

La teoría del derecho natural y Saavedra Fajardo

Iván García Rodríguez*

Quisiera comenzar este ensayo recogiendo unas palabras de José Antonio Maravall, al que muchos hoy todavía seguimos teniendo como un modelo a seguir en los estudios sobre historia de las ideas. Decía el autor del libro *Teoría del Estado en España en el siglo XVII* —de donde proviene la siguiente cita— que «enfrentarse con una realidad que aparece en pugna con las convicciones fundamentales en que la vida se ha venido apoyando es una grave experiencia que causa en quienes la sufren muy opuestas reacciones. Unos quieren oponerse a aquélla; otros, contrariamente, se dejan arrastrar por el poderoso caudal de los nuevos hechos; y en un tercer grupo se reúnen aquellos que tratan de mantener sus creencias y armonizar con ellas las exigencias de la nueva situación, en el conjunto de un sistema capaz de resistir a la presión de la coyuntura que presencian».

Por supuesto ya se habrá adivinado que nuestro autor pertenece al último grupo. Saavedra Fajardo comparte con los hombres de su tiempo, con aquellos que reflexionaron sobre las condiciones políticas que les toca vivir, la misma dedicación a la coyuntura contra la que (inevitablemente) tienen que contrastar sus convicciones. «El mirar la coyuntura» que aconsejaba el jesuita padre Rivadeneyra, y observar que «antes es prudencia permitir lo que repugnando no se puede impedir» (según la polémica sentencia de Saavedra) nada tiene de maquiavélico y bastante de resignación, de saber interpretar el compás de espera, en busca de mejores tiempos —piensan estos autores— que los que se avecinan. En este sentido, la fuerza creadora de los escritores políticos españoles del siglo XVII reside en aquello que para Foucault dotaba a los ilustrados de su rasgo más característico: la conciencia histórica¹. Como a

* Universidad de León.

1 Véase la edición preparada por Francisco Jarauta en esta Universidad sobre un texto inédito del pensador francés que llevaba por título: «Seminario sobre el texto de Kant «Was ist Aufklärung?»», en M. FOUCAULT (y otros autores), *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Murcia, 1986.

continuación veremos, toda su obra responde a la tarea del gobierno *hic et nunc*; por lo que se presta a conocer, bien sea de modo sucinto, ese *aquí y ahora* sobre el que, pese a todo, no queda más remedio que teorizar.

La circunstancia que rodea a Saavedra Fajardo es realmente problemática para la Corona española, que ha visto como algo imposible, ni siquiera durante la estadía de Lerma a cargo del manso gobierno de Felipe III, la tarea de preservar la paz en el continente. Es más que probable que Saavedra, nacido en 1584 y muerto en el verano de 1648, pocos meses antes de que se cerrara el acuerdo de Osnabrück, último acto de lo que pasaría a conocerse como la Paz de Westfalia, no conociera a lo largo de su vida un solo año en el que su nación no se viera implicada en algún acto de agresión y réplica. Incluso la tregua de doce años (se empieza a contar a partir de 1609) que se firma con las Repúblicas holandesas y que, en cierto modo, supone un reconocimiento *de facto* de su independencia, no deja en ningún momento de estar salpicada por incidentes en ultramar; aparte que, a la luz de los hechos posteriores, sabemos que todas las potencias interpretaron esta frágil y amenazada tregua como el intervalo necesario para aquilatar sus fuerzas en pos del enfrentamiento definitivo². Las previsiones resultaron acertadas: la Guerra de los Treinta Años fue la más terrible conflagración que haya devastado Europa antes de las campañas napoleónicas. A su fin damos con la nueva configuración del mapa europeo, que pone término al proyecto de Imperio y da al traste con todas las tendencias hegemónicas de los Habsburgos, pero que sobre todo funda su sostenibilidad en el equilibrio de poder [*Gleichgewicht*] entre los distintos Estados. Bien es cierto que no tardan en emerger nuevas supremacías, como la francesa y más al norte la de Suecia, suplantando respectivamente a la española y alemana, solo que ahora dependen en buena medida de los juegos de poder, donde, por ejemplo, se puede observar la paulatina importancia que Inglaterra va cobrando, como decantadora de los destinos de Europa con su política de alianzas, desde que en sus manos quedara el puerto de Dunquerque, punto de inicio geoestratégico de lo que sin mucha demora llegaría a ser su basto imperio marítimo.

El temor recíproco como fuente y clave de seguridad internacional (e intranacional a partir de Hobbes) es patente desde el principio de las negociaciones en Münster, según lo ha descrito Geoffrey Parker: «Así, aunque Suecia presionó para que se concediera tolerancia religiosa a los protestantes que vivían en las provincias de los Habsburgos, los plenipotenciarios imperiales [nos preguntamos si también Saavedra] se alinearon con Francia para impedirlo. Asimismo, conspiraron para impedir que Francia y Suecia alcanzaran un papel preponderante en el Imperio. Tal y como informó el conde Salvius

2 Véase R. RÓDENAS VILAR, *La política europea de España durante la Guerra de los Treinta Años*, CSIC, Madrid: 1967.

con exasperación a finales de 1646: “Muchos empezaron a considerar que el poder de Suecia es peligroso para el ‘equilibrio de poder’ [...] Su primera norma política es que la seguridad de todos depende del equilibrio de los individuos. Cuando uno comienza a ser poderoso [...] los otros se sitúan, mediante uniones o alianzas, en la balanza opuesta para mantener el equilibrio”³. No obstante, la idea de un reparto proporcional del poder como principio político para la construcción del nuevo orden europeo tampoco era nueva, a tenor de lo que señala Parker: «Ya en 1632 la curia Papal había advertido a sus diplomáticos en el extranjero que “el interés de la Iglesia de Roma” se preservaba mejor con un equilibrio de poder que con la victoria de un Estado concreto»⁴. No nos cabe duda de que éste sería también el pensamiento de Urbano VIII, de quien se queja amargamente Saavedra —claro que sin nombrarlo expresamente (v. *Empresa 94*)— al ver que dicho Papa abandona la secular neutralidad y toma partido por Francia, justo cuando ésta además empieza a no tener escrúpulos para pactar con los protestantes y después de los ingentes esfuerzos que realizaron los reyes españoles por la causa católica. En este punto quizá conviene una pequeña digresión.

Lo cierto es que la querrela por el favor del Papa fue siempre una constante de conflicto entre franceses y españoles, y cada cual dispone su propio criterio a la hora de hacer balance. Así Jean Bodin cuando recuerda que «El rey Francisco, para impedir que Carlos de Austria fuese elegido emperador, hizo ver a los electores del Imperio que la majestad imperial decaería en mucho si elegían como cabeza y emperador a su vasallo», pues para el pensador galo nuestro Carlos V era por origen vasallo de la Corona de Francia (como nativo de Flandes) y, por tanto, «hombre ligo y súbdito natural» suyo, amén de serlo a su vez del Papa⁵. Para confirmar el peligro que esto suponía, Bodin añade: «Años después, los emperadores de Alemania, y mucho más el Papa, se dieron cuenta, al ver Roma saqueada [...], del peligro que suponía elegir como cabeza del Imperio al vasallo de un príncipe soberano y súbdito natural de otro, ya que derrotó al Papa con las fuerzas de los alemanes y derrotó a los príncipes de Alemania con las fuerzas del Papa [...]». Sin embargo, la intención de Bodin al sacar a colación este episodio de la historia se enmarca en el proyecto de extrapolar los poderes del Emperador en beneficio de los soberanos de las nuevas naciones, mientras que Saavedra, como diplomático experimentado en la corte papal, sabe de los riesgos de utilizar políticamente a la Iglesia, y sólo desea que ésta se mantenga en su papel de árbitro en las cuestiones que enfrenten a los Estados católicos entre sí, como era el caso.

3 G. PARKER, *La Guerra de los Treinta Años*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 264 ss.

4 *Ibidem*, pp. 265.

5 J. BODIN, *Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, Lib. I, cap. IX, pp. 70 ss.

Y para ser sinceros, los franceses tenían razones de peso para intervenir activamente en la guerra contra sus hermanos (en la fe) españoles: Flandes, un territorio más extenso que la Bélgica actual, era sin duda una presencia muy molesta para Francia, dado que sus confines se adentraban lo suficiente en las fronteras galas como para poner en peligro a la capital, amenaza que se cumplió en más de una ocasión. Si a eso le sumamos que, por otro lado, la ruta o camino de los españoles hacia Flandes se realizaba desde los ducados del norte de Italia pasando entre Francia y Alemania, queda sobradamente justificada la sensación de cerco que los gobernantes franceses tenían respecto del dominio español-Habsburgo.

Esa política hostil la venía practicando Francia quedamente a base de subsidios a los enemigos de la Corona de España, con más decisión al invadir el ducado de Saboya y de forma sagaz poniendo dificultades al paso de las tropas imperiales, como quedó reflejado en el Tratado de Lyon (1601) por el que se establece que la única vía de comunicación para los ejércitos españoles entre Flandes e Italia sea un valle estrecho situado entre un paso alto y un simple puente de dos arcos sobre el río Ródano, a la altura de Gresin. La facilidad con que se podía obstruir este paso obligó a buscar rutas alternativas, siempre más costosas, convirtiendo el traslado de las tropas por el centro de Europa en un auténtico calvario y siempre en función de sutiles y breves arreglos diplomáticos. No faltan a la verdad, entonces, quienes deciden ver en este inexplicable Tratado el primer paso hacia el desastre en la política exterior de los Austrias españoles. Pero es en 1635, el año en que Francia declara la guerra a España, cuando se hace inevitable el fracaso en Europa. La guerra venía siendo favorable en los comienzos al bando español, si bien a medida que los años pasaban el conflicto se enquistaba. En 1628 las posiciones del tablero europeo pronosticaban tablas. Lo que sucede es que «a partir de dicha fecha —dice Domínguez Ortiz— todo cambió, primero lentamente, después con rapidez mayor. Dos fueron los factores básicos del cambio: el deterioro progresivo de la situación económica española y la recuperación francesa, realizada por Luis XIII y Richelieu con ardor implacable y total desprecio de todo lo que no fuera la razón de Estado. Ni los lazos de parentesco ni los intereses del catolicismo los desviarían de lo que ellos consideraban el interés de Francia»⁶.

Y en efecto, pese al disgusto de nuestro historiador, sucede que mientras Europa entera se batía en guerras de religión, para evitar que similar motivo fuera el detonante de guerras civiles dentro de cada nación, se iba aposentando un nuevo concepto, la «razón de Estado», situada por encima de las

6 A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Desde Carlos V a la paz de los Pirineos: 1517-1660*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 103.

divisiones partidistas de cualquier orden, que va a ser guía en el futuro de las decisiones de los políticos. Francia es la primera que lo pone en práctica, algo casi lógico ya que es un autor francés, al que ya hemos mencionado, Jean Bodin, quien había preparado el camino a este modo de actuar, al otorgar la «soberanía» a los reyes como una atribución por la que tienen potestad absoluta para decidir libremente y a perpetuidad. Así se dice en el destino de sus Estados, que a su vez, son la máxima expresión de esa «soberanía»⁷. La obra que principia Bodin la culmina Hobbes definiendo la estructura y mecánica del aparato estatal, pero tanto a uno como a otro lo que les interesa es destacar el carácter absoluto de su artificio, sin lo cual es imposible alcanzar el orden de la república en tiempos tan revueltos como los que ellos sufrieron, a saber: la Francia del XVI dividida entre hugonotes y católicos y la Inglaterra que enfrenta a monárquicos y parlamentarios a mitad del XVII.

También los prohombres de la Contrarreforma en la España de Saavedra habían asimilado —siquiera inconscientemente— el espíritu de la razón de Estado, y aunque él no recurre expresamente a tal concepto más que en un par de ocasiones (v. *Empresa 46*) y marcando la distancia respecto a lo que Maquiavelo entendía por «razón de Estado», no se puede negar que las mismas *Empresas políticas* de nuestro autor encubren una idea propia de la razón que del Estado ha de tener el príncipe como soberano. Que el pensamiento de Estado influía ya en las mentes de los gobernantes (antes incluso que en los teóricos del poder) se puede apreciar en las reservas que tiene el Consejo de Estado de proseguir la guerra de religión que había empezado a finales del XVI y que amenazaba con proseguir en el nuevo siglo. Si en 1607 este Consejo, al evaluar la ratificación del armisticio con las provincias de Flandes, aconsejaba al rey Felipe III la renuncia de su soberanía sobre ellas, a cambio de que los católicos no encontraran obstáculos para la práctica pública de su religión; el dictamen que recibe de ese mismo Consejo el Duque de Lerma el 17 de enero de 1609 ya no aboga por la defensa de la libertad de culto, a la que por lo visto, se negaban los holandeses. Y mejor le hubiera ido a la paupérrima España del Siglo de Oro si aquellos reyes que la dirigían hubieran seguido más resoluciones pragmáticas como la anterior, en vez de anteponer sus intereses de dinastía y su orgullo confesional, cuestiones que nos devuelven a la guerra, por más de treinta años, pues para nosotros la lucha no termina hasta que lo decide Francia, satisfecha en sus pretensiones territoriales y ocupando la posición hegemónica que hasta entonces había disfrutado España.

Contra lo que es costumbre afirmar, la Guerra de los Treinta Años ya no fue una guerra de religión. Fue una guerra secular, con motivaciones emi-

7 J. BODIN, o. c., Libro I, cap. VIII, p. 50: «la palabra perpetua se ha de entender por la vida de quien tiene el poder».

nementemente políticas. Aquel Consejo de Estado preveía que de reiniciarse la guerra, lo que pasara en adelante no tendría nada que ver con la religión. Las expectativas aconsejaban prudencia y, en concreto para el caso español, una vez asumido que la reconquista de Holanda era impracticable, hubiera bastado con conservar la porción católica de los Países Bajos para mantener su influencia en el norte y centro de Europa (no deja de ser irónico que, al final de la guerra, Flandes quede como posesión española simplemente porque a Holanda no le interesaba que cayera en poder de los franceses). Pero Olivares tampoco podía tolerar que una pequeña república como la holandesa disputase a la potencia que dominaba el mundo el control de los océanos y sus colonias ultramarinas, cosa que no duda en hacer cuando a tal fin crea la Compañía de las Indias Orientales, fuertemente dotada de recursos (y armamento), y licitada por los Estados Generales para establecerse en cualquier lugar del hemisferio occidental hasta Nueva Guinea. El Conde-Duque, por tanto, no es que emprendiera una política exterior de agresión, sino de firmeza, solo que cometería un fallo primordial: para atender las aspiraciones externas de la dinastía Habsburgo, desestima los problemas internos. Es decir, falta a la razón de Estado, como antes comentábamos. Cuando Castilla ya no resiste más el peso de la Corona que, no obstante ha hecho brillar por todo el mundo, tal y como denunciaba certeramente Quevedo: «Sólo Castilla y León / y el noble reino andaluz / llevan a cuestras la cruz», Olivares pone en marcha un proyecto de igualación tributaria que enciende las alarmas de los distintos reinos de la Monarquía. En cuanto este plan viene a ser complementado con la idea de crear un ejército homogéneo y estable (llamado «*Unión de Armas*»), a imitación del francés, que requería la contribución de levas provenientes de todos estos reinos, las sublevaciones no se hicieron esperar. La cuestión catalana, que ha sido tratada en toda su complejidad por Elliot, respondía a causas muy específicas (la principal: la campaña del Rosellón se hizo insostenible y desde luego no fue nada brillante por parte de Olivares la imposición de un ejército permanente en aquellas tierras), y, sin embargo, fue acicate para el resto: Portugal, Vizcaya, Nápoles y Sicilia, e incluso en Andalucía se produjo una aventura independentista encabezada por el duque de Medina Sidonia, aprovechando la debilidad manifiesta del Estado.

La situación caótica en el interior sólo hizo que agravarse con las alteraciones de la moneda, que en nada paliaron las deficiencias de la economía. Entonces, el Conde-Duque puso a disposición del rey su cargo. En realidad, había dejado de funcionar la idea de que el prestigio en el exterior garantizaba la unidad y solidez dentro del solar patrio. Pero como una estrella que conserva todavía su resplandor a miles de kilómetros del foco de origen, cuya luz hacía tiempo que declinaba, casi extinta, España consigue pese a todo una paz honrosa. La caída de prestigio vino algo más tarde, cuando

ahora ya sí, dentro y fuera de España todos se percataron del terrible precio que había pagado por su aventura bélica en el continente.

Antes se afirmó que la Guerra de los Treinta Años ya no estaba alimentada por disputas de religión. Por supuesto, la religión seguía jugando un papel importante, sobre todo en las negociaciones (un ejemplo: España no puede aceptar el ejercicio público de su culto a los residentes ingleses dentro de su territorio, y Cromwell —que también pedía, no lo olvidemos, libertad de comercio en las Indias— se inclina del lado francés); pero la guerra que torna a Flandes en 1621 apenas tiene que ver con la que estalló en 1568. En el siglo XVII las facciones religiosas ya estaban coordinadas con la pre-configuración del nuevo mapa europeo y todo el mundo sabía perfectamente cuál era su lugar, al menos, en este mundo. Esto permitía combinaciones en los ejércitos enemigos impensables hacía unas décadas, como sucedió en 1626 en el asedio al puerto de La Rochela por parte del ejército real francés: Richelieu acepta el apoyo de los holandeses para sofocara la rebelión de los protestantes y, a su vez, la católica España no tiene reparo en enviar una escuadra en socorro de los calvinistas. Los intereses políticos vuelven a primar (y no tardarían en volverse a cruzar). Aun así, da la impresión de que nuestros reyes fueron los últimos en enterarse de hasta qué punto las cosas habían cambiado. Todavía un solo año antes de que se firmase la Paz de los Pirineos (1659) con Francia, Domínguez Ortiz nos recuerda cómo Felipe IV «se hacía la ilusión de que las hostilidades terminasen, no con un tratado de paz en el que hubiese un vencedor y un vencido, sino con una especie de laudo arbitral emitido por un pontífice amigo»⁸. La pregunta que se hacían muchos, entre los que contamos a Saavedra, es ¿dónde estaba ese pontífice? Y si acaso se encontrara, ¿qué fuerza tendría para imponer su resolución? Por eso Saavedra, que se había formado como diplomático en el mejor observatorio internacional de la época, en la embajada más importante, la de Roma, escribe con idealismo, pero contra la ingenuidad de los gobernantes. Es notorio que no puede hacer acopio del atractivo arsenal que expone Maquiavelo para abogar por una concepción autónoma de la política (o, si se prefiere ajustar esta visión a la época, por un *uso político de la Contrarreforma*), y al igual que la mayoría de sus contemporáneos (me refiero a los que no siguen el modelo antimachiavélico del padre Rivadeneyra) opta por una solución intermedia como es el tacitismo. No es ahora momento para profundizar en esta veta del pensamiento político, que sin duda marca a los tratadistas españoles, pero sí hay que decir

8 A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 187. Y continúa: «Desdichadamente, a poco se produjo el desastre de Las Dunas, con sus inmediatas consecuencias; en sus cartas a la monja [sor María de Ágreda, por lo demás excelentes para conocer el estado de ánimo de este rey en sus años finales], el rey se manifestaba abrumado, convencido de que ya no había nada que hacer».

del que pone en práctica Saavedra un para de cosas: en primer lugar, se trata de una recuperación de Tácito ecléctica, mezclada con extractos bíblicos que apoyen las tesis del político profano, y especialmente pragmática, destinada a la búsqueda de soluciones particulares al caso (luego también se hablará de casuismo). Sin embargo, como escribió Tomás y Valiente, «quizá el componente más importante del pensamiento de los teóricos del casuismo aplicado a la política sea su decidida y expresa voluntad de educar al Príncipe, formando su voluntad»⁹. De acuerdo a la fe cristiana, se comprende. El mismo Saavedra dedica su obra mayor, las *Empresas políticas*, al heredero de la Corona, el príncipe Baltasar Carlos —muerto a temprana edad—, y creemos que lo hace con una doble motivación. La primera es palmaria. Demasiado tarde para corregir el presente, trata de preparar al futuro gobernante para lo que se avecina, señalarle el camino e indicarle de dónde viene (de ahí la importancia que Saavedra concede a la Historia, que será su mejor consejera). La segunda tiene una implicación más oculta y nos coloca ante el contexto del absolutismo. Incluso pasaría inadvertida si no nos preguntáramos algo en principio chocante: ¿Por qué se pretende en el siglo XVII educar al Príncipe, renovando la tradición medieval de los «*speculum princeps*», si la tarea del Gobierno ha recaído, también con su responsabilidad, en la figura del valido (sea un Olivares, un Luis de Haro o el cardenal Mazarino)?

Sin duda, porque ésa va a ser la única forma de controlar (en los países católicos, luego veremos el modelo protestante, que será el Derecho natural) el inmenso poder que acapara el Soberano. En suma, lo que preocupa a los teóricos de la Contrarreforma es el uso del poder que Bodin había teorizado y que después de Westaffia, después de Hobbes —al que nadie se adhiere pero en el que todos se miran— se aplicará sin remilgos.

En este sentido, el rival a abatir no es, contra lo que pueda parecer, Maquiavelo, sino Bodin. Aquél procede además de una tradición republicana que no se tiene prácticamente en cuenta hasta el siglo XIX, pero Bodin anima al gobernante casi hasta el abuso del poder y ello sin salirse de la línea de pensamiento que entronca con la ley divina (el rey como representante y, al final, vicario de Dios en la tierra) y su traducción en ley natural. «De la misma manera que Maquiavelo —como ha dicho Maravall— había derribado el valladar moral de la Edad Media, había que arrasar también la contención jurídica, y ésta es la empresa que lleva a cabo Bodino al fundamentar en el Derecho público la posición del monarca como *legibus solutus*, para asentar en ella la facultad real de *donner et passer la loy*, en la cual están comprendidas las demás marcas y seña-

9 F. TOMÁS Y VALIENTE, «El gobierno de la Monarquía y la administración de los reinos en la España del siglo XVII», en VV. AA., *Historia de España. La España de Felipe IV* (Tomo XXV), Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 27.

les de la soberanía»¹⁰. El peligro no venía, entonces, por la quiebra de la moral, pues aquí este valladar seguía incólume, sino desde el ámbito de la legalidad. Y contra ello solo se podía contraponer precisamente la moralidad, la única fuerza que hasta aquel momento nadie discutía en los dominios católicos.

En España, la doctrina bodiniana de la «soberanía» no había tenido la repercusión que al final obtiene en otros lugares en gran medida porque nuestro rey gozaba del título de *Emperador*, donde ya se presuponían todos los requerimientos que Bodin intenta trasladar a la figura pública del rey. La tendencia que en los nuevos tiempos incrementa el poder del rey sobre cualquier otro título (el de Emperador pasa a ser un mero cargo honorífico: da prestigio pero ninguna cota de poder) no se había reflejado en España, donde cómo hemos comprobado nuestros reyes no se comportaron como auténticos reyes nacionales, sino, más bien, como dueños de un patrimonio familiar que había que conservar a toda costa; es decir, a costa del perjuicio de su pueblo. De este modo, la dificultad de Saavedra y cuantos le acompañan en las mismas ocupaciones reflexivas, estriba en dar forma a un rey que sea rey de su país, que haga crecer su prestigio desde dentro hacia fuera, preocupándose antes que nada por el bienestar de sus súbditos, pero sin hacer de ello un fin absoluto que le haga contravenir su moral cristiana. En cierto aspecto, se trata de una nueva versión del miedo a la tiranía. Para que el Príncipe, el rey absoluto, no pueda ser calificado de tirano es preciso, y suficiente, que cumpla las leyes del Derecho natural y de gentes y la ley divina.

Ahora bien, ¿qué entiende Saavedra Fajardo por «derecho natural»? ¿Y por «ley divina»? Advertidos de que nuestro autor no aborda en su obra el derecho natural como un problema específico, lo que hace es inculcar esta doctrina como un límite interno, cuasi-moral, a la actuación del soberano. Aunque distingue la ley natural de la ley positiva, y juzga conveniente esta última para conocer la interpretación que de aquella hace el soberano, Saavedra, fiel al objetivismo escolástico, considera que las disposiciones del derecho natural refieren a conductas buenas o malas intrínsecamente, lo que supone un rechazo del voluntarismo. Como decíamos, el soberano tiene que ser consciente — y esto es tarea de su preceptor — de que es peligroso, para él y para la comunidad que dirige, llevar a la práctica una política completamente liberada de límites, sin un sentido estable de la justicia (que es lo que propone Maquiavelo). En el nuevo derecho natural de cuño protestante, que se expande en la segunda mitad del siglo XVII, el control político del soberano resulta más sencillo porque, desde Lutero, opera en estas sociedades una división tajante entre las esferas pública y privada y este control es estrictamente externo, como un marco ideal del derecho.

10 J. A. MARAVALL, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997, p. 205.

Católicos y protestantes están diseñando, conforme a principios distintos, estrategias de protección equivalentes del individuo (en el caso protestante) y de la comunidad (en el caso católico): los creadores del derecho natural moderno afirman que la secularización del poder se basa en y garantiza la no intromisión en la dimensión moral/religiosa del sujeto, y por su parte los pensadores católicos resuelven —o eso creen— en la conciencia cristiana del príncipe cualquier futuro problema en el orden de la *res publica*. No obstante, detrás de estos planteamientos, de signo contrario como se puede apreciar, subyace la distinta interpretación de la «libertad» del hombre. Los protestantes se van a servir del derecho natural para confirmar la igualdad y libertad que todos en origen tenemos, y haciendo uso de ellas —pero no por un imperativo de la naturaleza, ya que la «sociabilidad» es una capacidad, una disposición a lo sumo— elegimos libremente vivir en comunidad. Otra cosa es averiguar qué nos mueve a tomar esta decisión (aquí cada autor varía la hipótesis). Para Saavedra, como autor católico, la libertad es un atributo del hombre que deriva directamente de su naturaleza, y así dice que «naturalmente se ama la libertad» o que «la libertad de los hombres es natural», por lo que constituye un grave riesgo atentar contra ella¹¹. En este sentido avisa Saavedra de que sería «una especie de tiranía reducir los vasallos a una sumamente perfecta policía; porque no la sufre la condición humana», y aunque ningún autor del XVII aboga por el derecho al tiranicidio como sí era costumbre un siglo antes, no conviene tentar al pueblo, a quien pertenece en última instancia el poder¹².

Un punto que acerca la posición de Saavedra respecto del próximo derecho natural protestante es que ya no recurre a la ley eterna como su fundamento. No hay de ella ni una sola referencia. Y cuando menciona la ley divina ésta no se vincula con la ley eterna; Saavedra se limita a identificar la «ley divina» con un conjunto de preceptos que —para él, ahora— tienen un carácter exclusivamente moral: el Decálogo. Así que no exageramos si concluimos que el derecho natural en Saavedra no tiene ninguna conexión con Dios, como tampoco lo tenía en Vázquez de Menchaca ni lo tendrá en el iusnaturalismo racionalista posterior, a partir del que pasa por ser el fundador de la nueva disciplina: Hugo Grocio¹². Lo que no parece dispuesto a hacer

11 D. SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, Cátedra, Madrid, 1999, pp. 491 y 636 ss, respectivamente.

12 Esto requiere una explicación, porque parece que contradice la soberanía del gobernante. Así, de la constitución de la comunidad deriva ontológicamente la aparición del poder como un fenómeno indisoluble de la misma, pero que nada tiene que ver con quién detente su titularidad (esto es, la «soberanía»), que responde a un acto jurídico y, por tanto, modificable. Escritores como Saavedra, conscientes de sus limitaciones, sólo recuerdan que el uso de ese poder ha de revertir en beneficio de la comunidad, ya sea porque Dios lo quiere, ya sea porque la comunidad lo exige.

Saavedra, en todo caso, es salir a la búsqueda de un *Öberprinzip* del que derivar, aprovechando que la naturaleza humana comporta una estructura racional, toda una serie de reglas de conducta válidas con carácter de generalidad. Para él la naturaleza del hombre aún guarda arcanos misteriosos, imposibles de descifrar con la sola luz de la razón. Ni siquiera sabría decir si la naturaleza del hombre es buena o nociva para el mismo hombre (algo que tienen meridianamente claro los protestantes); más bien, juzga que es maleable y por eso confía en la educación.

Saavedra es un producto del Barroco y destila barroquismo en sus obras. Aunque se nutre de las mismas experiencias que un Grocio, su actitud, desde aquella España melancólica desconectada de la modernidad, no podía ser la misma. Saavedra apuesta por la memoria frente a la razón, por un conocimiento antiguo (la Historia: maestra de la vida) en vez de por la aventura que conlleva todo conocimiento nuevo. Incluso su estilo exagerado, donde se ocultan las líneas de su pensamiento, se aleja de la modernidad, que aspira a la precisión geométrica, a la claridad de las líneas.

Para terminar, señalo que Saavedra ha desarrollado su pensamiento entre las dos corrientes de derecho natural más poderosas que han atravesado la historia, si bien lo hacen en direcciones opuestas. Nos referimos a la Escuela de Salamanca patrocinada por Vitoria, Soto, Suárez, Molina y un largo etcétera, a la que se opone el moderno derecho natural protestante, que nada quiere saber del anterior. Si nos fijamos en Saavedra, es justo reconocer que no tiene fuerzas para generar un pensamiento original (o al menos propio: en la mayoría de las cuestiones clave se deja llevar por lo que ha dicho la tradición), pero sí que es lo suficientemente perspicaz para saber que el tratamiento de los temas relativos a la filosofía política está cambiando de rumbo y no queda si no adaptarse a los nuevos tiempos. Quizá no él, pero sí los que le sucedan. Lástima que tampoco ahí acertara nuestro pensador, pues el pensamiento político español se enroca en el catolicismo a ultranza hasta que los aires de la Ilustración — momento en que, por cierto, el derecho natural constituye una moda intelectual en los ambientes académico europeos— sacuden el rostro de los pocos que trabajan con mentes inquietas: Mayans i Siscar, Olavide, Marín y Mendoza o Torres Flórez. La prueba de esta sensibilidad la tenemos en que no cita a ningún autor de la Escolástica tardía, como tampoco hacen

12 Pufendorf y los que le siguieron en la fortificación del nuevo derecho natural protestante agradecen a Grocio el haber liberado el derecho natural de su sumisión a la teología y haber circunscrito su campo de reflexión a la naturaleza humana. Lo irónico es que cuando Grocio escribe en 1625 su célebre formulación nº 11, en los Prolegómenos al *De iure belli ac pacis libri tres*: «*Etiamsi daremus, quod sine summo sclere dari nequit, non esse Deum...*», en realidad sólo está practicando un recurso tan tradicional como era la reducción al absurdo.

los creadores protestantes de derecho natural; a excepción, curiosamente, de Hugo Grocio, el cual sí repara en los argumentos de Diego de Covarrubias y Vázquez de Menchaca, de quienes opina que «unieron la sutileza escolástica con el conocimiento de leyes y cánones y así se vio en ellos al tratar de las discrepancias de pueblos y reyes»¹³.

Saavedra hubiera podido ser un exponente del derecho natural moderno de no ser por las firmes creencias católicas a las que no está dispuesto a renunciar. Eliminadas éstas, parte de su pensamiento (cierto voluntarismo, pesimismo antropológico sólo atenuado por la convicción inexcusable del libre albedrío, que supone de por sí una capacidad innata para el perfeccionamiento de la persona) abocaba a unos principios políticos muy similares a los de los autores del derecho natural protestante. Pero ni antes con Saavedra, ni después durante la Ilustración, estuvieron nuestros pensadores dispuestos a enfrentarse a sus principios católicos, dominantes en todos los ámbitos de la sociedad, para teorizar sobre política al margen de ellos.

Recibido: 14 Noviembre 2006

Aceptado: 10 Enero 2008

13 H. GROCIO, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, p. 36.

Sin embargo, ni Covarrubias ni Menchaca tienen nada que ver con la Segunda Escolástica, más allá del hecho de haber sido influenciados por el padre Vitoria (en el caso del segundo a través de Domingo de Soto), que es desde luego quien da nacimiento a la Escolástica tardía cuando, a su regreso de París, decide utilizar como libro de texto no las «*Sentencias*» de Pedro Lombardo, sino la *Suma Teológica* del de Aquino. Esta decisión sin embargo ya había sido tomada por Diego de Deza, antes de que acabara el siglo XV. De formación humanística y jurídica, ellos secularizan el pensamiento de sus maestros salmantinos y hacen ver que el derecho natural abarca tanto «los principios conocidos por los hombres mediante la luz natural «de la razón», como las conclusiones que se deducen necesariamente de estos principios» (son palabras de Suárez). Pese a todo, no pudieron escapar a la campaña de desprestigio que contra el pensamiento que venía del sur inicia Hobbes —hacia 1645 llamaba a esta cultura «Kingdom of darkness»— y que no se detendrá hasta que la historiografía del siglo XX empieza a redescubrirlos.