblos, dirigentes o intelectuales universalmente. Es más, diría yo que están lejos de resolver problemas sociales y humanos, aun en los Estados Unidos de América y las pocas naciones de Europa, Asia y América en donde han enraizado. Es innegable que el proceso de usar el dinero

para hacer más dinero ha llevado a muchas naciones a un estado de prosperidad envidiable, y que desató en ellas fuerzas sociales que forzaron la redistribución de parte de esa prosperidad a una mayoría de su población. Esto creó en esas naciones sociedades relativamente igualitarias y sistemas sociales y económicos en que el éxito de un individuo depende más del mérito (o la habilidad) de éste que de su religión, su grupo económico o su familia. Esa igualdad relativa a su vez animó a los individuos más aptos o ambiciosos de esas naciones a desarrollar sus facultades empresariales e intelectuales, con el resultado que hoy en día la mayor parte de su población tiene un cierto nivel de educación y en muchas de ellas las instituciones académicas son parte integrante de la sociedad. Como resultado sus científicos contribuyen a su economía, y los triunfos de sus académicos y artistas más destacados son considerados un orgullo nacional.

Uno de los críticos mas perspicaces del capitalismo moderno y la democracia representativa alabados por el Dr. Fukuyama es Alejandro Solzenitsin. En un artículo publicado en la página de opiniones del *New York Times* el 28 de noviembre de 1993, éste habla del capitalismo que se está desarrollando en Rusia como improductivo, salvaje y repulsivo. Recordando que el comunismo se levantó para acabar con la explotación del hombre por el hombre y el poder omnímodo del dinero, Alejandro Solzenitsin expresa en ese artículo su temor de que lo que está ocurriendo en su patria haga que las víctimas del renaciente capitalismo comiencen a pensar con nostalgia del pasado comunista y su igualdad en la pobreza.

En este artículo Solzenitsin se refiere al optimismo del fin de la historia del Dr. Fukuyama como «fábula cándida» y previene que algo muy lejos de un final feliz se acerca⁴. En un discurso leído en el principado de Lichtenstén poco antes, el autor ruso había recordado que la moral es importante en la política y que Juan Locke, uno de los fundadores del liberalismo moderno, predicó que el gobierno de los estados no podía obedecer los preceptos de la moral, estableciendo así, como parte del capitalismo moderno y la democracia liberal, una justificación teórica para los responsables políticos que no se dejan desvelar por la moral⁵. En el mismo discurso Solzenitsin condenó el precepto de Jeremías Bentham de que la moral es lo que satisface al mayor número —otro precepto fundacional del liberalismo— y expresó su asombro del fervor con que el mundo civilizado abrazó este consejo tan cómodo, y de que las naciones en donde primero enraizó (Inglaterra y los Estados Unidos de América) sean hoy en día aquellas en donde el estado de derecho es más respetado.

El desarrollo económico y tecnológico del capitalismo moderno que el Dr. Fukuyama alaba en su «¿El fin de la historia?» recibieron elogios de Solyenitsin en Lichtenstein, pero el autor ruso recordó en su discurso que la humanidad culta apostó con toda fe en el «Progreso» sin preocuparse por su finalidad. Preguntándose, «el progreso, pero ¿en qué y de qué?» recuerdo que el progreso ilimitado es incompatible con los recursos limitados del planeta («más que excederse en explotar la naturaleza hay que preservarla») y que parte de éste es el crecimiento de «necesidades» promovidas por el sector comercial.

La carrera-búsqueda por satisfacciones y la continua acumulación de bienes características de las sociedades de consumo de las naciones capitalistas son motivo de crítica para Solyenitsin, quien las ve como causa de empobrecimiento cultural y espiritual —porque frente al ritmo espasmódico de este «Progreso» centrado en la técnica, frente a la información superficial y los espectáculos fáciles, el alma no florece— concluyendo que es imposible establecer una civilización solamente en la ciencia, en la tecnología y en el crecimiento económico, porque sus dones nos enriquecen, pero también nos esclavizan, y convierten todo en una lucha por los bienes materiales.

En estos momentos en que no solamente se ha rechazado el materialismo-marxista, sino que también hay dudas de la validez del materialismo liberal originado en los filósofos ingleses de la segunda mitad del siglo XVII y del siglo XVIII, y de los filósofos de la Ilustración francesa, conviene estudiar las ideas políticas y socio-económicas del bando que perdió la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), que convirtió a Francia en la nación hegemónica en el continente europeo y cuando Inglaterra comenzó a desarrollarse como una potencia naval. Porque el bando católico en esa guerra, encabezado por los Habsburgos españoles, cuya derrota militar fue confirmada por el Tratado de Westfalia, no era la fuerza oscurantista de la historia oficial, basada en la propaganda de los vencedores, y sus fundamentos ideológicos no fueron refutados, más se supuso que porque sus proponentes fueron derrotados estaban errados. Como Alejandro Solyenitsin, los publicistas barrocos católicos creían que la moral es importante en la política, y como hoy en día el autor ruso va contra la corriente materialista (de izquierda y de derecha), así esos publicistas fueron contra las doctrinas de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y Juan Bodin (1530-1596).

Entre los publicistas católicos de fines del siglo XVI y de la primera mitad del siglo XVII sobresalieron el belga Justo Lipsio (1547-1606), el italiano Juan Botero (1540-1617) y el bávaro Adán Contzen (1575-1635)⁶, Sin embargo, los más prominentes fueron españoles. Esto no

es sorprendente si se recuerda que desde fines del siglo XV se había desarrollado en la Universidad de Salamanca una escuela teológico-jurídica que tuvo influencia en toda Europa. Distinguidos teólogos de esta escuela fueron los dominicos Francisco de Vitoria (1483-1546) —cuyas ideas sobre el derecho internacional son el fundamento de la obra de Hugo Grocio— y Domingo de Soto (1494-1560) —autor de un célebre tratado sobre el socorro de los pobres—. Influenciados por ésta fueron los jesuitas Luis de Molina (1536-1600), autor de un tratado sobre el precio justo todavía considerado de interés por los economistas, y Francisco Suárez (1548-1617), cuyo tratado *Defensio fidei catholicae* (1612) fue condenado en Inglaterra porque en él afirma que ningún rey o monarca tiene o tuvo de ley ordinaria el principado político inmediato de Dios por institución divina sino mediante la voluntad o institución humana⁷.

Contrario a la opinión popular, la teoría del derecho divino de los reyes surgió por primera vez en Inglaterra a fines del siglo XVI. Al hacerse cabeza de la Iglesia los reyes ingleses fueron mas allá que otros en Occidenté, y fue Jacobo I el primero en afirmar que la monarquía es una institución ordenada directamente por Dios; que los reyes responden sólo a Dios; y que la obediencia incondicional y la no resistencia son prescripciones divinas⁸. Esta teoría del absolutismo fue llevada a su extremo (sin lo divino) por el inglés Tomás Hobbes (1588-1679), quien en su tratado *Leviathan* le concede al soberano hasta el poder de decidir lo que es bueno y lo que es malo. Esta soberanía ilimitada se la arrogó luego el Parlamento inglés y la adoptaron las democracias liberales (con sus Cortes Supremas) y las dictaduras modernas. La justificación teórica de la monarquía absoluta («el estado soy yo»), inaugurada por Luis XIV de Francia y luego extendida a otras monarquías europeas y sus dominios de ultramar, fue elaborada por Domingo Benigno Bossuet (1627-1704) y es más «bodiniana» que galicana. Bossuet opinaba que la Biblia prescribe que el súbdito no tenga voluntad, convicción, ni conciencia propios, ya que su alma le pertenece al rey tanto como su hacienda y su vida⁹.

Los teólogosjuristas españoles decían otra cosa. En sus tratados sobre el derecho público y el origen de las sociedades humanas escribían de los deberes tanto como de los derechos de los gobernantes para con los gobernados, reconociendo la libertad natural de los hombres no sólo para seguir la religión verdadera, sino también para escoger la forma de gobierno por la cual han de regirse, y las personas que deben regirlos¹⁰. y sus doctrinas se reflejaron en las acciones de los reyes y las instituciones. Según Antonio Pérez (secretario y luego ene-

migo de Felipe II) la Inquisición española no permitió una vez, antes bien castigó como escandalosa la proposición de que los reyes eran dueños absolutos de las vidas y haciendas de sus vasallos ¹¹. Según los embajadores Nani y Segismundo Cavalli, bajo Felipe II a los grandes de España los trataban peor que el rey el Concejo Real y los jueces, dando la razón a los vasallos contra sus señores casi siempre en las diferencias que tenían ¹². En la tercera década del siglo XVII el galés Santiago Howe escribía desde Madrid con asombro que los españoles en sus peticiones al rey le trataban meramente de «Señor» y demandaban justicia de él ¹³.

El anti-absolutismo español: el Padre Mariana

Además de los teólogosjuristas de la Escuela de Salamanca y la Compañía de Jesús que comentaron en sus obras sobre temas económicos y políticos, hubo otros autores españoles (religiosos y laicos) que escribieron tratados de economía (arbitrios) y políticos (manuales para la educación del príncipe, el político o el válido). Estos se multiplicaron en el período que va de 1590 a 1640. José Antonio Maravall y José A. Fernández-Santamaría han escrito soberbios ensayos críticos sobre las obras de estos autores. En su *Teoría política española del estado en el siglo XVII*, José Antonio Maravall compara el concepto de la monarquía de los publicistas españoles con el de autores franceses como Juan Bodin (1530-1596) e ingleses como Tomás Hobbes (1588-1679) ¹⁴. En su tratado José A. Fernández-Santamaría analiza las ideas de los pensadores políticos españoles «vis a vis» las ideas de los seguidores de Nicolás Maquiavelo (razón de estado) y los seguidores de Juan Bodin (políticos) ¹⁵. En este ensayo me voy a limitar a exponer algunas de las ideas de dos de estos publicistas españoles —las cuales creo aprovechables para el desarrollo de un proyecto político-económico nuevo menos utópico que el marxismo y más humano que el liberalismo— expresadas en manuales de príncipes.

Juan de Mariana nació a fines de 1535 en la ciudad de Talavera, en Castilla. Estudió en la Universidad de Alcalá de Henares, y en 1554 fue admitido en la Compañía de Jesús, en varios de cuyos colegios enseñó teología por varios años. Autor de una monumental historia de España (1592) y de un tratado controversial contra la alteración de la moneda (1609) que le costó varios meses en prisión, el padre Mariana es más conocido por su tratado *De rege et regis institutione* (*La dignidad real y la educación del rey*). Escrito en 1590 por encargo

de García de Loaysa, preceptor del futuro Felipe III, para la educación de éste y publicado en España en 1590, *De rege* causó sensación en su época, y fue condenado como subversivo por las universidades de Oxford y La Sorbona, y mandado a quemar en público por los parlamentos de Londres y París ¹⁶.

De rege parece provocar reacciones de admiración o de rechazo en el que lo lee. Entre las reacciones negativas se encuentran la del cubano Fernando Ortiz, para quien el padre Mariana era oscurantista porque propone la monarquía como la mejor forma de gobierno, y la de Alan Soons, para quien éste era elitista, expansionista y clerical ¹⁷. Por otro lado autores como J. Neville Figgs y Guenter Lewy le consideran un precursor del constitucionalismo moderno ¹⁸. El padre Mariana fue un hombre de su tiempo, y dado su entorno es natural que considerase la monarquía como el sistema político más apropiado para su circunstancia, aunque no hay que olvidar que en su *De rege* dice: «Sucede en todo que aún lo mejor y más elegante a unos place y a otros desagrada; y tengo para mí que ha de suceder lo mismo con las formas de gobierno, que no porque una lleve a todas ventaja, ha de ser aceptada por pueblos de distintas instituciones y costumbres ¹⁹. Es cierto que en esa obra se muestra opuesto a la tolerancia religiosa ²⁰ (entre otras razones por que prevé que los tolerados harán todo lo posible por controlar las cosas, hasta que llegue un día en que puedan forzar al rey a adoptar su religión y oprimir a los otros; exactamente lo que hicieron los anglicanos tolerados por los fundadores católicos del estado de Maryland, en lo que es hoy los Estados Unidos de América) ²¹.

También es cierto que el padre Mariana aconseja que se le dé participación en los Concejos al clero y que el rey esté siempre preparado para la guerra, y se explaya criticando lo voluble y cobardes que son las masas cuando requiere aquellos que tienen por gloria la aprobación popular. Pero la monarquía que propone en *De rege* es una muy restringida, crítica a los príncipes que van a la guerra solamente por obtener gloria militar, y le aconseja al príncipe que honre a los plebeyos de mérito pues «todas las familias que más brillan hoy por su esclarecido linaje tuvieron principios bajos y oscuros; si se hubiese cerrado la puerta de la aristocracia a los plebeyos y a los conversos no tendríamos hoy nobleza» ²². Aunque lo que el padre Mariana llama pueblo (al que considera la fuente de la soberanía) no es lo que consideramos el pueblo en las democracias modernas, su concepto de pueblo —hidalgos («gentry» en inglés), clero, y plebeyos de honra y medios— es el mismo de la Inglaterra de fines del siglo XVIII, tan alabada por los filósofos de la Ilustración francesa.

En *De rege* se encuentran muchas ideas y conceptos que adaptados a las circunstancias de la época en que vivimos pueden ser útiles para la conceptualización de un proyecto político-económico nuevo. La noción de un derecho natural y la del bien común son básicas al pensamiento del padre Mariana, y aunque sea difícil después de Maquiavelo, Hobbes, Marx y Foucault, el proyecto económico-político que hoy pretenda tener una ética y preocuparse por las masas oprimidas y débiles tiene que adoptar ambas. En nuestra época democrática el rey del padre Mariana es «el gobierno», y ese gobierno tiene que ser limitado —al menos tan limitado como el del rey que el padre Mariana quería—. La justicia y la responsabilidad del gobernante y sus magistrados son consideradas por Mariana factores básicos para la estabilidad de la república, y por ello tanto el rey como sus funcionarios debían obedecer las leyes. Como el padre Mariana no podía concebir la paz sin justicia, y esta última la tenía por imposible en una república en la cual unos pocos lo poseen casi todo y una mayoría vive en la miseria, así un proyecto político-económico nuevo que quiera la estabilidad debe de buscar la proliferación de los pequeños propietarios y la colocación de fondos en las comunidades para el sostenimiento de los pobres e incapacitados, no tanto por «caridad» o por «obligación» como porque «ha de ser expuesto a graves alteraciones que haya en una nación muchos ciudadanos faltos de víveres»²³.

El padre Mariana no le aconseja al príncipe que se apodere de todo ni que lo administre todo, sino que imponga módicos impuestos, favorezca el desarrollo de la agricultura y del comercio, y que procure que se honre a los artesanos y a los empresarios. Aunque el padre Mariana es consciente de los antagonismos de clase, su ideal no es la imposición de un grupo social sobre los demás, ni un igualitarismo conventual (o utópico). Sin caer en las falacias liberales de que todos harán el bien por su propio interés y que la moral es lo que satisface al mayor número posible de personas, nuestro autor reconoce que nada mueve tanto como la utilidad propia y le aconseja al príncipe que «procure pues obligar con esta esperanza la voluntad de todos, y que esté bien persuadido de que esta es la más segura garantía de que ha de cumplirse la palabra dada»²⁴. El padre Mariana ofrece un modelo de sociedad inclusivista cuando dice: «Yo convengo en que nada deba negarse ni haya puerta cerrada para el hombre de gran saber, para el hombre de mucha virtud y prudencia; así como en los animales, debe de admirarse más la índole y virtud de cada uno que la raza, familia ni padres a que pertenece»²⁵.

El rey que el padre Mariana quería tenía autoridad, pero no era autoritario; era capaz de disimular, pero no era maquiavélico. Para nuestro autor no es nunca lícita a los reyes la mentira, pero tienen la necesidad de disimular. Le aconseja al príncipe que no debe presentarse directamente a resistir la muchedumbre cuando está amotinada, pues un pueblo irritado es como un torrente, ni debe tampoco empeñarse en llevar a cabo empresas que deban repugnar a los ciudadanos. Por otro lado, sugiere que aunque el miedo no es el mejor maestro del deber, éste es indudablemente necesario. Pero para él las palabras «aborrézcanme pero teman», son sólo propias de tiranos, y «cuando dejados a un lado los sentimientos de humanidad se convierten los reyes en tiranos, debemos, como si fueran fieras, dirigir contra ellos nuestros dardos»²⁶.

Para el padre Mariana la dignidad real tiene su origen en la voluntad de la república, y si lo exigen las circunstancias, no sólo hay facultades para llamar a cuentas al rey, sino también de despojarle del cetro y la corona si se niega a corregir sus faltas y se hace acreedor por su carácter al nombre de tirano²⁷. Aunque nuestro autor aconseja el respeto al rey y circunspección en el mudar de reyes (dice: «no debemos de mudar facilmente de reyes si no queremos sufrir mayores males y provocar disturbios»), sugiriendo la amonestación del príncipe antes de tomar recurso a la violencia, considera que si los métodos pacíficos no dan resultados, es lícito matarle por el mismo derecho de defensa²⁸.

Hoy en día a cualquier dictador se le llama tirano (como a cualquier conservador se le llama fascista), pero para el padre Mariana el tirano era un gobernante que se ha arrogado poderes desproporcionados de los cuales abusa. Su descripción del tirano hoy en día es útil para identificar lo que no debe de ser el gobierno de una república:

«El tirano teme que sus vasallos lleguen a arrebatarse su gobierno y sus tesoros. No por otra razón prohíbe que el pueblo se reúna; no por otra razón le prohíbe hablar de los negocios públicos, quitándole la facultad de hablar libremente y la de oír, la facultad de poder quejarse. Como no tiene confianza en sus súbditos busca la amistad de los príncipes extranjeros a fin de estar preparado a todo evento, compra guardias de otros pueblos. Se apodera de todo sin respeto a las leyes, de cuyo imperio cree estar exento; mira más por sí que por la salud del reino, condena a sus ciudadanos a vivir una vida miserable, agobiados de toda clase de males, les despoja a todos y a cada uno de sus posesiones patrimoniales para dominar sólo y señor en las fortunas de todos»²⁹

La buena educación del Rey como paliativo del absolutismo: Saavedra y Fajardo

Cincuenta años después que el padre Mariana escribió su tratado para la educación del Príncipe Felipe, don Diego de Saavedra Fajardo publicó otro, para la educación del Príncipe Baltasar Carlos, malogrado heredero del rey Felipe IV³⁰. Saavedra Fajardo nació el 6 de mayo de 1584 en las proximidades de la ciudad de Murcia, de familia noble. En 1600 fue a la Universidad de Salamanca, de la que recibió el título de bachiller el 21 de abril de 1606. Partió para Italia en 1610, en el séquito del conde de Lemos, nuevo virrey de Nápoles, y en Italia forjó su carrera como diplomático, llegando a ser secretario del embajador de España ante la Santa Sede, y de 1624 a 1633 fue agente del rey en Roma. En 1633 fue de ministro ante la corte de Maximiliano de Baviera, y entre 1638 y 1642 participó como embajador plenipotenciario en las Dietas de los cantones suizos. El cargo más importante de su carrera diplomática fue su nombramiento en 1643 como ministro plenipotenciario en el Congreso de Munster, que habría de acordar el final de la Guerra de los Treinta Años con el Tratado de Westfalia (1648). En 1646 volvió a Madrid y ocupó el cargo de consejero de Indias hasta su muerte en 1648³¹.

El tono del «manual de príncipes» de don Diego Saavedra Fajardo es diferente al del padre Mariana, quizás en parte debido a la diferencia de origen social, experiencias vivenciales y estado, pero también debido a que para 1640 la monarquía absoluta era un hecho en los reinos europeos y sus dependencias ultramarinas. No encontramos en sus *Empresas políticas* la evaluación de la monarquía contra otros sistemas políticos, ni el énfasis en que la autoridad del reino es mayor que la del rey, ni la argumentación en favor de la necesidad de la sanción de las Cortes para la leva de nuevos impuestos y de cambios importantes de legislación que encontramos en *De rege*. Lo que estos tratados tienen en común es que su doctrina está anclada en el derecho natural y la realidad (al menos según las experiencias de sus autores y de la historia), y su afán en hacerle ver al príncipe las limitaciones filosóficas y prácticas de su potestad, así como su fe en la «buena educación» como factor moderador de las inclinaciones del gobernante.

Aunque Saavedra Fajardo no reclama el fortalecimiento de las Cortes ni alaba el tiranicidio, como el padre Mariana, sí afirma que el poder del rey, aunque de origen divino, recae sobre la comunidad política, de modo que la majestad no es del príncipe, sino de la república, de tal modo que la compañía civil nace del mutuo consentimiento. Así

en su empresa #20 dice: «Reconozca también el príncipe que la naturaleza de su potestad 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 su defensa y conservación propia contra un príncipe notoriamente injusto y tirano»³². El pueblo no figura tan prominentemente en las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo como en el *De rege* del padre Mariana, y siendo el primero un aristócrata no es de esperarse de él la crítica mordaz de los aristócratas indignos que el segundo hace³³. Pero no deja Saavedra Fajardo de criticar a sus pares que no imitan las virtudes de los antepasados de cuyo linaje se ufanan diciendo: «Así las hazañas de sus antepasados son confusión y infamia al sucesor que no las imita»³⁴. En su empresa #58 dice (citando al rey Alfonso el Sabio) que el príncipe debe amar y amparar a los menestrales y a los labradores, porque de sus menestrales y de sus labranzas se ayudan y gobiernan los reyes y todos los otros de sus señoríos y ninguno puede sin ellos vivir. Y en su empresa #69 aconseja conceder privilegios a los labradores.

Las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo contienen ideas perpicaces y audaces que aún hoy en día tienen vigencia. Sus consejos al príncipe contra la ambición desordenada son más realistas que ninguna utopía socialista o panacea liberal. Ciertamente su lenguaje tradicional y práctico está más al nivel mental del ciudadano medio en las naciones traumatizadas por las dictaduras militares o por el totalitarismo comunista que hoy en día anhelan fundar una sociedad civil en su seno. Más claro no puede ser cuando aconseja al gobierno que tenga corregida su ambición manteniendo dentro de los límites de la razón la potestad de su dignidad, el grado de las élites y la libertad del pueblo, porque no es durable la república que no está mezclada y consta de la aristocracia y la democracia³⁵. Observa que los desórdenes de ambición los crea el largo uso de la dominación, que todo lo quiere para sí, en que es menester que los gobernantes se venzan a sí mismos, y se rindan a la razón aunque es bien dificultosa empresa, porque muchos pudieran vencer a otros, pero pocos a sí mismos. En la empresa #14 le aconseja al príncipe que permita libertad de expresión, ya que «la murmuración es argumento de la libertad de la república, porque en la tiranizada no se permite —feliz aquella donde se puede sentir lo que se quiere y decir lo que se siente—».

Estos consejos al príncipe son valiosos en esta época en que las personalidades han cobrado un valor desmesurado y muchos políticos se preocupan más por proyectar una buena imagen que por prepararse para desempeñar bien sus responsabilidades. Sobre todo, su observación

que más príncipes se perdieron por sí mismos que por otros y que el remedio consiste en el conocimiento propio. Es como hecha para nuestra generación que todo lo acepta de caras atractivas proyectadas por televisión su máxima «que más ha menester la república que su príncipe tenga la perfección en la mente que en la frente»³⁶.

En cuestiones de gobierno Saavedra Fajardo aconseja no tocar en los extremos, diciendo que las comunidades monásticas pueden sufrir la estrechez de la obediencia, pero no las populares; y que el gobierno debe ser tal que los pueblos no se pierdan por la demasiada licencia, o se obstinen por el demasiado rigor, porque «no ha de ser la entereza del gobierno como debería ser, sino como puede ser», ya que «aún Dios se acomoda a la flaqueza humana». Como el padre Mariana, previene contra las desigualdades económicas extremas en una república, diciendo: «Entre los extremos también se han de constituir las partes del cuerpo de la república, procurando que en las calidades de los ciudadanos no haya gran diferencia; porque del exceso y desigualdad en las riquezas nace en unos la soberbia y en otros la envidia, y de ellas las enemistades y sediciones, no pudiendo haber amistad o concordia civil entre los que son muy disconformes en condición y estado»³⁷. Según Saavedra Fajardo «sólo aquella república durará mucho que constare de partes medianas y no muy desiguales entre sí»³⁸.

El conservadurismo de Saavedra Fajardo es progresista, ya que aunque considera venerables la antigüedad y la experiencia, no considera todas las novedades peligrosas, observando que no se perfeccionaría el mundo si no innovase y que las costumbres más antiguas una vez fueron nuevas. Su punto de vista en este respecto es contrario al conservadurismo reaccionario que no quiere cambiar nada y al radicalismo liberal que quiere cambiarlo todo, y muestra una humildad digna de imitación al observar que también nosotros podemos dejar loables novedades que imiten nuestros descendientes, pero que así como no todo lo que usaron los antiguos es lo mejor, no lo será a la posteridad todo lo que usamos ahora³⁹.

Es la empresa #71 un elogio al trabajo, que comienza con la frase ¿qué no vence el trabajo? Luego dice: «No es oficio de descanso el reino»⁴⁰. Buen consejo para el gobernante es su aserto de que al rey que tuviere ociosas y abiertas las manos, fácilmente se le caerá de ellas el cetro y se levantarán con él los que tuviere cerca de sí. En términos de economía política su opinión es que la riqueza de las naciones está en el cultivo de los campos, el ejercicio de las artes mecánicas y el comercio⁴¹. En administración pública comenta que en la imposición de los tributos el príncipe natural considera la justicia

de la causa, la cantidad y el tiempo que pide la necesidad, y la proporción de las haciendas, y de las personas, mientras que el tirano, «como violento poseedor que teme perder presto el reino, procura disfrutarle mientras se le deja gozar, como pastor que no apacienta a su ganado sino a sí mismo»⁴².

Al Final de la Historia

Tanto la obra del padre Mariana como la de don Diego Saavedra Fajardo son una diatriba contra la política concebida a la manera de actividad independiente de la ética. Como autores cristianos toman en serio la ley y la justicia divinas. Así tenemos que para el padre Mariana «el temor a los jueces podrá impedir algunas veces un acto público de violencia, pero sin el recuerdo de Dios, ¿qué podrá impedir que el hombre se entregue a fraudes ocultos?», y concluye diciendo: «quitará el sol al mundo quien suprima la religion en las cosas humanas... si no hubiese Dios ni creyésemos que toma parte en los negocios del mundo, ¿qué fuerza tendrían las relaciones entre los hombres, ni las alianzas, ni los contratos?»⁴³. Para Saavedra Fajardo «poco temería la malicia al castigo si ejercitándose ocultamente en la injuria, en el adulterio y en la rapiña, consiguiese sus intentos y dejase burladas las leyes, no teniendo otra invisible ley que le estuviese amenazando internamente»⁴⁴. En una referencia indirecta a la doctrina de Maquiavelo hace la observación que «tan necesario es en las repúblicas este temor [el temor de Dios], que a muchos impíos pareció invención política la religión»⁴⁵.

La creencia en un Dios justo y en una vida eterna en la que veremos premio a nuestras virtudes y castigo a nuestros vicios como un freno a la maldad no es peculiar a nuestros autores o al pensamiento político barroco español. Los utópicos en la famosa sátira de santo Tomás Moro permitían a cada cual creer lo que tuviese por conveniente, pero prohibían severamente que nadie creyese que el alma perece con el cuerpo o que el mundo camina casualmente sin ser dirigido por la Providencia, porque «si el miedo no se lo impidiera podría deshilar todas las instituciones y costumbres del país»⁴⁶. En una homilía dada en Londres en 1765, Voltaire dice que la creencia en un Dios justiciero es necesaria⁴⁷. Juan Santiago Rousseau, en su *Contrato social* (publicado en 1762), incluye entre los dogmas de la religión civil la creencia en Dios y en una vida eterna en la cual los justos hallarán la felicidad como premio a su virtud y los malvados castigo a su maldad⁴⁸. Teodoro

Dostoyevsky, en su novela *Los hermanos Karamasov* (segunda parte, libro 2, capítulo VI) pone en boca del cínico Juan Karamasov que para el que no cree en Dios ni en la inmortalidad del alma todo es lícito, aún el crimen ⁴⁹.

El pensamiento político de la Escuela de Salamanca y de los antimaquiavelistas españoles ha sido tildado de cosa de teólogos de formación medieval ⁵⁰. Pero los argumentos de Juan de Mariana, Diego Saavedra Fajardo, Baltasar Gracián y otros autores de manuales para la educación del príncipe no están basados solamente en la ley divina y el derecho natural, sino también en ejemplos históricos, la experiencia propia, o eventos y personajes contemporáneos. Es curiosa la crítica que tilda a estos autores de antimodernos porque debatían las ideas de Maquiavelo y Bodin, como si los últimos hubieran sido campeones del gobierno representativo que hoy en día consideramos parte de la modernidad, y no el uno contrario a que el príncipe tomase consejo y el otro contrario a cualquier límite a la soberanía del rey. Los publicistas españoles criticaban las ideas de Maquiavelo y Bodin no tanto por su contenido religioso como por considerarlas contrarias a las libertades tradicionales y conducivas a la tiranía.

Temo que más que por sus ideas (mal conocidas) los publicistas barrocos españoles son desdeñados hoy en día por asociárseles con la Reforma Católica del siglo XVI (popularmente llamada la Contra-Reforma) y por haber sido usados por los ideólogos de movimientos políticos del siglo XX rechazados en estos momentos. Condenar las ideas de esos publicistas sin examinarlas por su circunstancia histórica y su catolicismo me parece ser más estricto que la Inquisición Española, la cual prefería expurgar los capítulos y palabras «heréticos» en un libro a condenarlo por completo, porque según decían aquellos inquisidores «no debía quemarse un cuerpo entero porque tenía un dedo malo». En el prólogo a su pieza «Saint Joan» Jorge Bernardo Shaw dice que algunos contemporáneos suyos creían que medievales eran los vestidos de su tía anciana, y algunos de esos críticos se expresan como si la Contra-Reforma fuese la monja que les recriminaba en clase y los castigaba cuando no la obedecían ⁵¹. Desdeñar a los publicistas católicos de los siglos XVI y XVII por asociarlos con el nacionalismo católico del siglo XX es actuar como los militares chilenos, que según dicen, al tomar el poder en 1973 hicieron quemar en la Biblioteca Nacional de Chile todos los libros con la palabra rojo o roja en el título.

El millonario norteamericano J. Leonardo Kaye dice haber hecho su fortuna porque siguió los consejos en el *Oráculo manual* publicado

en 1647 por Baltasar Gracián (1601-1658), uno de los publicistas barrocos españoles⁵². Hace cinco años una traducción de ese manual por Cristóbal Mauer, *The Art of Worldly Wisdom* (Nueva York, 1991) estuvo en la lista de «best-sellers» del *New York Times*, vendiéndose más de 100.000 ejemplares⁵³. Los argumentos realistas y prácticos en favor de la ética y la justicia en las obras de los publicistas barrocos españoles pueden serle útiles a la generación presente, desilusionada con las ideologías e incrédula del argumento religioso⁵⁴. Es peligroso aplicar literalmente enseñanzas de otros tiempos, como los tradicionalistas han pretendido, y no quiero cometer un error análogo al de Pablo Miguel Foucault con el islamismo en Irán⁵⁵. En la última década del siglo XX nadie aceptaría como el padre Mariana la superioridad de la monarquía como sistema político, y bastante hemos visto de regímenes personalistas (tanto de derechas como de izquierdas) para dudar que basta tener un dirigente político de la ideología adecuada como el que don Diego Saavedra Fajardo quería para que una nación goce de paz y justicia. Sin embargo, en las obras de estos publicistas y de muchos de sus contemporáneos, escritas en una época aristocrática para príncipes que un día reinarían encontramos comentarios, evaluaciones y advertencias que pueden ofrecer estímulos preciosos, en esta época democrática, a ciudadanos que un día podrán ser elegidos como dirigentes.

Notas

¹ Francis FUKUYAMA: «The End of History?», *The National Interest*, 16 (verano 1989), pp. 3-18.

² Karel KOSIK: «Praga y el fin de la historia», entrevista con Alain Finkielkraut traducida por Aurelio Asiain, *Vuelta*, 207 (febrero de 1994), pp. 9-13.

³ Takeshi UMEHARA: «El antiguo Japón le señala el camino a la postmodernidad», *Vuelta*, 190 (septiembre de 1992), pp. 15-16.

⁴ Alejandro SOLYENITSIN: «To Tame Savage Capitalism», *The New York Times*, 28 de noviembre de 1993, sección 5, p. 11.

⁵ Alejandro SOLYENITSIN: «Discurso de Liechtenstein», *Vuelta*, 204 (noviembre de 1993), pp. 12-16.

⁶ Véase Robert BIRELEY: *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statescraft in Early Modern Europe*. (University of North Carolina Press, Chape Hill, 1990).

⁷ Restituto SIERRA BRAVO: *El pensamiento social y económico de la escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del Catolicismo Social*. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1975), II, pp. 581-650, 673-696; Véase Francisco SUÁREZ: *Defensio fidei* (C.S.I.C., Madrid, 1965).

- ⁸ Jose J. MEGÍAS QUIRÓS: *La teoría política entre la Edad Media y Edad Moderna*. Alonso del Castrillo. (Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, Cádiz, 1992), p. 90.
- ¹⁰ Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO: *Bosquejo histórico de la Casa de Austria en España*. (Editorial Algazara, Málaga, 1992), p. 167.
- ¹¹ *Ibid*, p. 169.
- ¹² *Ibid*, p. 129.
- ¹³ STRADLING, R. A.: *Philip IV and the Government of Spain, 1621-1665* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988), p. 14.
- ¹⁴ Véase Jose Antonio MARAVALL: *La teoría española del estado en el siglo XVII*. (Madrid, 1944).
- ¹⁵ Véase José A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA: *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco, 1595-1640*. (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1886).
- ¹⁶ Juan de MARIANA: *La dignidad real y la educación del rey*, edición de Luis Sánchez Agesta. (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981), p. xii.
- ¹⁷ Véase Alan SOONS: *Juan de Mariana*. (Twayne Publishers, Boston, 1982).
- ¹⁸ J. Neville FIGGIS: «On Some Political Theories of the Early Jesuits», *Transactions of the Royal Historical Society*, New Series, 11 (1987), pp. 89-112; Véase Guenter LEWY: *Constitutionalism and Statescraft during the Golden Age of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana*. (Livrairie E. Droz, Ginebra, 1960).
- ¹⁹ MARIANA, *Op. Cit.*, p. 35.
- ²⁰ *Ibid*, p. 444.
- ²¹ Véase John HARTSOCK: «America's First Experiment in Toleration», *History Today*, 43:1 (enero de 1993), pp. 22-28.
- ²² MARIANA, *Op. Cit.*, pp. 306-307.
- ²³ *Ibid*, p. 402.
- ²⁴ *Ibid*, p. 415.
- ²⁵ *Ibid*, p. 416.
- ²⁶ *Ibid*, p. 47.
- ²⁷ *Ibid*, p. 77.
- ²⁸ *Ibid*, p. 80.
- ²⁹ *Ibid*, p. 68.
- ³⁰ La página titular de la primera edición de esta obra dice: *Idea de un príncipe político christiano representada en cien empresas*. (Nicolás Enrico, Munich, 1640).
- ³¹ Diego DE SAAVEDRA FAJARDO: *Empresas políticas*, edición de Francisco Javier Díez de Revenga (Ed. Planeta, S.A., Barcelona, 1988), pp. xii-xvi.
- ³² *Ibid.*, p. 138.
- ³³ MARIANA, *op. cit.*, p. 305.
- ³⁴ SAAVEDRA FAJARDO, *op. cit.*, p. 114.
- ³⁵ *Ibid*, p. 266.
- ³⁶ *Ibid*, p. 34.
- ³⁷ *Ibid*, p. 268.
- ³⁸ *Ibid*, p. 269.
- ³⁹ *Ibid*, p. 194.
- ⁴⁰ *Ibid*, p. 499.
- ⁴¹ *Ibid*, p. 150.
- ⁴² *Ibid*, p. 467.

- ⁴³ MARIANA, *op. cit.*, p. 260-261.
- ⁴⁴ SAAVEDRA FAJARDO, *op. cit.*, p. 165.
- ⁴⁵ *Ibid*, p. 166.
- ⁴⁶ Tomás MORO: *Utopía*, traducida del latín por Pedro M. Voltes, (Editorial Espasa Calpe, Argentina, S.A., Buenos Aires, 1953), p. 131.
- ⁴⁷ VOLTAIRE: «Homelies prononcées à Londres en 1765, dans une assemblée particulière», en *Oeuvres complètes de Voltaire*, ed. por Emile de la Bedollière y Georges Avenel (Aux Bureaux du Siecle, París, 1868), IV, p. 261.
- ⁴⁸ Juan Santiago ROUSSEAU: *Du contrat social*. (Editions du Seuil, París, 1977), pp. 311-312.
- ⁴⁹ Teodoro DOSTOYEVSKY: *The Brothers Karamasov*, traducción al inglés de Constance Garnett, (The Modern Library, Nueva York, 1950), pp. 78-79.
- ⁵⁰ Vicente LLORENS: «La historia prohibida», *Historia 16*, III:31 (noviembre de 1978), p. 32.
- ⁵¹ Jorge Bernardo SHAW: *Saint Joan*. (Bretano's, Nueva York, 1924), p. XII.
- ⁵² Baltasar GRACIÁN: *The Wisdom of Baltasar Gracián: A Manual for Good and Perilous Times*, adaptacion de J. Leonardo Kaye. (Pocket, Nueva York, 1992).
- ⁵³ «The Success of the Best-Seller *The Art of Worldly Wisdom*», *USA Today*, 22 de abril de 1992, p. 1.
- ⁵⁴ Ver Michael J. SANDELL: «America's Search for a New Public Policy», *The Atlantic Monthly*, 277:3 (marzo de 1996), pp. 57-74; George SOROS: «The Capitalist Threat», *The Atlantic Monthly*, 279:2 (febrero de 1997), pp. 45-58.
- ⁵⁵ Didier ERIBON: *Michel Foucault*, traducción al inglés de Betsy Wing. (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1991), p. 285.