

## Vives, la guerra y la paz<sup>1</sup>

Karl Kohut  
(Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt)

Sed quoniam miseria beatitudini et mors vitae,  
ita bellum paci videtur esse contrarium  
(San Agustín, *De civitate Dei*)

El pacifismo domina, desde hace algunas décadas, la percepción de Vives en tanto que filósofo político. Sin embargo, esta percepción es sólo la hasta ahora última de una larga serie. En efecto, la imagen de Vives como pensador político ha conocido avatares sorprendentes después de fines del siglo XIX. Desde que Joaquín Costa le contó, en su obra *Colectivismo agrario en España* de 1898, entre los precursores del colectivismo agrario en su país (Costa <sup>2</sup>1915, 32-57), el fantasma del comunismo quedaba pegado a su nombre. En la era franquista, aparecieron varios trabajos que le defendieron contra estos reproches considerados absurdos; más aún, el catedrático salmantino González-Oliveros vio, en una publicación de 1937, en su “vasta y genial producción [...] en germen, flor o fruto” el programa de la Falange Española Tradicionalista<sup>2</sup>. Los excesos franquistas hicieron olvidar las voces de la crítica vivista anterior. En nuestro contexto, es particularmente importante el discurso inaugural al año académico de 1933 en la Universidad de Zaragoza de 1933 que Carlos Riba García había dedicado al pacifismo de Vives. Fue sólo casi treinta años más tarde y todavía en vida de Franco, que José María Prieto mencionó, algo tímidamente, su pacifismo en la edición de sus *Obras sociales y políticas* (1960, 175). Después de la era franquista, José Corts Grau publicó en 1977 el texto de un discurso sobre “El pacifismo de Juan Luis Vives” con la contestación por Martín Domínguez Barberá. Enrique Rivera retomó el tema en su edición de *De la concordia y de la discordia. De la pacificación* (1978) y lo profundizó en un artículo posterior (1986). Mientras tanto, el filósofo francés Alain Guy (1972, 122) atestó a Vives un “pacifismo integral”; por lo demás, su aproximación al pensamiento político de Vives fue visiblemente inspirado en la teoría de la literatura comprometida de Jean-Paul Sartre. Desde otra perspectiva pero igualmente categórico fue Francisco Calero en la introducción a la edición de los *Escritos de paz*: “Vives es [...] el más pacifista de los pensadores de su tiempo, y un hito muy alto en la historia del pacifismo” (en Vives 1998, 15). La percepción de Vives como pacifista incondicional se ha impuesto, lo que atestiguan las nuevas ediciones de sus obras políticas que entraron incluso, en 1999, en la venerable Biblioteca de Autores Españoles. A estas ediciones se suman una serie de estudios sobre la temática<sup>3</sup>.

Desde luego, este resumen de la recepción del pensamiento político de Vives a partir de

<sup>1</sup>Desarrollo en este artículo una temática tratada más brevemente en dos trabajos anteriores (1983 y 2008).

<sup>2</sup>González-Oliveros 1937, 8; en el título de su obra, calificó *De subventione pauperum* como “la primera monografía anticomunista publicada en el mundo”. Véase el comentario de González González 1992, 54-55; además Gomis 1946, 183-93, 260-61 y 368-69; Monsegú 1961, 283 y 311-24; Serrano Serrano 1965, 73, 83-87 y 106. A pesar de estas excentricidades ideológicas, hay un fondo real: todavía Guy (1972, 123-33) dedica un apartado a “La nostalgie du communisme originel”.

<sup>3</sup>Véanse, sobre todo, las ediciones de las obras pertinentes de 1992, 1997, 1998 y 1999. Las ediciones fueron acompañadas por extensos estudios de Abellán (1997), Del Nero (1997) y Calero (1999), a los que hay que añadir los estudios de Fontán (1986), Fernández-Santamaría 1992 y 1998, George (1997, 1998 y 2000) y Curtis (2008), para mencionar sólo los más importantes.

fin del siglo XIX simplifica una historia más compleja<sup>4</sup>. Sin embargo, esta simplificación hace ver más claramente un dilema: estas variantes, ¿tienen un fondo en la obra misma o reflejan más bien la posición ideológica del intérprete respectivo? En efecto, nos enfrentamos a uno de los problemas más difíciles de la teoría de la recepción: ¿se trata de simples variantes (incluyendo las absurdas) o se trata de un proceso que lleva a un cada vez más profundo conocimiento de la obra en cuestión? En otras palabras, ¿podemos considerar la interpretación actual del pensamiento político de Vives como definitiva?

Sin embargo, esta interpretación tuvo y tiene que enfrentarse con una serie de dudas. Para empezar, también la percepción de Vives como pacifista tiene una carga ideológica que la relaciona con los movimientos de paz de las últimas décadas, a estas innumerables marchas y manifestaciones, a este deseo de paz cuya expresión emblemática es la canción de John Lennon de 1969: “All we are saying is give peace a chance”. Francisco Calero enfatiza este aspecto al destacar la actualidad del pacifismo de Vives<sup>5</sup>. Más importantes que esta sospecha ideológica son voces disidentes que dudan de la autenticidad del pacifismo mismo, sobre todo en relación con el Islam. Así, Noreña considera a Vives como uno de estos cruzados idealistas que abogaron continuamente por una alianza europea contra las hordas asiáticas (Noreña 1970, 225). Aún más tajante es Cantarino quien escribe, a propósito de *De veritate fidei christiana* (pero incluyendo también sus obras políticas), que Vives “ni adopta una postura pacifista, ni trata de ofrecer un mejor conocimiento del Islam, sino de su derrota y destrucción” (Cantarino 1991, 34).

Otros autores van más lejos poniendo en cuestión la importancia misma del pensamiento político de Vives. Así, escribe Fernández-Santamaría (1992, 261): “To search Vives’s writings for weighty and original pronouncements on the origins of political authority, the function of the state, the optimum form of government, the best constitution, or even advice to the ruler on how to survive a chaotic political environment would be an exercise in futility. Obviously Vives is neither a Suárez nor a Machiavelli nor a Bodin”. De modo parecido, Margolin (1981, 130) ve en el autor de *De Europae dissidiis* un cristiano más que un político. Algo más favorable es el juicio de Fontán (1986, 72): “Juan Luis Vives no era un político ni tuvo oportunidades de participar en las decisiones sobre los asuntos políticos. Pero fue un escritor muy leído en los ambientes de los príncipes civiles y eclesiásticos”. La visión actual de Vives como pensador político se enfrenta, pues, a dos líneas de dudas: la primera se refiere al valor filosófico de su pensamiento político; la segunda, más radical, pone en cuestión la autenticidad del pacifismo mismo. Estas dudas son lo suficientemente graves para justificar una revisión crítica del pacifismo de Vives. Ahora bien, los estudios recientes de esta problemática han reconstruido el contexto histórico e intelectual<sup>6</sup>; lo que falta, sin embargo, es una interpretación de las obras mismas desde una perspectiva politológica<sup>7</sup>. Es esto lo que propongo presentar en el presente artículo. Su estructura se orientará en la repartición de las obras políticas en los volúmenes de 1526 y de 1529 que constituyen para

---

<sup>4</sup>González González (1992) presentó un excelente estudio de la recepción de las obras de Vives en general, a partir del siglo XIX, pero menciona sólo brevemente la política (54-55 y 61), constatando que “las ideas políticas no han sido objeto aún de un estudio análogo al de Monzon para el derecho” (73). Sin embargo, habría que señalar Bonilla y San Martín <sup>2</sup>1929, II, 291-328, Beneyto Pérez 1951, Monsegú 1961, 257-324 y Noreña 1970, 200-27. Justamente por la fecha de la publicación del artículo de González González, empezó el auge de los estudios políticos con un enfoque particular en el pacifismo.

<sup>5</sup>Calero en Vives 1999, 11. -Cabe anotar aquí que en los países del antiguo bloque socialista, la palabra “paz” tiene hasta hoy en día una connotación peyorativa por el uso abusivo de ella en los años del socialismo real existente.

<sup>6</sup>Para el contexto político, véanse, sobre todo, Maravall 1960, Fontán 1986 y Abellán 1997; para el contexto ideológico, Curtis 2008.

<sup>7</sup>El artículo de Fernández-Santamaría (1992a) es un excelente estudio de los fundamentos filosóficos del pensamiento político de Vives, pero no incluye las obras propiamente políticas que son la base de este artículo.

Fontán “la summa política vivista”<sup>8</sup>. En efecto, seguiré la evolución del pensamiento político de Vives que no coincide totalmente con los dos volúmenes mencionados. Las cartas a los poderosos entre 1522 y 1525 constituyen una manera de introducción. En la segunda fase (1526), Vives describe las devastaciones causadas por las guerras y sediciones y enfatiza el peligro turco. En la tercera fase (1529), finalmente, analiza las causas de las guerras y esboza una visión para un futuro de paz.

### 1. Los primeros pasos políticos: las cartas a los poderosos

La Europa del siglo XVI ha vivido una de las épocas más violentas de su historia. “There was probably no single year throughout the period in which there was neither war nor occurrences that looked and felt remarkably like it”, escribe Hale<sup>9</sup>. Igualmente numerosos eran los intentos de llegar a un tratado de paz que no siempre terminaron exitosos. Así se proyectó un tratado de paz en Cambray en 1518 que no se realizó, pero que suscitó un eco entre los humanistas cristianos. Erasmo compuso su famoso tratado *Querela pacis* (terminado en 1517 y publicado en 1518) en vista a este evento, y Curtis indica los discursos pacifistas de los humanistas ingleses Richard Pace y Cuthbert Tunstall de 1518<sup>10</sup>; por su parte, Hale señala el movimiento pacifista posterior con Moro, Castiglione, Vives y Budé<sup>11</sup>. El pacifismo de Vives formaría, pues, parte de un movimiento europeo.

Vives “no era un político ni tuvo oportunidades de participar en las decisiones sobre los asuntos públicos”, escribe Fontán (1986, 72), pero siguió con profundo interés los avatares políticos, llevado “por un profundo dolor a causa de las desgracias de la época”, tal como escribe al obispo de Lincoln en 1524 (117; M V, 463). A pesar de que no sufriera personalmente por las guerras de su tiempo, alude a ellas en casi todas sus obras (Fontán 1986, 44 y 46-47).

Su compromiso político aparece en las cartas que envió a los poderosos de su tiempo: al recién elegido Papa Adriano VI (1522), al confesor de Enrique VIII, el obispo de Lincoln, Juan Longland (1524) a Enrique VIII (dos cartas en 1525), a las que hay que agregar las cartas dedicatorias al Cardenal Tomas Wolsey, consejero de Enrique VIII (1523), a Carlos V y al

<sup>8</sup>Fontán 1986, 32. Para Calero, editor de las ediciones de 1997 y 1999, el primer volumen sería la suma política y, el segundo, la suma pacifista (1999, 13 y 16).. En lo que sigue, citaré las obras por las primeras palabras del título latín; tomaré las citas textuales de las versiones españolas según la edición de 1999 que es la edición más completa de las obras políticas de Vives (indicando sólo la página); citaré *Quam misera esset vita christianorum sub turca* (que no se incluye en el volumen de 1999) según la edición de 1997. Para facilitar el cotejo con el original latín, copiaré los pasajes correspondientes de la edición Mayans (indicados por “M”) en las notas a pie de página; para las referencias y citas cortas, me limitaré a indicar el lugar en esta edición para no cargar excesivamente mi texto.

<sup>9</sup>Hale 1985, 21; en las páginas 13-45 da un resumen excelente de la problemática de guerra y paz en Europa entre 1450 y 1620. Véase además su artículo de 1971 (3s), reimpresso en Hale 1983, 335-358; lamentablemente no incluye España en esta obra.

<sup>10</sup>Curtis 2008, 152, donde remite, además, a la obra *Defensor pacis* (1324) de Marsilio de Padua. En cuanto a Erasmo, habría que indicar, además, el *Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem* (1504), cuyos conceptos prefiguran las ideas de Vives sobre la paz, y la *Institutio principis christiani* (1516). Véase abajo nota 23.

<sup>11</sup>Hale 1985, 40-41. La bibliografía sobre esta materia es tan abundante que tengo que limitarme a unas pocas obras. Sobre Erasmo, la guerra y la paz, véanse las introducciones de Herding al *Panegyricus* (1974) y la *Querela* (1977) con un panorama exhaustivo de la investigación anterior; además Mesnard 1969, 102-118, Fernández-Santamaría 1973, Chomarat 1974, Tracy 1978, Halkin 1985, Johnson 1987, 153-162. Sobre Erasmo y Vives, véanse Thürlemann 1932, Dust 1987 y Fontán 2002. Sobre la historia del pensamiento pacifista remito a von Raumer 1953, Johnson 1987 y el breve resumen de Calero 1999, 32-53. Sobre la problemática de guerra y paz en general, véanse Bainton 1960, Adams 1962, Hale 1971 y 1985, Fernández-Santamaría 1977, Skinner 1978, I 244-248, Abellán 1979 y el volumen de Worstbrock 1986.

arzobispo de Sevilla, Alfonso Manrique (ambas 1529)<sup>12</sup>. Curtis (2008, 133) opina que las cartas contenidas en el volumen de 1526 serían una forma comprimida del género literario de *speculum principis*. Sin embargo, esta observación vale sólo para la segunda carta a Enrique VIII de octubre de 1525; las cartas anteriores son, por el contrario, testimonios de la aflicción del filósofo en vista de las devastaciones de Europa por las guerras y sediciones. Vives sale metafóricamente de su estudio y se perfila -para citar otra vez a Curtis (2008, 133)- como consejero y abogado por la paz<sup>13</sup>.

En efecto, el joven humanista estaba cercano a los poderosos; la correspondencia con el Papa Adriano VI había empezado años antes de su elección; sus relaciones con los humanistas ingleses le abrieron las puertas a la corte en sus estadías inglesas entre 1523 y 1528. En efecto, estas cartas hacen ver un sentimiento agudo por el poder político. Vives no escribe sencillamente sobre la guerra y la paz, sino aprovecha su cercanía (real o imaginada) a los poderosos tratando de influir en las decisiones políticas.

Las primeras cartas se caracterizan por un tono cada vez más urgente. La carta a Adriano VI es motivada por el dolor causado por las devastaciones de la guerra entre Carlos V y Francisco I y los disturbios sociales en Alemania y España. Vives se muestra tan profundamente afectado que irrumpe en sollozos y lágrimas (71; M V, 169). Dos son los hechos -escribe- que se esperan del Papa: “el descanso de las armas entre los príncipes y el cese de las perturbaciones entre particulares” (69; M V, 166). Vives recuerda al papa su misión, es decir, enseñar a los príncipes que la guerra entre hermanos y, más aún, iniciados por el mismo bautismo, es un crimen, y le previene contra falsos consejeros que hacen argucias sobre una guerra justa o injusta, tema que profundizará en los tratados posteriores. Veladamente, agrega una tercera tarea, es decir, hacer frente a un mal causado por “ciertas personas” que “han ido más allá de los límites prohibidos, y se han atrevido a atacar las doctrinas confirmadas ya sea por las leyes divinas, ya sea por un antiguo consenso y costumbre de la iglesia” (73; M V, 171). Sin nombrarlos, se refiere a Lutero y los otros reformadores. El medio para sanar todos estos males, sean eclesiásticos o seculares, es el Concilio general que Vives preconiza urgentemente (ibíd.)<sup>14</sup>. Al final de la carta aparece Europa que será otro tema central en los tratados posteriores. Vives presenta sus consejos con todas las fórmulas posibles de modestia pero sin servilismo; por el contrario, se posiciona con un orgullo inconfundible que se vislumbra en la frase: “El esplendor de la fortuna deslumbra mis ojos, pero no doblega mi espíritu” (67; M V, 164).

La carta dedicatoria al consejero de Enrique VIII, el Cardenal Tomás Wolsey, fechada el 15 de diciembre de 1523, inicia las cartas políticas dirigidas a la corte inglesa<sup>15</sup>. Wolsey le había otorgado un puesto en el Corpus Christi College de Oxford, y el envío puede considerarse como una forma de agradecimiento. La carta acompaña la traducción latina de dos discursos de

---

<sup>12</sup>Paso por alto la carta dedicatoria a Enrique VIII que acompaña el Comentario a la *Ciudad de Dios* de San Agustín porque no toca temas políticas; sin embargo, esta carta es importante porque abre la serie de cartas dirigidas al monarca inglés, de modo directo o indirecto. En la carta dedicatoria a *Satellitia* (1524), dirigida a la hija de Enrique VIII, menciona brevemente las calidades del verdadero príncipe.

<sup>13</sup>Maravall (1960, 282) ha resumido magistralmente la posición de Vives de estos años: “Preocupado sin reposo por los trastornos, guerras y muertos que se siguen entre cristianos, por los cruentos males que sufre Europa, Vives amonesta una y otra vez a reyes y poderosos, y al mismo tiempo que les recuerda la amenaza del turco, les aconseja la moderación, ya que hasta en la guerra contra el infiel hay que sujetarse con frenos morales, frenos que, en cambio, en sus mutuos ataques, olvidan respetar los cristianos entre sí mismos”.

<sup>14</sup>Sobre Vives y la exigencia de un Concilio general, véase Abellán 1997, 109-22.

<sup>15</sup>Calero menciona esta carta brevemente en su introducción a la edición de 1999, pero no la imprime. Cito la carta según su impresión en la edición Mayans, V, 1-5. Véase el breve comentario de la carta por parte de Curtis (2008, 143).

Isokrates sobre la monarquía y la democracia, tema que Vives retoma brevemente en su carta. En oposición a las otras cartas de estos años falta toda referencia a la actualidad.

Esta reaparece con más impacto en la carta al confesor de Enrique VIII, el obispo de Lincoln John Longland, del 8 de julio de 1524. La guerra entre la casa de Habsburg y Francia (o Carlos V y Francisco I) dura ya tres años, una guerra en la cual la cristiandad “abusa de sus fuerzas para arruinarse a sí misma” y “cuyos únicos frutos son las matanzas, la ruina y la desgracia completa de todos los pueblos de Europa”, tanto más “que un enemigo potentísimo acecha la ocasión” (117; M V, 463). Podemos suponer que Vives escribe esta carta al confesor de Enrique VIII para que mueva a éste a mediar entre los dos monarcas beligerantes. Esta suposición se basa en la visión personalizada del conflicto: la guerra sigue porque ninguno de los dos monarcas quiere ser el primero a pedir la paz. De allí Vives se lanza contra la opinión tradicional que considera deshonroso el pedir la paz.; él, por el contrario, lo ve como un acto noble y apoya su argumento en la actuación ejemplar de ciertos pueblos bárbaros de las Indias:

Los marinos españoles cuentan que en el nuevo mundo que han descubierto hay unas islas, en las que, si surge la guerra, es el más honorable y como tal es considerado quien pide la paz al enemigo, así como es tenido por criminal y enemigo público quien la niega al que se la pide; así mismo, que soportan con muchísimo enojo a aquellos cuyos enemigos les han aconsejado pedir la paz, por ser el deber más hermoso y más importante en su opinión.

¿De qué nos sirven la cultura y la instrucción? ¿de qué tanto conocimientos para la vida? ¿de qué una educación tan profunda? ¿de qué el magisterio de Dios omnipotente? pues entre tantas cosas admirables tenemos unos juicios muy degenerados de la naturaleza. Esos pueblos rudos y bárbaros, sin cultura, sin ninguna instrucción y sin religión han aprendido de la naturaleza auténtica y en estado puro las enseñanzas verdaderas y sensatas. (115-16)<sup>16</sup>

Cito este pasaje famoso en extenso porque es el más largo sobre las Indias en la obra vivesiana. El tema reaparece brevemente en el tercer libro de *De concordia* (213; M V, 297). Calero ve en estos pasajes un precedente al concepto del buen salvaje de Rousseau (116 y 213, notas). Sin embargo, este mito aparece ya en los comienzos de los descubrimiento. Así, Pedro Mártir de Anglería, el primer cronista de Indias, ve en los pueblos indígenas de la Española una nueva edad de oro:

Tienen ellos [es decir, los isleños de la Española] por cierto que la tierra, como el sol y el agua, es común, y que no debe haber entre ellos *mío* y *tuyo*, semillas de todos los males, pues se contentaban con tan poco que en aquel vasto territorio más sobran campos que le falta a nadie nada. Para ellos es la Edad de Oro. No cierran sus heredades ni con fosos, ni con paredes, ni con setos; viven en huertos abiertos, sin leyes, sin libros, sin jueces; de su natural veneran al que es recto; tienen por malo y perverso al que se complace en hacer injuria a cualquiera. (Anglería 1989, 38)

El pasaje se encuentra en el tercer capítulo de la primera *Década*, fechado en abril de 1500; un pasaje parecido se encuentra en el segundo capítulo de la misma *Década*, fechado el 29 de

<sup>16</sup>Narrant Hispani nautae, esse in novo isto Orbe, quem repererunt, insulas quaedam, inter quas si bellum incidat, honestissimus et sit, et habeatur, qui pacem ab hoste roget; alterum scelestum, et omnibus in commune hostem, qui rogatam neget; et indignissime eos ferre, quorum hostes in postulanda pace ipsos anteverterint, officio pulcherrimo ad illorum sententiam, atque amplissimo: ¿Quid nobis litterae? ¿quid humanitas prodest? ¿quid tot artes vitae? ¿tanta educatio? ¿quid magisterium Dei omnipotentis? ¿cum inter haec tam admirabilia, corruptissima geramus naturae justitia? Illi rudes et barbari populi, citra litteras, citra cultum omnem, et pietatem, veras sanasque opiniones a recta et pura natura edocti sunt” (M V, 462). Véanse Gomis 1949 y Del Nero (1997, 15-16).

abril de 1494 (ibíd., 23). La *Década* apareció en 1511 en una edición probablemente no autorizada por el autor y, en 1516, en una edición de las primeras tres *Décadas* (esta vez sí autorizada). A partir de Pedro Mártir, el mito del buen salvaje constituye un tópico que aparece a menudo en la literatura indiana; así, para citar un ejemplo famoso más, en la *Brevísima relación* de Bartolomé de las Casas, de 1552. Puesto que Vives cita generalmente las fuentes de sus conocimientos, podemos suponer que no conoció las *Décadas* de Pedro Mártir y que realmente se basa en noticias escuchadas directa o indirectamente de marineros. Cinco años más tarde, en *De concordia*, encontramos un pasaje en el cual Vives abomina el concepto de la propiedad privada, lo mío y lo tuyo (149; M V, 218), lo que es un indicio más de la vena utópica de su pensamiento político. Volveré a este punto.

Sin embargo, la visión de Vives de los hechos del nuevo mundo no se limita al tópico del buen salvaje, lo que vislumbramos en una breve frase, otra vez en *De concordia* en la que alude a la actuación ignominiosa de los españoles en las Indias. Hablando de las luchas feroces entre los hombres que parecen más de animales escribe:

Quizás de aquí nace la actuación de nuestros compatriotas en ese nuevo mundo al no considerar como hombres a los indios; sobre esta iniquidad tengo decidido tratar en otra obra. (151)<sup>17</sup>

Esta frase hace ver que Vives recogía noticias de los hechos en las Indias, a menudo poco honrosos para los españoles, y que su interés era lo suficientemente grande para retomar la materia en otra obra. Tal como escribe Losada, no sabemos si ésta está perdida o si sencillamente no la escribió<sup>18</sup>. De todos modos, esta frase merece atención, sobre todo en vista de las acusaciones contra los humanistas por su pretendido desinterés por la violencia de la conquista, cuya expresión paradigmática es el libro *The Darker Side of the Renaissance* (1995) de Walter Mignolo. Por su parte, Del Nero (1997, 32) ve en esta frase un anuncio de la *Brevísima relación* de Las Casas. Tal como vemos en las obras que constituyen la materia de este artículo, Vives es decididamente cristiano y eurocentrista lo que obviamente no impidió su interés en los hechos indios.

Con esto cierro el excursus indiano y vuelvo a la escena europea. Un año más tarde, la guerra entre Carlos V y Francisco I había entrado en la fase decisiva con la victoria de Carlos en la batalla de Pavía y el aprisionamiento del rey francés. El 12 de marzo de 1525, Vives escribe directamente a Enrique VIII que había sido el aliado de Carlos, a pesar de que no interviniera directamente en la guerra, pretendiendo que la victoria es tanto de él como de Carlos, y le pide clemencia para con el pueblo francés, “que utilizaréis la victoria con moderación, que no os ensañaréis contra un pueblo inocente y desprovisto de protección, que no devastaréis un reino muy floreciente de la cristiandad (77; M VI, 450). Esta moderación le ganaría el afecto del pueblo inglés y daría satisfacción a Cristo (79; M VI, 451).

Medio año más tarde, el 8 de octubre de 1525, Vives vuelve a escribir al rey inglés, otra vez con la intención de motivarle de mediar entre Carlos V y Francisco I quien siguió siendo prisionero en Madrid. Sin embargo, esta vez va más allá de la situación actual y profundiza su carta con reflexiones sobre “el gobierno, la guerra y la paz”, tal como indica el título en su impresión en el volumen de 1526 [de regni administratione, bello, & pace<sup>19</sup>]. Sin embargo, no

<sup>17</sup>“Fortassis hinc nascuntur quae a nostris sunt hominibus in orbe isto novo acta, ut Indi illi non sint illis habiti pro hominibus, de qua iniquitate destinatus est mihi alio opere dicendi locus” (M V, 221).

<sup>18</sup>Citado por Calero en Vives 1999, 151, nota 93. La frase es ambigua; *strictu sensu* Vives no dice que va a dedicar otra obra a esta problemática sino que hablará de ella en otra obra (es decir, entre otras cosas más). Cabe recordar aquí que la famosa bula *Sublimis Deus*, en la cual el papa Pablo III confirmó que los indios eran “verdaderos hombres”, es más de dos lustros posterior (2 de junio de 1537).

retoma la cuestión fundamental que había tratado en la carta dedicatoria al Cardenal Wolsey, es decir, si era preferible un gobierno democrático o uno monárquico, sino que toma como *a priori* el principio monárquico que introduce con una metáfora que utilizará a menudo en las obras posteriores: “en efecto, el príncipe en el estado es lo que el alma en el cuerpo” (81; M V, 175). La base del gobierno es la virtud del príncipe o, en otras palabras, la bondad:

El príncipe bueno, y que quiere mantener siempre en su persona mientras viva el gobierno y transmitirlo a sus herederos según la tradición, debe esforzarse sobre todo en hacerse bueno y sí mismo y a los suyos, en llegar a ser personalmente muy experto en el arte de gobernar, así como en enseñar a sus súbditos a obedecer de forma pacífica y sumisa. (82)<sup>19</sup>

Este pasaje es significativo en varios sentidos. Vives establece el vínculo entre príncipe y pueblo en la relación de mando por un lado, y obediencia y sumisión, por el otro. La bondad es el vínculo más fuerte entre ambos: si el príncipe es bueno, el pueblo lo será y no buscará revoluciones. Por eso, el príncipe ideal debe ser el modelo para su pueblo, en su actuación pública como en su vida privada (81; M V, 175). Casi de paso menciona la exigencia de que el príncipe debe “ser personalmente muy experto en el arte de gobernar”, pero justamente no dice nada sobre este arte, ni aquí ni en otro lugar. En este pasaje minúsculo se resume como en un núcleo la deficiencia de su pensamiento político. La única excepción lo constituye su consejo de que el gobernante necesita consejeros expertos y confiables, “maestros, experiencia y personas que le muestren y le corrijan los errores a fin de pulir el espíritu, de por sí tosco” (81; M V, 176). Vives previene al rey contra los aduladores, “ponzoña muy perniciosa para los poderosos” (ibíd.), y el lector estará tentado de especular de si Vives piensa en nombres concretos.

Si el alma está sana, el cuerpo lo será; en el caso contrario, el príncipe contagiará a su pueblo:

Con un rey malo los súbditos son malos, y entre personas malas realmente la concordia no es duradera; cuando el príncipe manda de forma soberbia, los súbditos obedecen con altanería; gobernar a personas malas es muy amargo, pero aún lo es más si el propio gobernante también lo es. (82)<sup>20</sup>

El príncipe malo gobierna con violencia y miedo; sin embargo, estos instrumentos “son propios de esclavos y no de hombres libres, hacen que todo el pueblo degenera hacia la naturaleza y condición de esclavos” (82; M V, 177); además, “los gobiernos duros o absolutos pronto desaparecen, y son más violentos que duraderos” (82; M V, 176). Es difícil no pensar en las experiencias de la historia europea del siglo XX. Además, encontramos en este pasaje otro problema no resuelto: por un lado, Vives habla del súbdito obediente y sumiso, por el otro del hombre libre. ¿Cómo conciliar la sumisión del súbdito con la libertad del hombre? Es sólo en el tratado de 1529, *Quam misera*, que encontramos la respuesta:

[...] se estima que ésta es la mayor libertad: someterse pacíficamente a las leyes y a los magistrados legítimos, mostrarse como ciudadanos honestos y moderados, estar prestos a la voz de la ley y los magistrados, y obedecer sus mandatos resuelta y prontamente; mejor todavía, ésta es la única libertad verdadera: el deseo de vivir rectamente, esto es, estar libre de los vicios del espíritu, y no servir a sus pasiones y desasosiegos, que son

<sup>19</sup>“Quapropter illud in primis est sapienti Principi laborandum, quique sempiternum et ipse dum vivat possidere, et heredibus tradere per manus cupit, ut se ac suos bonos faciat, ipseque sit gubernandi pericissimus, et parere modeste, atque obedienter subditos doceat” (M V, 177).

<sup>20</sup>“Nam Rege malo mali sunt subditi, inter malos vero concordia haud diuturna: cum Princeps superbe imperat, subditi contumaciter parent: malos regere acerbissimum est, acerbius etiam, si rector ipse sit malus” (M V, 176).

tiranos sin freno alguno. (1997, 377)<sup>21</sup>

La libertad se realiza en la sumisión con la única condición de que el príncipe sea bueno. La virtud es el garante de la paz: “la virtud es pacífica, moderada, nada amante de revoluciones, despreciadora de la fortuna hasta tal punto que no tiene en cuenta ni el cuerpo ni las riquezas, pues se apoya y sustenta por completo en el alma” (83; M V, 178). El hombre malo, por el contrario, “es inestable y nunca se acomoda a la situación del momento, desea por eso cambiarlo todo” (83; M V, 179). El vicio es, pues, la causa de las discordias y de las guerras cuyas consecuencias Vives evoca drásticamente en lo que sigue. Es en este punto que la carta continúa las acusaciones de las cartas anteriores. Un punto interesante es el hecho de que Vives subraya la importancia de la educación, de las letras y de la religión (84; M V, 179-80). En este punto, el humanista es optimista y cree fuertemente en la posibilidad de educar y mejorar al hombre. Sin embargo, al final todo depende del príncipe: “Todos estos bienes de la paz se deben al príncipe en cuanto alma de las leyes, garantía de la confianza pública y mediador en la concordia” (86; M V, 183). Enrique VIII le parece la “ejemplificación” de este príncipe ideal (83; M V, 178), hasta ve en él un príncipe de la paz, por lo que nadie más indicado que él a llevar “a la concordia al Emperador Carlos” (90; M V, 186). Vives lleva la alabanza de la paz a su último término al declarar: “no hay ninguna guerra tan favorable a la que no sea preferible una paz injusta”<sup>22</sup>. Con esto, retoma una máxima de Erasmo quien había escrito que “una paz injusta es mejor que la más justa de las guerras”<sup>23</sup>. Sin embargo, Erasmo no había ido tan lejos de condenar una guerra justa y, sin duda alguna, consideró la defensa contra el Turco como tal<sup>24</sup>.

## 2. Guerras cristianas y amenazas turcas

En 1526, Vives reunió estas cartas (salvo la dirigida al obispo de Lincoln) en un volumen, junto con el tratado *De Europae dissidiis, et bello Turcico*, el texto central de la colección. La portada hace ver un programa, es decir, que se tratará de las guerras europeas y del estado (*De Europæ dissidijs, & Republica*). *De dissidiis* se inspira en los *Diálogos de los muertos* de Luciano, uno de los autores preferidos de Vives. Después de las cartas cargadas de lamentaciones sobre las devastaciones de Europa, elige una forma satírica. Curtis (2008, 145-6) supone que esta forma le permitió expresar duras verdades de un modo más aceptable para sus lectores<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> “[...] ea existimatur libertas summa, legibus ac legitimis magistratibus quiete obtemperare, et bonos se ac moderatos praebere cives, voci legum aut magistratuum praesto esse et imperiis prompte et alacriter parère; immo vero haec una est libertas vera, ut velis bene vivere, hoc est, animi viciis vacare, et impotentissimis tyrannis animi motibus ac cupiditatibus non servire, quae sola est servitus [...]” (M V, 449-50).

<sup>22</sup> “Nullum est tan felix bellum, quo non sit potior iniqua pax, sive curas, sive sumtus, sive discrimina consideres et contempleris” (M V, 185; cf. V, 263 y, sobre todo, 286).

<sup>23</sup> Erasmo, *Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem* (1504). La cita exacta reza: “[...] audacter affirmaverim pio principi nimio consultius esse pacem quantumvis iniquam amplecti, quam bellum etiam aequissimum suscipere” [“atrevido afirmarí que es mucho más aconsejable para un príncipe piadoso aceptar una paz lo injusta que fuera que empezar una guerra aunque fuera justísima”] (*Opera omnia*, IV,1, 1974, 74, mi traducción). Más tarde, Erasmo desarrollará las ideas sobre la paz en *Institutio principis christiani* (1516) y *Querela pacis* (1518), cuyas ediciones incluían el *Panegyricus*. Véase Herding 1974; sobre la cita misma, Halkin 1986, 15. Hale (1971, 11-12) indica que Erasmo retoma en esta frase una máxima conocida de Demóstenes convirtiéndola en su contrario: “tenemos siempre que preferir –había dicho éste– una guerra honorífica a una paz ignominiosa” (mi traducción).

<sup>24</sup> Cf. Chomarar 1974, 452: “Le pacifisme d’Erasmus n’est pas absolu: une position aussi extrême serait peu érasmienne; il se contente d’inviter fermement les princes à la prudence et à la circonspection; leur premier devoir est de se purifier des passions mauvaises conseillères, puis de bien mesurer à l’avance tous les maux de la guerre et de savoir, s’il le faut, renoncer à leurs droits dans l’intérêt de leur peuple puisque à ce point de vue aussi *summum ius, summa iniuria*”. Cf. Halkin 1986, 15 y 38 nota 74.

<sup>25</sup> Para las alusiones a la política actual, véase Curtis 2008, 145-48. Véanse, además, las interpretaciones minuciosas



Minos, dios de los infiernos, pide a Tiresias, el vidente ciego de la mitología griega, que le explique la causa del número creciente de sombras que llegan a su reino. Este le aconseja que pregunte a unas de las sombras mismas que conocen “bien y punto por punto los asuntos de los hombres”, un hombre de negocios que ha viajado por el mundo u otro que ha vivido cerca de los príncipes (91; M VI, 453). Así lo hace Minos, y entran en el diálogo Polygramon y Basilio Colax<sup>26</sup>. Este empieza en un tono burlón: no hay nada nuevo, los muchos muertos se deben a las enfermedades y algunas guerras, hechas por príncipes y pueblos. No quiere hablar de los príncipes “pues no hay que hablar a la ligera de los príncipes, todos son hombres buenos” (92; M VI, 453). Con esto, Basilio subvierte la máxima que Vives había formulado en la segunda carta a Enrique VIII, es decir, que el rey debía ser bueno. Basilio enfatiza la sátira aún más diciendo que los reyes pueden hacer el mal pero a nadie se le permite hablar mal de ellos. Esta respuesta le parece demasiado liviano a Minos por lo que le pregunta a Polygramon por las cosas terrestres. Pero éste empieza igualmente en un tono burlón: es lo de siempre, “se come, Minos, se bebe copiosamente, muchos fornican, muchos son adúlteros, se juega a los juegos del azar; los ricos comen a placer, los pobres pasan hambre” (92; M VI, 454). Preguntado por los príncipes, los cristianos, los turcos, contesta “más o menos esas mismas cosas, y por doquier la guerra, las discordias, los odios” (ibíd.). Pero de golpe abandona las burlas y se vuelve serio:

Pero en ninguna época, en ningún lugar hubo odios tan grandes como los de ahora entre ellos. Antiguamente había odios entre los pueblos de Asia y de Europa porque parecían separados por el mar, o entre dos grandes imperios, como los espartanos y los atenienses, los cartagineses y los romanos, o entre los que luchaban por sus fronteras. Ahora entre los países hay un odio general e irreconciliable, que no puede ser apaciguado con ningún deber moral, ni puede ser eliminado ni restañado con ninguna buena acción. El italiano desprecia y odia a todos los transalpinos como bárbaros, el francés escupe ante la palabra “ingleses”, éstos no quieren mucho a los escoceses y a los franceses. Entre los franceses y los españoles en nuestros tiempos se han hecho guerras no sin enormes matanzas, de las que han quedado en sus corazones raíces profundas de enemistades. (93)<sup>27</sup>

Estos odios no se limitan a las relaciones exteriores de los pueblos sino que envenenan también el interior de las naciones mismas; entre las grandes familias, entre los barrios de una ciudad. Más aún, estos odios surgen también en las escuelas de filosofía, de teología, entre católicos y luteranos, entre los luteranos mismos, entre las órdenes religiosas (93; M VI, 454-5). Tiresias lleva la cuestión al extremo insinuando que los odios llegan hasta el foro interior de los hombres, “cualquiera es enemigo de sí mismo” (94; M VI, 456). A instancias de Minos,

---

de Margolin 1980 y Zapalla 1991.

<sup>26</sup>En los estudios del diálogo, los nombres de los dos personajes son caracterizados peyorativamente: Polygramon sería “intrigante pesado” (Margolin 1980, 112); hombre impertinente que se ocupa de muchas cosas (Curtis 2008, 146); en cuanto a Basilius Colax, Margolin (1980, 112) lo denomina adulador (con referencia a Terencio) y Calero (1999, 91) cortesano adulador. Sin embargo, ambos tienen un papel positivo en el diálogo. Acertadamente, Calero (1999, 91) define a Polygramon como “hombre típico de negocios”; Basilio Colax se define mejor como cortesano.

<sup>27</sup>“At nulla aetate, nulla natione, tanta fuerunt odia, quanta nunc inter eos: olim odia erant inter gentes Asiae, atque Europae, quòd mari viderentur diremptae, aut inter duo ingentia imperia, veluti Lacedaemonios et Athenienses, Carthaginienses et Romanos, aut inter eos, qui de finibus contendebant; nunc inter provincias odium publicum et irreconciliabile, quod nullis officiis placari, nullis beneficiis tolli, et restingui queat: Italus Transalpinos omnis tamquam Barbaros fastidit, atque odit; Gallus ad Britanni nomen despuat; hic non admodum caros habet Scotos, et Gallos; inter Gallos et Hispanos memoriâ nostrâ bella gesta non citra ingentes clades, unde relicta sunt magna in eorum pectoribus inimicitiarum semina” (M VI, 454-5; cf. *De concordia*, M V, 220, 242-4; *De veritate fidei christianae*, M VIII, 452). El lamento de las consecuencias nefastas de las guerras para las artes constituyen una constante en la obra de Vives.

Polygramon esboza una historia de las guerras europeas que tienen su centro en Italia, desde Alfonso V hasta el presente. Los italianos se quejan de la insolencia de los soldados españoles con razón -consiente Tiresias- puesto que “aventajan a los demás en maldad, en dureza de expresión, en crueldad en palabras y en acciones” (100; M VI, 462-3). Desde los comienzos del siglo XVI, Francia y España lucharon por Italia, pero fue la elección del emperador alemán, en 1519, la última causa de la enemistad actual entre sus monarcas: “Las raíces del gran odio, que habían surgido ya hacía tiempo, crecieron a partir de entonces entre los dos jóvenes más importantes del orbe cristiano, iguales en nobleza, en recursos, en mando y en poder” (98; M VI, 461). Al final, Minos agradece a Polygramon por el resumen imparcial de las guerras europeas y pregunta “¿cuál de las dos partes se ha hecho más rica o ha mejorado su situación?” Ninguna, contesta Polygramon; ambas “están exhaustas, los reinos saqueados, la nobleza quebrantada y arruinada, las ciudades antes florecientes están igualadas con el suelo, los campos esquilados y desiertos” (101; M VI, 464). De vez en cuando, Tiresias interrumpe el discurso de Polygramon con comentarios cínicos; así, por ejemplo, hablando del afán de los príncipes de extender su reino, insiste: “Esto es en verdad reinar: echar a perder el reino de sus antepasados para buscar uno nuevo; de esta forma el pueblo se da cuenta de que tiene rey” (95; M VI, 457). Cuando Basilio le recrimina por reírse de las cosas más serias contesta: “¿quieres que yo oiga los asuntos pueriles con seriedad, que alabe los necios y descabellados y que dé mi aprobación a la crueldad?” (105; M VI, 470). Al final, le pide a Basilio que explique las causas de las guerras desde su perspectiva, es decir, de los príncipes. Este contesta otra vez burlescamente: hay que evitar el ocio de los jóvenes príncipes, porque entonces se buscan “la mejor y más ilustre actividad en la que ocuparse: la guerra” (105; M VI, 470-1). Más seriamente agrega que “con la guerra se busca la gloria, se conserva también la grandeza del imperio e incluso se aumenta”, y cita los nombres ilustres: Alejandro, César, Pompeyo, incluso al presente Scipión Africano. Pero todo esto no convence a Tiresias: las guerras, contesta, significan matanzas, robos, incendios, impunidad; y los grandes conquistadores son “unos ladrones valientes”. Mejor que conquistar nuevos territorios es desarrollar su propio país, puesto que “en la paz las bellas artes toman fuerza y pujanza” (106-7; M VI, 472).

Las guerras devastadoras entre los países cristianos sirven al Turco que había avanzado en Hungría después de la victoria en la batalla de Mohacs el 29 de agosto de 1526 (100; M VI, 463). Calero (1999, 14) supone que esta derrota del ejército cristiano fue el motivo concreto de escribir el diálogo *De dissidiis*, fechado en octubre del mismo año. En efecto, Tiresias describe a los turcos con los colores más oscuros: “de los turcos [...] nunca se conseguirá nada justo y bueno. No tienen nada en común, ni por lo que se refiere a las creencias ni por lo que respecta a las personas o a Dios” (104; M VI, 468). Y más adelante agrega “que no [tienen] el menor aprecio de la fidelidad, del juramento, de su dios, de la misericordia, de la bondad” (105; M VI, 470). Escipión compara la situación actual con la que tuvo que enfrentarse en su vida, lo que lo lleva a una comparación general entre Europa y Asia. Es este el discurso más largo del diálogo y constituye casi un tratado propio, lo que le confiere particular importancia.

Escipión compara los turcos actuales con los pueblos asiáticos de la época romana concediendo que los tiempos son distintos, pero en lo esencial es lo mismo (110; M V, 477). Su afirmación fundamental es “que Asia es poco guerrera”:

En efecto, el filósofo Aristóteles y muchísimos otros grandes hombres, que se preocuparon de investigar la naturaleza y las causas de las cosas, nos han transmitido que la raza más fuerte y más animosa del mundo es la que habita Europa, así como que los asiáticos son hombres temerosos y nada aptos para la guerra, más parecidos a mujeres

que a varones, de tal forma que Europa no sólo cría hombres más animosos y fuertes que los demás sino también animales. Así, los leones que nacen en Europa tienen más coraje que los cartagineses, y lo mismo los perros, los lobos y el resto de los animales, a pesar de que los africanos muestran más ferocidad precisamente en el rostro. (110)<sup>28</sup>

Calero remite en nota al pasaje de la *Política* aristotélica al cual Vives se refiere explícitamente. Allí, Aristóteles dice que los pueblos asiáticos tienen razón y aptitud para las artes, pero les falta coraje (*Política*, 1327b). Vives no se refiere, pues, a la famosa diferenciación aristotélica entre los pueblos superiores y los inferiores, destinados a servir, diferenciación tantas veces utilizada en la justificación del dominio español sobre los indios, cuya expresión emblemática es la disputa entre Sepúlveda y Las Casas en las Juntas de Valladolid de 1550-51. Sin embargo, Escipión sostiene que los turcos son inferiores a los europeos en las artes bélicas. Junto con los juicios morales despreciativos emitidos por Tiresias, el diálogo presenta una imagen sumamente negativa de ellos. Desde luego, esto lleva a la pregunta por las causas de los avances actuales de los turcos. La respuesta es simple: los turcos avanzan porque los príncipes cristianos debilitan sus países por las guerras entre ellos. De allí el consejo de Escipión:

Si los príncipes de Europa, ciegos por el odio entre ellos y enloquecidos por la discordia, quisiesen trasladar sus ejércitos desde las tierras cristianas a las de los turcos, conseguirían todo lo que desean de forma más abundante y copiosa, y no se ejercitarían menos sino con mayor grado puesto que sería contra hombres muy distintos, muy alejados, enemigos de su religión y del nombre cristiano, a quienes les parecería perseguir como a fieras en una cacería. En cuanto al ejército, tendrían un botín más rico y cuantiosos sueldos, por tratarse del extenso dominio turco y de la rica Asia. Además los príncipes tendrían ocasión y pretexto de extender su imperio en extensiones tan grandes de mar y tierra. (107)<sup>29</sup>

Escipión termina su discurso con un giro irónico diciendo que no sabe si Cristo estaría de acuerdo con su opinión; sin embargo, el mal de la guerra contra el turco sería “más tolerable que aquella locura de guerra civil” (112; M VI, 479).

El discurso de Escipión brinda el argumento más fuerte a los críticos del pacifismo de Vives como Noreña y Cantarino. Es cierto que se trata del discurso de un personaje que no puede identificarse sencillamente con la opinión del autor. Sin embargo, la extensión del discurso es un indicio fuerte de su importancia en el conjunto del diálogo. Pero la palabra final pertenece a Tiresias. Al principio, parece negar la argumentación de Escipión:

Las únicas armas de los cristianos, su único baluarte, pero fortísimo e inexpugnable, es la defensa de su Cristo; si él los acepta, serán invencibles e invulnerables para todos los países y pueblos, pero, si los rechaza, ¿qué otra cosa podrían ser que botín? (112)<sup>30</sup>

<sup>28</sup>“Aristoteles enim, sapientiae assectator, et alii magni viri permulti, quibus rerum naturas causasque perquirere cura fuit, memoriae prodiderunt, fortissimam mundi gentem et animosissimam esse eam, quae Europam incolit, Asianos meticulosos homines, et bello minime idoneos, feminis similiores, quam viris; ut non modo Europae homines ceteris animo ac viribus praestantiores edat, sed feras quoque; quippe leones, qui in Europa nascuntur, plus habent animi, quam Punici, canes etiam, lupi, et reliquae animantes, tametsi Africae plus ostendunt ore ipso ferocia” (M VI, 477)

<sup>29</sup>“Si Europae Principes odio inter se caeci, discordia furentes, arma a Christianis vellent in Turcam convertere, omnia quae expetunt, prolixius assequerentur, et copiosius; nec minus se se exercerent, sed iucundius, quippe contra homines alienissimos, procul dissitos, hostes religionis suae, ac nominis, quos non aliter viderentur sibi persequi atque in venatu feram; jam exercitui praeda opinior, et opulenta stipendia, nempe ex lata Turcae ditione, et divite Asia, tum Principibus occasio ac materia imperii proferendi, in tantis maris, ac terrarum, spatiis” (M VI 473).

<sup>30</sup>“[...] unica Christianorum arma, solum praesidium, sed id fortissimum atque inexpugnabile, est Christi sui tutela; si is eos recipiat, invicti, inviolabiles cunctis erunt nationibus, ac gentibus; sin rejiciat, ¿aliud fuerint quam praeda?”

La fuerza de los cristianos yace en Cristo y los príncipes cristianos vencerían si dejaran de guerrear entre ellos, lo que vale sobre todo para dos jóvenes:

Y por lo que respecta a la actividad y al esfuerzo de los hombres, sin dificultad se curaría la herida abierta hasta este momento, si los dos jóvenes, satisfechos con los dilatísimos dominios que poseen, pudieran avenirse a vivir en amistad y en concordia entre ellos, o, si les pareciere bien aumentar su reino, guerreasen contra uno completamente ajeno y enemigo de la religión antes que contra uno allegado por la sangre y unido por la iniciación en los misterios. (112)<sup>31</sup>

Tiresias cierra su dictamen sosteniendo que Alemania es la pieza clave: tanto que queda en manos cristianas, Europa se salvará. Si no, los europeos podrían huir al Nuevo Mundo, pero incluso allí no estarían seguros de la persecución turca; la esperanza es vana que los turcos detendrían su avance, sólo unidos Europa podrá asegurar su futuro.

En efecto, Tiresias quien pareció contrarrestar la argumentación de Escipión, finalmente la acepta, sosteniendo que el turco es “completamente ajeno y enemigo de la religión”<sup>32</sup>. Otro detalle que llama la atención es la personalización de los conflictos europeos; en el fondo, se trata de la ambición desmesurada de dos jóvenes. Vives no llega a analizar las causas histórico-políticas de las guerras de su tiempo.

Al final, una nota sobre el título general del volumen de 1526, *De Europę dissidijs, & Republica*. Tanto las cartas como el diálogo *De dissidijs* tratan de las guerras europeas; sobre el estado, por el contrario, sólo encontramos unos toques someros en la segunda carta a Enrique VIII.

### 3. De la utopía cristiana a la contrautopía

El volumen de 1529 es, para Fontán (1986, 35), la “segunda summa”, para Calero (1999, 16), la “summa pacifista” del pensamiento político de Vives. La carta dedicatoria a Carlos V continúa la serie de cartas dirigidas a los poderosos. Sin embargo, el contexto es radicalmente distinto. Tres años antes, en *De dissidijs*, Vives había estilizado a Enrique VIII como príncipe de la paz frente a los dos jóvenes príncipes con una ambición desmesurada. Mientras tanto, el humanista valenciano había perdido el favor del rey inglés, y la actuación de éste lo hubiera hecho difícil presentarlo como modelo en el sentido de su concepción rigurosamente ética del monarca cristiano. Sin embargo, no había abandonado su empeño de mover a los poderosos hacia la paz. Ahora bien, el rey de Alemania y España y próximo Emperador (Carlos será coronado poco después a principios del 1530) era, en realidad, el menos indicado para ser destinatario de una obra de paz. En el tratado mismo que la carta acompaña, su parte en las guerras de la época es mencionada explícitamente, y no falta el *sacco di Roma* que había escandalizado Europa<sup>33</sup>. Esta situación es un ejemplo paradigmático del choque de una concepción pacifista con la realidad política. Calero (1999, 17) explica la dedicatoria suponiendo “que pudo estar motivada por necesidades económicas dada la precariedad en que había quedado Vives tras la ruptura con

(M VI, 480).

<sup>31</sup>“Et quantum ad humanam quidem diligentiam atque operam attinet, haud aegre accepta plaga sanaretur, si *juvenes duo*, contenti latissimis imperiis quae possident, amice inter se et concorditer vivere animum possent inducere; aut si regnum libèret augere, alienissimum potius et pietatis hostem, bello impeterent, quàm vicinum, sanguine et mysteriorum initatione conjunctum” (ibíd.)

<sup>32</sup>Margolin (1980, 131) opina que Vives reparte sus ideas entre Escipión y Tiresias: “C’est entre Scipion l’Africain et Tirésias que les idées politiques et religieuses de Vivès se répartissent en quelque sorte”. Escipión sería el estratega militar, Tiresias el humanista cristiano.

<sup>33</sup>Así, en el tercer libro del tratado, 188 (M V, 264), 191 (M V, 268-9), 199 (M V 278), 203 (M V, 283).

el monarca inglés”. En realidad, esta explicación es poco favorable para el humanista valenciano: ¿habría traicionado (o, por lo menos, flexibilizado) sus convicciones pacifistas por causas económicas? Una lectura cuidadosa de la carta muestra que Vives supo conciliar habilmente las dos exigencias, la económica y la moral.

La carta se abre con la lamentación que conocemos de las cartas anteriores. Una serie seguida de guerras causó en Europa “enormes calamidades”:

Vemos los campos destruidos y devastados, los edificios derrumbados, algunas ciudades igualadas con el suelo y otras vacías y abandonadas, los alimentos y los precios elevadísimos, los estudios detenidos y casi abandonados, las costumbres completamente degeneradas, la capacidad de juicio tan corrompida que los crímenes reciben la aprobación de las obras buenas. (123)<sup>34</sup>

Este pasaje es aún más expresivo que los de las cartas anteriores. Sin embargo, la diferencia -esencial- consiste en el hecho de que Vives no escribe a un monarca ajeno a estos hechos sino al que es responsable de ellos o, por lo menos, parcialmente responsable. Vives evita concretizar su lamentación, ni da nombres ni fechas. Pero de modo implícito, este pasaje puede leerse como una acusación velada. Muy habilmente, convierte esta acusación en amonestación:

Todos estos hechos piden, exigen y demandan un ordenamiento y la mayor reparación posible, y los pequeños restos de empresas importantes con clarísima voz gritan y dan testimonio de que no pueden resistir más si no se les socorre con rapidez. (123)<sup>35</sup>

El lamento sobre el pasado es sólo el punto de partida para el verdadero motivo de la carta y del tratado que le sigue: incentivar al monarca de abandonar la guerra y dedicarse a la obra de la paz. Así, se dirige patéticamente a Carlos exclamando que Dios concedió a los príncipes el poder de establecer y mantener la paz y enfatiza: “ojalá que vosotros los príncipes, a quienes [Dios] concedió el poder, añadieseis la voluntad!” (123; M V, 187-8). Inmediatamente después convierte el deseo en constatación:

Cierto es que Tú mismo has levantado una señal importante y evidente para esperar lo mejor acerca de la paz del mundo, de forma que se cree que aquellos dos requisitos, la voluntad y el poder, se encuentran unidos en Tu corazón y de forma que, así como puedes levantar y elevar la cristiandad, oprimida y postrada, del mismo modo también tienes la voluntad y te esfuerzas en todo lo que está de tu parte. (124)<sup>36</sup>

Vives pasa por alto el pasado y se centra en el presente y el futuro<sup>37</sup>, y cierra la carta con

<sup>34</sup>“Excisos videmus ac depopulatos agros, aedificia diruta, urbes alias aequatas solum, alias exinanitas prorsus ac desertas, alimenta et rara et precii intentissimi, studia litterarum segnia et paene amissa, mores pravissimos, judicia tantopere corrupta ut scelera pro benefactis approbentur” (M V, 187). George (1977) ha presentado un agudo estudio de las estrategias retóricas de Vives en la carta y el tratado.

<sup>35</sup>“Haec omnia constitutionem ac reparationem vel maximam poscunt, exigunt, efflagitant, et praetenuis magnarum rerum reliquiae, amplius se non posse consistere ni mature succurratur, apertissima voce clamant, testanturque” (ibíd.).

<sup>36</sup>“Quamquam ipse magnum atque evidens signum existi ad optime sperandum de quiete orbis, ut duo illa, animus et potentia, in Tuo isto pectore conjuncta esse credantur, et quemadmodum sustollere ac sublevare possis oppressum ac jacens christianum nomen, ita etiam velis, et annitaris pro virili” (M V, 188). Véase el comentario de Curtis 2008, 152.

<sup>37</sup>Según comenta Calero en nota (1999, 124, nota 4), Vives aludaría al Tratado de Cambray (conocido también como Tratado de las Damas). Sin embargo, el tratado se firmó el 5 de agosto y no el 29 de junio (fecha dada por Calero). Vives firmó la carta el 1 de julio; en esta fecha todavía estaban preparando el contrato Margarita, tía de Carlos, y Luisa, madre de Francisco. Decididamente fuera del contexto es la mención de la coronación de Carlos como Emperador que tuvo lugar el 24 de febrero de 1530. En el mejor de los casos, Vives trata de motivar al monarca a buscar una solución pacífica al conflicto con el monarca francés. Sea como fuere, tampoco este tratado interrumpe la serie de guerras por más que unos pocos años.

una serie de deseos y amonestaciones, siempre sustituyendo las intenciones por hechos: así, el Concilio general y la confirmación de la paz (126-27; M V, 191-2). Finalmente, amonesta al rey de buscar consejos en “la lectura de los libros que es conveniente que el príncipe maneje con frecuencia, los cuales te darán el consejo exacto y no corrompido por la adulación o alguna consideración a Tu poder” (127; M V, 192). Sin que lo diga explícitamente, Vives le manda a Carlos V su tratado *De concordia* como uno de los libros con consejos sanos y seguros.

Hasta hace unos pocos años se suponía que Vives había escrito el tratado en 1526, al mismo tiempo que el tratado *De dissidiis*. González González (1992, 65) y, después de él, Calero (1999, 17) han indicado que esta fecha se debe a un error tipográfico en la edición Mayans. La escritura del tratado debe ser, pues, poco anterior a la publicación en 1529; posiblemente hasta en verano de 1528, tal como lo supone Calero, fundándose en una carta a Budé de noviembre de 1529.

El tratado mismo estudia el problema de concordia y discordia en cuatro libros cuyos temas Vives explica brevemente al final de la carta dedicatoria y al comienzo de los cuatro libros<sup>38</sup>. La primera parte va dedicada al estudio de los orígenes de la concordia y la discordia que Vives busca y encuentra en la naturaleza humana misma:

[el hombre] no sólo ha nacido sino que también ha sido hecho, inclinado y dispuesto para la religión con respecto a Dios y para vivir en sociedad con los hombres, por don divino se le ha dado la excelsa y noble fuerza de la inteligencia, gracias a la cual se eleva a través de todos los elementos hasta los cielos, que recorre uno por uno así como el orden y la naturaleza de ese universo. (130)<sup>39</sup>

En este párrafo encontramos tres puntos esenciales que Vives introduce como *a priori*: el hombre está hecho y creado (1) para la religión, (2) para la sociedad y (3) está dotado de inteligencia<sup>40</sup>. Todo esto le predestina para la concordia. Del Nero (1977, 25) ve en este pasaje una “matriz sustancialmente ciceroniana”. Por otra parte, también es cierto que Vives fusiona aquí tradiciones cristianas con del concepto aristotélico del *zoon politikon*. Lamentablemente, el hombre tiene, al mismo tiempo,

ciertos movimientos de ánimo vehementes, agitados y con alguna perturbación, los cuales le agujonean a separarse de esta concordia; son, sin duda, la soberbia, la arrogancia, la envidia y la cólera. (131)<sup>41</sup>

Estas pasiones igualan a los hombres a los animales: “¿Qué decir del hecho de que las fuerzas del cuerpo están en la parte animal, y la muy despreciable animosidad en aquella parte del ánimo que en nada se diferencia de los animales”, escribe en el tercer libro (208; M V, 290). Pero mientras que estas pasiones dominan a los animales, Dios las sometió en el hombre al dominio de la razón:

En nosotros, en cambio, por un don y un regalo muy generoso separó Dios todas las perturbaciones, como esclavos viles y malos, del gobierno del hombre, ordenó que estuvieran sometidas al noble espíritu y puso al frente de las mismas una voluntad libre e inquebrantable, la cual, despreciando las perturbaciones de las pasiones y sin tener en

<sup>38</sup>Véanse las interpretaciones de Dust 1987, Del Nero 1997, 9-44 y el breve resumen de Calero 1999, 16-20.

<sup>39</sup>“Hominem vero sanctum animal, si quis explicet penitus, inveniet ad religionem adversus Deum et societatem cum hominibus non modo natum esse, sed factum, appositum, instructum: data est illi divino munere ingenii vis excelsa, erecta, qua per dementia omnia in coelos sublatus, illos omnes percurrat, ordinemque et naturam universitatis hujus” (M V, 195).

<sup>40</sup>“Two fundamental assumptions both underpin and condition the workings of Vives’ entire system: (a) man must seek God, (b) the path to Him necessarily passes through society” (Fernández-Santamaría 1992a, 244).

<sup>41</sup>“Habet quidem homo animi motus quosdam vehementes et incitatos cum quadam perturbatione, quibus extimulatur ad desciscendum ab hac concordia, nempe superbiam, arrogantiam, livorem, iracundiam” (M V, 196).

cuenta sus gritos, estableciese lo que a ella misma le pareciese bien; añadió la razón como guía y consultora de las acciones, la cual nunca exhorta e insta a la discordia y al odio, sino siempre al amor, a la concordia, a la tranquilidad, a la justicia, a la equidad, en una palabra a cualquier clase de virtud y de bondad. (131)<sup>42</sup>

Sin la “piedad y la religión para con la divinidad”, el hombre no sería otra cosa que un animal salvaje, “entregado a las pasiones y esclavo de los placeres” (224; M V, 311). Gracias al don divino de la voluntad libre y la razón es capaz de dominar las malas pasiones. En otras palabras, Dios lo ha “hecho, formado, equipado e inclinado para la paz” (135; M V, 201). “De dónde procede entonces -pregunta Vives- en todo el género humano tanta disensión, tanta discordia, tanta enemistad, tanto odio?” (ibíd.). La respuesta es el pecado original, la pretensión del hombre a ser igual a Dios (136; M V, 202). Del pecado original surge el poder de las pasiones que dominan la voluntad libre y la razón, y Vives demuestra con una serie de ejemplos las consecuencias nefastas, con lo que contradice el concepto defendido antes de que la razón es esencialmente buena y capaz de dominar las malas pasiones<sup>43</sup>. En una deducción histórica constata la victoria de las pasiones, con lo que pasa del nivel individual al político:

Cuando las pasiones se apoderaron por completo de los espíritus, el más violento de todos se hizo con el poder absoluto; de esta forma no el mejor era apreciado por su amor hacia la virtud, sino el más dispuesto a hacer daño. (145)<sup>44</sup>

Por diferentes motivos (ninguno de ellos muy noble), estos hombres violentos ganaron el aplauso y la admiración de todos, y así

toda clase de honores, de honra, de aplausos, de gloria se concentró en las empresas militares; el llamado honor, los hombres fuertes, valientes, vengadores de la patria y triunfadores sobre los pueblos fueron elevados hasta el cielo y venerados como dioses, como Hércules y Dionisio de Tebas. (145)<sup>45</sup>

La fama de estos hombres fue inmortalizado en poemas, narraciones, estatuas y arcos de triunfo. De este modo, los grandes conquistadores se convirtieron en modelos para los príncipes modernos. Para aumentar su gloria, ampliaron su territorio. Este afán se debe, además, al hecho de que cuando los príncipes no logran suprimir las disensiones interiores, buscan la solución de sus problemas en guerras exteriores. Esta es la causa de casi todas las guerras de la antigüedad y -podemos agregar- de la modernidad. En vez de mirar “por el bien de sus súbditos, mirar por ellos y preocuparse como si fueran hijos”, el príncipe los lleva a la guerra y, finalmente, la miseria. De este modo traiciona su verdadera misión de ser el “padre de la patria” (147)<sup>46</sup>. Casi

<sup>42</sup>“In nobis vero perturbationes omnes ceu vilia et nequam mancipia amplissimo quodam concessu ac munere seposuit Deus a regimine hominis, subditas esse iussit generosae menti, voluntatemque illis prefecit liberam et inconcussam, quae spretis affectionum tumultibus, et illorum clamoribus pro nihilo habitis, statueret quidquid ipsi esset collibitum; addidit rationem ducem et consultricem operum, quae nunquam ad discordiam aut odium, semper ad amorem, concordiam, quietem, justitiam, aequitatem, omne denique virtutis et bonitatis genus, voluntatem adhortatur, et instigat” (ibíd.).

<sup>43</sup>Esta conclusión se opone a la opinión de Fernández-Santamaría quien sostiene que la razón humana nunca sería degradada a la impotencia: “Reason, although in ist present state very much removed from the original, is never seen by Vives as so depraved that it cannot generate the necessary norms to guide man in his search for the objective which fulfills his earthly existence” (1992a, 226).

<sup>44</sup>“Plane ubi affectus totam possessionem animorum occuparant, violentissimus quisque tyrannidem invasit: ita non optimus erat in precio ob amorem virtutis, sed promptissimus ad nocendum” (M V, 213-4).

<sup>45</sup>“[...] omne honorum, decoris, laudum, gloriae genus in facinora est militaria congestum; appellata virtus, et nominati viri fortes, viri boni, patriae vindices, domitores gentium, sublatis in coelum, et culti pro diis, ut Hercules et Dionsius Thebanus” (M V, 214).

<sup>46</sup>“Parens patriae” (M V, 216).

imperceptiblemente, Vives introduce un elemento central de su teoría política. Su concepción del auténtico poder político es personalizado y se orienta en el modelo del *pater familias*, del padre de la familia. Es este elemento que hizo posible que en el siglo XX los defensores de un régimen paternalista pudieran remitirse a Vives.

En un giro abrupto, Vives introduce otra causa de las disensiones humanas, es decir, la de fundar el ser en el haber:

Todo lo que poseemos, casas, campos, siervos, mobiliario, vestidos, dinero, no sólo lo hemos hecho nuestro, sino que lo hemos identificado con nosotros mismos, esto es, nuestra substancia. (148)<sup>47</sup>

El haber define el ser. Si esto es cierto, el haber determina el yo del ser humano, lo mío define el yo. De allí nace la nefasta oposición de lo mío y lo tuyo:

¡Con qué boca, con qué voces se pronuncian las palabras *mío, tuyo!* ¡A cuántas ofensas, pleitos, disputas, riñas, luchas y muertes han dado origen? ¡Cuántas tragedias suscitan esas dos palabras en los asuntos humanos, y tanto mayores cuanto surgen apoyadas y sustentadas en un poder mayor! ¡Oh palabras funestas y desgraciadas para el género humano cuando las repite con quejumbroso chillido un príncipe o un pueblo poderoso! (149)<sup>48</sup>

Otra vez Vives pasa de lo individual a lo político. La causa de todas las aberraciones de los hombres es la obra del diablo: “En efecto, la concordia mutua entre los hombres es la imagen más expresiva de la ciudad divina, mientras la discordia entre los hombres es una muestra del infierno” (150; M V, 220)<sup>49</sup>. Si esto es cierto, es demasiado fácil echar la culpa de las discordias a los solos príncipes, pues cada uno tiene su parte de la responsabilidad (152; M V, 222). La pregunta decisiva es, pues, de cómo liberarse de las malas pasiones y volver a la sana razón (153; M V, 223).

Por el momento, la pregunta queda sin respuesta, puesto que Vives dedica el segundo libro a la exposición de las consecuencias nefastas de las discordias, empezando con otra deducción histórica. En vista de las discordias, “los que organizan y gobiernan ciudades y colectividades humanas” (160; M V, 230) determinaron que el mejor método de acabar con las discordias era la introducción de leyes, tribunales y castigos. Casi de paso, Vives introduce una explicación del origen de las leyes, colocando este origen en un tiempo indeterminado del pasado. Sin embargo, ni las leyes ni los tribunales ni los castigos tuvieron ningún efecto; al contrario, los tribunales se multiplicaron sin que por eso terminaran las discordias (160-2; M V, 230-3). En otra deducción histórica más, Vives remonta a las invasiones de los bárbaros en los primeros siglos de la era cristiana; el motivo de estos pueblos eran “todos placeres, unos por el vino, otros por el aceite, otros por el encanto del lugar” (164; M V, 235-6); por el contrario, cuando hubo una terrible hambruna, hace siete años, en varias regiones de Europa y, sobre todo, en Andalucía, nadie tomó

<sup>47</sup>“Quaecunque possidemus, domos, agros, servos, supellectilem, vestes, pecuniam, non solum fecimus nostra, sed nos ipsos, nempe substantiam nostram” (M V, 217).

<sup>48</sup>“¿Quo ore, quibus vocibus illa intonantur, *Meum, Tuum?* ¿Quot injuriarum, litium, controversiarum, rixarum, pugnarum, caedium sunt auctores? ¡Quantas duo illa verba tragoedias excitant in rebus humanis, et eo majores, quo consurgunt freta et suffulta potentia majore! ¡O voces humano generi infaustas atque infelices, quum illas vel Princeps vel magnus aliquis populus querulo ingeminat clamore!” (M V, 218). En la primera frase, Calero ha sustituido los signos de interrogación por signos de exclamación. -La idea reaparece en el libro cuatro (289, M V, 397-8).

<sup>49</sup>En el tercer libro, Vives repite el mismo pensamiento: “así como la concordia [*sic*] es la imagen viva del infierno, de la misma forma la concordia lo es de la vida celestial y como una degustación de la felicidad eterna” [“denique ut inferorum imago est discordia ad vivum expressa, ita concordia coelestis vitae, et gustus quidam sempiternae illius beatitudinis” (220; M V, 305)].



las armas<sup>50</sup>.

Este ejemplo histórico parece ser uno más en una larga serie, pero no lo es. Su importancia se revela en la comparación con una obra escrita más de cuatro siglos más tarde. Me refiero a la *Critique de la raison dialectique* que Jean-Paul Sartre publicó en 1960. En la primera parte - "Questions de méthode"- el autor estudia el origen de los conflictos entre los hombres, tal como lo había hecho Vives. Sin embargo, en oposición a éste (cuya obra seguramente no conoció), Sartre busca y encuentra el origen en el mundo material, es decir, en la suposición de que nunca hubo suficientes alimentos para todos. Los conflictos nacen, pues, de la escasez (*rareté*) de los alimentos y, en lo que sigue, el filósofo francés reflexiona sobre los modos de los hombres de solucionarlos. Anacrónicamente, podríamos llamar la obra de Sartre un nuevo "De concordia y discordia". Si vemos la teoría de Vives desde esta perspectiva, nos damos cuenta de que desatiende, hasta niega las causas materiales de los conflictos humanos, hecho ya notado por Noreña<sup>51</sup>.

El tercer libro profundiza las convicciones expuestas en los libros anteriores aseverando que la concordia es de Dios, la discordia del diablo:

Así como la concordia nace de Dios, padre y autor de todos los bienes, y la discordia, a su vez, del diablo, origen y causa de todos los males, de la misma forma no hay ninguna clase de bien que no proceda de la concordia ni de mal que no salga de la discordia. (181)<sup>52</sup>

En efecto, este libro que es, para Calero (1999, 19), "el más importante de toda la obra", es menos filosófico que histórico y narrativo. En una larga serie de ejemplos que toma de la historia antigua y moderna, Vives ilustra las consecuencias positivas de la concordia y las nefastas de la discordia. Podemos reconocer algunos temas caros al filósofo valenciano: así, las consecuencias nefastas de las guerras para las artes y humanidades, tema que desarrollará más detalladamente en *De causis corruptarum artium*, primera parte del *De disciplinis*, de 1531. El afán del autor de conseguir la paz lo lleva a preferir los ejemplos actuales, un poco contra su propia voluntad, como se nota en la exclamación "ciertamente no quisiera insultar con demasiada frecuencia nuestra época" (233; M V, 321), pero se disculpa en seguida con las calamidades actuales. "Pero nuestra época -insiste en otro lugar con amarga ironía- considera vergonzoso el ser superado en maldad por nuestros antepasados: ¿qué puede imaginarse más desolado, más destrozado, más perdido, más desfigurada que Italia ahora, la reina de las naciones?" (185; M V, 260). En este contexto llama particularmente la atención el hecho de que acusa varias veces a Carlos V -abierta o veladamente- de sus continuas guerras, hecho que ya mencioné en la interpretación de la carta dedicatoria<sup>53</sup>. Vives profundiza estas acusaciones sacando a colación el destino de los grandes imperios. Ya en otro contexto había llamado a los grandes conquistadores de la historia una banda de ladrones. En efecto, los grandes imperios no duran y, tal como muestra la historia, finalmente, son destruidos "por los vicios así como devorados por los crímenes como por una carcoma" (234; M V, 324). En este pasaje se asoma, detrás de la

<sup>50</sup>En el tercer libro, Vives repite el mismo pensamiento: "Las iniquidades, en efecto, y los crímenes no siguen a la escasez o a la pobreza sino a las riquezas y al reino de los placeres?" ["Non enim flagitia et scelera inopiam aut paupertatem sequuntur, sed opes et regnum voluptatum" (233; M V, 322)].

<sup>51</sup>"Vives' emphasis upon the moral aspects of political and social issues prevented him from ever reaching a clear understanding of the impact caused by the structural changes of his age" (Noreña 1970, 219).

<sup>52</sup>"Quemadmodum a Deo nata est concordia patre ac auctore bonorum omnium, a diabolo vero discordia principe atque opifrice omnium malorum, sic nullum est nec boni genus, quod a concordia non proficiscatur, nec mali, quod non a discordia" (M V, 255).

<sup>53</sup>Véase arriba nota 33.

ejemplificación, una filosofía de la historia. Esta se nota aún más en el tema posiblemente más caro al filósofo: la Europa cristiana. Por un lado, prima el orgullo:

Desde Cádiz hasta el Danubio inferior, en el espacio que media entre ambos mares, tenemos a la fortísima y muy poderosa Europa, a la que, estando en concordia, no sólo no pueden compararse los turcos sino que con ella unida seríamos superiores a Asia, como lo demuestran tanto la naturaleza y el espíritu de sus pueblos como los relatos de sus hazañas. Nunca, en efecto, Asia aguantó las fuerzas de Europa, incluso las de mediano poderío, como lo he debatido en otro lugar en una obra sobre este tema particular. (196)<sup>54</sup>

Vives define Europa triplemente: por su geografía, por su religión, por su superioridad étnica. Europa constituye un contraproyecto a Asia. Por otro lado, reconoce apenado que la Europa actual ocupa sólo la sexta parte de su extensión mayor, en el siglo IV, después de la conversión del emperador Constantino<sup>55</sup>. La causa de esta reducción es menos la fuerza militar del Turco que la debilidad de los Europeos debida a las guerras internas. Cabe anotar en este pasaje una apenas velada admiración por la fuerza bélica de los europeos, admiración que no concuerda con su pacifismo.

En el cuarto y último libro, Vives cambia de registro; si el anterior era esencialmente histórico-filosófico, éste es psicológico-filosófico, lo que lo une con la obra posterior *De anima et vita*<sup>56</sup>. Vives analiza ahora la actuación de las pasiones y las interferencias con la razón y el libre albedrío, identificando la soberbia como la raíz de todas las discordias: “La raíz, como he mostrado, y la semilla de toda discordia es la soberbia, que ablandó el espíritu con placeres tan grandes que no puede soportar nada por ligero y liviano que sea” (246; M V 338). La inteligencia, por el contrario, “la parte más importante y más elevada” del hombre, es debilitada por el pecado y la falta de enseñanza (247; M V, 339). En lo que sigue, se nota un dualismo extremo de cuerpo y razón. El cuerpo es débil, indecente e inmundado (249; M V, 342, cf. 261; M V, 359), concepto heredado del platonismo y neoplatinismo, como indica Calero (261, nota 410) y –podemos agregar– de la tradición cristiana. La sabiduría, por el contrario, es la imagen real de la divinidad (267; M V, 367 y determina la concepción del príncipe ideal:

¿Qué otra cosa es el verdadero príncipe que un sabio con poder público? de forma que entre el príncipe y el sabio quizás haya ciertamente una pequeña diferencia en el poder para con los demás, pero en el juicio, en la razón, en la mente, en la deliberación y en la voluntad no hay ninguna; y la superioridad que da al hombre la sabiduría con respecto a otros hombres es la misma que la que da la razón al hombre sobre los animales. (271)<sup>57</sup>

Otra vez más, Vives retoma un concepto fundamental que Platón había desarrollado en la *Politeia*, es decir, que el gobernante ideal debería ser un filósofo. En Platón tal como en Vives, el concepto es utópico; así, éste habla del “verdadero príncipe”. Entonces, ¿hay príncipes que no son verdaderos? Aquí como en otros lugares más notamos la falta de realismo político.

<sup>54</sup>“Habemus a Gadibus ad Istrum quidquid utrunque mare interpatet fortissimam ac potentissimam Europam, in qua per concordiam non Turcae tantum pares, sed cuncta essemus superiores Asia, quod et gentium ingenia atque animi declarant, et rerum gestarum monumenta docent; nunquam enim vel mediocres vires Asia sustinuit, quemadmodum alibi est a me in opere hujus argumenti peculiari disputatum” (M V, 275). Vives se refiere al *De dissidiis*, 79-84; véase arriba.

<sup>55</sup>Sin embargo, en *Quam misera* Vives ve la conversión de Constantino muy críticamente; véase abajo.

<sup>56</sup>Véase sobre este punto Noreña 1989.

<sup>57</sup>“¿Quid est porro aliud verus Princeps, quàm vir sapiens cum publica potestate? Ita ut inter Principem et sapientem in potestate erga alios quidem fortassis aliquantulum, in iudicio vero ratione, mente, consilio, voluntate nihil intersit; et hoc praestat homini in homines sapientia, quod homini in bestias ratio” (M V, 373).

En medio de los análisis psicológicos encontramos otra teoría del origen de las discordias: En el principio la naturaleza había unido a todos, pero los separó la maldad; de nuevo buscaron los hombres algunos sistemas de unión entre ellos: unos por comunidad de ciudadanía, otros por la religión, otros por la sangre y los parentescos, otros por los pactos y alianzas, otros por magistraduras, órganos colegiados y confradías; pero los vínculos que unían a unos separaban a otros; así los que estaban unidos en la ciudad pensaban que estaban cercados como por unas murallas que los separaban de otras ciudades; los que estaban unidos por la religión estaban separados de los que tenían otra religión; de esta forma, el pagano era extraño al judío por las creencias y las ceremonias propias de cada uno; el griego estaba separado del bárbaro por la nacionalidad; el ateniense del lacedemonio por la ciudadanía; el hispano estaba unido al italiano por una alianza y separado del cartaginés por la misma alianza. Todo eso quedó adherido en el género humano como consecuencia de la culpa del viejo Adán. (282)<sup>58</sup>

Esta deducción histórica complementa las anteriores al introducir un elemento histórico-filosófico: todas las formas de uniones entre los hombres eran un intento de restablecer el estado original; pero puesto que cada una de estas uniones era parcial, se oponían inevitablemente a otras uniones con todas las consecuencias nefastas que Vives evoca tantas veces en las obras que forman la base de este estudio. Curiosamente, este pasaje se parece mucho a los análisis de “Questions de méthode” de Sartre, citados antes. Pasando por alto las diferencias de tiempo y de ideología, también Sartre ve en la historia humana los intentos de combatir la escasez por uniones parciales que por eso mismo se enfrentan a otras uniones.

La reducción de la culpabilidad al pecado original de Adán constituye la base de su superación en la persona del nuevo Adán, es decir, Cristo. El verdadero cristiano no es otra cosa que el hombre restituido a su naturaleza original, leemos en el primer libro (68)<sup>59</sup>. Con Cristo, el nuevo Adán, terminaron todas las diferencias y discordias, puesto que logró

con su sangre que todos los hombres perteneciesen a la misma ciudad, a la misma religión y a la misma felicidad, cesasen ya las distinciones humanas y fuésemos todos una nueva y única criatura, en la que ya no hubiese diferencias de nación, de linaje, de condición ni de estado, sino miembros de un solo cuerpo unido por una sola benevolencia y un solo sentir. (282-3)<sup>60</sup>

El término lógico de la doctrina pacifista es la utopía cristiana<sup>61</sup> que se parece mucho a la utopía marxista de la sociedad sin clases, utopía que encontramos también en las “Questions de

<sup>58</sup>“Olim natura omnes inter se devincierat, separavit malitia; rursus quaesitae sunt ab hominibus rationes aliquae conjungendi hominum inter se, alios communione civitatis, alios sacris, alios sanguine et affinitatibus, alios pactis ac foederibus, alios magistratibus, collegiis, sodalitiis; sed quibus copulis nonnullos conjungebant, eisdem disjungebant alios; ut qui conjuncti erant civitate, ii tamquam moenibus arbitrabantur se cinctos, quibus disjungerentur ab aliis civitatibus; qui sacris, separati erant ab iis quibus alia erant sacra; ita, alienus erat gentilis Judaeo propter sacra et caerimonias utriusque proprias; Graecus a barbaro, propter nationes; Atheniensis a Lacedaemonio, propter civitates; Hispanus conjunctus Italo foedere, disjunctus a Poeno propter idem foedus: haec omnia haeserunt in humano genere ex noxia vetusti Adam” (M V, 388-9)

<sup>59</sup>“¿Quid enim est aliud christianus, quàm homo naturae suae redditus, ac velut natalibus restitutus [...]?” (M V, 201); véase el comentario de Del Nero 1997, 28.

<sup>60</sup>“Ut quum ipse esset Pater et Princeps omnium, effecissetque suo sanguine et universi homines ad eandem civitatem, ad eandem sacra, ad eandem felicitatem pertinerent, jam cessarent humanae distinctiones, nova essemus omnes et una creatura, in qua jam nec discrimen esset nationis, nec gentis, nec conditionis, nec status, sed membra unius corporis, unâ benevolentia, uno sensu conjuncta” (M V, 389).

<sup>61</sup>Véase el capítulo “*Humanitas and the Christian Commonwealth*”, por Brendan Bradshaw, en Burns/Goldie 1991, particularmente 130.

méthode” de Sartre varias veces citadas antes.

Las últimas páginas del libro culminan en una celebración de Cristo en tanto que garante de la paz, y la obra se cierra con palabras que podemos caracterizar como un himno a la paz:

¡Salve paz divina, que trajo desde el cielo a los espíritus de los hombres el que pacificó a Dios con los hombres, Dios y hombre él! Es tan grande esa paz que ni la humana sabiduría sostenida en una gran altivez y arrogancia, ni los recursos humanos, ni las riquezas, fuerzas y poder con los que se ensoberbecen los mortales, ni el universo entero unido y aglomerado lo podrían dar, aunque lo quisiesen e intentasen con el máximo empeño. Una paz tan inmensa, tan admirable que nadie puede explicarla con palabras, nadie puede creer a quien la explica; solamente cree el que la experimenta, el que alguna vez recibió alguna degustación de la misma. (293)<sup>62</sup>

Este final jubiloso es, al mismo tiempo, una respuesta a la pregunta que había quedado abierta al final del primer libro, es decir, cómo liberarse de las malas pasiones y volver a la sana razón. En oposición a pasajes anteriores, esta exhortación al amor entre los hombres es inclusivo y no exclusivo en tanto que incluye a los turcos:

Hay que amar a los turcos, por ser hombres, y los han de amar aquellos que quieren obedecer las palabras: Amad a vuestros enemigos; así, pues, tendremos buenos deseos para con ellos, lo que es propio del verdadero amor, y les desearemos el único y máximo bien, el conocimiento de la verdad. (284)<sup>63</sup>

¿Aniquila este pasaje esta oposición fundamental a los turcos que encontramos en las obras anteriores y que Vives repite varias veces en este tratado, sobre todo cuando identifica a Mahoma con el Anticristo<sup>64</sup>. Tenemos que posponer la respuesta que no podrá ser sino tentativa al final de este estudio. Sin embargo, la cita anterior contiene un indicio importante: Vives incluye a los turcos en un amor universal que se realizará con la conversión de ellos.

Para Calero (1999, 18), el *De concordia* “es uno de los tratados más importantes de la literatura pacifista de todos los tiempos”. No cabe duda de la autenticidad y profundidad del pacifismo del filósofo valenciano, y son admirables su manejo de la historia antigua y moderna, su conocimiento de la naturaleza humana. Sin embargo, las debilidades de la obra son demasiado visibles. Paso por alto la falta de una estructura lógica que uno esperaría en un tratado filosófico, falta que desesperaría a un filósofo escolástico, según observa Curtis<sup>65</sup>. Más importante es la monocausalidad en su búsqueda de los orígenes de la discordia que identifica sólo en el pecado original, pasando por alto el aspecto material de la problemática. Curiosamente, esta falta no se puede echar a una ceguera para con la pobreza, puesto que su tratado *De subventione pauperum*, de 1526, muestra una profunda comprensión de los problemas sociales. No sería adecuado comparar la obra de Vives con otros tratados políticos de la época, pero sí con otros tratados pacifistas. Curtis ha indicado la posible deuda de Vives al tratado *Querela pacis* de Erasmo

<sup>62</sup>“¡O salve pax quam de coelo ad hominum animos pacificator ille deduxit Dei et hominum, Deus et homo! Quae tanta est, ut eam nec humana sapientia magno supercilio atque arrogantia suffulta, nec hominum opes, copiae, vires, potentia, quibus miseri mortales animos sumunt, denique non universus orbis conjunctus et conglobatus, ut maxime velit et conetur, dare possit; pax tam immensa, tam admiranda, ut nemo eam verbis explicare, nemo explicanti queat credere; solus credit qui experitur, qui gustum illius quandoque aliquem accepit” (MV, 402-3).

<sup>63</sup>“Amandi sunt Turcae, nempe homines, amandi ab iis qui illi voci volunt parère: *Diligite inimicos vestros*; illis ergo, quod veri est amoris, bene cupiemus, illudque optabimus unicum et maximum bonum, agnitionem veritatis” (M V, 390).

<sup>64</sup>“¿Acaso habrá nunca un Anticristo, aunque reine cien años, tan nefasto, pernicioso y funesto para la iglesia de Cristo como lo fue el árabe Mahoma?” (179; M V, 254)

<sup>65</sup>Curtis 2008, 151; menos dramáticamente, Del Nero escribe “Vives, como se sabe, no es un pensador sistemático” (1997, 22).

(1517/18) y los discursos de los clérigos ingleses Richard Pace y Cuthbert Tunstall (1518), todos concebidos en vista al proyectado tratado de paz de 1518 que no se realizó<sup>66</sup>. Dejo de lado esta pista, puesto que no me interesa tanto, en este estudio, la originalidad de la obra de Vives sino su importancia política. En este sentido, me parece instructivo la comparación con un tratado posterior, escrito más de dos siglos y medio más tarde. Me refiero a *Zum ewigen Frieden* [*Sobre la eterna paz*] de Kant, publicado en 1795. En oposición a Vives (al cual seguramente no conoce), Kant se centra en los estados como elementos de la política internacional. En este sentido, el filósofo idealista es mucho más realista que el filósofo cristiano-humanista. Me limito a dos observaciones sobre el comienzo y el final de la obra. Al comienzo, Kant indica irónicamente que la concepción de una paz eterna recuerda inevitablemente un cementerio (Kant 1968, 343). Al final retoma esta idea (ahora en registro serio) escribiendo que la idea de una paz eterna no es “una idea vacía, sino una tarea, la cual, cumplida paulatinamente, se aproxima continuamente a su meta (puesto que los períodos en los cuales se realizan idénticos progresos, serán -ojalá- cada vez más cortos)”<sup>67</sup>. La paz sólo puede ser el resultado de un largo proceso histórico, una idea que buscaremos en vano en la obra de Vives.

*De pacificatione* es considerado generalmente como el corolario del *De concordia*. En su carta dedicatoria al arzobispo de Sevilla, Alfonso Manrique, Vives describe la obra como un “comentario” a la obra anterior (297; M V, 404). También esta carta -tal como la a Carlos V- es la expresión de un conflicto interno cuyas huellas se notan en el texto. El arzobispo tenía el cargo de Inquisidor, y la familia del filósofo había sido perseguido por la Inquisición: su padre condenado a muerte por la hoguera, los restos de su madre exhumados y quemados. De un modo sorprendentemente abierto y directo, Vives critica el poder del Inquisidor y de la Inquisición sobre “la salvación, la fortuna, la fama y la vida de muchos” y continúa:

Es cosa asombrosa que una potestad tan grande la tenga o un juez, que no está exento de pasiones humanas, o un acusador, al que a veces el odio, las expectativas o alguna torcida inclinación de su espíritu le impulsan hacia la calumnia. (298)<sup>68</sup>

La crítica es clara, hasta dura. A pesar de ello, Vives estimó obviamente más importante el hecho de que el arzobispo era consejero de Carlos V y admirador de Erasmo, defensor de la paz y de la concordia.

El carácter de comentario a la obra anterior hace esperar nada nuevo<sup>69</sup>. En efecto, Vives repite la idea expresada antes de que “el amor procede de Dios, [...] del diablo proceden las discusiones, rencillas, ultrajes, odios y malevolencias” (305; M V, 411). Sin embargo, en oposición a la obra anterior, ya no se ocupa del lado oscuro del hombre donde dominan las pasiones diabólicas, sino se centra en esbozar un mundo redimido por Cristo. En una serie de ejemplos pasa revista a los diferentes cargos y profesiones, desde los más altos hasta los más humildes. Es la descripción de la función del príncipe y -de modo general- de los superiores la que más interesa aquí puesto que lleva al esbozo de una teoría del estado y del gobierno que se

<sup>66</sup>Curtis 2008, 152; véanse arriba las notas 10 y 23.

<sup>67</sup>“Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand des öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede [...] keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt” (Kant 1968 [1795], 386; mi traducción). Véase Tuck 1999.

<sup>68</sup>“Mira dictu res, tantum esse permissum vel iudici, qui non caret humanis affectionibus, vel accusatori, quem nonnunquam ad calumniam, odium, vel spes, vel prava aliqua impellit animi cupiditas” (M V, 405).

<sup>69</sup>Véase Curtis 2008, 164-8 para un resumen del tratado; George (2000) presenta un interesante estudio de las estrategias retóricas que Vives utiliza en este tratado.

distingue radicalmente de las presentadas en el tratado anterior. “En la vida pública [...] -escribe- está la ley, que es como el alma, el sentido y la mente de la ciudad, y a través de la ley el *magistrado* y el *príncipe*, que es como el padre común de todos” (307; M V, 412). El verdadero príncipe cuida el bien de sus súbditos; si, por el contrario, sólo piensa en lo suyo es un tirano. Apelando a la autoridad de Platón y Aristóteles, insiste:

el rey se diferencia del tirano en esto, en que el rey procura y cultiva la paz entre sus ciudadanos, y el tirano irrita los espíritus y esparce la semilla de la discordia y fomenta la que allí ha brotado. (312)<sup>70</sup>

El tirano explota a sus súbditos y los trata como “rebaños y animales irracionales” (312; M V, 418). El rey, por el contrario, es elegido por el pueblo, “para que asista a la justicia, para que sea patrono y defensor de las leyes como vínculo de la concordia cívica” (ibíd., cf. 318; M V, 425):

Ésta debe ser la actitud de los superiores frente a sus inferiores, de los magistrados, de los príncipes, de los consejeros, frente a sus ciudadanos, de los padres para con sus hijos, del amo para con sus siervos, del marido para con su mujer; y, por el contrario, de los súbditos para con el príncipe, de los siervos para con su amo y los discípulos para con su maestro. Si, ciertamente, es tan útil para los superiores el que los inferiores cumplan con su cometido como para los inferiores el que lo cumplan los superiores, para unos y para otros esto resultará de la mayor utilidad; pues no puede mantenerse aquella armonía perfecta y aquel concierto de las cosas, a no ser que cada uno afronte su deber y sus funciones para con el otro diligentemente. (318)<sup>71</sup>

Es cierto que Vives repite aquí la idea paternalista de que el príncipe es como el padre de su pueblo. Sin embargo, es un padre elegido por éste, sin que quede claro si Vives piensa realmente en un procedimiento democrático o si habla sólo metafóricamente. El príncipe (el padre) tiene que respetar la ley. Otra vez no queda claro un punto esencial de la teoría política, es decir, de si la ley está encima del rey o al revés. La formulación hace intuir que Vives pone la ley encima del príncipe. El alma de la república es la ley y no el príncipe. Finalmente, Vives destaca los deberes mutuos de los superiores y de los súbditos, puesto que sólo así se realizará la “armonía perfecta” que prefigura el contrato social de Rousseau<sup>72</sup>. La armonía interior del estado -podemos continuar- sería la garantía de la paz internacional, puesto que Vives había sostenido, en el tratado anterior, que los príncipes buscan la guerras exteriores empujados por disensiones interiores. Refiriéndose a Aristóteles define al hombre bueno [“*vir bonus*”] como “la medida de todo” que debe pasar “poco a poco de lo humano a lo *divino*” (325; M V, 435)<sup>73</sup>.

Han desaparecido las malas pasiones, el diablo ya no tiene poder sobre los hombres. A pesar de su imprecisión se trata de un pasaje central de su pensamiento político que contiene en germen puntos esenciales de una teoría política moderna.

<sup>70</sup>“[...] sed nec gentiles ignorarunt, ut Plato, Aristoteles, et alii, qui hoc Regem a tyranno differe prodiderunt, quod Rex pacem inter cives suos curet et colat, tyrannus irriter animos, et spargat semina discordiarum, quae ubi succreverunt, foveat” (M V, 418)

<sup>71</sup>“Hac mente oportet esse superiores erga inferiores, Magistratus, et Principes, et consiliarios erga cives, patres in filios, heros in servos, virum in uxorem, et contra, subditos in Principem, servos in herum, discipulos in praeceptorem; si quidem tam conducit superioribus inferiores esse in officio, quàm inferioribus superiores, utrisque plurimum; neque enim constare potest apta illa harmonia et concentus rerum, nisi quisque erga alium munus atque officium suum diligenter, ac bona quod dicitur, fide, obeat” (M V, 425).

<sup>72</sup>Compárese con este pasaje la oposición de sumisión y libertad del súbdito que discutí arriba en la interpretación de la segunda carta a Enrique VIII, utilizando además un pasaje de *Quam misera* (1997, 377).

<sup>73</sup>Arribas/Usábel traducen “varón bueno”.

El breve tratado *Quam misera esset vita christianorum sub turca* (Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos)<sup>74</sup> cierra el volumen de 1529, a pesar de que fuera escrito ya en 1526<sup>75</sup>. El punto decisivo es, sin embargo, que Vives lo incluyó sólo en el volumen de 1529 donde parece desentonar con el carácter pacifista de éste. Así lo siente Calero quien consecuentemente no lo incluye en su edición. En oposición a las interpretaciones que lo consideran de exiguo valor, deseo mostrar que tiene un lugar importante en el pensamiento del filósofo valenciano.

En *De pacificatione*, Vives había esbozado la imagen del príncipe ideal en un estado armonioso; en *Quam misera* habla de ciudadanos que llevan, bajo un príncipe cristiano, una vida dura e intolerable, oprimidos ya por el rey en persona, ya por aquellos a los que el rey confía y encomienda las administraciones públicas, ya por los enemigos que él suscitó contra sí mismo, no siendo procedente para ellos alejarse de los límites de su jurisdicción (1977, 374)<sup>76</sup>. El peso de esta situación es tan grande (Vives piensa, sobre todo, en Italia) que muchos “preferirían por ello incluso al turco, bajo el pretexto de que sería más generoso en conceder esta libertad que el cristiano” (1977, 376; M V, 449). Como era de esperar, Vives rechaza esta opinión rotundamente, pero lo hace con argumentos que se alejan aún más de los tratados anteriores. Para resumirlos en una frase, Vives pretende que las miserias actuales no son una excepción, incluso había, en el pasado, “desastres mayores en número y más atroces” que forman parte de las “vicisitudes de las cosas humanas: que el vencedor sea vencido y soporte de mala gana y entre gemidos lo que en alguna ocasión él había hecho alegre y gozoso” (1997, 380; M V, 451). En una serie de ejemplos históricos, remite a Atenas y Esparta, deteniéndose particularmente en Roma: no hay “una época tan dura, tan áspera y tan difícil, peor y más intolerable que la cual no haya existido otra en Roma” (1997, 378; M V, 450)<sup>77</sup>. “Roma ha sido conquistada y saqueada” pero, por su parte, ha conquistado muchas ciudades, y las ha “saqueado, incendiado, destruido a ras del suelo; no sólo ha aniquilado hogares y gente sino también los restos de ciudades antiquísimas” (1997, 80-1; M V, 451). En pocas páginas, Vives destruye cualquier imagen idílica de la antigüedad. Esta verdadera furia destructiva llega a su climax al recordar este día “funesto y lamentable para nuestra religiosidad”, cuando el emperador Constantino se convirtió al cristianismo:

El príncipe entró en la Iglesia no como un verdadero y perfecto cristiano, lo que habría sido fecundísimo y deseable, sino que llevó consigo nobleza, honores, armas, insignias, triunfos, arrogancia, altanería, soberbia; es decir, llegó a la casa de Cristo acompañado del diablo y quiso lo que de ningún modo había podido realizarse, fundir dos casas o dos ciudades, la de Dios y la del diablo, algo que hubiera podido lograr tan difícilmente como la unión de Roma y Constantinopla, que están separadas por un trecho tan dilatado de mar y de tierra. ¿Qué afinidad hay entre Cristo y Belial?, dice Pablo. Se apagó poco a poco el entusiasmo, vaciló la fe, degeneró toda la religiosidad, de cuya sombra e imágenes nos aprovechamos ahora, y, como dice aquel, ojalá las conserváramos. (1997,

<sup>74</sup> Así el título en el volumen 1529; en la edición de Mayans, aparece el título *De conditione vitae christianorum sub turca*; en lo que sigue, citaré la obra con el título original.

<sup>75</sup> Así lo indican Arribas/Usábel en la edición de 1997 (373, nota 1).

<sup>76</sup> “[...] quod sub Christiano Principe (christianos hic de nomine ac professione nuncupo) sub tali ergo Rege duram vitam et intolerabilem transigunt, pressi vel a Rege ipso, vel ab iis quibus Rex publicas administrationes concedit ac commendat, vel ab hostibus quos ille in se lacessivit, quum illis a finibus ditionis suae arcendis par non esset” (M V, 447).

<sup>77</sup> Recordamos que en *De concordia*, Vives había caracterizado la época actual como la peor de todas; véase arriba.

385)<sup>78</sup>

El cristianismo se vició en el momento de la unión de la Iglesia y el estado. Es sólo después de esta filípica que Vives llega al tema inicial de este tratado, es decir, la vida de los cristianos bajo el turco. En unas pocas palabras, sostiene que la vida bajo el turco sería aún peor, puesto que no tendrían “lugar diferente al de sus animales, que alimenta únicamente para su utilidad y provecho” (1997, 386; M V, 455), argumento que carece algo de fuerza después de lo dicho anteriormente.

Este breve tratado sorprende por su radicalidad, pero no de la crítica del mundo turco sino de la visión totalmente desengañada del pasado y presente europeo. En este sentido, el tratado constituye la versión seria del diálogo satírico *De dissidiis*, al cual, sin embargo, supera con creces en la dureza de los juicios. En efecto, *Quam misera* puede considerarse el antípoda de *De pacificatione*. El impacto de este tratado es tanto más grande que Vives lo puso al final del volumen que constituye su llamada “suma pacifista”. La utopía cristiana termina en la contrautopía. ¿Significa esto que es aniquilada por ella? ¿O es al revés, que la contrautopía hace brillar aún más la utopía? No veo una solución convincente. Sin embargo y sea como fuere, la contrautopía hace ver que la utopía cristiana no es una imaginación ingenua sino una imaginación *quia absurdum*, una imaginación siempre amenazada por la oscura realidad humana.

#### 4. Pacifismo y política

La meta del presente artículo era el estudio del pacifismo de Vives en el contexto de su pensamiento político. Para esto, seguí la evolución de éste en las tres fases: las primeras cartas a los poderosos entre 1522 y 1525, el tratado *De dissidiis* que constituye el centro del volumen de 1526 y, finalmente, los tres tratados reunidos en el volumen de 1529. Las tres fases constituyen una gradación en el sentido retórico que culmina con el climax de la utopía de una Europa en paz. Sin embargo, el volumen de 1529 no cierra con la utopía sino con la contrautopía.

El punto de partida del presente estudio era la impresión de que ya se había dicho todo sobre la materia; sin embargo, había algunas pocas voces disidentes que habían formulado dudas. Al final de este estudio, llego a la conclusión de que estas dudas son justificadas e indican debilidades innegables del pensamiento político del filósofo valenciano.

Para empezar, diría que la separación de los volúmenes de 1526 y 1529 en “suma política” y “suma pacifista” no convence. El pacifismo constituye el centro y núcleo del pensamiento político de Vives desde el comienzo. Consecuentemente, el juicio sobre el pacifismo de Vives decidirá el juicio sobre éste. Es en este punto que entra la duda formulada por Fernández-Santamaría en cuanto a la vigencia del pensamiento político de Vives. En efecto, su compromiso por la paz es admirable, pero no es político. Este juicio se funda en dos causas. La primera es la monocausalidad de los análisis políticos. Todo remonta a la oposición de Dios y el diablo. El hombre, en su origen bueno y dotado de la razón y del libre albedrío, cae en manos del diablo en el pecado original. De allí salen todas las consecuencias nefastas que Vives desarrolla en varias deducciones históricas que son, hasta cierto punto, complementarias, sin que configuren un sistema coherente. La segunda causa es el individualismo. Con Maravall (1960, 280) podemos

<sup>78</sup>“Ingressus est Princeps ecclesiam, non ut verus ac plane christianus, quod fuisset sane felicissimum et optandum, sed invexit secum nobilitatem, honores, arma, insignia, triumphos, supercilia, fastum, superbiam, id est, venit in Christi domum comitatus diabolo, et, quod fieri nullo modo poterat, voluit duas domos aut duas civitates conjungere, Dei et diaboli, quod non magis potuisset efficere, quàm Romani et Constantinopolim, quae tanto et terrarum et maris tractu separantur: *¿Quae communio Christi ad Belial?* inquit Paulus: refrixit paullatim ardor, nutavit fides, degeneravit tota pietas, cujus nunc umbra atque imaginibus utimur, easque, ut ille dicit, utinam retineremus (M V, 454).



ver en su aproximación a los problemas políticos la influencia de un individualismo radical de índole burguesa. Vives se centra en el individuo, en los análisis histórico-políticos tanto como en los psicológico-filosóficos, en la descripción de las consecuencias nefastas de la discordia como de las positivas de la concordia. Es cierto que define con Aristóteles al individuo como creado para la sociedad, pero con muy pocas excepciones no se ocupa de ésta. Del individuo pasa varias veces y en distintos contextos al campo político, muchas veces definiendo al príncipe como individuo con poder. Vives busca y encuentra la solución del problema de la paz en la redención del hombre por Cristo, en la victoria de éste sobre el diablo, no en un análisis de la realidad política. Su pacifismo se concretiza en amonestaciones morales, pero pasa por alto la cuestión decisiva cómo convertir la meta pacífica en acción política. Para decirlo en una palabra, el pacifismo de Vives no resiste la prueba de su implementación en la praxis política.

El pensamiento político es debilitado, además, por cierta incoherencia de su pensamiento, observado por varios estudiosos. Sin embargo, no sería adecuado fijarse únicamente en las debilidades. En efecto, éstas son igualadas por aciertos incontestables. El realismo de las descripciones de los males actuales, los ejemplos tomados de la historia antigua y la moderna, los análisis psicológicos son, tal vez, el aspecto más fuerte de sus obras políticas. A esto se juntan ciertas intuiciones que prefiguran evoluciones futuras; así, por ejemplo, la tríada de la revolución francesa: igualdad, fraternidad (que llama cristianamente amor del prójimo) y libertad, a pesar de que es cierto que concibe esta última vinculada con la sumisión al príncipe, bajo la condición que éste sea bueno<sup>79</sup>. Vives es, antes de todo, un cristiano sincero, tal vez demasiado. Con esto concuerda el hecho de que apela, desde la carta al papa Adriano VI, a un Concilio general para solucionar los problemas religiosos y políticos del continente. Para él, los problemas políticos son, en realidad, problemas religiosos.

Queda la duda sobre la autenticidad de su pacifismo. En efecto, su pacifismo excluye al turco, con la sola excepción de *De concordia* donde lo incluye en el mandamiento de amar al enemigo, pero incluso allí aparece la cláusula de la esperanza en su conversión. La percepción del turco es el punto más difícil para los admiradores del pacifismo del humanista valenciano. Esta percepción es una reacción al avance aparentemente incontenible de los ejércitos turcos, avance que culminó en el sitio de Viena a partir de septiembre de 1529, cuando ya había aparecido el volumen de 1529. Podemos suponer que Vives se habría sentido justificado de haber advertido con tanta insistencia el peligro turco. Es cierto que ve a los turcos tal como Aristóteles vio a los asiáticos, es decir, inferiores a los europeos en las artes bélicas; en inteligencia, en las artes, por el contrario, son iguales. Pero su religión es infernal, y una vez Vives llega hasta identificar al turco con el Anticristo. En términos modernos, el turco es, para él, el otro por excelencia, lo que lleva a Margolin a acusarlo de “racista” (1980, 127). En su percepción del turco se nota todavía la herencia de la ideología de la reconquista. Sin embargo, lo que parece ser una falla individual es, en realidad, un problema fundamental de cualquier pacifismo, sea en el siglo XVI o el nuestro, lo que podemos captar en la pregunta ¿cómo reaccionar ante un agresor? Amar a su enemigo es una hermosa máxima, pero lo que es difícil de realizar en el nivel individual es inaplicable en el nivel de los pueblos. La historia del siglo XX es sumamente instructiva en este respecto.

Vives escribió en un momento histórico particular. La Europa cristiana era el escenario de guerras, cuyas causas eran la lucha por la hegemonía europea y las escisiones religiosas las

---

<sup>79</sup>Noreña (1970, 214) ha señalado la expresión de la libertad del pensamiento y de la igualdad de los hombres en los *Satellitium*, de 1524 (*Satellitium* 190: “Cogitatus liber. Nemo prohibere potest quenquam cogitare”; *Satellitium* 192: “Homo homini par” (M IV, 60).

cuales, por su parte, se superponían a los enfrentamientos políticos. En las mismas décadas empezó la expansión europea en América y Asia. Vives siguió los acontecimientos en las Indias occidentales, si bien es cierto que sus conocimientos se reducen a los pueblos del Caribe, primitivos pero éticamente admirables, y las acciones de los conquistadores españoles que le escandalizan, con lo que prefigura, en efecto, a Las Casas. En cuanto a Asia, ésta todavía se reduce al Oriente Próximo, lo que coincide con la Asia conocida por los griegos y romanos. Estos elementos explican el eurocentrismo decidido (como diríamos hoy).

Sin embargo, este eurocentrismo que puede parecer, desde nuestra perspectiva actual, como una limitación fundamental, es, al mismo tiempo, la base del mayor atractivo de su pensamiento político. Vives esboza la visión de una Europa unida y pacífica que habrá superado los nacionalismos excesivos que caracterizaron los pueblos europeos de su época. Consecuentemente, considera las guerras europeas como guerras civiles. Más de cuatro siglos más tarde, esta visión que debe haber aparecido utópica en su época se ha hecho realidad y, lo que es más, casi en las fronteras originales que Vives lamentó haberse perdido. Es cierto que esta Europa ya no es muy cristiana pero, lo que es más importante, ha logrado una unión siempre imperfecta y la paz. El camino ha sido largo y doloroso, y la aproximación a la paz se hizo paso lentamente (y dolorosamente) en el sentido de Kant.

El pacifismo de Vives es admirable pero, al mismo tiempo, utópico. Sin embargo, el hecho de que Vives cierra el volumen de 1529 con el tratado *Quam misera* es un indicio de que estaba consciente de la amenaza constante de la antiutopía. Esto explicaría porqué las obras políticas terminan con el volumen de 1529, después de una trayectoria de sólo siete años. Vives había llegado a un punto del cual ya no podía avanzar más. La antiutopía no aniquila la utopía, pero la deja como en suspenso.

**Obras citadas**

- Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español. La edad de oro*. Madrid: Espasa Calpe, 1979.
- . *El pacifismo de Juan Luis Vives*. Valencia: Ajuntament, 1997.
- Adams, Robert P. *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, On Humanism, War, and Peace. 1496-1535*. Seattle: Univ. of Washington Press, 1962.
- Allen, John William. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London: Methuen & Co, 1928.
- Anglería [Anghiera], Pedro Mártir de. Erich Woldan intr. *Opera. Legatio Babylonica. De orbe novo decades octo. Opus epistolarum*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1966.
- Ramón Alba intr. J. Torres Asensio trad. *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Polifemo, 1989 [1530].
- Bainton, Roland Herbert. *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Reevaluation*. New York: Abingdon Press, 1960.
- Beneyto Pérez, Juan. "Juan Luis Vives y la política." *Anales del Centro de Cultura Valenciana* 12 (1951): 81-92.
- Bonilla y San Martín, Adolfo. *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*. Madrid: L. Rubio, 1929. 3 vols.
- Burns, James Henderson - Mark Goldie eds. *The Cambridge History of Political Thought. 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Calero, Francisco. 1999. Véase Vives 1999.
- Cantarino, Vicente. "La polémica de Luis Vives contra el Islam." *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 67 (1991): 5-34.
- Chomarat, Jacques. "Un ennemi de la guerre: Erasme." *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Supplément "Lettres d'Humanité (4<sup>e</sup> série) 33 (1974): 445-65.
- Corts, Grau, José. "El pacifismo de Juan Luis Vives. Discurso pronunciado [...] por J.C.G. y contestación por Martín Domínguez Barberá." *Anales del Centro de Cultura Valenciana* 37, nos. 61-62 (1977): 1-51.
- Costa, Joaquín. *Colectivismo agrario en España*. Madrid: Biblioteca Costa (*Obras completas*, V), <sup>2</sup>1915 [<sup>1</sup>1898].
- Curtis, Catherine. "The Social and Political Thought of Juan Luis Vives." En Charles Fantazzi ed. *Concord and Counsel in the Christian Commonwealth*. 2008. 113-76.
- Dust, Philip C. *Three Renaissance Pacifists. Essays in the Theories of Erasmus, More, and Vives*. Bern/Frankfurt/New York: Petert Lang, 1987.
- Erasmus, Desiderius. *Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem*. En: *Opera omnia Desiderii Erasmi [...]*. Amsterdam: North-Holland (vol. 4.1), 1974 [1504].
- Fantazzi, Charles ed. *A Companion to Juan Luis Vives*. Leiden: Brill, 2008.
- Fernández-Santamaría, José Antonio. "Erasmus on the Just War." *Journal of the History of Ideas* 34 (1973): 209-26.
- . *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance. 1516-1559*. London: Cambridge University Press, 1977.
- . "The Foundations of Vives' Social and Political Thought." En: Antonio Mestre ed. *Juan Luis Vives: Opera omnia*. I. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1992: 217-62.
- . *The Theater of Man. J.L. Vives on Society*. Philadelphia: American Philosophical Society (Transactions of the American Philosophical Society, 88,2), 1998.

- Fontán, Antonio. La política europea en la perspectiva de Vives. En: J. Ijsewijn, & A. Losada eds. *Erasmus in Hispania. Vives in Belgio*. Acta colloquii Brugensis 23-26 IX 1985. Lovanii: Peeters (Colloquia Europalia, I) (1986): 27-72.
- . *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político*. Valencia: Ajuntament de Valencia, 1992.
- . *Erasmus-Moro-Vives. El humanismo cristiano europeo*. Madrid, Ediciones Nueva Revista, 2002.
- . *Príncipes y humanistas: Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- George, Edward W. "Rhetorical Strategies in Vives' Peace Writings." The Letter to Charles V and the *De Concordia*. En *Ut granum sinapis. Essays on Neo-Latin Literature in Honour of Josef Ijsewijn*. Leuven: Leuven University Press, 1997. 29-63.
- . "Juan Luis Vives' De Europae dissidiis et bello Turcico: Its Place in the 1526 Ensemble." En Rhoda Schnur, & al. eds. *Acta Conventus Neo-Latini Bariensis*. Proceedings of the Ninth International Congress of Neo-Latin Studies. Bari 29 August to 3 September 1994. Tempe, Arizona: Arizona State University (Medieval & Renaissance Texts & Studies, 184), 1998. 259-66.
- . "Suadendo, admonendo, hortando, precando: Rhetoric and Peace-making in Juan Luis Vives's *De pacificatione*." En Rhoda Schnur et al. eds. *Acta Conventus Neo-Latini Abulensis*. Proceedings of the Tenth International Congress of Neo-Latin Studies. Avila 4-9 August 1997. Tempe, Arizona: Arizona State University (Medieval & Renaissance Texts & Studies, 184), 2000. 253-63.
- Gomis, Juan Bautista, O.F.M. *Criterio social de Luis Vives*. Madrid: CSIC, Instituto "Balnes" de Sociología, 1946.
- . "El nuevo mundo en Luis Vives." *Verdad y Vida* 1 (1949): 322-69.
- González González, Enrique. "La lectura de Vives, del siglo XIX a nuestros días." En: Antonio Mestre ed. *Juan Luis Vives: Opera omnia*. I. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1992. 1-76.
- González-Oliveros, Wenceslao. *Humanismo frente a Comunismo. La primera monografía anticomunista publicada en el mundo, obra de un pensador español, el universalmente célebre Humanista Juan Luis Vives [...]*. Valladolid: Luis Calderón [ed. española de *De subventione pauperum*], 1937.
- Guy, Alain. *Vivès ou l'Humanisme engagé*. Paris: Eds. Seghers, 1972.
- Hale, John R. *Renaissance War Studies*. London: The Hambledon Press, 1983.
- . *Warand Society in Renaissance Europe. 1450-1620*. Avon: Leicester University Press in Association with Fontana Paperbacks, 1985.
- Halkin, Léon-E. "Erasme, la guerre et la paix." En Worstbrock 1986. 13-44.
- Herding, Otto. *Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem* [Einleitung]. En *Opera omnia Desiderii Erasmi [...]*. Amsterdam: North-Holland (vol. 4.1), 1974. 1-21. [También *Separata* de la Universidad de Freiburg].
- . *Querela pacis* [Einleitung]. En *Opera omnia Desiderii Erasmi [...]*. Amsterdam: North-Holland (vol. 4.2), 1977. 1-56. [También *Separata* de la Universidad de Freiburg].
- Johnson, James Turner. *The Quest for Peace. Three Moral Traditions in Western Cultural History*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Kant, Immanuel. "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf." En *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von

- der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Band VIII. Abhandlungen nach 1781. Berlin: Walter de Gruyter, 1968 [1795].
- Kohut, Karl. 1983. "Humanismus und Gesellschaft im 16. Jahrhundert. Das Verhältnis von Tradition und Reform in den gesellschaftspolitischen Schriften des Juan Luis Vives." En Heinrich Lutz ed. *Humanismus und Ökonomie*. Weinheim: Verlag Chemie (Mitteilung VIII der Kommission für Humanismusforschung der DFG), 1987. 183-205.
- . "Guerra, guerra justa y conquista en el pensamiento de los humanistas y escolásticos españoles." En Ambrosio Velasco Gómez coord. *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*. México UNAM; Plaza & Janés, 2008. 35-85.
- Maravall, José Antonio. *Carlos V y el pensamiento político del renacimiento*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960.
- Margolin, Jean-Claude. "Conscience européenne et réaction à la menace turque d'après le 'De dissidiis Europae et bello turcico' de Vivès (1526)." En August Buck ed. Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980. Hamburg: Hausdewell (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 3), 1981. 107-40.
- Mesnard, Pierre. *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. Paris: J.Vrin, <sup>3</sup>1969.
- Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- Monsegú, Bernardo G. *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*. Madrid: CSIC, 1961.
- Noreña, Carlos G. *Juan Luis Vives*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- . *Juan Luis Vives and the Emotions*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989.
- Raumer, Kurt von. *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*. Freiburg-München: Alber, 1953.
- Riba García, Carlos. *Luis Vives y el pacifismo*. Lección inaugural [...] del Año académico 1933-1934 en la Universidad de Zaragoza. Zaragoza: Tipografía La Académica, 1933.
- Rivera de Ventosa, Enrique. "El tema de la paz en Erasmo y Vives frente a la escuela de Salamanca." En M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo eds. *El Erasmismo en España*. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986. 375-92.
- Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- Serrano Serrano, Juan M.<sup>a</sup>. "Doctrina de Juan Luis Vives sobre la propiedad y el trabajo y su repercusión en las instituciones sociales contemporáneas." *Salmaticesis* 12 (1965) 57-107 [Publicado también bajo el título *Psicología social de Juan Luis Vives*. Salamanca: Imp. Calatra, 1965].
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. I. *The Renaissance*; Vol. II. *The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Thürlemann, Inez. *Erasmus und Vives als Pazifisten*. Tesis doctoral Universidad de Fribourg, 1932.
- Tracy, James D. *The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*. Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- Tuck, Richard. *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Vives, Juan Luis. Gregorio Mayans ed. *Opera omnia*. Valencia: Reprint London: Gregg 1964

[1782-1790.]

- . Lorenzo Riber, trad. *Obras sociales y políticas*. Madrid: Publicaciones Españolas (El libro para todos, 8), 1960.
  - . Enrique Rivera de Ventosa trad. *De la concordia y de la discordia. De la pacificación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1978.
  - . Antonio Mestre coord. *Ioannis Lodovici Vivis Valentini Opera omnia*. I. València: Ed. Alfons el Magnànim, 1992a.
  - . Francisco Calero, & María José Echarte trad. *De Europae dissidiis et republica. Sobre las disensiones de Europa y sobre el Estado*. València: Ajuntament, 1992b.
  - . Valerio del Nero intro. Francisco Calero, María Luisa Arribas, & Pilar Usábel trad. *De concordia et discordia in humano genere / Sobre la concordia y la discordia en el género humano— De pacificatione. Sobre la pacificación. – Quam misera esset vita christianorum sub turca. Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*. Valencia: Ajuntament, 1997.
  - . Francisco Calero intro. María Luisa Arribas, Francisco Calero, & María Pilar Usábel trads. *Escritos sobre la paz. De concordia et discordia in humano genere. De pacificatione. Quam misera esset vita christianorum sub Turca*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.
  - . Francisco Calero intr. Francisco Calero, María José Echarte, María Luisa Arribas, & María Pilar Usábel trads. *Obras políticas y pacifistas*. Madrid: BAE (BAE 304), 1999.
- Worstbrock, Franz Josef. *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissance-Humanismus*. Weinheim: VHC (Acta humaniora), 1986.
- Zapalla, Michael. "Vives's *De Europae dissidiis et bello Turcico*. The Quattrocento Dialogue and 'open' Discourse." En Alexander Dalzell, Charles Fantazzi and Richard Schoeck eds. *Acta Conventus Neo-Latini*. Binghamton, N.Y.: State University of New York at Binghamton (Medieval & Renaissance Texts and Studies), 1991. 823-30.