

S A A V E D R A F A J A R D O , I D E A L I S T A Y R E A L I S T A (*)

FOR

JOHN C. DOWLING

La Academia de Alfonso X el Sabio me honra sumamente al invitarme a dar esta conferencia en el ciclo de actos en conmemoración del insigne murciano Diego de Saavedra Fajardo. Soy de otro país y de otro mundo—aquel Nuevo Mundo que España regaló a la humanidad—. He vivido muchos años en Nuevo México y en Texas, una región con fuerte tradición española. Hace más de trescientos años, antes del nacimiento de Saavedra Fajardo, un atrevido español, Vázquez de Coronado, pasó por aquellas tierras y las dió a conocer al mundo. Le siguieron otros hombres aventureros de México, y vinieron familias. Poco a poco, y con bastantes contratiempos, iban creciendo esas remotas poblaciones, hijas legítimas de España, aunque muy lejanas de todo lo que pasaba aquí. Pero se conservaba la lengua, esa lengua sonora y expresiva que ha sido la pasión de mi vida. Allí en el sudoeste de los Estados Unidos aprendía el seseo del Nuevo Mundo y no el ceceo que espero emplear al hablarles hoy. El conocimiento de la lengua me abrió puertas a una de las grandes culturas del mundo. En la escuela superior y en la universidad, bajo la tutela de hispanistas norteamericanos y de profesores españoles e hispanoamericanos iba entrando en la rica literatura de España.

(*) Conferencia desarrollada el 23 de marzo de 1956 por el Dr. John C. Dowling, Profesor y Jefe del Departamento de Idiomas Extranjeros de The Texas Technological College de Lubbock (Texas, USA) en el ciclo sobre la Vida y Obras de D. Diego Saavedra Fajardo, organizado por esta Academia.



¡Cuántas ganas tenía de visitar la tierra que conocía sólo en los libros! Los conflictos de nuestra generación, en los cuales yo también tuve parte, me lo impidieron durante mucho tiempo. Por fin, hace seis años, entré por primera vez en esta tierra con que había soñado tanto tiempo. Aquí me he sentido como en mi casa, porque de los libros conocía a la gente y conocía su historia y su tierra. Y ustedes los españoles me han recibido con aquella cordialidad tradicional de esta nación. La fecha en que bajé del tren en San Sebastián, hace seis años, fué, casi simbólicamente, el Día de la Raza—el día en que todos nosotros del Nuevo Mundo pensamos en España y le rendimos homenaje por su gran obra de civilización.

Sería cuenta sin fin detallar las deudas, tanto materiales como espirituales, que el mundo debe a España. Entre todas, sin embargo, yo cuento una entre las más importantes: y es una manera de ver la vida que da pleno valor a los dos extremos del espíritu humano, lo ideal y lo real. El gran hispanista alemán, Ludwig Pfandl, cierra su estudio sobre la cultura española de la edad de oro con un capítulo que intitula «Idealismo y realismo». Empieza el capítulo con estas palabras: «Idealismo y realismo son los dos constituyentes del carácter español, el anverso y el reverso del alma hispánica, los dos extremos de una oposición reveladora entre lo que hay de más original, modificador y sustantivo a la vez en el pueblo ibérico» (1).

El extranjero que trata de analizar algo tan complicado como el carácter de un pueblo corre el peligro de caer en un grave error, y por mí, no voy a intentarlo. Sin embargo, el punto de vista del extranjero es significativo porque revela lo que él encuentra en la cultura de aquel pueblo que le atrae y lo que él estima valioso para sí.

Así, soy de la opinión de que estos dos constituyentes, idealismo y realismo, que corren paralelos, raras veces uniéndose, son los característicos más atrayentes de la cultura española para el extranjero. Nos atraen porque obedecen a una necesidad espiritual que siente todo ser humano de arrimarse a lo real al mismo tiempo que anhela lo ideal. Para no ir más lejos citemos el *Quijote* que ha sido traducido a más de cuarenta lenguas. No cabe duda que fué Cervantes quien mejor comprendía los dos polos del alma española y quien sabía expresarlos con humor y elocuencia para todo el mundo. Por eso, Don Quijote, el ejemplar del idealismo español, y Sancho Panza, tan «amarrado a las bajas realidades de la vida» (2), andan por el mundo hablando ya inglés ya gujarati, ora sueco ora japonés.

Aunque Cervantes expresó el conflicto entre el realismo y el idealis-

(1) LUDWIG PFANDL, *Introducción al estudio del siglo de oro*, 2.^a ed. (Barcelona: Editorial Araulce, 1942), pág. 288.

(2) PFANDL, pág. 312.



mo en términos fácilmente asequibles al lector común, hay escritores que aportan matices especiales. Entre ellos, contamos a Saavedra Fajardo, moralista severo y diplomático experimentado. En su vida y en sus obras revela un fino equilibrio entre los dos polos del idealismo y del realismo. Y este equilibrio tiene una atracción especial porque no se encuentra siempre ni entre españoles ni entre otras naciones.

Nació Saavedra Fajardo en estas tierras de Murcia y aquí se crió. Aquí estudió y empezó esas cuantiosas lecturas que habían de servirle de guía durante una época caracterizada por enconados conflictos diplomáticos y bélicos. Muy joven aún se marcha a Italia, tierra de Machiavelli, y allí se inicia en el gran mundo de la política europea del siglo XVII. Ascende poco a poco en el servicio del rey, y desempeñando encargos diplomáticos cada vez más importantes en Italia, en Alemania y en Suiza, aprende lo que son las realidades políticas. Al mismo tiempo sigue leyendo sus libros y en ellos encuentra lo que debe ser el arte de gobernar en su aspecto ideal. Y entonces, cuando ya tiene unos cincuenta años, como Cervantes, empieza su obra maestra, *Idea de un príncipe político-cristiano*, que en efecto, como indican los adjetivos del título, es un tratado que abarca lo real y lo ideal.

Dice Saavedra, en un conocido pasaje de su prólogo, que ha querido verter en su libro la experiencia ganada en más de treinta años en las cortes de Europa. En efecto, a través de sus libros y sus cartas vemos cómo este hombre práctico actuaba para adelantar los intereses de España. A fuer de realista, en una de sus primeras actuaciones independientes, el prudente diplomático obsequia a la corte de Baviera con regalos y, ofreciendo dinero al Elector de Baviera, le gana por España. Años más tarde, de ministro plenipotenciario en Münster, cuenta historias poco halagüeñas sobre la vida de la corte francesa, escribe la *Corona gótica* demostrando el origen común de los reyes españoles y suecos, y hasta adopta costumbres suecas para ganar la amistad de estos nórdicos para España. Mas, a fuer de idealista, rechaza de todo punto alianzas con los herejes.

Toda su obra literaria viene a ser en un sentido el juego entre la realidad y el idealismo del autor. El primoroso libro de su juventud, la *República literaria*, expresa el sentimiento de ineficacia que experimenta todo hombre al observar la pugna entre su afán del saber y su incapacidad para alcanzarlo. Su primera obra de naturaleza política, *Introducciones a la política y Razón de estado del Rey Católico Don Fernando*, que parece ser el esbozo para las *Empresas políticas*, nos presenta un Fernando idealizado que sirve como espejo de príncipes. Saavedra Fajardo cuenta un suceso real en la vida de Fernando, hace luego un comentario político o moral, y añade otros ejemplos sacados de la historia. De estas ma-



terias, ya bastantes manoseadas, resulta una yuxtaposición vital de la realidad y el idealismo.

Al escribir las *Empresas políticas* Saavedra Fajardo estaba metido hasta los codos en la realidad cotidiana de una Europa en alboroto. De modo que no es de sorprender que respire su libro la realidad. Más de extrañar es el tono apacible que resulta de una fuerte adhesión a los valores eternos de la moral cristiana. Para realzar aún más los conceptos idealistas, Saavedra escoge una forma—la empresa—que es imaginativa e idealista. Pero selecciona la forma con fines prácticos; quiere enseñar deleitando. Bien sabe que contados serán los que leen un tratado, por distinguido que sea, tal como *Del rey y de la institución real* del Padre Juan de Mariana. Como todo escritor, quiere que se le lea, y, como realista que es, busca una expresión que une lo abstracto y lo concreto.

Entremos más en el fondo del pensamiento de Saavedra Fajardo para cerciorarnos de su doble adhesión a los dos polos del idealismo y del realismo. Para este propósito podemos aislar, entre varios, dos conceptos reveladores de la índole del pensamiento de un escritor de esta época: uno su concepto de la naturaleza del hombre, y otro, su concepto de la prudencia.

El concepto de la naturaleza del hombre es básico en el pensamiento de cualquier moralista. Desde el siglo XVIII las ideas sobre la naturaleza humana se han modificado profundamente. Pensadores como John Locke en Inglaterra y Jean-Jaques Rousseau en Francia pusieron de moda los conceptos de la bondad ingénita del hombre y la perfectibilidad de la naturaleza humana—teorías que se relacionaban con el desarrollo de la idea del progreso. En el siglo XVII aún se conservaba la antigua visión cristiana de la naturaleza humana, es decir, la flaqueza que trajera consigo el pecado original. Según lo expresa Saavedra mismo: «el mejor es imperfecto, como lo son casi todas las cosas que han de servir al hombre; pena del primer error humano, para que todo costase sudor» (3). El hombre había perdido para siempre aquella perfección que en un tiempo compartiera con la jerarquía de los ángeles. «Casi siempre—nos dice Saavedra—nos dejamos llevar de nuestros afectos y pasiones, que nos inducen al mal» (4).

Ahora bien, tal concepto se encajaba con la realidad de los hechos observados. Saavedra Fajardo, viajando por Europa, veía las espantosas condiciones de la Guerra de Treinta Años. En las *Empresas políticas*, aquel libro tan bello y tan pulcro, leemos un pasaje de un realismo tal como no se encuentra en toda la literatura realista de aquella época. Saavedra describe lo que había visto en Alemania:

(3) DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, ed. Vicente García de Diego (Madrid: Ediciones de «La Lectura», 1927-30) I, pág. 83.

(4) *Idea de un príncipe*, II, pág. 189.



A ningún edificio ilustre, a ningún lugar sagrado perdonó la furia y la llama. Breve espacio de tiempo vió en cenizas las villas y las ciudades, y reducidas a desiertos las poblaciones. Insaciable fué la sed de la sangre humana. Como en troncos se probaban en los pechos de los hombres las pistolas y las espadas, aun después del furor de Marte. La vista se alegraba de los disformes visajes de la muerte. Abiertos los pechos y vientres humanos, servían de pesebres... A costa de la vida se hacían pruebas del agua que cabía en un cuerpo humano, y del tiempo que podía un hombre sustentar la hambre... Las mujeres se vendían y permutaban por vacas y caballos, como las demás presas y despojos... Uncidos los rústicos, tiraban los carros, y para que descubriesen las riquezas escondidas los colgaban de los pies... y los metían en hornos encendidos. A sus ojos despedazaban las criaturas, para que obrase el amor paternal en el dolor ajeno de aquéllos, partes de sus entrañas, lo que no podía el propio (5).

La bestialidad del ser humano representa un extremo de la naturaleza del hombre, que, afortunadamente, tiene muchos matices. Como realista, Saavedra toma en cuenta esa propensión del hombre que le lleva hacia el mal. Por otra parte, a fuer de idealista, busca en el carácter humano aquellos elementos que le inclinan a lo bueno. Y en esto se diferencia radicalmente de aquel mentido realista de la política, Nicolás Machiavelli, quien en sus *Discursos* dijo: «el que desea fundar un estado tiene que empezar suponiendo que todo hombre es malo y está siempre dispuesto a mostrar su naturaleza viciosa cuando se le proporcione la ocasión (6).

Saavedra no niega la naturaleza depravada del hombre. Al contrario, conserva la visión tradicional del mundo: la gloria de la creación y el caos que trajera consigo el pecado. Por otra parte, reserva para el hombre un lugar en el orden de las cosas que le concede una dignidad muy especial. Veamos un momento lo que era la estructura y el plan del mundo que heredara el siglo XVII de la Edad Media. Los pensadores y, en verdad, la mayoría de los hombres ilustrados, aceptaban un concepto del universo como una «gran cadena del ser». Esta cadena se componía de un número inmenso, hasta infinito, de eslabones que se extendían en orden jerárquico desde los existentes más ínfimos, que apenas eludían la no-existencia, por todos los grados posibles hasta el *ens perfectissimum*, o sea, en la versión ortodoxa, hasta la criatura más alta entre quien y Dios se suponía infinita la disparidad. Cada eslabón se diferenciaba lo menos posible del eslabón inmediatamente abajo y el inmediatamente

(5) *Idea de un príncipe*, I, págs. 185-186.

(6) NICCOLO MACHIAVELLI, *The Prince and The Discourses*, trad. Luigi Ricci (New York: The Modern Library, 1940), pág. 117.



arriba (7). El inglés Alejandro Pope nos da una visión de la gran cadena del ser y deduce una moral: si se quita un solo eslabón de la cadena, todo viene abajo.

Vast chain of being! which from God began,
Natures aethereal, human, angel, man,
Beast, bird, fish, insect, what no eye can see,
No glass can reach; from Infinite to the,
From thee to nothing. —On superior pow'rs
Were we to press, inferior might on ours ;
Or in the full creation leave a void,
Where, one step broken, the great scale's destroy'd ;
From Nature's chain whatever link you strike,
Tenth, or ten thousandth, breaks the chain alike.

Ahora bien, el hombre tiene su posición en esta jerarquía de la creación. Es el más elevado de los seres existentes de este mundo y el que se acerca más a los ángeles. En España duraron estos conceptos jerárquicos hasta muy entrado el siglo XVIII. Ya en el reinado de Fernando VI, Alejandro Aguado publicó su *Política española*. En ella clasificaba en tres estados los habitantes del país—eclesiásticos, nobles y plebeyos—. Dividía cada clase en tres grados—óptimo, mediocre e ínfimo—. De este modo se parecían a los ángeles, de que había tres jerarquías con tres grupos cada uno formando así nueve coros (8). Las aspiraciones del hombre habrían de dirigirse hacia arriba aunque su propia naturaleza le llevase hacia abajo. Por depravada que estuviese su naturaleza, todavía era el eslabón esencial en la gran cadena del ser. La lucha dramática que le señala un idealista tal como Saavedra Fajardo es con su propia naturaleza con el propósito de acercarse al bien eterno.

Y ¿qué posee el hombre que le ayude en esta lucha? Pues conserva en su libre albedrío una chispa de la naturaleza divina que un tiempo poseyera. En el libre albedrío se apoya Saavedra Fajardo para sostener su idealismo. Dice en sus *Empresas*: «menester es que obremos como si todo dependiera de nuestra voluntad porque de nosotros mismos se vale Dios para nuestras adversidades o felicidades. Parte somos, y no pequeña, de las cosas» (9). Y esa parte a que se refiere Saavedra es aquel eslabón en la gran cadena del ser, la posición clave en su visión del mundo. Es el realista y el idealista que hablan a la vez.

(7) ARTHUR O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942), pág. 59.

(8) ALEJANDRO AGUADO, *Política española para el más proporcionado remedio de nuestra monarquía* (sin lugar, sin año), I, págs. 57-58.

(9) *Idea de un príncipe*, IV, pág. 103.



Vale la pena adentrar un poco en esta cuestión del libre albedrío, porque las ideas relacionadas con él revelan el sutil juego entre el realismo y el idealismo que toma lugar en el pensamiento de Saavedra.

El contacto entre el espíritu del hombre y el mundo externo se hace mediante el cerebro. De éste ha descrito el inglés Tillyard una jerarquía, en el concepto isabelino, que coincide en sus puntos esenciales con el de los pensadores españoles y con la visión de la gran cadena del ser. El cerebro se dividía en tres partes. La más baja comprendía los cinco sentidos; la segunda, el sentido común, la fantasía y la memoria. Esta etapa media tenía el deber de proporcionar a la más alta—el entendimiento—las materias con que trabajaba. Luego el entendimiento había de escudriñar los testimonios de los cinco sentidos, ya organizados por el sentido común; examinar las creaciones exuberantes de la fantasía, tomar de la memoria los adecuados materiales, y por su parte acumular cuantos conocimientos y sabiduría que pudiera (10). Examinada la situación por él, dependía de la voluntad, aquella chispa divina en el hombre, tomar la resolución conveniente. Esto en cuanto a un funcionamiento ideal. Lo malo era que podría ocurrir una avería en cualquier parte de la línea ascendente, incluso en la voluntad.

Dejando aparte las otras facultades, examinemos el problema de la voluntad, o sea el libre albedrío. El primer problema con que tropezamos al hablar de la voluntad es semántico. Los términos «voluntad» y «libre albedrío» tienen acepciones distintas. Desgraciadamente, los pensadores, incluso Saavedra Fajardo, con frecuencia emplean «voluntad» cuando quieren decir «libre albedrío». Del «albedrío» dice Covarrubias en su diccionario: «comúnmente le tomamos por la voluntad regulada con razón, o con propio apetito» (11). De modo que el albedrío es la facultad del alma que lleva al hombre hacia lo bueno o hacia lo malo según la guía sea la razón o la pasión. En cambio, la voluntad, según Covarrubias, es potencia ciega, y aunque los hay que opinan que está sujeta a la razón, o sea, que es sinónimo al albedrío, se debe emplear para designar la facultad determinante del alma si está gobernada por las pasiones.

La dificultad yacía en que, en un tiempo, fué perfecta la voluntad del hombre, pero con la caída de Adán quedó irrevocablemente corrompida. Hasta qué punto se extendía la corrupción era cosa de discutir. Algunos europeos, Jean Calvin por ejemplo, la consideraba tan corrompida que de ella no se podía esperar nada bueno (12). Otros, como Romei, se mostraban más esperanzados: a causa del don divino nos es posible vi-

(10) E. M. W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture* (London: Chatto and Windus, 1948), pág. 67.

(11) SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS Y OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana* (Madrid: Melchor Sánchez, 1674), I, fol. 42 v.

(12) JEAN CALVIN, *Institution de la Religion Chrestienne* (Genève: Jaques Bourgeois, 1562), pág. 147.



vir como una planta, como un animal, como un hombre, o hasta como un ángel (13). Saavedra Fajardo y muchos de sus coetáneos en España comparten el punto de vista idealista.

La voluntad podía obrar bien si la guiaba la razón, y de ese modo la educación de la voluntad viene a ser el problema apremiante con que se enfrentaron los pensadores del XVII en sus tratados morales y políticos. Su fe en la capacidad del libre albedrío para educarse era la fuerza sustentadora de toda una literatura idealista. Saavedra Fajardo estaba completamente convencido de la eficacia de la educación para inclinar la voluntad hacia lo bueno: «Con la buena educación es el hombre una criatura celestial y divina, y sin ella el más feroz de todos los animales» (14). La diferencia entre el concepto de Hobbes, «homo hominis lupus», y el de nuestro moralista descansaba en aquel pedacito de libre albedrío que poseía el hombre cristiano.

Pero si es idealista Saavedra Fajardo en cuanto a su fe en la capacidad de la educación para encauzar la voluntad hacia lo bueno, es realista al detallar la educación que debe recibir su príncipe ideal. Hasta podríamos calificar de «progresistas» los métodos que preconiza. En la empresa titulada «Deleitando enseña», dice que se debe enseñar al príncipe por medio de juegos. Este debe aprender lenguas extranjeras de los cortesanos procedentes de varios países y el arte de la guerra con soldados de juguete. Su educación ha de prepararle para la vida: «no ha de tener el príncipe en la juventud entretenimiento ni juego que no sea una imitación de lo que después ha de obrar de veras» (15). Quisiera Saavedra que tuviese lugar la educación del príncipe en el campamento lo mismo que en el palacio: «Un cuerpo robusto con el ejercicio y la fatiga cría espíritus alentados y generosos, como, al contrario, flacos y abatidos el que se cría entre las delicias y perfumes ...» (16).

El fin de la buena educación del príncipe y de todo hombre moral es que llegue a ser prudente. La prudencia es uno de los conceptos centrales de toda la literatura tanto imaginativa como moral de la edad de oro. En las ideas expresadas en torno a la prudencia encontramos revelados los dos polos del idealismo y del realismo. La prudencia, desde luego, es una de las cuatro virtudes cardinales. Aunque la justicia lleva la primacía, la prudencia despierta mucho más interés y se considera suprema porque es virtud a la vez cristiana y política. Como virtud cristiana gobierna las relaciones entre el hombre y Dios. Además, la prudencia es guía y maestra de todas las virtudes morales, y sin ella las otras virtudes pueden convertirse en vicios.

(13) Citado por TILLYARD, pág. 62.

(14) *Idea de un príncipe*, I, pág. 84.

(15) *Idea de un príncipe*, I, págs. 118-119.

(16) DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO, *Corona gótica en Obras completas*, ed. Angel González Palencia (Madrid: M. Aguilar, 1946), pág. 1089.



Hay que distinguir entre varios términos frecuentemente empleados en relación con la prudencia. Los principales son la discreción, la agudeza, y la astucia. Entre éstos, el más próximo a ella es la discreción, pero hay una diferencia señalada por la profesora norteamericana, Margaret Bates, en su estudio del asunto. La distinción está en que la prudencia es una virtud y por eso conduce sólo a un fin bueno; en tanto que la finalidad de la discreción puede ser buena o mala (17). El hecho de que Damasio de Frías en su *Diálogo de la discreción* encuentra que el adjetivo latino más cercano a «discreto» es «prudens» indica que en un tiempo ambas cualidades eran bastante próximas (18). Podemos advertir esta proximidad al saber que la discreción comprende la previsión, cierta cautela, la cortesía y el discernimiento de los valores. Con ella se relacionan la sabiduría especulativa y el ingenio (19). Su procedencia es cercana a la de la prudencia. En especial viene de Dios: «el todo y el principal de ella no lo dan sino Dios y el cielo... La discreción parte es nuestra, parte del cielo y buen natural» (20). Se adquiere o se realza por otros medios: la vida de la corte, la educación, los viajes, la experiencia, la edad, el nacimiento noble, el amor. Pero en fin, la distinción decisiva es que la prudencia es una virtud. De ahí que tenga papel mucho más importante que la discreción en las obras de los moralistas.

La agudeza y la astucia están, por cierto, más alejadas de la prudencia, pero figuran de un modo conspicuo en las obras de escritores tocados de tacitismo o maquiavelismo. Bien conocido es su papel en Gracián, quien representa un extremo. Por la agudeza se entiende sutileza, inventiva, originalidad. Comparada con la discreción es, sin embargo, poco constante. Para Frías, la agudeza es una manera metafórica de decir ingenio (21).

La astucia nos lleva aún más lejos de lo bueno, pero en los tacitistas y maquiavelistas llega a veces a identificarse con la misma prudencia. Así, hasta Saavedra dice: «alguna vez conviene encubrir la fuerza con la astucia y la indignación con la benignidad, disimulando y acomodándose al tiempo y a las personas...» (22). Ahora bien, vamos a ver que el disimulo y la acomodación forman parte integrante de la doctrina de la prudencia. Sin embargo, Saavedra Fajardo no se deja engañar, porque opina que la prudencia debe ser verdadera y no aparente.

La prudencia, ya lo indiqué, guiaba a todas las demás virtudes, residiendo en esto su extrema importancia. La moralidad escolástica desde

(17) MARGARET J. BATES, «Discreción» in the Works of Cervantes: A Semantic Study (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1945), pág. 14.

(18) DAMASIO DE FRÍAS, *Diálogo de la discreción en Diálogos de diferentes materias inéditos hasta ahora*, ed. Justo García Soriano (Madrid: G. Hernández y Galo Sáez, 1929), pág. 22.

(19) BATES, págs. 59-64.

(20) FRÍAS, págs. 32 y 50.

(21) FRÍAS, pág. 58.

(22) *Idea de un príncipe*, II, pág. 166.



hace mucho tiempo le había dado esta posición suprema, porque, si no fuese por ella, las demás virtudes podrían degenerar en vicios. A la prudencia le tocaba mantenerlas en el camino de la rectitud. Alcanzar esta virtud es la labor de toda la vida para el hombre virtuoso. Como requisito previo se necesita alguna capacidad nativa. Así dotado, el hombre ha de buscar la prudencia mediante Dios. Una vez presentes las bases esenciales—capacidad nativa y asistencia divina—la experiencia llega a ser el gran determinante. Saavedra Fajardo la llama madre de la prudencia y, gran viajero él mismo, encuentra en el viajar un excelente maestro (23).

Aquí empieza a hablar el realista. Y, al tratar de las muchas partes de que consta la virtud de la prudencia es otra vez el realista que nos habla. Entre las partes más destacadas que merecieron la atención de Saavedra Fajardo podemos señalar la moderación, el conocimiento de sí mismo, la acomodación, el disimulo y, como resultado de éste, la desconfianza.

Desde hacía siglos la moderación había sido objeto de alabanza por parte de los escritores cristianos. Todos advierten repetidas veces que el hombre virtuoso debe evitar los extremos. Indispensable es la moderación para el buen gobernante, como señala Saavedra: «toda la ciencia de reinar... huye de las extremidades, y consiste en el medio de las cosas, donde tienen su esfera las virtudes» (24). La posición de la misma prudencia se halla en el medio. De un lado están la religión y la moralidad, y de otros los hechos duros de la existencia.

El conocimiento de sí mismo formaba parte principalísima de la prudencia. Era tarea propia del hombre: los ángeles no tenían para que preocuparse de ella, ya que se conocían perfectamente; las bestias, no dotadas de razón, estaban imposibilitadas de conocerse. Lejos de ser una preocupación poco modesta, era al contrario muy necesaria si el hombre no había de parecerse a los brutos. Tenía que conocer sus pasiones, sus inclinaciones, su manera de reaccionar ante el mundo exterior, sus debilidades y sus defectos lo mismo que sus buenas cualidades. Sólo así podía aprender a dominarse. Sólo así, opina Saavedra, podía seguir el camino de la moderación (25).

Si es importante conocerse a sí mismo, tan indispensable es conocer a los otros. El conocimiento de los demás es un elemento de la doctrina de acomodación, que a su vez forma parte esencial de la prudencia. En torno a este punto se destaca el realismo de Saavedra. Un hombre, y muy en especial un príncipe, debía poder adaptarse a las personas, a las circunstancias y al momento. Al mismo tiempo que nos señala cómo

(23) *Idea de un príncipe*, II, pág. 45.

(24) *Idea de un príncipe*, II, pág. 146.

(25) *Idea de un príncipe*, II, pág. 152.



debe ser el gobierno, advierte Saavedra: «No ha de ser la entereza del gobierno como debería ser, sino como puede ser; aún el de Dios se acomoda a la flaqueza humana» (26).

El hombre prudente, y en especial el príncipe, tiene que tener conocimiento de la gente, del lugar y del tiempo. Debe comprender la naturaleza de los hombres con que trata y sobre todo la de su enemigo y los consejeros de éste. Saavedra nos dice: «El principal oficio de la prudencia en los príncipes... ha de ser conocer con la experiencia los naturales, [los] cuales se descubren por los trajes, por el movimiento de las acciones y de los ojos, y por las palabras...» (27).

Asimismo contará el hombre prudente con las circunstancias, incluso el momento actual. Precisamente en esto se equivocó Don Quijote, ya que se negó a acomodarse a las circunstancias. El hombre prudente, o el príncipe, atenderá bien a todas las circunstancias de una situación dada y se dejará gobernar por ellas. No querrá emprender más de lo que pueda llevar a cabo. Saavedra, por ejemplo, se adaptó a las circunstancias en Besançon: «En esta ocasión, casi todos convenían en que el remedio de aquella ciudad sería entregarse a V. M., y algunos me persuadían a que lo fomentase, pero no me parecía prudencia, porque en el estado presente sería añadir peligros a peligros...» (28). Y en cuanto a la acomodación al elemento temporal aconseja Saavedra: «Lo que al principio fué conveniente, es dañoso después. La prudencia mayor no puede tomar resoluciones que en todos tiempos sean buenas...» (29).

Resultado natural de la filosofía de acomodación es el disimulo. Si nos sorprende que los severos moralistas españoles hagan semejante advertencia, es un ejemplo más del realismo con que se afrontan los problemas reales. Saavedra dedica la Empresa XLIII a probar que el príncipe que quiere gobernar ha de disimular hábilmente. Luis XI de Francia había dicho de su hijo: «Si sabe estas cinco palabras latinas, *Qui nescit dissimulare nescit regnare*, basta». En el siglo XVII la frase se discute en pro y en contra, y Saavedra, a través de toda su obra, aplica a situaciones específicas la doctrina del disimulo.

Naturalmente, el disimulo tenía sus reglas. Podía ser lícito o ilícito, y había un modo justo y otro injusto de disimular. Su empleo en la guerra, por ejemplo, Saavedra lo considera legítimo. «Bien se puede engañar a quien es lícito matar», dice (30). Saavedra, en varias ocasiones, se esfuerza por distinguir entre el verdadero engaño y el disimulo lícito. Ve la utilidad del disimulo y quiere incluirlo en su sistema. Sin embargo, hace sus distingos. El disimulo no debe descender al engaño. No ha de

(26) *Idea de un príncipe*, II, pág. 154.

(27) *Idea de un príncipe*, II, pág. 50.

(28) *Epistolario en Obras completas*, págs. 1335-1336.

(29) *Idea de un príncipe*, III, pág. 156.

(30) *Idea de un príncipe*, IV, pág. 21.



impedir la capacidad de obrar de buena fe. Y, cosa muy importante, no se debe aplicar a lo religioso. Al hablar Saavedra del disimulo, como ocurre en muchas partes de sus obras, vemos cómo el noble moralista y el experimentado diplomático se esfuerza por reconciliar los dos polos del realismo y del idealismo sin llegar precisamente a un acercamiento que le satisface. Simpatizamos con él profundamente, porque en su lucha reconocemos el problema eterno del hombre moral que vive en el mundo cotidiano.

El mundo europeo en que vivía Saavedra Fajardo presentaba un cuadro desolador. La política de la época era, como lo ha sido antes y después, maquiavélica. Oímos el grito del idealista ante la malignidad de su tiempo: «La paz anda en las bocas, y la guerra en los corazones y las plumas... La política de estos tiempos presupone la malicia y el engaño en todo... sin respeto a la religión, a la justicia y fe pública» (31). Saavedra ve claramente que la política de Machiavelli no deja ningún lugar a la moral cristiana. Era una política sin fe, y precisamente lo que quiere perpetuar Saavedra es una política basada en la fe. Se coloca al lado de sus coetáneos en España al oponerse al florentino cuando éste aconseja al príncipe fingir las virtudes si no las posee en realidad. «Impío e imprudente consejo, «dice Saavedra, «que no quiere arraigadas, sino postizas. las virtudes» (32).

Dentro de la infeliz realidad del siglo XVII, no le bastaba al idealista refutar el maquiavelismo. Por mucho que lamentase sus doctrinas, a fuer de realista le era preciso tenerlas en cuenta. La realidad se insinuaba en el mundo de la fe y la razón. Había algunos moralistas quijoscos—pienso sobre todo en Quevedo—que no admitían ninguna transacción en perjuicio de los ideales. No faltaban otros, y entre ellos Saavedra Fajardo, que se veían precisados a transigir hasta cierto punto con la realidad si habían de conservar el estado.

La obra constructiva de los de la estirpe de Saavedra consistía en reconciliar los intereses políticos y la moral en el arte de gobernar. En esto puede ser que muchas veces parezcan tocados del maquiavelismo, y defender justamente lo que querían atacar. Pero no debemos olvidar jamás que estos hombres eran sinceros, que luchaban contra el rumbo de la historia. Muchas doctrinas que parecen ser de Machiavelli están tomadas en realidad de Tácito y las sacaban Saavedra y sus contemporáneos porque se veían precisados a enfrentarse con los «hechos duros» de la realidad política. Pero nunca, y sea dicho en su favor, nunca olvidaban los principios de la moral cristiana.

He escogido sólo dos proposiciones—la naturaleza del hombre y la prudencia—con que destacar las modalidades entre el realismo y el

(31) DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO, *Locuras de Europa: Diálogo entre Mercurio y Luciano en Obras*, Biblioteca de Autores Españoles (Madrid: M. Rivadeneyra, 1863), pág. 411.

(32) *Idea de un príncipe*, I, pág. 232.



idealismo que encontramos en Saavedra Fajardo. Podríamos señalar cualquier aspecto de su pensamiento y encontraríamos igual esfuerzo de equilibrar los dos polos. Saavedra Fajardo se cuenta entre aquellos escritores de su época que aceptan la realidad política con todas sus exigencias pero quieren integrarla con la moral cristiana para establecer de nuevo la armonía entre la razón y la fe. He aquí la gran síntesis creada por los pensadores españoles del siglo XVII.

Han transcurrido 300 años desde la muerte de Saavedra Fajardo. El arte de gobernar se ha convertido en la ciencia política. Pero el hombre conserva, como conservará siempre, aquel idealismo que dirige hacia arriba sus aspiraciones. Y posee también, como tiene que poseer, aquella facultad de la razón que le hace ver la vida con los ojos claros de la realidad. El insigne murciano, en sus pulcros escritos, nos enseña la manera de armonizar, no solamente en la política sino en todos los aspectos de la vida humana, los dos polos de nuestro espíritu, el idealismo y el realismo.

En conclusión, recordemos las palabras de otro extranjero—un inglés—que, pasando por el Convento de Agustinos Recoletos de Madrid y viendo allí los restos de Saavedra Fajardo colocados en un cofre, le dijo a su hijo: «Toma, para que digas que has tocado con tus propias manos, el cráneo del primer político de esta nación y uno de los mayores ingenios de su siglo» (33).

He dicho.

(33) Citado por ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA en su edición de *Obras completas de Saavedra Fajardo*, págs. 130-132.

