

TESIS DOCTORAL



AÑO 2015

LA EDUCACIÓN POLÍTICA EN JUAN LUIS VIVES

**URBANO ANTONIO MARTÍNEZ ELENA
LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**

**FACULTAD DE EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA EDUCACIÓN Y
EDUCACIÓN COMPARADA**

JAVIER VERGARA CIORDIA

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA EDUCACIÓN Y
EDUCACIÓN COMPARADA. FACULTAD DE EDUCACIÓN**

LA EDUCACIÓN POLÍTICA EN JUAN LUIS VIVES

**DOCTORANDO: URBANO ANTONIO MARTÍNEZ ELENA
LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**

DIRECTOR DE LA TESIS: JAVIER VERGARA CIORDIA

AGRADECIMIENTOS.

Aunque la lista de agradecimientos podría ser larga quiero ser escueto en este aspecto. En primer lugar mi agradecimiento indeleble a la figura y a la obra de Juan Luis Vives. Su obra es un poema acabado sobre la virtud como alteridad que, cuando menos, ha conseguido hacer un poco mejor a este investigador. Acercarse a la obra vivista con docilidad ha permitido aprender una máxima difícil de olvidar: la realidad, en todas sus manifestaciones, es siempre una oportunidad de crecer y hacer el bien. Eso depende, como diría Vives, de la valentía de un acto de libertad.

Por supuesto que si la vida es dimensión relacional —y lo es— quiero dejar constancia pública y por escrito de mi agradecimiento eterno a las mujeres de mi vida: Feli, mi esposa, y mis hijas Teresa y María. Sin su presencia, sin su mirada, sin sus consejos y silencios no hubiera sido posible conocer y disfrutar de la obra vivista.

A Javier Vergara, mi Director de tesis y un auténtico humanista. Gracias por su dedicación y sus orientaciones, siempre tendentes a seguir mejorando y por todo el tiempo que ha gastado conmigo.

A José Luis Castán, mi jefe y amigo, por ser quien me animó a hacer una tesis doctoral cuando ya había olvidado la idea hace años.

A Lourdes y a Luis, mis compañeros de trabajo y amigos, por animarme cada día para que siga.

Gracias también a los miembros de este tribunal pues sus consejos y comentarios serán a buen seguro una oportunidad de aprendizaje y de virtud.

ÍNDICE

	PÁGINA
INTRODUCCIÓN.....	11
Presentación del tema	11
Las fuentes	13
Hipótesis y estructura	17
Metodología y conclusión	27
PARTE PRIMERA	
LOS CONDICIONANTES CONTEXTUALES.....	29
CAPÍTULO I.	
EL CONTEXTO QUE CONFIGURÓ LA PERSONALIDAD DE JUAN LUIS VIVES	31
1. VALENCIA Y EL MEDITERRÁNEO.....	32
1.1. Valencia, una ciudad propicia a la entrada de la modernidad.	33
1.1.1. Características sociopolíticas y culturales propias de Valencia.....	34
1.2. La pertenencia al grupo judoconverso. Influencia en su educación.	39
1.3. Los problemas de la fe. La <i>devotio moderna</i>	44
1.4. El recuerdo de su ciudad natal.	45
2. LA UNIVERSIDAD, PUENTE A EUROPA Y AL HUMANISMO.	47
2.1. París y su universidad, primer destino.	48
2.1.1. La formación parisina de Vives.	50
2.1.2. Escolásticos frente a humanistas.	51

2.1.3. Crítico con la enseñanza recibida.	54
2.1.4. Lo positivo.	55
2.2. El paso a Europa.	56
2.2.1. Lovaina.	57
2.2.2. Londres.	59
2.2.3. Brujas y Breda.	60
3. LA EUROPA DEL SIGLO XVI. LA LUCHA DE LAS DINASTÍAS. LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD.	61
3.1. La política europea del siglo XVI. La lucha de las dinastías.....	61
3.1.1. Primeros pasos de los estados modernos.	61
3.1.2. Relaciones internacionales, guerras y sus consecuencias.	66
3.1.2.1. Las guerras entre España y Francia.	66
3.1.2.2. La amenaza de expansión turca sobre Europa.	69
3.1.2.3. Efectos de las guerras.	71
3.2. La crisis de la cristiandad en el siglo XVI.	72
3.2.1. El panorama religioso en la Europa del siglo XVI.	72
3.2.2. La reforma de Lutero.	75
3.2.3. La ruptura de la cristiandad y sus repercusiones políticas.	78
4. EL HUMANISMO DEL NORTE: SABIDURÍA, VIRTUD Y POLÍTICA.	80
5. CONCLUSIONES.	86
CAPÍTULO II	
EVOLUCIÓN DE LA EDUCACIÓN POLÍTICA EN EUROPA.	88
1. INTRODUCCIÓN.....	88
2. LA TRADICIÓN CRISTIANA EUROPEA DE EDUCACIÓN POLÍTICA.	91
2.1. La educación medieval como marco de la literatura de educación	

política.	91
2.2. Evolución de la literatura cortesana o de educación política.	94
2.2.1. Educación política en la Alta Edad Media.	95
2.2.2. Educación política en la Baja Edad Media: la primera escolástica.	97
2.2.2.1. Juan de Salisbury. <i>El Policraticus</i>	97
2.2.2.2. Helinand de Froimont. <i>De bono regimene principum</i>	100
2.2.2.3. Giraldus Cambrensis. <i>De principis instructione</i>	100
2.2.2.4. Gilbert de Tournai. <i>Eruditio Regum et Principum</i>	100
2.2.2.5. Vicente de Beauvais. <i>El Tractatus de moralis principis institutione</i>	101
2.2.2.6. Obras fruto de la influencia oriental.	105
2.2.3. Educación política en la segunda escolástica y primer renacimiento.	106
2.2.3.1. Tomás de Aquino. <i>De regimine principum</i>	106
2.2.3.2. Egido Romano. <i>De regimine principum</i>	108
2.2.3.3. Las tradiciones orientalista y franciscana.	110
2.2.3.3.1. Francesc Eximenis.	111
2.3. La ruptura de la tradición. Maquiavelo y <i>El príncipe</i>	113
3. ERASMO DE ROTTERDAM Y SU <i>EDUCACIÓN DEL PRÍNCIPE CRISTIANO</i>	115
4. LOS <i>DISCURSOS</i> DE ISÓCRATES. FUENTE DE INSPIRACIÓN PARA JUAN LUIS VIVES.	128
PARTE SEGUNDA	
EL IDEARIO POLÍTICO-EDUCATIVO DE JUAN LUIS VIVES	136
CAPÍTULO III	
CUESTIONES SOBRE EL PODER POLÍTICO EN JUAN LUIS VIVES.	138
INTRODUCCIÓN.	138

1. EL PODER POLÍTICO. ASPECTOS GENERALES.	140
1.1. Origen y condición de la organización social y del poder político.	141
1.2. El gobierno y sus formas: preferencia por la monarquía.....	145
1.3. Legitimidad del poder.	149
1.3.1. Acceso al poder.	150
1.3.2. El honor y la nobleza.	151
1.3.3. Las leyes y su justa aplicación.	154
1.3.4. El <i>consensus populi</i> y la dispensa divina.	160
1.3.5. El gobierno político y los valores cristianos.	165
2. RELACIONES ENTRE EL PODER TEMPORAL Y EL PODER ESPIRITUAL. LA SECULARIZACIÓN DEL PODER DE LOS PRÍNCIPES.	167
2.1. Vives era conocedor de la teoría de las dos espadas.	167
2.2. Liderazgo espiritual del Papa condicionado por la integridad de su persona.	169
2.3. Secularización del poder.	172
2.4. Conclusión.	173
3. EL MODELO O IDEAL DE PRÍNCIPE CRISTIANO.	174
3.1. Qué es ser príncipe y cuál es su principal objetivo.	175
3.1.1. Objetivo: el bien común.	175
3.1.2. Príncipe, oficio muy trabajoso.	176
3.2. El ejercicio del poder.	179
3.2.1. Príncipe, modelo de comportamiento para el pueblo.	179
3.2.2. Modo de ejercer el poder.	182
3.2.2.1. Padre de la patria.	182
3.2.2.2. Pastor de ovejas.	183

3.2.2.3. Cabeza del pueblo y guía de su pueblo.	184
3.2.2.4. Necesidad de empatía.	186
3.3. Requisitos para ser príncipe: superioridad en virtud y sabiduría. ...	187
3.3.1. Superioridad en virtud y ésta como factor de estabilidad política	187
3.3.2. Superioridad en sabiduría.	190
3.4. Cualidades que debe reunir el príncipe.	191
3.4.1. Prudencia.	193
3.4.2. Fortaleza entendida como autogobierno.	195
3.4.3. Justicia.	196
3.4.4. Sabiduría.	197
3.4.5. Fidelidad a la palabra dada.	198
3.4.6. Clemencia.	198
3.4.7. Generosidad.	199
3.4.8. Magnanimidad.	200
3.4.9. Caridad y devoción.	200
3.5. Vicios que debe evitar el príncipe.	201
3.5.1. La soberbia y la arrogancia.	201
3.5.2. La envidia.	202
3.5.3. La cólera.	203
3.5.4. La avaricia, la codicia y la ambición.	204
3.5.5. La ociosidad.	204
3.5.6. La adulación.	205
3.6. Conclusión: el príncipe es el principal responsable del equilibrio social.	207

4. LA ANTÍTESIS: EL TIRANO.	209
4.1. Los malos gobiernos.	209
4.2. Rechazo del tirano, no tiranicidio.	211
4.3. Características del tirano en la obra en español.	213
CAPÍTULO IV	
LA EDUCACIÓN DEL GOBERNANTE EN JUAN LUIS VIVES. ...	216
1. EDUCABILIDAD Y NECESIDAD DE EDUCACIÓN.	216
2. EL CURRÍCULO.	218
2.1. Habilidades propias del gobernante.	218
2.1.1. Relacionadas con su propia persona.	219
2.1.2. Relacionadas con el trato a los súbditos.	221
2.1.3. Con miras en el reino y en el mantenimiento de la paz.	223
2.1.4. Como legislador y aplicador de la ley.	223
2.1.5. Elección de compañías y colaboradores.	225
2.2. Educación de los modales.	225
2.3. Educación para la paz.	227
2.3.1. Efectos de las guerras.	228
2.3.2. Consejos para evitar las guerras.	232
2.3.3. Desprecio por la clase militar. Pero no absoluto.	237
2.3.4. Límites al pacifismo y guerra justa.	239
2.3.5. Conclusión.	241
2.4. Educación académica.	242
2.4.1. Las artes liberales.	244
2.4.1.1. Las artes del lenguaje.	244

2.4.1.1.1. Gramática.	244
2.4.1.1.2. Dialéctica.	245
2.4.1.1.3. Retórica.	246
2.4.1.2. Las artes matemáticas.	249
2.4.2. Las disciplinas para el cultivo del espíritu.	250
2.4.2.1. La Historia.	250
2.4.2.2. La Filosofía Moral.	251
2.4.3. Leyes y Derecho.	254
2.5. Educación religiosa y moral.	255
3. EL ENTORNO DEL PRÍNCIPE.	261
3.1. Amigos.	261
3.2. Consejeros y ministros.	262
3.3. Maestros y preceptores.	265
3.4. Condiscípulos.	267
CONCLUSIONES.	269
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.	284

INTRODUCCIÓN

Presentación del tema

1) El presente trabajo pretende ser un estudio de cómo concibió Juan Luis Vives la educación de los políticos. Asunto recurrente en muchos autores de su tiempo, que dio lugar a un importante *corpus* de literatura pedagógica, al que la historiografía hispana ha convertido en un foco de interés preferencial¹. Un interés que aspiraba a responder a una batería de preguntas que estaban en el ambiente de la época y en el mismo interés historiográfico: ¿es posible mejorar a quienes van a estar en las funciones de gobierno? ¿es la educación el remedio a los malos gobiernos? ¿las habilidades políticas son educables? ¿cómo conseguir buenos y mejores políticos? Las respuestas sistemáticas a estas y otras preguntas conformaron

¹ Omitimos por su extensión citar las fuentes primarias de educación política en los siglos XVI y XVII. Uno de los primeros en presentar estas obras fue Nicolás Antonio en su *Bibliotheca hispana nova* que, dentro de la sección XVI, dedicada a obras de política y economía, incluye un epígrafe denominado *De republica ac de Regis Institutione*, donde cita autores y obras españolas de este género [Tomo II, Madrid, Joaquín Ibarra, 1788]. El jesuita P. Hervás confeccionó un pequeño listado en el tomo tercero de su *Historia de la vida del hombre*, que incluía diversos autores y tratados de ámbito europeo [Hervás y Panduro, Lorenzo: *Historia de la vida del hombre*, Tomo III, Parte II, Madrid, Imprenta Real, 1794]. Ya en el s. XIX, Menéndez y Pelayo nos dejó un rico listado de obras sobre los tratadistas políticos españoles de diferentes épocas [Menéndez Pelayo, Marcelino: *Obras completas*, epistolario y bibliografía]. Y otro listado publicó también Rufino Blanco y Sánchez con diecisiete autores [Blanco y Sánchez, Rufino: *Bibliografía pedagógica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*, Madrid, Tipografía de la Revista de Arch., Bibl. y Museos, 1907, Tomo I, Intro.]. Hasta llegar al más completo confeccionado por M^a Ángeles Galino Carrillo: *Los tratados sobre educación de príncipes: siglos XVI y XVII*. Bolaños y Aguilar S.L., Madrid, 1948, que incluye ochenta obras en español de los siglos XVI y XVII y otras cuantas más en lengua latina. La última década del siglo XX fue especialmente prolífica, destacan los trabajos de José Manuel NIETO SORIA, "Les miroirs des princes dans l'historiographie espagnole (couronne de Castille, XIIe-XVe siècles): tendances de la recherche", en *Specula principum*. A cura di Angela de Benedictis con la collaborazione di Annamaria Pisapia, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, pp. 193-207; BARRAQUÉ, Jean-Pierre y LEROY, Béatrice, *Des écrits pour les Rois. En Espagne médiévale, la réflexion politique d'Isidore de Seville aux Rois Catholiques*, Limoges, PULIM (Presse Universitaires de Limoges), 1999, 185 pp; A. RUCQUOI y H. O. BIZZARRI, "Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", *Cuadernos de Historia de España*, LXXIX (2005), pp. 7-30; David NOGALES RINCÓN, "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval", *Medievalismo*, 16 (2006), pp. 9-39. Más recientemente Javier Vergara ha tratado este mismo tema: "La temática y las obras de educación de príncipes en la Edad Media con una propuesta de investigación." En *Liber amicorum. Homenaje al Prof. José Luis García Garrido*. Departamento de Historia de la Educación. UNED, 2013.

diversas teorías pedagógicas, que hicieron de este tema una categoría central de la literatura pedagógica del siglo XVI, y que tuvieron al valenciano Juan Luis Vives como uno de sus más genuinos representantes.

2) No estamos ante un tema baladí. La educación política, por su misma esencia, está llamada a sustanciar la optimización sistemática del devenir secular o civil de gobernados y gobernantes. Constituye el espejo en el que debe reflejarse el ideal de perfección al que una sociedad aspira. Ya el clasicismo grecolatino se hizo eco del tema poniendo en la virtud el sillar insoslayable del *ars gubernativa*. Los escritos de Platón, Jenofonte, Isócrates, Aristóteles, Cicerón, Tácito y Plutarco fueron fieles exponentes de ese ideal². Los Padres de la Iglesia, con san Agustín a la cabeza, ahondaron en el tema e introdujeron matices innovadores. El sabio de Hipona mostraba una cierta incomodidad intelectual por la existencia de un poder civil paralelo y yuxtapuesto al poder eclesiástico. Situación que resolvió apoyando la acción de gobierno en los valores de la fe cristiana y abriendo una nueva dimensión para la educación cívica, calificada por la historiografía como agustinismo político³. Esta nueva filosofía, que marcó buena parte de la cultura medieval, impregnó la acción política de un marcado carácter hierocrático, teocrático y escatológico. El poder era la expresión de una realidad antinatural, un mal menor necesario, fruto del pecado original, permitido por Dios para colaborar con la Iglesia en la salvación de todos y cada uno de los súbditos. El Humanismo renacentista sostendrá buena parte de la tradición y redimensionará esta filosofía hacia posiciones más seculares. Dos caminos se abrirán en ese horizonte: uno, que considerará el poder un medio para la práctica de la virtud en aras del bien común; otro, que hará de la política un fin en sí mismo donde el concepto de necesidad o razón de Estado emergerá como motivación suficiente de la praxis política.

3) En el marco de esta culturalidad diversa cabe preguntarse qué pensó uno de sus más egregios representantes: el valenciano Luis Vives (1492-1540). Un hombre que vino al mundo en una época de abierta transición, que está entre un siglo que fenece y otro que nace. Un momento en el que se está consumando la desintegración del orden vigente durante la Baja Edad Media, y donde la ansiada construcción de *la Ciudad de Dios*

² Cfr. ROVIRA REICH, R., *La educación política en la Antigüedad clásica*, Biblioteca de autores cristianos-UNED, Madrid, 2012

³ Las ideas políticas de San Agustín han sido un tema estrella de la historiografía política. Aquí nos limitamos a recoger una obra de síntesis ya clásica que define muy acertadamente la gestación y el devenir del agustinismo político: ARQUILIERE, H. X., *L'augustinisme politique, Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age* (Vrin, Paris, 1934). De esta obra existe una traducción en el 2005: *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, traducción de Ignacio Massot Puey (Universidad de Granada, Granada, 2005).

agustianiana empezaba a ser sustituida por la *Ciudad terrena* renacentista. Una situación, de división religiosa y de abierta secularidad antropológica, que llevó a algunos humanistas y especialmente a Luis Vives a replantearse el sentido y pertinencia de los temas políticos de antaño: origen del poder, sus formas y legitimación, el porqué de los buenos y malos gobiernos, la paz, el tiranicidio, las relaciones Iglesia-Estado, etc. Un elenco amplio de temas que Vives atemperó al sentir de los nuevos tiempos mediante la apuesta por una recurrente filosofía política denominada por una buena parte de la historiografía erasmista como “tacitismo”. Expresión con la que se quería significar la defensa de la *virtus* como guía ética irrenunciable para la búsqueda del bien común.

Las fuentes

1) Para analizar cómo abordó Luis Vives este tema nos hemos basado en el estudio y análisis de sus obras latinas y castellanas. Para las primeras, se ha seguido especialmente la traducción que sobre la obra magna del valenciano realizó en 1947 y 48 Lorenzo Riber, autor que pasa por ser uno de los mejores traductores a lengua castellana de la obra vivista⁴. No obstante, se ha contrastado su traducción con algunas más recientes de otros latinistas utilizando estas segundas para las notas a pie de página en los casos en que tal posibilidad fue posible. Para las segundas, las obras castellanas de Vives, nos hemos servido de la tesis del Profesor Francisco Calero Calero, quien sostiene que Vives escribió una vasta literatura en romance. Tesis desconocida hasta hace pocos años, que atribuye a nuestro autor obras que en el imaginario popular tenían la condición de anónimas o de autoría errónea⁵. No es intención de esta investigación entrar en debates sobre el tema, ni asumir de manera acrítica posiciones al respecto. Éstas se han tenido en cuenta en la medida que las ideas vivistas expresadas en latín eran complementadas por las obras en romance atribuidas al valenciano. Una praxis que, aunque en el futuro pueda contrarrestarse en alguno de sus

⁴ Como todo buen maestro, la obra de Lorenzo Riber ha sido objeto de análisis profundos y rigurosos que para nada descalifican su obra. Un estudio al respecto del valor de sus traducciones, con matices a sus elogios, es el de Francisco Calero Calero, “Traducir a Vives: elogio crítico de Lorenzo Riber”, en *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios latinos*, 1998, N° 15, pp 529-539.

⁵ He aquí algunas de las asignaciones del Prof. Calero a Luis Vives: CALERO, F., *Juan Luis Vives autor del Diálogo de Mercurio y Carón*. Colección Minor, Ajuntament de València, Sedaví (Valencia), 2004; CALERO, F., “Principales ideas pedagógicas en El Scholástico de Luis Vives”, en Vergara Ciordia, J., *Ideales de formación en la Historia de la Educación*. Madrid, Dykinson, 2011, pp. 157-177; CALERO, F., “Luis Vives fue el autor del Lazarillo de Tormes”, en *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, ISSN-e 1139-3637, N°. 32, 2006; *Diálogo de doctrina christiana*, Francisco Calero Calero (ed. lit.), Marco Antonio Coronel Ramos (ed. lit.), Javier Vergara Ciordia (col.), Madrid, [Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED](#), 2009.

puntos, en modo alguno invalida el hilo conductor que explica y enhebra la pedagogía política de Vives, a saber: la virtud.

2) Dejando de lado estas posiciones y adentrándonos en las fuentes latinas que informan la investigación, éstas se han clasificado en función de cuatro grandes áreas que pergeñaron la mentalidad civil de nuestro valenciano, a saber: *Summa* política, pacifista, social, y pedagógica, y dos complementos literarios que dejaron profunda huella en su pensamiento social: las relaciones epistolares y las traducciones del griego:

- a) En la llamada *Summa política* destacan especialmente cinco obras:
 - *Al Papa Adriano VI, sobre las perturbaciones de Europa*, de 12 de octubre de 1522.
 - *A Enrique VIII, Rey de Inglaterra, sobre la captura del rey de Francia*, fechada el 24 de febrero de 1525.
 - *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, de ocho de octubre de 1525.
 - *Sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, de octubre de 1526.
 - *A Juan, Obispo de Lincoln*, de 8 de julio de 1524.
- b) En la *Summa* pacifista cabe señalar tres referentes:
 - *Sobre la concordia y la discordia en el género humano*, publicado en Brujas en 1529.
 - *Sobre la pacificación*, Brujas, 1529.
 - *Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo el turco*, escrita en 1526 y publicada en 1529.
- c) En la *Summa* social sobresalen dos obras emblemáticas
 - *Sobre el socorro de los pobres*, Brujas, 1526.
 - *Sobre la comunidad de bienes*, Brujas, 1535.
- d) La *Summa* pedagógica es la más amplia de toda su producción bibliográfica. Un matiz clave y determinante que pone de manifiesto que junto al carácter criticista de Vives hubo un afán restaurador que pasaba inexorablemente por la educación. Prurito que se concretó en trece obras pedagógicas que dejaron profunda huella en el panorama educativo de la modernidad:
 - *Contra los falsos dialécticos*, Lovaina, 1519
 - *A la búsqueda del sabio*, Lovaina, 1522
 - *Sobre la educación de la mujer cristiana*, Lovaina, 1523
 - *Pedagogía pueril*, traducción de *Ratione studii puerilis*, dedicado a Catalina, reina de Inglaterra, para educar a su hija María, publicado en Oxford-Londres en 1523
 - *Escolta del alma*, Brujas, 1524,

- *Introducción a la sabiduría*, Brujas, 1524
- *Sobre los deberes del marido*, Brujas 1528
- el tratado sobre *Las Disciplinas*, publicado en Brujas en 1531,
- *Sobre la disputación*, Brujas, 1531
- *El arte retórica*, Brujas, 1532
- los *Diálogos* o Ejercicios de lengua latina (1537), dedicados a Felipe II. Constituyen un tratado dialogado de enseñanza latina, pero representan todo un *vademecum* de la vida diaria de su tiempo
- *De anima et vita (Sobre el alma y la vida)*, Brujas 1538
- *De veritate fidei christianae (De la verdad de la fe cristiana)*. Se trata de una obra póstuma de Vives, publicada en Basilea, en 1543, en la que intenta compaginar el fideísmo teológico con la razón humana, el cristianismo evangélico con el judaísmo espiritual, y la escolástica tomista con el humanismo erasmiano, proponiendo a la vez una continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento

Estos apartados se completan con dos discursos que Vives tradujo del griego al latín, *Nicocles* o *el auxiliar* y el *Areopagítico*, escritos por Isócrates. A todo ello hay que añadir la riquísima obra epistolar del valenciano que, por su mayor intimidad, permite analizar con otra perspectiva muchas de las ideas contenidas en sus escritos formales.

3) En cuanto a las obras escritas en castellano —y siempre considerando la línea de investigación abierta por el Prof. Calero—, consideramos que Vives suscribiría sin mayores problemas la filosofía y pedagógica política contenida en las siguientes obras:

- *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, de 1527.
- *Diálogo de Mercurio y Carón*, de 1529.
- *Diálogo de doctrina cristiana*, de 1524
- *Diálogo de la lengua*, publicado por primera vez en 1737 por Gregorio Mayans tras dos siglos olvidado.
- *El Scholástico*, publicada en 1555.
- *El Lazarillo de Tormes*, 1554
- *El Quijote*, 1605⁶

4) Amén de estas fuentes primarias, que constituyen el objeto central de la investigación, se ha tenido en cuenta un elenco amplio de fuentes secundarias que ayudan a calibrar desde perspectivas variadas la figura y la

⁶ El Prof. Calero ha atribuido la autoría del Quijote a Juan Luis Vives. Aquí nos hacemos eco de ello sin entrar en el posible debate que ello pueda suscitar: CALERO F., *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda*. Madrid, UNEN/BAC, 2015.

obra de nuestro personaje. Para el marco contextual han sido especialmente relevantes los trabajos del profesor Enrique González y González: *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo* [Valencia, 1987] y el antiguo pero magistral estudio de Adolfo Bonilla y San Martín: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* [Madrid, 1929.]. No menos aleccionador ha resultado el trabajo de Ewan Cameron: *El siglo XVI. Historia de Europa Oxford*, [Madrid, 2006.] y el trabajo de Quentin Skinner: *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento*. [México, 2013]. Trabajos que, junto a otros muchos que figuran en el cuerpo de la tesis, nos han permitido situar el marco contextual y biotopográfico de nuestro personaje.

5) No menos relevancia han tenido los trabajos que se han adentrado en la filosofía política del humanismo renacentista y en su dimensión histórica. Una hermenéutica a caballo entre el pensamiento anglosajón y la historiografía hispana. En el primer marco, cabe destacar las investigaciones de: Adams, R. P.⁷, Baron, H.⁸, George, E. V.⁹, Blythe, J.¹⁰, y especialmente el trabajo de Catherine Curtis¹¹. En el área hispana, han resultado aleccionadores los trabajos de María Eugenia Ocampo¹², Antonio Fontán¹³, Javier Vergara¹⁴, Francisco Calero¹⁵, Marco Antonio Coronel Ramos¹⁶ y

⁷ ADAMS, R. P., *The better part of valor. More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, war and peace 1469-1535*. Seattle: University of Washington Press, 1962.

⁸ BARON, H., *In search of florentine civic humanism*, vol. I. Princeton-Nueva Jersey: Princeton University Press, 1988.

⁹ GEORGE, E. V., Rhetorical strategies in Vives' peace writings: the letter to Charles V and the De Concordia. En G. Tournay, G. y D. Sacré (Eds.), *Ut granum sinapsis. Essays on neolatin literature in honour of Jozef Ijsewijn* (pp. 249-263). Lovaina: Leuven University Press, 1997

¹⁰ BLYTHE, J., "Civic humanism and medieval political thought". En J. Hankins (Ed.), *Renaissance civic humanism. Reappraisals and Reflections* (pp. 30-74). Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2000.

¹¹ CURTIS, C., "The Social and Political Thought of Juan Luis Vives: Concord and Counsel in the Christian Commonwealth". En Ch. Fantazzi (Ed.), *A Companion to Juan Luis Vives* (pp. 113-176). Leiden-Boston: Brill, 2008.

¹² OCAMPO, M., *Artes y disciplinas en la educación para la paz según Juan Luis Vives*. (Tesis doctoral inédita, Pamplona, Universidad de Navarra), 2010. OCAMPO, M., "El lenguaje y la formación cívica según Juan Luis Vives (1492/3-1540)", en *Estudios sobre educación*, Vol. 27, 2014, pp. 213-230.

¹³ FONTÁN, A., "La política europea en la perspectiva de Vives." En *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Colloquia Europalia, I. Acta colloquii Brugensi 1985*. Lovaina: Peeters, 1986, 27-73. FONTÁN, A., *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político*. Ajuntament de Valencia, España, 1992. FONTÁN, A., *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Marcial Pons, Madrid, 2008.

¹⁴ VERGARA CIORDIA, J., *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de Morali Principis Institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política*. Eunsa, Barañáin (Navarra), 2010, 1ª edición. VERGARA CIORDIA, J., "La temática y las obras de educación de príncipes en la Edad Media con una propuesta de investigación." Departamento de Historia de la Educación. UNED, 2013.

Ricardo García Villoslada¹⁷. Un marco que se ha completado con el estudio de los principales trabajos pedagógicos sobre nuestro personaje, sintetizados en buena parte en las magistrales aportaciones de Emilio Redondo¹⁸, Jesús Paradinas¹⁹ y Concepción Cárceles²⁰.

6) De todo este marco documental, una idea ha aflorado con claridad: sobre Juan Luis Vives se ha escrito e investigado con extensión, amplitud y profundidad. Podría decirse que la producción historiográfica sobre el valenciano es paralela a la que se corresponde con el hecho de estar ante uno de los personajes más influyentes y determinantes del Humanismo Renacentista y sin el cual no se entendería el devenir cultural de Europa. Una producción en la que se echaba en falta un estudio sistemático y amplio sobre su pedagogía política. Laguna que esta investigación pretende llenar en parte, a la vez que aspira a brindar a la historiografía venidera un referente de apoyo y superación para futuras investigaciones.

Hipótesis y estructura

1) De las fuentes primarias y secundarias que acaban de señalarse se deriva una cantidad importante de hipótesis, problemas y temas de estudio que por su identidad y significación vertebran la dirección de esta investigación. Un conjunto amplio de preguntas que se pueden sintetizar en el intento por confirmar una hipótesis que en principio parece obvia: analizar con detenimiento si Juan Luis Vives puede incardinarse realmente en la línea de pensadores humanistas que dedicaron parte de sus esfuerzos y obras a la educación de los gobernantes cristianos. Una cuestión que no es meramente retórica ni baladí. En el devenir literario de la pedagogía política la cantidad de obras específicas sobre el tema es abundantísima y en el Humanismo renacentista asistimos a una auténtica eclosión. Sin embargo hay que decir que Vives, aunque centró buena parte de su producción literaria en la *res publica*, no publicó un tratado completo y sistemático

¹⁵ CALERO CALERO, F., *Estudio introductorio*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*. Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1999. CALERO, F., *Europa en el pensamiento de Luis Vives*. Ajuntament de Valencia, Valencia, 1997.

¹⁶ CORONEL RAMOS, M.A., "Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégesis", *Studia Philologica Valentina*, Vol. 10, n.s. 7, 2007, pp. 321-378.

¹⁷ GARCÍA VILLOSLADA, R., "El Humanismo europeo de Juan Luis Vives." En Miquel Batllori. *Humanismo y Renacimiento*. Estudios hispano-europeos. Barcelona: Ariel, 1987, 1-51.

¹⁸ REDONDO GARCÍA, E., La nueva educación humanística: Luis Vives, en *Historia de la Educación en España y América/coord. por Buenaventura Delgado Criado, Vol. 2, 1993 (La educación en la España Moderna (siglos XVI-XVIII) págs. 93-112.*

¹⁹ PARADINAS FUENTES, J., *Humanismo y educación en el Dictatum Christianum de Benito Arias Montano*. Universidad de Huelva, Huelva, 2006.

²⁰ CÁRCELES LABORDE, C., *Humanismo y educación en España (1450-1650)*, EUNSA, Pamplona, 1993. CÁRCELES LABORDE, C., "Aspectos generales de la pedagogía de Vives", en *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 50, N° 193, 1992.

sobre filosofía o pedagogía política. Su sistemática —que sin duda la tuvo y fue muy importante— hay que escudriñarla en la variedad de su vasta y prolífica obra.

2) Con esta idea base, se estructura una tesis dividida en dos partes: una primera, de dos capítulos, dedicada a plasmar el contexto biotopográfico de nuestro personaje y la historia que nutre su pedagogía política; y una segunda, más concreta y puntual, dedicada a analizar, en otros dos capítulos, su filosofía política y el perfil pedagógico que de ella se deriva.

3) Adentrándonos en el primero de sus capítulos, se observa que los cuarenta y ocho años de la vida de Juan Luis Vives, acaecidos entre el 6 de marzo de 1492, fecha de su nacimiento, y el 6 de mayo de 1540, fecha de su muerte, vienen jalonados por los entornos geográficos y culturales en los que se desarrolló su vida

- a) Destaca en primer lugar su entorno familiar judeoconverso. Una circunstancia que marcó su vida y la de algunos familiares cercanos acusados de prácticas judaizantes²¹. Un temor que en la Valencia del siglo XVI afectó a muchas familias. Y llevó en 1509 a sus padres: Luis Vives Valeriola y Blanquina March Almenara, mercaderes y cobradores de impuestos reales, a trasladar a su hijo del *Estudi General* de Valencia a la universidad de París, centro de atracción por aquel entonces de muchos estudiantes de la Corona de Aragón y en el que enseñaban muchos profesores españoles. Una contingencia que Vives, lejos de lamentar, supo convertir en positiva al transformar los muchos avatares que la vida le deparó en posibilidades de virtud.
- b) En la ciudad del Sena, Vives se inscribió en el colegio Montaigù, donde entró en contacto con la pedagogía del *modus parisiensis*²² y

²¹ PINTA LLORENTE, Miguel de la, & PALACIO Y DE PALACIO, José María de, *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives. I Proceso contra Blanquina March, madre del humanista*. Madrid-Barcelona: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1964; GARCÍA, A., *Els Vives: una família de jueus valencians*. Valencia: Tres i Quatre, 1987.

²² Para un estudio sobre la naturaleza del llamado *modus parisiensis* es obligado acudir a los trabajos de Gabriel CODINA MIR: *Aux sources de la Pédagogie des jésuites. Le modus parisienses*. Roma, Institutum historicum S. I., 1968; una versión modificada y aumentada puede verse en “The «Modus Parisiensis»” en V.J. DUMINUCO (ed.), *The Jesuit Ratio Studiorum, 400th Anniversary perspectives*, New York, 2000, 28-49. Primera publicación en español en *Gregorianum* 85 (2004) 43-64; puede verse también, “El modus parisiensis”, en GILBERT, P. (Coord), *Universitas Nostra Gregoriana. La Pontificia Università Gregoriana ieri ad oggi*. Roma, Edizioni AdP, 2006, pp. 36-37. Un trabajo de menor entidad al respecto, pero igualmente válido para estudiar el *modus parisiensis* es el de DELGADO, B.; *La educación en la reforma y la contrarreforma*. Madrid, Síntesis, 2002.

con la filosofía de la *devotio moderna*. Dos circunstancias que marcaron el basamento de su formación. El *modus parisiensis*²³ le propició la posibilidad de una formación intelectual, moral y espiritual simultánea, marcada por la virtualidad de una pedagogía activa muy reglamentada y precisa y por el dominio de un currículum donde la gramática, la retórica, el cultivo de las lenguas antiguas, la oratoria, la física, la metafísica y la historia desplazaban a la lógica y a la dialéctica haciendo de la elocuencia la cima de los estudios literarios. Una cima que ya no se resumía en hablar, escribir y comunicar las propias ideas con propiedad, facilidad y elegancia, sino en razonar, sentir, expresarse y actuar armonizando virtud, letras y doctrina. A actualizar esa pedagogía colaboró sobremedida la filosofía de la *devotio moderna*²⁴. Una corriente mística, ética y teológica, que invadió los colegios parisinos de un acendrado cristocentrismo e hizo de la práctica de la virtud y del aforismo *sine querella* [no hay que quejarse] el norte y sentido de la vida pedagógica. Todo esto se completó con el conocimiento y amistad de humanistas como Guillermo Budé y Nicolás Bérault que lo aceptaron como uno de los más conspicuos representantes del nuevo

²³ En el siglo XVI, *mutatis mutandis*, había tres grandes modelos pedagógicos: París, Bolonia y Oxford. El primero se definía por una organización vertical y unitaria, donde el peso magisterial de los profesores y la dimensión educativa de los colegios conformaban una unidad de acción con un marcado acento formativo, filosófico y teológico. El modelo boloñés, que tenía una presencia muy acusada en España, era en cambio menos unitario, más horizontal y descentralizado. En él, a diferencia de París, los estudiantes conservaban un peso decisivo muy marcado, los colegios de profesores y estudiantes estaban separados y, sobre todo y fundamentalmente, tenía un acento menos formativo, más técnico y profesionalizante, debido a la hegemonía de las facultades de Derecho y Medicina. El tercero de los modelos, representado por Oxford, venía a ser una síntesis de los dos anteriores.

²⁴ Los Hermanos de la Vida Común formaron, en torno a 1380, bajo el liderazgo de Gerardo Groote –impulsor de la Devotio moderna- y de Florencio Radewinijs, una congregación de clérigos y laicos semilla en muchos aspectos de los cambios pedagógicos que fructificaron en siglos posteriores. Su incidencia se centró sobremedida en la renovación de la vida cristiana y en la apuesta por una nueva metodología pedagógica. Su renovación cristiana defendía sobre todo la pobreza, el silencio, la oración, el desprendimiento de los bienes mundanos y la ayuda al prójimo. Símbolo de esta nueva vida fue el libro de Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*. Su renovación pedagógica apostaba por tres aspectos claves en la educación moderna: la creación de convictorios o casas de acogida para formar a los pobres de las villas, el establecimiento de un plan de estudios progresivo, secuencial y graduado que incluiría el trivium y quadrivium, y finalmente un fuerte sentido religioso y moral de la enseñanza. Un estudio amplio sobre este movimiento pedagógico-religioso y su incidencia en el *modus parisiensis* puede verse en CODINA MIR, G.: *Aux sources de la Pédagogie des jésuites. Le modus parisienses*. Roma, Institutum historicum S. I., 1968, pp.151-191.

humanismo y lo introdujeron en los ambientes humanistas del París de su tiempo.

- c) En 1512 Vives abandona París y se traslada a Flandes, unida a Castilla por el matrimonio de Juana, hija de los Reyes Católicos, con Felipe el Hermoso, y donde había una colonia importante de mercaderes valencianos que actuaban como contratistas en las relaciones comerciales con el norte de Europa. Primero estableció su residencia en Brujas, por la que sintió un gran afecto y a la que consideró su segunda patria, para después instalarse en Lovaina donde impartió clases entre 1517 y 1523. Su fama como profesor y hombre de letras le granjeó la amistad con personajes ilustres: Marcos Laurin, Presidente del Cabildo de Brujas, Francisco Cranevelt, experto jurisperito a quien consideraría *su mejor y más inquebrantable* amigo, Erasmo de Rotterdam, Juan Vergara, la familia Valdaura y el cardenal Guillermo De Croy entre otros. En la Universidad de Lovaina abordó parte de los grandes temas que marcarían su vida intelectual: el hombre y su mundo, la guerra y la paz, el derecho y la ciudad. A esto se corresponden algunas de las obras que publicó en esta ciudad: *El alma del anciano* (1518), *La Fabula del hombre* (1518), *El Templo de las leyes* (1519), *La huida de Pompeyo* (1519), las *Cinco declamaciones de Silas* (1520) y especialmente *Sueño y vigilia* (1520), una obra, según escribe en sus cartas, “para la formación e instrucción del Príncipe perfecto en el gobierno del Estado, ya que no hay en toda la filosofía ocupación más noble y más divina que esta”²⁵.
- d) De 1523 a 1527 Vives inicia su etapa en Inglaterra. Un periodo que surgió con un viaje a España por graves acontecimientos familiares y a la que por motivos diversos nunca llegó. En su defecto, el cardenal Wolsey le ofreció la cátedra de Latín y Griego en el Colegio Corpus Christi de Oxford. Una oportunidad que le granjeó el favor de los reyes, Enrique VIII y Catalina de Aragón, y el reconocimiento de los principales humanistas ingleses: Fisher, Linacre, Tunstall, Latimer, Claymond, Mountjoy, Pace y sobre todo Moro. En Inglaterra, desempeñó una actividad intelectual y pedagógica febril. Gozó de la amistad real de Enrique VIII con el que compartió discusiones sobre la situación de la Iglesia y de la paz en Europa y aprendió de Moro una buena parte de sus ideas sobre filosofía política y las soluciones a la pobreza social. En Inglaterra puede decirse que acabó de conformar los tres grandes pilares que asentaron su ideal de Europa: la importancia de la paz, la virtud como base de la conducta y la

²⁵ Carta de Vives al RVMO don Erardo de la Marca, obispo de Lieja, fechada el 28 de marzo de 1520. Vives, J.L., *Epistolario*, Carta 22, p. 168..

educación como vía de crecimiento social. Una triada que le llevó a escribir obras de educación y filosofía política que marcaron la cultura de su tiempo: *La instrucción de la mujer cristiana*, 1523, *Introducción a la Sabiduría*, 1524, *El socorro de los pobres*, 1525, y lo que Antonio Fontán llamó *Summa politica vivista*, un conjunto de cartas —ya señaladas con anterioridad— que aparecieron en Brujas en 1526 bajo el título general de *De Europa dissidiis et Republica*²⁶

- e) La última etapa de la vida, 1528-1540, la pasa en Flandes, a donde se traslada tras caer en desgracia y ser expulsado de Inglaterra por su posicionamiento a favor de la reina Catalina en su lamentable divorcio con Enrique VIII. Su vuelta a tierras flamencas coincide con la etapa de mayor madurez intelectual y de más profundidad en sus escritos. En ellos Vives se muestra como un humanista consumado que dialoga en primera persona con los grandes problemas de su tiempo. Cuatro fueron las preocupaciones que le embargaron. En primer lugar, alentó al Papa en la convocatoria de un concilio general de la Iglesia que debatiera la cuestión protestante. Un tema que desgarraba su alma. Lo que durante siglos había unido a Europa: la religión, parecía ahora resquebrajarse ante sus ojos con el estallido dramático del protestantismo. Una variante que planteaba la vuelta a un rancio antropocentrismo secular convirtiendo al hombre en un demiurgo solitario ante su destino, que Vives siempre rechazó. Su escrito sobre *Diálogo de doctrina cristiana*, 1529, es quizá su intento más sólido por evitar la ruptura de una Europa cristiana, que desgraciadamente aconteció, y que marcó negativamente el devenir de Occidente. La segunda de sus preocupaciones fue la importancia de la concordia y la paz como bases insoslayables del crecimiento de los pueblos. A tal efecto, sugirió la formación de un frente común contra la amenaza turca que aunase los ejércitos de las naciones beligerantes e impidiera al mismo tiempo las luchas fratricidas entre príncipes cristianos. Y no dejó de apelar a los desastres de las guerras y a sus nefastas consecuencias para los pueblos. Sus escritos *Sobre la concordia y discordia en el género humano* (1529) y *Sobre la pacificación*, 1529, dan buena cuenta de ello. En tercer lugar Vives mostró la preocupación por dialogar pública y abiertamente con Cristo. Las obras religiosas de este periodo no constituyen un tratado teológico más, son muestras de oración personal y de una intimidad profunda con Dios: *Meditación de la Pasión de Cristo en el Salmo XXXVII* (Brujas, 1529), *Estímulos del alma hacia Dios* (Amberes, 1535), y

²⁶ FONTÁN, A., “La política europea en la perspectiva de Vives.” En *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Colloquia Europalia, I. Acta colloquii Brugensi 1985*. Lovaina: Peeters, 1986, pp 31-32.

sobre todo *La verdad de la fe cristiana*, escrito póstumo, publicado en 1543 son un fiel testimonio de su sentir. En todas ellas Vives muestra una profunda ortodoxia y un manifiesto cristocentrismo en el que enseña que toda acción humana debía estar referida a Cristo y que todo debía enderezarse a él como se enderezan al blanco las saetas de un flechador certero. Finalmente Vives culminó su vida afirmando que las posibilidades de Europa pasaban indefectiblemente por una educación que en el marco de la paz uniese virtud, letras y doctrina. A esa tríada responden obras como: *Tratado de las disciplinas* (1531), *Ejercicios de lengua latina*, que redacta en 1537 como método de latín para el príncipe Felipe, y *El alma y la vida*, 1538, verdadero tratado acerca de las pasiones, la sensibilidad y el espíritu humano.

4) En este recorrido biotopográfico, que marca las etapas clave de la Vida de Vives, una idea ha ido aflorando como denominador común de su obra: el hombre es esencialmente dimensión relacional con Dios y con el otro. Una categoría antropológica que llevó a nuestro valenciano a considerar la dimensión pública y por extensión la vida política como el escenario en el que se dirime una buena parte de nuestro ser social y personal. Y en ese plano han surgido una serie de preguntas clave: ¿fue Vives un continuador de la tradición? ¿desde dónde partió para conformar sus posiciones? ¿por qué trató esos temas y no otros? A estas preguntas se intenta responder en un capítulo II de la tesis, que constituye un recorrido amplio por la historia de la pedagogía política europea, y del que se pueden entresacar cuatro aspectos que marcaron la concepción política del valenciano:

- a) En primer lugar, de los grecolatinos: Platón, Aristóteles, Isócrates, Seneca, Cicerón, etc., Vives aprendió que el hombre es un animal político; es decir, que se crece y se vive en sociedad. Pero aprendió algo mucho más importante: el hombre no es un producto social, un resultado de su entorno, éste es sólo medio y no fin. Convicción que le llevó a sostener que el verdadero motor del cambio, de crecimiento social, radicaba en implicar lo público en la verdad por la práctica del bien. Una praxis socrática, que los mentores clásicos plasmaron en la idea de civilización panhelénica y de imperio, que habría de marcar a la postre la vida y el pensamiento vivista.
- b) Del agustinismo político nuestro valenciano aprendió la no fragmentación o yuxtaposición práctica de la vida social. Un espíritu de unidad que sedimentó en su herencia judaica, en la impronta del cristianismo y en la fuerza de la pedagogía agustiniana. Ejes que para los actores políticos de nuestro Siglo de Oro suponían poner en la cumbre de todas las actividades humanas a Dios mismo e inspirar todas sus acciones en la confianza y reencuentro con la verdad

divina. Un plan que, en el decurso del siglo XVI, estaba muy lejos de reducirse a planteamientos hierocráticos o teocráticos de antaño, y sí a posiciones seculares, sociales y europeístas. Se trataba, en definitiva, de revestir la Europa social, política y cultural de su tiempo de teleología cristiana, un fin al que Vives nunca renunció.

- c) La pedagogía política de la Baja Edad Media fue igualmente aleccionadora. De Salisbbury, Helinaldo de Froidmont y Beauvais aprendió que sólo es posible la felicidad de los pueblos con la gracia sobrenatural de la fe, sin ella no es posible un gobierno político digno. De Gilbert de Tournai considerará la idea de convertir Europa en un imperio o comunidad sólida de reinos, inspirados por un emperador fuerte, comprometido con la virtud, la ejemplaridad, la sabiduría y el servicio al bien común. Del pacifismo luliano, tomó nota de la virtualidad de la razón como elemento de concordia entre culturas, lo que le llevó a un irenismo acendrado que marcará toda su obra. Se impregnará igualmente del aristotelismo de Tomás de Aquino y de Egidio Romano, considerando al hombre un ser social por naturaleza y a la *res publica* el cauce irrenunciable de realización personal y social.
- d) Finalmente cabe aludir a la influencia cultural y emocional de su tiempo. Vives, consciente de que la unidad de Europa se desgarraba por la lucha de religiones, que empezaba a considerarse el poder un fin en si mismo y que la esencia de la tradición, la *virtus*, parecía resquebrajarse como eje nuclear de la acción política, reaccionó reivindicando la unidad religiosa y la apuesta por la ética como claves irrenunciables de la europeidad. Con la ayuda de *La educación del príncipe cristiano* de Erasmo, con los *Discursos* de Isócrates y la publicación de la *Doctrina cristiana* [atribuida por otros a Juan de Valdes], planteó la virtualidad del futuro como una vuelta a la unidad y a la tradición. La Europa de su tiempo se revestía de fragmentación religiosa, de un antropocentrismo creciente y de un pragmatismo funcional que dejaba la moral en un plano secundario. En el nuevo sentir, la retórica como justificación, el individualismo como causa y el concepto de necesidad política parecían sustituir a la exigencia de virtud. Una realidad que confirmaba el nacimiento de dos corrientes de filosofía política antagónicas, que a la postre marcarían el devenir de la Modernidad: la cristiano-tradicional, representada por los Vives, Erasmo, Moro, Suárez, etc. y la estatista o laica, representada por Maquiavelo, Lutero, Zwinglio, Bucero, Bodino, etc

5) ¿Cómo planteó Vives la respuesta a toda esta situación? Sencillamente con una confianza inusitada en el contexto de la paz y en la virtualidad de la educación, la ética y la fe. Solución apasionante a la que se

dedica la segunda parte de la investigación, dividida en dos grandes apartados: filosofía política, que ocupa el capítulo III, y educación del gobernante, que conforma el capítulo IV. Un binomio de temática amplia que nuestro valenciano no abordó en un trabajo concreto, sino en diferentes obras de su extensa producción bibliográfica. Contingencia que acotó en una unidad temática muy bien definida, basada en el esquema del *ars gubernativa* que en 1159 planteó Juan de Salisbury en su *Policraticus*, y que a la postre ha servido de guía a una buena parte de la pedagogía política bajomedieval y renacentista. Siguiendo al obispo inglés, Vives diseccionó su filosofía política en cuatro grandes temas: reflexionó en primer lugar sobre la pertinencia del poder, y más en concreto sobre su origen, formas, acceso y legitimación; en segundo lugar le preocupó el sempiterno tema de las relaciones entre poder temporal y poder espiritual; en tercer lugar se recreó en el gobierno perfecto; para finalmente abordar un tema crítico y especialmente delicado: los malos gobiernos y la legitimidad de su supresión.

- a) Sobre su respuesta al origen del poder, sus formas y legitimación defendió una síntesis entre el agustinismo y el tomismo. De entrada, consideraba al hombre un ser social por naturaleza. La armonía con el otro es su estado natural. Un estado perfecto de bien, que rompió el pecado original y que, en el marco de la paz, la educación y la ley, debía recuperar con la práctica de la virtud. Un proceso que debía regular la monarquía, no por cuestiones de linaje, tradición o hidalguía, sino por voluntad divina. Vives entiende la sociedad y lo público como un todo jerárquico personalizado en la responsabilidad del uno. El monarca es el depositario de la voluntad divina para regir en línea recta los asuntos temporales. Una visión isidoriana [ISIDORO, *Etym.* IX, Par, 3, 4] y providencialista del poder y de la monarquía, que se legitimaba y fortalecía por cuatro vías: el acceso justo al poder, es decir aquel que ha acontecido por herencia, matrimonio o *consensus populi* y no por violencia o usurpación; aquel que se legitima por la auténtica nobleza, es decir por la virtud y buenas obras de los gobernantes; aquel que se fortalece por la justicia o reconocimiento del Derecho como criterio de actuación; y, finalmente, aquel que aplica la ley para el servicio y garantía del bien público y común.
- b) En segundo lugar, Vives abordó el recurrente tema de las relaciones Iglesia-Estado, que hasta entonces venía sustanciándose en la teoría de las dos espadas. Una filosofía política iniciada con el papa Gelasio I a finales del siglo V, que sistematizó brillantemente san Bernardo en el siglo XII con su *De consideratione ad Eugenium Papam*, y de la que se ocupó con extensión y detalle la pedagogía política del humanismo renacentista. Su tesis central basada en la

supremacía del poder espiritual, representado por el papa, sobre el poder temporal, representado por el rey, no resultó dudosa para Luis Vives. El valenciano estaba firmemente convencido de que la sociedad ideal era aquella en la que el espíritu de Dios inspiraba la secularidad de los hombres. Tesis que tenía muy poco que ver con el hierocratismo o la teocracia medieval. Vives defendía la autonomía de ambas potestades, creía con firmeza en la dimensión laica y social del Estado y esperaba el auxilio espiritual de una Iglesia que se legitimaba por su dignidad y la ejemplaridad de su misión y su obra.

- c) En tercer lugar Vives reflexionó sobre el modo de conseguir un gobierno perfecto. Propósito que cifró en buscar el bienestar y progreso de todos y cada uno de los súbditos, mediante la paz, la fuerza de la formación y la práctica de la virtud. La paz era la exigencia irrenunciable de todo buen gobierno. Sin estabilidad no es posible el crecimiento interior ni exterior. Sólo desde la armonía es posible gobernar en el progreso y bien común. De igual modo, se exigía la formación del príncipe y de los súbditos. No se gobierna en solitario, se gobierna con la corresponsabilidad e implicación de la conciencia de los súbditos. Exigencia que demandaba extender la formación a amplias capas de la población y que convirtió a Vives en uno de los renovadores más cualificados de la pedagogía moderna. Finalmente, la optimización de la política se lograba con la práctica de la virtud. Una praxis que revistió la política vivista de un perfil ético extraordinario. El gobernante debía aspirar a gobernar con la caridad cristocéntrica; es decir, servir a los demás sin atender al beneficio de uno mismo. Hábito que debía acompañarse de cuatro virtudes capitales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Una tétada que para Vives desembocaba en la sabiduría política o cualidad de gobernar conforme a la sindéresis del bien ver y bien querer.
- d) Finalmente Vives se vio obligado a tratar un tema recurrente y de perenne actualidad: los malos gobiernos y su supresión. Con el *De Concordia* y el *Diálogo de Mercurio y Carón* se mostrará un irenista consumado, un no violento irreductible y un acendrado seguidor del *Regimine principum* de Tomás de Aquino (1265). Fiel al Aquinate, entenderá el mal gobierno como el ejercido del poder en beneficio propio y no del bien público, el que se perpetúa con la violencia y el temor, y el que no es garante de la paz. Situaciones suficientes para incitar, según algunos, al tiranicidio: Juan de Salisbury, Bartolo da Sassoferrato, Coluccio Salutati, etc. Opción que Vives rechazó con contundencia. En sus escritos no hay un postulado favorable al derecho de los pueblos a deponer al tirano, menos todavía a eliminarlo. Los malos gobiernos existen por la permisión divina y es

deber del pueblo padecerlos como otro más de los obstáculos que hay en el camino hacia la salvación. Una tesis que años después será contestada abriendo dinámicas muy contrarias a las sostenidas por nuestro autor.

6) El cuarto y último capítulo —el más pedagógico de todos— aborda el perfil educativo de los gobernantes. Un tema que diseminó sobremedida en sus Diálogos sobre educación, en su amplio epistolario político, en su *Introductio ad sapientiam* y en las *Disciplinas*. Lugares comunes donde mantuvo una posición irreductible: la formación política o era formación en virtudes o realmente carecía de sentido. Máxima que diseccionó en cinco principios pedagógicos:

- a) En primer lugar sobresale su apuesta por la virtud como saber práctico. Vives no entendió la virtud como saber teórico sino como una praxis que se actualizaba por la fuerza de los hechos, la sindéresis de la inteligencia y la voluntad, y la ayuda de la gracia. Síntesis que el príncipe debía alcanzar en grado de excelencia. En *De Europae desidiis et de Republica* afirma que es indigno una potestad suprema con un espíritu ínfimo, un asiento primero con la vida más baja, ingente autoridad con inestabilidad vacilante. Posición que le obligaba a la constante superación de sí mismo, a ser causa ejemplar pedagógica, reflejo impecable del hacer personal y social, un Cristo orante en miniatura y un espejo en el que debían mirarse todos y cada uno de sus súbditos.
- b) La apuesta por la dimensión sapiencial será su segunda característica. Vives, como si fuera un griego redivivo, proclamará con fuerza que las naciones serán más felices cuando las gobiernen los sabios o cuando los gobernantes se afanen por la sabiduría. “Príncipe” es un título de dignidad y categoría y todo hombre debe reflejar en sus costumbres el honor que lleva en su título. Por eso suscribirá la perícopa bíblica de “Amad la luz de la sabiduría todos los que estáis al frente de los pueblos” [*Sab. 6, 26*]. Sus *Ejercicios de lengua latina*, su tratado de las *Disciplinas* y la labor de preceptoría, desempeñada con la más alta realeza y nobleza de Europa, constituyen un fiel testimonio de una posición sapiencial, que en términos vivistas significaba tener una sociedad lograda por el bien vivir.
- c) En tercer lugar, el *ordo virtutum* que establece Vives para este fin aunque se inicie con el cultivo de la templanza, de la mesura y de la fortaleza, como sillar y base de toda prudencia pública, culmina con la caridad como causa eficiente de la acción política. Un matiz de importancia extrema que reviste el arte de la política de un carácter humanista y personal del que carecía la pedagogía clásica

y medieval. Para Vives la *virtus* gubernativa es esencialmente alteridad política, pensar en los problemas del otro, en sus soluciones y en su bien. Exigencia que demanda al príncipe personalización de su función, cercanía a sus súbditos, conocimiento de sus problemas, resolución de los mismos y comunicación cercana.

- d) Una praxis que encontraba su capacitación y dominio en la necesidad de una sólida formación cultural y técnica. Exigencia que para Vives pasaba por una capacitación del príncipe en Artes Liberales, Derecho, Historia y Teología. Corpus sapiencial que se resumía en la sentencia catoniana del *Vir bonus dicendi peritus* y de la que Vives en buena parte se apropió, acomodando la figura del orador o político clásico al sentir humanista y cristiano de su tiempo.
- e) Cierra el apartado pedagógico la elección de los colaboradores, amigos y ministros del príncipe. Un tema recurrente y fijo de los tratadistas políticos que Vives no eludió. Sobre el arte de aconsejar y ser aconsejado afirmó que no se realizan las grandes hazañas por la fuerza o la velocidad sino por la reflexión, la autoridad y la recta opinión de los demás. Sobre la amistad recomendó a los príncipes probar la amistad antes que afirmarla, cuidando especialmente la lealtad, la nobleza y la fidelidad a la idea de bien. Exigencias que repitió en la elección de ministros y consejeros reales, añadiendo la importancia de que tuvieran una historia vital limpia tamizada por el honor y la honradez.

Metodología y conclusión

1) Hasta aquí el desarrollo de una investigación que se ha construido siguiendo la acotación temática del *Policraticus* de Salisbury y que ha primado la hermenéutica como criterio fundamental de investigación. Vives no es un historiador o narrador de hechos sociales —aunque no los desconoce—, es fundamentalmente un filósofo humanista que, en el marco de una realidad compleja y diversa, analiza, explica e interpreta la realidad con un criterio parénético que busca hacer mejor al otro siguiendo su máxima de *sine querella* [sin queja].

2) Esta contingencia ha permitido concluir que efectivamente Luis Vives puede considerarse uno de los educadores políticos más preclaros y acabados del Humanismo Renacentista. Se ha dicho, y quizá sea erróneo, que en su producción literaria no se encuentra un tratado completo de educación política al estilo de los espejos de príncipes tradicionales. Pero quizá no haga falta tenerlo, en cierto modo toda la obra vivivista es ya de por sí un tratado social que entiende la virtud como alteridad política que

busca en la práctica y relación constante con el bien el sentido y justificación de la res gubernativa.

PARTE PRIMERA

LOS CONDICIONANTES CONTEXTUALES

CAPÍTULO 1.

EL CONTEXTO QUE CONFIGURÓ LA PERSONALIDAD DE JUAN LUIS VIVES

La vida de un hombre viene marcada por su estancia en unos lugares, con unas compañías y en unas circunstancias concretas determinadas por el ambiente o clima del momento concreto. Dicho de otro modo, unos lugares y unas circunstancias tienen como resultado las obras de un hombre que serían completamente distintas de cambiar unos y/u otras. Las obras de Vives son el producto de su interacción con unos lugares, con unas determinadas personas y en unas circunstancias que se caracterizan por el estado de turbulencias y de crisis en todos los aspectos.

Es por eso por lo que en este trabajo no se parte de una biografía al uso del autor (ya las hay y es de esperar que haya más), sino de un breve estudio del contexto, de los lugares, de las personas y de las circunstancias que seguro hicieron que la biografía de Vives sea la que es.

Vives escribió una obra que refleja su biografía, o tuvo una vida que reflejó de alguna manera en su obra. Se vea de una forma o de otra, su vida y su obra son las dos caras de una moneda: un hombre y su momento.

A la hora de hablar del contexto que configuró la personalidad de Juan Luis Vives se van a tener en cuenta algunos hitos que se consideran fundamentales:

1. **Valencia y el Mediterráneo** como lugares donde nuestro polígrafo pasó su niñez, etapa determinante en la forja de la personalidad de todo individuo. Las condiciones presentes en esta ciudad pueden servir para un mejor entendimiento, a mi juicio, de algunos de los comportamientos de Vives en etapas posteriores de su vida. Estas condiciones mediterráneas pudieron determinar que nuestro autor conociera la existencia de la obra de Erasmo y de otros humanistas así como la de otros autores importantes para la pedagogía política de nuestro país, caso de Eiximenis, y la de autores clásicos antes de ir a estudiar a París.
2. **París y la Universidad. Escolástica y humanismo.** La época en que Vives fue estudiante y docente en distintas universidades europeas está marcada por la rivalidad entre los escolásticos, defensores de la tradición docente que venía de la Edad Media y los humanistas, que proponían

una forma nueva de enfocar la enseñanza más dirigida hacia finalidades utilitarias de los saberes.

3. **La Europa del siglo XVI, la lucha de las dinastías y la crisis de la cristiandad.** El siglo XVI se caracteriza por ser un tiempo de constantes conflictos y guerras entre los reinos cristianos, por la amenaza de los turcos sobre Europa y porque se agudizaron los problemas que acuciaban a la iglesia, con resultado de la escisión de los protestantes.
4. **El humanismo del Norte como contexto intelectual** que se caracteriza por agrupar a un buen número de los mejores pensadores que vieron en la falta de interés por el bien común de los hombres en general y de los gobernantes en particular la causa principal de la crisis de sus sociedades, y la educación como el principal remedio siempre que tenga como fin alcanzar la virtud.

Se comprobará que si algo caracteriza a todos estos contextos es la palabra crisis.

1. VALENCIA Y EL MEDITERRÁNEO.

Lo que se pretende plantear en este apartado es que las circunstancias presentes en la ciudad de Valencia fueron determinantes a la hora de configurar la personalidad de Juan Luis Vives y algunos de los rasgos que caracterizaron su obra o, al menos, parte de la misma. Las características propias del autor heredadas de su ciudad natal que, a mi entender, son más determinantes son el espíritu laico y burgués que puede verse en obras como *El socorro de los pobres*, y la religiosidad cristocéntrica y distante con la liturgia y con quienes decían ser los encargados de marcar la ortodoxia de las prácticas religiosas.

En este apartado se abordan algunos aspectos que estaban presentes en la atmósfera de la ciudad natal de Vives y que son los siguientes:

- La situación de Valencia, una ciudad portuaria del Mediterráneo, capital de un pequeño reino (sin rey ni obispo presentes) de la Corona de Aragón, donde los contactos comerciales y culturales con el exterior formaban parte de la normalidad. Una ciudad próspera en lo económico y en lo cultural, con el dominio sociopolítico del patriciado local, todo lo cual favorecería la entrada de la modernidad más que en otros lugares de España.
- La presencia en Valencia de una minoría de origen judío que ocupaba un rol primordial en la economía de la ciudad, así como el cambio de actitud que se produce ante la diversidad de credos en todo el país y también en la ciudad levantina, con la persecución de los acusados de

judaizantes, entre los que se encuentran los Vives, una familia que saldría malparada de los envites de la Inquisición.

- La *devotio* moderna como una forma distinta de vivir la religión, más cercana a Cristo y más fácil de entender y de abrazar para quienes provienen, como Vives, de una conversión forzada.

Finaliza este apartado con unas reflexiones sobre la presencia de Valencia (extensiva al resto de España, que no conocía) en la memoria de nuestro autor, así como su firme voluntad de colaborar a la independencia de su universidad y los contactos con intelectuales valencianos y españoles.

1.1. Valencia, una ciudad propicia a la entrada de la modernidad.

La importancia que los primeros años de vida tienen en el desarrollo de la personalidad del ser humano es conocida de todos. El contexto físico donde se nace y se pasa la niñez, la pertenencia a un determinado grupo social, la familia de la que se forma parte y las relaciones dentro de la ella y de la misma con el resto de la sociedad (si se pertenece al grupo dominante o a uno secundario, o a una subcultura o casta marginal, la organización y el clima sociopolítico imperante,...) son condicionantes de la forma de ser, de pensar y de relacionarse con el mundo del futuro adulto. En el caso de nuestro autor, también es de alguna manera condicionante de su obra en cada una de las múltiples facetas a las que se dedicó. De ahí la necesidad de conocer cómo era la ciudad en que nació y pasó su infancia Vives con su familia.

Juan Luis Vives nació en la Valencia de finales del siglo XV, una ciudad que por su condición de costera del Mediterráneo es muy distinta de la práctica totalidad de las ciudades españolas. Y una ciudad que contaba ya con algunos precedentes históricos que favorecían su especificidad. La conquista de Nápoles a comienzos del siglo XV por Alfonso el Magnánimo supuso el establecimiento de un cauce apropiado por el que se entablaron contactos de tipo comercial y cultural fluidos y constantes entre Valencia y el sur de Italia, cuna del humanismo²⁷.

El hecho de ser una ciudad portuaria hacía de Valencia un lugar de apertura hacia el resto del sur de Europa mediante relaciones tanto comerciales como políticas y culturales.

²⁷ En nuestro país nunca se interrumpió del todo la tradición clásica y según Bonilla se puede ver en muchas obras españolas del siglo XV un deseo de volver a los clásicos, de renacer en lo cultural. Según el mismo autor “en la corte de Alons V el Magnánimo es donde mejor se echa de ver la trascendencia y significación de esta reacción novísima.” BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Imprenta de L. Rubio, Madrid, 1929, p. 25.

Es esta Valencia la que, con las circunstancias que la hacen distinta de otras ciudades españolas, contribuiría a la configuración del carácter y la personalidad de Juan Luis Vives en sus primeros años de vida, a esa apertura hacia lo extraño más propia de las personas que viven en lugares donde se producen contactos e intercambios frecuentes con el exterior.

1.1.1. Características sociopolíticas y culturales propias de Valencia

Las circunstancias propias de la ciudad del Turia que determinaban un carácter propio tanto de sus gentes como de la misma ciudad más abierto y propicio a la aceptación de lo nuevo, diferenciándola del resto del país en los siglos XV y XVI, son las siguientes:

Valencia era, además de la ciudad más populosa de España, la capital de un reino pequeño dentro de la Corona de Aragón donde había una vida urbana con una clase burguesa incipiente, el patriciado de la ciudad, que marcaba el ritmo de vida de la ciudad, en lugar de hacerlo solo la nobleza como en el resto de los reinos españoles, donde predominaba la vida rural. De este patriciado local²⁸, que tenía un notable control sobre la vida de la ciudad y el dominio de sus principales instituciones, formaron parte algunas personalidades relevantes en la política y la economía de la propia Corona de Aragón.

1. Dentro de este patriciado local o íntimamente relacionado con él estaba la minoría judeoconversa a la que perteneció la familia de Juan Luis Vives²⁹. Esta minoría siempre permaneció bajo sospecha y sus problemas con la Inquisición fueron frecuentes. Aunque en Valencia hubo algunas medidas para integrarlos en la sociedad³⁰, los

²⁸ El hecho de ser un reino de la Corona de Aragón tuvo como resultado que el reino de Valencia se acostumbrara a la ausencia del rey. Lo mismo puede decirse en el caso del obispo, pues tampoco la diócesis contaba con un titular que viviera en la ciudad. Fruto de estas dos ausencias en los dos puestos de poder más emblemáticos del reino valenciano es que quienes mandaban en Valencia eran los magistrados, un conjunto de nobles aburguesados y de burgueses aspirantes a la nobleza. De esto resultaba que Valencia distara mucho de tener el ambiente sombrío y religioso característico del resto de España y que, por el contrario, el aire que allí se respiraba estaba cargado de un laicismo burgués que luego se palpa en el propio Juan Luis Vives. Ver GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., Joan Lluís Vives. *De la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1987, pp. 108 y ss.

²⁹ Un hecho reseñable que prueba las buenas relaciones entre el patriciado valenciano y los judeoconversos de este reino es la oposición conjunta que ofrecieron a la implantación de la Inquisición por los Reyes Católicos. Cfr. *Ibidem*, p. 89.

³⁰ «Probablemente con el fin de favorecer su integración se dieron diversas medidas desde principios del siglo XV. De hecho, ya en 1413 el consejo de la ciudad de Valencia ordenó que «els cristians novells sien mesclats en la dita ciutat entre els cristians de natura e ja

judeoconversos valencianos fueron perseguidos por esta institución con especial celo e intensidad durante los años de existencia de Vives. Conocida es la gran cantidad de experiencias amargas que tuvo que padecer la familia Vives en sus relaciones con los inquisidores, algo que se tratará más adelante.

2. El grupo judeoconverso jugaba un papel relevante en la economía del reino valenciano, pues eran ellos quienes se dedicaban al desempeño de actividades como el rentismo, la especulación y el comercio a gran escala, actividad esta la más lucrativa y que suponía un trato constante de la capital valenciana con Italia y Flandes³¹, cuna del humanismo y sede de muchos humanistas del Norte, respectivamente.
3. Otro factor a destacar de Valencia, que la diferencia del resto de España en ese momento histórico en el terreno cultural y fruto del nivel económico de que disfrutaba³², es la existencia en la ciudad de una industria editorial importante y ser un punto de tráfico y comercio de libros.³³ Ejemplos de los impresores establecidos en Valencia son los Mey (de origen flamenco), Jorge Costilla, Juan Joffre y Sanhauja, entre otros. Junto con esto va unido el hecho casi consecuente de que la lectura debía de ser algo presente en todos los grupos sociales valencianos en mayor o menor medida³⁴, de tal modo que, como afirman

antichs» y que no residieran en la judería.” GARCÍA FERNÁNDEZ, E., “Los conversos y la inquisición”, *Clio y crimen*, nº 2, 2005, pp. 207-236, p. 213.

³¹ Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E, *Op. Cit.*, p. 98.

³² Para el hispanista francés Philippe Berger “La opulencia de la ciudad y la multiplicidad de sus relaciones comerciales a fines del siglo XV explican que haya sido ella, casi por lógica, la cuna de la industria tipográfica española. Los repetidos golpes que desestabilizaron después su prosperidad, la ausencia de espíritu de empresa de los que poseían los capitales y la virulencia de la competencia extranjera le impidieron, sin embargo, llegar a ser en ocasión alguna uno de los bastiones de la edición europea.” BERGER, P., *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Alfons el Magnànim, IVEI, Valencia, 1987, p. 389.

³³ La imprenta llegó a Valencia en 1474, desarrollándose antes en la Corona de Aragón que en Castilla, pero su protagonismo en la provisión de libros es secundario frente al caudal de textos que llegaban desde Alemania y desde Lyon, principal abastecedora de libros de España durante esta época. “La ciudad de Valencia fue, entre finales del siglo XV y durante al menos toda la primera mitad del XVI, un importante centro impresor en la Monarquía Hispánica, además de importador de libros desde Lyon, principal proveedor de libros de la Monarquía Hispánica y América durante la época moderna, y desde las ciudades alemanas”. RAUSELL GUILLOT, H., *Una aproximación al erasmismo valenciano: Cosme Damián Çavall y Pedro Antonio Beuter, catedráticos, sacerdotes y erasmistas. Resumen de tesis doctoral*, p. 267.

³⁴ “Un interesante estudio de la lectura en Valencia durante el periodo mencionado, dio razón de 543 inventarios notariales de bienes entre 1474 y 1504, y en 154 halló noticia de libros (el 28,54%)...”

Por otra parte, si se atiende al número de volúmenes promedio por biblioteca en cada profesión, los clérigos aparecieron con 17,09 volúmenes; con 21,23 los notarios; con 12,08

las investigaciones de Philippe Berger y de Rasusell, desde las últimas décadas del siglo XV ningún sector de la sociedad valenciana estaba por completo al margen de la cultura de lo producido por la imprenta³⁵. Dentro de las obras impresas que se encuentran en las bibliotecas de la ciudad en el siglo XV y XVI hay, entre otras, obras de los clásicos y de los propios humanistas valencianos, lo que constituye otra prueba de que en el ambiente cultural valenciano comenzaba a penetrar el humanismo. De qué gran interés sería saber con total certeza si fue así en la familia Vives y cuáles eran sus lecturas. No es descabellado postular que pudieran ser los Vives una familia con un buen nivel cultural y costumbres lectoras, a tenor de los estudios que cursaron y de las ocupaciones que llegaron a desempeñar algunos de ellos.³⁶ Sabido es que uno de los tíos maternos de Vives había estudiado Derecho en Bolonia³⁷ y que ejercía de abogado en la ciudad. De este tío es de quien nuestro autor dice que le enseñó los rudimentos del derecho justiniano, cosa que debió suceder en casa, dentro del ámbito familiar, ya que no hay evidencias de que esta persona ejerciera como profesor en la Universidad de la ciudad del Turia.³⁸

4. En el terreno educativo y cultural hay también algunos hechos significativos que hacen de la Valencia de Vives una ciudad particular. Según González y González, esos hechos, rasgos característicos propios de la ciudad son los siguientes:
 - a. Falta de apoyo institucional a la cultura, tanto por parte de sus monarcas como de los obispos de la ciudad, lo cual tuvo como consecuencia que ésta quedara, tal y como afirma González,

en las manos más o menos aficionadas de la ciudadanía valenciana, que encontró en la naciente imprenta y en el comercio de libros el medio para alimentar sus inquietudes culturales.³⁹
 - b. Consecuente predominio del municipio sobre la Iglesia en todo lo relacionado con la cultura y con la educación de sus jóvenes. Prueba de ello es la defensa que hicieron los Jurados de la Ciudad en defensa de su independencia cuando algún eclesiástico se inmiscuyó en los asuntos de su universidad. Con estas palabras escribieron el 13 de

los nobles; con 3,06 los comerciantes; y con 1,59 los artesanos. Es decir, la lectura en Valencia estaba también en poder de los dueños de la ciudad; y si el clero aparece como un grupo leído, no por ello daba el tono al ambiente cultural.” Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Op. Cit.*, p. 114.

³⁵ Cfr. RAUSELL GUILLOT, H., *Op. Cit.*, p. 268.

³⁶ Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Op. Cit.*, pp. 96 y ss.

³⁷ En los siglos XV y XVI era normal que los hijos de familias de ascendencia judía fueran a cursar sus estudios de Derecho y de Medicina a Bolonia.

³⁸ Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Op. Cit.*, p. 98.

³⁹ *Ibidem*, p. 103.

diciembre de 1516 al mismo emperador y a Vives, de quien solicitaron mediara a su favor ante Carlos V:

Pero porque nuestra necesidad del régimen y conservación de nuestro Estudio está en litigio, como ya dijimos, por cierto abuso que en nuestra ciudad ha intentado introducir cierto curial romano de origen valenciano, fundado en un privilegio apostólico, de promover aquí ya todos sin distinción al grado de maestro y de doctor, y otorgar los distintivos del mismo, lo cual debemos evitar con todas nuestras fuerzas por el perjuicio de este Estudio General. Creemos que debe proveerse para que este abuso no continúe en lo sucesivo.⁴⁰

- c. El nacimiento de la Universidad del reino de Valencia en el año 1500, que se trata en el punto siguiente como factor favorecedor de la entrada de la modernidad. “Fue Vives, por consiguiente, uno de los primeros escolares que disfrutaron del reciente estudio.”⁴¹ Una universidad que se caracteriza, como queda dicho, por su dependencia del patriciado de la ciudad y su independencia de la Iglesia.⁴² Y una Universidad viva y consciente de la importancia que tenía dentro no solo de su ciudad, sino de España. El propio rey español y emperador de Europa así lo reconoció en sus dos misivas al papa León X y a sus embajadores en Roma en las que atiende a la petición de defensa de los Jurados de Valencia, ya vista en el punto anterior, fechadas ambas el 16 de enero de 1516⁴³.

5. También hay que tener en cuenta que la universidad valenciana fue uno de los elementos favorecedores de la entrada en la ciudad de las ideas de

⁴⁰ VIVES, J.L.: *Carta de los Jurados de Valencia a Luis Vives, Epistolario, Carta 6*. Edición preparada por José Jiménez Delgado, Editora nacional, Madrid, 1978, p. 117.

⁴¹ BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Op. Cit.*, p. 31.

⁴² Los estatutos de la Universidad, elaborados por los jurados de la ciudad y aprobados por el Papa Alejandro VI (un Borja) en 1500, que seguía siendo Arzobispo de Valencia, y por el rey en 1502, dejaron a la institución en manos del patriciado local, con lo cual es fácil entender el carácter laico y burgués que fue caracterizando a la Universidad igual que a la propia ciudad. Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Op. Cit.*, p.106.

⁴³ En las dos cartas el emperador insiste en la idea de que Valencia es una de las ciudades más populosas de sus reinos y que cuenta con una universidad que beneficia a los habitantes de la ciudad. En la primera de las dos cartas, la dirigida a sus embajadores dice el emperador: “En mi ciudad de Valencia, como sabéis, se fundó en los años pasados Estudio General, dotado y decorado de muchas prerrogativas y Privilegios a aquél otorgados por el Sumo Pontífice Alexandro VI, de buena memoria, y por el Catholico Rey mi Señor Abuelo (que en gloria sea), de que ha resultado mucho servicio a Nuestro Señor y grande decoración de la dicha Ciudad, que (como sabéis) es de las principales y populosas de mis Reynos y grande beneficio a mis subditos de el Reyno de Valencia y de los conmorantes de aquél, por el continuo exercicio que en todas Facultades se face en dicho Estudio y avinentesca que tienen de aprovechar y exercitarse en él, y después de Graduarse cada uno en su Profession.” *Carta de Carlos I de España y V de Alemania a sus embajadores en Roma*. Publicada en VIVES, J.L.: *Epistolario, Carta 4*, pp. 112-113.

los humanistas. En palabras de Felipe Orts: “Favorecida por las intensas relaciones con Italia, Valencia se convirtió durante el siglo XVI en un importante foco humanista y su universidad –que supo canalizar las principales corrientes ideológicas imperantes en la época– en su más destacado centro difusor”.⁴⁴ Aunque tampoco hay que olvidar que en sus primeros años de funcionamiento el Estudi no fue muy favorable a la implantación del humanismo, por más que pueda ser considerada la única universidad de la Corona de Aragón que pudiera competir con las castellanas de Alcalá y Salamanca.⁴⁵ Y fueron precisamente esos primeros años en los que estudió allí nuestro autor, concretamente entre 1507 y 1509 según algunos biógrafos del autor como Noreña ⁴⁶, o bien, tal y como defiende Enrique González, habría que adelantar la fecha de entrada a 1504. En el Studi recibiría enseñanzas de Gramática de los maestros Jerónimo Amiguet y de Daniel Sisó; y parece ser que también estudió los rudimentos del griego “de un profesor llamado Bernardo Villanova o Navarro, al cual menciona Amiguet en concepto de amigo y compañero.”⁴⁷ Asimismo debió formarse en Poesía y Filosofía, cátedras organizadas en la universidad valenciana por el decreto de 1502. Es decir, los estudios que Vives realizó en la Universidad de Valencia corresponden a dos años de Gramática y tres de Artes, todos ellos realizados en la Facultad de Artes entre 1504 y 1509, luego de haber dejado la escuela del maestro Tristany.

Vistas estas características propias de la ciudad de Valencia, no es de extrañar que para muchos autores la Valencia del siglo XV y XVI sea uno de los lugares de nuestro país donde antes y más pudo implantarse el humanismo por el clima sociopolítico imperante en esa ciudad. Como apunta Rausell Guillot en su tesis doctoral,

las pruebas de la importancia del humanismo en Valencia pueden encontrarse en la presencia de libros de autores clásicos en las

⁴⁴ FELIPE ORTS, A., “La Universidad de Valencia durante el siglo XVI.” Editorial del Departamento de Historia Moderna, col. *Monografías y Fuentes n° 18*, Valencia, 1993, p. 70.

⁴⁵ El tema ha sido estudiado por Sebastián García Martínez, quien considera la de Valencia como la única universidad de cierto nivel frente a las de Alcalá y Salamanca en la Corona aragonesa a comienzos de la cuarta década del siglo XVI, por encima de estas en estudios como los de medicina. Ver GARCÍA MARTÍNEZ, S.: “La cultura humanística en la Corona de Aragón en tiempos de Hernán Cortés”, p. 175. También se deduce del estudio de Enrique González que la formación que recibió Vives en latín en la universidad de su ciudad nada tuvo que ver con el ámbito humanístico. Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Op. Cit.*, pp. 103 y ss.

⁴⁶ Cfr. NOREÑA, C.G., *Juan Luis Vives y las emociones*. Ayuntamiento de Valencia, Valencia 1992, p. 25.

⁴⁷ BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Op. Cit.*, p. 34.

bibliotecas del siglo XV, la existencia de libros de humanistas valencianos⁴⁸, las enseñanzas de los italianos presentes en Valencia, el interés por las lenguas clásicas⁴⁹ y la labor de las prensas valencianas desde su implantación en la ciudad”⁵⁰.

En definitiva, Valencia reunía unas condiciones que favorecían la entrada de la modernidad a un nivel semejante al de las propias ciudades italianas (con las que mantenía un contacto continuo) en las que tuvo lugar el nacimiento del Humanismo.

1.2. La pertenencia al grupo judeoconverso. Influencia en su educación.

Se sabe que Vives nació en el seno de una familia de judeoconversos que eran mercaderes en paños y que disfrutaban de una posición socioeconómica acomodada. La familia de Vives –formada por su padre, Luis Vives Valeriola, su madre Blanquina March, un hermano de nombre Jaime y tres hermanas: Beatriz, Leonor e Isabel Ana–, con apoyos de gente influyente en el medio social valenciano, parece que pertenecía a la mediana burguesía. Es decir, contaba con una economía saneada, cosa que puede

⁴⁸ Dentro de los textos impresos que pudieron haber influido en Vives en esta primera etapa de su vida caben destacar las siguientes obras: 1) el *Regiment de la cosa pública* del franciscano F. Eiximenis, que el autor dedicó a los jurados de Valencia y cuyo contenido pudo influir en el pensamiento de Juan Luis Vives en lo tocante a los temas del gobierno de la ciudad. Este autor también trató, como luego lo hizo Vives, la educación de la mujer. 2) El *Tractatus contra iudeus* del agustino Jaume Pérez de Valencia, que fuera obispo auxiliar de la diócesis. 3) El *Compendio de Gramática* de Daniel Sisó, quien fuera profesor de Vives en la universidad de Valencia, según testimonio del propio Vives y no confirmado por otras fuentes. Este tratado puede considerarse como una obra clave para conocer el latín que estudió el futuro humanista en su propia ciudad. 4) La adaptación hecha por J. Amiguet de los Sinónima de S. Fieschi, que constituye otra muestra de la enseñanza de la Gramática en la Valencia de Vives. 5) La Gramática latina de Nebrija impresa ya en 1505 en Valencia con el vocabulario y los ejemplos vertidos al catalán. Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., “Vives, de la edición príncipe, hacia el texto crítico”, en *Vives, edicions princeps*. Edición de Enrique GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, SAVADOR ALBIÑANA y VÍCTOR GUTIÉRREZ. Universidad de Valencia, Valencia, 1992, pp. 25 y ss. Y FONTÁN, A., *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Marcial Pons, Madrid, 2008, p. 172.

⁴⁹ En los años de la infancia de Vives circulaban por la ciudad numerosas gramáticas y diccionarios. Los autores de las mismas (algunos citados en la nota precedente) conocían a los autores humanistas, si bien es más que posible que no hubieran asimilado lo que estos últimos defendían. Respecto al gran número de gramáticas y diccionarios afirma Berger que “los manuales de gramática y los diccionarios, de Lorenzo Valla y sobre todo de Antonio de Nebrija, están extraordinariamente divulgados. Su presencia en muchas casas prueba que el esfuerzo de vulgarización de los conocimientos lingüísticos emprendido desde finales de siglo tuvo sus efectos.” BERGER, P., *Op. Cit.*, p. 381.

⁵⁰ RAUSELL GUILLOT, H., *Op. Cit.*, p. 263.

deducirse del valor de lo decomisado a su padre por la Inquisición.⁵¹ Pero el momento histórico que les tocó vivir no fue el más favorable para los de su condición social.

En el transcurso de la transición entre los siglos XV y XVI se produce, fruto de un largo proceso calado de odios y rencillas de los miembros de la religión dominante hacia el resto, el fracaso y caída de un sistema social heterogéneo y tolerante, abierto, que es sustituido por otro de signo contrario en el que triunfa, en palabras de Ernesto García “una política basada en la exclusión e intolerancia para con estos grupos minoritarios y para con sus ideas y prácticas vivenciales, aunque no se cebara en todos y cada uno de su miembros.”⁵² Los Vives, para su desgracia, fueron de aquellos a los que sí les tocó padecer en sus propias carnes los embates de la Inquisición.⁵³

Esta situación de agravio a los no cristianos se vio favorecida por la postura oficial imperante en todo el país. La postura de la monarquía ante el clima de crispación y la rivalidad religiosa, así como ante la integración de los conversos, fue ambigua: por una parte, abanderó los procesos de conversión de moros y judíos al cristianismo; por otro, creó y dio cada vez más poder a la Inquisición, que investigó a quienes fueran sospechosos de ir en contra de la ortodoxia católica o de realizar prácticas no acordes con dicha ortodoxia, si bien esto no fuera en ocasiones más que una excusa para conseguir mellar el buen nombre y desbancar de su posición social y económica a algunas familias.⁵⁴

⁵¹ Apunta González y González que, según consta en los archivos inquisitoriales, “del total de procesados en Valencia durante el primer medio siglo de Inquisición, el padre del humanista fue uno de los 42 individuos a los que se decomisaron bienes por más de 20.000 sueldos. En su caso, las pertenencias fueron valuadas en cerca de 50.000 sueldos...” GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., Joan Lluís Vives. *De la escolástica al humanismo*. Ed. Cit., p. 99.

⁵² GARCÍA FERNÁNDEZ, E., *Op. Cit.*, p. 223.

⁵³ García Cárcel señala en sus estudios a la familia Vives entre las castigadas por la Inquisición. En palabras del autor “desde 1484 la familia Vives March va a sufrir de modo incesante la agresividad inquisitorial. Desde sus bisabuelos a sus padres, pasando por todos sus parientes y amigos y hasta su primer maestro, Antoni Tristany, van cayendo en las redes inquisitoriales. En 1500 fue descubierta una sinagoga, situada, por cierto, al lado de la Iglesia del Patriarca, en casa de Miguel Vives. Aquél, junto con su mujer y su madre, Castellana Guioret, y otras siete personas, fueron quemadas. En 1522 era encausado el padre del filósofo y condenado a muerte, en septiembre de 1524, junto con doce personas (entre las que están su abuela, dos tías y un primo suyo). En 1529, su madre, que había muerto en la peste de 1508, fue desenterrada y quemados sus restos.” GARCÍA CÁRCEL, R., *La Inquisición*, Biblioteca de El Sol, Altamira S.A.I.G. Madrid, 1991, pp. 51 y 52.

⁵⁴ Esta idea la manifiesta Ernesto García cuando dice: “La supuesta ambigüedad de la monarquía castellana y aragonesa, a fines del siglo XV, quizá lo fue relativa y tal vez más calculada que casual, a tenor de los consejeros de los que se fue rodeando —judíos, conversos y cristianos viejos—. Por una parte abanderó los procesos de conversión de los

Hasta ese momento, tanto los judíos como los cristianos nuevos gozaron de la protección real a cambio de sus buenos servicios a la Corona. Conocida y destacada es su afición a codearse con la realeza y la aristocracia, como apunta González y González al respecto del propio Vives

Característico también de su grupo, tuvo gran afición a codearse con la aristocracia, y a medrar en los entretelones de las cortes.⁵⁵

Su fidelidad les reportó en no pocas ocasiones el acceso a altos cargos en la jerarquía política, así como buenas oportunidades para el ascenso en la escala social y el enriquecimiento económico⁵⁶, pero en los años de vida de nuestro autor la situación se fue deteriorando paulatinamente en toda España⁵⁷ y la dureza del Santo Tribunal contra los judaizantes se hizo cada vez más severa hasta el punto de que las personas procesadas por tal delito por la inquisición valenciana fueron ejecutadas en un cincuenta por cien del total.⁵⁸

Otro dato a tener en cuenta es que el odio iba dirigido no solo a la fe y a las prácticas religiosas judías, sino a todo lo relacionado con su cultura y sus formas de vida. Y que, si bien la conversión voluntaria y desde el propio convencimiento podía hacer del judío un cristiano sincero en su nueva fe, por otra lado, como apunta Ernesto García Fernández,

judíos al cristianismo probablemente desde la convicción de que esta podía ser la solución al ambiente de crispación socio-religiosa imperante por esas fechas y por otra parte instituyó una organización con la que investigar a quienes siendo de origen judío o converso pudieran ser denunciados por realizar prácticas judaicas, con lo que en última instancia y de forma potencial puso a todos los conversos en el punto de mira permanente de los cristianos viejos e incluso de los propios neófitos.” GARCÍA FERNANDEZ, E., *Op. Cit.*, p. 235.

⁵⁵ GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*. Ed. Cit., p. 96.

⁵⁶ “De entre estos colaboradores, los más allegados fueron situados en altos cargos de la administración, como secretarios y consejeros del soberano, y también como administradores de caudales pertenecientes al rey. Desde estas privilegiadas atalayas, algunos pudieron compaginar su servicio a la administración con la dedicación a sus propios negocios, lo que les convirtió en hombres con oficio y beneficio. Por eso no resulta insólita la existencia de formaciones familiares de origen converso, que alternaron «las prácticas mercantiles con el ejercicio de cargos públicos»”. SALVADOR ESTEBAN, E., “Un aragonés en la valencia de Fernando el Católico. Alfonso Sánchez, lugarteniente de tesorero general”. *Aragón en la Edad Media*, 2008, pp. 709-721, p. 711.

⁵⁷ “En España había nacido un temor especial a que la gran población judía, denominada *conversos* (los ortodoxos fieles les insultaban con el apelativo de *marranos*), fuera separatista y peligrosa, a pesar de su anterior convivencia en una paz relativa con sus compatriotas cristianos. Fue en esta desasosegada atmósfera religiosa donde aparece Vives.” KIMBALL PLOCHMANN, G. en el *Prólogo* a NOREÑA, C.G., *Juan Luis Vives y las emociones*. Ayuntamiento de Valencia, Valencia 1992, p. 10.

⁵⁸ Cfr. GARCÍA CÁRCEL, R., *Op. Cit.*, p. 50.

la conversión no pudo eliminar de golpe lo que Julio Valdeón ha denominado ‘el judaísmo sociológico’, es decir, la continuidad de hábitos culturales, lingüísticos y económicos entre los neo-cristianos, circunstancia que no hizo sino dificultar su integración, ante la mirada pesquisidora de sus enemigos o de los más celosos defensores de la ortodoxia católica.⁵⁹

Y esto es un tanto lo que le sucedió a los Vives, una familia conversa pero con costumbres judías y en la que nuestro autor debió de recibir una educación y una formación cuando menos próxima a la de los de su casta.

Una idea que no puede dejarse de lado es que siendo miembro de una familia de conversos que tuvo tantos problemas con la Inquisición, hasta el punto de que muchos de sus parientes fueron procesados y ejecutados por el tribunal inquisitorial (se sabe que antes del nacimiento de nuestro polígrafo, en 1489, habían sido quemados dos de sus tíos abuelos, y en 1491 el propio abuelo materno)⁶⁰, nuestro autor no pudo ser ajeno a los hábitos sociales comunes a los de los miembros de la minoría a la que pertenecía. Como apunta Enrique González,

tanto así, que el Vives maduro y alejado físicamente de la patria jamás abandonó, en lo posible, las costumbres ni las gentes de su casta.⁶¹

Desde su infancia estuvo siempre en contacto con los de su casta, prueba de ello es su asistencia a la escuela de primeras letras del maestro Tristany, procesado por judaizante y ejecutado por tal causa. Y posteriormente, en su vida europea estuvo siempre en contacto con personas jueudoconversas, empezando por su propia familia política.

Volviendo a su niñez, está claro que vivir en ese ambiente cuando menos enrarecido contra los cristianos nuevos tuvo que tener repercusiones en la forma de vivir de nuestro autor. Más, teniendo en cuenta que la sinceridad de la conversión de sus progenitores, a tenor de los procesos inquisitoriales contra ellos instruidos⁶², deja en el aire un mar de dudas sobre su auténtica fe y religiosidad.

⁵⁹ GARCÍA FERNÁNDEZ, E.: Op. Cit., pp. 218 y s.

⁶⁰ Como ya queda visto, “la familia de Vives, lejos de escapar a estas persecuciones, fue enteramente diezmada por la Inquisición, lento proceso al que Joan Lluís asistió como testigo impotente, ya en la propia Valencia, ya en su destierro de los Países Bajos.” GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *De la escolástica al humanismo*. Ed. Cit., p. 95.

⁶¹ *Ibidem*, p. 96.

⁶² “Lo que de tales textos se puede entresacar, suponiéndolos verídicos en lo fundamental, sería, primeramente, que la tradición religiosa iba diluyéndose conforme se pasaba de una generación a otra: mientras la abuela de Vives tenía un libro en hebreo, su madre y su tía materna ya no aprendieron la lengua sagrada. La religiosidad estaba reducida a prácticas mínimas: el ayuno del perdón, siempre y cuando el peligro inquisitorial no fuera grave. Al mismo tiempo, se tenía la precaución de enseñar a los niños las prácticas cristianas mínimas

Si en su familia persistían prácticas socioculturales (y puede que religiosas) hebraicas, aunque coexistieran con las nuevas de la fe cristiana, queda claro que en el pequeño Vives debía haber, como apunta González, una confusión de creencias⁶³ que le pudo predisponer a tener una religiosidad distinta de la ortodoxia imperante católica, más orientada hacia un contacto directo y sincero con Dios, y sin la necesidad de unas prácticas litúrgicas defendidas por aquellos que tanto daño causaron a la familia Vives.

Otro aspecto interesante es que a pesar de que de los expedientes inquisitoriales se deduce que la madre y la tía de Juan Luis Vives no llegaron a aprender la lengua sagrada de los judíos, teniendo en cuenta que esa cultura es claramente patriarcal, tampoco se puede descartar que los varones de la familia, incluido él mismo, sí conocieran dicha lengua, hecho que favorecería el grado de comprensión de las *Escrituras* que demostró nuestro polígrafo en sus años de madurez, así como su gran conocimiento y su no menos grande veneración por el *Antiguo Testamento*⁶⁴.

Por otro lado, el acudir a la escuela de un maestro perteneciente a la minoría judeoconversa podría ser otro elemento que reforzara esa formación. Aunque estos hechos no se vayan a poder probar en estos términos, sí sería de una importancia capital puesto que contribuirían a entender la facilidad posterior de Vives para aprender distintas lenguas, leer la *Biblia* en su lengua original, utilizar el *Antiguo Testamento* como fuente para sus obras desde el conocimiento más profundo y, en definitiva, atender al prototipo de humanista español.

A todo ello habría que añadir la posible influencia de la *devotio moderna* que derivaría en un sincero cristocentrismo.

(como el credo), que el niño no era capaz de discernir de las de otra religión, ante todo porque ni siquiera tenía conciencia de que lo que sucedía dentro del ghetto era diferente de lo de “otras” gentes cuya forma de vida ignoraba”. *Ibidem*, pp. 100-101.

⁶³ “Como quiera que haya sido, y esto no puede menos que valer para la infancia de Vives, la nota dominante debía ponerla la confusión de creencias. Creencias que, como ya apunté, no se separaban fácilmente de hábitos ancestrales de alimentación, de aseo corporal semanal o tantos otros que caracterizaban a aquel grupo cerrado y acosado desde el exterior.(...) Si en aquel mar de ambigüedades Vives fue o no asomado a prácticas como ‘lo dejuni del perdó’, es cosa tan altamente probable como aún no probada.” *Ibidem*, p. 101.

⁶⁴ Dentro de esta línea de pensamiento se encuentran las siguientes palabras de Batllori: “Del ambiente familiar conservó una gran veneración por el *Antiguo Testamento* (comentarios a los salmos), que supo entrelazar con una espiritualidad sinceramente cristocéntrica, manifestada desde su primera obra, *Iesu Christi triumphus*, publicada en 1514 en París...” BATLLORI, M., *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*. Círculo de lectores. Barcelona, 1995, p. 39.

1.3. Los problemas de la fe. La *devotio moderna*.

Como en todo el continente, debido a la convivencia de tres religiones y al predominio de una sobre las otras dos, junto a los excesos y vicios de los miembros de la jerarquía eclesiástica, también en Valencia hubo crisis en la fe de muchos de sus habitantes.

Es por ello que otro acontecimiento a resaltar de aquella Valencia es la importancia de la *devotio moderna*. De dicha importancia es prueba el hecho de que a finales del siglo XV hay en las bibliotecas valencianas una buena cantidad de obras relacionadas con este movimiento religioso⁶⁵.

La *devotio moderna* era una corriente espiritual que había nacido y madurado en los Países Bajos en el siglo XIV y que se canalizó en los Hermanos y Hermanas de la vida en común, asociación a la que pertenecería Erasmo de Rotterdam.

Esta corriente se caracterizaba por su forma de entender la religiosidad, primando una espiritualidad cuyos rasgos fundamentales son un cristocentrismo práctico (Cristo, el humano, es el ejemplo a seguir en todos los actos de los hombres que pretenden ser buenos) y la oración metódica a través del examen de conciencia y la meditación.⁶⁶ Todo ello por encima de las formas litúrgicas impuestas por la Iglesia oficial.

No es de extrañar que esta forma de entender la religiosidad cristiana resultara mucho más fácil de ser abrazada por aquellos a los que se había obligado a hacerlo, los judeoconversos⁶⁷, lo mismo que sucedería años después con el propio Erasmo y su filosofía de la vida cristiana, fácil de entender y de apreciar para ellos.⁶⁸

Como tampoco sería para nada extraño que esta forma de acceder a la fe cristiana, desde la incertidumbre y la confusión, hubiera tenido mucho que ver con su formación religiosa⁶⁹ y con la manera posterior de entender

⁶⁵ Afirma Rausell Guillot que, en Valencia, “a fines del siglo XV se contaba con traducciones de las obras más importantes de la *Devotio Moderna*, a las que hay que sumar la importante producción de los autores valencianos influidos por ella”. RAUSELL GUILLOT, H., Op. Cit., p. 264.

⁶⁶ Para ampliar, ver http://www.mercaba.org/DicT/devotio_moderna.htm.

⁶⁷ Desarraigados del judaísmo, estos hombres constituyen en el seno del cristianismo un elemento mal asimilado, un fermento de inquietud religiosa. BATAILLON, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 2ª edición en español, 3ª reimpresión, 1986, p. 181.

⁶⁸ Ver SUÁREZ, M. Y ULLOA, B., *La España de Erasmo*, Ediciones Universitarias, South Dakota, 1973, pp. 48 y ss.

⁶⁹ “En el caso de que la ‘sólida formación cristiana’ de la infancia de Vives no hubiera sido una invención tardía del autor, habría que plantear que la religiosidad difusa de los primeros años pasó luego por una crisis de maduración en la que el erasmismo habría sido capital

la religión cristiana por Juan Luis Vives, desde una posición cristocéntrica⁷⁰, influido por Erasmo en sus años posteriores a los vividos en Valencia, hasta el punto de ser considerado como el más insigne de los erasmistas españoles.⁷¹

1.4. El recuerdo de su ciudad natal.

A pesar de ser muy corto el periodo que nuestro autor vivió en su Valencia natal y de que nunca volviera a esta ciudad tras su marcha a París para proseguir sus estudios⁷², tal y como hacían muchos jóvenes de la Corona de Aragón, Vives nunca olvidó Valencia⁷³ y siempre se mostró orgulloso de ser valenciano (como queda patente con el sobrenombre valentinus que utilizó unido a su nombre) y mostró gran cariño por su tierra, para la que tuvo preciosas líneas en obras como sus *Diálogos* o en la carta dedicatoria de dos de sus obras, *Somnium* y *Vigilia*, a Erardo de la Marca, de 28 de marzo de 1520. En dicha misiva describe desde el cariño tanto a la ciudad como a sus gentes. La descripción, además, es de apreciable belleza:

Aquel pueblo es por naturaleza divertido, alegre, trabajador, flexible, obediente; pleno de simpatía y de una benevolencia poco común hacia sus Príncipes y Magistrados, cuida con un celo inimaginable los temas de la Iglesia, y lleva a cabo con diligencia y sencillez lo que le ordenan los sacerdotes; la nobleza que habita en aquella ciudad con en cualquier otro sitio, es numerosa, ilustre en grado sumo, fastuosa, servicial y de buen corazón; jamás concebirás

para definir su posterior actitud. Que su temprana inquietud por yuxtaponer la sabiduría cristiana y la pagana habría sido trasunto de aquellas dudas.” GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *De la escolástica al humanismo*. Ed. Cit. p 102.

⁷⁰ Miguel Batllori califica de cristocéntrica la espiritualidad de Juan Luis Vives, mostrada desde su primera obra *El triunfo de Cristo*. Cfr. BATLLORI, M., *Op. Cit.*, 1995, p. 39.

⁷¹ Este hecho ha sido resaltado por muchos estudiosos. Valga como prueba el siguiente extracto de la obra del padre Batllori: “De los reinos de la Corona de Aragón fue el de Valencia donde más caló el erasmismo, dando un buen número de insignes humanistas que tuvieron relación de amistad, más o menos profunda, con Erasmo. Entre ellos se encuentran Joan Gelida, Joan-Matí Població y, por encima de todos, Juan Luis Vives.” Cfr. BATLLORI, M., *Op. Cit.*, pp. 63-64.

⁷² “Bastantes jóvenes nacidos en los territorios de la Corona de Aragón iban a realizar sus estudios universitarios en aquella época a París, y allí se dirigió también Luis Vives.” CALERO, F., *Europa en el pensamiento de Luis Vives*. Ajuntament de Valencia, Valencia, 1997, p. 72. En esa misma línea apunta Fontán que “era normal desde Valencia pensar en París. En el orden universitario la Corona de Aragón basculaba hacia París con preferencia sobre las Universidades castellanas de Salamanca o Alcalá. FONTÁN, A., *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político*. Ajuntament de Valencia, España, 1992, p. 31.

⁷³ “Nunca olvidó Vives a su ciudad natal. Los azares de la vida le obligaron a permanecer casi siempre alejado de su patria; pero cuando la menciona es para dirigirla frases que revelan que mantenía constantemente viva su memoria.” BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Op. Cit.*, 1929, p. 13.

odio o hastío de su generosidad y trato. Además, esta región es aquella que riega aquel hermoso Turia de márgenes donde florecen las rosas, como dice Claudiano.

Su tierra es tan feraz que tal vez no exista lugar en el mundo que produzca y derrame de la forma más abundante sus frutos, sus mieses o cualquier clase de planta salutífera; tan vistoso y agradable, que en cualquier época del año sus campos y árboles abundantes se hallan vestidos y como pintados de hojas, flores, verdor y variedad de colores; un cielo radiante, limpio, suave, propicio, ni espeso a causa del frío, ni sombrío por las nubes, ni tampoco agotado e incendiado por el calor; gracias a este justo equilibrio increíblemente sorprendente, en todo aquel territorio la salud, la robustez y la sólida energía de sus habitantes es la más próspera. Pero estas cosas tal vez no pertenezcan a este lugar ni tiempo, pues son más grandes que las que tal vez pueda describir y no deban ser resumidas en una epístola. Pero es que yo de mi patria, igual como de mis bienes, hablo con prudencia para que ni un ápice de jactancia se desprenda de mis palabras.⁷⁴

De hecho, Vives, desde su exilio europeo, siguió en contacto con la ciudad y sobre todo con su Universidad, por la que queda claro que se preocupó a tenor del contenido del siguiente párrafo extractado de una carta que le enviaron los Jurados de Valencia en 1516 ante los apuros que estaba pasando su Estudio General en la que no solo solicitaban su ayuda, sino la defensa de la Institución ante el mismo emperador:

En cuanto a la promesa que nos haces de emplear tus fuerzas con todo interés y empeño al servicio del asunto que te hemos encomendado, te damos las más fervientes gracias, porque deseas prestar muy cumplidamente a tu nación este servicio obligado de caridad, como corresponde a un buen ciudadano, para lograr en breve este importante negocio, no sólo para someternos, como es justo y es nuestro deseo, a la regia Majestad, sino porque por tu causa todo lo que respecta a las bellas artes y al decoro de nuestro Estudio General y al tuyo, entendemos que te interesa a ti, y cumpliremos a gusto y también recibiremos gozosos la ayuda que por propia iniciativa tuya nos prometes, si se necesita, y te rogamos que realmente lleves a feliz cumplimiento lo que te pedimos, realizando nuestra petición, que tanto nos interesa a nosotros y tan digna es de tu persona.⁷⁵

Su amor a Valencia y la añoranza de la ciudad hay que hacerlos extensivos a España, con la que nunca dejó de seguir en contacto aunque

⁷⁴ VIVES, J.L., *Carta al Reverendísimo don Erardo de la Marca, Obispo de Lieja y Arzobispo de Valencia*. En VIVES, J.L., *Antología de textos*. Estudios sobre la Universitat de Valencia. Generalitat Valenciana. Servicio de publicaciones de la Universidad de Valencia, 1992, p. 25.

⁷⁵ *Carta de los Jurados de Valencia a Luis Vives*. Publicada en VIVES, J.L., *Epistolario*, Carta 6, p. 117.

solo fuera a través de cartas y de noticias que le transmitieran otros viajeros con los que tuvo relación.

Prueba de ello es que mantuvo durante toda su vida relaciones por carta con algunos personajes de su tierra (valencianos y de otras partes de España) pertenecientes a la intelectualidad española, bien fueran amigos, discípulos o meros corresponsales, lo mismo que lo hacía con los del resto de lugares por los que pasó.

De sus cartas a los corresponsales españoles puede concluirse también que Vives animó siempre a esos amigos erasmistas a realzar la figura del maestro, a quien consideraba un modelo a seguir.⁷⁶

Así pues, como conclusión a este apartado, cabe decir que tanto su origen judeoconverso como la situación política y cultural de Valencia fueron claves para formar en Vives una forma de ser proclive a un pensamiento de corte burgués y laico que después se plasmaría en su obra, especialmente en *El socorro de los pobres*, así como una religiosidad lejana de la ortodoxia de la liturgia y marcada por una profunda espiritualidad en la que Cristo era el modelo de hombre a seguir y a conseguir, patente en obras como el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, por ejemplo.

Una vez analizado el contexto en el que se desarrolló Vives en la primera etapa de su vida, un periodo caracterizado por la influencia del hogar familiar, se va a intentar hacer un bosquejo del siguiente contexto que determinó su personalidad: el de la educación universitaria propia de su época.

2. LA UNIVERSIDAD, PUENTE A EUROPA Y AL HUMANISMO.

En este apartado se pretende demostrar que el tránsito de Vives por las distintas universidades por las que pasó, bien como alumno, bien como docente, marca el camino que va desde la decadente escolástica al conocimiento primero y afianzamiento después del humanismo en nuestro autor.

⁷⁶ Estas ideas fueron expuestas por Fontán quien afirma lo siguiente: “Mantuvo siempre relaciones con la península, en donde abundaban sus amigos, discípulos y corresponsales, igual que con los otros centros culturales y políticos de Europa.” “En las cartas que se conservan y en sus libros hay datos suficientes para asegurar que Vives, desde su exilio, vivía casi tan próximo a los círculos intelectuales españoles como si residiera en la Península. Y siempre contribuyó a realzar los valores y el prestigio de Erasmo”. FONTÁN, A., *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político*. E. Cit., pp. 13 y 37.

2.1. París y su universidad, primer destino.

Tras los primeros años de formación en su ciudad natal, la familia Vives decidió que nuestro autor prosiguiera sus estudios fuera de España, concretamente en la Universidad de París, destino de muchos jóvenes españoles durante los siglos XVI y XVII. La decisión de los Vives seguro que estuvo, de alguna manera, influenciada por el contexto valenciano (y español) antes visto, especialmente por el clima religioso y por su pertenencia al grupo de los no ortodoxos en las prácticas religiosas católicas⁷⁷ y los peligros cada vez mayores que veían venir para los de su grupo social.

En 1509 Vives llegó a París, con unos 17 años de edad, para seguir sus estudios en una de las universidades más prestigiosas de Europa, junto con las de Bolonia, Oxford y Salamanca, y destino habitual para que jóvenes de todos los países del continente llevaran a término su formación universitaria. Los maestros que allí ejercían eran los más prestigiosos del mundo.

La Universidad de París estaba formada por un conjunto de más de cincuenta colegios autónomos en su funcionamiento pero sometidos a una disciplina común en la que el máximo responsable era el Rector general, que residía en el Colegio de la Sorbona y tenía autoridad sobre todo el conjunto de la universidad.

Dentro de esta universidad, Vives se instaló en el colegio de Montaigu⁷⁸ que era en aquel momento el centro más sobresaliente de la universidad parisina y que sería el centro donde nuestro autor recibió la mayor parte de su formación francesa. No obstante, recibió enseñanzas en otros colegios de esta Universidad como era práctica habitual en aquella

⁷⁷ Afirma Gregorio Marañón que Vives pertenece a la primera de las tres grandes emigraciones intelectuales de españoles que han tenido trascendencia en el pensamiento español. Y que el elemento de progreso que la caracterizó fue su disidencia religiosa: los movimientos reformistas y, en especial, el erasmismo. Dicho está que Vives siempre se mostró identificado con la espiritualidad entendida a la manera del holandés. Cfr. MARAÑÓN, G., *Españoles fuera de España*. Espasa Calpe, colección Austral, Madrid, 1953, 3ª edición, p. 168.

⁷⁸ El colegio de Montaigu había sido fundado por el arzobispo de Rouen, Gylles Aycelin de Montaigu y, desde su fundación había ido decayendo en su pujanza con el transcurso de los años hasta la llegada, en un primer momento de Martin Lemaistre y, posteriormente, de Jean Standonck, de Malinas (1443-1504), quien había estudiado en Gouda con los Hermanos de la Vida en Común y cuyo espíritu, que hubo de calar en el colegio de Montaigu, era el de la *devotio moderna*. Standonck es considerado el verdadero reformador de Montaigu y recordado por su rigor inflexible como rector. Ver FEBRER ROMAGUERA, M.V., *Ortodoxia y humanismo: el Estudio General de Valencia durante el rectorado de Joan de Salaya (1525-1558)*. Universidad de Valencia, 2003, p. 37 y DELGADO, B., *La educación en la reforma y la contrarreforma*. Editorial Síntesis, S.A., Madrid, 2002, pp. 41 y ss.

época y como demuestran para el caso que nos ocupa los estudios de Enrique González y González.⁷⁹

La Universidad contaba con cuatro facultades: la de Artes, que tenía carácter de preparación para las superiores y las de Teología, Derecho y Medicina.⁸⁰

El método pedagógico imperante en Montaigu era el que había implantado Martín Lemaistre (y que antes que en Montaigu había puesto en práctica en el colegio de Santa Bárbara) y que suponía una vuelta al nominalismo⁸¹ desde un aparente eclecticismo. Este método “consistía en exponer las opiniones de cada una de las escuelas –nominalista, realista y tomista–, para decidirse después por la solución más razonable, que evidentemente era la nominalista casi siempre.”⁸²

Este método pedagógico se concretaba en la Facultad de Artes con la práctica de dos tipos de ejercicios:

- La interpretación del texto de un autor en una exposición por parte del profesor (*expositio*).

⁷⁹ Aunque muchos de sus biógrafos defienden que Vives solo estudió en Montaigu, el mejicano Enrique González y González defiende la tesis de que nuestro humanista anduvo por los diversos colegios de la Universidad parisina “donde desde el siglo XIII habían sido decretados castigos para los maestros que impidieran a los alumnos de artes ir con el profesor que tuvieran a bien de la nación que fuera.” Ello explicaría la gran cantidad de condiscípulos de Vives que se sabe que estudiaron en colegios distintos de Montaigu como el Lisieux, el Beauvais o el La Matre. Ver GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*, Ed. Cit., p. 137.

⁸⁰ En las universidades de comienzos del siglo XVI la Facultad de Artes seguía siendo, como lo había sido durante toda la Edad Media, la base de la enseñanza. Superar los estudios de Artes era requisito para ingresar en las facultades superiores. El currículo de las facultades de Artes lo constituían las llamadas artes liberales, con una clasificación en dos grupos: las artes del lenguaje o sermocinales, el trivium, a saber, gramática, dialéctica (lógica) y retórica; y por las artes matemáticas o quadrivium, es decir, aritmética, geometría, astronomía y música.

⁸¹ “El nominalismo es la última gran síntesis medieval escolástica, con un sistema completo sobre Dios, el hombre y el mundo. Recibido con aplauso en las universidades europeas, influyó no poco en otros sistemas, como el tomismo y el escotismo. Los grandes escolásticos del siglo XIII intentaron construir una síntesis entre fe y razón. El nominalismo es a la vez una crisis de ese esfuerzo y un nuevo sistema más o menos completo, hecho más a la luz de la lógica que de la metafísica, revestido con un cierto afán de novedad y de hipercrítica de la enseñanza tradicional. El nominalismo forma una de las bases de la época moderna.” ANDRÉS, M.: *La teología española en el siglo XVI*, t II, Madrid 1977, p. 78. En 1474 el rey de Francia Luis XI publicó un edicto por el que suprimía y prohibía los libros nominalistas en los colegios de la Universidad de París. Martín Lemaistre consiguió en 1481 la revocación de ese edicto por el monarca y reimplantó, bajo una forma pseudoecleptica, el nominalismo en los colegios universitarios parisinos.

⁸² FEBRER ROMAGUERA, M.V., *Op. Cit.*, p. 37.

- La Discusión de una serie de cuestiones (*quaestiones*).⁸³

En lo tocante a las facultades superiores de Lógica y Teología los métodos seguían anclados en el siglo anterior predominando las disputas de corte escolástico.

Por lo que respecta a la enseñanza de las disciplinas, era frecuente que quienes las impartieran fueran los Bachilleres; los doctores, especialmente los de la Facultad de Teología, impartían sus lecciones muy raramente. Este hecho originaba que los profesores fuesen a menudo personas muy jóvenes que llevaban a sus alumnos pocos años de edad; lo que en el caso de Vives se acentúa dado que arribó a París algo más mayor de lo habitual, como queda dicho. La corta diferencia de edades facilitaba que se crearan relaciones de amistad entre profesores y alumnos, así como, en ocasiones, un trato que González tilda de indiferente y promiscuo.⁸⁴

En cuanto a la pedagogía que imperaba en la Universidad de París a comienzos del siglo XVI, como en la práctica totalidad de las universidades europeas, era todavía la escolástica y las tendencias humanistas progresaban lentamente y con algunas dificultades.

En el caso de París, el ambiente poco favorable a la entrada de la pedagogía humanista se manifiesta en el rechazo mostrado hacia la Gramática por los filósofos y teólogos de la universidad parisina, quienes mantuvieron siempre esta disciplina en un lugar secundario, de modo que los estudiantes de Gramática tuvieron que ir por libre hasta 1499 en que el Parlamento les concedió el derecho a la escolarización, y los maestros (tanto de Gramática como de Retórica) no consiguieron la misma consideración que el resto de sus colegas de las otras disciplinas hasta 1535. Así pues, no es de extrañar el descontento de Vives hacia el tipo de formación que estaba recibiendo.⁸⁵

2.1.1. La formación parisina de Vives.

Durante sus años de París, Vives dedicó dos años al estudio de la Lógica y un tercero al estudio de la Filosofía. Esta formación responde al programa que se seguía en ese momento en la Sorbona, donde predominaban los maestros escolásticos y su método, con la preponderancia del ejercicio de la Lógica sobre el resto de las artes sermocinales, lo que conllevaba, a juicio de Vives, un gran perjuicio para la auténtica formación filosófica. En esta formación filosófica nuestro autor fue dirigido por

⁸³ Bonilla describe ambos métodos en su obra. Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, A.: *Op. Cit.*, pp. 46 y 47.

⁸⁴ Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*, Ed. Cit., p. 134.

⁸⁵ Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Op. Cit.*, p 52.

catedráticos como Gaspar Lax, de Sariñena, y de Jean Durlando, de Gante, de gran prestigio, a los que Vives siempre mostró su afecto.⁸⁶

Paralelamente al estudio de la Filosofía, nuestro polígrafo siguió cultivando cada vez más el resto de las artes y de las letras en clases donde impartían sus lecciones maestros italianizantes gracias a los cuales iban penetrando las ideas humanistas, lo cual hubo de dar lugar, como ocurrió en el resto de las universidades europeas, a la convivencia y al choque de las dos tendencias, escolástica y humanista, con el rechazo de lo nuevo por parte del profesorado de corte escolástico y la crítica a lo tradicional por parte de los humanistas.

Dentro de esa formación, paralela a la filosófica, en artes y letras, parece claro que Vives asistió a clases de las dos cátedras de Gramática y Retórica consideradas menores en aquella universidad y, según Bonilla,⁸⁷ es muy probable que se apuntara también a las clases de griego que se enseñaban en París desde la segunda mitad de la centuria anterior. Y sería en ellas donde comenzara a forjarse su amor por los estudios humanísticos.

El hecho de acudir a distintos colegios y con diferentes profesores, junto con su deseo de completar tanto su formación filosófica como la filológica, favoreció que Vives pudiera disfrutar del discurso de buenos exponentes tanto de la escolástica que decaía poco a poco, como del humanismo que iba llegando:

- Entre los primeros destacan Dullaert y Lax.
- Entre los segundos Bérault.⁸⁸

De estos hechos puede concluirse que el paso de Vives por la universidad de París fue clave, pues en ella tuvo la oportunidad de vivir una etapa de cambios en la enseñanza en general y en la propia universidad francesa en particular. Cambios que experimentaría él mismo y que propiciaron el paso de la escolástica al humanismo.

2.1.2. Escolásticos frente a humanistas.

Los años de Vives en París son una época en la que coincidieron como queda dicho, profesores tradicionales con otros italianizantes, es decir, escolásticos e introductores de las corrientes humanistas. Al fin y al cabo esto era lo normal en las universidades de la época, y la convivencia de ambos fue armoniosa en un principio: ambos eran herederos de la tradición

⁸⁶ Cfr. JIMÉNEZ DELGADO, J.: “Estudio introductorio”. En VIVES, J.L., *Epistolario*, p. 21.

⁸⁷ Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Op. Cit.*, p. 56.

⁸⁸ Para un mayor conocimiento de estos profesores de Vives es recomendable el estudio de GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E.: Joan Lluís Vives. *De la escolástica al humanismo*. Ed. Cit., pp. 143-165.

educativa romana, de corte jurídico, literario y pragmático, y con un ideal, el hombre bueno y experto en el decir; o, dicho de otro modo, un hombre virtuoso y adornado de una buena oratoria.

Los profesores escolásticos fueron tolerantes con sus colegas italianizantes hasta el momento en que los segundos se inmiscuyeron en cuestiones que los primeros consideraban sus dominios: las relacionadas con la política, la jurisprudencia y, sobre todo, la teología.

Para los escolásticos lo más importante era la Lógica y el método utilizado en su enseñanza, el deductivo, que permitía deducir la verdad o la falsedad de los enunciados con el fin de poder disputar sobre cuestiones filosóficas y teológicas.

Por el contrario, para los humanistas, el arte primordial era la Gramática, y el método usado el histórico-analítico que requería un profundo conocimiento de la historia y de las artes liberales, y de los autores que las trataron.

El siguiente cuadro trata de sintetizar las principales diferencias entre las pedagogías escolástica y humanista:

ESCOLÁSTICOS	HUMANISTAS
Método deductivo y meramente discursivo.	Método histórico-analítico, orientado a la práctica. ⁸⁹ Profundo sentido crítico.
Predominio de la Lógica, que dio origen a la aparición de una literatura puramente escolar que tuvo como consecuencia el progresivo abandono de los autores griegos y romanos y	Predominio de la Gramática y gran importancia del estudio de la Historia ⁹⁰ y del hombre como productor de la misma, así como de las artes liberales.

⁸⁹ Sobre la necesidad de que los saberes deben ser aplicables y el método utilizado para aprenderlos necesariamente práctico afirma Enrique González que “un común denominador caracterizó al humanismo durante sus sucesivas etapas: la preocupación por dicho método práctico, en oposición al meramente discursivo de la escolástica, el cual fuera aplicable a la solución de las necesidades materiales y políticas de la cada vez más pujante sociedad civil, y también, en un segundo momento, un saber que sirviera a los intereses de los príncipes y señores de los emergentes regímenes absolutistas.” GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., “Hacia una definición del término humanismo”, *Estudis Revista de Historia Moderna*, Vol. 15, Valencia, 1989, pp.45-66, p. 49.

⁹⁰ “Para los humanistas, ahí donde faltaba un estudio profundo de la historia, de las artes liberales y de los autores que trataban todas esas materias, no había conocimiento positivo alguno sino mera especulación acerca de productos tortuosos de la mente.” *Ibidem*, p. 58.

hasta de los padres de la iglesia (excepto san Agustín), así como un desinterés cada vez mayor por la <i>Biblia</i> .	
La ciencia se encuentra en las <i>auctoritates</i> , de donde debe ser deducida.	La ciencia se encuentra en las fuentes originales, a las que es preciso volver. Pero no para repetir lo que dijeron, sino para revitalizar y generar nuevo conocimiento.

Un ejemplo de la rivalidad entre los representantes de las dos tendencias es el siguiente: durante los años de estancia de Vives en París tuvo lugar un hecho relevante por lo que encendió los ánimos de los integrantes del mundo intelectual del momento: la publicación en 1511 del *Oculare speculum* por el humanista Reuchlin, quien, en contra de las tesis de Pfefferkorn, se mostraba contrario a la quema de los libros de los judíos, negando el derecho de la Iglesia de ir contra los judíos aduciendo su condición de ciudadanos del Imperio y porque, según su criterio, la propia jurisprudencia canónica no los declaraba herejes.

La polémica entre los dos personajes pasó a serlo entre quienes se mostraban partidarios de uno y de otro: los humanistas y los reaccionarios. Entre los primeros se encontraba el propio Erasmo. Y es de suponer que, aunque todavía no hubiera abrazado plenamente al humanismo, el propio Vives, quien tuvo que sufrir por el destino que les esperaba a los judíos en vista del cariz que tomaban los tiempos según demostraban las posturas defendidas por los reaccionarios.⁹¹

Este hecho no hace sino confirmar la tesis planteada por Enrique González según quien

se puede afirmar entonces que el París de los años estudiantiles de Vives fue un mundo de inquietudes y conflictos solo latentes, pero en vísperas de que se desencadenaran en tumultos.⁹²

O dicho de otra manera, también la universidad estaba ya sumida en su propia crisis, lo mismo que lo estaba la sociedad en que se encontraba inserta.

⁹¹ El episodio está contemplado con una mayor extensión en la obra de Adolfo Bonilla. Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, Op. Cit, pp. 52 y ss.

⁹² GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*. Ed. Cit., p. 142.

En toda la obra escrita de Vives, a excepción de sus primeros escritos parisinos, puede verse una clara preferencia por la segunda de las opciones, una alternativa que requiere un gran conocimiento de los clásicos y de las lenguas, enfocado a su aplicación práctica en las actividades mundanas, entre ellas las que Vives desempeñó a lo largo de su vida adulta y aquellas para las que aconsejó a otros: enseñanza, administración, consejo a los gobernantes, y el propio gobierno.

También el espíritu profundamente crítico que demostró nuestro autor en sus obras ante las situaciones que vivía o de las que era conocedor confirma su opción por el humanismo tras su paso por la universidad.

2.1.3. Crítico con la enseñanza recibida.

De su paso por la universidad, tanto como alumno como ocupando puestos de docente, nuestro autor llegó al convencimiento de que las disciplinas que formaban el currículo y los métodos empleados por los escolásticos habían llegado a un grado tal de corrupción que era necesaria una profunda revisión de todas ellas, partiendo del estudio de las causas de tal corrupción y de los procesos históricos que habían seguido las propias disciplinas hasta llegar al estado en que se encontraban, para poder abrir nuevos caminos a los saberes. A ello dedicó los esfuerzos que se plasmaron en una de sus obras más señaladas, *Las Disciplinas*.

Así pues, la experiencia universitaria parisina no fue del agrado de Vives por el predominio de la pedagogía escolástica que se utilizaba en esa universidad, marcada por una rígida disciplina⁹³ y por el modo de vida excesivamente relajado y dado a los vicios de una gran parte de los estudiantes, algo que no encajaba en su forma de concebir la vida del hombre, para él siempre con la virtud como meta a conseguir.

⁹³ Buenaventura Delgado ofrece una precisa descripción del ambiente en el colegio de Montaigu en el que estudió Vives. La rigidez del calendario de clases y de los contenidos a impartir es la nota característica de esta enseñanza. De esta rigidez dan idea las siguientes palabras del citado autor: “Las directrices de los centros eran muy estrictas, sin que los profesores pudiesen asumir, bajo sanción, la iniciativa para explicar los autores y libros asignados en clase sin el permiso de sus superiores. Ningún profesor sin autorización del director podía dar clase a un alumno en la habitación. Si esto ocurría, podían ser castigados.” En cuanto a la metodología de enseñanza de la Gramática, los profesores debían obligar a los alumnos “a pronunciar correctamente los textos de los oradores y poetas observando su acento, de acuerdo con las normas tradicionales. Del mismo modo, los profesores debían procurar que sus discípulos, en sus exposiciones, conversaciones y actos solemnes hablaran elegantemente el latín, evitando las palabras inadecuadas y bárbaras.” En DELGADO, B., *Op. Cit.*, p. 43.

Reflejo de esta insatisfacción son sus algunas de sus obras como la diatriba *Contra los pseudodialécticos* y, sobre todo, su obra pedagógica cumbre *Las disciplinas*.

2.1.4. Lo positivo.

A pesar de esta insatisfacción reconocida por el propio autor, no todo debe considerarse negativo del paso de Vives por París. Allí adquirió un buen bagaje cultural, amén de entrar en contacto con algunas prácticas que en otros lugares le hubieran resultado más difíciles de encontrar.

En París, Vives halló la ocasión de conocer y estudiar las obras de los autores clásicos de la antigüedad grecorromana, mucho más fáciles de localizar que en otros lugares; y, a su vez, pudo descubrir (si no la conocía de antes) la obra de Erasmo de Róterdam, cuyos libros gozaban de gran éxito entre los intelectuales de la capital francesa (igual que en los del resto de Europa).

Los escritos del gran humanista holandés hubieron de constituir un detonante más en las críticas de Vives hacia las enseñanzas de los profesores de la Universidad donde estudiaba y en su huida hacia el humanismo. En palabras de Fontán:

El holandés era la viva imagen de una nueva filosofía, asistemática y dispersa en comparación con la odiosa tecnología que administraban a sus estudiantes los maestros de dialéctica.⁹⁴

Este descubrimiento de la obra de Erasmo es vital puesto que tiene dos repercusiones de calibre en Vives: por una parte, le supone un plus a su motivación por conocer a los clásicos y el idioma en que escribían; por otra parte, supone un impulso para no quedarse en la mera imitación de los mismos (tal como hicieron los ciceronianos), sino adoptar un estilo propio, con modos de expresión novedosos.

Otro elemento positivo a destacar de la Universidad de París fue la pronta utilización de la imprenta en la enseñanza. El volumen de profesores y alumnos fue un factor decisivo para que numerosos impresores trataran de hacer fortuna allí. Esto hizo que el conjunto de impresiones de la Universidad parisina fuera inmensamente mayor al de las universidades españolas. A ello contribuía que se constituyera en práctica habitual en algunos colegios, por ejemplo el de Montaigu al que acudía Vives, imprimir lo tratado durante un curso una vez terminado.⁹⁵ Este hecho explica la pronta relación de Vives con la imprenta y su implicación en las ediciones de sus obras.

⁹⁴ FONTÁN, A., Juan Luis Vives (1492-1540). *Humanista. Filósofo. Político*. Ed. Cit., p. 36.

⁹⁵ Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., Op. Cit. p. 140.

Un tercer elemento positivo de su estancia en la universidad parisina es su primer contacto con la profesión docente y con la pedagogía, a la que tanto había de aportar. Es un hecho conocido que durante su estancia en París se inició en la docencia y dio alguna clase en aquella universidad, como revela el propio autor en una carta a su amigo Juan Fort, fechada en la ciudad del Sena, en 1514, en la que le comenta que va a explicar a Higinio y el interés que tiene porque vuelva a imprimirse la obra de este autor en una edición de mejor calidad. Lo hace con estas palabras:

Por eso, yo personalmente estando en París a punto de explicar a Higinio, quise que volviera a imprimirse en una edición mejor y con tipos mucho más agradables para los lectores.⁹⁶

2.2. El paso a Europa.

Durante su estancia en la Universidad, nuestro autor se desplazó en algunas ocasiones, como era costumbre en muchos de los estudiantes españoles, a la ciudad de Brujas⁹⁷ con el fin de buscar apoyo económico de sus compatriotas allí residentes, pues en esa ciudad se hallaban establecidos mercaderes españoles que a menudo ayudaban con sus recursos a los jóvenes universitarios.⁹⁸ La primera de estas visitas de las que queda constancia data de 1512. Pero la permanencia de Vives en París debió de prolongarse hasta el año 1514, jalonada con algunas estancias más o menos duraderas en Brujas⁹⁹ en la que finalmente asentaría su residencia.

Tras su asentamiento en Brujas y sus viajes por Europa Vives volvió a París en diversas ocasiones: consta una visita a la ciudad del Sena en 1519, con ocasión de uno de los viajes de su tutelado Guillermo de Croy, y fue acogido con gran cariño y respeto incluso por los profesores a los que había criticado duramente en su *In Pseudodialecticos*. Esta visita supuso la ocasión para conocer a otro de los grandes humanistas: el francés Guillermo Budé, con el que trabaría una relación de mutua admiración. En 1536, en otra de sus visitas, pudo comprobar que, para su contento, las cosas habían

⁹⁶ VIVES, J.L., *A Juan Fort*. En *Epistolario*, Carta 2, p. 108.

⁹⁷ Bonilla describe Brujas como una ciudad donde se reunían muchos negociantes españoles con buen ánimo para ayudar a sus compatriotas estudiantes de París cuando llegaban allí, dándoles apoyo para que se establecieran en la ciudad y proporcionándoles discípulos. También hace una prolija descripción de la ciudad, a la que compara y asemeja con Valencia para entender la preferencia de Vives a la hora de escoger la que sería su segunda patria. Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Op. Cit.*, pp 59 y ss.

⁹⁸ Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*. Ed. Cit., p. 130 y BONILLA Y SAN MARTÍN, *Op. Cit.*, pp. 59 y ss.

⁹⁹ Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Op. Cit.*, pp. 59 y ss.

cambiado en la universidad y que los humanistas estaban mejor considerados en aquella institución.¹⁰⁰

Volviendo a su nueva residencia, Brujas fue una ciudad muy de su agrado por la forma de ser de sus habitantes y por la manera de regirse y funcionar sus instituciones y la propia ciudad en general, así como por tratarse de un lugar en el que florecían las letras y la cultura. Una ciudad que para el propio Erasmo era una verdadera capital de las letras, y donde se conocerían ambos humanistas.

Una ciudad determinante en la vida de nuestro polígrafo, en la que se sintió como en casa y a la que llegó a considerar como su segunda patria, por propia adscripción, donde llegó a sentirse uno más de sus habitantes y por cuyos problemas mostró una seria preocupación. Uno de tales problemas, la mendicidad, le inspiró para componer su obra *Sobre el socorro de los pobres*, una de las primeras (si no la primera) obras de política social en sentido estricto.

A partir de 1515, instalado en Brujas, nuestro autor viajó y conoció bastantes de las grandes urbes europeas: Lovaina, Bruselas, Amberes y Londres entre otras.

2.2.1. Lovaina.

La primera que merece ser destacada es Lovaina, entonces emporio de la ciencia y de las letras¹⁰¹, en cuya universidad experimentaban un avance considerable los estudios teológicos y la entrada del humanismo.

Aunque también en la Universidad de Lovaina seguía presente el antagonismo entre escolásticos y humanistas, con predominio de los primeros entre el profesorado, siendo una muestra de ello la prohibición por parte de la Universidad de impartir un curso libre sobre la *Geografía* de Pomponio Mela al humanista Guillermo Neseno por temor a fortalecer al bando de quienes estaban con Erasmo.¹⁰²

La universidad de Lovaina supuso la oportunidad de completar sus conocimientos, su formación humanística y de llegar a la madurez intelectual, todo ello favorecido por la posibilidad hecha realidad de entrar en contacto con profesores como Alejandro Dedel, de Utrecht, el futuro

¹⁰⁰ Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Op. Cit.*, p. 265. También es preciso destacar que el rey francés Francisco I constituyó en 1530 el Collège de France, una institución de enseñanza humanista para hacer frente al progresivo declive de la universidad como consecuencia de su conservadurismo.

¹⁰¹ Cfr. JIMÉNEZ DELGADO, J., *Op. Cit.*, p. 36.

¹⁰² Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Op. Cit.*, p. 76.

papa Adriano VI, o con Erasmo de Róterdam¹⁰³ con el cual llegó a trabar una relación de amistad durante el periodo en que el holandés ejerció en la universidad lovaina. Y también con el que habría de ser el mejor de sus amigos, el jurisconsulto Francisco Craneveld, en aquellos momentos profesor de la Facultad de Derecho.

Un hecho crucial en su vida fue asistir, en 1515, a la edición príncipe de la *Dialéctica* de Rodolfo Agrícola, un manual de lógica de signo contrario a los de los escolásticos que Vives había estudiado, y que le llevaría a su definitiva inclinación del lado del humanismo.

Otro, la creación del Colegio Busleidiano o Trilingüe, dedicado al estudio de las tres lenguas sagradas: el latín, el griego y el hebreo.

Y otro, tal vez el más importante por su resonancia, el encargo que Erasmo hizo a Vives de elaborar una edición comentada de *La ciudad de Dios* de San Agustín. Este encargo supuso un esfuerzo ingente al valenciano, hasta el punto que llegó a peligrar su salud, pero también es preciso resaltar que le permitió acceder a la biblioteca del Monasterium Pratense, frecuentada también por Erasmo, que contaba con un rico catálogo de códices de los Padres de la Iglesia.

Durante su estancia en Lovaina, Vives se ganó la vida ejerciendo, cómo no, la enseñanza, si bien no consta que fuera profesor en su universidad¹⁰⁴. Es decir, su principal ocupación fue la enseñanza particular de jóvenes de la alta sociedad: en esta ciudad fue preceptor de Guillermo de Croy, Honorato Juan, Pedro Maluenda, Diego Gracián de Alderete, Antonio de Berges y Jerónimo Ruffold, entre otros.

En 1521, tras la trágica muerte de su tutelado y mecenas Guillermo de Croy, Vives regresó a Brujas, desde donde siguió con sus actividades y viajes. Pero su situación económica le llevó a iniciar otra aventura universitaria que le llevó a Londres tras un frustrado intento de regreso a España.

¹⁰³ Erasmo y Vives ya se conocían de cuando coincidieron en la corte de Bruselas, allá por 1516. Pero es a partir del verano de 1517 y hasta el otoño de 1521, coincidiendo con la estancia del holandés en universidad de Lovaina, cuando la relación entre ambos se hace más estrecha. Posteriormente esta relación se enfriaría debido a las dificultades que encontró Vives en la preparación de sus *Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín*. Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., “Vives, de la edición príncipe hacia el texto crítico”, en *Vives, edicions princeps*. Ed. Cit., pp. 39 y ss.

¹⁰⁴ Sobre si Vives ejerció o no como profesor en la Universidad de Lovaina las posturas no son unánimes. Si bien no consta registrado en ningún documento oficial al efecto, autores como Miguel Batllori postulan que ejerció como profesor de latín y de ciencias en aquella universidad, tras los tres años que permaneció como preceptor de Guillermo de Croy. Cfr. BATLLORI, M., *Op. Cit.*, p. 39.

2.2.2. Londres.

La siguiente institución universitaria determinante en la vida de Vives fue la de Londres, donde impartió clases a partir de 1523. Allí llegó gracias a la ayuda que le prestaron algunos de sus amigos ingleses entre los que se encontraba un personaje del renombre de Tomás Moro junto con otros humanistas como Linacre, Tunstall, Latimer, Claymond, Mountjoy, Fisher, Pate y Sampson. Y seducido por la impresión de que se estaba potenciando la cultura en este país y se favorecía que los humanistas como él pudieran mejorar con sus conocimientos tanto la sociedad como la naturaleza humana.

Su incorporación como docente al Colegio *Corpus Christi*, de Oxford, se debió a la necesidad que tenía el futuro cardenal Woxley de incorporar un profesor de prestigio para la cátedra de latín y griego que dejaba vacante Lupset.

Vives trató de impulsar los estudios humanísticos en aquella universidad, que por aquel entonces estaban siendo introducidos en las dos universidades más importantes de Inglaterra: Oxford y Cambridge.¹⁰⁵

En la universidad londinense contó entre sus discípulos con algunos de los que luego habían de formar parte de la flor y nata de la intelectualidad de su país, entre los que se encuentran Eduardo Wotton, Ricardo Pate, Juan Helyn y Reginaldo Pole.

En Oxford encontró también a Luis de Flandes, quien le movió a escribir su obra *Sobre el socorro de los pobres*, ya comentada con anterioridad.

Pero de su estancia inglesa, lo más relevante fue su presencia en la corte de Enrique VIII¹⁰⁶ y Catalina de Aragón, que fueron sus mecenas, donde Vives sintió el deseo de integrarse como consejero de los reyes más que como profesor.

Fruto de su relación con la corte, durante su etapa inglesa compuso algunas de sus obras más relevantes en materia educativa y, sobre todo, en lo tocante a la educación de los hijos de los gobernantes, destacando las dedicadas a la formación de la hija de los propios reyes de Inglaterra, María

¹⁰⁵ Cfr. NOREÑA, C.G., *Op. Cit.*, pp. 72 y ss.

¹⁰⁶ El monarca inglés era tenido por los humanistas, entre ellos Luis Vives, como un modelo de príncipe cristiano y como una esperanza para la paz en Europa. En el caso del valenciano tal percepción cambiaría a partir del divorcio de los monarcas ingleses y los acontecimientos que terminaron con la ejecución de Moro. Sobre la relaciones de Enrique VIII y los humanistas es de gran interés el estudio de Adams, R. P., *The better part of valor. More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, war and peace 1469-1535*. Seattle: University of Washington Press, 1962.

Tudor¹⁰⁷. Dentro de estas obras se encuentra su *Pedagogía pueril*, dividida en dos partes y precedida de sendas cartas dedicatorias, una a la reina Catalina y otra al hijo de lord Mountjoy, respectivamente.

También en esa época (1524) compuso la *Escolta del alma* y la *Introducción a la sabiduría*, dedicadas a la princesa María Tudor, de ocho años de edad. Y en el mismo año publicó su *Educación de la mujer cristiana*, dedicada a la propia reina de Inglaterra, Catalina de Aragón.

El conjunto de estas obras hace de Vives un autor relevante en materia de educación en general y de educación política en particular, si bien su carrera como escritor pedagógico y político-social estaba por dar sus mejores frutos. También de esta época es la summa política, en la que figuran dos cartas a Enrique VIII y otra a Juan, Obispo de Lincoln, que confirman la idea de la confianza y el prestigio alcanzado por nuestro humanista en la corte inglesa.

Curtis sugiere que es en esta etapa inglesa de Vives, entre 1523 y 1528 en la que nuestro autor define su perfil de promotor de la paz en Europa, de consejero de príncipes y de educador de hijos de notables.¹⁰⁸

Los acontecimientos devenidos con la pretensión divorcio de Enrique VIII (finalmente consumado) precipitaron la salida de Vives de Inglaterra y su vuelta al continente, donde hubo de ser testigo de la crisis política por la que pasaba la totalidad de Europa, envuelta en las guerras entre los príncipes cristianos y bajo la amenaza de la expansión de los turcos. En otras palabras, mientras Vives estudiaba en París y posteriormente estudiaba y enseñaba en otros lugares, Europa seguía sumida en su crisis global de la que nuestro autor no pudo ni quiso permanecer al margen.

2.2.2. Brujas y Breda.

En 1528, tras su periplo londinense Vives regresó a Brujas, una ciudad donde se sentía cómodo y en la que pasaría el resto de su vida con la excepción del tiempo que estuvo empleado entre 1537 y 1539 como preceptor de doña Mencía de Mendoza en la corte Breda.

El periodo brujense es de una gran fertilidad pues nuestro humanista produjo buena parte de sus grandes escritos. En las áreas que interesan en

¹⁰⁷ Para un mejor conocimiento de la labor educativa de Vives con los príncipes ingleses ver: FERNÁNDEZ SUÁREZ, J.R., "Luis Vives: Educador de los jóvenes ingleses", *Revista de filología inglesa*, número 17, Universidad de Valladolid, 1993, pp. 141-150.

¹⁰⁸ Cfr. CURTIS, C., "The Social and Political Thought of Juan Luis Vives: Concord and Counsel in the Christian Commonwealth". En Ch. Fantazzi (Ed.), *A Companion to Juan Luis Vives* (pp. 113-176). Leiden-Boston: Brill, 2008, p. 127. Este trabajo es de interés también para el estudio de la relación de la obra de Vives con la de algunos de los humanistas ingleses con los que se relacionó, casos de Richard Pace y Cuthbert Tunstall.

este estudio son fruto de este periodo, por una parte, sus escritos políticos pacifistas *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* y *Sobre la pacificación*, junto con sus cartas dedicatorias al emperador Carlos V y al arzobispo de Sevilla e Inquisidor general Alfonso Manrique, respectivamente; y, por otra parte, su obra pedagógica más importante *Las disciplinas*, junto con su carta dedicatoria al rey Juan III de Portugal, una carta en la que nuestro humanista muestra su inquietud porque los soberanos se preocupen por la educación del pueblo, con lo que eso pueda suponer de anticipo de reforma social.

Del mencionado periodo en Breda destaca una obra, los famosos *Diálogos* o *Ejercicios de lengua latina*, dedicados al príncipe Felipe II y que han sido también de utilidad en esta tesis para estudiar algunos aspectos del pensamiento de Vives.

En 1539 Vives regresó a Brujas, donde falleció en mayo de 1540.

3. LA EUROPA DEL SIGLO XVI. LA LUCHA DE LAS DINASTÍAS. LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD.

El siglo XVI representa para Europa un periodo de transición entre dos épocas distintas, la Edad Media y la Edad Moderna, por lo que es un tiempo en el que se van produciendo ajustes en todos los órdenes de la vida, “una época en la que la gente se vio obligada a pensar todo tipo de cosas hasta entonces impensadas”¹⁰⁹. Un siglo repleto de toda clase de traumas para los europeos y para los que se relacionaron con ellos.

Un siglo en el que continúan las crisis abiertas en los anteriores en todos los órdenes de la existencia humana, tanto a nivel individual como social. En este trabajo se destacan las que se vivieron en lo tocante a la política y la religión, si bien, en el siglo XVI, como hasta entonces, la separación de ambas tiene una frontera un tanto borrosa.

3.1. La política europea del siglo XVI. La lucha de las dinastías.

3.1.1. Primeros pasos de los estados modernos.

La situación de Europa en el siglo XVI es la herencia de los siglos anteriores, y lo que caracteriza al continente europeo es la heterogeneidad de formas de gobierno presentes en el conjunto de los estados¹¹⁰. En el siglo

¹⁰⁹ CAMERON, E, *El siglo XVI. Historia de Europa Oxford*. Crítica, Móstoles (Madrid), 2006, p. 9.

¹¹⁰ Son muchos los autores que reflejan en sus obras la existencia de muchas y diversas formas de gobierno en la Europa de finales de la Edad Media y comienzos de la Edad

XVI había repúblicas como Venecia o Génova, ciudades estado como Ginebra, pequeños principados que se gobernaban a sí mismos en casi todos los aspectos prácticos, aunque a menudo guardaran una vaga lealtad a algún vecino más poderoso, casos de Borgoña o Navarra, monarquías electivas en el este y norte de Europa (Bohemia, Hungría, Polonia, Dinamarca y Suecia), las monarquías hereditarias como España, Francia o Inglaterra; y, aparte, había otra monarquía electiva que gobernaba los Estados Pontificios y donde residía la máxima autoridad espiritual, y un Imperio, con pretensión de ser la máxima autoridad en los asuntos temporales de Europa.¹¹¹

En el terreno de la política, el siglo XVI se caracteriza por ser una época en la que se están formando o consolidando, según los casos, lo que ahora conocemos como estados-nación (si bien hay autores que defienden que los estados-nación no existieron como tales en este periodo¹¹²), con todo el proceso de formalización y ajuste de las técnicas y relaciones entre los distintos engranajes que sustentan el nuevo modo de ejercer el poder y su convivencia con las viejas formas de hacerlo.

Si por algo se distingue la política de estos estados-nación es por la dualidad de redes del poder:

- Por una parte está toda la maquinaria oficial del estado, con las estructuras y procedimientos formales al efecto.

Moderna. Valgan los siguientes dos ejemplos. “Desde mediados de la Edad Media, las formas de gobierno en Europa, por su carácter y por sus antecedentes, fueron muy variadas.” GREENGRASS, M., “Política y guerra”. CAMERON, E, *Op. Cit.*, p. 72. “La variedad de formas de gobierno en la Europa de la época era asombrosa. Incluso aunque omitamos anomalías tales como el Papado y las zonas sobre las que, a todos los fines y efectos, no se ejercía gobierno alguno, aún nos encontramos con monarquías hereditarias, electivas y compartidas, con repúblicas oligárquicas de amplia o estrecha base social, con confederaciones que actuaban como agentes libres y con un emperador cuyas órdenes ignoraban virtualmente la inmensa mayoría de sus súbditos”. HALE, J.R., *La Europa del Renacimiento, 1480-1520*. Siglo XXI editores, S.A., Madrid, 1993, 1ª edición en castellano, p. 59.

¹¹¹ Cfr. GREENGRASS, M., *Op. Cit.*, p. 73.

¹¹² Para Greengrass no hay tales estados-nación ni siquiera en el caso de las monarquías hereditarias, a las cuales denomina empresas dinásticas. Cfr. GREENGRASS, M.: *Op. Cit.*, pp. 73 y 74. El la misma idea abunda Hale cuando apunta que “Los países europeos, especialmente los del Oeste, estaban tan apretados unos con otros entre el Atlántico, el Báltico y el Mediterráneo, sus rivalidades tan claramente definidas, las conquistas que unos conseguían a expensas de los otros eran tan pequeñas y sus sistemas administrativos tan efectivos que resulta tentador considerarlos como verdaderos estados modernos, principalmente si se los compara con Asia, con sus poblaciones tan escasamente esparcidas y sus rachas de entusiasmos religiosos supranacionales. No obstante, Europa, vista desde dentro, estaba aún lejos de constituir un sistema de entidades políticas con una autoconciencia de tales y administradas metódicamente.” En HALE, J.R., *Op. Cit.*, p. 61.

- Por otro lado, están las redes de influencia o redes informales de poder, cuyos motores eran la amistad, el trato de favor, la influencia, y otros elementos que, a juicio de los humanistas, corrompían las Cortes europeas.

Apunta Greengrass que las primeras dependían de las fuentes del derecho y de la salvaguardia de la *res pública*, mientras que las segundas lo hacían de la amistad y de los contactos personales. Según este autor,

la política del siglo XVI se situaba en la intersección de estas dos estructuras, pues era la interacción de ambas la que hacía que funcionaran los sistemas políticos.¹¹³

En el caso, al menos, de las monarquías hereditarias de España y Francia, las dos potencias que rivalizaron a lo largo de todo el periodo de vida de Juan Luis Vives, hay que resaltar la solidez que fueron alcanzando sus gobernantes y cómo se legitimaron en sus puestos reviviendo derechos históricos, consiguiendo el consentimiento general de sus súbditos (idea a la que tanta importancia dio el propio Vives, entre otros), y mediante la generación de potentes aparatos burocráticos que les facilitaban el control del poder y la permanencia en el mismo.

Aunque este estudio se va a centrar en las dos potencias rivales, esta centralización del poder, tal y como apunta Hale, “era un fenómeno que se podía observar en toda Europa.”¹¹⁴

En las potencias de occidente la concentración de poder se concretó en torno a dos grandes figuras provenientes de sendas dinastías¹¹⁵ históricas del continente, los Habsburgo y los Valois, Carlos V y Francisco I respectivamente, que rivalizaron por el poder en el continente en sus aspiraciones al trono imperial y en la conquista de los territorios italianos, entre otros asuntos. La rivalidad entre ambos condicionó la actuación de todos los países del occidente europeo.

Otro elemento característico de estos gobiernos cada vez más centralizados es el progresivo incremento del personal que tuvieron que emplear para el funcionamiento de sus administraciones¹¹⁶, el nacimiento de

¹¹³ GREENGRASS, MARK, “Política y guerra”. CAMERON, E, *Op. Cit.*, p. 72.

¹¹⁴ HALE, J.R., *Op. Cit.*, p. 88.

¹¹⁵ Sobre la trascendencia que tuvieron los gobiernos dinásticos y las características propias de los mismos escribe Greengrass que eran a la vez corporativistas y jerárquicas y que representaban más que a las simples familias. Se constituyeron como colectividades de derechos y de títulos más allá de los individuos, lo cual justificaba que se reclamaran derechos de siglos anteriores basados en la tradición. Cfr. GREENGRASS, M., *Op. Cit.*, pp. 75 y ss.

¹¹⁶ Apunta Alberto Tenenti sobre el proceso de crecimiento de las administraciones públicas lo siguiente: “Tal proceso no era nuevo, pero se convirtió en una de las innegables

las burocracias con un volumen cada vez más considerable de funcionarios. Estos puestos de responsabilidad, muy especializados en algunos casos, exigían de quienes los ocupaban una formación muy sólida, como en el caso de las finanzas¹¹⁷, o en el de las relaciones diplomáticas.

Esta necesidad de personas cultas fue la que motivó y favoreció la entrada de muchos de los humanistas al servicio de los monarcas, tanto en sus gobiernos como en la administración local.

Consecuentemente, la forma de ejercer el gobierno de los reyes de este periodo fue cada vez menos personal, cediendo cada vez más responsabilidades a sus secretarios, piezas fundamentales en los gobiernos de la época, cada vez más engrosados y costosos.¹¹⁸ A propósito de los secretarios Alberto Tenenti destaca sus conocimientos jurídicos y humanísticos cuando dice que

Estos personajes eran en la mayor parte de los casos juristas o humanistas, capaces de desempeñar el papel de embajadores y de redactar documentos oficiales, pero también de emplear, en beneficio del príncipe, sus conocimientos de derecho y administración.¹¹⁹

Ellos fueron los que utilizaron en toda Europa el derecho romano a favor del poder de los reyes colocándolos en una esfera superior de poder a la que ocuparan el resto de los nobles, incluso trascendiendo las leyes.

Pero esta tendencia hacia una forma de gobierno con delegación de muchas funciones, “no disminuía en modo alguno la función personal del gobernante y la imagen que presentaba y representaba para su pueblo”¹²⁰: él era quien tenía el derecho a exigir obediencia y esfuerzos a su pueblo, y él era quien tenía el deber de protegerlo. Es decir, seguía predominando todavía en muchos aspectos el carácter principesco del poder que los propios reyes se encargaron de potenciar, como en los casos de Carlos V y Francisco I, que para dirimir su rivalidad llegaron a retarse en duelo dos veces (que el francés evitó). La gente se sentía más unida por la fidelidad a

características de los estados modernos.” TENENTI, A., *Historia universal Planeta. Tomo 6, El Renacimiento*. Editorial Planeta, S.A., Barcelona, 1992, p. 84.

¹¹⁷ “La burocracia, que se amplía en la esfera puramente administrativa, encuentra su mayor triunfo en la rama especial de la administración que son las finanzas. Y, por lo demás, es natural. Cuanto más gravoso se hace el fisco, como luego veremos, más empleados se necesitan para ocuparse de él, y cuanto más aumentan los funcionarios, más necesario es aumentar la presión del fisco.” ROMANO, R y TENENTI, A., *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento*. Historia Universal Siglo Veintiuno, 8ª edición, Madrid, 1978, p. 272.

¹¹⁸ “La cantidad de personas empleadas en función de su capacidad ya fuera en los consejos reales ya en la administración local crecía continuamente. El secretario se convirtió en una pieza clave en todos los países”. HALE, J.R., op. cit., p. 90.

¹¹⁹ TENENTI, A., *Op. Cit.*, p. 81.

¹²⁰ HALE, J.R., *Op. Cit.*, p. 91.

su príncipe (vicario de Dios) que por la fidelidad a su nación o sentido de la pertenencia a la misma.¹²¹

Por su parte, las obligaciones que el pueblo exigía de sus gobernantes en lo que hoy entenderíamos como política de interior, eran básicamente tres:

- La conservación de la ley y el orden, que facilitara el cumplimiento de los pactos entre particulares que determinan una sana convivencia de la comunidad.
- Justicia imparcial, con pocos costes económicos para el individuo y que se administrara con la mayor celeridad posible.
- Una fiscalidad lo menos gravosa posible para sus bolsillos.¹²²

Junto con estas funciones habría que considerar las de defensa de agresiones provenientes del exterior y que fue una de las funciones características de todos los gobernantes y una de las causas que favorecían la sumisión al poder por parte de los súbditos.

Claro es que es en esta época en la que se consolida y se hace cada vez mayor el poder de los príncipes, por lo que de forma progresiva, conforme avanza el tiempo

el príncipe y su corte constituían cada vez más la suprema instancia decisoria, que se estaba potenciando sin encontrar resistencia.¹²³

La autoridad regia fue haciéndose cada vez más potente de manera que los reyes y sus cortes tuvieron, en adelante, un protagonismo mayor. Esta autoridad se caracterizó por su progresiva secularización, en ocasiones gracias también al deterioro del poder de la otra instancia tradicional del mismo: la Iglesia. Y en este proceso también tuvieron mucho que ver humanistas como nuestro Vives, que abogaron por el poder temporal de los reyes y el emperador sin sumisión al papado en estos asuntos, reconociendo, eso sí, al Papa la máxima autoridad exclusivamente en lo espiritual.

En este caldo de cultivo era normal que todas estas cuestiones preocuparan a los intelectuales de la época y que fueran abordadas por los principales humanistas, entre ellos Juan Luis Vives en sus escritos políticos, con el fin de tratar de dar con soluciones a la situación en la que se encontraba Europa, de entre las que destacaron una: conseguir gobernantes virtuosos que pusieran fin a la situación de crisis.

¹²¹ Cfr. TENENTI, A., *Op. Cit.*, p. 76.

¹²² Cfr. HALE, J.R., *Op. Cit.*, p. 118.

¹²³ TENENTI, A., *Op. Cit.*, p. 82.

3.1.2. Relaciones internacionales, guerras y sus consecuencias.

En el terreno de las relaciones internacionales, la situación europea se caracteriza por los constantes conflictos armados, tanto entre los propios reinos cristianos como con la potencia exterior más amenazante para aquellos: los turcos. Es decir, los conflictos armados constituyeron un hecho habitual de la vida política del siglo XVI. Todo ello favorecido a su vez por los avances en las técnicas y artefactos utilizados en el terreno militar, cuyos rasgos a destacar son los siguientes:

- El aumento de las dimensiones de los ejércitos de los países europeos.
- Campañas militares más largas y lejanas al propio territorio.
- Altos costes de las fortificaciones¹²⁴

Todas estas innovaciones en el ámbito de lo militar y de la guerra hicieron de la política una materia de mayor complejidad y cuyas decisiones comportaban mayores riesgos y consecuencias para quienes las tomaban y para quienes tenían que soportarlas.

Si bien los deseos y las aspiraciones de los pueblos europeos y de sus más insignes pensadores fueron en todo momento alcanzar una paz duradera, la situación real fue la de las continuas tensiones y conflictos en dos frentes:

- Las tensiones y guerras entre España y Francia.
- La amenaza de expansión de los turcos sobre Europa.

A ellas hay que añadir las que se ocasionaron con la Reforma protestante, ya en la segunda mitad del siglo XVI.

3.1.2.1. Las guerras entre España y Francia.

Las guerras entre los dos países son la plasmación de la rivalidad que existió entre sus dos soberanos y las dinastías a las que representaban.

Las figuras de Francisco I de Francia y de Carlos I de España y V de Alemania son fundamentales para entender el periodo de la Historia en que vivió Juan Luis Vives. Entre ambos monarcas, claros exponentes del ideal caballeresco que todavía perduraba, existió una rivalidad personal que cambió la vida del continente.

Sus comportamientos en esta rivalidad reflejan dos formas opuestas de entender el ejercicio de la política y del poder:

¹²⁴ Cfr. GREENGRASS, M., *Op. Cit.*, p. 94 y s.

- Por un lado, el Emperador Carlos V se muestra como un exponente del modelo de príncipe acorde a las ideas de Erasmo (su preceptor y consejero) y de los humanistas del Norte, preocupado por alcanzar una paz duradera y fiel en todo momento a sus creencias cristianas.
- Por otro lado, Francisco I, en su falta de escrúpulos a la hora de pactar con protestantes y turcos o de utilizar el engaño como herramienta para conseguir sus fines, se aproxima mucho más al modelo de príncipe que propondría el italiano Maquiavelo.

La raíz de esta rivalidad entre los dos soberanos más importantes del momento comenzó a partir de la elección imperial de la que resultó ganador Carlos I de España.

El monarca francés nunca aceptó para sus adentros el resultado de la elección imperial al tiempo que nunca renunció a sus pretensiones territoriales, sobre todo en Borgoña e Italia, lugar clave por su inestabilidad político-territorial donde se desarrollaron los hechos bélicos de mayor alcance y que condicionaron las políticas de las naciones europeas¹²⁵. El propio Vives achacaba “las causas de las guerras entre Carlos V y Francisco I a la incapacidad de los italianos de gobernarse a sí mismos.”¹²⁶

Esta situación de conflicto permanente se prolongó hasta la muerte del francés y los episodios más destacables son los siguientes:

- Invasión, sin éxito, de Flandes y Navarra en 1521, coincidiendo con el levantamiento de los comuneros.¹²⁷
- En 1523 Francisco I entra en Milán y asedia Pavía. La batalla de Pavía, en 1525, supuso el mayor fracaso del rey francés, que fue

¹²⁵ “Hasta las potencias que no alimentaban esperanzas de conseguir trozos de territorio italiano para sí pudieron ver que su actitud en materia de asuntos exteriores variaba en función de los cambios de dominación en Italia, de las distintas suertes corridas por los franceses, los españoles y los alemanes, de las peticiones de ayuda por parte de los pueblos italianos amenazados y de las exhortaciones pontificias a apoyar ora a un bando ora al otro. Los acontecimientos de Italia condicionaban las políticas nacionales de los distintos países, al menos intermitentemente, desde Londres hasta Constantinopla.” HALE, J.R., *Op. Cit.*, p. 101.

¹²⁶ CALERO, F., *Europa en el pensamiento de Luis Vives*. Ajuntament de Valencia, Valencia, 1997, p. 82.

¹²⁷ “En 1521, aprovechando la ausencia de la península Ibérica de Carlos V y, más aún, la situación de conflicto que allí se vivía, Francisco I invadió su frontera sur hasta Logroño. Al tiempo, otros ejércitos entraban en Flandes y penetraban en el norte de Italia. La respuesta imperial no se demoró más de lo imprescindible y, reorganizadas las tropas tras la victoria de Villalar, se hizo frente al francés en Quirós y Carlos V se dirigió al norte de Italia para desalojar al francés del Milanesado, que lo había conquistado en 1515 tras la batalla de Marignano.” ALVAR EZQUERRA, A. y OTROS, *La España de los Austrias. La actividad política*. Akal, Madrid, 2011, p. 164.

apresado por las tropas de su oponente, a la vez que un aumento de prestigio para su oponente.¹²⁸

- En enero de 1526 se firmó el *Tratado de Madrid*, por el que Francisco I recuperaba la libertad a cambio de entregar a España Borgoña y renunciar a Nápoles y Milán. Adquiría, además, el compromiso de casarse con Leonor, la hermana de Carlos. Para recuperar su libertad el rey galo debía dejar a sus dos hijos mayores y a doce cortesanos con los españoles. Tras recuperar su libertad y regresar a su país, se negó a entregar Borgoña, aunque el Milanesado volvió a manos de los Sforza.
- En 1527 tuvo lugar el saco de Roma por las tropas imperiales que hicieron prisionero al Papa en el castillo de Sant-Angelo. El emperador negó su responsabilidad en los hechos, pero los excesos de sus tropas y mercenarios dañaron la imagen de Carlos V ante la cristiandad. Este episodio es justificado por numerosos autores como un castigo divino contra los abusos de la corte papal, entre ellos por Vives, que dejaban un poco de lado su habitual irenismo para defender la actuación de su emperador¹²⁹. Tras el saco de Roma el papa fue liberado en diciembre del mismo año.
- 1529: paces de Barcelona, entre España y la Santa Sede, y de Cambrai, entre España y Francia. Supuso la renuncia de Francisco I a Milán, Génova y Nápoles y la de Carlos I a Borgoña.
- En 1530 tuvo lugar la coronación imperial de Carlos V por el papa Clemente VII. Tras ella el emperador liberó a los hijos de Francisco I a cambio de la entrega de dos millones de escudos de oro.

¹²⁸ “La espectacular derrota de Pavía en 1525, en la que hubo prisión incluida para el rey de Francia, lo nunca visto, hizo que la estrella de Carlos V fuera, desde aquel entonces rutilante.” *Ibidem*, p. 164.

¹²⁹ “El Saco de Roma sembró estupor por Europa y regocijo en el Imperio otomano... y en el mundo luterano. Pronto las plumas de los intelectuales imperiales se pusieron a justificar el acto y a buena fe que lo consiguieron. Los escritos antaño irenistas de Erasmo o de los erasmistas, se tornaron en belicistas.” *Ibidem*, p. 166. En el caso de nuestro Vives, su defensa de la actuación del Emperador es clara y prefiere ver en el Saco de Roma un castigo divino inflingido por la mano de las tropas imperiales a la ciudad de Roma, que representa al máximo los excesos y los vicios la Iglesia. Dios ha situado al Emperador en su posición de privilegio para que lleve a cabo tal castigo, humillando al Papa. Esta es una idea que Vives repite en varias de sus obras, entre ellas dos de las recientemente atribuidas a él por el profesor Calero, el *Diálogo de Mercurio y Carón* y el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. En esta última, nuestro humanista pone en boca de uno de los personajes (Lactancio) la siguiente frase con la que culpa de todo lo sucedido al Papa y exculpa a Carlos V: “deshizo la paz quel Emperador había hecho con el Rey de Francia y revolvió la guerra que agora tenemos, donde por justo juicio de Dios le ha venido el mal que tiene.” VIVES, J.L., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Cátedra, Fuenlabrada (Madrid), 1992, p. 95.

- 1535: muerte de Francisco Sforza, duque de Milán, sin dejar descendencia. Milán volvía por derecho hereditario a Carlos y Francisco intentó evitarlo casando a su hijo Enrique con Catalina de Médicis y ocupando Saboya en 1536.
- 1538: Tregua de Niza. Francia mantiene el poder en Saboya y el Piamonte.

Mantener el status o las pretensiones de poder alcanzado o deseado en Italia tuvo unos costes económicos muy altos para los estados en el mantenimiento de sus respectivos ejércitos. Ambas potencias hipotecaron su futuro por los grandes costos económicos de las guerras y pretensiones territoriales.

3.1.2.2. La amenaza de expansión turca sobre Europa.

A finales del siglo XV el imperio turco había avanzado en sus incursiones en el continente y conquistas de territorios europeos, habiendo alcanzado Serbia y Bosnia, llegando al Adriático.

Las escaramuzas e intentos de incrementar su presencia en Europa fueron constantes, y con ello la preocupación de los gobernantes y pensadores de la cristiandad, entre ellos, cómo no, Juan Luis Vives.

En los años 1516 y 1517, en sendas campañas militares de éxito, Selim I conquistó Siria y Egipto, lugares estratégicos por su importancia como enclaves determinantes para el desarrollo de las relaciones comerciales que se realizaran en el Mediterráneo.

Las continuas guerras entre Carlos V y Francisco I debilitaron al continente y fueron aprovechadas por el soberano turco Solimán el Magnífico (1520-1566) quien supo aprovecharse de la coyuntura del momento para llevar al imperio otomano a su punto más alto.

Dentro de este periodo, como apunta el profesor Calero,

los hitos más importantes son la toma de Belgrado (1521), el asedio y conquista de la isla de Rodas (1522) y la decisiva batalla de Mohacs (1526), en la que murió el rey Luis II, cuñado del Emperador. Ni siquiera este descalabro sirvió para unir a los príncipes cristianos, lo que permitió a los turcos tomar Buda y proclamar rey a su aliado Jean Zapolya, competidor por el trono húngaro con Fernando de Austria.¹³⁰

La situación de Rodas preocupó mucho a nuestro Vives. En carta a Cranevelt, fechada en brujas el 22 de febrero de 1523 comentaba a su

¹³⁰ CALERO, F.: “Estudio introductorio”. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*. Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1999, p. 41.

amigo: “Me dicen que lo de Rodas está perdido.”¹³¹ El mismo año, el 10 de mayo escribe a Erasmo:

En Roma no dudo que lo encontrarás todo alborotado y revuelto, sobre todo después de la toma de Rodas. Del turco todos temen que lance sus ataques contra Sicilia y contra Italia.¹³²

Frente a la amenaza turca se demostró que la cristiandad carecía de la unidad necesaria en lo político, que la idea de pertenencia a una comunidad supranacional ya no se sostenía.¹³³ Tras los intentos de organizar una respuesta global de la cristiandad contra los musulmanes de los Papas Sixto IV (1481), Inocencio VIII (1484), Alejandro VI (1500) y León X (1517) pudo constatarse que las ideas y las actitudes de los gobernantes temporales iban en otro sentido muy distinto, más enfocadas a los intereses particulares de cada rey.

Desde los años posteriores a la caída de Constantinopla en 1453, el hecho que más marcó a los europeos, la situación cambió, se produjo de manera progresiva un proceso de acomodación y de convivencia con los turcos en los lugares donde se habían quedado, y hasta los propios príncipes cristianos llegaron a ser aliados de estos cuando fue de su conveniencia. A este respecto afirma el profesor Calero:

Muy significativa a este respecto es la política de Francisco I, quien no dudó en establecer alianzas con los turcos a fin de contrarrestar el poder de Carlos V.¹³⁴

Ante esta situación de amenaza constante para la cristiandad, los grandes pensadores europeos del momento mostraron siempre una honda preocupación que les llevó a proponer la solución de la guerra justa contra los turcos dirigida por los gobernantes temporales, a cuya cabeza debía estar el emperador.¹³⁵

De los grandes pensadores europeos, fue Vives el que más veces dejó reflejada en sus obras la inquietud que le despertaba la amenaza de los turcos para su Europa, así como la falta de unidad y de unión de los príncipes cristianos para defenderse de la amenaza musulmana. Vives creía firmemente que esta era la solución a tal problema, pero no albergaba fe en que fuera a producirse. Así se puede ver en su misiva de 13 de abril de 1526 a su amigo Cranevelt en la que respecto a los otomanos escribe estas palabras:

¹³¹ VIVES, J.L., *A Cranevelt, Epistolario, Cartas 57*, p. 296.

¹³² VIVES, J.L., *A Erasmo, Epistolario, Carta 61*, p. 312.

¹³³ Cfr. HALE, J.R., *Op. Cit.*, p. 114.

¹³⁴ CALERO, F., *Europa en el pensamiento de Luis Vives*. Ed. Cit., p. 51.

¹³⁵ Erasmo, Lutero y nuestro Vives “coinciden en que es justa la guerra contra los turcos, así como en que la Iglesia no debe capitanear la lucha sino los reyes, y principalmente el Emperador.” *Ibidem*, p. 53.

De parte del Turco algunos nos amenazan con atrocidades; tememos que sea pronto. Grande será su poder en medio de nuestra discordia. Si estuviéramos unidos, no dudaría en asegurar que ellos, los turcos, vendrían a ser presa de los pueblos de Europa.¹³⁶

Como en los sucesos del Saco de Roma y la reforma protestante, también los éxitos de los turcos fueron contemplados por muchos autores como un castigo impuesto por Dios a la cristiandad, si bien otros cronistas de la época vieron en la coyuntura propia europea las causas favorecedoras del esplendor del imperio otomano en nuestro continente.¹³⁷

Con la publicación del *De Europa dissidiis et Republica* Vives mostró su gran preocupación por los problemas de la cristiandad. Evidencia en esta obra un estado de ánimo lleno de pesimismo ante los avances de los turcos en el continente europeo y por la falta de unidad de los príncipes cristianos ante el enemigo común, inmersos en constantes conflictos entre ellos, e inconscientes de la amenaza que el avance del imperio otomano suponía para los cristianos.¹³⁸

3.1.2.3. Efectos de las guerras.

Pero las guerras no solo son importantes para comprender cómo se desarrollaron las relaciones internacionales en el siglo XVI, sino también la evolución de las economías de las naciones incursas en tales conflictos bélicos. La necesidad de conseguir recursos para financiarlos marcó el devenir y el principio del declive de las potencias beligerantes.

Esta necesidad de recursos para mantener el poderío militar y financiar campañas militares hizo precisos mayores recursos económicos, lo que se tradujo en una mayor presión tributaria, tanto de los impuestos directos como de los indirectos. Y ni siquiera con la presión fiscal los ingresos fueron suficientes. En palabras de Greengrass:

Lo cierto es que en casi toda Europa los ingresos del estado durante el siglo XVI apenas pudieron hacer frente a la inflación, y desde luego no alcanzaron para satisfacer las exigencias cada vez mayores de la guerra.¹³⁹

¹³⁶ VIVES, J.L., *A Cranevelt, Epistolario, Carta 110*, pp. 430-431.

¹³⁷ “La reforma protestante, los pecados que se cometen entre los bautizados y la desunión de la Cristiandad por el excesivo egoísmo e intereses nacionales de los diversos príncipes serán los recursos que expongan para intentar dar una explicación lógica y razonable a la aparición de los turcos como una nueva potencia política en el seno del Viejo Mundo.” DE BUNES IBARRA, M.A., “La conquista turca de Bizancio según los cronistas europeos de los siglos XVI y XVII”. *Erytheia*, nº 13, C.S.I.C., Madrid, 1992, pp. 89-102, p. 99.

¹³⁸ Cfr. FONTÁN, A., *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político*. Ed. Cit., pp. 11 y ss.

¹³⁹ GREENGRASS, M., *Op. Cit.*, p. 98.

Consecuentemente, fue necesario recurrir a fuentes extraordinarias para conseguir los ingresos necesarios con que equilibrar la balanza de gastos. En la mayor parte de los casos se recurrió a los préstamos, algo absolutamente frecuente en el imperio de los Habsburgo cuya principal fuente de recursos era Castilla, lo que hizo presos a los reyes de los grandes banqueros.

Los efectos de las guerras se dejaron sentir en todos los lugares donde se desarrollaron las contiendas: mercenarios y gentes de mala vida que alteraba el orden en las ciudades, mutilados, campos devastados, huérfanos y viudas por doquier, gente empobrecida... El propio Vives describe este tipo de panorama en algunos pasajes de sus obras como el que sigue extractado de su carta de 8 de octubre de 1525 a Enrique VIII

En la guerra la diversión y el juego consisten en saquear las casas, expoliar templos, arrebatar muchachas, incendiar ciudades enteras y plazas fortificadas, en medio de una gran locura destruir por la razón de no poder conservar las cosas.¹⁴⁰

Todo esto motiva que surja en Vives (al igual que en otros humanistas) una profunda preocupación por los problemas sociales. Y como consecuencia, que se llegue a plantear un modelo de gobernante que tenga en cuenta este tipo de problemática, pero todo ello sin dejar de ser contemplados también los temas tradicionales que iban implícitos en el tratamiento de la política y de quienes la ejercían.

3.2. La crisis de la cristiandad en el siglo XVI.

3.2.1. El panorama religioso en la Europa del siglo XVI.

El siglo XVI se caracteriza también por los fuertes cambios que se produjeron en lo relativo a la fe. Si a principios del siglo había una sola religión oficial encargada de proteger los destinos espirituales de todos los europeos de Occidente, con un solo jefe en lo espiritual, el Papa, a finales de la centuria el panorama era diametralmente diferente.

Unos primeros hechos que merecen se le preste atención es que buena parte de la base en la que se sustentaba esta fidelidad religiosa se encontraba en la relación de dependencia del hombre con la tierra para su supervivencia y en el predominio del pensamiento precientífico que imperaba en la época; ambas cosas ocasionaban que la gente buscara ayuda en lo sobrenatural a la hora de encontrar soluciones a problemas que, por su propia complejidad, no eran capaces de resolver por sí mismos. Estos hechos eran aprovechados por la Iglesia católica quien por medio de sus teólogos hizo creer al pueblo

¹⁴⁰ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino*, sobre la guerra y la paz. En VIVES, J.L.: *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 85.

“que todos los males que padecía la gente provenían, en último término, de la providencia de un Dios preocupado por sus criaturas”¹⁴¹ y que la salvación de las almas solo era posible por una única vía, la que marcaban las doctrinas que de la propia Iglesia salieran.

A esto hay que añadir la intolerancia para con los que profesaran credos religiosos distintos o se apartaran de la ortodoxia impuesta por la jerarquía católica, y la tendencia cada vez más seguida de achacarles a esas personas los males que fueran aconteciendo de todo tipo, lo que dio lugar a las cazas de brujas y al odio a los no semejantes.

Hasta finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna hay una serie de principios fundamentales de la piedad católica que permanecen casi inquebrantables:

- Fuera de la Iglesia Católica es imposible conseguir la salvación de las almas.
- El sacrificio de Cristo, representado en la eucaristía, constituía un milagro que se repetía cada día en todas las iglesias de la cristiandad, lo que ocasionó que el culto cristiano se centrara cada vez más en la liturgia de la consagración y la eucaristía.
- Seguridad de los beneficios que producían las misas y otras ceremonias religiosas para la solución de todo tipo de problemas.
- Enalzamiento de la figura de la Virgen María. Puede decirse sin lugar a dudas que la religiosidad de la Baja Edad Media encumbró a tal punto la figura de la Virgen que llegó a equipararla con la de Cristo en el terreno salvífico. La obra temprana de Vives revela que en sus años de juventud la espiritualidad del autor estaba dominada por esta tendencia al ensalzamiento mariano.¹⁴²
- Culto a los santos.
- Sistema de purificación mediante la penitencia, que podía conmutarse, en todo o en parte, con las indulgencias (uno de los principales puntos de desacuerdo de Lutero).¹⁴³

¹⁴¹ CAMERON, E., *Op. Cit.*, p. 169.

¹⁴² Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*. Ed. Cit., p. 178.

¹⁴³ “Los que consideraban demasiado grandes los rigores de la penitencia, a menudo podían conmutar la «obra de satisfacción» que les era impuesta por otro acto más cómodo o más acorde con su temperamento. La peregrinación a ciertos santuarios o incluso la devota contemplación de una imagen permitían al individuo ganar «indulgencias» con las que borrar parte de la penitencia que debía pagar en este mundo o en el otro. Cuando los papas proclamaban un jubileo concedían otras indulgencias especiales, se proporcionaba un alivio todavía más cómodo por una cantidad de dinero fijada con arreglo a los medios de cada uno. Cuando Martín Lutero (1483-1546) puso en tela de juicio las indulgencias en 1517,

Para llevar a la práctica todos estos principios eran necesarios unos ministros de Dios, los sacerdotes, y unas prácticas litúrgicas que cada vez fueron más cuestionadas por algunos sectores:

- En esta época de la historia fueron muchos los que cuestionaron la necesidad de la intermediación de los ministros de Dios para poder tener una comunicación espiritual con él y para leer las *Escrituras*. Así mismo, cuestionaron también la necesidad de unas prácticas litúrgicas en las que la participación de los fieles era la de meros receptores pasivos, reclamando una espiritualidad que permitiera un contacto más íntimo del individuo con Dios.
- El hecho de que muchos religiosos no fueran precisamente modelos de los dogmas que predicaban también contribuyó a la crisis de la Iglesia y a la creación de un caldo de cultivo que ya de por sí era favorable a las ideas de los reformadores. Las críticas al comportamiento de sacerdotes y de monjes y monjas fueron una constante en la época, lo mismo que se puso en duda la formación que habían recibido, sobre todo en el caso de los miembros de las órdenes monásticas, incluso se criticaba la facilidad para entrar en ellas. En palabras de Hale,

la situación que revelaban las inspecciones y las comisiones de reforma era, desde luego, deplorable: laxitud en la disciplina, negligencia en el cumplimiento de los votos, concubinato, ignorancia, disputas domésticas. (...) Las causas de esta decadencia eran evidentes. Se admitía con excesiva facilidad a los hombres y a las mujeres y no se les instruía propiamente hasta que no habían ingresado.¹⁴⁴

- Otro tanto puede decirse de algunas prácticas habituales como la venta de indulgencias o el absentismo de los obispos de las sedes episcopales de las que eran titulares. O los pecados de hipocresía y simonía de los que se acusaba a la Iglesia en diferentes partes del continente¹⁴⁵.

Las protestas de muchos religiosos y seculares contra esos vicios de la Iglesia fueron frecuentes. En la época de la niñez de Vives fue famoso en

empezó planteando una cuestión absolutamente convencional en la Edad Media: ¿era buena idea que los pecadores vieran aliviadas sus cargas penitenciales de aquella manera espuria? ¿Acaso no era (literalmente) mejor para el alma cumplir la penitencia impuesta a cada uno?" CAMERON, E., *Op. Cit.*, p. 173.

¹⁴⁴ HALE, J.R., *Op. Cit.*, pp. 268-269.

¹⁴⁵ Cfr. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Op. Cit.*, p. 58.

París el predicador Maillard, quien en muchos de sus sermones criticó duramente a los eclesiásticos por sus costumbres relajadas.¹⁴⁶

En estas circunstancias no es de extrañar que hubiera un gran anhelo de reforma por parte de sectores cada vez más amplios de la sociedad, tanto dentro como fuera de la propia estructura de la iglesia. Un ejemplo es la reforma llevada a cabo en nuestro país por el cardenal Cisneros.

Los humanistas cristianos mostraron su inquietud ante esta problemática y en muchos casos se sumaron a quienes impulsaban las ideas renovadoras, cuando no los lideraron como en el caso de Erasmo.

Erasmo fue uno de los iniciadores en la aplicación de los métodos críticos del humanismo al estudio y desarrollo de la teología.¹⁴⁷ Para el holandés la verdadera teología debía consistir en dejarnos transformar por la elocuencia divina mediante la vivencia directa de la palabra de Dios. Esto suponía una auténtica revolución para los partidarios de la vieja teología y del método de enseñarla, que acusaron a Erasmo de ser el germen de la Reforma Protestante.

La religiosidad que proponía Erasmo resultaba mucho más atractiva para quienes sentían la necesidad de un contacto más íntimo con Dios junto con el gusto por las letras y la erudición. Por ello la formación religiosa de los jóvenes debía partir del conocimiento de las lenguas, única forma de alcanzar el conocimiento de los autores y sus saberes.

En este punto Erasmo coincidía con Lutero: es preciso educar al pueblo para acercarlo a su propia salvación. Como también coincidía en algunas de las críticas a la Iglesia: la venta de indulgencias, la simonía, los comportamientos nada ejemplares y nada castos de muchos religiosos, el lugar preminente otorgado a los iconos y reliquias... Y lo mismo puede decirse en el caso de Vives.

Pero sin lugar a dudas fueron las ideas de Martín Lutero las que detonaron una crisis sin remedio hasta el día de hoy de la cristiandad.

3.2.2. La reforma de Lutero.

Lutero es el padre de la Reforma protestante. Su postura en temas de fe supuso novedad y cisma en varios aspectos fundamentales:

¹⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 58..

¹⁴⁷ Erasmo, “fue el primero en proponer de manera expresa y sistemática el aprovechamiento de los métodos críticos del humanismo italiano para la reforma de la teología cristiana.” GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., “Humanistas contra escolásticos. Repaso de un capítulo de la correspondencia de Vives y Erasmo”; *Diánoia*, nº 29, 1983, pp. 135-161, p. 144.

- Por una parte, abogar a favor de que las doctrinas religiosas fueran esclarecidas para un mejor entendimiento.
- Por otra parte, defender la tesis de que las *Escrituras* deben estar puestas al alcance del pueblo, que la gente pueda leer directamente la *Biblia* y los demás textos sagrados. Por ello se mostró partidario de las traducciones de estas obras a las lenguas vernáculas.
- Defensa de que la *Biblia* es la única fuente de verdad, negando el valor de las obras y, con ello, la libertad del hombre. Esta postura la dejó patente en dos obras: las *Disputaciones Heidelbergenses* (1518) y *De servo arbitrio* (1525).¹⁴⁸

El 31 de octubre de 1517 clavó en las puertas de la Iglesia del Palacio de Wittenberg sus famosas 95 tesis que suponían una dura crítica a algunas de las actitudes y dogmas de la Iglesia católica: sus tesis iban

contra la autoridad del papa, los votos monásticos, el celibato, el culto a los santos, dogmas como la transustanciación, el purgatorio y la eucaristía. Finalmente, expuso su teoría acerca de la justificación por la fe.¹⁴⁹

El eco de sus ideas se expandió con gran rapidez y eficacia, sin que él hubiera contado con ello, gracias a la imprenta, lo que les confirió gran popularidad entre las masas, si bien no tanto entre los gobernantes, de quienes solo contó con el apoyo explícito de Federico de Sajonia. En esta idea abunda el profesor Calero cuando dice lo siguiente:

Aun sin pretenderlo su autor, sus tesis adquirieron una difusión inmediata por medio de la imprenta, encontrando una amplia resonancia en las gentes del pueblo; en cuanto a los poderosos, solo el elector Federico de Sajonia prestó apoyo y comprensión a Lutero.¹⁵⁰

Para Lutero, la Iglesia no fomentaba la fe con sus ceremonias y sacramentos, de los que él tan solo reconoce como tales tres: el bautismo, la penitencia y la comunión.

La reacción de la jerarquía eclesiástica, con el papa León X a la cabeza fue rotunda. La curia papal se mostró inflexible ante la ofensa del agustino alemán y Lutero fue excomulgado en 1520, si bien para entonces había ganado para su causa numerosos seguidores entre los teólogos y pensadores, y “solo los defensores más resueltos de la corte papal –de los cuales había

¹⁴⁸ Cfr. DELGADO, B., *Op. Cit.*, p. 178.

¹⁴⁹ Tomado de la web de la Junta de Castilla y León Arتهistoria, de la entrada dedicada a Martín Lutero: <http://www.artehistoria.jcyl.es/v2/personajes/5563.htm>.

¹⁵⁰ CALERO, F., *Europa en el pensamiento de Luis Vives*. Ed. Cit., p. 61.

muy pocos en Alemania— siguieron mostrándose hostiles a la causa del agustino.”¹⁵¹

En 1521, en la Dieta de Worms, presidida por el propio emperador Carlos V (quien se había comprometido a conceder al alemán un salvoconducto), Lutero se reafirmó en sus tesis. Para entonces el monje era un héroe en su país que ganaba afectos conforme pasaba el tiempo, y la división de la cristiandad ya no tenía remedio. Y paralelamente, la intervención de Carlos V había contribuido a que el tema se politizara todavía más, puesto que los príncipes alemanes utilizarían la reforma religiosa como excusa perfecta para luchar contra el poder del emperador.

Las guerras de religión en Alemania también preocuparon a Vives hasta el punto de calificarlas como las más duras de las que se estaban produciendo en el continente, por encima incluso de las guerras entre España y Francia. El siguiente párrafo de su carta a Cranevelt de 20 de junio de 1525 así lo corrobora:

La guerra de los príncipes es una enfermedad lenta, como ves, y una enfermedad ética, como dicen los médicos. Más grave es la guerra de Alemania, hasta el punto de que me temo no tengas que llamar a las otras un juego y un puro pasatiempo, en comparación con la virulencia de esta otra.¹⁵²

La postura de Lutero de hacer extensiva la lectura de las *Sagradas Escrituras* al común de la gente hizo que pronto fuera consciente de la necesidad de educar al pueblo. Por ello, a su regreso a Wittenberg en marzo de 1522, hizo ver a los suyos la necesidad de la enseñanza para las clases populares con el fin de no caer en los mismos errores cometidos, a su juicio, por la Iglesia de Roma:

Si no había enseñanza y comprensión, cambiar una conducta religiosa externa por otra no habría conducido a nada.¹⁵³

Esta postura favorable al desarrollo de la educación popular fue la que mantuvo hasta el fin de sus días, y la que diferenció a los autores reformistas de los contrarreformistas en materia educativa. Afirma Paradinas Fuentes que “los reformadores protestantes, al utilizar el sistema educativo como medio de propaganda religiosa, promovieron la extensión de la educación escolar a todos los ciudadanos.”¹⁵⁴ Y que Lutero fue consciente desde muy pronto de que la renovación de la Iglesia y de la cristiandad solo era posible reformando la educación.

¹⁵¹ CAMERON, E., *Op. Cit.*, p. 175.

¹⁵² VIVES, J.L., *A Cranevelt, Epistolario, Carta 98*, p. 404.

¹⁵³ CAMERON, E., *Op. Cit.*, p. 177.

¹⁵⁴ Cfr. PARADINAS FUENTES, J.L., *Humanismo y educación en el Dictatum Christianum de Benito Arias Montano*. Universidad de Huelva, Huelva, 2006, p. 99.

Junto con ello, Lutero predicó su reforma por todo su país y organizó su iglesia según las ordenanzas de los príncipes alemanes. Su triunfo se constató en 1532 en el Pacto de Nüremberg en el que se concedió a quienes profesaban su religión el derecho al ejercicio público de su culto. Posteriormente, y ya muerto Vives, en 1555 se reconoció la libertad religiosa de los estados por medio de la Paz de Haubsburgo.

La Reforma luterana y la escisión de la cristiandad supuso un duro golpe para los humanistas cristianos, que desde los primeros momentos propusieron la solución conciliar como la única vía posible para evitar el cisma¹⁵⁵, aunque la jerarquía de la iglesia no se lo planteó hasta que fue demasiado tarde. Entre los autores que con más intensidad y con más criterio defendieron esta opción se encuentra Juan Luis Vives, quien defendió la necesidad del concilio en varias de sus obras y hasta aconsejó sobre cómo debía llevarse a cabo.

Según Calero, Vives pedía al concilio general lo siguiente:

1. Cuidar la selección de las personas intervinientes en atención a su doctrina y moderación.
2. No ceder a presiones externas.
3. Determinar con precisión qué era lo esencial y qué lo discutible en todo el litigio.
4. Encontrar fórmulas adecuadas a los elementos esenciales.
5. Dejar lo restante a la discusión de las escuelas y universidades.
6. No atacar a las personas sino los errores.¹⁵⁶

3.2.3. La ruptura de la cristiandad y sus repercusiones políticas.

La Reforma protestante supuso mezclar más intensamente de lo que ya lo estaban hasta ese momento la teoría política con las creencias religiosas, si bien esto no supuso la creación de partidos político-religiosos que relacionasen sus convicciones políticas con la fe profesada.

Esto se debió a que tanto los católicos como los protestantes partían del mismo tronco, es decir, eran herederos directos del cristianismo. Por ello no es de extrañar que cada grupo seleccionara su doctrina política acorde a sus circunstancias y a las creencias de sus integrantes. Ello facilitaba que

¹⁵⁵ “Desde los comienzos de la Reforma se vio la necesidad de la convocatoria de un concilio, y así lo proclamaron con claridad Erasmo y Vives, entre otros. Por parte de la jerarquía eclesiástica solo a partir de 1540 se lo empezó a plantear, cuando ya era demasiado tarde.” CALERO, F., *Europa en el pensamiento de Luis Vives*, Ed. Cit., p. 61.

¹⁵⁶ CALERO, F., “Dos grandes europeístas españoles del siglo XVI: Luis Vives y Andrés Laguna.” Biblioteca Virtual Universal.

miembros de distintas confesiones religiosas pudieran permanecer muy cercanos en sus ideas políticas y defender posturas similares en temas como el origen divino del poder o el derecho de resistencia a la vez que llegar a las más agrias disputas en temas teológicos como el libre albedrío o el valor de las obras hechas en vida.

Por otro lado, su escisión de la iglesia romana no sirvió a los que se acogieron a la nueva religión para terminar con las interferencias entre los poderes espiritual y temporal, antes al contrario. Apunta Sabine que

para los protestantes, la mera ruptura de relaciones con la iglesia de Roma no resolvió en ningún caso ninguna de las dificultades que habían surgido en la Edad Media en relación con la interferencia del clero en la política o la interferencia del poder secular en la religión. Su forma cambió, pero a la vez se intensificaron, ya que, por el momento, la religión dependía en mayor grado que en ningún otro momento anterior de la política y estaba más relacionada con ella. Además, la relación entre iglesia y estado varió con la situación política y religiosa de cada país.¹⁵⁷

En el caso de Alemania, cada príncipe intentó influir en la iglesia de su territorio y utilizarla como medio para reafirmar su poder frente al del emperador.

Otro hecho debe quedar claro: la Reforma protestante contribuyó a vigorizar la tendencia ya existente a aumentar y consolidar el poder de los gobernantes. Lutero vio pronto que el éxito de sus ideas reformadoras dependía de tener el apoyo de los príncipes, como así fue¹⁵⁸. También el propio rey Enrique VIII de Inglaterra aprovechó la reforma de la iglesia de su país para hacer su poder más absoluto.

Lo mismo puede decirse de los países que se mantuvieron fieles a la iglesia romana: el posicionamiento defensor de la fe católica tuvo el mismo efecto vigorizador del poder para sus monarcas.

Con ello se consiguió que la obediencia a un soberano significara de manera simultánea la defensa de un credo religioso con lo que la mezcla entre política y religión se consumó mejor que nunca. Así lo afirma Sabine cuando dice:

Entre tanto la amalgama de religión y política era completa. El respaldo a los gobernantes se convirtió en un artículo primordial de la fe religiosa, en tanto que la defensa de un credo religioso se

¹⁵⁷ SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*. Fondo de cultura económica, México D.F., 2000, tercera edición en español, aumentada y corregida, quinta reimpresión, p. 281.

¹⁵⁸ En el mes de marzo de 1531 se firmó el pacto llamado Liga de Smalkalda, por el que se comprueba que tanto la nobleza como la burguesía de algunas ciudades alemanas encontraron en las doctrinas luteranas unas perspectivas acordes con sus propios objetivos. Cfr. TENENTI, A., Op. Cit., pp. 408 y ss.

consideraba como un ataque contra un gobernante de diferente creencia y a menudo lo era en realidad.¹⁵⁹

Más lo que apunta Camenron:

La adhesión a una u otra de las confesiones religiosas grandes o pequeñas existentes en Occidente permitía definir no solo la conciencia del individuo, sino también la filiación política de cada uno.¹⁶⁰

Otro efecto de la reforma fue la aparición de minorías religiosas que reivindicaron para sí el derecho a la consideración de oficiales en los territorios en que tenían implantación, lo que motivó que, para evitar problemas sociales y políticos, Europa tuviera que avanzar por la senda de la tolerancia religiosa, tendencia que se ha mantenido hasta nuestros días.

Además de la ruptura de la cristiandad como una entidad con una única fe oficial, la Reforma protestante supuso acabar con la primacía de algunos de los valores que habían imperado en Europa desde la Edad Media¹⁶¹ y dar comienzo a una ética propia en los lugares donde triunfó, una ética basada más en los valores de la búsqueda del éxito particular en todos los campos, incluido el económico, por encima de los colectivos característicos católicos, así como una mayor fe en el progreso científico. Todos estos valores determinaron un desarrollo distinto de los países europeos en los siglos siguientes. Y contra esos valores tuvieron que poner sus argumentos los humanistas católicos.¹⁶²

4. EL HUMANISMO DEL NORTE: SABIDURÍA, VIRTUD Y POLÍTICA.

Toda la problemática vista hasta el momento suscitó la reacción de muchos intelectuales europeos, entre los que destacan los componentes del humanismo del Norte, del que nuestro compatriota Vives es uno de los más insignes representantes (si bien nuestro valenciano reúne también las

¹⁵⁹ SABINE, G.H., *Op. Cit.*, p. 283.

¹⁶⁰ CAMERON, E., “Las turbulencias de la fe”. En CAMERON, E.: *Op. Cit.*, p. 166.

¹⁶¹ “Una de las importantes funciones de la reforma protestante fue el acabar con la primacía del punto de vista del mundo cristiano medieval en una parte significativa de Europa.” INGLEHART, R. (1991), “El renacimiento de la cultura política: cultura, democracia estable y desarrollo económico.” En LÓPEZ NIETO, L. y DELGADO SOTILLOS, I (compiladoras), *Análisis político y electoral*. UNED, Madrid, 2012, p. 331.

¹⁶² Para los protestantes surge una ética basada en la siguiente proposición: el individuo encuentra el significado de su vida en su propia acción de dominio del mundo; Dios es ya una pura entelequia, basta con la fe, no importa la bondad de las obras. Por el contrario, para los católicos el comportamiento ético seguirá siendo una manifestación de gracia del individuo a la luz de las ideas basadas en la doctrina y el hombre debe dar cuenta de sus obras.

características propias del humanismo español¹⁶³). Este humanismo del Norte, diferente del de otras latitudes¹⁶⁴, se caracteriza por presentar unos rasgos propios que son los siguientes:

1. Hacer extensivo el intento de aplicar técnicas de la crítica filológica e histórica a los textos legales y bíblicos de la Antigüedad.

En lo referente a los textos legales se pone gran interés en interpretar el derecho romano de Justiniano no al modo de la ortodoxia escolástica, ahistórica y fiel exclusivamente al texto escrito, sino teniendo en cuenta los conocimientos históricos y filológicos. Budé fue el primero de los humanistas del Norte que trató el *Código de Justiniano* como un simple texto antiguo que requería una reinterpretación con los métodos de los humanistas.¹⁶⁵

¹⁶³ El humanismo español se caracteriza por ser un humanismo ecléctico por cuanto ha de armonizar un conjunto de elementos aparentemente difíciles de casar como son el esfuerzo por conseguir una identidad nacional primero y luego imperial con las características propias de cada uno de los territorios españoles, la búsqueda de la unidad religiosa con la pervivencia de tres religiones, la armonización de la cultura grecolatina que nunca llegó a perderse en nuestro país con las sabidurías musulmana y, sobre todo, judeocristiana. El hecho de que en la España medieval no se abandonara el estudio de la *Biblia* en su idioma original, junto con el buen número de humanistas de origen converso que leían en lengua hebrea la *Biblia*, es una característica diferencial del humanismo español que en lo educativo se traduce en un modelo que busca la formación tanto técnica como moral y cívica y social, con un acentuado carácter práctico en el que la erudición debe aplicarse. Está claro que estas características las comparte Juan Luis Vives. Un buen estudio sobre el humanismo español puede encontrarse en PARADINAS FUENTES, J.L., *Humanismo y educación en el Dictatum Christianum de Benito Arias Montano*. Ed. Cit..

¹⁶⁴ A pesar de que el humanismo del Norte es heredero del italiano por cuanto los humanistas del Norte adoptaron de los italianos su cultura técnica y su visión general de la vida social y política así como los conceptos y teorías políticos desarrollados por los humanistas del quattrocento, los humanistas del Norte no sintieron inquietud por algunos asuntos que sí preocuparon permanentemente a los italianos, como eran la libertad política y la amenaza que para esa libertad representaban los ejércitos mercenarios. La escasa preocupación de los humanistas del Norte se explica por la diferencia de contextos políticos. Ante una Italia que se caracterizó por su republicanismo, los países septentrionales contaban con instituciones monárquicas consolidadas capaces de reunir grandes ejércitos propios. Conviene no perder de vista que el mayor auge de la teoría política republicana del humanismo italiano se produce tras el retorno de los Médicis en 1512 con autores como Maquiavelo y su obra *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* en la que destaca el valor de la libertad. Cfr. SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, segunda reimpresión, pp. 213-214.

¹⁶⁵ Desde la Baja Edad Media hay autores cuyas propuestas suponen distanciarse de la postura de los glosadores, quienes eran fieles a la letra de las fuentes del derecho romano. Vicente de Beauvais defiende que las leyes humanas solo valen en tanto no discrepen de las divinas, lo cual fue aceptado por la jurisprudencia católica puesto que era favorable a las posturas políticas del papado ya que situaba al pontífice por encima de los gobernantes

Tras la nueva interpretación del derecho romano, la aplicación de los métodos empleados por los humanistas se hizo extensiva al resto de fuentes legales existentes, que no eran otras que las leyes consuetudinarias de cada país, lo que dio como resultado la sistematización y aplicación de las mismas para regular los derechos y las obligaciones de los habitantes de cada comunidad, además de la búsqueda de la aplicación de las normas según la singularidad de cada caso buscando la equidad.

Por lo que respecta a la *Biblia*, los humanistas del Norte adoptaron un nuevo enfoque de exégesis y comentario que trataba de recobrar el contexto histórico justo de la totalidad de la doctrina que recoge. El primero de estos humanistas en hacerlo fue John Colet¹⁶⁶ en su conferencia en Oxford “Exposición de la Epístola de san Pablo a los romanos” en la que la base de su interpretación reside en resaltar el contexto de conflicto civil entre los romanos de aquel tiempo y las condiciones políticas que se daban en la Roma imperial. De esos factores, concluye Colet, se desprende que san Pablo recomendara la pasividad política a quienes se dirigía.

Siguiendo la impronta de Colet el humanista que más destacó por sus comentarios de los textos bíblicos fue Erasmo de Rotterdam, cuya aportación de más relevancia fue su edición del *Nuevo Testamento*.

La aplicación de las técnicas humanistas a estos textos religiosos y el mayor conocimiento del *Nuevo Testamento* tuvo implicaciones de marcada significación política: la tradicional organización política en la que destacaban las pretensiones del papado en el gobierno temporal estaba en

temporales. A comienzos del siglo XIV se produce un cambio significativo con el modo de entender la aplicación e interpretación de las leyes por Bartolo de Sassoferrato para quien cuando la ley y las realidades sociales entran reiteradamente en contradicción, es la primera la que debe adaptarse a la segunda. Al modo de interpretar el derecho durante la Edad Media se le conoce como *mos italicus*. Este modo escolástico va perdiendo fuerza en el Renacimiento italiano donde autores como Lorenzo Valla y Angelo Poliziano se muestran contrarios al mismo y proponen interpretar el Código de Justiniano con las técnicas históricas y filológicas propias del humanismo. Su propuesta tuvo escaso éxito en las escuelas italianas, pero triunfó en el Norte de Europa, concretamente en la escuela de Bourges gracias al italiano Alciato (quien destacó la necesidad de que los juristas tuvieran una buena formación en los *studia humanitatis*) y a Budé, que son los padres del *mos gallicus*, el humanismo jurídico, una nueva forma de entender la interpretación jurídica que tenía muy presente la historia. Este humanismo jurídico fue progresivamente aceptado por muchos juristas que reconocieron el valor de las técnicas de los humanistas aplicadas a las fuentes legales. El *mos gallicus* desechó la posibilidad de aplicar el derecho romano si bien reconoció su grandeza, pero las críticas de los humanistas al *mos italicus* supusieron una contribución relevante para la secularización y racionalización de la ciencia jurídica que cristalizó en el afán por la sistematización y el deseo de contar con sistemas jurídicos ordenado en cada país.

¹⁶⁶ Según Adams, la importancia de Joh Colet en el tema de la crítica humanística para la reforma social es capital, pues sería el inglés quien habría introducido a Erasmo en esta materia. Cfr. ADAMS, R.P., Op. Cit., cap 3.

contradicción con las ideas originales de la Iglesia primitiva y con sus instituciones. Este hecho es de una relevancia trascendental por cuanto contribuye a afianzar la tendencia ya existente desde el siglo XIII a separar las instituciones de gobierno temporal y la Iglesia, y la consiguiente secularización del poder político, con los requerimientos que conlleva de formación de los gobernantes.¹⁶⁷

2. Otra característica del humanismo del Norte es su preocupación por la educación política. En este campo comparten el pensamiento de los precursores italianos según el cual, puesto que los filósofos no pueden ocupar el poder, quienes lo ocupan, los reyes, sí pueden tener a filósofos como sus consejeros. De ahí que muchos humanistas se emplearan como consejeros en las cortes europeas, cuando no entraron a formar parte de los propios aparatos de gobierno de los reyes, caso, entre otros, de Tomás Moro.¹⁶⁸

Una máxima importante de la que parten para justificar su ejercicio como consejeros de los gobernantes es que todo hombre está obligado a promover el bien común, a servir a su comunidad. Y nadie mejor para aconsejar que quienes tienen un profundo conocimiento de la historia que ayuda a entender los acontecimientos políticos, sus causas y sus consecuencias.

En su análisis de los males políticos de su tiempo los humanistas del Norte coinciden en señalar como una de las causas principales de la mala

¹⁶⁷ La época que va desde la segunda mitad del siglo XIII al siglo XVI se caracteriza por un proceso de progresiva secularización del poder. Como apunta Vergara, la teocracia política imperante “irá perdiendo peso en favor de una mayor autonomía del gobernante; en segundo lugar asistimos a un debilitamiento de la dimensión religiosa y cristianizadora del poder para cobrar fuerza la reivindicación del bien común como fin de la acción política; por último, se ampliará el currículum de la formación hacia áreas más técnicas y sociales en detrimento de los tradicionales aspectos morales y religiosos.” VERGARA CIORDIA, J., “La educación en la Edad Media occidental: un tránsito a la modernidad.” En NEGRÍN FAJARDO, O. y VERGARA CIORDIA, J., *Historia de la educación. De la Grecia Clásica a la educación contemporánea*. Dykinson, S.L., Madrid, 2014, pp. 107-152, p. 141.

¹⁶⁸ Tomás Moro (1478-1535) fue el más importante de los humanistas ingleses. Además fue político, llegando a ocupar el puesto de Lord Canciller durante el reinado de Enrique VIII. Murió ejecutado por orden real acusado de alta traición con motivo del pretendido divorcio del rey de su esposa Catalina de Aragón por negarse a prestar el juramento antipapista y no aceptar el *Acta de Supremacía* que hacía al rey máximo representante de la recién instituida Iglesia Anglicana. Conocida es su buena relación con Juan Luis Vives y la mutua admiración que se profesaron. Su principal obra es *Utopía*, en la que refleja un pensamiento político diferente al de otros humanistas como Erasmo o el propio Vives. Moro no se mostró partidario de la aristocracia ni se dirigió a los príncipes si no fue para recriminarles sus actitudes. No creía que una sociedad jerárquica pudiera ser virtuosa por cuanto el deseo de mantener el status social no denota otra cosa que pecado de orgullo, contrario a la virtud. Para Moro, lo que de veras urgía era descubrir las causas de la injusticia y de la pobreza que desiguales a los hombres. Para ampliar, cfr. SKINNER, Q., *Op. Cit.*, pp. 266 y ss.

salud de sus comunidades la falta de interés por el bien común que hay en el pueblo por culpa de lo que juzgaron como exceso de individualismo y de afán de riquezas del hombre de su tiempo. Sus descripciones caricaturescas de monjes lujuriosos, abogados torticeros, profesores y ministros corruptos y sacerdotes impíos así lo manifiestan.

3. Todo ello derivó en una tendencia moralista que denuncia las lacras sociales, políticas y económicas y que pone en el centro de la política la promoción de las virtudes como solución. De ahí que la mayoría de estos humanistas se preocuparan más por ofrecer su consejo a los príncipes y a otros gobernadores poniendo el énfasis en la necesidad de que los miembros de las clases gobernantes cultivasen las virtudes señaladas como cardinales desde la antigüedad: justicia, fortaleza, templanza y sabiduría, a las que se unirían otras virtudes típicas de la tradición de la educación principesca como la liberalidad, la clemencia, la fidelidad a la palabra dada y, como colofón propio del humanismo cristiano, la devoción.

La razón fundamental por la que proponen la primacía de la virtud en la vida política es su creencia en el ideal de la república cristiana como modelo ejemplar de sociedad. Y para llegar a tal comunidad de convivencia ideal es preciso que quien la gobierne sea virtuoso. El razonamiento es el siguiente:

Si el príncipe alcanza la virtud completa, esto le hará plenamente cristiano; y si es plenamente cristiano, esto le capacitará a echar las bases de la república perfecta.¹⁶⁹

Por otra parte, la virtud es importante a juicio de los humanistas del Norte porque es el único camino recto para alcanzar el honor, meta por excelencia a la que aspiran los príncipes; y contribuye al mantenimiento del buen orden social, a la concordia y a la paz.¹⁷⁰

De ahí que el fin del gobernante deba ser contagiar la virtud y el esfuerzo por el bien común a todos los ciudadanos.

4. Otra característica del humanismo del Norte en lo que a la política se refiere es la preferencia de sus representantes por la monarquía como forma de gobierno, pese a la defensa de la igual condición de todos los hombres. Elección que hacen concorde con su preferencia por el gobierno de los más virtuosos arguyendo que son las clases nobles las que tienen mayor virtud, lo que descarta la necesidad de una revolución social que

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 245.

¹⁷⁰ Ahí tiene su raíz el rechazo que la mayoría de los humanistas del Norte sintieron hacia la guerra y que les repugnaran sus efectos. Para ellos toda guerra es un fratricidio y no una forma de alcanzar la gloria y el honor. De ahí también su poca simpatía por la profesión militar.

cambie el *status quo* existente. Esta idea la expresa Skinner del siguiente modo:

Sin embargo, pese a su aparente apoyo a estas pretensiones igualitarias, los humanistas del Norte generalmente llevaron su debate acerca de la *vera nobilitas* de tal manera que todas las implicaciones subversivas del argumento quedaran totalmente neutralizadas, mientras que el argumento mismo era astutamente desplegado para apoyar un cuadro tradicionalmente jerárquico de la vida política. Esta estrategia se basó en la proposición empírica –que, a un nivel no era más que un juego de palabras– de que, mientras la virtud indudablemente constituye la única verdadera nobleza, resulta que las virtudes siempre son más plenamente desplegadas por las clases gobernantes tradicionales.¹⁷¹

Estas características propias del humanismo del Norte tiene unas consecuencias:

Una primera consecuencia de lo dicho en los puntos anteriores es que para conseguir gobernantes virtuosos los humanistas del Norte solo vieron un camino posible y tal camino no fue otro que la educación. Y tal educación no es otra que la educación en los *studia humanitatis*¹⁷². La fe en la conexión íntima entre la buena instrucción del príncipe y el buen gobierno llevó a muchos de estos humanistas a mostrar una preocupación similar por el consejo pedagógico y por el consejo político en sus tratados de educación de príncipes, casos de Budé en su *Educación del príncipe* o de Erasmo en su *Educación del príncipe cristiano*.

También Vives creyó firmemente en la conexión entre buena instrucción y buen desempeño de las labores de los principales y puso de manifiesto la idea de que los nobles y gentes de armas deben ser letrados y que hasta se pueden dedicar a escribir sobre cualquier saber, caso de la lengua o la historia, poniendo como ejemplo a Julio César. Corroboración esta compatibilidad entre armas y letras con las siguientes palabras puestas en la boca de uno de los personajes de su *Diálogo de la lengua*, Valdés, quién pregunta:

¿no avéis odio dezir que las letras no embotan la lança?¹⁷³

Una segunda consecuencia es que tal énfasis por conseguir gobernantes virtuosos les hizo dejar en un segundo plano, cuando no olvidar

¹⁷¹ SKINNER, Q., *Op. Cit.*, p.250.

¹⁷² Los humanistas fueron los que introdujeron en la Europa del Norte la idea de que una preparación en *litterae humaniores* era un requisito indispensable para el desempeño de cargos públicos, a la vez que consiguieron convencer a gran parte de la aristocracia de que en los momentos en que vivían era ya superior la fuerza de los argumentos a la de las armas. Cfr. SKINNER, Q., *Op. Cit.*, p. 255.

¹⁷³ VIVES, J.L., *Diálogo de la lengua*. Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1983, p. 19.

por completo, su interés por las instituciones y por las medidas políticas concretas en muchas ocasiones, lo cual constituye otra de las características propias de los humanistas que los separan de los teóricos de la escolástica.¹⁷⁴

Otra consecuencia de poner la virtud en el centro de la política, y de gran trascendencia si pensamos que en esa época en Italia Maquiavelo había publicado ya *El Príncipe*, es la no aprobación del uso de la razón de estado por los gobernantes: nada justifica el olvido de la virtud en el ejercicio de las labores de gobierno, ni siquiera el conservar el propio reino (esta postura se iría atenuando hasta ceder en algunos humanistas con el paso del tiempo y ante la fuerza de los acontecimientos, aunque para nada es el caso de Vives).

A lo largo de este trabajo se tratará de comprobar que Vives responde a este esquema de pensamiento, y que es a la luz de estas ideas como mejor se entiende la forma de pensar de nuestro humanista.

5. CONCLUSIONES.

El contexto en el que se forjó la personalidad de Juan Luis Vives fue un contexto de crisis en todos los órdenes de la sociedad, pleno de dificultades para un hombre de ascendencia judía tanto en España como en Europa.

Vives fue capaz de adaptarse a las circunstancias optando por una forma activa y crítica de ver las cosas: ante la tesitura de quedarse con los modos tradicionales de los escolásticos fue capaz de ver que lo nuevo que traía consigo el humanismo se adaptaba mejor a la necesidad de cambios que precisaba la sociedad europea del momento. Su alineamiento desde sus tiempos universitarios con el bando humanista es coherente y refuerza tanto su pragmatismo como su sentido crítico y su preocupación por los temas sociales y políticos

¹⁷⁴ Los tratadistas políticos escolásticos dedicaron pocas páginas de sus obras a dar consejo a los príncipes sobre las formas de hablar y escribir bien o comportarse de manera virtuosa. Sin embargo, dedicaron más esfuerzos al estudio del buen funcionamiento de la maquinaria del gobierno, es decir, prefirieron centrar su atención en la eficiencia de las instituciones por encima de conseguir gobernantes que fueran individuos virtuosos. Entre los escolásticos contemporáneos a Vives, Mario Salamonio (1450-1532), en su obra *La soberanía del patriciado romano*, centró su atención de conseguir la mejor manera de regular la vida de una ciudad de modo que se consiga una vida feliz para los ciudadanos y para ello vuelve a las tesis de autores escolásticos anteriores como Bartolo y Marsilio de Padua, según los cuales el mejor modo de alcanzar aquel fin es establecer instituciones cívicas eficaces cuya soberanía en última instancia debe conservar el común de los ciudadanos. Para ampliar información, cfr. SKINNER, Q., *Op. Cit.*, pp. 78 y 167.

Ante la intolerancia de la ortodoxia cristiana católica frente a los judíos y conversos fue capaz de abrazar los valores de la fe cristiana desde una perspectiva más lejana de las ceremonias vacías de sentimiento religioso y más cercana a una espiritualidad que primaba el contacto directo o la relación directa de cada individuo con Dios, teniendo como herramienta para tal fin el conocimiento profundo y de primera mano de las *Escrituras*. En el plano de la espiritualidad, Vives ya venía marcado por su experiencia familiar. Por ello la forma de entender la religión por Erasmo le facilitó alinearse del lado católico sin dejar de criticar a la jerarquía romana y las prácticas habituales de muchos religiosos. Incluso llegó a ser un defensor de la cristiana frente a otras opciones de fe.

Ante el belicismo y las constantes guerras en Europa supo alinearse con los que ponían por delante la paz y ante los particularismos emergentes defendió la necesidad de reconocer la igual condición de los hombres. Las guerras y el conocimiento de sus efectos en los pueblos y en las personas, le empujaron a ser uno de los mayores exponentes (si no el mayor) de los irenistas.

Ante los conflictos entre los príncipes europeos y la división de posturas frente a la amenaza turca, Vives propondría la unidad de la cristiandad como unidad sociopolítica, encabezada por un líder (el emperador), respetando las particularidades de cada uno de los reinos y otras organizaciones político-territoriales existentes. De ahí que en el plano político se decantara por Carlos V.

En definitiva, el contexto en que vivió contribuyó a formar una personalidad de ideas claras y coherentes con el hábitat. De ahí que su pensamiento fuera coincidente en muchos aspectos con el de otros pensadores del humanismo del Norte y heredero, a la par que continuador, de la tradición cristiana, como se verá más adelante.

CAPÍTULO II

EVOLUCIÓN DE LA EDUCACIÓN POLÍTICA EN EUROPA.

1. INTRODUCCIÓN.

En el capítulo anterior se ha visto el contexto en el que vivió Juan Luis Vives y se ha comprobado que si por algo se caracterizó ese contexto fue por la situación de crisis en todos los órdenes de la vida.

Se han visto algunas referencias que nos confirman que a nuestro humanista le preocupaban todos los males que afectaban a la Europa en que vivió, especialmente los derivados de las guerras, y que trató de aportar soluciones mediante sus escritos, muchos de ellos dirigidos a los gobernantes de las principales naciones, a pesar de lo cual no llegó a escribir ningún tratado de educación política o de educación de príncipes en sentido estricto como los que proliferaron en el continente desde la Edad Media y con gran profusión en vida de nuestro autor (como *La educación del príncipe cristiano* de Erasmo o *El príncipe* de Maquiavelo) y durante toda la Edad Moderna.

No obstante, resulta fácil de entender que no lo hiciera si pensamos que la educación no era la faceta que más le complaciera y que la literatura al efecto, como queda dicho, era abundante desde antiguo.

En este capítulo se trata de hacer un estudio de una parte de esa literatura que intentó formar a los príncipes cristianos desde el Medievo hasta principios del siglo XVI. Y ello por dos razones:

Primera, para ver que hay una línea de pensamiento que trató de dar con el modelo de gobernante ideal según los valores cristianos, que fue evolucionando con el tiempo de acuerdo con las flucturaciones que se producían en las relaciones entre la Iglesia y el Estado y con el descubrimiento de escritos de los clásicos.

Segunda, para comprobar después, en el siguiente capítulo, que nuestro valenciano es uno más de los eslabones de esa cadena, uno de los más avanzados y muy bien adaptado a su tiempo, pero a la par deudor de los estudiosos que lo precedieron.

El oficio de gobernante ha sido objeto de estudio en Occidente desde la antigüedad griega hasta nuestros días. Desde que se tiene conocimiento,

siempre hubo estudiosos preocupados por cuál es la forma ideal de gobierno, las cualidades que deben adornar al o a los encargados de tal labor, la trascendencia de la misma, las funciones de los gobernantes, sus derechos y sus obligaciones, et., así como las que corresponden a los gobernados.

Desde la Edad Media hay en Europa una línea clara de pensamiento que tiene como fin conformar el ideal del príncipe cristiano, que sigue en el Renacimiento y que llega a su máximo en el siglo XVI con pensadores como Erasmo de Rotterdam y Juan Luis Vives.

Cada una de las obras de los autores que conforman la citada línea de pensamiento fue fruto de la realidad sociopolítica en la que se compuso, siempre marcada por la rivalidad (mayor o menor) entre los poderes temporal y espiritual. Pero también en cada una de las obras y de los autores hay un poso o herencia de los anteriores que se refleja tanto en los temas tratados como en una serie de preocupaciones, siempre recurrentes.

Como he apuntado, el objeto de este capítulo es centrar el tema de la evolución de la literatura de la educación política de Europa Occidental para después, en el siguiente capítulo, comprobar que Juan Luis Vives es uno de su más claros exponentes ya en el siglo XVI, con unas ideas políticas y educativas propias y avanzadas para un hombre de su tiempo pero heredero de los pensamientos y de las preocupaciones de quienes le precedieron y de aquellos con los que convivió.

Por ello, dentro de las influencias recibidas por Vives pretendo destacar las siguientes:

- La línea de autores medievales de la tradición cristiana católica, cuyas obras están marcadas por la rivalidad entre la Iglesia y el poder temporal. Dentro de esta línea destacaré, entre otros, a Francesc Eiximenis dada la influencia más directa que pudo tener en Vives tanto por la lectura de sus libros como por haber vivido en la ciudad en que más se pusieron en prácticas las ideas del franciscano.
- Erasmo de Rotterdam y, en especial, su *Educación del príncipe cristiano*. Esta obra aportó a Vives, no solo ideas, sino la guía hacia la tercera de las fuentes, Isócrates.
- Los autores clásicos, donde destaca la figura de Isócrates. El conocimiento de sus *discursos* y la forma de traducirlos y hacerlos propios por Vives es clave a la hora de entender el pensamiento político del valenciano; nuestro autor encontró en el ateniense una ayuda inestimable para afrontar, entre otros, asuntos como la separación del poder de los reyes y del emperador del de la Iglesia (esto no fue un problema para el antiguo), la función del poder como servicio al pueblo, el necesario acuerdo del pueblo, y la necesidad de

que el gobernante aventaje a todos en virtud (Erasmus y Vives solo tuvieron que añadir que tal virtud era la de Cristo).

El orden en que se citan estas fuentes de influencia viene motivado porque pienso que la primera, la literatura de educación política medieval tuvo importancia en el pensamiento de Vives tanto por el contenido mismo de los libros como por lo que de determinante tenía en el quehacer político del contexto europeo. Coloco en segundo lugar a Erasmo por ser para Vives no solo una influencia a través de una obra de educación política capital, sino por constituir para el valenciano un modelo a quien imitar y un maestro que, de alguna manera, guió sus lecturas facilitándole el descubrimiento y la profundización en el conocimiento de autores como san Agustín¹⁷⁵ y los clásicos, entre los que destaco a Isócrates como fuente de influencia porque fue una referencia fundamental en el pensamiento del maestro y del discípulo, de Erasmo y de Vives.

Una característica común a todas las obras de pedagogía política que influyeron en Vives es que fueron compuestas desde el deseo de formar a un buen gobernante, pero también desde el conocimiento por parte de sus respectivos autores de que la realidad era otro bien distinta: todos denunciaron los vicios y corruptelas de los gobernantes y de sus cortesanos y todos formularon el modelo de príncipe deseado.

Lo mismo le ocurrió a Juan Luis Vives: conocedor de los defectos, vicios y corruptelas de los gobernantes de su tiempo, no dudó en expresar cuáles eran, a su modo de entender, tales defectos y su remedio, la virtud.

¹⁷⁵ Toda la línea de autores medievales que se van a ver y el propio Erasmo (lo mismo que Vives) son deudores de san Agustín y tienen en común la pertenencia a la corriente del llamado agustinismo político. El agustinismo político no es en sí mismo una escuela de pensamiento político, sino una forma de entender la política que se fundamenta, como dice Javier Vergara, en apoyar la acción de gobierno en los valores de la fe cristiana. O como el mismo Vergara escribe, “la idea expresada por san Agustín en *La Ciudad de Dios* en la que indirectamente plantea la unión del orden político y religioso en una unidad de acción orientada a implantar el orden divino en el mundo.” VERGARA CIORDIA, J., “La educación en la Edad Media occidental: un tránsito a la modernidad.” En NEGRÍN FAJARDO, O. y VERGARA CIORDIA, J., *Historia de la educación. De la Grecia Clásica a la educación contemporánea*. Ed. Cit., 2014, p. 138. Por ello, nada tiene que extrañar que se encuentre presente en autores tan distantes en el tiempo y con concepciones del mundo y de entender la política muy diferentes. En este mismo sentido apunta Isabel Trujillo que “la presencia de influencias agustinianas es compatible con posiciones que no asumen los presupuestos y las conclusiones teóricas del Obispo de Hipona. Es el caso del Humanismo, en el que se pueden encontrar características e influencias de san Agustín junto con la ausencia total de justificación teórica, más aún, ni siquiera una discusión de las tesis agustinianas.” TRUJILLO PÉREZ, I., “Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives.” *Anuario de historia de la iglesia*, nº1, 1992, pp 185-202, p. 185. Para un mayor y mejor conocimiento del desarrollo del agustinismo político una obra de síntesis de gran interés es ARQUILIERE, H.X., *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, traducción de Ignacio Massot Puey. Universidad de Granada, Granada, 2005.

El estudio de estas influencias se ha sistematizado usando principalmente fuentes secundarias para la primera de las tres fuentes y el de las obras de los propios autores, Erasmo e Isócrates, en el caso de las otras dos.

2. LA TRADICIÓN CRISTIANA EUROPEA DE EDUCACIÓN POLÍTICA.

2.1. La educación medieval como marco de la literatura de educación política

La educación cristiana durante la Edad Media está influida por las ideas de hombres como San Agustín y Santo Tomás para quienes la principal función de la acción educativa es buscar la unión con el creador, tratar de realcanzar el estado natural del hombre antes de cometer el pecado original que lo apartó de la perfección que Dios le había otorgado. Así, la educación cobra sentido desde esta búsqueda de la perfección original, de manera que de no haberse producido el pecado original toda la pedagogía hubiese resultado innecesaria.¹⁷⁶

Como afirma Javier Vergara, la pedagogía medieval pretendió llegar a esa restauración de la perfección a través de “tres vías reparadoras: el entendimiento, la virtud y la gracia divina”.¹⁷⁷

Por la vía del entendimiento el hombre llegaría a conocer a Dios y lo divino a través del conocimiento de lo humano y terreno.

Por el camino de la virtud se pretendía inculcar al hombre unas pautas morales que guiaran su vida. Esto se hace más patente con Santo Tomás quien insistía en que “el orden moral es obligatorio como condición de la existencia humana, y que el modo en que este orden opera da nacimiento a la voluntad del hombre”.¹⁷⁸

La gracia divina supone la asunción de la necesidad de la ayuda de Dios para que el hombre pueda alcanzar la perfección que por sí mismo no le es posible lograr. La gracia divina devolvía al hombre su condición de hijo de Dios, hecho a imagen y semejanza del creador y con capacidad para llegar al estado de perfección completa; esta vía es la única por la cual el hombre podía llegar a su estado original y según Santo Tomás actuaba

¹⁷⁶ Cfr. VERGARA CIORDIA, J, “La educación medieval”, en REDONDO GARCÍA, E. (director) y OTROS, *Introducción a la historia de la educación*. Ariel Educación, Barcelona, 2001, 1ª edición, p. 261.

¹⁷⁷ *Ibidem*, m.p.

¹⁷⁸ BOWEN, J., *Historia de la educación occidental. Tomo 2, La civilización de Europa, siglos VI-XVI*. Herder, Barcelona, 1979, p 214.

gracias a la fuerza divina presente en el alma y al mérito y la acción del hombre al movilizar dicha fuerza.¹⁷⁹

La educación en la Edad Media hace suyos los principios pedagógicos vigentes con anterioridad, es decir, los de los padres de la patrística que a su vez los habían heredado de la educación grecorromana y de la educación hebrea y que son siguiendo a Vergara los siguientes:

El carácter esencialmente religioso de la formación, la ordenación de la sabiduría humana al logro de un fin superior de carácter trascendente, la selección y valoración de los contenidos de la educación en función de dicha meta, etc.¹⁸⁰

O sea, la concepción de la educación en la Edad Media es similar a la concepción que había estado vigente hasta ese momento. Pero además de estos principios pedagógicos heredados de los autores de la antigüedad, lo que va a caracterizar a la educación medieval es su carácter dual, su división en dos actuaciones diferentes aunque tendentes al mismo fin: la perfección del individuo. Estas dos acciones son la doctrina y la disciplina y la educación va a consistir en proporcionar al sujeto una doctrina y unas normas de disciplina para encauzar su vida. Con la doctrina se transmite al educando un cuerpo de conocimientos (una sabiduría) que van a mejorar su parte intelectual y con la disciplina se le inculcan unas pautas de actuación, un estilo de vida que será distinto en función del estado en que se sitúa el sujeto, ya que, al igual que la sociedad, también la educación es una educación estamental en la que los individuos de cada clase social reciben un cuerpo de conocimientos distinto y una disciplina encaminada a inculcarles un estilo de vida acorde con su condición. Por lo tanto, los objetivos, los contenidos, la metodología pedagógica, los educadores, etc., van a ser diferentes según la clase social en que se encuentra el educando. Asimismo, también los entornos en que esta educación se llevará a cabo están diferenciados según estamentos:

El futuro monarca y los nobles se educan en la corte –al lado de su padre o de una persona en quien éste deposita su confianza– y haciendo la guerra, junto a un escudero. En la última etapa de la Edad Media se recurre a veces a ayos o preceptores. El intelectual laico se forma en las escuelas o estudios municipales y en las universidades. El comerciante se prepara en las escuelas de ábaco. La formación del artesano corre a cargo del gremio al que pertenece. El siervo recibe una educación informal en el seno de la familia, de la parroquia y de la comunidad. Las mujeres se forman casi en exclusiva en el seno de

¹⁷⁹ Cfr. VERGARA CIORDIA, J., “La educación medieval”, Ed. Cit., p. 264.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 265.

la familia, pero los contenidos y los objetivos varían enormemente en función del estamento al que pertenecen.¹⁸¹

De lo cual se deduce que la educación medieval perseguía formar distintos modelos de hombre según fuera el estamento o clase social a la que perteneciera el individuo, y esto implica también la asunción por parte de los pedagogos de la época de la idea de que esta educación diferenciada era una necesidad ya que la naturaleza por sí sola no podía dotar al individuo de los conocimientos que iba a necesitar para ser un digno representante de su clase social, es decir, aunque por nacimiento un individuo perteneciera a un estamento social determinado, era necesario dotarlo, mediante una correcta acción educadora, de todos aquellos conocimientos teóricos y pautas de actuación que lo modelaran de acuerdo con el ideal conforme a su condición social.

Así, cada estamento tenía un modelo ideal al cual debían tender su miembros y es desde esta concepción estamental de la educación medieval donde nace y se justifica la educación de príncipes o educación política, objeto de este trabajo: también para ser un príncipe y, sobre todo, por el hecho de ser un príncipe, el individuo destinado a esa misión debía ser educado de acuerdo con las convenciones sociales definitorias de su estamento.

Consecuencia de lo hasta aquí expuesto surgen importantes asuntos que son tratados en el tema de la educación de los príncipes que emerge en la Edad Media y que se extiende también a la Edad Moderna con la consiguiente evolución en sus conceptos. Algunos de esos asuntos que se constituyeron en lugares comunes en los escritos dedicados a la educación de los príncipes son los siguientes:

- Cuál era el modelo o ideal de príncipe que se perseguía.
- El origen del poder.
- Los buenos y los malos gobiernos.
- Necesidad de educar a estos individuos desde el momento de su nacimiento para alcanzar ese modelo ideal.
- Etapas de esa formación.
- Elementos personales implicados en la educación de príncipes.
- Principales áreas de esa educación.
- Metodología y recursos didácticos empleados.

¹⁸¹ PERNIL ALARCÓN, P. y VERGARA CIORDIA, J., *Historia de la educación (Edad Antigua, Media y Moderna). Guía didáctica*. UNED, Madrid, 2001, 1ª edición, pp. 118-119.

Naturalmente, aunque los asuntos fueran los mismos, las ideas fueron evolucionando.

2.2. Evolución de la literatura cortesana o de educación política.

La literatura cortesana es la dedicada a la educación de los príncipes en nuestro país y en Europa. Fue un género literario que, como consecuencia de la estructura estamental de la sociedad medieval, se extendió por todo el continente y que engloba un amplio conjunto de obras muy variadas que, a su vez y dentro de esa diversidad, pueden clasificarse en tres tipos distintos según a quién van dirigidas. Así encontramos según Javier Vergara¹⁸²:

- Los *specula principis* o espejos de príncipes que van dirigidos a la educación de los niños del estamento noble, a quienes iban a ser los gobernantes en el futuro.
- Los *regimina principis* o tratados de príncipes cuyo objetivo es orientar la formación moral de los gobernantes en ejercicio.
- Los tratados de caballería cuyo fin es la formación de aquellos que van a profesar preferentemente las ocupaciones de la justicia y la milicia.

Cronológicamente, los dos primeros tipos son anteriores a los tratados de caballería, que aparecen durante los siglos XII y XIII debido, por un lado, a la alta valoración de que es objeto la caballería como fuerza militar en detrimento de la infantería a partir del siglo XI y, por otro lado, a la necesidad de consolidar ese prestigio de la caballería a través de la incorporación de los valores propios del estamento superior en la formación de los caballeros. Esto queda manifiesto en el siglo XIII en obras tan emblemáticas como el *De regimine principum* (1277) de Egido Romano y en España en el título XXI de la *segunda Partida* de Alfonso X el Sabio, obras consideradas como patrones de los tratados de caballería en Europa y España respectivamente.

Para hacer más sistemático este breve estudio de la evolución de las obras de educación de príncipes se van a seguir los tres periodos historiográficos que propone Javier Vergara:

- Alta Edad Media.
- Baja Edad Media, primera escolástica.

¹⁸² VERGARA CIORDIA, J, “La educación medieval”, Ed. Cit., pp. 300-301.

- Segunda escolástica y primer renacimiento.¹⁸³

2.2.1. Educación política en la Alta Edad Media.

Los primeros precursores de la literatura cortesana aparecen de modo simultáneo a la instauración de las primeras monarquías de la Alta Edad Media, en un contexto donde la cultura era monopolio de la clase eclesiástica y donde, consecuentemente, la Iglesia intentó modelar un poder político acorde a los dogmas de la religión cristiana. De ahí el carácter eminentemente moral de estas obras y el hecho de que la educación de príncipes se consolidara como una literatura de marcado carácter moral y religioso cuyo fin no era otro que colaborar con la Iglesia en su labor de redención, dejando en el olvido, las más de las veces, las cuestiones de pura política, incluso las cuestiones sociales.

Este carácter corredentor tiene su origen en las formulaciones doctrinales de los autores de la patrística tales como san Agustín, san Gregorio Magno, san Isidoro, Beda el Venerable y otros, si bien la primera obra en que se manifiesta con claridad es la *Formula Vitae Honestae* (considerada el precedente primero de los espejos de príncipes) de san Martín de Braga (512-580) dedicada al rey suevo Teodomiro. Otros precedentes de los espejos de príncipes, ya en la época carolingia, son los siguientes:

- *Via Regia*, del abad Smaragdo.
- *De institutione regia*, de Jonás de Orleáns.

¹⁸³ Al respecto de la gran profusión de obras dedicadas a la educación política Javier Vergara dice que “se observa cómo esa producción asienta la existencia de tres grandes periodos historiográficos con entidad propia: un primero, más bien asistemático y con escasos productos literarios, que abarca del siglo VII al XI, donde la literatura principesca asienta el inicio de una teoría política hierocrática y se diluye en una pedagogía religiosa y moral sin apenas concesiones al orden secular; a continuación aparece un segundo periodo que, por su abundancia de títulos, podemos denominar de consolidación y tildar de sistemático, va desde el siglo XII hasta la primera mitad del XIII, y en él la política se reviste de un eminente tinte teocrático y escatológico que convierte la acción de gobierno en un ministerio pedagógico orientado a colaborar con la Iglesia en su misión salvífica y corredentora; finalmente hay una tercera etapa, especialmente prolífica, que coincidiría con la segunda escolástica, caracterizada por su progresiva y lenta secularización, una etapa que abarca desde la segunda mitad del siglo XIII hasta los primeros años del siglo XVI, en ella la preocupación secular y el interés por el bien común se aúnan para converger en un convulso siglo XVI, donde la impronta de la tradición y la ya consumada división de la unidad religiosa europea anidarán la oposición de dos grandes corrientes ideológicas: la cristiano-tradicional, representada por los Suárez, Vives, Erasmo, Moro, etc. y la estatista o laica, representada por Maquiavelo, Bodino, etc.” VERGARA CIORDIA, J., “La temática y las obras de educación de príncipes en la Edad Media con una propuesta de investigación.” Departamento de Historia de la Educación. UNED, 2013, pp. 1-2.

- *De regis persona et regio ministerio*, de Hinemaro de Reims.
- *Liber de rectoribus cristianus*, de Sedulio Scoto.
- *Etc.*

En todas estas obras altomedievales, precedentes de los espejos de príncipes, la dimensión moral y corredentora del poder real toma carta de naturaleza estable y, además, del conjunto de estas obras nacen dos principios o ejes vertebradores que, como apunta Palacios Martín, van a ser esenciales en todos los espejos de príncipes de la Alta Edad Media. En primer lugar,

La inmersión del orden político en una perspectiva sobrenatural que convierte al orden sobrenatural en modelo, imagen o tipo del terrenal, y al oficio de príncipe en un “ministerium” cuyo objetivo fundamental es reproducir ese modelo en su reino.¹⁸⁴

En segundo lugar, consecuencia del anterior y con un claro carácter pedagógico, la idea de que

el rey, para regir bien a los demás, primero debe aprender a regirse o disciplinarse a sí mismo, debe saber “gobernarse” en el ejercicio de las virtudes cristianas, a través de las cuales reproduce en sí mismo ese orden sobrenatural que debe imponer en su reino.¹⁸⁵

A partir de aquí nacen los espejos de príncipes en el momento en que las obras que aparecen se aplican de forma directa a la formación del príncipe, marcando así definitivamente su carácter de obras pedagógicas en sentido estricto. El primer exponente de los espejos de príncipes es el *Liber Manualis* escrito en el año 843 por Dhuoda, esposa de Bernardo de Aquitania, para la educación de su hijo Guillermo. El segundo exponente de este género literario se corresponde con la obra de Raterio *Praeloquium*, concretamente en sus libros III y IV. El contenido de estas dos obras es de un marcado tinte moral y religioso, buscando educar al príncipe en la vida virtuosa: la obra de Dhuoda se desarrolla en torno a los siete Dones del Espíritu Santo y las ocho Bienaventuranzas y la de Raterio en torno a las cuatro Virtudes Cardinales.

¹⁸⁴ PALACIOS MARTÍN, B., “El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los “espejos de príncipes” (1250 – 1350)”, en *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)*, XXI Semana de Estudios Medievales, Estella, 1994. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1995, p. 464.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 464-465.

2.2.2. Educación política en la Baja Edad Media: la primera escolástica.

El siguiente hito importante en la evolución de la literatura destinada a la educación de príncipes se produce en el renacimiento cultural de los siglos XII y XIII, época que se caracteriza por cambios relevantes: en el plan económico por un importante desarrollo; en el plano político por la consolidación de la monarquía como forma de gobierno; en el plano social por el impulso de la vida urbana frente a la rural con lo que la diversificación de clases sociales se vio favorecida; y en el plano cultural por el incremento de la vida intelectual gracias a las escuelas episcopales y las universidades. Todo ello redundaría en que la cultura, aunque siguió estando predominantemente en poder del clero, amplió sus horizontes, hasta ese momento casi exclusivamente religiosos y morales, hacia posiciones más abiertas a temas de naturaleza política, social y secular. Todo lo cual se notaría también en los tratados de príncipes.

Los autores más importantes de la literatura de educación de príncipes y sus respectivas obras se estudian a continuación.

2.2.2.1. Juan de Salisbury. *El Policraticus*.

Todo esos cambios se reflejan en el giro que supone para la literatura cortesana la publicación en 1159 de la obra del inglés Juan de Salisbury, el *Policraticus*, que es, según Lester Kruger Born, “el primer tratado medieval minucioso sobre política”¹⁸⁶.

La obra es un tratado de educación de príncipes, es decir, una obra dedicada al gobernante en ejercicio, y tuvo una influencia decisiva en todo el pensamiento político occidental hasta el siglo XVI. Su importancia es clave por dos razones: una, porque es el primer tratado político de relevancia que se escribe en Occidente antes de recuperarse la Política de Aristóteles; otra, su aparición previa a la progresiva burocratización de las relaciones en los estamentos y círculos de poder que se produce a finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII.

En el plano pedagógico el objetivo de Salisbury es conseguir un tratamiento educativo *homogéneo* del cada vez más amplio conjunto de funciones que debían realizar los príncipes.

Salisbury recurre para conseguir este objetivo a la metáfora organicista del cuerpo humano, “heredada” de la *Institutio Trajani* de Plutarco, donde el rey representa la cabeza del Estado, la nobleza sería las manos, los trabajadores manuales, los pies, y, como quicio de todo ello se encuentra la Iglesia, cuyo papel es el mismo que el del alma para el cuerpo, conformando

¹⁸⁶ BORN, K.L., *El príncipe perfecto de los siglos XIII y XIV*, p. 2.

y dinamizando toda la estructura de la sociedad¹⁸⁷. De esta teoría organicista se deducen importantes aspectos tales como los siguientes:

- El reforzamiento y la sanción de la división de las funciones sociales según estamentos al plantear la división del trabajo como un proceso natural.
- La conversión del ejercicio del poder en una tarea de responsabilidad predominantemente laica, donde la Iglesia ve reducido su papel a funciones de inspiración ética y religiosa, desapareciendo su función de gobierno que queda en exclusiva para el príncipe.

Es decir, la obra de Salisbury supone la primera apuesta sistemática por un orden social y político organizados según los dictados de una ideología laica del poder, si bien los gobernantes y toda la sociedad han de seguir sujetos en lo espiritual a los dictados de los ministros de la Iglesia.

Otras cuestiones de gran importancia por su trascendencia que aparecen en la obra de Salisbury son, por un lado, la teoría del derecho divino según la cual el príncipe es erigido directamente por Dios (es decir, el poder ya no tiene su procedencia en un pacto o delegación) y solo ante Dios es responsable de sus actos y debe dar cuenta de ellos, cuestionándose así la sucesión hereditaria (en la cual el autor no cree por sí misma) que solo se llevará a efecto como premio para el buen gobernante cuando haya educado debidamente a su hijo siendo, a la vez, un premio para éste si lo merece, y, por otro lado, el pensamiento sobre el tirano y el tiranicidio que justifica llevar a cabo en público si con él el pueblo va ser libre en el cumplimiento con el servicio a Dios.¹⁸⁸

En cuanto al contenido de la obra, se estructura en tres apartados: naturaleza del poder, formación del príncipe y selección de consejeros reales.

A lo largo de estos tres apartados, Salisbury desarrolla toda una teoría política que gira en torno a los siguientes ejes axiales:

¹⁸⁷ Cfr. VERGARA CIORDIA, J., “La educación medieval”, Ed. Cit, pp. 302

¹⁸⁸ El *Policraticus* es la primera obra medieval que defiende explícitamente el tiranicidio aunque, en principio aboga por la resignación del pueblo ante el tirano. Solo en caso de fuerza mayor, y para evitar que contradiga la ley divina se contempla la posibilidad de eliminar de manera legítima al tirano. “Para que conste por otra historia que es justo matar a los tiranos y liberar al pueblo para gloria de Dios, incluso los mismos sacerdotes del Señor consideran su exterminio como acto piadoso, y si pareciese tener visos de dolo, afirmar que se trata de algo consagrado a Dios por la religiosidad del misterio.” SALISBURY, Juan de, *Policraticus*. VIII, 20. Edición preparada por Miguel Angel Ladero, Matías García y Tomás Zamarriego. Clásicos para una Biblioteca Contemporánea. Editorial Nacional, Madrid, 1984, p. 740.

- El origen y la función del poder.
- Las leyes y el derecho como marco delimitador del ejercicio del poder y de la regulación de la vida en sociedad.¹⁸⁹
- La desconcentración y el reparto de las funciones sociales entre las distintas partes de la sociedad, según una estructura jerarquizada, para conseguir un cuerpo social organizado.
- Finalmente, y como apunta el profesor Vergara, “aborda toda una teoría pedagógica acerca de la civilidad del rey, los consejeros reales y de todos aquellos que participan en los asuntos públicos.”¹⁹⁰ Más en concreto, el libro IV de la obra ofrece una detallada composición de cómo ha de ser un buen príncipe:

servidor de la ley, imagen de la majestad divina en el mundo, equitativo, justo en el castigo, ministro del sacerdocio, bajo cuyo consejo legitimador ha de ejercer el poder y cumplir sus deberes, desde los ilimitados que tiene con respecto a Dios hasta los concretos que ha de cumplir respecto a su país y sus gentes, o con relación a los extranjeros.¹⁹¹

Salisbury hace una clara apuesta por la instrucción del príncipe, considerándola base y sostén de la felicidad del reino: El rey debe ser un hombre entendido en letras y dejarse aconsejar por letrados, ya que “un rey ignorante es como un asno coronado.”¹⁹²

Por todo lo cual se concluye que lo más relevante de esta obra es que en el *Policraticus* Salisbury enuncia con sistematicidad por primera vez la ideología laica del poder y de la organización de la sociedad, aunque la Iglesia continúe siendo el alma de la sociedad y los gobernantes sigan sujetos a su poder espiritual.

El *Policraticus* ejerció una gran influencia en el devenir de la literatura dedicada a la educación de príncipes y se convirtió en la fuente donde bebieron gran número de autores posteriores que escribieron un amplio conjunto de obras sobre el tema, si bien hay que decir que su influencia no fue solo directa, sino también indirecta a través de la obra de los continuadores inmediatos del género.

¹⁸⁹ “En la concepción de Juan de Salisbury la ley constituye un vínculo omnipotente en todas las relaciones humanas, incluso la que existe entre el gobernante y los gobernados. En consecuencia, es obligatoria tanto para el rey como para el súbdito.” SABINE, G.H., *Op. Cit.*, p. 203.

¹⁹⁰ VERGARA CIORDIA, J., *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de Morali Principis Institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política*. Eunsa, Barañáin (Navarra), 2010, 1ª edición, p. 65.

¹⁹¹ LADERO, M.A., “Introducción” a SALISBURY, Juan de, *Policraticus*. Ed. Cit., p. 44.

¹⁹² SALISBURY, J. De, *Policraticus*, IV, 6, Ed. Cit., p 323.

2.2.2.2. Helinand de Froimont. *De bono regimine principum.*

Helinand fue un antiguo trovador venido después a monje cisterciense, autor de la obra *De bono regimine principum* (1210), que toma la mayor parte de su cuerpo de contenidos del *Policraticus* y que sirvió de inspiración y modelo a Vicente de Beauvais, autor perteneciente al llamado “grupo de san Luis”, decisivo por su influencia en el género de la educación de príncipes en España.

De bono regimine principum muestra un avance en lo que se refiere a la independencia del poder temporal respecto al espiritual: el príncipe no está solo sujeto a los preceptos religiosos y virtudes morales, sino que ha de estar sujeto al derecho de los hombres en todo su quehacer anteponiendo los asuntos públicos a los privados. Por ello, el príncipe debe ser “un fiel seguidor de la ley civil y de los asuntos públicos”¹⁹³, algo que le va a crear la obligación de formarse en derecho para resolver eficientemente los asuntos jurídicos de su reino.

2.2.2.3. Giraldus Cambrensis. *De principis instructione.*

La obra de Giraldus Cambrensis, *De principis instructione*, es un tratado que se divide en tres partes o distinciones: el primero de carácter pedagógico y los dos restantes históricos y de reflexión sobre los gobernadores de Francia. El tratado fue dedicado a la posteridad y en particular a Luis de Francia. En él Giraldus explica cuál es el significado del poder temporal y del poder espiritual y considera que el príncipe es elegido para ser una especie de cabeza que debe vivir no solo para sí mismo, sino para su pueblo. “Un príncipe sin súbditos es como una cabeza sin los miembros.”¹⁹⁴

Por otra parte, esta obra es relevante por el plan de estudios que diseña para el príncipe, plan de una gran amplitud que abarca formación humanística, religiosa, jurídica, militar y técnica, y que será el referente obligado de toda la educación política que surja a partir de ese momento.

2.2.2.4. Gilbert de Tournai. *Eruditio Regum et Principum.*

Exponente principal de la corriente franciscana de la educación política, su obra fue compuesta por encargo de san Luis (deseoso de conocer el pensamiento político de las órdenes religiosas) y se divide en tres epístolas

¹⁹³ VERGARA CIORDIA, J., “La temática y las obras de educación de príncipes en la Edad Media con una propuesta de investigación.” Ed. Cit., p. 8.

¹⁹⁴ CAMBRENSIS, G., *De principis instructione*, I, 19.

de dieciséis, veintisiete y siete capítulos respectivamente. Destacar también que el autor recibe la influencia de su contemporáneo Vicente de Beauvais.

Tournai, en su *Eruditio Regum et Principum* (1259) se muestra como un exponente de la defensa del origen divino del poder y de la superioridad del orden espiritual sobre el temporal. Esta creencia le lleva a sostener que

el príncipe ha recibido su espada de manos de la Iglesia, cuyo ministro es. Puesto que esta no puede manejar una espada manchada de sangre, se la ha entregado al príncipe, a quien ha dotado de poder temporal, mientras que el Pontífice es el encargado de los asuntos espirituales.¹⁹⁵

También se muestra firme partidario de la monarquía y de que la sucesión sea hereditaria. Pero para ello el príncipe debe ser superior al resto en cuanto a su capacidad y preparación intelectual de manera que esto le permita ver todos los males que haya en su reino para ponerles remedio. El príncipe debe ser virtuoso y tener la humildad como una de sus virtudes, debe ser apreciado por sus súbditos por el lugar de preferencia que ocupa, y el fin que debe perseguir es la consecución de un estado donde todos puedan vivir en paz y armonía. En cuanto a las personas que eduquen al príncipe, dice lo siguiente:

La educación y el estudio de las letras debe estar cuidadosamente planteado por consejeros que sean íntegros, no susceptibles de ser sobornados, y que estén fuera de las tentaciones de la codicia¹⁹⁶.

Además de esta formación en letras, el príncipe debía tener una buena formación moral que lo aleje de los vicios y que le lleve a plantearse como principal objetivo en su ejercicio del poder el cuidado de los súbditos tanto en el *auxilium* como en el *consilium*.¹⁹⁷

2.2.2.5. Vicente de Beauvais. El *Tractatus de moralis principis institutione*.

Del “grupo de san Luis” el autor que más interés presenta para este trabajo es Vicente de Beauvais dada su gran influencia en la literatura cortesana española.

Este autor, nombrado en 1246 lector de la abadía cisterciense de Royaumont, tenía para entonces terminada la primera fase de su obra *Speculum maius* y se había marcado como objetivo escribir un *opus*

¹⁹⁵ TOURNAI, G., *Eruditio Regum et Principum*, I, 2.

¹⁹⁶ TOURNAI, G., *Eruditio Regum et Principum*, I, 2-5 y I, 2-6.

¹⁹⁷ TOURNAI, G., *Eruditio Regum et Principum*, 3, 1-2.

universale de status principis estimulado por el propio san Luis y por el gran número de espejos de príncipes aparecidos en esa época.

De acuerdo con su proyecto, esta obra iba a dividirse en cuatro partes o libros: en el primero sería abordada la figura del príncipe y su función así como las de la curia real dentro del marco de la administración y el gobierno del reino; el segundo libro se encargaría de abordar lo referente a comportamientos y costumbres propios de los príncipes en el ejercicio de sus funciones; el tercer libro tendría como objetivo concienciar a la clase noble de la dimensión corredentora que en colaboración con la Iglesia tiene quien ejerce el poder para la salvación de las almas de sus súbditos; y el cuarto libro era un espejo de príncipes dedicado a orientar la educación de los niños de la nobleza.

Sin embargo, a la hora de realizar el proyecto, Vicente de Beauvais comenzó por la última parte, *La educación de los niños nobles*, debido al encargo urgente de la Reina Margarita, esposa de Luis IX, para que elaborara una obra en la que los preceptores de los hijos de los nobles pudieran informarse para ejercer mejor su labor educativa, y aplazó *sine die* el resto.

Entre 1256 y 1259 se publica su *Speculum maius*. Pero su obra de mayor interés es el *Tractatus de morali principis institutione*¹⁹⁸ que vio la luz en 1262-64 y que tras haber sido aplazada, aparecía en ese momento por encargo del yerno de Luis IX, Teodobaldo II, conde de Champagne y rey de Navarra.

El sustrato ideológico del *Tractatus de morali principis institutione* lo encuentra Vicente de Beauvais en el pensamiento político y moral de Agustín de Hipona, en las *Etimologías* de san Isidoro y en el *Policraticus* de Juan de Salisbury, dándole finalmente el tinte secular y religioso propio de la época fundamentado en la dimensión salvífica del poder político convirtiéndose de este modo Vicente de Beauvais en defensor de la idea de que la Iglesia debe ser agente inspirador de toda actuación política y social, estando el poder civil sujeto al eclesiástico.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Un estudio imprescindible sobre esta obra de Vicente de Beauvais, ya citado, es el libro de Javier Vergara *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de Morali Principis Institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política*. Eunsa, Barañáin (Navarra), 2010. Además del estudio sobre el propio *Tractatus*, ofrece una síntesis magistral de toda la pedagogía política de la Edad Media hasta santo Tomás.

¹⁹⁹ La idea de la subordinación del poder político al espiritual se gestó entre finales del siglo V y principios del siglo VII durante los papados de Gelasio I (492-496) y Gregorio Magno (590-604). Gelasio I, en una carta al emperador Anastasio (494) postuló que el emperador es un hijo de la Iglesia, que no la lidera pero sí tiene el deber de colaborar con ella en la salvación de todos los hombres. Por su parte, Gregorio Magno defendió en su *Regula*

El contenido del *Tractatus de morali principis institutione* es un compendio de citas tomadas de los clásicos y de la *Biblia* que diseñan un modelo de gobierno ideal basado en la inspiración ético-religiosa de la acción política. La obra se divide, a su vez, en tres partes:

- La primera, formada por los nueve primeros capítulos, se centra en demostrar que el gobierno político de los hombres es algo antinatural que surge como un menester consecuencia del pecado original. Por tanto, el gobierno es considerado un mal menor y una necesidad que se legitima si se apoya en la dispensa divina, en el acuerdo de los gobernados o *consensus populi*, en la aprobación por parte de la Iglesia, y en un periodo largo de gobierno en la fe, si bien en casos extremos basta con la aprobación de la Iglesia y el *consensus populi*, puesto que sin él el poder degeneraría en tiranía. Vicente de Beauvais no se muestra muy favorable, más bien al contrario, del poder hereditario ni de la horizontalidad política, motivo por el cual (y debido a ser discípulo de la doctrina del neoplatonismo patristico y altomedieval) defiende una estructura social y política jerarquizada y funcional, haciendo suya la división entre el estamento clerical y el estamento seglar. El primero corresponde a los representantes de Cristo, inspiradores del sentido religioso del poder. Los seglares, especialmente los nobles, conformarían el Estado secular de tinte centralista y aristocrático con un príncipe letrado y religioso a la cabeza y, debajo de él, todos los demás según una jerarquía rigurosa.
- La segunda parte de la obra está formada por los siguientes nueve capítulos y en ella el autor expone las virtudes que debe poseer el príncipe para ser buen gobernante. Estas virtudes se aglutinan en torno a una triple dimensión: superar a los súbditos en poder (*fortitudo et potestas*), en santidad (*bonitas et humilitas*) y en sabiduría (*sapientia*), virtudes que, cuando actúan conjuntamente alcanzan la mayor eficacia posible, simbolizando al Espíritu Santo.

Pastorali y en sus *Moralia in Job* la necesidad del poder de los reyes, pero concibiendo este poder como algo contrario a la naturaleza humana, pues va en contra de la igualdad en dignidad de todos los hombres ante Dios. Si la desigualdad entre ellos la causó el pecado original, y de ahí deriva la necesidad del gobierno, este solo puede concebirse como un mal menor que evita otros males mayores. Por lo tanto, el gobierno es algo que Dios quiere y ordena a los príncipes con el fin de salvar las almas de los súbditos. Solo si se plantea este fin, un gobierno puede considerarse legítimo. De no ser así, el rey degenera necesariamente en un tirano. Esta teoría fue sancionada canónicamente en el año 881 en el concilio de Fismes, a instancias de Hincmaro de Reims (806-882), revitalizando su vigencia el Papa Bonifacio VIII con la bula *Unam Sanctam* en 1305. De modo que puede afirmarse que la Edad Media estuvo marcada por esta teoría que la proclamada superioridad del poder espiritual encarnado en el papado sobre el poder temporal de los príncipes a los que imponía la colaboración en salvación eterna de todos los seres humanos como su principal prioridad.

- La tercera parte de la obra, formada por los nueve últimos capítulos, trata sobre la necesidad de la práctica virtuosa de los consejeros reales, así como de la nobleza feudal y estamentos que son partícipes del poder regio, y hace recomendación al príncipe de que trate de rodearse en todo momento de consejeros de firmes creencias, probada virtud y acreditada pericia.

Las ideas que Vicente de Beauvais expuso en esta obra tuvieron gran trascendencia en toda Europa y concretamente en España: tanto en Navarra, como en Castilla y Aragón existen varios ejemplares del *De morali principis institutione* y de otras obras de autores del “grupo de san Luis” que tuvieron relación directa con nuestro país, puesto que tanto el tratado de Guillermo de Peyraut como el *Morale somnium Pharaonis, sive de regia disciplina* de Juan de Limoges fueron escritas para el rey de Navarra Teodobaldo II.

Bonifacio Palacios²⁰⁰ apunta algunas razones favorables a la hipótesis de la influencia directa del “grupo de san Luis” en la obra del rey de Castilla Alfonso X el Sabio:

- La proximidad cronológica entre el “grupo de san Luis” y el del rey castellano.
- Planteamientos temáticos similares aunque no coincidan los contenidos ni el propósito de sus obras.
- Ciertas huellas del evangelismo de los monjes mendicantes, aunque en la obra de Alfonso X el Sabio se hallan tamizadas por el carácter jurídico y doctrinal de *Las Partidas*.

Las obras vistas hasta aquí constituyen el núcleo principal de la educación política occidental de la conocida como primera escolástica y contienen, según Vergara, las tres ideas comunes que conforman el quicio de la pedagogía política de su tiempo y que servirían de base para el futuro:

- La emergencia y consolidación progresiva del Estado monárquico, con una estructura cada vez más centralista y burocratizada, y donde la preocupación por los asuntos temporales (hábitos y necesidades sociales, el bien común de los súbditos y los asuntos públicos) va en aumento, aunque ello no signifique que haya una tendencia secularista de la educación política. Para todos estos autores, el poder no deja de ser un mal necesario, consecuencia del pecado original, permitido por Dios para colaborar con su Iglesia en su misión salvífica y corredentora.

²⁰⁰ PALACIOS MARTÍN, B., Op. Cit., pp. 472-473.

- El poder procede de Dios, y ha sido entregado directamente al papa, su vicario en la tierra y encargado de delegarlo en el rey para que éste, en el orden temporal, colabore con la Iglesia en la ya mencionada misión corredentora. Este hecho convertirá al papa en un gobernante temporal de primera magnitud, y será fuente de constantes conflictos entre los dos poderes.
- Para todos estos autores el saber (formado por la triada ciencia/técnica, virtud y fe) es el camino adecuado para realcanzar la sociedad perfecta y el estado primigenio del hombre. Para ello, nada más necesario que un rey bien formado, modelo para su pueblo.²⁰¹

2.2.2.6. Obras fruto de la influencia oriental.

Paralelamente, en esta época la literatura cortesana recibe también la influencia de la sabiduría oriental ²⁰² que en nuestro país queda de manifiesto en las traducciones castellanas de obras como *Flores de filosofía* (obra traducida también al catalán con el título de *Llibre de la Saviesa*) y el *Libro de los Doce Sabios*.

Otra obra importante venida de la tradición oriental es la pseudoaristotélica *Secretum Secretorum* cuyo contenido está compuesto de consejos de Aristóteles a su discípulo Alejandro Magno. Esta obra fue traída a Occidente hacia 1240 mediante la traducción al latín de Felipe de Trípoli, quien enriqueció su contenido agregando numerosos textos bíblicos que favorecieron su difusión y su incorporación a la tradición occidental. En España fue traducida bajo el título de *Poridat de Poridades* siendo su difusión menor que la de la versión en latín.

De esta tradición cabe destacar que se caracteriza por manifestar un gran interés por los aspectos éticos y morales, dejando en un lugar secundario la preocupación por la teoría política.²⁰³

²⁰¹ Cfr. VERGARA CIORDIA, J., “La temática y las obras de educación de príncipes en la Edad Media con una propuesta de investigación.” Ed. Cit., pp. 9-10.

²⁰² La tradición sapiencial oriental, cuya presencia en la literatura medieval europea es de sobra conocida, alcanza también entre los siglos XII y XIII a los espejos de príncipes, aportándoles elementos doctrinales y literarios nuevos. España, por su posición histórico-geográfica, juega un papel esencial en esta difusión, lo que va a quedar reflejado en los espejos españoles. Cfr. PALACIOS MARTÍN, B., Op. Cit., p. 468.

²⁰³ Cfr. NOGALES RINCÓN, D., “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval, *Revista de la Sociedad de Estudios Medievales*, nº 16, 2006, pp. 9-39, p. 16.

2.2.3. Educación política en la segunda escolástica y primer renacimiento.

Periodo que aborda desde la segunda mitad del siglo XIII hasta el siglo XVI, con una gran cantidad de obras y que se caracteriza por los siguientes rasgos:

- Progresivo debilitamiento de la teocracia política a la par que un paulatino fortalecimiento de la autonomía de los gobernantes temporales respecto de los espirituales.
- La mayor importancia concedida conforme se avanza en el tiempo a la reivindicación del bien común secular como fin primordial de la acción política y de gobierno.
- La ampliación del currículo de la formación de los gobernantes con la inclusión de conocimientos propios de las áreas técnicas y sociales, restando importancia a los aspectos predominantes hasta ese momento, los religiosos y morales.

Este periodo viene marcado porque en la segunda mitad del siglo XIII, en la década de los 60, se produce la recuperación de la *Política* de Aristóteles gracias a la traducción directamente del griego que lleva a término Guillermo de Moerbeka y a la síntesis que hace de los pensamientos aristotélico y cristiano santo Tomás de Aquino. Este es un hecho de una relevancia extraordinaria para el desarrollo de la ciencia política y para la educación de príncipes ya que supone la recuperación para la naturaleza humana de su condición política.

2.2.3.1. Tomás de Aquino. *De regimine principum*.

La aportación de santo Tomás a la educación de príncipes se recoge en su obra *De regimine principum* (titulada inicialmente *De regno*), obra escrita en la segunda mitad de la década de los sesenta y que fue completada según varios autores por Ptolomeo de Luca a principios del siglo XIV²⁰⁴.

Santo Tomás recupera de Aristóteles algo que será determinante a partir de este momento en toda la literatura dedicada a la educación política: la naturaleza social del hombre²⁰⁵. El hombre es social por naturaleza y su

²⁰⁴ Cfr. GALINO CARRILLO, M.A., *Los tratados sobre educación de príncipes: siglos XVI y XVII*. Bolaños y Aguilar S.L., Madrid, 1948, pp. 27 y ss., y véase la edición y estudio de la obra en S. TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía*. Estudio preliminar, traducción y notas de L. ROBLES y A. CHUECA. Madrid, Tecnos, 1989.

²⁰⁵ Aristóteles escribió en su *Política* que el hombre es social por naturaleza y que la ciudad es igualmente natural: “está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el

vida solamente tiene sentido en sociedad, colaborando los unos con los otros, pues solo con esta vida en comunidad puede alcanzar un conocimiento más amplio y ser consciente de sus propias necesidades vitales. En comparación con los animales, que pueden conocer todo lo que les es necesario porque la naturaleza ya se lo inculcó,

el hombre, por el contrario, únicamente en comunidad tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida de modo que, valiéndose de los principios naturales a través de la razón llega al conocimiento de cada una de las cosas necesarias para la vida humana. No es, por tanto, posible que un solo hombre llegue a conocer todas esas cosas a través de su razón. Luego, el hombre necesita vivir en sociedad, ayudarse uno a otro, de manera que cada uno investigue una cosa por medio de la razón, uno la medicina, uno esto, otro aquello.²⁰⁶

De esta concepción del hombre deriva una concepción del poder puesto que si el hombre debe vivir en sociedad tiene que haber alguien que mire por el bien común, es decir,

es preciso que en toda sociedad haya algo que la dirija.²⁰⁷

La obra de santo Tomás presenta una innovación con respecto a los autores anteriores: el Estado, como tal, tiene un fin propio que es ocuparse de todos los asuntos temporales; es decir, el orden natural ya no está totalmente sometido al sobrenatural (ahora tan solo lo estará en lo referente a las exigencias del fin último del hombre, algo situado en la esfera de lo sobrenatural), sino que es independiente de éste.

Santo Tomás parte de la idea de la existencia de los dos órdenes, natural y sobrenatural, para justificar la existencia de los dos poderes que los representan, temporal y espiritual, y poder establecer así las relaciones y jerarquías entre el papa y los reyes y emperadores, puesto que para él

la sociedad humana es un todo, en el que la Iglesia y el Estado son dos partes igualmente necesarias y complementarias, que no se pueden excluir ni absorber la una a la otra.²⁰⁸

Desde la óptica de santo Tomás el poder político, regio (santo Tomás, como buen aristotélico, es firme partidario de la monarquía como forma superior de organización de la comunidad), deja de ser visto como algo antinatural y pasa a ser visto como una herramienta natural de que dispone la sociedad para intentar alcanzar su fin, que no es otro que el bien común. A su vez, la Iglesia deberá encargarse de la formación de las conciencias

hombre es, por naturaleza, un animal cívico.” ARISTÓTELES, *Política*. Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, 1999, 1ª edición en Biblioteca temática, 1ª reimpresión p. 47.

²⁰⁶ S. TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía*, Ed. Cit., p 7.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 8

²⁰⁸ GALINO CARRILLO, M.A., *Op. Cit.*, p. 31.

infundiendo a los hombres las virtudes que les llevarán a la salvación de sus almas.

Santo Tomás (lo mismo que tras él Tolomeo de Lucca y Egidio Romano) distinguió entre las formas de gobierno tres formas de *principatus* con sus correspondiente tipos de poder, decantándose por el primero:

- El *principatus regius*, aquel en el que el rey gobierna como lo hace un padre con los hijos y al que corresponde un poder paternal, el ejercido por el príncipe en interés de los súbditos.
- El *principatus politicus* que se caracteriza porque el rey gobierna igual que el marido sobre su mujer, es decir, se corresponde con un poder de tipo conyugal, que favorece por igual al que ostenta el poder que al gobernado.
- Y el *principatus despoticus*, en el que el rey gobierna como el amo a sus esclavos, o sea, a través de un poder patronal que se preocupa exclusivamente del interés del gobernante.

2.2.3.2. Egidio Romano. *De regimine principum*.

La obra de santo Tomás tuvo una gran difusión durante toda la Baja Edad Media en toda Europa conforme las tesis del santo fueron ganando adeptos y posiciones dentro del estamento eclesiástico.

Sin embargo, no fue el *De regimine principum* de santo Tomás la obra que más éxito e influencia tuvo en lo que se refiere a la educación de príncipes, sino la de su discípulo Egidio Romano, titulada igualmente *De regimine principum*, escrita en 1277-79 para la formación del futuro monarca francés Felipe IV el Hermoso. El gran éxito de esta obra le vino dado porque conjuntó perfectamente el nuevo pensamiento aristotélico-tomista con la tradición didáctica de los espejos de príncipes, además de presentar un cuerpo doctrinal que se adecuaba perfectamente al nuevo modelo de monarquía. Egidio fue prior general de la orden agustiniana en 1292 y arzobispo de Bourges en 1295, de tal manera que fue un personaje cercano e influyente en la curia papal, sobre todo en la figura del Papa Bonifacio VIII, hasta el punto de ser considerado como inspirador (incluso autor) de la bula *Unam Sanctam* (1302), culmen del llamado hierocratismo tardomedieval.²⁰⁹

Los rasgos principales que caracterizan a este tratado de príncipes son los siguientes:

²⁰⁹ Cfr. GOICOECHEA, J.L., “La glosa castellana al *De regimine principum* (1280) de Egidio Romano. La reducción aristotélica.” En <http://www.uax.es/iurisuax/textos02/goico00.htm>.

- El esquema de la obra es similar a los que siguen Vicente de Beauvais y Gilbert de Tournai. La obra se divide en tres libros: el primero dedicado a la formación del rey; el segundo al entorno familiar que le rodea; y el último a la forma como debe gobernar su reino. La obra es, en su contenido, un claro ejemplo de texto sobre virtudes.
- Con Egido desaparece, al menos superficialmente, la impronta monástica de los autores anteriores, apareciendo un auténtico filósofo moralista antes que un teólogo en el cual se juntan una gran formación intelectual y cívica.
- Su objetivo es la educación del príncipe, poniendo en primer lugar la parte intelectual que permitirá al rey ser dueño de sus pasiones y actuar a ciencia cierta. La obra es, ante todo, un texto clásico de virtudes.
- Se muestra partidario del poder del príncipe y en contra del pacto, y cree que la forma de gobierno más óptima es la monarquía hereditaria.
- Supone la primera crítica a los valores caballerescos.²¹⁰

Al igual que la obra de Vicente de Beauvais, la de Egido Romano tuvo una gran difusión e influencia en nuestro país, donde la versión que más se difundió fue la de Juan de Castrogeriz (elaborada por encargo del obispo de Osma para la educación del que luego sería Pedro I de Castilla), quien añade a la obra de Egido ejemplos de la historia de nuestro país, situándose de esta manera en la corriente del “culto a la realeza” (tendencia que se generalizó en el siglo XIV) manifestado en la glorificación de la propia dinastía. Además, se observa en Juan de Castrogeriz una vuelta a las fuentes de la patrística, a la *Biblia* y a los clásicos, lo cual lo aparta del autor original, si bien mantiene el autoritarismo regio.

Vemos así como a través de estas obras y otras similares se introducen en España las ideas aristotélico-tomistas que son el denominador común de los pensadores políticos del tardomedievo y que influyen a toda la tratadística posterior hasta nuestros pensadores políticos del barroco.

A partir de este momento ya no puede decirse que haya ningún otro autor que suponga con sus ideas y su obra una revolución de igual calibre que la que supusieron las ideas de santo Tomás y de Egido Romano hasta la aparición en el siglo XVI del *Príncipe* de Nicolás de Maquiavelo y en el siglo XVII del *Leviatán* de Thomas Hobbes.

Desde el siglo XIII hasta el XVI aparecen un gran número de obras enmarcadas dentro de la educación de príncipes que, con más o menos

²¹⁰ Cfr. PALACIOS MARTÍN, B., op. cit., pp. 475-476.

acierto, con mayor o menor calidad literaria, se dedican a retomar y dar vueltas al pensamiento de los predecesores sin aportar ninguna innovación de relieve para la ciencia política en general ni para la educación de príncipes en particular. En este sentido, afirma M^a Angeles Galino que los autores del Siglo de Oro español se limitaron a reproducir las doctrinas de Platón y principalmente Aristóteles adaptadas bien por santo Tomás o bien por Egidio Romano y llega a la conclusión, respecto del siglo XVI, de que “el pensamiento del Siglo de Oro español es el desarrollo pleno de la doctrina de Santo Tomás”²¹¹, calificando de “puente oscuro” para la filosofía los siglos XIV y XV y dejando bien a las claras la importancia del *De regimine principum* de santo Tomás que

había de ser mirada, ya para siempre, como el “Evangelio de la política cristiana”²¹².

2.2.3.3. Las tradiciones orientalista y franciscana.

Sin embargo, no todos nuestros autores se vieron influenciados tan solo por las ideas aristotélico-tomistas del siglo XIII y existen en nuestro país obras que reflejan influencia de otras tradiciones como son las corrientes franciscana y orientalista.

De la tradición orientalista, las obras de más renombre de nuestra literatura cortesana posterior al *De regimine principum* de Egidio Romano son *Castigos y Documentos* del rey don Sancho IV y el *Libro del Consejo e los Consejeros* cuya autoría se atribuye a un Maestro Pedro que probablemente sea el que fuera notario mayor del reino con Alfonso XI desde 1326, Pedro Gómez Barroso.

En cuanto a la corriente franciscana hay que hacer notar que, al igual que otras órdenes religiosas como los dominicos, los franciscanos trataron de elaborar su propio modelo de príncipe tanto en el siglo XIII como en el XIV. En el siglo XIV sus obras se ven influenciadas por la promulgación de la bula *Unam Sanctam*, mostrándose así más favorables al poder del Papa (igual que sucede en el tratado de Egidio Romano *De eclesiástica potestae* o en la parte añadida al *De regimine principum* de santo Tomás).

Entre los tratadistas franciscanos españoles destacan Ramón Llull, Álvaro Pais y el infante don Pedro de Aragón. Al primero de ellos se le atribuye un *Espejo de príncipes* desaparecido; el segundo, Álvaro Pais, es autor del *Speculum regum* dedicado a Alfonso XI en 1344, y en él se refleja claramente que el autor asume plenamente los postulados hierocráticos mostrándose a favor del poder del Papa así como del autoritarismo regio.

²¹¹ GALINO CARRILLO, M.A., *Op. Cit.*, p. 41.

²¹² *Ibidem*, p. 42.

Por su parte, el infante don Pedro de Aragón escribió, antes de hacerse franciscano, un tratado a su sobrino Pedro IV titulado *De vita, moribus et regimine principum* cuyas características más destacables son²¹³:

- Constituirse como un cúmulo de consejos para el príncipe de origen y naturaleza variada en la que no se aprecia una estructura clara.
- Reincorporación de fuentes patrísticas.
- El culto a la propia dinastía.
- Hacer partido del autoritarismo regio pero sin dejar de lado la tradición participativa de la Corona de Aragón.

2.2.3.3.1. Francesc Eximenis

Pero si hay un autor de la corriente franciscana que pueda tener un mayor interés por su influencia en Vives ese es Francesc Eximenis, quien gozó de gran predicamento en Valencia tanto en vida como después de su muerte. En vida su prestigio en la ciudad fue grande, lo cual lo demuestra el hecho de su continua labor de asesoramiento a los jurados de la ciudad. Su fama posterior la demuestra el hecho de que en el siglo XV, uno después de su muerte, sus obras eran las más presentes, tras la *Biblia*, en las bibliotecas valencianas²¹⁴. Así que es harto probable su lectura por parte de Vives y la influencia del franciscano en el humanista.

De su prolija obra cabe destacar la atención que merecen los tres títulos que, por su temática, más relación tienen con la materia de esta tesis doctoral:

1. *Lo crestià (El cristiano)*²¹⁵, calificada por el propio autor como libro de regimiento de príncipes y de la cosa pública. Este libro consta de dos volúmenes, formado cada uno de cuatro partes. Las ocho partes son las siguientes:

- Por qué fueron edificadas las ciudades y quién las edificó.
- Qué es ciudad y qué requisitos ha de reunir en el tiempo presente, y cómo estaba en el tiempo pasado.
- Cómo cada ciudad y cada reino son llamados Cosa Pública y qué ha de entenderse bajo este nombre.

²¹³ Cfr. PALACIOS MARTÍN, B., *Op. Cit.*, p. 482.

²¹⁴ BERGER, P., *Op. Cit.*, p. 380.

²¹⁵ Un interesante estudio sobre esta obra es el que se ofrece en el siguiente artículo: MARTÍN RODRÍGUEZ, J.L., "El tratado de caballería de Francesc Eximenis". *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, 1996-2003, pp. 295-331.

- Qué es regimiento y señoría; cómo comenzaron y cómo han llegado a los tiempos actuales.
- Quiénes y cómo han de ser los señores del mundo.
- Cómo han de ser los oficiales del Príncipe en sus oficios y en sus buenas costumbres.
- Trata de los demás estamentos, de los súbditos, de quiénes y cuáles han de ser según la coligación natural de esta vida.
- De los que viven juntos por coligación legal o de fortuna.

2. *Regiment de la cosa pública*, dedicado a los jurados de la ciudad de Valencia. En este libro Eiximenis vuelve a retomar algunos de los temas de la anterior. Define la cosa pública como

una comunidad de gente reunida que viven bajo una misma ley, señoría y costumbres, entendiendo por tal reunión reino, ciudad, villa castillo o cualquier comunidad parecida que no sea una sola casa.²¹⁶

Sus componentes son diversos, pues los hombres no pueden ser iguales dada la desigualdad de derechos según estamentos, pero deben ayudarse según sus necesidades. Algunos lugares comunes con otros autores y obras ya vistos, y que posteriormente trataría Vives, son los siguientes:

- Uso de la metáfora organicista.²¹⁷
- Superioridad de los cristianos sobre el resto de los pueblos en la capacidad para mantener la cosa pública siempre que sigan la ley cristiana.
- La observancia de las leyes por parte de todos, incluidos los gobernantes. Estas no deben estar hechas “para el provecho personal del príncipe ni de otro particular, sino para el provecho de la cosa pública.”²¹⁸
- Necesidad del consenso entre gobernantes y gobernados, y de la mutua fidelidad, puesto que esta fidelidad del pueblo hace al gobernante más atento de sus obligaciones.
- El príncipe debe aventajar en virtud y lealtad a sus vasallos.

La fidelidad y toda la virtud más se ha de manifestar en el príncipe que en el vasallo, y la cosa pública nunca será bien regida si el príncipe no guarda fidelidad a sus vasallos y súbditos.²¹⁹

²¹⁶ EIXIMENIS, F., *Regiment de la cosa pública*. Selección, prólogo y notas de Albert Calderó i Cabré. Estrategia Local (edición no venal), Barcelona, 1999, p. 75.

²¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p 79.

²¹⁸ *Ibidem*, pp. 83-84.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 93.

- Necesidad de buenos consejeros: deben ser pocos y excelentes.
- Nadie de la comunidad debe permanecer ocioso.
- Los gobernantes deben evitar la presencia de oficios corruptivos o que provocan mal: jugadores, luchadores, alcahuetes,... así como de nigromantes y alquimistas, y deben expulsar de la cosa pública todas las cosas que puedan perturbar la paz y la concordia.

3. *Lo Llibre de les dones (El Libro de las mujeres)*, un manual para la educación de las féminas en el que, según Rosanna Cantavella²²⁰, puede verse la influencia del *Sobre la educación de los hijos de los nobles* de Vicente de Beauvais, que pudo servir como una referencia a Vives para su *Educación de la mujer cristiana*, y, según el profesor Francisco Calero, como materia prima en la composición de otra obra, *El carro de las donas*.²²¹

2.3. La ruptura de la tradición. Maquiavelo y *El príncipe*.

Como ya se ha comentado, el siguiente hito importante en la educación de príncipes y, por supuesto, en el devenir de la ciencia política, se produce en el siglo XVI con la aparición de *El Príncipe* de Maquiavelo, escrito en 1513 y publicado en 1532, con quien aparece el concepto de la “razón de Estado” que justifica el empleo de cualquier método o proceder en la organización política de una comunidad. Por tanto, para Maquiavelo es más importante el poder político que los valores éticos o religiosos y, consecuentemente, el príncipe ya no tiene la obligación de ser el dechado de virtudes que hasta ese momento se le había exigido ser, si bien conviene que lo aparente.

A un príncipe no le hacen falta todas esas cualidades (integridad, religiosidad, clemencia,...), pero no está de más que parezca que las tiene.²²²

²²⁰ CANTAVELLA, R., “Lectura i cultura de la dona a l’edat mitjana: opinions d’autors en català”. *Caplletra*, 3, otoño, 1988, p. 114.

²²¹ La autoría del *Carro de las donas* ha sido un tema controvertido y objeto de múltiples estudios. En algunos de ellos, como el de David Viera “Más sobre Vives y el Carro de las donas” se postulaba que el traductor de la obra de Eiximenis había utilizado textos de Vives. Cfr. VIERA, D.J., “Más sobre Vives y el carro de las donas.” Instituto de Literatura y Estudios Filológicos. Valencia, 1975 Tamaño 4º mayor. 16 pp. Separata no editorial de la *Revista Valenciana de Filología Tomo VII- N° 3* año 1975. El profesor Francisco Calero ha demostrado que esa autoría corresponde a Juan Luis Vives a quien atribuye la adaptación de la obra de Eiximenis y la composición del libro quinto. Cfr. CALERO, F., “Francesc Eiximenis y Luis Vives: la clave de la verdad”. *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca, XIII-2007-2008*, pp. 25-37.

²²² MAQUIAVELO, N., *El príncipe*. Ediciones temas de hoy, S.A. Madrid, 1998, p. 52.

Con ello se invierte la escala de valores vigente hasta ese momento, subordinando la moral al poder. Maquiavelo licita en el proceder del príncipe o gobernante el uso de la violencia, el engaño y cualquier otro medio con tal de mantener el poder, es decir, el gobernante no debe sentirse nunca maniatado en el ejercicio de la política por ningún tipo de norma ética. Según estos postulados doctrinales para el príncipe es más importante ser temido que ser amado por sus súbditos y el gobernante, que sólo debería preocuparse del poder, tendría que rodearse de consejeros tales que le garantizaran siempre el éxito en sus actuaciones políticas.

Sus contemporáneos españoles leyeron la obra pero no se dejaron seducir por sus ideas y la reacción que se produjo en la mayoría de ellos fue de rechazo hacia la doctrina que proponía *El príncipe*. Como afirma Galino:

Aparte, pues, de Antonio Pérez, en su *Norte de príncipes*, de Joaquín Sentanti, en sus *Centellas y Avisos*, y –acaso si son suyos, en los *Aphorismos* – del Padre Gracián, y de algunos toques aquí y allá en Saavedra Fajardo, Maquiavelo no logra formar escuela, ni siquiera halla comentadores. Sus obras se tradujeron por un anónimo, y los que contra él escriben lo hacen para prevenir más que para curar.²²³

La reacción de rechazo a la doctrina de Maquiavelo se traduce en un antimachiavelismo en nuestros autores que se manifestó en tres posturas distintas aunque convergentes:

- La primera postura es la de aquellos que se limitaron a cumplir con la función de instruir rectamente al príncipe para el cumplimiento de sus deberes desde una forma de vida marcada totalmente por la virtud. En esta línea se encontraría Juan Luis Vives, a quien las tesis del florentino le tuvieron que producir una profunda sensación de rechazo si realmente llegó a conocer la obra del italiano.
- La segunda posición es la de aquellos autores que intentaron con sus obras refutar la doctrina de Maquiavelo. Entre estos autores destaca el Padre Mariana.
- La tercera postura es la de quienes escribieron sus obras para convencer al autor florentino de que se hallaba en un error al defender sus tesis.

De todo ello se desprende que nuestros autores contemporáneos y posteriores a Maquiavelo siguieron defendiendo el concepto de gobernante como lugarteniente de Dios en la tierra contra la estatolatría del italiano y reivindicando los derechos de la verdad y el bien frente a la validez de cualquier medio para mantener el poder. Entre ellos se encontraría Vives, claro defensor de la necesidad de que la virtud anteceda al poder.

²²³ GALINO CARRILLO, M.A., *Op. Cit.* p. 68.

3. ERASMO DE ROTTERDAM Y SU *EDUCACIÓN DEL PRÍNCIPE CRISTIANO*.

Si hay un autor que, en vida, influyó en Juan Luis Vives, al que pudiera leer y con el que intercambiara sus ideas, ése es Erasmo de Rotterdam, el más grande de los humanistas de su tiempo, a quien nuestro valenciano consideraba su maestro, y que para el tema de este trabajo cobra especial interés por ser el autor de *La educación del príncipe cristiano*, obra que constituye un verdadero manual de lo que debe ser un príncipe cristiano, de las cualidades que debe tener, los vicios que debe evitar, la forma de comportarse ante todo tipo de situaciones, cómo deben ser su esposa, sus ministros y consejeros, etc., y en la que una idea destaca por encima del resto: el fin primordial del príncipe es la consecución del bien común. A lo largo de toda la obra el poder se entiende como servicio y ministerio público que debe ser ejercido por un gobernante sabio.

Esta obra de Erasmo fue publicada por primera vez en 1516 y supone la afirmación de la línea de pensamiento político descrita en el apartado anterior en un punto fundamental: el poder del príncipe ha de ir necesariamente unido a la virtud moral; de nada vale un gobernante pleno de cualidades propias de un político y de dotes de mando si en su proceder no tiene como guía el recto comportamiento que marca la moral cristiana y cuyo ejemplo es el propio Cristo. En palabras del propio Erasmo,

El modelo ideal de buen gobernante debe tomarse de Dios y del que es Hombre y Dios, Cristo, de cuyos dogmas deberán derivarse principalmente los preceptos de un buen gobierno.²²⁴

Otra idea que ha de considerarse fundamental en esta obra, y que sirve de base al resto del contenido es que Erasmo considera la existencia de un gobernante, un príncipe, como algo necesario, pues parte de considerar una necesidad que los hombres, el común de la ciudadanía, sean gobernados por un príncipe porque el vulgo no está preparado para gobernar los asuntos públicos, y aún los propios príncipes necesitan educadores y consejeros que les ayuden a llevar la pesada carga que supone su función.²²⁵ En este sentido, el holandés es un reformador moderado que considera que la buena gobernanza y felicidad del pueblo tiene como base la elección de buenos gobernantes o, caso de no haber posibilidad de elección, dotarles de una

²²⁴ ERASMO DE ROTTERDAM, *Educación del príncipe cristiano*. Tecnos, Madrid, 1996, pp. 71-72.

²²⁵ En este postulado de la incapacidad del pueblo para actuar en política coincide Erasmo con su contemporáneo y contrario en pensamiento político Maquiavelo. Ambos ven necesaria la figura del príncipe y de su educación para llevar de manera eficaz los asuntos públicos. Cfr. GONZÁLEZ GARCÍA, M., “Ética y política en los orígenes de la modernidad”, en VV.AA.: *La idea de Europa en el siglo XVI*. UNED, colección Aula Abierta, Madrid, 1999, p. 162.

educación que les haga destacar de manera ejemplar en sabiduría y en virtud. La siguiente frase resume el ideal de gobernante para el holandés:

En suma, quien es apto para el reino debe ser al mismo tiempo diligente, bueno y sabio.²²⁶

La educación del príncipe cristiano se estructura en once capítulos en los que el humanista holandés contempla todos los puntos de interés tratados tradicionalmente por los autores de obras de educación política. Estos capítulos son los siguientes:

- I. Nacimiento y educación del príncipe cristiano
- II. Cómo debe un príncipe evitar la adulación.
- III. Las artes de la paz.
- IV. Los impuestos y las exacciones fiscales.
- V. La beneficencia del príncipe.
- VI. Promulgación y reforma de las leyes.
- VII. Las magistraturas y los cargos públicos.
- VIII. Los pactos.
- IX. Las alianzas matrimoniales de los príncipes.
- X. Las ocupaciones de los príncipes durante la paz.
- XI. La declaración de guerra.

Estos once capítulos vienen precedidos por una breve misiva del autor al príncipe Carlos, futuro emperador, en la que esboza las ideas-eje de la obra amén de hacer la obligada dedicatoria.

De los once capítulos, es el primero, “Nacimiento y educación del príncipe cristiano”, el más amplio y el que cuenta con una mayor carga de ideas fundamentales al respecto de lo que a educación política se refiere. Algunas de esas ideas fundamentales se exponen a continuación.

Origen y fin del poder.

Erasmus es un continuador de la *Philosophia Christi* de los autores vistos en el apartado anterior, si bien supone un eslabón avanzado en lo que se refiere a la independencia de lo laico y lo religioso.

Tiene claro que el poder tiene su origen primero en Dios, pero que una vez otorgado al rey, este es el único responsable de administrarlo para bien de la comunidad. Por ello advierte al futuro Carlos V que su poder le ha sido

²²⁶ ERASMO DE ROTTERDAM, *Op. Cit.*, p. 40.

otorgado por Dios: “A Dios debes el imperio que te fue dado sin derramamiento de sangre y sin adquirirlo causando un mal a alguien.”²²⁷ Y que el fin que debe perseguir es conservarlo en paz y para el bien de los súbditos. El mensaje se repite en el primer capítulo en el que el autor escribe

Así como Dios puso el Sol en el cielo como bellísima imagen de sí mismo, así también estableció entre los hombres al rey como palpable y vivo reflejo de Él. Nada hay más universal que el Sol, que ilumina los demás cuerpos celestes, de igual modo el príncipe debe estar totalmente disponible para las necesidades públicas, y poseer la luz de una innata sabiduría, de modo que, aun cuando los demás anden a ciegas, él, nunca se ofusque.²²⁸

Las referencias a que el fin del poder es velar por el bien público en todo momento se repiten como una constante a lo largo de toda la obra y respecto de todos los asuntos, siendo lo que distinguirá a un verdadero rey de un tirano, pues este último antepone sus asuntos particulares sobre el bien común.

Acceso al poder.

Erasmus admite distintas formas de llegar al poder, tanto por nacimiento como por elección. En este caso, el príncipe electo debe reunir una serie de atributos tales como el carácter apacible y sereno, una edad ni muy corta ni muy avanzada, buena salud, y debe mostrar superioridad en sabiduría, justicia, moderación de ánimo, pasión y celo del bienestar público. A su vez, en el acto de la elección, el pueblo debe dejar de lado cualquier tipo de preferencia personal y tener en cuenta exclusivamente las cualidades regias o dotes de gobierno del candidato.

En el caso del príncipe por nacimiento se muestra contundente al señalar que quien llega al poder por esta vía precisa la educación desde el mismo momento del nacimiento, lo cual conlleva la necesidad de elegir bien a sus maestros.

Pues la verdadera nobleza no procede solo del nacimiento, de la herencia, sino que lo hace de dos fuentes más, a saber, “de la virtud y las acciones rectas” y “del conocimiento de las más honestas disciplinas.”²²⁹

Formas de gobierno. Los buenos y los malos gobiernos.

Erasmus, buen estudioso de los clásicos, es conocedor de las formas de gobierno propuestas desde la antigüedad y de la preferencia de la mayoría

²²⁷ *Ibidem*, p. 5.

²²⁸ *Ibidem*, p. 38.

²²⁹ *Ibidem*, p. 28.

de los autores por una de ellas, la monarquía, por la que también él se decanta en su forma más pura si el príncipe es virtuoso. Aunque, consciente del estado de cosas imperante en su tiempo y de los vicios de los gobernantes, su propuesta es equilibrarla mediante una combinación con las otras formas de buen gobierno de la clasificación aristotélica, la aristocracia y la democracia.²³⁰

Todo ello con el fin de evitar que la monarquía, la más excelente de las formas de gobierno según Aristóteles y el propio Erasmo, degenera en tiranía. Si la primera es cosa divina, la segunda “equivale a desempeñar un papel radicalmente opuesto a lo que es la divinidad.”²³¹ Si el verdadero rey antepone el interés público a sus asuntos propios y a los de los suyos, el tirano hace todo lo contrario, mira siempre en pos del suyo propio.

En el primer capítulo de su obra, Erasmo dedica sendos apartados a describir lo que es un buen príncipe, lo que es un mal príncipe (tirano), y las diferencias entre ambos.

- Al buen príncipe le distingue su dotación en virtudes, el mirar por el bienestar de todos, el esfuerzo por el mayor bien común aun a riesgo de exponer su vida, obrar honestamente en todo momento con sabiduría y prudencia.
- Al tirano le caracteriza su afán por hacer lo que le place, por las riquezas materiales, el obrar torticero, sospechar de todos los ciudadanos y de la concordia entre estos, engañar y deleitarse en el engaño, acaparar las riquezas del pueblo y de los ciudadanos, usar las leyes en su favor, utilizar el temor para conservar el gobierno.

Donde al tirano le va bien, al pueblo le va mal, el verdadero rey debe serlo por sus obras.²³² Por este motivo el buen príncipe debe responder a una serie de atributos, por otra parte comunes en la literatura de educación política desde la Grecia Clásica:

- Debe mostrarse para sus ciudadanos como un buen padre de familia²³³, pastor del pueblo²³⁴. El buen príncipe es el alma de su pueblo.²³⁵
- Debe ser el espejo donde estos se miren y consciente de que es observado en todo momento.

²³⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 58-59.

²³¹ *Ibidem*, p. 59.

²³² Para dar más fuerza a esta idea, Erasmo recurre aquí a otro clásico: “Séneca dio la gran verdad de que un tirano se diferencia de un rey por sus obras, no por su nombre.” *Ibidem*, p. 41.

²³³ *Ibidem*, p. 52.

²³⁴ *Ibidem*, p. 53.

²³⁵ *Ibidem*, p. 61.

Ningún cometa y ninguna fuerza fatal afecta tanto a los mortales como la vida del príncipe arrastra y transforma las costumbres y ánimos de los ciudadanos... a la emulación del príncipe todo el mundo se siente estimulado. Por esta misma razón el príncipe debe cuidarse de no ser malo para, con su ejemplo, no volver malos a muchos. Y por esta misma razón se esforzará en ser bueno para hacer mejores a muchos.²³⁶

- Ha de procurarse el amor de sus súbditos, que no sean sus enemigos.²³⁷
- Ha de aventajar al resto en honestidad, sabiduría y vigilancia.
- El príncipe para ser bueno en su oficio de gobierno debe ser antes que nada un buen hombre, debe ser honesto y virtuoso, y no vale la mera apariencia de serlo. Esto conlleva que las virtudes son las protagonistas principales de la vida política puesto que el buen gobernante solo podrá tener la virtud política si antes posee todas las virtudes. Y a esto solo se llega desde el cristianismo.
- De lo anterior se deduce que el príncipe debe tener como modelo a Cristo. Por eso encomienda a quien eduque al príncipe:

Ante todo y más profundamente ha de inculcarse en el ánimo del príncipe que tenga la mejor opinión de Cristo, que se embeba directamente de sus principios sistematizados de un modo cómodo y procedentes de sus propias fuentes, de donde se obtienen más puros y eficaces. Persuádele de esto: que lo que Aquel enseñó, a nadie más que al príncipe atañe.

Advierte que “el reino que se gobierna con la virtud y la benevolencia no solo es más tranquilo y llevadero, sino más duradero y estable”²³⁸, a la vez que no ha existido ninguna tiranía que no se precipitara hacia su propia perdición ya que al tirano “la mayor parte de los hombres desean verlo muerto.”²³⁹

Y aunque para nada habla de forma explícita de la eliminación del tirano por parte del pueblo, sí deja caer su no desaprobación absoluta del tiranicidio recordando que los antiguos lo premiaban por ley con estas palabras:

En otro tiempo los que habían dirigido bien el imperio eran objeto de honores divinos. Pero contra los tiranos existía la ley que en

²³⁶ *Ibidem*, p. 35.

²³⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 63.

²³⁸ *Ibidem*, p 57.

²³⁹ *Ibidem*, m.p.

la actualidad se aplica contra los lobos y osos, premiar públicamente a quien eliminase a un enemigo público.²⁴⁰

Consenso del pueblo: obligaciones del príncipe y de los gobernados.

Erasmus plantea una relación mutua entre el príncipe y sus ciudadanos en la que ambas partes tienen derechos y obligaciones.

El pueblo debe tributo, acatamiento, honor.²⁴¹

Pero el príncipe, en correspondencia, ha de ser bueno y vigilante, de un proceder honesto tratando de contar con el consenso de los gobernados a base de buscar el bien de todos, y debe mostrarse dispuesto a rendir cuentas de su gestión, primero ante su pueblo (aunque se da por hecho que nadie va a pedir tal rendición de cuentas al príncipe, sino que debe ser él mismo quien lo haga de motu proprio y ante sí mismo)²⁴² y, segundo, ante Dios,

aquel delante del cual de nada te servirá haber sido príncipe, sino que deberás tenerlo por juez tanto más riguroso cuanto mayor haya sido el poder a ti encomendado.²⁴³

Esto supone la mayor limitación del poder del príncipe, no puede hacer lo que guste, sino lo que sea correcto. Como consecuencia da al príncipe esta máxima:

una vez que te has consagrado a la república, ya no tienes libertad para vivir según tu gusto; debes mantener el cargo que asumiste y defenderlo.²⁴⁴

En el capítulo sexto retoma esta idea con la siguiente advertencia:

Florecieron imperios muy pujantes sin príncipe alguno como en la democracia de los romanos y de los atenienses, pero un príncipe no puede existir sin república y, finalmente, la república contiene al príncipe, no al contrario. ¿Qué es lo que hace al príncipe sino el consenso de sus súbditos?

El **segundo capítulo** del libro trata sobre la manera de evitar uno de los vicios imperantes en las cortes europeas y más detestados por quienes se dedicaron a escribir tratados de educación de príncipes: la adulación.

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 57-58.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 68.

²⁴² “Administra el mando de modo que puedas fácilmente rendir cuentas de tu gestión. Aun cuando nadie vaya a pedirte las, debes exigirte a ti mismo mucho más.” *Ibidem*, p. 69.

²⁴³ *Ibidem*, p. 69.

²⁴⁴ *Ibidem*, m.p.

Los aduladores suponen un serio peligro para el príncipe y, por ende, para la propia república, motivo por el cual la adulación es un mal que debe extirparse desde el propio nacimiento del príncipe y durante toda su niñez (junto con la vejez, las dos etapas de la vida más propicias para recibir con gusto a quienes le adulan) eligiendo bien las nodrizas, los compañeros de juegos y los servidores del príncipe.

Erasmus desprecia a los aduladores porque anteponen su bien particular a la utilidad pública y es tal su desprecio por ellos y por sus prácticas que propone castigos para ellos que llegan hasta la propia pena capital.

Los consejos que da para evitar este vicio son los siguientes:

- Buena elección del personal que ha de relacionarse con el príncipe.
- Los títulos y retratos deber recordar al príncipe sus deberes y funciones.
- El sometimiento a la ley y al derecho.
- Selección de las lecturas, siempre con la vista puesta en la mejora del príncipe y entre las que se deben encontrar los salmos, el evangelio y la historia.
- El príncipe debe mostrarse agradecido con quienes le aconsejan bien para fomentar esta labor de consejo y mitigar el posible miedo de quienes temen por lo que consideran es preciso decir.

En el **tercer capítulo** de *La educación del príncipe cristiano*, titulado “Las artes de la paz”, Erasmo define cuál debe ser la primera preocupación del príncipe:

formarse en aquellos aspectos que atañen a regir sabiamente los tiempos de paz en los que debe intentarse con todo empeño que no sean necesarias jamás las obligaciones de la guerra.²⁴⁵

Para conseguir tal fin, las principales consignas que debe seguir el príncipe son las siguientes:

- Conocer los territorios de su jurisdicción.
- Amar la región que gobierna y a sus ciudadanos, pero de un modo tal que “goce de autoridad ante ellos.”²⁴⁶ Esta autoridad la alcanzará mediante el ejercicio de virtudes como la prudencia, la integridad, la sobriedad y la vigilancia ya mencionadas en el primer capítulo de la obra.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 101.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 103.

- Ganarse la benevolencia del pueblo. Ello se consigue con la benignidad, que estimula el cumplimiento del deber por parte de todos, con la clemencia, que favorece la reinserción y recuperación de aquellos que han cometido malas obras, y con la civilidad, que engendra amor y mitiga el odio y que es gratificante para todo el pueblo.
- Comportarse de modo que fomente que lo quieran; y aún antes que nadie, que lo quieran los mejores.
- Mejor si el príncipe nace y se educa entre sus ciudadanos, pues “el príncipe estará más inclinado hacia los suyos y los considerará más como suyos y el pueblo tendrá hacia él un mayor afecto y, gustosamente, lo reconocerá como su príncipe.”²⁴⁷ Por ello le recomienda también que permanezca siempre con su pueblo y que evite viajes largos y ausencias.
- El príncipe debe cuidar en todo momento su forma de hablar y de actuar, buscando siempre que sean correctas.
- Cuando haya de hacer modificaciones, debe acometerlas poco a poco y con mucho tacto, huyendo de innovaciones que creen malestar.
- Procurar que su familia sea semejante a él en virtud, pues de lo contrario “el odio suscitado por sus inmoralidades redundará en perjuicio de la persona del príncipe.”²⁴⁸

Como colofón a este capítulo aparecen dos máximas que facilitarán la felicidad del príncipe y de su república:

- El príncipe debe aspirar a entregar a su sucesor una república mejor que la que recibió.
- La necesidad de educar al pueblo. “Nada más importe al príncipe que tener ciudadanos excelentes”²⁴⁹, para lo cual es imprescindible que el príncipe predique con el ejemplo pues “ninguna de estas cosas será excesivamente difícil si el príncipe en persona sigue lo que es excelente.”²⁵⁰

Los dos siguientes capítulos de la obra, titulados “Los impuestos y las exacciones fiscales” y “La benevolencia del príncipe” abordan de una manera diáfana cuál debe ser el comportamiento del príncipe para con sus gobernados.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 106.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 110.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 112.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 113.

En el primero de ellos trata el aspecto económico. El príncipe ha de evitar las cargas y exacciones excesivas (origen de sediciones a lo largo de la historia) y estudiar bien las cuentas del reino con el fin de exigir al pueblo lo menos posible, procurando que los que menos tienen soporten menos las cargas económicas que quienes poseen más haberes.

Si la necesidad pide insistentemente algunos sacrificios al pueblo, entonces un buen príncipe debe procurar que los débiles sufran la mínima extorsión posible.²⁵¹

También ha de procurar el príncipe que la desigualdad de riquezas de los ciudadanos no sea excesiva y gravar lo menos posible los productos de primera necesidad.

Por otro lado, y según lo tratado en el segundo de estos capítulos, el príncipe debe ayudar a alguien con sus favores cada día, pero solo a quienes lo merecen por velar por el interés público. Un límite ha de tener la benevolencia del príncipe: el perjuicio a terceros.

Dentro del objeto de esta benevolencia se encuentran los extranjeros. El príncipe debe velar porque se respeten sus derechos igual que si fuesen sus propios ciudadanos.

Los **capítulos sexto y séptimo** están dedicados a las normas que deben regular la convivencia en la república y a quienes tienen como misión la aplicación y el cumplimiento de tales normas, magistrados y demás cargos públicos.

En el primero de estos dos capítulos, “Promulgación y reforma de las leyes”, Erasmo expone unos postulados que bien puede afirmarse que constituyen los principios base de un buen ordenamiento jurídico:

- Las leyes deber ser pocas, buenas, y saludables para la república.
- Deben reflejar honestidad e interés por el bien común.
- Deben tener carácter preventivo de la delincuencia, y no solo carácter punitivo, así como contemplar premios para los que obran bien además de los tradicionales castigos para quienes obran mal.
- Las penas deben ser proporcionadas a los delitos, contemplando la pena capital como algo excepcional, y contemplando el perdón como beneficioso para la república y más cercano al proceder divino. Por ello

el príncipe y la ley deben ser más propensos al perdón que al castigo ya porque son en sí mismos más benignos, ya porque

²⁵¹ *Ibidem*, p. 117.

responden más al modo de proceder de Dios cuya ira procede muy lentamente a la venganza.²⁵²

- Las leyes deben actualizarse según el contexto imperante en cada momento, pero su reforma no debe ser caprichosa y
no deben darse nuevas leyes si las antiguas sirven todavía para remediar los males de la república.²⁵³
- La aplicación de las leyes ha de ser recta si no se desea pervertir su sentido. Pues “nada hay más pernicioso que una buena ley retorcida para un mal uso.”²⁵⁴
- Las leyes deben socorrer a quienes más lo precisen.
- Las leyes deben redactarse de modo claro y sin ambigüedades que den lugar a interpretaciones contrarias, de tal modo que la necesidad de abogados y jurisconsultos sea la menor posible.
- El príncipe debe cumplir las leyes no siendo bastante que esté limpio de crimen, es preciso que esté libre hasta de la apariencia del crimen.

Si importantes son las leyes, igual es que los funcionarios que han de velar por su cumplimiento estén a la altura de las mismas. Esto lo trata Erasmo en el **capítulo séptimo** de su obra, “Las magistraturas y los cargos públicos” en el que da los siguientes consejos al príncipe respecto a sus funcionarios: ha de exigirles integridad, ocuparse de su selección, eligiendo a los de hábitos más íntegros y de mayor aptitud para el desempeño del cargo, y de que cumplen con sus obligaciones. Y ha de comportarse con ellos tal y como desea que se comporten con el pueblo, evitando que se lucren con el desempeño de sus funciones.

Los dos siguientes capítulos tienen como objeto la política exterior.

El **capítulo octavo** trata sobre “Los pactos”, que deben ser pocos y por interés público. La mera palabra del príncipe debe valer para sellarlos y no deben romperse por violaciones de sus partes. El fin principal es conservar la paz con todos, especialmente con los vecinos:

un príncipe bueno y sabio se esforzará en mantener la paz con todos, pero principalmente con los vecinos, que pueden causar muchísimo daño si se los tiene en contra.²⁵⁵

²⁵² *Ibidem*, p. 139.

²⁵³ *Ibidem*, p. 135.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 135.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 153.

También recomienda al príncipe que tenga un buen conocimiento del carácter y las costumbres del resto de naciones, desaconsejando los pactos con naciones que tengan religión distinta a la cristiana.

“Las alianzas matrimoniales de los príncipes” constituye el contenido del **capítulo noveno**. La recomendación son alianzas matrimoniales dentro del propio reino o con reinos cercanos y capaces de fidelidad. En todo caso, deberían servir al mantenimiento de la paz entre territorios, aunque se sabe que en realidad son, a menudo, fuente de guerras y discordias.

En cuanto a la elección de la esposa, ha de escogerse

de entre todas, la mujer más recomendable por su integridad, por su modestia y por su prudencia, que sea complaciente con el príncipe y le de hijos dignos de ambos progenitores y de la patria. La mujer que es buena esposa del príncipe tiene bastante nobleza sea su origen el que fuere.²⁵⁶

De estos dos capítulos se extrae cuál es, a juicio de Erasmo, el objetivo principal de los príncipes:

consolidar una paz duradera entre todos y, al efecto, dirigir todos sus planes.²⁵⁷

El **capítulo décimo** está dedicado a “Las ocupaciones de los príncipes durante la paz” y su contenido supone incidir en algunas de las ideas que aparecen en capítulos precedentes tales como que el príncipe debe estar constantemente ocupado en el bien público, que es observado por los gobernados en todo su quehacer, que debe escuchar a todos en la administración de la justicia, que debe mostrarse espléndido en lo que se refiera a lo público y comedido y frugal en lo particular, que ha de ocuparse de la educación de los gobernados y no caer en el error de querer ensanchar su reino a cualquier precio, recordando que

un buen príncipe debe convencerse íntimamente de que nada mejor puede hacer que, sea cual sea el reino que le tocó en suerte, lo entregue a su heredero más floreciente y en todos los órdenes más embellecido.²⁵⁸

El buen ejemplo en el ejercicio de las virtudes por parte del príncipe, así como la integridad de maestros, funcionarios, obispos y sacerdotes constituye el soporte de un reino próspero y feliz, en el que reinan la paz y la concordia.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 156.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 157.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 164.

Mas los deseos irenistas de Erasmo no le hicieron olvidar que las guerras eran una realidad en su tiempo²⁵⁹ y por ello dedicó el undécimo y último capítulo de *La educación del príncipe cristiano* a “La declaración de guerra”. La declaración de guerra es considerada el último recurso y solo ha de realizarse cuando se hayan agotado el resto de las vías, cuando la vía diplomática no la pueda evitar. Si se llega a la misma

la inmediata preocupación del príncipe será que se realice con el mínimo perjuicio de los suyos y con el mínimo derramamiento de sangre posible y que se termine lo antes posible.²⁶⁰

El buen príncipe cristiano debe huir de toda guerra y cuestionarlas todas, aun cuando parezcan justas. Debe, una vez más, anteponer el bien común y dejar aparte los asuntos particulares por los que muchas veces se desencadenan los conflictos bélicos, pues al pueblo no le atañen tales asuntos y no debe sufrir perjuicios por ellos. Y otra vez recuerda al rey que necesita el consenso de su pueblo, invitándole a reconciliarse con los otros príncipes en lugar de guerrear contra ellos.

Buena parte del gobierno radica en el consenso del pueblo, éste origina el poder real. Si se produjese alguna disidencia entre príncipes, ¿por qué no se intenta una reconciliación?²⁶¹

Por otra parte, Erasmo acusaba a los obispos y sacerdotes de no evitar las guerras, sino de espolearlas y hasta de llegar ellos mismos a empuñar las armas, así como de poner a Cristo de su parte y como excusa. Así denuncia que

no les basta a los cristianos con ser tolerantes con la guerra, sino que incluso llegan a considerarla como el honor supremo.²⁶²

Erasmo aborrecía todas las guerras. Ni siquiera contra los turcos, dice, debe declararse la guerra a la ligera y sin sopesar sus consecuencias, que, por otra parte, presumía negativas.²⁶³ Por este motivo exhorta a los príncipes cristianos a terminar las guerras entre ellos y les dice cómo: dejando de favorecer cada uno su propia causa y preocupándose todos ellos del bien común.

²⁵⁹ “Actualmente el inglés odia al francés y el francés al inglés por ninguna otra razón más que por ser inglés... *Ibidem*, p. 175.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 168.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 172.

²⁶² *Ibidem*, p. 176.

²⁶³ Erasmo recomendaba una alianza de los príncipes cristianos antes de atacar a los turcos porque consideraba que, de lo contrario “puede suceder más fácilmente que nosotros acabemos siendo turcos, que ellos se conviertan en cristianos por nuestro ejemplo.” *Ibidem*, p. 177.

Si tratásemos de común acuerdo el bien común, incluso los intereses privados serían más florecientes.²⁶⁴

Esta es la encomienda que hace al futuro Carlos V, conseguir la paz y mantener su reino en ella, tal y como Cristo se lo entregó.

Concluyendo, en *La educación del príncipe cristiano* Erasmo expone un cuerpo de ideas que no suponen novedad por sí mismas pero sí por el enfoque personal del autor, mucho más acorde a la modernidad y al contexto europeo descrito en el capítulo anterior. Este enfoque propio se hace manifiesto en las siguientes características de su obra, las llamadas tesis fundamentales por Pedro Jiménez Guijarro:

- El evangelismo: Erasmo propone en esta, como en otras de sus obras, un cristianismo puro en la fe y donde el laicado es tan importante como la jerarquía eclesiástica.
- Pedagogía: *La educación del príncipe cristiano* muestra la preocupación de su autor por mejorar al gobernante al que va dirigida, a la par que el optimismo pedagógico de quien tiene fe en que la mejora es posible desde una buena formación.
- Irenismo o pacifismo integral, y el repudio de la guerra aún contra los turcos. La guerra se contempla como el último de los recursos y siempre como fuente de males para el pueblo.²⁶⁵

De estas características de la obra de Erasmo pretendo demostrar que Vives es continuador, pero tratando antes a Isócrates, cuyas ideas influyeron en los dos humanistas.²⁶⁶

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 178.

²⁶⁵ Para un conocimiento más profundo de estas tesis fundamentales de *La educación del príncipe cristiano* cfr. JIMÉNEZ GUIJARRO, P., “Estudio preliminar” en ERASMO DE ROTTERDAM, *Op.Cit.*

²⁶⁶ Erasmo reconoce la importancia del pensamiento de Isócrates en la dedicatoria de su *Educación del príncipe cristiano* a Carlos V: “Yo demostraré a la latinidad el precepto de Isócrates sobre la administración del reino”, y su acomodo a la fe cristiana pues “si este sofista instruyó a no se qué reyezuelo o, mejor dicho, tirano, y el pagano forma al pagano, yo, que soy teólogo, instruyo a un príncipe ínclito e integérrimo; yo cristiano a un cristiano.” ERASMO DE ROTTERDAM, *Op.Cit.*, p. 6.

4. LOS DISCURSOS DE ISÓCRATES. FUENTE DE INSPIRACIÓN PARA JUAN LUIS VIVES.

Es un hecho probado que Juan Luis Vives, como todos los humanistas de su época, sintió una profunda admiración por los clásicos, a los que leyó, tradujo y enseñó, y de los que adoptó algunas ideas que, tamizadas en su mente y adaptadas a su tiempo, fueron devueltas a la actualidad en la obra del valenciano.

En lo que a la educación política se refiere, si un autor clásico tiene una influencia capital en el pensamiento de Vives ese es el griego Isócrates cuyas ideas calaron de tal forma en nuestro humanista que él mismo llegó a reconocer de alguna manera que las había hecho suyas cuando tradujo del griego al latín los discursos *Areopagítico* y *Nicocles* del ateniense con ocasión de ofrecerlos al cardenal Wolsey por considerarlos una obra significativa, digna para constituir el regalo de todo un canciller de Inglaterra. Las siguientes palabras reflejan tanto el orgullo de traducirlo como la admiración de Vives por la obra del ateniense

Solo me limité a traducir estos dos discursos de Isócrates, obra que, aunque no pueda decirse que es del todo mía, sin embargo, tampoco es del todo ajena; pues le hice hablar en latín y los maestros ocupan el lugar de sus padres para con los discípulos... No es obra indigna de tu grandeza, si te fijas en todo lo demás menos en mi persona o en el propio Isócrates, un retórico ateniense coetáneo de Platón, de cuya escuela, como del caballo de Troya, salió una nutrida y famosa cohorte, que en Grecia adquirió tanta celebridad por su elocuencia y el gobierno de la nación.²⁶⁷

Cómo y cuándo llegó Vives al descubrimiento y conocimiento de Isócrates es algo que no se puede saber con absoluta certeza, mas si se puede afirmar que este conocimiento tuvo lugar por dos vías:

- Una directa, con la lectura de las obras del ateniense por el propio Vives, quien, entre otras cosas, tradujo al latín los citados discursos.
- Y otra indirecta, a través de la lectura de *La educación del príncipe cristiano* de Erasmo, quien declaraba en su obra estar trasladando las ideas isocráticas sobre la concepción de la administración del reino. La lectura de la obra de Erasmo pudo servir como motor impulsor a Vives para leer o releer a Isócrates y sacar sus propias conclusiones,

²⁶⁷ VIVES, J.L., *Al cardenal Wolsey. Epistolario, Carta 69*, pp. 133-134. En el resto de la carta Vives demuestra en breves líneas poseer un gran conocimiento tanto de la obra de Isócrates como de la vida política de Atenas y de compartir con Isócrates su admiración por los areopagitas y por los grandes oradores. Prueba de ello es que utiliza tal término para mostrar su admiración por Wolsey en la despedida de la carta: "A tus manos van, pues, ilustre areopagita, un discurso sobre el Areópago y otro sobre el rey Nicocles, a ti Isócrates, canciller del reino, orador muy elocuente y patrono mío." *Ibidem*, p. 336.

coincidentes en gran manera con las que había sacado el humanista holandés.

Sea como fuere, el resultado es un conocimiento y una comprensión superlativos por parte de Vives de todo el pensamiento político de Isócrates y una asimilación del mismo tan profunda como para trasladarlo y acomodarlo de la antigüedad a la modernidad, concretamente a la modernidad cristiana católica.

Tal vez esto se viera favorecido por otro hecho que se debe tener en consideración, y es que ambos, Isócrates y Vives, son dos hombres (lo mismo vale para Erasmo) que vivieron en épocas caracterizadas por crisis profundas de sus respectivas sociedades²⁶⁸ que les llevaron a plantearse como necesidad y como objetivo fundamental la regeneración de la condición del hombre por un medio imprescindible y único a su entender, la virtud en todos los órdenes de la vida, empezando por la política. Y para ello es precisa la educación, tanto ética como técnica, de los gobernantes.²⁶⁹

Algunos lugares comunes que se pueden apreciar en las vidas y obras del ateniense y del valenciano son considerados a continuación:

En primer lugar hay que tener en cuenta la ya mencionada similitud de contextos: la vida de Isócrates se vio marcada por las continuas guerras entre pueblos hermanos, los griegos, y por la guerra ante un enemigo exterior, los persas; la de Vives, ya se ha visto, por las guerras entre los príncipes cristianos y por la guerra contra los turcos. El ateniense aspiraba a la unión de todos los pueblos griegos así como el valenciano a la unión de la cristiandad. Ambos veían que los gobernantes de su tiempo actuaban en muchas ocasiones de maneras poco rectas, lo cual les llevó a configurar unas propuestas educativas que tenían como eje principal la formación en la virtud.

²⁶⁸ El siglo IV a.C. supone para Atenas una época de crisis por cuanto vive inmersa en las consecuencias provocadas por las Guerras Médicas y por la Guerra del Peloponeso, amén de los conflictos internos por el poder, que acabó recayendo en los demagogos. Todas estas circunstancias debilitaron a la polis y llevaron a algunos de sus más brillantes hombres, entre ellos Isócrates, a percibir una situación de decadencia moral y política que solo se podría remediar, a su juicio, mediante una vuelta a los valores que llevaron a Atenas a su pasado esplendor.

²⁶⁹ Apunta Ricardo Rovira Reich que a lo largo de la historia y ante situaciones de crisis que en el terreno de la política se ha optado siempre entre dos alternativas: “la incorporación a la dirigencia política de nuevas generaciones y/o de nuevos estilos –lo que ha dado en llamarse la *regeneración* de la *dirigencia*-, y una opción más a largo plazo que ha sido preferida por destacados filósofos políticos: concentrarse en la buena formación ética y técnica de los futuros gobernantes.” Está claro que tanto Vives como Isócrates son dos claros ejemplos de la apuesta por la segunda de las alternativas, la de la formación adecuada de quienes van a erigirse en gobernantes. Cfr. ROVIRA REICH, R., *La educación política en la Antigüedad clásica*, Biblioteca de autores cristianos-UNED, Madrid, 2012, p. 27.

Ambos autores mostraron preocupación tanto por los asuntos de la política interna como de la política externa y fueron hombres de paz. Isócrates defiende la igualdad de todos los griegos lo mismo que luego hizo Vives con respecto a la cristiandad. Si uno es un panhelenista, el otro es un defensor a ultranza de la cristiandad como unidad política.

Otro paralelismo que puede observarse entre ambos pensadores, salvando las distancias, es la coherencia que mantuvieron en el desempeño del rol de consejeros y educadores de hombres de gobierno de sus respectivas sociedades.

A pesar de que el ateniense sea acusado de vaivenes en sus ideas políticas²⁷⁰, al menos en cuanto a la que considera mejor forma de gobierno, sí que demostró coherencia en la defensa de un conjunto de ideas. Este ideal político isocrático que luego sería adoptado y acomodado por Vives puede resumirse en los siguientes puntos:

- La retórica es un medio de acción política. Exaltación del valor de la palabra.²⁷¹ O lo que viene a ser lo mismo, relación entre poder y

²⁷⁰ Fruto del periodo de crisis en que vivió y debido a su capacidad de análisis y de crítica, Isócrates fue evolucionando en su forma de pensar sobre cuál es la mejor forma de gobierno, pasando de ser un gran defensor de la democracia ateniense antigua a serlo de la aristocracia (en *Arquidamo*) y de la monarquía en *Nicocles*. Según Guzmán Hermida, estos cambios en la forma de pensar obedecen a que Isócrates “es, sencillamente, un político realista, cuya opinión política varía según los cambios de una época de rápidas transformaciones, así como según la personalidad de los destinatarios de los discursos.” GUZMÁN HERMIDA, J.M., “Introducción general” en ISÓCRATES, *Discursos I*, Colección Clásica Gredos nº 23, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid 1979, pp. 25, 26.

²⁷¹ Sobre el valor de la palabra y de los discursos merece la pena destacar la siguiente cita por el parecido que tiene con el pensamiento de Vives veinte siglos después: “los discursos..., de todo lo que existe en la naturaleza humana, es la causa de los mayores bienes. Pues de lo demás que tenemos, en nada nos diferenciamos del resto de los seres vivos, sino que incluso somos inferiores a ellos en rapidez, fuerza y en otras facultades. Pero como nos es innato el convencimiento unos a otros, y el demostrarnos aquello sobre lo que deliberamos, no solo nos apartamos de la vida salvaje, sino que, tras reunirnos, habitamos ciudades, establecimos leyes y descubrimos artes; en casi todo lo que hemos inventado es la palabra la que nos ayudó. Ella, en efecto, dio leyes sobre lo justo y lo injusto, sobre lo malo y lo bueno; de no haberse dispuesto así estas cosas, no habríamos sido capaces de vivir unos con otros. Con la palabra contradecimos a los malvados y encomiamos a los buenos. Gracias a ella educamos a los incultos y probamos a los inteligentes; pues el hablar como es preciso lo consideramos la mayor demostración de una buena inteligencia y una palabra veraz, legítima y justa es imagen de un espíritu bueno y leal. Con la palabra discutimos lo dudoso y examinamos lo desconocido, pues los argumentos con que convencemos a otros al hablar con ellos son los mismos que utilizamos al deliberar; llamamos oradores a los que saben hablar en público, y tenemos por discretos a quienes discurren los asuntos consigo mismos de la mejor manera. Si hubiera que hablar en general del poder de la palabra, descubriríamos que ninguna acción sensata se ha producido sin su intervención; por el contrario, la palabra es guía tanto de todas las acciones como de

conocimiento del buen uso de la palabra. De este modo, la oratoria pasa a ser una herramienta del saber y del poder, y el gobernante hará uso de la palabra, de la oratoria, para dirigir a los gobernados. Por ello es preciso que el gobernante reciba una buena formación, antes que como gobernante como orador capaz de pronunciar los mejores discursos. Respecto a los discursos, Isócrates manifiesta lo siguiente:

Yo acepto todos los discursos, incluso los que pueden ayudarnos poco, pero considero que los más bellos, los más dignos de un rey y los más adecuados a su carácter son los que nos aconsejan sobre la manera de vivir y sobre la política, y de éstos, cuantos enseñan a los soberanos cómo debe tratar al pueblo, y a los súbditos cómo deben tratar a los señores; pues veo que gracias a ellos las ciudades resultan más felices e importantes.²⁷²

- La vinculación de los conceptos de poder político y la felicidad de la ciudad: la segunda depende de la sintonía y buena armonía entre “gobernantes y gobernados, es decir, de la buena disposición de ánimo de unos para con otros.”²⁷³ Esta relación entre poder del gobernante y felicidad del pueblo se refleja en la parte final del *Nicocles* en la que el rey resume su discurso sobre los deberes del pueblo con las siguientes palabras: “es preciso que os comportéis respecto a mi poder como creéis que se deberían comportar con vosotros vuestros subordinados.”²⁷⁴ Para, a continuación, añadir: “Si hacéis esto, ¿para qué hablar más de las consecuencias? Pues si yo me mantengo igual que antes y hay obediencia por vuestra parte, pronto veréis que vuestra vida progresará, que mi poder aumentará y que la ciudad resultará más próspera. A cambio de tales beneficios no hay que descuidar nada, sino soportar cualquier clase de trabajos y peligros; vosotros podéis realizar esto sin quebrantos, siendo leales y justos.”²⁷⁵ Esta es la base del consenso del pueblo y sus gobernantes, otro de los soportes de toda la pedagogía política vivista.
- El gobernante ha de guiar a los suyos política y moralmente, debe ser un líder político y moral, con primacía de la segunda dimensión sobre la primera: “autoridad moral por encima de la autoridad

todos los pensamientos y la usan sobre todo los más inteligentes. Por eso, a los que se atreven a maldecir a quienes educan y filosofan, se les debe odiar igual que a los que pecan contra las cosas divinas.” ISÓCRATES, *Nicocles*, 5-10.

²⁷² ISÓCRATES, *Nicocles*, 10.

²⁷³ PIERROTTI, N., “Isócrates: retórica y poder político en la formación del ciudadano ateniense del siglo IV a.c.” En <http://clio.rediris.es/n30/isocrates.htm>.

²⁷⁴ ISÓCRATES, *Nicocles*, 62.

²⁷⁵ ISÓCRATES, *Nicocles*, 63 y 64.

pública, pues la dirige.”²⁷⁶ El modelo de rey ideal aparece en su *Evagoras*, de quien dice reunía todas las cualidades que debe poseer un buen rey: poseedor desde niño de belleza, fuerza física y prudencia, a las que se sumaron con los años el valor, la sabiduría y la justicia (virtud superior junto con la prudencia)²⁷⁷ “en el más alto grado cada una de ellas.”²⁷⁸ Alcanzó el poder de forma honrada y justa con la ayuda divina. “Estaba muy dotado de talento y era capaz de dirigir convenientemente la mayoría de sus empresas”²⁷⁹, a pesar de lo cual nada dejaba a la improvisación; en los asuntos públicos, buen conocedor de todos los ciudadanos, de sus intenciones, con capacidad de anticipación ante las amenazas, preocupado por los asuntos públicos, gobernaba con amor²⁸⁰ pero con firmeza, “castigando a los culpables de acuerdo con la ley”²⁸¹; se dejaba aconsejar a pesar de no tener necesidad de ello en muchas ocasiones, deliberando siempre con sus amigos; “era majestuoso no tanto en su arreglo personal como en la organización de su vida”²⁸²; era coherente con sus palabras, magnánimo, mostraba gran capacidad de autocontrol y “dominaba sus placeres, pero no se dejaba llevar por ellos”²⁸³; no se confiaba a la suerte, sino a su propio esfuerzo.

En una palabra, no descuidaba nada de lo que debe corresponder a los reyes. Y así, después de escoger lo mejor de cada régimen político, era democrático por su desvelo con la mayoría, estadista por su administración de toda la ciudad, estratega por su determinación ante los peligros, un gobernante absoluto por su superioridad sobre todos los demás.²⁸⁴

- La educación del gobernante es imprescindible y debe ser mejor que la del resto de ciudadanos, y tener como fin el dominio de sí mismo,

²⁷⁶ PIERROTTI, N., *Op. Cit.*

²⁷⁷ “Pues yo creo que todos reconocerán que las virtudes más estimadas son la prudencia y la justicia.” ISÓCRATES, *Nicocles*, 29.

²⁷⁸ ISÓCRATES, *Evágoras*, 23.

²⁷⁹ ISÓCRATES, *Evágoras*, 41.

²⁸⁰ Esta idea se completa en *A Nicocles* con el consejo de gobernar desde el afecto para conservar más seguro y por más tiempo el gobierno: “Preocúpate del pueblo y procura en todo mandarles con afecto, pues sabes que de las oligarquías y de las demás formas de gobierno duran más tiempo las que mejor cuidan al pueblo.” ISÓCRATES, *A Nicocles*, 15-16.

²⁸¹ ISÓCRATES, *Evágoras*, 43.

²⁸² ISÓCRATES, *Evágoras*, 44.

²⁸³ ISÓCRATES, *Evágoras*, 45.

²⁸⁴ ISÓCRATES, *Evágoras*, 46. Esta idea se repite en *Nicocles*, 38, poniendo en el discurso del propio rey estas palabras: “Además, también creí conveniente que los reyes fueran mejores que los ciudadanos particulares, ya que también tienen honores mayores, y que sería vergonzoso que obligaran a los demás a vivir ordenadamente, y ellos mismos, en cambio, no actuasen con más prudencia que sus gobernados.”

pues solo quien sabe autogobernarse está en condiciones de gobernar a sus conciudadanos. En este sentido, aconseja:

Gobiérnate a ti mismo no menos que a los demás, y piensa que lo más propio de un rey es esto: no ser esclavo de ningún placer, sino dominar las pasiones más que a los ciudadanos.²⁸⁵

Para ello es necesario que los educadores de los reyes sean los mejores, pues del beneficio de la educación del gobernante se favorecen tanto los propios gobernantes como los gobernados, los unos con la consolidación de su propia autoridad, los otros con constituciones y leyes más propicias.

Porque los que educan a hombre corrientes, solo les ayudan a ellos; en cambio, si alguien exhortase a la virtud a quienes dominan a la masa, ayudaría a ambos, a los que tienen el poder y a sus súbditos; pues conseguiría para los unos autoridad más estable, y para los otros constituciones más suaves.²⁸⁶

- Importancia de la elección de buenos consejeros, ya que el rey debe saber

que un buen consejero es más útil y más propio de un soberano que todas las fortunas. Piensa que harán más grande tu reinado quienes puedan ayudar más a tu inteligencia.²⁸⁷

- Los límites del poder no deben ser ni la constitución ni las leyes, sino la justicia y la virtud moral. Por ello es partidario de que haya pocas leyes, pero justas y de fácil cumplimiento e interpretación para evitar que sean fuente de discordias. El ateniense lo dijo con estas palabras:

Busca leyes totalmente Justas, convenientes, concordantes entre sí, que hagan lo más breves posible las discusiones de los ciudadanos y lo más rápidas sus reconciliaciones; pues todas éstas deben ser las cualidades de unas leyes bien establecidas.²⁸⁸

- La historia como fuente de conocimiento. Isócrates tenía como modelo los valores por los que se regía el gobierno de los padres de la democracia ateniense, y no dudó en poner como ejemplos de buenos gobernantes a personajes de aquel pasado que añoraba, como Clístenes o Solón, para que sirvieran de referencia a los atenienses con los que le tocó convivir.
- El valor de la paz. Isócrates fue consciente de los males que causaban las guerras para su ciudad y para todos los ciudadanos, a

²⁸⁵ ISÓCRATES, *A Nicocles*, 29.

²⁸⁶ ISÓCRATES, *A Nicocles*, 8.

²⁸⁷ ISÓCRATES, *A Nicocles*, 53.

²⁸⁸ ISÓCRATES, *A Nicocles*, 17.

los que advierte en su discurso *Sobre la paz* que las contiendas bélicas los hicieron más pobres, los enemistaron con el resto de los griegos y agotaron a la polis, causando inseguridad, pobreza y desorden. Por el contrario, la paz asegura mayores recursos económicos, ausencia de tributos abusivos, vivir sin miedos y el auge del comercio.

Y lo más importante: tendríamos a todos los hombres como aliados, no por la fuerza, sino por convicción, y nos acogerían no por nuestro poderío en momentos de seguridad para desertar en los de peligro, sino que se portarían con nosotros como deben hacerlo auténticos aliados y amigos. (...) quienes viven con piedad y justicia, pasan con seguridad el tiempo presente y tienen las más dulces esperanzas para la eternidad.”²⁸⁹

Como conclusión puede decirse que Isócrates supuso una fuente de inspiración para Vives por cuanto hace una propuesta de mejora del hombre (y, sobre todo, de los que gobiernan) desde la educación. Y desde una educación que debe primar el carácter práctico, la utilidad para la vida diaria, no solo del hombre, sino de toda la comunidad. Y esta utilidad debe guiarse en todo momento desde la virtud moral.²⁹⁰ Lo que restaba a Vives (igual que antes a Erasmo) era identificar esa virtud con la propia de la fe católica, algo sencillo para una persona creyente y que, entre otras cosas, había escrito *Los comentarios a La ciudad de Dios de san Agustín*.

Teniendo como sustento las ideas de los autores vistos, Vives formuló, aún sin proponérselo como objetivo primordial (o tal vez sí), todo un cuerpo de pedagogía política. Dicho cuerpo es el objeto de los siguientes capítulos de esta tesis.

²⁸⁹ ISÓCRATES, *Sobre la paz*, 21.

²⁹⁰ En palabras de Juan Manuel Guzmán Hermida, “Isócrates preconiza una educación que sea útil para la vida ordinaria; pero la utilidad ha de estar regida por un criterio moral, lo mismo que en Platón.” GUZMÁN HERMIDA, Op. Cit., p 34.

PARTE SEGUNDA

EL IDEARIO POLÍTICO-EDUCATIVO DE JUAN LUIS VIVES

CAPÍTULO III

CUESTIONES SOBRE EL PODER POLÍTICO EN JUAN LUIS VIVES.

INTRODUCCIÓN.

Juan Luis Vives no fue un hombre que ocupara cargos con poder de decisión en el orden político, pero sí alguien que por su sabiduría, por su prestigio y por el afecto que supo ganarse de muchos personajes relevantes dedicados a las labores de gobierno de distintos países, ejerció una gran influencia en las personas más poderosas de su época.²⁹¹

Si bien no fue tampoco un escritor que se dedicara a teorizar exclusivamente sobre política, sí fue un hombre hondamente preocupado por los problemas sociales y políticos existentes en la sociedad de la que formaba parte, por los frecuentes conflictos bélicos que se daban entre los países europeos y por los vicios de los gobernantes, así como por transmitir la idea de que toda organización política debe tener como fin el bien público. Un bien común al que él mismo deseaba ayudar consciente de que los intelectuales, los sabios, tenían la obligación de contribuir a alcanzar. Nuestro autor fue coherente con lo que decía y siempre le preocupó más el bien común que su bien particular o su propia fama, como muestra el siguiente comentario de su carta de 1 de octubre de 1528 a Erasmo:

Por eso te ruego, maestro mío, que no vuelvas a escribirme sobre la fama y la gloria de mi nombre, pues te lo aseguro con juramento, que con estas palabras me siento mucho menos impresionado de lo que puedas creer. El bien público lo tengo en mayor estima. A él contribuiré en la medida que pueda con la mejor voluntad, y considero verdaderamente felices a los que han hecho progresos en este punto.²⁹²

No es de extrañar, por lo tanto, que ante la situación de crisis social y política en la que vivía intentara proponer soluciones y que entre los temas que le preocuparan se encontraran los relacionados con el poder y con la educación de quienes lo ejercen. De ahí que albergara en su mente y plasmara en sus escritos el tipo de gobierno que consideraba mejor para los

²⁹¹ Juan Luis Vives se relacionó, al menos de forma epistolar, con los personajes más influyentes de su época: reyes, nobles, papas, intelectuales. Una descripción detallada de las relaciones de Vives con todos estos personajes puede verse en CALERO, F. Y CORONEL RAMOS, M.A., “La grandeza de Juan Luis Vives”. *eHumanista*, 26, 2014, pp. 429-453.

²⁹² VIVES, J.L., *A Erasmo, Epistolario, Carta 140.*, p. 513.

países de su entorno, la monarquía, y junto con la defensa de esta el ideal del príncipe cristiano que debía gobernar los estados de la Europa del momento en que vivió. Todo ello, como queda dicho, desde un análisis crítico de la realidad que vivía, pero sin excluir una ambiciosa proporción de idealización claramente marcada por los valores cristianos.

El valenciano, dicho ha quedado, no escribió ningún tratado de educación de príncipes en sentido estricto como había hecho su amigo Erasmo (tal vez por ello), pero ello no es impedimento para que de sus libros se pueden extraer las ideas que tenía al respecto y conformar un verdadero manual para educar tanto al gobernante en ejercicio como al futuro príncipe. El objetivo del presente capítulo es, pues, reflejar cuáles eran esas ideas de Vives, sintetizarlas para ver definitivamente su modelo de príncipe ideal.

Por otro lado, Vives no es un educador popular, sino alguien que trabajaba para gente pudiente, principalmente miembros de la realeza y la nobleza de las cortes europeas, buscando un modo de subsistir, lo cual le facilita un modo de tratar de influir con sus escritos en las formas de hacer política de esas personas poderosas²⁹³. Por estos motivos, sus obras siempre fueron dedicadas a estos personajes nobles y a sus hijos. He aquí algunos ejemplos:

- *La Educación de la mujer cristiana y la Escolta del Alma* a María Tudor de Inglaterra, hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón.
- *Diálogo de doctrina cristiana* a don Diego López Pacheco, marqués de Villena.
- *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* a Carlos V.
- *Las Disciplinas* a Juan III de Portugal.
- *Los Diálogos y El Scholástico* a Felipe II.
- Etc.

Todo ello justifica el intento de extraer de las obras del valenciano aquellos contenidos que lo hacen uno de los educadores políticos más relevantes de su tiempo dentro del humanismo cristiano y comprobar que aunque fuera de forma fragmentada y no en un solo libro, tocando unos aspectos en una obra, otros en otra, repitiendo algunos de ellos en varias según destinatarios y ocasiones, el corpus de lo que debería ser un auténtico

²⁹³ En este sentido Karl Kohut apunta: “Vives no escribe sencillamente sobre la guerra y la paz, sino aprovecha su cercanía (real o imaginada) a los poderosos tratando siempre de influir en las decisiones políticas.” KOUT, K., “Vives, la guerra y la paz”. *eHumanista*, 26, 2014, pp. 539-568, p. 542.

manual de pedagogía para gobernantes está completo en el conjunto de su obra. Naturalmente, condicionado por las características propias del autor que se estudian en la primera parte del capítulo y también por el ambiente intelectual en el que se movía, el del humanismo del Norte.

En este capítulo se van a tratar algunos de estos aspectos, entre los que destacan los siguientes:

- Origen y condición de la organización social y del poder político.
- Las diferentes formas de gobierno.
- La legitimación del poder.
- Los dos poderes y las relaciones entre ambos.
- El modelo de príncipe cristiano ideal, con las virtudes que debe poseer y los defectos que tiene que evitar el gobernante cristiano.
- La antítesis al modelo: la tiranía.

Queda para otro capítulo la educación de los gobernantes, atendiendo a las áreas tradicionales de la educación de los príncipes: educación de las habilidades de gobierno, educación de los modales, educación religiosa, académica y militar (educación para la paz, en el caso que nos ocupa).

1. EL PODER POLÍTICO. ASPECTOS GENERALES.

En un apartado anterior se ha comprobado que uno de los rasgos distintivos del humanismo del Norte es la preocupación por la educación de los gobernantes, rasgo compartido por los humanistas españoles que evidencian los tratados de educación de príncipes de hombres como, entre otros, Antonio de Guevara con su *Reloj de príncipes*, Sánchez de Arévalo con su *Vergel de Príncipes* o el propio Vives.

Se ha hecho un repaso somero por la evolución de la literatura dedicada a la educación de los gobernantes para comprobar que, a lo largo de los siglos, los escritores de educación política mostraron de forma recurrente su preocupación por algunos aspectos relacionados con el poder tales como su origen, los factores que lo legitiman, el modelo de príncipe ideal, la relación entre los dos poderes, etc.

Se trata ahora de ver la idea o la manera de entender el poder político, el pensamiento concreto en cada uno de los aspectos que tradicionalmente abordaron los tratadistas de la educación de príncipes para comprobar si Juan Luis Vives puede ser considerado un continuador de la tratadística de pedagogía política.

1.1. Origen y condición de la organización social y del poder político.

Las cuestiones del origen del poder político y de la organización de la sociedad son asuntos del Derecho Natural recurrentes en las obras de pedagogía política escritas por los autores medievales vistos en el capítulo anterior, pero que no aparecen como una preocupación en las de muchos humanistas, caso de Erasmo en *La educación del príncipe cristiano*, por no considerarlas como algo determinante a la hora de describir la situación política de su tiempo o como un factor de cambio de dicha situación. Por su parte, Juan Luis Vives no dejó de abordarlas como lo habían hecho muchos autores precedentes desde san Agustín.

En la explicación del origen remoto de la sociedad como organización de una comunidad de seres humanos, Juan Luis Vives se remonta al primigenio estado de naturaleza del hombre en el que ésta los había unido a todos en perfecta armonía y sin ninguna esclavitud de las pasiones y los vicios, hasta que la maldad, concretada en el pecado original, los separó: donde hasta aquel momento los seres humanos habían vivido en un estado de entendimiento mutuo y en condiciones de igualdad, la soberbia humana hizo que el hombre deseara sentirse superior al resto de los seres humanos, destacar sobre sus semejantes, incluso recurriendo a la opresión, para conseguir sus propios intereses particulares; en definitiva, es la diversidad de intereses²⁹⁴ y el deseo de hacer valer los propios por encima de los del resto la que origina las diferencias en el grado de poder y el deseo de ostentarlo, amén de las luchas para conseguirlo, resultando de ello la necesidad de una nueva organización social que sustituya a la primigenia para evitar el estado de lucha permanente entre los seres humanos.

La desaparición de la sociedad perfecta de origen hizo necesario que los hombres buscaran formas de organizarse mediante leyes que les permitieran llevar su vida social en concordia y paz, fines principales de la sociedad y de la política vivista. Mas esta nueva organización social, como solución humana y no divina, no puede alcanzar el grado de perfección de su antecedente. En su obra *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* el autor confirma esta idea de claro tinte agustinista que esclarece a la vez el origen de la organización social como consecuencia del mal y la

²⁹⁴ “Como es bien conocido, en el discurso político-moral de la mayoría de los humanistas herederos de la doctrina de Agustín de Hipona, y por ende siguiendo la senda abierta por Erasmo, entre ellos Juan Luis Vives, la humanidad entera se había condenado a vivir en un mundo que desde el fatídico instante en que cayó en el pecado se halló rota y fragmentada. El pecado original dio lugar a la diabólica heterogeneidad.” BENEÍTEZ PRUDENCIO, J.J., “La repulsa a la diversidad: el pensamiento de Juan Luis Vives en el contexto de la lucha político-religiosa del siglo XVI”, *Revista de Filosofía, suplemento 2*, 2008, pp. 329-336, p. 330.

falta de capacidad de los hombres para aportar soluciones capaces de restablecer el equilibrio social perfecto:

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 las alianzas, otros por las magistraturas, órganos colegiados y confradías; pero los vínculos que unían a unos separaban a otros... Todo eso quedó adherido en el género humano como consecuencia de la culpa del viejo Adán.²⁹⁵

Tras el pecado original el hombre quedó disminuido en sus condiciones morales, con la consiguiente pérdida del control sobre las propias pasiones. Solo por este motivo se explica el autor en la misma obra que haya en el mundo tantas disensiones entre los hombres, tantos conflictos, discordias y enemistades.

Es decir, la naturaleza humana degenerada por el pecado original y el desorden de las pasiones son, en último término, las causas de que los seres humanos hayan tenido que buscar formas de gobierno político y leyes que rijan sus relaciones para poder alcanzar la concordia y la paz tanto social como individual.

Esta idea del pecado original como fuente de todos los males del hombre no era nueva en su *Concordia*; es una imagen que se repite a lo largo de la obra de Vives y pueden encontrarse referencias anteriores a la citada, por ejemplo, en el tratado *Sobre el socorro de los pobres* en el que ya apuntaba que el pecado original degeneró la condición humana porque con tal falta el hombre

había deshecho su relación para con Dios de tal forma que ni los afectos obedecían a la razón, ni el cuerpo al espíritu, ni lo externo a lo interno, originándose una disensión civil e interna al desaparecer el respeto al Príncipe y sus leyes: el hombre mismo, perdida su inocencia, arrastró consigo todas las cosas a su perdición.²⁹⁶

Pero la clemencia absoluta de Dios hizo que éste no dejara solo al hombre, abandonado en ese estado de perdición. Al igual que san Agustín en *La ciudad de Dios*, Vives defiende la tesis de que el Creador concedió al hombre una segunda oportunidad de alcanzar la gloria de la ciudad celestial. Una segunda oportunidad que tenía como condición pasar por una vida terrena más dura, vivida necesariamente en sociedad, colaborando los unos con los otros y ayudándose en el desempeño de las funciones atribuidas a

²⁹⁵ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 282.

²⁹⁶ VIVES, J.L., *Sobre el socorro de los pobres*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 2004, p. 68.

cada uno, pues esa necesidad de ayuda ajena constituye y refuerza la conciencia de ser social, tal y como expresa el propio autor en el siguiente pasaje que, además, confirma la idea de que el hombre vive en sociedad por designio divino:

Sin embargo, el Señor, clementísimo, se apiadó del hombre, tanto porque se avergonzó de su acción como porque había sido impulsado por la persuasión del astuto enemigo, y le reservó el lugar que le había destinado originariamente, pero que había que conseguir desde entonces en condiciones más duras. Y en esta vida quiso que unos socorriesen a otros con determinada clase de caridad: en primer lugar para que con ese amor empezasen ya a prepararse para la ciudad celeste, en la que no hay otra cosa que amor perpetuo y concordia indisoluble; además quiso Dios que el hombre necesitase vivir en sociedad y en comunidad de vida, malo de espíritu y soberbio por la mancha de su origen, necesitase la ayuda de los demás, porque, de otra forma, nunca habría entre ellos una sociedad duradera o segura.²⁹⁷

Esta condición de amor y colaboración con los otros hombres, así como la necesidad de apoyo de los demás, es universal, comenzando por aquellos que ocupan las posiciones más altas en el orden social, caso de los principales monarcas, pues el poder de los gobernantes “se apoya en los súbditos y se vendría abajo si estos lo suprimen.”²⁹⁸ Reside aquí el germen del consenso del pueblo como uno de los principales factores legitimadores del poder, aspecto que se trata más adelante.

Recapitulando, para nuestro pensador, el hombre en su estado original aparece en una sociedad natural, como un ser social creado igual al resto de los semejantes y para el amor a los demás hombres y a Dios. Rota la sociedad natural por el pecado, el hombre debe buscar otras formas de organizarse en sociedad pues la sociabilidad y la necesidad de organizarse en familia, en una ciudad, en definitiva, en una sociedad son una imposición divina, y, en consecuencia, cualidades naturales y consustanciales al hombre, a las cuales no puede renunciar si ha de amar al prójimo y desarrollarse hasta alcanzar la plenitud de su ser. Al respecto afirma Monsegú:

Prácticamente el hombre no está solo, nace formando parte de una sociedad, y el instinto social se halla consustanciado con nuestra naturaleza. No es posible, en consecuencia, la plena conformación espiritual del hombre, fin a que aspira la filosofía, sino viéndola y procurándola dentro de este marco social y de sociabilidad que distingue al hombre.²⁹⁹

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 81.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 82.

²⁹⁹ MONSEGÚ, B., *La filosofía del humanismo de Juan Luis Vives*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1961, p. 257.

Es decir, Dios hizo al hombre de naturaleza social, la maldad le hizo romper la sociedad primera, pero su propia naturaleza social le llevó a buscar otras formas de organización social para vencer las carencias que tiene como individuo, en unas condiciones más duras que las primeras debido al castigo divino. Que el hombre es social por naturaleza y que necesita de la sociedad queda confirmado también en el siguiente pasaje de *Las Disciplinas*:

los hombres hemos nacido para la sociedad y con gran dificultad podemos vivir sin ella. De esto se ha ocupado la naturaleza, por una parte para poder reprimir la arrogancia del animal más soberbio, habiéndose dado cuenta de que carece de tantas cosas, y por otra para la unión del amor mutuo, que crece con el trato y la conversación, tanto más fácil y fuertemente cuanto menos se mezcla con la arrogancia la disolución de todo lazo de la concordia humana.³⁰⁰

Párrafo del que se deduce que Vives considera a la naturaleza como principal colaboradora y sinónima de Dios, y el vínculo de unión primero de la sociedad vivista debe de ser el amor, lo que conlleva la necesidad de que todos los ciudadanos deben controlar sus propias pasiones y desprenderse de vicios como la soberbia, para preocuparse de los asuntos públicos o comunes y no solamente cada uno de los suyos particulares o de los amigos.

Se da, pues, en Vives una síntesis entre el pensamiento de san Agustín y el de santo Tomás: del primero toma el pecado y la maldad humana como causas de la ruptura de la sociedad natural o de inicio, y la necesidad de pasar por esta vida en duras condiciones para alcanzar la celestial y del segundo la condición natural de la sociabilidad humana y el sentido utilitario de la sociedad, en la que todos necesitan de los demás, acentuando el valor de la caridad, el amor al prójimo, como nexo de unión entre los componentes de la comunidad y como modo de alcanzar la futura unión con Dios.

Luego el origen de la sociedad es fruto del pecado original como la sociabilidad y la necesidad de organizarse en una sociedad son condiciones naturales del hombre. Y tal organización va a requerir del reparto del poder, de la cesión de poder de unos a favor de otro u otros, de alguien que gobierne, que se responsabilice del buen vivir de toda la comunidad. Por tanto, en última instancia, el poder político es fruto del pecado original a la vez que una condición necesaria para que la sociedad pueda tener una existencia armónica. Y, por lo tanto, algo bueno en sí mismo por contribuir a un fin también bueno, la paz social.

³⁰⁰ VIVES, J.L., *Las Disciplinas. Tomo II, Libro I, Capítulo V*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1997, pp. 30-31.

1.2. El gobierno y sus formas: preferencia por la monarquía.

Una vez vista la condición necesaria y natural de la vida en sociedad, así como la igual necesidad del poder político, es preciso determinar cómo debe organizarse dicha sociedad. Si en la original todos los hombres podían vivir en igualdad y eran iguales en poder, en la resultante de la nueva situación la naturaleza de los hombres sigue siendo igual, pero no así su cuota de poder político.

La consecución de una vida de paz y de concordia es la meta a la que aspiran todos los seres humanos a título individual y todas las sociedades como colectivos; de ahí dimana la primera motivación que tienen los seres humanos para ceder el poder a una instancia de gobierno (una persona o varias, según la forma de gobierno) a la que se considerará por encima jerárquicamente y cuyo fin será velar por la seguridad y por la existencia tranquila de cada persona como individuo y de la comunidad como un todo.

Necesariamente, alguien ha de encargarse de la organización y dirección de la comunidad, así como tener derecho al uso de la fuerza para mantener el orden. Ningún estado podrá perdurar en el tiempo si nadie se ocupa de las cosas generales y si no existe una instancia de gobierno independientemente de cual sea la forma que adopte de entre las buenas de la clasificación aristotélica³⁰¹, o sea

ya sea gobernando todo por la voluntad de uno solo, llamándose monarquía, ya gobiernen unos pocos, lo que constituye una oligarquía, ya sea del pueblo el poder y el mando supremos, lo que constituye una democracia³⁰².

De todas estas formas de gobierno, Vives, buen conocedor de los autores clásicos y traductor de las obras de algunos de ellos como los

³⁰¹ Aristóteles clasificó las formas de gobierno en puras e impuras y dividió cada categoría en tres tipos de formas de gobierno en función del número de personas que ejercen el poder. Las formas puras de gobierno son la monarquía (gobierno de uno), la aristocracia (gobierno de un grupo pequeño) y la democracia (gobierno del pueblo), y tienen como denominador común que quienes ejercen el poder lo hacen con las miras puestas en el bien del pueblo para lo que cuentan con el cumplimiento de las leyes como apoyo fundamental. Las formas impuras de gobierno son las opuestas a las anteriores, la tiranía, la oligarquía y la demagogia, y son formas de gobierno que se caracterizan por los comportamientos despóticos de los gobernantes. De los dos discursos que Vives traduce y dedica al cardenal Wolsey uno, *Nicocles*, hace una encendida defensa de la monarquía y propone un modelo de príncipe que servirá de guía para el modelo tanto de Erasmo como del propio Vives, mientras que el segundo, el *Areopagítico*, constituye una defensa de la democracia ateniense frente a la oligarquía. Algo hay en ambos discursos que los equipara y es que se pone por delante que los gobernantes sean virtuosos, siendo la justicia, la moderación y la sabiduría las virtudes principales. También en ambos se resalta el papel de la educación para alcanzar la virtud. Luego no es extraño que ambos discursos le parecieran muy adecuados a nuestro humanista como textos fundamentales para la educación de los gobernantes.

³⁰² VIVES, J.L., *Sobre el socorro de los pobres*, Ed. Cit., p. 82.

Discursos de Isócrates, preferirá la monarquía (condicionada por la necesidad de que el gobernante sea un hombre sabio, recto en su proceder moral y justo en sus decisiones, que anteponga sobre todo lo demás el bien público), tal y como se deduce con nitidez de las siguientes palabras escritas en su carta al Cardenal Tomás Wolsey, fechada en Oxford a quince de diciembre de 1523:

es saludable todo gobierno en el cual el bien público se antepone al privado, y es perniciosa toda actuación en contra de ello; y que supuesta la prudencia y toda clase de virtudes y respeto del bien común, es preferible el poder y gobierno de uno solo, a imitación del reino de este mundo, en el cual todo es dirigido por un solo hombre, pero el más justo, sabio y óptimo, el cual todo lo ordena, no a su propio provecho, sino a la prosperidad de aquellos que tiene encomendados³⁰³.

De donde se deduce que la monarquía y el rey sabio son el modelo de estado y el modelo de gobernante ideal para el humanista valenciano, cosa lógica dada su formación y su constante relación con los príncipes y señores de su época y la realidad sociopolítica de su tiempo, caracterizada por la consolidación de los estados y de las monarquías en todo el continente europeo, si bien no desconoce ni desapruueba las restantes formas de gobierno, como lo demuestra el hecho de las propias traducciones de los *Discursos* de Isócrates mencionados y las continuas referencias a gobernantes de la antigüedad grecorromana a lo largo de sus obras.

Una de las razones de esta preferencia, tal como había expuesto santo Tomás y queda de manifiesto en el extracto anterior, es la similitud de la monarquía con el modelo ideal de gobierno que es el ejercido por Dios, razón propia de un pensador de tan profunda convicción cristiana como Vives.

Además, resulta más gráfico a la hora de explicar la sustitución de una instancia de poder por otra: en la sociedad natural es uno, Dios, el poderoso; en la nueva organización social es otro uno, el rey, quien tiene el poder. Y lo tiene porque sus semejantes son conscientes de que deben otorgar a uno la primacía para que proteja los intereses de todos, no porque Dios se lo otorgue de manera directa. Luego, existe una necesidad de elegir a un mandatario en aras del bienestar de la comunidad. O, en sentido inverso, la necesidad de preservar la paz y el bien común imponen a los seres humanos la obligación de decantarse a favor de uno de ellos como persona que los dirija. Esta preferencia de nuestro autor por el gobierno de una sola persona

³⁰³ VIVES, J.L., *A Tomás, Cardenal Wolsey, ilustre prelado de Inglaterra, Epistolario, Carta 69*, p. 333. En su *Sobre el socorro de los pobres* Vives se acoge a la clasificación de las formas de gobierno incidiendo en la idea de que un estado solamente puede ser justo si quien gobierna centra sus preocupaciones y determinaciones en el bien común. Cfr. VIVES, J.L., *Sobre el socorro de los pobres*, Ed. Cit., p. 82.

y por la elección como modo de alcanzar el poder queda demostrada en el siguiente extracto de *Sobre la pacificación*:

esta fue la razón primera para la elección de un rey: que él, estando en la suma potestad de todo, fuera depositario y garante de la paz pública, y con su favor y poder se viviera en tranquilidad y concordia dentro de un solo recinto amurallado.³⁰⁴

Por lo tanto, la existencia de príncipes y reyes no se justifica para un defensor de la igualdad de todos los hombres como Vives en una supuesta mayor dignidad para Dios de aquellos sobre el común de los hombres que les conceda de antemano el poder. Para él, todos los seres humanos nacen con igual naturaleza e idéntica dignidad pues, igual que para Cristo, “un príncipe no tiene mayor valor que cualquier plebeyo”³⁰⁵. Si Dios consiente que haya gobernantes y se preocupa por ellos es por el bien de la comunidad, pues solo a través de una buena organización política y social es posible una existencia armónica de las comunidades humanas. Como expresa en *Sobre la Pacificación*:

en la creación de los hombres con tanta dignidad nacen los plebeyos como los nobles; todos nos componemos de los mismos elementos. Cierto es que Dios gobierna las ciudades y los pueblos mediante los potestados y los príncipes; pero no menos le preocupa el cuidado del simple particular que el del príncipe. Y si demuestra estar más atento a las cosas de los príncipes, no es por ellos precisamente, pues cualquiera de ellos no es más que un homúnculo ruín, sino porque les están confiados tantos millares de hombres”³⁰⁶.

De donde vuelve a deducirse que aunque los príncipes lo sean por elección y conforme al derecho de los hombres, lo son a la vez por delegación divina, pues es Dios quien gobierna el mundo a través de aquellos que ocupan los puestos de poder.

Por ello, nuestro humanista insistió en numerosos pasajes de sus escritos en el origen divino del poder político, manifestándolo tanto en sus obras de ensayo como en las cartas y en las obras dialogadas. En las primeras, defiende pensamientos como que el rey es depositario del poder y que tendrá que rendir cuentas de su labor como gobernante ante Dios como lo demuestra el siguiente pasaje de su *Concordia*:

¿qué otra cosa es buscar a muchos para gobernarlos que tener hombres de cuya vida, salud, fortuna y costumbres tienes que dar

³⁰⁴ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 312.

³⁰⁵ VIVES, J.L., *Las Disciplinas, II, De la vida y costumbres del erudito*, Ed. Cit. p. 264.

³⁰⁶ VIVES, J.L., *De la verdad de la fe cristiana*. En VIVES, J.L., *Obras completas. Primera traslación castellana íntegra directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber, TomoII*, Aguilar, Madrid, 1947, p. 1373.

cuentas a Dios, señor del universo y juez exactísimo de todos, quien confió y encomendó a todos ellos a tu lealtad y a tus desvelos?³⁰⁷

De sus cartas a gobernantes puede destacarse el siguiente extracto de la escrita a Carlos V, de uno de julio de 1529, en la que le dedica su ensayo *Sobre la Concordia*, en la que, tras alabar las gestas y logros del emperador, le recuerda que lo conseguido no se debe solo a las fuerzas humanas, sino también a la mayor indulgencia divina para con él, por lo que debe mostrar hacia Dios la misma obediencia y complacencia que un buen hijo hacia su padre:

Pero asciende ya más alto y con mayor veneración piensa que no debes ya sólo a los hombres tales empresas, sino también a Dios santo y todopoderoso, y en la medida en que hasta ahora has sido tratado por él con mayor indulgencia en esa misma conviene que te esfuerces y luches por mostrarte digno de benevolencia tan grande, y a él como padre Te des como hijo obediente y complaciente.³⁰⁸

Esto mismo puede verse también en su obra en castellano *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* cuando pone en boca de uno de sus personajes que fue Dios el que otorgó la administración de las cosas a los más cualificados para que buscaran una buena convivencia en las comunidades, atribuyendo la cualidad de justa a tal decisión divina:

Lactancio: ¿Queréis que os diga? Todas las cosas creó Dios para el servicio del hombre y da la administración dellas más a uno que a otro, para que las repartan con los que no tienen, y es justicia que las tenga el que mejor las sabe administrar. Lo demás, a mi ver, es manifiesta injusticia.³⁰⁹

Desde un punto más acorde con la estratificación social, justificó la necesidad de un gobernante en la sociedad esgrimiendo la tradicional metáfora organicista por la que cada cuerpo debe contar con una parte directora. Para ello, al igual que Erasmo en *La Educación del Príncipe Cristiano*, utilizó la analogía del filósofo pagano Séneca³¹⁰, que atribuye al príncipe en el estado el mismo lugar que en el ser humano ocupa el alma con respecto al cuerpo, si bien nuestro autor, a diferencia del romano, añade al príncipe la cualidad de representar también un traslado de Dios en la tierra o, en palabras de nuestro humanista al rey de Inglaterra Enrique VIII,

³⁰⁷ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*, Ed. Cit., p. 258.

³⁰⁸ VIVES, J.L., *A Carlos V*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit. p. 125.

³⁰⁹ VIVES, J.L., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Ed. Cit., p. 192.

³¹⁰ Para un filósofo pagano, como Séneca, el príncipe es el alma (animus) de la república, y esta es su cuerpo: *corpus tuum* escribe el maestro dirigiéndose a Nerón. Ver FONTÁN, A., *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Ed. Cit., p. 264.

“cierto trasunto del autor de la naturaleza”³¹¹, lo cual nos devuelve al origen último del poder según su pensamiento: Dios.

Como contrapartida, los príncipes deben ser conscientes del origen divino en última instancia del poder y deben tener presente que los reinos que encabezan y las gentes a las que gobiernan pertenecen en último término a Dios, lo mismo que su poder, del cual son ostentadores por Derecho humano y por delegación divina. De esta delegación del mando se deduce la obligación de rendir cuentas de la labor realizada ante Dios, como se pone de relevancia en el siguiente extracto del *Diálogo de Mercurio y Carón* en el que uno de sus criados dice al rey Polidoro lo siguiente:

Veamos, ¿tú no sabes que eres pastor y no señor y que has de dar cuenta destas ovejas al señor del ganado, que es Dios? ... ¿No te acuerdas que hay infierno y paraíso y un Dios a quien has de dar muy estrecha cuenta de cómo hubieres vivido en este mundo? ... Dios mío, Padre mío y Señor mío, tú me criaste y me heciste de nada y me posiste por cabeza, padre y gobernador deste pueblo y pastor deste ganado.³¹²

Extracto del que se deduce cuál va a ser el modelo de gobierno y de gobernante que propuso nuestro autor: un gobierno de carácter paternalista y un príncipe benefactor de su pueblo donde los príncipes sepan que Dios les ha concedido el poder, y ellos deben añadir su voluntad de gobernar y de hacerlo bien, como deja claro en su carta a Carlos V al escribirle:

¡Ojalá hubiese concedido Dios a muchos particulares, a los que otorgó una gran voluntad para ese empeño, un poder parecido, y ojalá que vosotros los príncipes, a quienes concedió el poder, añadieseis la voluntad!³¹³

Es decir, Vives es partidario de que la sociedad sea gobernada por un rey que se caracterice por ser el mejor de entre los suyos, por querer gobernar bien y poner todo su esfuerzo en ello, y por ser consciente de que tiene el mando, en última instancia, por designio divino.

1.3. Legitimidad del poder.

Una vez visto cuál es el origen del poder político y cuál de las formas de gobierno es la preferida de nuestro autor, es momento de abordar otra cuestión relevante para la pedagogía política como es la referente a la

³¹¹ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino*, sobre la guerra y la paz. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 81.

³¹² VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Cátedra, Fuenlabrada (Madrid), 1999, pp. 213-215.

³¹³ VIVES, J.L.: VIVES, J.L., *A Carlos V*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 123.

legitimidad del gobernante político y de los factores en que se asienta tal legitimidad.

En sentido clásico de Derecho, es legítimo lo que es legal o acorde al derecho y la legalidad.

En un sentido más político, la legitimidad del poder puede entenderse como el reconocimiento por parte del pueblo de que quienes los gobiernan son los verdaderos titulares del poder y ostentadores del derecho a su ejercicio mediante la creación y la aplicación de normas jurídicas y del ejercicio de la fuerza para mantener el orden establecido por esas normas en su comunidad o estado.

Cualquiera que sea la forma de gobierno, el poder político debe sustentarse en una serie de factores o criterios legitimadores del mismo. En el caso de Vives estos factores son los siguientes: el acceso justo al poder, la nobleza auténtica, la justicia y las leyes, el consensus populi y la dispensa divina, y el gobierno desde la fe cristiana.

1.3.1. Acceso al poder.

El asunto de la legitimidad de origen o de la forma de conseguir el poder de forma legítima cobró gran importancia en la Edad Media a partir de la obra de Bartolo de Sasoserrato, *De regimene civitatis*, con la definición del tirano por defecto de título, y se convirtió en un aspecto clave en la Edad Moderna.

Vives era consciente de que al poder se puede acceder por diferentes vías, todas consentidas por Dios, unas acordes al Derecho de sucesiones y de gentes y otras discordes con el mismo, unas legítimas y otras ilegítimas. Las primeras, entre las que se encuentran la herencia y el pacto entre los hombres, eran las propias de los príncipes mientras que las segundas, cuyo camino es la violencia, lo serían de los tiranos, tal como había establecido Bartolo.

Para Vives el gobernante debe ser conocedor de que el pueblo y el poder sobre el mismo pertenece a Dios, que el gobernante es su delegado y que lo óptimo es que se llegue al poder por justo título. Todo el pensamiento sobre las maneras de alcanzar el gobierno de los reinos y del consentimiento divino de todas ellas queda sintetizado en la siguiente frase:

De Él realmente es la grey y tú no eres en ella más que un depositario de la lealtad, cargo conseguido por herencia, por acuerdo o por violencia, siendo entonces un impostor y un intruso.³¹⁴

³¹⁴ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*, Ed. Cit., p. 258.

El acceso de forma legítima al poder es una de las razones de su preferencia por Carlos V. De la legitimidad de su poder y de los caminos de la misma, la herencia y el matrimonio (dos caminos conformes al Derecho positivo desde la Antigüedad) es significativa la siguiente afirmación:

tu poder queda demostrado con tantos reinos, conseguidos no con la sangre y la muerte de hombres, sino recibidos de tus antepasados en herencia, uniendo en matrimonio el oculto desiginio de Dios.³¹⁵

Luego es gobernante legítimo quien alcanza el poder mediante el ejercicio de un derecho, bien sucesorio, bien familiar o civil, y no lo es quien llega al poder sin que le corresponda en derecho, violentando o impidiendo el de otros a los que les correspondía.

1.3.2. El honor y la nobleza.

Si, como se ha visto, se puede alcanzar y ejercer el poder de formas no lícitas, aceptando que hay gobernantes que llegan al poder usurpándolo y que lo ejercen de forma indigna, es lógico que el honor y la nobleza que se alcancen por esas vías no sean verdaderos. Por ello nuestro autor dedicó no pocas líneas de sus obras a recordar a los gobernantes cuáles son el honor y la nobleza auténticos.

Por otra parte, y como ha quedado visto, el tema de la nobleza auténtica es una preocupación común en los humanistas del Norte. De ahí que una de las principales enseñanzas que Vives desea inculcar en el pensamiento y en la conciencia de los príncipes y notables es que su estado no es fruto del linaje (del nacimiento), ni de las riquezas, ni de la posición social que se ocupa, ni siquiera de Dios, sino que la nobleza auténtica es la que se consigue por medio de las buenas obras y por la virtud.

El origen de la nobleza por ley divina (al igual que el origen del poder por ley divina) lo descartó con rotundidad en el siguiente pasaje de su *Diálogo sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos* en el que los personajes intervinientes rechazan la posibilidad de que sea directamente Cristo el que instituya a príncipes y nobles:

Basilio.- Si no te enfadas, Minos, diré que Cristo no se encarga de que los príncipes sean príncipes y los nobles nobles.

Tiresias.- Ciertamente Cristo quiere que un príncipe sea un príncipe pero no un hombre malo, que los nobles sean nobles pero no hombres impíos, como lo eres tú, que has abusado de tal palabra³¹⁶.

³¹⁵ VIVES, J.L., *A Carlos V*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 124.

³¹⁶ VIVES, J.L., *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 106.

En cuanto a la nobleza heredada y el linaje, nuestro pensador no deja de restarle toda la importancia que en su época le daba la casi totalidad de la sociedad (no así muchos de los humanistas), y la rebaja a la más intrascendente de las causas originarias de la nobleza. En su obra *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* lo pone de relieve cuando dice:

No hay gloria menos consistente que la del linaje; el hecho de que hayas nacido de padre noble te impone la necesidad de ser parecido a él, pues de otra forma no escaparás al estigma de degeneración,³¹⁷

justificando, además, que nadie que se precie de sensato y prudente ha de buscar en algo ajeno como el linaje y la nobleza de sus antepasados una ventaja sobre el resto de los hombres, como tampoco debe hacerlo con base en otras cosas superficiales como el patrimonio, el número de quienes están bajo su poder, etc. Así lo expresa:

Y, si el hombre de talento y prudente de entre toda la naturaleza de nuestro cuerpo y de nuestra mente no puede escoger algo por lo que aventaje a otro, ¡cuánto menos podría de entre lo que está fuera, que debe ser llamado ajeno y no nuestro! como la nobleza, el linaje, los antepasados y lo que no hemos hecho nosotros mismos, como dice Juvenal y dígase lo mismo de las riquezas, de los siervos, de los edificios,...³¹⁸

Para Vives ni los títulos nobiliarios ni el linaje significan prueba de virtud ni de un comportamiento ejemplar de quien los ostenta actualmente; en sentido contrario, indica que ambas cosas, virtud y comportamiento ejemplar, son el único camino para conseguir la verdadera nobleza pues esta

se alcanzó con ocasión de las buenas acciones de los ciudadanos en favor del pueblo, es decir, porque algunos varones nobles y de espíritu excelso consagraron no solo su grande y esforzado afán, sino también su propia persona, a salvaguardar a los ciudadanos, las leyes y la patria, cuando hubo necesidad.³¹⁹

Lo que ya indicaba años antes, en 1524, en su obra *Introducción a la sabiduría* en la que ofrece la siguiente definición de lo que es la nobleza: “ser conocido y estimado por notables hechos; o es, ser semejante a sus padres el que es hijo de buenos.”³²⁰

³¹⁷ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro I*, Ed. Cit., p. 143.

³¹⁸ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*, Ed. Cit., p. 261.

³¹⁹ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 309.

³²⁰ VIVES, J.L., *Introducción a la sabiduría*, Editorial Porrúa, México, 2004, p. 193.

Y repetía en 1529 en su *carta* a don Alfonso Manrique, Arzobispo de Sevilla, al que tras decirle que por la paz y el bien de la comunidad todo hombre verdaderamente noble debe entregar, si es preciso, la vida, escribe las siguientes palabras:

¿Qué otros merecimientos de nobleza existen? ¿Qué objeto tienen aquellos honores exhibidos por los hombres sino el que sean de una condición tal al servicio de su patria y de sus conciudadanos?³²¹

Por lo tanto, aquellos que descienden de familias nobles pueden conservar tal condición, mas guardando un comportamiento tan bueno como el de sus antepasados, no vale solo la sangre. Y dicho comportamiento bueno debe mantenerse a lo largo de la vida, no es suficiente con realizar buenas obras de manera esporádica.

En el *Diálogo de Mercurio y Carón*, insiste en que el verdadero honor se alcanza mediante la realización de buenas obras más que por el linaje heredado. En un pasaje de esta obra, el rey Polidoro advierte a su hijo que no es verdadero rey “aquel a quien viende de linaje, mas aquel que con obras procura serlo.”³²²

En definitiva, la nobleza es para Vives una praxis, una forma de conducirse y de actuar que ha de tener una utilidad que es la mejora del bien común y la vida en concordia de toda la sociedad. Solo quien sea poseedor de esa nobleza de la práctica y de la utilidad social estará legitimado para ejercer el poder.

En sentido opuesto, nada encuentra más contrario al origen de la auténtica nobleza que disfrutar “con los odios y amarguras de los otros y alimentarse con sus enemistades”³²³, confirmando una vez más su espíritu pacifista, típico de los humanistas del norte y del suyo en particular.

En otro orden de cosas, Vives, critica el deseo de conseguir honor y gloria por parte de los hombres, lo que califica como fruto de la soberbia y del deseo de sobresalir del resto por el medio que sea, en otra muestra de su agustinismo. Honor y honra son considerados por bienes, y quienes los pretenden se equivocan muchas veces de camino. De ahí la advertencia de que

la victoria de verdadero mérito humano se daría cuando vencemos en inteligencia, en juicio, en razón, en mente, en

³²¹ VIVES, J.L., *A Alfonso Manrique*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p 297.

³²² VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 227.

³²³ *Ibidem*, m.p.

deliberación, en sabiduría, en virtud, que son cualidades propias del hombre y no compartidas con los animales³²⁴.

La idea de que nobleza y virtud deben ir unidas y que solo por la segunda se alcanza la primera fue una constante en la obra de Vives, que veía con preocupación el gran número de conflictos que se daban entre los poderosos de su tiempo por defender los títulos que les hacían señorear los territorios, el linaje de sus familias y otras cosas mundanas que para el valenciano eran secundarias.

1.3.3. Las leyes y su justa aplicación.

Si la legitimidad del poder conlleva el reconocimiento del derecho del gobernante para promulgar y aplicar leyes, éstas y su justa aplicación constituyen, a su vez, un pilar fundamental de la legitimidad del gobernante. Mejores leyes y más justicia conllevan el refuerzo de la legitimidad del príncipe; leyes deficientes y/o arbitrariedad en su aplicación suponen una falta de justicia y una merma progresiva en el reconocimiento de la legitimidad del gobernante por su pueblo.

Nuestro humanista era consciente de la importancia de las leyes y de su justa aplicación para mantener el *status quo* y el poder. De las leyes dice “que constituyen por así decir el alma de la ciudad; gracias a su fuerza y a su ayuda los magistrados tienen el poder en la república y los príncipes en el reino.”³²⁵

En consecuencia, para que una comunidad viva en armonía y favorezca el comportamiento virtuoso de sus ciudadanos debe haber un cuerpo legal en vigor que todos respeten y acaten, posibilitando un horizonte de progreso material y de paz social. De no ser así, la sociedad decaerá, pues todos los bienes “florecen si las leyes están en vigor. En cambio, si se debilitan y caen, nada aguanta en pie ni un instante.”³²⁶

Tal cuerpo legal regulador de la convivencia del pueblo y que hasta el propio príncipe debe respetar es lo que dota de la fuerza necesaria al gobierno para poder mantener el orden establecido sea cual sea el ámbito geográfico donde se aplique, pues lo que vale para el gobierno de una comunidad pequeña se hace extensivo a la propia comunidad internacional a tenor de lo dicho en el siguiente extracto:

³²⁴ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 209.

³²⁵ *Ibidem*, p. 192.

³²⁶ VIVES, J.L., *El templo de las leyes*. En VIVES, J.L., *Diálogos y otros escritos*. Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Alcina. Planeta S.A., Autores Hispánicos, Barcelona, 1988, p. 170.

Cuando digo leyes quiero que se entienda que me refiero a la fuerza del gobierno, sin la que no puede sostenerse ni casa, ni ciudad, ni pueblo, ni toda la nación de los hombres, ni la naturaleza, ni el mundo mismo.³²⁷

Y lo mismo que sucede con la fuerza así sucede con la legitimidad: el cuerpo legal garantiza la no arbitrariedad y hace legítima la acción de quienes aplican las leyes; por ello afirma que nunca hubo un tiempo en que los hombres pudieran convivir sin leyes ni magistrados que las hicieran cumplir con las consecuencias debidas. En otras palabras, referidas a los estados a lo largo de la historia:

No se encontrará ninguno tan disoluto y libre en el que no hayan prevalecido los magistrados, las leyes, el foro, los castigos y los premios y en el que no hayan existido los impuestos.³²⁸

Función de legislar.

El príncipe, en cuanto que es la máxima instancia de poder en su territorio, tiene el derecho y el deber de actualizar el cuerpo legal por el que regule la convivencia de los suyos, un cuerpo legal que, por otra parte y como ocurre siempre con el Derecho, refleja la voluntad política de quien manda. Así pues, es el encargado de promulgar leyes nuevas y de derogar y eliminar las que estén desfasadas o carezcan de utilidad, tanto como de velar por el cumplimiento de todas las que estén vigentes tratando de que la aplicación de las mismas se haga desde el principio de la equidad.

En el ejercicio de la potestad legislativa el horizonte a que debe aspirar el príncipe ha de ser la conservación y mejora del bien común, y así lo pone de manifiesto el siguiente párrafo extraído del *Diálogo de Mercurio y Carón*:

Carón.- El buen príncipe, cuando hace las leyes, no debe tener respecto en manera alguna a su provecho ni a la avaricia ni ambición de los que cabe sí están, sino sólo al bien de la república.³²⁹

Las leyes son siempre útiles a todos, a gobernantes y a gobernados, e incluso a aquellos que las incumplen dado que gracias a ellas pueden reformarse o ser apartados de la sociedad en la que viven, mejorando en ambos casos la convivencia en sus comunidades. Por ello el gobernante no ha de preocuparse de las opiniones que susciten las leyes en algunos ciudadanos, sino del bien que reportan a su comunidad, como se desprende de las siguientes palabras:

³²⁷ *Ibidem*, p. 171.

³²⁸ VIVES, J.L., *Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1997, p. 376.

³²⁹ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., pp. 153-154.

el deber del gobernante no es estar preocupado por qué piensan uno o dos, a lo más, unos pocos sobre las leyes y la administración, con tal de que se haya mirado por el cuerpo de toda la ciudad en general, pues las leyes son útiles incluso para los malos, bien para que se corrijan, bien para que no hagan el mal durante largo tiempo.³³⁰

Es decir, Vives reconoce los beneficios de los efectos sancionador y rehabilitador que deben caracterizar a las buenas leyes, lo mismo que el efecto disuasorio y moralizador. Él piensa que el fin primero del cuerpo legal ha de ser el mantenimiento de la concordia y evitar las venganzas facilitando a los hombres un medio por el que puedan perseguir las ofensas recibidas de modo seguro y sin aplicación de formas autocompositivas como la ley del talión, que no sea gravoso para sus haciendas y que les mantenga dentro de lo que se consideraría que es un buen ciudadano.³³¹

Para que sean útiles y cumplan los fines señalados, las leyes deben cumplir una serie de requisitos que las dotarán de eficacia, a saber:

- Lo primero de todo, las leyes deben ser equánimes y buscar el bien, pues la equidad es el espíritu de las leyes y la que puede alcanzar a la especificidad de todos los casos. Acompañando a la equidad debe ir la bondad, sin ambas las leyes serán del todo ineficaces:

la equidad supone una cierta universalidad, la ley es una derivación y aspecto de ella... En efecto, la equidad es el alma de las leyes, su fuerza, su energía, sustraída la cual se destruyen necesariamente las leyes con la muerte, porque nada hay más injusto que las que no se inspiran, ni se rigen por la bondad y la equidad. La ley no puede cuidar de todo, la equidad está presente en todo.³³²

- Deben reunir tres rasgos fundamentales: claridad, factibilidad y ser pocas en número. Solo así podrán constituirse en las normas a las que deba ajustarse el comportamiento de la gente.³³³
- Las leyes deben ser públicas y conocidas por todos, ya que promulgar leyes que el pueblo no conozca de poco sirve, incluso es perverso, dado que “dictar leyes que se ignoran es como poner trampas, no enseñar una norma de vida.”³³⁴ Para que las leyes puedan ser conocidas por el pueblo, es preciso que su extensión sea limitada y que su redacción sea clara y sencilla. Nuestro autor

³³⁰ VIVES, J.L., *Sobre la comunidad de bienes*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia 2004, p. 169.

³³¹ Cfr. VIVES, J.L.: *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro II*, p. 160.

³³² VIVES, J.L., *Las Disciplinas. Tomo I, Libro VII, Capítulo I, De la corrupción del Derecho Civil*, Ed. Cit., p. 306.

³³³ Cfr. *Ibidem*, Capítulo II, pp. 314-315.

³³⁴ VIVES, J.L., *Las Disciplinas. Tomo II, Libro V, Capítulo IV*, Ed. Cit, p. 253.

recomienda que se emplee la lengua vulgar para facilitar tal accesibilidad y comprensión, y que se revisen para adaptarlas a los usos lingüísticos de cada momento.

- En la aplicación de las leyes se debe ser severo con aquellos que las perturben. El mismo rigor y severidad hay que aplicarles a delatores, calumniadores y a quienes gusten de promover pleitos (fuentes de alteración de la concordia) para que, siguiendo el consejo de Isócrates “experimenten los humanos que pleitear es perjudicial y, al contrario, no pleitear provechoso.”³³⁵ De este modo se conseguirá que todos los seres humanos vivan en concordia.
- Las leyes deben amparar por igual a los nativos del reino que a los extranjeros, de acuerdo con el principio de la caridad cristiana que las hace favorecedoras de una convivencia equilibrada. Tal igualdad de trato para todos desde la caridad refuerza la justicia y la eficacia de las normas legales, como expresa el siguiente extracto:

Y esto no lo conseguirá nada tan eficazmente como, si las leyes se han ajustado al único precepto cristiano, la caridad mutua entre los hombres; por eso tampoco se han de ratificar leyes que sean útiles a nativos y nocivas para los extranjeros.³³⁶

- Las leyes deben contar con el consenso del pueblo, deben ser discutidas con el pueblo como paso previo a su aprobación definitiva y a la adquisición de firmeza. Una vez firmes, han de guardarse en archivo público seguro. Y debe haber dos redacciones diferentes, una con el texto legal exclusivamente, del que los ciudadanos pueden obtener copia, y otra comentada con las motivaciones y causas que llevaron a su promulgación, a fin de facilitar posteriores estudios y revisiones.³³⁷
- Las leyes deben ser motivadas, deben contar con una razón de ser que las haga necesarias; de lo contrario, lo mejor es su derogación. Así lo justifica Vives:

guía de la ley es la razón; suprimida ésta será conveniente suprimir también la ley que a causa de esa misma razón ha sido aceptada. Añade a esto que la razón hará que la ley se entienda mejor.³³⁸

Una vez publicadas, la bondad de las normas legales vendrá demostrada en función de su aplicación, acatamiento y cumplimiento.

³³⁵ *Ibidem*, p. 254.

³³⁶ *Ibidem*, m.p.

³³⁷ Cfr. *ibidem*., pp. 255-256.

³³⁸ *Ibidem*, pp. 255-256.

El cumplimiento de las leyes como derecho.

En la observancia de las leyes por los hombres Vives muestra una postura estoica de manera que el cumplimiento de las leyes constituye para nuestro humanista una libertad del ser humano solo superada por la libertad de querer ser virtuoso. Por ello afirma que la primera libertad del hombre consiste en

el deseo de vivir rectamente, esto es, estar libre de los vicios del espíritu, y no servir a sus pasiones y desasosiegos, que son tiranos sin freno alguno.³³⁹

Y que asimismo,

muy cercana a ella hay una libertad que se deriva y deduce de la primera: obedecer tranquila y pacíficamente a las leyes y a los magistrados en calidad de padres del estado que, como ocurre con el Mimo, si son buenos hay que amarlos, pero si son de otra manera hay que soportarlos.³⁴⁰

Esta idea de que el cumplimiento de las leyes constituye una garantía de libertad del hombre se repite en su obra cuando alaba al rey de Portugal por haber conseguido que los suyos no solo “vivan sumisos a las leyes y al derecho, sino que los hombres de bien obedezcan y se sometan a las leyes, garantía de completa libertad.”³⁴¹ Tal alabanza al monarca lo es por conseguir el acatamiento voluntario de las leyes por los súbditos, lo que significa que el rey mantiene vigentes y aplica unas leyes que el pueblo admite que debe cumplir.

El cumplimiento de las leyes y el respeto a quienes las promulgan y a quienes las aplican es una manifestación del deber de obediencia por parte de los súbditos.

El cumplimiento de las leyes como necesidad.

No bastan las leyes por sí solas para confirmar al poder político; es preciso que las leyes sean acatadas y cumplidas por los ciudadanos haciendo efectivo un consenso en su observancia. De lo contrario, el gobernante verá reducida su autoridad. Si las leyes no son obedecidas igualan por lo bajo al rey y a los magistrados con el común de los hombres. O, según expresa Vives,

desaparecido, en efecto, el respeto a las leyes y el consenso en la obediencia ¿qué otra cosa es el magistrado o el rey, con todo lo

³³⁹ VIVES, J.L., *Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*, Ed. Cit., p. 377.

³⁴⁰ *Ibidem*, m.p.

³⁴¹ VIVES, J.L., *A Juan III, Rey de Portugal, Epistolario, Carta 158*, p. 564.

grandes que sean, sino un solo hombre, no más fuerte o más ilustre que otro?³⁴²

El sometimiento a las leyes empieza por los propios gobernantes que serían *primus inter pares* y, por lo tanto, estarían obligados a cumplir las leyes lo mismo que el resto de los miembros de la comunidad, descartando cualquier comportamiento arbitrario a su favor o al de sus allegados que pudiera ser perjudicial para la comunidad, especialmente la sed de posesiones; alcanza, pues, a los ciudadanos de a pie, a los príncipes, y se hace extensivo a las propias comunidades o pueblos, en una demostración de conciencia de que todo comportamiento que se separa de la justicia y de las leyes es siempre fuente de discordias, sea cual sea la naturaleza o la entidad de su autor. Sirva como ejemplo la siguiente reflexión del autor:

Ahora bien, dicen: no puede uno apoderarse de lo público por usufructo, por tanto nada puede ser tomado con arreglo a derecho por los reyes o los pueblos. Y si lo público no puede ser objeto de propiedad por el usufructo, ningún rey o pueblo puede hacer suyo lo que es de todo el género humano o, mejor, propiedad de Dios, o (como dicen los antiguos) de la fortuna³⁴³.

Párrafo del que se deduce que así como el príncipe es legitimado por las leyes, ello no le exime del deber de someterse a ellas.

Límite en la exigencia del cumplimiento.

En el cumplimiento de las leyes el gobernante debe ser estricto, pero teniendo en cuenta que hay un límite que no es otro que el bien común a través del mantenimiento de la concordia entre los hombres y los pueblos. En caso de que la aplicación de una ley vaya a traer a los administrados más perjuicios que beneficios el príncipe se encuentra legitimado para no aplicarla o para no exigir su cumplimiento. Así lo justifica en la siguiente respuesta de Mercurio a Carón:

Mira, Carón, las leyes y los príncipes y señores fueron ordenados para provecho del pueblo; y el buen príncipe no ha de mirar solamente a lo que la ley manda, ni a lo que el derecho ordena, sino a la intención de los que las leyes ordenaron, que es el bien del pueblo; y si ve que de seguir el derecho o ejecutar la ley verná más daño al pueblo que de disimularlo, débelo disimular hasta que vea tiempo como sin daño del pueblo lo pueda mejor hacer.³⁴⁴

³⁴² VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 192.

³⁴³ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humana, Libro I*, Ed. Cit., p. 149. Con esta afirmación Vives deja claro que el derecho de propiedad, en este caso pública, es un fundamento del orden interior e internacional.

³⁴⁴ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 94.

Dando por sentado que la intención del legislador ha de ser siempre el reinado de la justicia y la mejora del bien común, está claro que Vives antepone ambos al propio texto de las leyes.

Aplicación de las leyes.

El príncipe no es el único encargado de aplicar e interpretar las leyes, y de velar por su cumplimiento; está entre sus deberes elegir a quienes le ayuden en tal función: los jueces, quienes dan vida y sostienen las leyes aplicándolas a la individualidad de cada caso; dado que las leyes y el derecho son algo más amplio que lo que consta en sus textos escritos, deben ser interpretadas para conseguir la equidad, la justicia aplicada a cada situación. En tal interpretación, el juez ha de tener en mente lo que interpretaría el propio legislador si se encontrara en su situación, sin creer que si se aparta del texto es porque la ley sea mala, sino porque lo importante es conseguir la justicia, pues “la norma del derecho es lo justo y lo bueno.”³⁴⁵ Tal postura en lo referente en la interpretación de las normas legales es la propia de un humanista del Norte, amigo de Budé y partidario del *moss gallicus* en la interpretación del derecho escrito.

De ahí la importancia de que el gobernante elija para el pueblo jueces honestos e incorruptos que antepongan el bien común al particular y que rindan cuentas de su labor. Por ello el consejo: “No encomiendes cargos de justicia sino a personas incorruptas y buenas y que los acepten rogados.”³⁴⁶ Si los jueces son corruptos y la aplicación de las leyes genera injusticia, la legitimación del gobernante necesariamente se resentirá.

Concluyendo, las leyes y la justicia legitiman al poder en todos sus momentos: al hacerlas y al aplicarlas, cumpliéndolas y exigiendo su cumplimiento por parte de todos. Y todas estas operaciones con la vista puesta en la mejora del bien común.

1.3.4. El *consensus populi*, y la dispensa divina.

El siguiente factor que legitima el poder político de los príncipes es el *consensus populi*, es decir, la aprobación del gobernante por parte de los súbditos y que conlleva aceptar el deber de obedecer y de colaborar en la consecución del equilibrio de la comunidad; este factor es identificado en *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* con el buen querer por parte de la ciudadanía hacia el que los está gobernando.

³⁴⁵ VIVES, J.L., *El templo de las leyes*, Ed. Cit., p. 176.

³⁴⁶ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 231

Por otra parte, aunque el poder provenga en última instancia de Dios, el príncipe debe ser consciente de que tal poder descansa en una instancia mucho más cercana, su pueblo. Para Juan Luis Vives, como para otros muchos autores anteriores y contemporáneos a él, este criterio legitimador del poder es fundamental, dado que “ningún imperio está seguro si no se ve protegido por la bienquerencia del pueblo.”³⁴⁷ Y peligrará todo aquel que desee permanecer en el gobierno de un reino si no es querido por los que están bajo su gobierno.

Esta idea también la transmitió como un consejo directo a Enrique VIII en su carta de 12 de marzo de 1525 recordándole que una de las formas que tiene un príncipe de fortalecer su poder es ganándose el afecto de los gobernados mediante el uso de un comportamiento regido por virtudes que demuestren afecto por el pueblo. Estas son sus palabras:

¿Y qué decir del hecho de que robusteceréis vuestro poder al conquistaros, gracias a la clemencia y a la moderación, el muy grande y muy servicial afecto de vuestros súbditos, la protección más fuerte para un príncipe?³⁴⁸

Los gobernantes deben tener presente en todo momento que necesitan tener el apoyo y el consentimiento de los súbditos para mantenerse en su posición de primacía, pues hasta el mayor de los imperios se desmorona sin el favor del pueblo, argumento que refuerza con las siguientes palabras:

¿qué niño o vieja ignora que los más grandes imperios son fuertes por el consenso general, y que se convertirían en nada si nadie obedece?³⁴⁹

Sin el consenso del pueblo el ejercicio del poder se torna mucho más dificultoso, lo mismo que mantenerse en la posición de liderazgo de la comunidad, con el consiguiente riesgo de necesitar el uso de métodos y formas de mando que le acerquen, si no le conviertan, en un tirano tal como apuntara el padre Gomis cuando afirmaba que “si no es acatado ni querido el príncipe derivará en tirano.”³⁵⁰

En el *Diálogo de Mercurio y Carón* es donde de forma más clara y directa Vives manifiesta la necesidad que tiene el príncipe de contar con el consenso de su pueblo. En este caso, el autor habla abiertamente de la existencia de un pacto entre el gobernante y los gobernados que supone derechos y obligaciones para ambas partes. Estas palabras, puestas en boca

³⁴⁷ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 202.

³⁴⁸ VIVES, J.L., *A Enrique VIII, Rey de Inglaterra, sobre la captura del Rey de Francia*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 79.

³⁴⁹ VIVES, J.L., *Sobre el socorro de los pobres*, Ed. Cit., p. 82.

³⁵⁰ GOMIS, J.B.. *Criterio social de Luis Vives*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Balmes de Sociología, Madrid, 1946, p. 73.

del rey Polidoro, son el reflejo de lo que Vives pensaba al respecto y de la importancia que concedía al cumplimiento de las obligaciones por cada una de las partes:

Cata que hay pacto entre el príncipe y el pueblo; que si tú no haces lo que debes con tus súbditos, tampoco son ellos obligados a hacer lo que deben contigo. ¿Con qué cara les pedirás tus rentas si tú no les pagas a ellos las tuyas? Acuérdate que son hombres y no bestias, y que tú eres pastor de hombres y no de ovejas.³⁵¹

El hecho de poner en boca de un rey el deber de respetar el pacto de buen gobierno, que ello le genera unas obligaciones para con la otra parte y que de no cumplirlas no puede exigir los derechos que le pertenecen según ese acuerdo, pone al rey y al pueblo en condición de iguales, condición que, por otra parte, ya existía por naturaleza. El pacto lo sitúa como un primero, pero como un primero entre iguales cuya función es velar como un padre por los otros, propio de un gobierno de carácter paternalista.

Por otra parte, admitir la existencia de un pacto implica asumir la libertad de las partes tanto para llegar a él como para exigir responsabilidades en caso de incumplimiento por el otro. Si bien todo esto queda en un plano meramente teórico, pues la igualdad expuesta es una igualdad sometida al poder del rey en la que al pueblo le resta solo el deber de obediencia, ya que los gobernados tienen el deber de obediencia también por mandato divino, incluso aunque quien gobierne no sea digno de ello, con las lógicas reservas.

La contrapartida: obediencia y respeto del pueblo.

Toda esta teoría del gobierno y de la obediencia, clara muestra de la herencia agustinista, se sustenta en el amor, en la doctrina de san Pablo, concretamente en el cuarto mandamiento, porque

por este mandamiento también debéis decir que son obligados todos a obedecer, acatar y honrar a los prelados y a los sacerdotes, a los príncipes, a las personas que administran la justicia, pues son constituidos por Dios.³⁵²

A cambio de sus desvelos por el bien común en general y por el de cada particular, Vives deja claro en su *Sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, los súbditos le deben al príncipe la debida obediencia y respeto, además del cariño y afecto si el gobernante es bueno en el ejercicio de su cometido; ello queda evidenciado cuando el personaje de Tiresias le dice a Basilio lo siguiente:

³⁵¹ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 226.

³⁵² VIVES, J.L., *Diálogo de doctrina cristiana*, Editora Nacional, Madrid, 1979, p. 50.

Pero yo pienso que todos los príncipes han de ser respetados, que hay que obedecerlos sean quienes sean, y que además a los buenos se les debe el afecto y el apoyo a manos llenas.³⁵³

Lo mismo que ya se ha visto en el caso de las leyes, obediencia y respeto son los dos pilares fundamentales que hacen real en la práctica el *consensus populi*, y sin ellos ningún gobierno puede mantenerse. En el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* el personaje del Arcediano, hablando del comportamiento de los hombres, define la obediencia al poder como una de las bases sobre las cuales se sustenta el estado. Perdida la obediencia y reverencia a los gobernantes, argumenta, “ninguna república se puede sostener.”³⁵⁴ Luego todo príncipe que desee serlo de veras habrá de hacer merecimientos para tener la obediencia y el respeto de los suyos.

Ambas deberá buscarlas el gobernante desde un gobierno basado en la rectitud de sus principios y de sus actos pues “la obediencia puesta en malos fundamentos no puede durar”³⁵⁵ dado que los hombres no desean obedecer a gobernantes que no sean dignos de tal ocupación.

Y, al contrario, el gobierno ejercido desde la virtud y la paz, desde el amor al gobernado, le reportará al príncipe múltiples beneficios: el amor de los suyos, riquezas (“si son abundantes en los súbditos, el propio rey no puede ser llamado pobre”³⁵⁶), deseos de buena salud por parte de los súbditos mientras viva y buen recuerdo tras su muerte, además de la propia satisfacción que obtendrá de saber que está cumpliendo satisfactoriamente con su cometido, cosa que le acercará a Dios.

Dispensa divina.

Si el origen remoto del poder reside en Dios y los príncipes lo ostentan por delegación divina, la aprobación de Dios y su ayuda en el ejercicio del gobierno constituyen otro factor legitimador para el príncipe cristiano. Tal beneplácito divino del gobernante es lo que el profesor Javier Vergara en su estudio sobre la obra de Vicente de Beauvais *Tractatus de Morali Principis Institutione* llama dispensa divina³⁵⁷, consistente en que el poder el príncipe ha de ser aprobado por Dios.

³⁵³ VIVES, J.L., *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, Ed. Cit., p. 105.

³⁵⁴ VIVES, J.L., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Ed. Cit., p. 169.

³⁵⁵ *Ibidem*, m.p.

³⁵⁶ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 87.

³⁵⁷ Cfr. VERGARA CIORDIA, J., *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de Morali Principis Institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política*, Eunsa, Barañáin (Navarra), 2010, 1ª edición, p. 99.

A pesar de que Vives no creyera en que los reyes fueran puestos en su lugar relevante por derecho divino, sí demostró sentir la aprobación divina en el proceder de uno de los príncipes a los que aconsejó, el emperador Carlos V, a quien le manifestó que en sus éxitos había ayuda de Dios, cosa que no se hubiera producido de no existir la dispensa divina. El pensamiento de Vives queda reflejado en frases como esta:

no hay nadie a quien no resulte evidente que tantos y tan admirables éxitos no son propios de fuerzas humanas sino divinas, que te construyen el camino para alguna hermosísima y muy grande empresa, si quieres entrar en él³⁵⁸,

o esta otra,

lo que ha ocurrido en torno a ti es de tal magnitud que no solo Tu comedida prudencia y piedad, sino el más necio del vulgo comprende que algo grande, extraordinario, admirable está proyectando la sapientísima previsión de la divinidad, con tal de que Tú te muestres a él como instrumento dócil, no de la cólera y el castigo de Dios para nuestros crímenes (que él lo aleje) sino de su clemencia.³⁵⁹

Luego el príncipe ideal de Juan Luis Vives es aquel que cuenta con la aprobación de su pueblo a la vez que con la de Dios, siendo un instrumento de este. El siguiente extracto de *Sobre la Pacificación* es esclarecedor al respecto de la fe de nuestro autor en el *consensus populi* y en la dispensa divina como factores legitimadores del poder del príncipe:

Al rey, al príncipe, al magistrado lo elige el pueblo, para que asista a la justicia, para que sea patrono y defensor de las leyes como vínculo de la concordia cívica; en esto mismo lo confirma Dios con la increíble fuerza de su majestad, que se manifiesta en secreto.³⁶⁰

Esta frase confirma dos ideas de la concepción vivista del poder político que ya han sido vistas con anterioridad:

- Vives pensaba que la forma más legítima de acceso al poder era la elección del gobernante, que facilitaba el consenso del pueblo.
- Vives creía que para ejercer el poder de manera óptima Dios debía estar detrás del gobernante.

En el estudio citado de Javier Vergara sobre Vicente de Beauvais aparecen otros dos factores que fueron legitimadores del poder político

³⁵⁸ VIVES, J.L., *A Carlos V*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 124.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 125.

³⁶⁰ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 312.

durante la Edad Media y sustentadores del agustinismo político: un largo periodo de gobierno en la fe, y la aprobación de la Iglesia.

En el caso que nos ocupa, lo sería el gobierno desde la fe cristiana y no lo sería la aprobación por parte de la Iglesia (o no, al menos, en la misma medida y sin condición como lo fue en el pasado).

1.3.5. El gobierno político y los valores cristianos.

Vives está muy lejano de autores de siglos precedentes que consideraron el gobierno en la fe como validar y animar gobiernos que apoyan y sean favorables al papado y al resto de la jerarquía eclesiástica.

Si se entiende como validar a gobernantes que tengan como máxima en su ideario y en sus formas de gobierno los valores de la fe cristiana, Vives sería el principal defensor de este factor legitimador del poder. Él no entendía el poder político alejado de la fe en Cristo. Por eso siempre se mostró como un defensor de un cristianismo verdadero y, ante los problemas religiosos de Europa, fue partidario de las posturas católicas y de los gobernantes que profesaban tal fe de forma sincera, de ahí su fervor por Carlos V, de quien esperaba que contribuyera al restablecimiento de la unidad de los cristianos y al que pone como ejemplo de gobernante cristiano, pleno de fe y de abnegación. Sirvan estas palabras para corroborarlo:

El Emperador es de veras buen cristiano y tiene todas sus cosas tan encomendadas y en manos de Dios, que todo lo toma por mejor, y de aquí procede que ni en la prosperidad le vemos alegrarse demasadamente ni en la adversidad entristecerse, de manera que en el semblante no se puede bien juzgar dél cosa alguna; mas, a lo que yo creo, tampoco dejará de conformarse con la voluntad de Dios en esto como en todas las otras cosas.³⁶¹

Por otro lado, nuestro humanista consideraba una auténtica desgracia la posibilidad de que los pueblos de la cristiandad pudieran caer bajo el poder de un príncipe que no fuera de la fe cristiana, temor que manifiesta en su obra *Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos* como queda de manifiesto en el siguiente pasaje en el que tras justificar la desgracia que supuso para la cristiandad el día de la conversión del emperador Constantino dice:

Pero del mismo modo que aquel día de Constantino fue funesto y lamentable para nuestra religiosidad, así amanecerá acerbísimo, nefasto y absolutamente negro aquel día, cualquiera que sea, que en este momento, con estas costumbres y con este género de vida, someta

³⁶¹ VIVES, J.L., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Ed. Cit., p. 233.

a algún pueblo cristiano bajo el poder del turco o de cualquier príncipe que sea ajeno a nuestra religiosidad por su título y por sus creencias.³⁶²

Luego, no es posible un gobernante bueno para Europa en el pensamiento de Juan Luis Vives si no profesa una sincera fe cristiana.

En cuanto a la aprobación de los gobernantes por parte de la Iglesia, Vives no la prescribe ni la considera necesaria puesto que para él los poderes espiritual y temporal son independientes el uno del otro. No obstante, como hombre profundamente creyente y defensor de los valores católicos sí que era partidario de que los príncipes y los mandatarios eclesiásticos compartieran esos mismos valores y posturas ante la vida, aprobándose los unos a los otros y conviviendo en armonía. Por ello destacaba los comportamientos que acercaban a los príncipes a la Iglesia y a la defensa de sus dogmas haciendo uso de las dignidades que a los reyes eran otorgadas por aquella. Así puede verse en el trato de “Defensor de la paz”³⁶³ que dispensa en su carta a Enrique VIII o cuando en una de sus epístolas a Carlos V le menciona el añadido que supone su condición imperial: “sagrada y augusta”³⁶⁴. Claro está que todo ello condicionado a que la Dignidad papal recaiga en alguien realmente merecedor de tal y no en algunos hombres indignos de la misma, a su juicio, como León X.

Las relaciones entre los dos poderes y sus respectivos representantes se abordan en el siguiente apartado de este capítulo.

Como resumen puede decirse que Vives dedicó buena parte de sus escritos más políticos a la cuestión de la legitimación del poder, dando un lugar de primacía a los factores que tienen su origen el derecho y las leyes de los hombres y en las obras de éstos, dejando como factores últimos o remotos los que pudieran relacionarse con el derecho divino, descartando como elemento legitimador del poder político a la Iglesia y a su jerarquía.

³⁶² VIVES, J.L., *Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*, Ed. Cit., p. 386.

³⁶³ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*. Ed. Cit, p. 91.

³⁶⁴ VIVES, J.L., *A Carlos V*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit, p. 124.

2. RELACIONES ENTRE EL PODER TEMPORAL Y EL PODER ESPIRITUAL. LA SECULARIZACIÓN DEL PODER DE LOS PRÍNCIPES.

Otra de las constantes de la literatura dedicada a la política en general y a la pedagogía política en particular desde la Edad Media es la que trata sobre cuál debe ser la relación entre los poderes temporal y espiritual. Tal cuestión estuvo marcada por los conflictos entre los papas y los reyes. Unos y otros dejaron la defensa de su supuesta superioridad y de su pretendida independencia, respectivamente, en manos de intelectuales y expertos en leyes de cuyos trabajos son fruto obras relevantes para la filosofía y la pedagogía políticas.

Esta lucha de poderes a lo largo de varios siglos estuvo enmarcada y determinó las coordenadas del agustinismo político, del que nuestro autor es heredero y seguidor en algunos aspectos.

A pesar de que desde finales del siglo XII se va introduciendo cada vez con más fuerza la autonomía de ambas esferas, en los comienzos de la Edad Moderna política y religión todavía contaban con vigorosos lazos de unión de modo que la primera estaba fuertemente influenciada por la segunda. Como apunta Touchard,

en el siglo XVI los conflictos políticos mezclan siempre las cuestiones religiosas con las políticas. El pensamiento político no ha adquirido todavía su completa autonomía como atestiguan la existencia del humanismo cristiano y las ideas políticas de la Reforma.³⁶⁵

Como autor perteneciente al humanismo cristiano, en este apartado se trata de estudiar cuál fue el pensamiento y la postura de Vives en lo tocante a cuáles debían ser las relaciones entre la Iglesia y el poder temporal de reyes y príncipes.

2.1. Vives era conocedor de la teoría de las dos espadas.

La teoría de las dos espadas, como se ha visto en el capítulo anterior, es la doctrina política que defiende la superioridad del poder espiritual sobre el temporal y fue de uso muy común durante la Edad Media y principios de la Edad Moderna.

Juan Luis Vives es buen conocedor de las tesis que abogan por esa pretendida superioridad del poder espiritual, que venía de siglos anteriores y que en el siglo XVI empieza a tener sus serios detractores. En sus escritos hay pasajes que demuestran un conocimiento profundo de la tradición, pero

³⁶⁵ TOUCHARD, J.: *Historia de las ideas políticas*. Tecnos, Madrid, 6ª edición 2006(1ª de 1961), reimpresión de 2013, p. 198.

su tiempo es distinto y el valenciano sitúa la cuestión en planteamientos muy diferentes al hierocratismo y teocracia de antaño.

En el *Libro III* de su *Concordia* hace referencia al obispo Antonio de Acuña de quien dice lo siguiente:

El célebre obispo español, jefe de soldados, esto es, armado con dos espadas y conductor de tropas espirituales y corporales, increpó duramente a un soldado, que juraba raramente y con vergüenza, porque blasfemaba poco virilmente.³⁶⁶

Aparte de la dura crítica al comportamiento del personaje, poco digno para un eclesiástico, el párrafo demuestra que nuestro humanista conoce la atribución a los miembros de la jerarquía de la Iglesia de ambos poderes, el temporal y el espiritual, las dos espadas que dice lleva el obispo y que le conceden una posición de liderazgo en los dos ámbitos.

De la mencionada superioridad histórica del poder de la Iglesia sobre el de los príncipes y de la facultad que tienen o tuvieron los ministros de Dios para deponer a los gobernantes temporales por sus comportamientos impíos muestra conocimiento en *Sobre la pacificación*, cuando recurre a la historia y pone el ejemplo del príncipe Teodosio Augusto, que fue excomulgado por el obispo de Milán, Ambrosio, por consentir una matanza en Tesalónica³⁶⁷; y concluye así:

El Príncipe no cedió ante un hombre, no cedió ante Ambrosio, sino ante un ministro de aquel poder de Dios que había penetrado en la mente del Santo Pontífice, y en adelante no tuvo en el ánimo del Príncipe otra condición que la de una divinidad terrena.³⁶⁸

Lo cual corrobora que Vives sabía de la primacía tradicionalmente atribuida a los miembros de la jerarquía eclesiástica y que la aprueba en el terreno espiritual, pues de lo contrario no haría uso del ejemplo.

Por otra parte, sigue la tradición en el sentido de que la superioridad de los mandatarios de la Iglesia los convierte en un referente o modelo en el que se miran los gobernantes temporales, dadas las virtudes que se suponen a los miembros de la jerarquía eclesiástica. Esta función de espejo que atribuye Vives a los ministros de la Iglesia católica es un deseo que se

³⁶⁶ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 228.

³⁶⁷ En el año 390 el emperador Teodosio I promulgó una ley que castigaba con la pena de muerte a los homosexuales y reprimió con gran crueldad un motín en Salónica. La represión tuvo como consecuencia la muerte de entre siete mil y diez mil personas, según las fuentes, lo que le valió a Teodosio la excomunión por el obispo Ambrosio de Milán. Tras varios meses de tensiones, el emperador aceptó humillarse delante de Ambrosio para poder reintegrarse en la Iglesia.

³⁶⁸ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 330.

evidencia en la carta que dirigió en abril de 1520 al recién nombrado Arzobispo de Valencia, Erardo de la Marca, a quien dirige estas palabras:

al gobernante de la república de nuestra Iglesia, que yo desearía fuese la más afortunada de todas, quisiera proponerlo como la imagen y claro ejemplo del mejor y más acabado Príncipe, al cual se compare e imite (como Tú mismo haces).³⁶⁹

Este deseo no pasó de mero anhelo dada la realidad de corrupción existente en muchos eclesiásticos y que nuestro pensador puso de manifiesto en otros tantos pasajes de sus obras, razón por la cual Vives se mostró más favorable a posturas secularizadoras del poder.

2.2. Liderazgo espiritual del Papa condicionado por la integridad de su persona.

Una idea capital es que para poder ejercer como máxima autoridad de la Iglesia, la persona que ocupara el papado debía ser digna del cargo y atesorar todas las virtudes que el modelo de Cristo representaba. También el Papa debe demostrar ser merecedor del cargo por sus obras si desea ser respetado en tal posición por el resto de los hombres. Se le exige la misma autenticidad en su nobleza que a cualquier otro gobernante.

Vives admite la hegemonía del Papa en los asuntos espirituales como manifiesta en su *carta* al Papa Adriano VI en la que le dice que su dignidad (la papal) “en la tierra es la más elevada e influyente”.³⁷⁰ Con ello le reconoce al Papa una superioridad en los asuntos espirituales. Pero lo que le confiere suficiente autoridad moral e influencia como para poder mediar entre los príncipes cristianos tratando de llevarlos a la paz (propósito de la carta de Vives) no es su posición de liderazgo espiritual sino la grandeza personal de Adriano VI a ojos de nuestro humanista, que ve en él una persona virtuosa y, a su vez, reconoce en el Sumo Pontífice a un gobernante de su propio estado, un gobernante temporal con las debidas potestades o facultades de gobierno, así como habilidades políticas y diplomáticas, y con toda una corte de funcionarios a su servicio en los asuntos temporales, que le puede facilitar el ejercicio de tales funciones.

Por otra parte, tenía claro el daño que el comportamiento indigno del cargo de algunos papas, ansiosos de poder y de riquezas, había causado a la institución, al que se sumaba el desgaste de la confianza del pueblo cristiano

³⁶⁹ VIVES, J.L., *Carta al Reverendísimo don Erardo de la Marca, Obispo de Lieja y Arzobispo de Valencia*. En VIVES, J.L., *Antología de textos*. Estudios sobre la Universitat de Valencia. Generalitat Valenciana. Servicio de publicaciones de la Universidad de Valencia, 1992, p. 27.

³⁷⁰ VIVES, J.L., *Al Papa Adriano VI, Sobre las perturbaciones de Europa*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit, p. 67.

en los máximos representantes del poder espiritual en particular y de los eclesiásticos en general.

Por ello, en la referida misiva al Papa Adriano VI le manifiesta que no le impresiona su dignidad, pese a ser la más alta (como ya ha quedado reflejado), pues tuvo antecesores indignos de ella, que quien ocupa el trono papal debe ganarse el respeto del resto de los hombres ejerciendo su cargo con honradez y bondad y que de no hacerlo de así en lugar del respeto tendrá la mofa del pueblo.

los hombres honran esa dignidad con la debida reverencia, cuando ven que descansa en una persona que admirarían y venerarían incluso como particular. Se ríen, en cambio, de un hombre malvado y lleno de vicios, a quien han de llamar Santísimo Padre.³⁷¹

Lo que significa que Vives considera al Papa como un hombre, igual al resto, y con la misma obligación que tienen todos los componentes de la sociedad de realizar dignamente sus funciones.

En el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* retomó esta idea de que el Papa es la máxima autoridad moral y debe ser ejemplar en su vida como cristiano tratando de promover la paz y demostró su decepción al comprobar que la realidad era la contraria al comprobar que el pontífice era promotor de guerras movido por sus vicios.

Del Papa me maravillo, que debería ser espejo de todas las virtudes cristinas y dechado en quien todos nos habíamos de mirar ¡que habiendo de meter e mantener a todos en paz y concordia, aunque fuese con peligro de su vida, quiera hacer guerra por adquirir y mantener cosas que Jesucristo mandó menospreciar.³⁷²

El siguiente fragmento de la misma obra confirma que Vives pensaba que un Papa sin virtud no debe tener autoridad sobre los asuntos temporales de los reinos ni considerarse gobernante por encima de los príncipes y supone también una crítica a sus labores como gobernantes y gestores de sus propios dominios. En él, Vives se muestra rotundo en considerar que los papas no solo no debían inmiscuirse en los asuntos temporales de otros príncipes por no concernirles, sino que discutía su supuesta autoridad y pericia como gobernantes de sus propios territorios a pesar de la creencia extendida sobre sus bondades como hombres de poder político.

Arcidiano.- Si se hiciese lo que se debería hacer, espiritual y temporalmente, todo habría de ser del Papa.

Lactancio.- ¿Del Papa? ¿Por qué?

Arcidiano.- Porque lo gobernaría mejor y más sanctamente que ningún otro.

³⁷¹ VIVES, J.L., *Al Papa Adriano VI, sobre las perturbaciones de Europa*, Ed. Cit., p. p 67.

³⁷² VIVES, J.L., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Ed. Cit., pp. 101-102.

Lactancio.- ¿Vos no tenéis mala vergüenza de decir eso? ¿No sabéis que en toda la cristiandad no hay tierras peor gobernadas que las de la Iglesia?³⁷³

Vives se mostró muy crítico con el hecho de que el Papa pudiera dedicarse con más intensidad a los asuntos terrenales que a los divinos tal como ocurría con frecuencia. Para él, los Sumos Pontífices, debieran dejar los asuntos políticos pues de ese modo podrían centrar su atención en los asuntos propios de su dignidad o, en otras palabras, “más libremente podrían entender en las cosas espirituales si no se ocupasen en las temporales.”³⁷⁴

Aún va más allá en esta obra cuando, ante un suceso puntual, el saco de Roma, expone mediante una pregunta retórica puesta en boca de Lactancio que en ninguna parte Jesucristo dejara como doctrina suya que el Papa estuviera capacitado para terciar en los asuntos de los príncipes como juez o mediador.

¿Dónde halláis vos que Jesucristo instituyó su Vicario para que fuese juez entre príncipes seculares, cuanto más ejecutor y revolver de guerra entre cristianos?³⁷⁵

Estos pasajes evidencian dos cosas: una, confirman que Vives admitía que el Papa (siempre que fuera una persona virtuosa y merecedora del papado), como príncipe temporal, pudiera mediar en los conflictos existentes entre otros príncipes. Pero que tal papel de mediador no le venía dado por imposición directa de Dios, sino por el derecho positivo de los hombres; y dos, que nuestro autor era un hombre de su tiempo, buen conocedor y excelente analista tanto de la historia como de la actualidad política de la Europa en que vivía.

Una consecuencia de la segunda es que era sabedor de que la superioridad del poder papal quedaba en el ámbito de la teoría y que en la práctica, el lugar del Papa como primera autoridad de Dios en la tierra dependía del poder y de la fuerza de las armas que poseía cada príncipe en su estado. Es decir, que la subordinación del poder temporal al papal se quedaba en algo teórico y restringido al plano espiritual. El siguiente pasaje del *Diálogo sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos* es muy clarificador al respecto:

Minos.- ¿Qué significa que los reinos son el Papa, de forma que los quita a quien quiere y los otorga a quien le da la gana?

Polipragmon. - Se dice que el derecho ciertamente es del Papa, pero la posesión pertenece a la espada y a las fuerzas.

Minos.- Yo las prefiero.³⁷⁶

³⁷³ VIVES, J.L., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Ed. Cit., p 117.

³⁷⁴ *Ibidem*, p 108.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 99.

Nada extraño si se tiene en cuenta que el siglo XVI es una época en la que se confirma progresivamente el proceso de secularización del poder que venía produciéndose desde la Baja Edad Media.

2.3. Secularización del poder.

La disonancia entre lo que debería representar el papa y lo que en realidad hacía contribuyó a que paulatinamente fueran triunfando los postulados de quienes defendieron la independencia de los gobernantes temporales y la secularización del poder. También nuestro autor se mostró favorable a la secularización.

Vives adopta una postura que se aparta de la doctrina de las dos espadas pero manteniendo rasgos agustinistas. Una línea de pensamiento que pudiera llamarse tardoagustinismo y cuyo rasgo fundamental es devolver el poder político a los gobernantes temporales, pero sin separar el poder ni los modos y fines de la política de todos los valores de la moral cristiana católica³⁷⁷. Es decir, Vives se muestra partidario de la secularización del poder, pero desde y por el camino de la virtud de Cristo. Por lo tanto, su línea es un agustinismo de los valores morales y de la caridad, pero no de la superioridad del poder espiritual sobre el temporal con la sumisión de los príncipes al Papa, ni del poder temporal ejercido por los ministros de la Iglesia.

³⁷⁶ VIVES, J.L., *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, Ed. Cit., p. 102.

³⁷⁷ La concepción antropológica subyacente en el Renacimiento hace que se superen necesariamente algunos de los postulados de san Agustín. En materia de política y de educación política esta separación del pensamiento agustiniano se hace palpable en lo siguiente: en primer lugar, al adoptar el ideal antropocentrista se produce un rechazo del cuadro agustiniano de la naturaleza humana: si para san Agustín la virtud o excelencia humana solo era posible por la gracia de Dios (Dios concede la virtud al gobernante como respuesta a sus plegarias) para los humanistas el hombre es capaz, por sí mismo y con la ayuda de Dios, de alcanzar la virtud; en segundo lugar, si para san Agustín el poder no es sino un don que Dios concede al gobernante, para los humanistas depende de la fortuna (factor recuperado de la antigüedad clásica). En tercer lugar, donde para san Agustín perseguir la fama y conseguir honores es un vicio, para un humanista como Petrarca puede constituir la razón principal por la que un hombre de gobierno se dedique a buscar la excelencia. Estas diferencias en el modo de concebir la naturaleza del hombre, corrompida para el santo, casi santa para los humanistas, tiene como resultado el progresivo proceso de secularización del poder y el abandono de la tendencia a subordinar el derecho natural al derecho divino. Sin embargo, un aspecto fundamental del agustinismo político permaneció vigente en el humanismo cristiano y es la idea de que la república ideal es la república cristiana y por ello un estado y un gobernante que aspire a ser justo, ideal, deberá tener como fe la cristiana y la ley y la autoridad deben ser colaboradoras con la religión, deben contribuir a que los hombres lleven una existencia acorde a la fe. Para ampliar información ver las obras de SKINNER, Q. y SABINE, G.H. citadas.

Y todavía mostró posiciones más avanzadas cuando propuso desposeer de sus poderes temporales al Papa a favor del emperador por el propio bien de la cristiandad. Su Lactancio es demoledor con otra pregunta retórica de la que se sirve nuestro autor para dejar bien a las claras que es mejor que el Papa pierda poder y posesiones antes que dejar caer a la cristiandad en descrédito y deshonra amén de padecer todos los sufrimientos que las actitudes papales le han supuesto:

Digo quel Emperador quisiera tomar al Papa las tierras de la Iglesia, ¿no os parece que fuera menor inconveniente quel Papa perdiera todo su señorío temporal que no la cristiandad y la honra de Jesucristo padeciera lo que ha padecido?³⁷⁸

Es decir, Vives creía que era mejor para la cristiandad que la jerarquía de la Iglesia careciera de poder político y que se limitara a ejercer su función de guía espiritual de todos los seres humanos, dejando los aspectos relativos al gobierno de la sociedad en manos de los príncipes y el liderazgo de todos ellos en la persona del emperador.

2.4. Conclusión.

Para Vives está clara la sumisión del mundo y de la vida terrenal al mundo celestial, y la superioridad del Papa y de los ministros de la Iglesia en todo lo que haga referencia al plano espiritual. Pero en ningún caso esto implica que se manifestara en sentido favorable acerca de la sumisión de los príncipes y reyes a la autoridad papal en lo referente al gobierno de los asuntos temporales, antes bien al contrario, lo que demostró cuando defendió las posturas y acciones del Emperador Carlos V frente al Papa.

Para nuestro humanista el orden divino debe ser modelo en el que se mire el terreno. Y el Papa debe ser la máxima autoridad espiritual, pero solo si es un hombre que tenga como modelo al propio Cristo. De no ser así, nada impide que sea discutida esta autoridad moral. Por ello, es lógico que se mostrara partidario del Emperador Carlos V, a quien consideraba un modelo de buen cristiano, antes que del Papa en los asuntos temporales y en los espirituales y que llegara a proponer que fuera Carlos V quien liderara en todos los aspectos a la Cristiandad por el bien de ella misma, tal como propone su Lactancio:

porque si él desta vez reforma la Iglesia, pues todos ya conocen cuanto es menester, allende del servicio que hará a Dios, alcanzará en este mundo la mayor fama y gloria que nunca príncipe alcanzó, y decirse ha hasta el fin del mundo que Jesucristo formó la Iglesia y el Emperador Carlo Quinto la restauró. Y si esto no hace, aunque lo hecho haya seído sin su voluntad y él haya tenido y tenga la mejor

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 105.

intención del mundo, no se podrá excusar que no quede muy mal concepto dél en los ánimos de la gente, y no sé lo que se dirá después de sus días, ni la cuenta que dará a Dios de haber dejado y no saber usar de una tan grande oportunidad como agora tiene para hacer a Dios un servicio muy señalado y un incomparable bien a toda la república cristiana.³⁷⁹

No importa el cargo que ostente quien lidere la cristiandad, sino el hecho de que anteponga la fe y los asuntos espirituales por encima de todos los demás y que demuestre ser buen cristiano por sus obras antes que por su posición en la sociedad o en la propia Iglesia.

En el plano estrictamente político, nuestro humanista no se muestra para nada favorable a la intromisión del poder eclesiástico en los asuntos temporales ni de las intromisiones de los gobernantes de los estados en los asuntos de la Iglesia. Es decir, como apunta Antonio Fontán³⁸⁰, Vives tiene claro que no deben confundirse estado y religión por más que los gobernantes temporales deban respetar a los ministros de la fe y aceptar su autoridad moral. Esto es coherente con el pensamiento de Vives ya visto según el cual los reyes no se encuentran en su posición debido a que los ampare un derecho divino³⁸¹, tal y como defendieron algunos autores en siglos precedentes, sino que lo son por motivos puramente terrenales como los ya vistos, herencia, elección o conquista mediante la violencia, lo cual deja abierta la posibilidad a que cualquier hombre pueda llegar a ocupar el poder.

3. EL MODELO O IDEAL DE PRÍNCIPE CRISTIANO.

A la concepción del poder político, de su legitimación y de su independencia vistas, corresponde una forma propia de entender al príncipe ideal, determinada por aspectos tales como el perfil de la persona encargada de ostentar y ejercer el poder, las cualidades que debe atesorar y los defectos que tiene que evitar, qué fines debe pretender y cuáles han de ser los principios rectores de su actuación, la forma de ejercer el gobierno de su

³⁷⁹ VIVES, J.L., *Diálogo de doctrina cristiana*, Ed. Cit., pp. 233-234.

³⁸⁰ “El estado y la religión no deben confundirse, aunque el príncipe respete al prelado y acepte sus sanciones morales como Teodosio con el obispo Ambrosio después de la matanza de Salónica.” FONTÁN, A., *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Ed. Cit., p. 214.

³⁸¹ Antonio Fontán apunta esta idea cuando dice que Vives “acepta el principio monárquico repitiendo, según leía en Séneca, que el príncipe es el alma del estado, pero sin invocar un derecho divino específico, porque todos los hombres son iguales –*homo homini par*– y las formas del estado son realidades históricas. *Ibidem*, p. 193

comunidad y de comportarse con los suyos, lo que puede exigir a su pueblo y lo que tiene obligación de aportarle.

El objeto de este apartado es estudiar cada uno de esos aspectos comenzando por el objetivo que debe marcarse como primero y primordial todo príncipe cristiano (el bien común) ya que poner todo el empeño en conseguirlo es lo que lo va a definir como digno del cargo.

3.1. Qué es ser príncipe y cuál es su principal objetivo.

Resulta imposible separar el ideal del príncipe perfecto del objetivo primordial para el que ha sido constituido. Tal objetivo es inseparable y determinante de la concepción de la institución. De ahí que sea bueno comenzar por esclarecer la finalidad que todo aquel que ocupa puestos de responsabilidad en una organización social debe ponerse como primera y principal a juicio de nuestro autor y que será determinante para entender su concepción de la política y de la educación de los gobernantes.

3.1.1. Objetivo: el bien común.

En apartados precedentes de este trabajo se ha destacado como una de las características principales del humanismo del Norte la profunda preocupación que mostraron sus integrantes por el bien común y por la necesidad de que ese fuera el fin de los príncipes y de todas las personas, una cuestión que ya contaba con una larga tradición y que se agudiza en los momentos de crisis de las sociedades.

Juan Luis Vives no fue una excepción en entender que el bien común debía ser el horizonte de todo buen gobernante. Ya han quedado vistos algunos pasajes de sus obras en los que justifica el poder en la necesidad de que los hombres consigan llevar de forma armónica su natural sociabilidad y que si entregan el poder a otro hombre o a otros hombres, lo hacen con el convencimiento de que quienes vayan a mandar ejerzan el poder poniendo como el primero de sus objetivos el bien de toda la comunidad.

Las referencias en muchas de las obras del valentino a la obligación que tiene el príncipe de mirar por el bien común son constantes, lo mismo que para todos los miembros de la comunidad empezando por los intelectuales entre los que se encontraba él mismo.

Como en otras de sus obras, en *Sobre el socorro de los pobres* incide en la necesidad de que el gobernante mire en primer lugar por el bien público, puesto que tal condición es requisito para que brillen otros factores que promueven la armonía de una sociedad como la propia justicia, de modo

que, “un estado es justo y un poder es saludable si las preocupaciones y las determinaciones de los gobernantes van referidas al bien público.”³⁸²

Lo que significa que para nuestro humanista la justicia y el equilibrio social o la salud de la república solo pueden conseguirse desde el presupuesto de que quien ostenta el poder lo hace con un sentido de estado que le lleva a preocuparse por el bien del pueblo al que dirige, lo cual pasa necesariamente por la búsqueda de la mejora de todos y cada uno de los miembros del colectivo. Y tal mejora se consigue desde el ejemplo.

Visto cuál es el objetivo, puede entenderse qué y cómo ser príncipe

3.1.2. Príncipe, oficio muy trabajoso.

Para Vives la actividad de gobierno es una más dentro de las necesarias para el buen funcionamiento de una sociedad, concretamente la relacionada con la labor de dirección, por lo que la concibe como un oficio, el de regir o gobernar, que, en *De la verdad de la fe cristiana*, define como “enderezar la cosa a su fin y regular su proceder mediante el cual alcance su objetivo”³⁸³ lo mismo que hace el timonel con la nave en el mar o el jinete con su caballo. Luego el principado es un oficio cuyo sentido es alcanzar y mantener el mayor grado posible de bienestar de la comunidad y de todos y cada uno de sus integrantes.

El oficio de príncipe tiene unas especificidades propias y requiere la ejecución de unas actuaciones que se caracterizan por un alto grado de exigencia. Si buscar el beneficio de uno mismo resulta en ocasiones complicado y conlleva la realización de un esfuerzo que puede resultar agotador, la extensión de la búsqueda del bien a todas las personas multiplica de forma exponencial el esfuerzo que deberá realizar quien se ocupe del principado.

Por este motivo, una vez conceptuado el gobierno como un oficio, lo siguiente que plantea es que una de las principales características que lo dotan de singularidad es la dureza de la labor y la exigencia que requiere su desempeño al gobernante. En el *Diálogo de Mercurio y Carón*, aparece una respuesta de Carón al alma del tirano que evidencia el pensamiento de Vives sobre lo que es ser gobernante y su alto grado de exigencia:

Si piensas que ser rey es otra cosa que oficio, estás engañado. Dígotte de verdad que ser rey no es sino oficio y aun muy trabajoso,³⁸⁴

En la misma obra, en la conversación de Carón con el alma del rey bueno, insiste en la dureza de la labor del gobernante y en la manera

³⁸² VIVES, J.L., *Sobre el socorro de los pobres*, Ed. Cit., p. 82.

³⁸³ VIVES, J.L., *De la verdad de la fe cristiana*, Ed. Cit., p. 1375.

³⁸⁴ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 157.

correcta de llevarla mejor, desde la virtud, cuando el rey Polidoro dice a su hijo Alexandre al entregarle el trono:

Muy gran carga te dejo a costas, pero siendo tú bueno y virtuoso, muy ligera de llevar.³⁸⁵

La idea de que el de príncipe es un oficio que requiere de un elevado grado de esfuerzo ya había sido expuesta por otros autores, caso de Erasmo, que la puso de relieve en varias de sus obras³⁸⁶. Junto a este elevado nivel de esfuerzo y de exigencia se sitúa un no menos alto nivel de preocupación por el óptimo cumplimiento de las funciones de gobierno, ya que lo contrario entraña aumentar el grado de riesgo de perder el poder. Tal pensamiento queda sintetizado en el siguiente extracto de *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* cuando hace la siguiente reflexión:

Y para cada uno de los príncipes ¿qué otra cosa es un imperio dilatado que una preocupación constante si cumplen bien su deber, o un peligro muy bien preparado si son negligentes?³⁸⁷

En cuanto a las funciones que dotan de contenido sustantivo a la labor del príncipe y que suponen la concreción de la genérica búsqueda del bien común se encuentran aquellas que garantizan la vida pacífica de todos los ciudadanos, entre las que destacan la defensa de los súbditos de posibles enemigos y agresiones externos y la aplicación de la ley con sus lógicas consecuencias en el orden interno. En la definición del oficio de emperador aportada en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* quedan claras estas funciones: “el oficio del Emperador es defender sus súbditos y mantenerlos en paz y justicia, favoreciendo los buenos y castigando los malos.”³⁸⁸

Teniendo en cuenta que el objetivo del príncipe es el bien común, el verdadero príncipe será aquel que se ponga como trabajo conseguir el buen vivir de todos, para lo cual habrá de mantener a su reino en paz y tratar de alcanzar un nivel alto de prosperidad. La paz y la prosperidad son dos de los principios rectores que dotan de sentido al principado.

Un alto nivel de competencia o pericia en el ejercicio de sus funciones es otra de las condiciones que ha de tener presente el príncipe, quien debe ejercer su oficio y tener oficio en el sentido de conocer y dominar muy bien las tareas propias de su posición. Su deber no solo es gobernar, sino hacerlo bien. Si no lo hace así no será merecedor de estar en el lugar que ocupa, lo

³⁸⁵ Ibídem, p. 222.

³⁸⁶ Valga como ejemplo la siguiente cita: "La carga que sobre sus hombros echa el que es rey y quiere proceder verdaderamente como tal, es tan pesada que nada compensaría semejante sacrificio." ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*. Introducción de José Luis Vidal, Planeta, Barcelona, 1987, 1ª edición en Clásicos Universales p. 112.

³⁸⁷ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro I*, Ed. Cit., p. 147.

³⁸⁸ VIVES, J.L., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Ed. Cit., p. 92.

mismo que cualquier otro hombre que no cumpla con los deberes propios de su trabajo, sea el que sea, con la consiguiente pérdida de legitimidad y el riesgo de perder el poder.

Además de suponer un riesgo de pérdida del poder, el no cumplimiento o el cumplimiento deficiente de sus tareas pueden convertir al príncipe en blanco de las mofas y/o del desprecio de los demás, lo mismo que le ocurre a cualquiera que no sabe desempeñar con la debida solvencia sus funciones, porque

ya sea del pintor, ya del zapatero, ya del obrero, ya de otro cualquiera, todo el mundo se ríe o incluso lo desprecia si no puede cumplir el oficio al que se dedica, hasta tal punto que tiene por vergonzoso y despreciable tanto en lo grande como en lo pequeño el no cumplir lo que cada uno profesa.³⁸⁹

El nivel de excelencia exigido en el desempeño del oficio de príncipe es consecuencia de que el mantenimiento de un orden social armónico tiene como requisito ineludible el cumplimiento óptimo de sus funciones por cada uno de los miembros del cuerpo social. De este modo se favorece la paz y el equilibrio social, como se deduce del siguiente extracto de su tratado *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* en el que dice que

cuando el entendido en gobernar obtiene el mando y obedecen los que no deben hacer otra cosa porque no saben hacerla, se produce en todo el hombre la verdadera paz, que fluye como de esta fuente hacia fuera, y todo está tranquilo en todo el género humano porque en cada uno interiormente han sido depuestas las armas y por tanto ha desaparecido la rebelión³⁹⁰.

Por otra parte, el desempeño excelso de su oficio forma parte del itinerario del príncipe hacia la virtud. Solo gobernando rectamente a los suyos puede el príncipe alcanzar el ideal y convertirse en reflejo de Dios, “en una imagen muy clara del Príncipe del mundo, que extiende su mando saludable a todas las partes del universo”³⁹¹, una aspiración a la que un príncipe verdaderamente cristiano nunca puede renunciar.

Por otra parte, el buen ejercicio de sus funciones es condición *sine qua non* para que el resto de los miembros de su reino hagan otro tanto, pues el príncipe es un ejemplo para todos y la función de modelo en el que se miran los otros y traten de imitar constituye una atribución primordial en la pedagogía política vivista.

³⁸⁹ VIVES, J.L., *Al mismo rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 87.

³⁹⁰ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*, Ed. Cit., p. 242.

³⁹¹ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 88.

Si el bien común es el fin primordial, el príncipe debe saber que a ese fin deben contribuir todos los individuos de la comunidad comenzando por él mismo. La idea de búsqueda permanente del bien común va ligada a la de la mejora constante de la sociedad, para lo cual es requisito indispensable e irrenunciable la mejora de todos y cada uno de los miembros del cuerpo social, la bondad y la sabiduría de todos. Solo un príncipe bueno y sabio puede exigir bondad y sabiduría a los suyos, y debe hacerlo predicando con el ejemplo en todas sus actuaciones.

De donde se deduce que el príncipe cristiano de Vives se va a caracterizar, entre otras cosas, por una forma propia de ejercer el poder que viene determinada por su función ejemplar para los miembros de la sociedad a la que dirige.

3.2. El ejercicio del poder.

3.2.1. Príncipe, modelo de comportamiento para el pueblo.

La idea de que el príncipe debe constituir un espejo en el que se miren los súbditos y un modelo al que aspirar aparece en varias obras de Vives.

En epístola a Enrique VIII, el valenciano transmite al monarca que el príncipe debe ser el espejo en el que se miren todos los ciudadanos del reino y le recuerda que el príncipe ideal se debe mostrar en todos los órdenes de la vida, tanto en lo público como en lo privado, tal y como pretende que sea su pueblo, puesto que los súbditos

lo que ven que agrada y que es aprobado por quien gobierna lo siguen todos, se precipitan en ello sin pensar, como si fuera suficiente el que hubiese juzgado que debía hacerse así la persona, en la que así como reside el sumo poder de la misma forma creen que reside la suma prudencia y la suma capacidad de deliberación.³⁹²

Por ello, además de ofrecerse como espejo o modelo para el pueblo en los actos públicos, debe ser consciente de que, hasta cuando no lo pretenda, va a ser constantemente el objeto de todas las miradas, que escutarán su modo de comportarse en todo momento, idea que ratifica con una metáfora muy ilustrativa:

el príncipe es lo mismo que un actor en un teatro repleto de público en el que ninguno de sus actos ni de sus palabras pasan desapercibidos para la totalidad.³⁹³

Por este motivo el príncipe debe esforzarse y ha de procurar con todo su empeño hacerse bueno él mismo en la virtud y en sabiduría si desea hacer lo propio con su pueblo. En sentido contrario, toda actuación negativa

³⁹² *Ibidem*, m.p.

³⁹³ *Ibidem*, m.p.

origina vicios en el pueblo. De ahí su consejo al rey de Inglaterra, en otra de sus cartas, para que no se constituyera en un mal ejemplo para su pueblo y, con ello, en fuente de potencial guerra civil, con el asunto de su divorcio de su primera esposa, Catalina de Aragón. Así se lo escribió:

piensa de qué mal ejemplo vas a ser autor y qué escándalo vas a dar a muchos. Considera por fin qué motivo tan grande de guerra civil dejarías a tu amada Inglaterra para siglos venideros.³⁹⁴

También en el *Diálogo de Mercurio y Carón* está presente esta pedagogía del modelo justificada en el hecho de que los súbditos tienden a ser igual que su gobernante tanto en los vicios como en las virtudes. O, en palabras del autor puestas en forma de consejo del viejo rey Polidoro a su hijo,

cual es el príncipe, tal es el pueblo. Procura, pues tú de ser tal cual querrías fuese tu pueblo. Si fueses jugador, todos jugarán; si dado a las mujeres, todos andarán tras ellas.³⁹⁵

Por lo tanto, si quiere un reino y unos súbditos en paz, ha de ser ejemplo y modelo de hombre pacífico, favorecedor de la concordia y enemigo de todo tipo de discordias.

De todos estos consejos se desprende que Vives no solo tenía en mente un modelo de príncipe, sino un modelo de sociedad en la que todos sus integrantes debían contribuir al bien común, pasando por hacerse primero el bien a ellos mismos por el camino de aumentar su virtud y su sabiduría, para lo cual era necesaria la educación.

Consecuentemente, otro de los factores que devendrá primordial para que una sociedad alcance su equilibrio y que forma parte del bien común es la formación de los ciudadanos, lo mismo que la virtud de cada uno de ellos.

De esto hace sabedor al rey de Portugal en carta de 1534, en la que le recalca la importancia de todo lo referente a buscar la mejora en sabiduría y virtud de los componentes de su pueblo con las siguientes palabras, de las que se desprende que Vives creía que era deber del rey hacerse sabio y virtuoso no solo a sí mismo, sino también al resto de las personas:

pues este es el principal deber del rey, no actuar al servicio de sus particulares intereses, no procurar tanto enriquecer a su pueblo o adiestrarlo para la guerra, cuanto hacerlo sabio, bueno, esto es, muy semejante a su persona³⁹⁶.

Lo que equivale a decir que educar al pueblo, a cada uno de los ciudadanos, es una forma de mejorar a la sociedad en su conjunto, que hacer

³⁹⁴ VIVES, J.L., *A Enrique VIII de este nombre, rey de Inglaterra, Epistolario, Carta 152*, p. 550.

³⁹⁵ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 223.

³⁹⁶ VIVES, J.L., *A Juan III, Rey de Portugal, Epistolario, Carta 167*, p. 583.

a cada persona más sabia y virtuosa es beneficioso para todo el sistema social. Y que la sociedad es una organización jerárquica en la que el príncipe ocupa el vértice superior, lo que le obliga a ser modelo para todos los demás. De lo que puede deducirse también un cierto afán reformador social en nuestro autor que se caracterizaría por aspirar a una mejora de la sociedad comenzando por la mejora de las élites.

De todo esto se desprenden varias ideas: una, el deber del gobernante de buscar el bienestar de su pueblo mediante una educación que haga a los individuos sabios y virtuosos; dos, en el deber del gobernante puede verse el derecho que Vives le otorga, de alguna manera, al pueblo de aspirar al disfrute de un cierto grado de bienestar material y social que le facilite una vida digna, además de suponerle a todo hombre la capacidad de mejora y la educabilidad.

Y otra más, a saber, que tanto lo uno como lo otro requieren que el reino viva permanentemente en paz pues solo con ésta es posible que la vida de una comunidad se desarrolle con la vista puesta en la prosperidad. De esto da muestra la satisfacción que mostraba con motivo de la paz alcanzada en Europa tras la batalla de Pavía, alegría que comunica en carta a Enrique VIII.

En la medida en que siempre exhorté a la paz a tu majestad y a todos los restantes príncipes con los que tuve algún trato, en esa misma medida me he alegrado en este momento al oír la palabra paz, tanto por el bien público como por el de los propios príncipes, a los que se la deseo con la mejor intención por muchas razones, y en grado sumo por la de que la salvación pública está tan unida e implicada con la de ellos y con su sano juicio no pueden separarse.³⁹⁷

Si el príncipe no tiene como principal objetivo alcanzar cotas altas de bienestar, si no mira antes que nada por el bien común, mal puede el pueblo mostrarse partidario de quien ostenta el poder, antes se mostrará afanado en cubrir las carencias que hacen más difícil su existencia. Esto ya fue apuntado por Gomis quien postuló que de las obras de Vives se deduce que para el valenciano “el pueblo tiene derecho a cierto grado de bienestar; si no lo tiene, ha de estar resentido, inquieto, en busca desatinada de lo que necesita y no posee”³⁹⁸. Todo ello se verá favorecido por la paz y dificultado al extremo por la guerra, asuntos que se intuyen en la cita anterior y que se tratarán posteriormente.

³⁹⁷ VIVES, J.L., *Al mismo rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 81.

³⁹⁸ GOMIS, J.B., *op. cit.*, p. 89.

3.2.2. Modo de ejercer el poder.

Una vez que se ha comprobado que ser príncipe supone desempeñar desde la excelencia un oficio cuyo fin es dirigir a la comunidad para alcanzar y preservar el bien común, y la importancia que Vives le otorga al mandatario como ejemplo para el resto de los hombres es preciso adentrarse en la forma de ejercer el gobierno para conseguir ambas cosas.

Para abordar esta cuestión Vives hace uso de varias metáforas que están presentes en la tratadística de educación de príncipes desde la Antigüedad, tales como las que comparan al príncipe con el padre de familia, con el pastor de ovejas o con la cabeza del cuerpo. Y que confirman a nuestro autor como continuador de santo Tomás en su apuesta por el *principatus regius* como mejor modo de ejercer el poder.

3.2.2.1. Padre de la patria.

La primera de las metáforas es la que atribuye al príncipe la posición de relieve que ocupa el padre en una familia cuyo fundamento reside en la obligación de preocuparse por el bien de todos los que se encuentran bajo su tutela. Gobernar implica tener el mismo grado de preocupación por los súbditos que la que demuestra el padre por sus hijos; por ello “el príncipe es llamado padre de la patria”³⁹⁹.

El uso de esta metáfora basada en el desvelo que debe mostrar el príncipe por el bienestar de sus súbditos introduce un factor primordial en el modo de entender la política por Vives. Tal factor es el amor del gobernante a los súbditos que le obligará a poner en primer lugar el bien de todos, puesto que, afirma en *Sobre la pacificación*,

nadie puede complacerse en cosa alguna, si no la ama y no le resulta agradable y querida; por esto es necesario que el que rige y el que administra, ame aquello que dirige con su gobierno, (...), enfocándolo todo al provecho del que es gobernado (que esto es precisamente regir y gobernar), no al suyo propio⁴⁰⁰.

La idea del amor a los súbditos como requisito de buen gobierno se encuentra presente en otros escritos vivistas. Pero es en el citado tratado *Sobre la pacificación* donde su exposición es más clara y donde con más insistencia afirma que ese amor dota de sentido al cargo en el mismo modo que constituye una guía para el conocimiento y desarrollo de las funciones de gobierno.

³⁹⁹ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro I*, Ed. Cit., p. 147.

⁴⁰⁰ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit. p. 307 y s.

El magistrado y el príncipe, cuando inaugura el cargo, no solo presta juramento de fidelidad a la ley, sino que se le aplican sobrenombres..., se le proclama piadoso, clemente, benéfico y salvador y, sobre todo, padre de la patria; y lo mismo que no hay ningún nombre más venerable que este, así tampoco hay otro que recuerde mejor al príncipe su tarea, para que esté bien enterado de que debe tener hacia sus súbditos el mismo amor que tiene el padre o la madre para con sus hijos.⁴⁰¹

De lo que se desprende que es preciso que el gobernante ame a los que gobierna y dirige, pues igual que el amor del padre le permite perder el sueño por sus hijos y renunciar a mirar por sí mismo a favor de ellos, el amor a los súbditos le hace posible al príncipe ser protector de los suyos, haciendo realidad la máxima de que “ser rey es mirar y desvelarse por muchos⁴⁰², querer a todos y cada uno de los ciudadanos lo mismo que si fueran parte de su propia familia, de la que él es la cabeza.

Esto refleja y tiene como resultado una concepción de la sociedad y del gobierno de corte paternalista, basada en el amor que el príncipe debe tener hacia los suyos (como si fueran sus propios hijos), y en el lugar de preeminencia (el paterfamilias romano) que ha de ocupar dentro de la familia que es la república. Incluyendo el componente de modelaje que todo padre debe tener con su prole.

3.2.2.2. Pastor de ovejas.

En el mismo sentido, también compara al príncipe con el pastor de ovejas en varias de sus obras. En el *Diálogo de Mercurio y Carón* primeramente el rey Polidoro comenta cómo uno de sus criados le ayudó a tomar el buen camino para ejercer el gobierno al recordarle que el rey es pastor de unas ovejas de las que debe dar cuentas a Dios tras lo cual se hizo la siguiente reflexión:

Que era pastor de ovejas y no señor y que había de dar cuenta a Dios de mis ovejas. Luego se me representó cuánta multitud dellas había perdido después que comencé a reinar, cuán poco cuidado había tenido de apascentarlas y gobernarlas y cómo las había tratado, no como padre a sus hijos, ni pastor a las ovejas de su amo, mas como señor a sus esclavos.⁴⁰³

Después, en la misma obra, cuando el propio rey Polidoro advierte a su hijo de que sus súbditos “son hombres y no bestias, y que tú eres pastor

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁰² VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 257.

⁴⁰³ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 213.

de hombres y no señor de ovejas.”⁴⁰⁴ O en *Sobre la pacificación* cuando advierte al príncipe de que “excitar los odios y alimentarlos es tan propio del rey o del magistrado como del pastor degollar las ovejas.”⁴⁰⁵

Esta metáfora pastoril, común en el Renacimiento, da a entender que el príncipe ha de tratar que los suyos lleven una existencia tranquila, sin los sobresaltos que traen las discordias y, especialmente, la guerra, para lo cual es preciso que vigile por su bienestar, los cuide y los ame, acercando la figura del pastor a la ya vista del padre de familia y a su vez al modelo de buen pastor que es Cristo.⁴⁰⁶

Al igual que la anterior, esta metáfora asigna al príncipe una posición de primacía que le confiere la responsabilidad de ser guía y director de su pueblo, lo mismo que la cabeza dirige al resto del cuerpo, otra metáfora utilizada que confirma las funciones del gobernante.

3.2.2.3. Cabeza del cuerpo y guía de su pueblo.

A lo largo de su obra Vives hace referencia al príncipe como cabeza del cuerpo, del que los súbditos son el resto de los miembros, es decir, de la tradicional metáfora organicista de la sociedad, según la cual cada individuo es a la república como cada órgano es a la totalidad del cuerpo humano, correspondiendo al príncipe el lugar que ocupa en el cuerpo el órgano director, la cabeza. Así puede observarse en su *Sobre la pacificación* cuando afirma: “La cabeza del reino es el príncipe, esto es, el sentimiento, la voluntad, la mente y la razón de su pueblo.”⁴⁰⁷

Si las dos metáforas anteriores ponen el acento en el amor que el príncipe debe sentir por su pueblo y en el deber de cuidado del mismo, esta sitúa el énfasis en su función directora y en la responsabilidad de alcanzar los fines colectivos. Si las anteriores destacan el componente sentimental, esta prima el componente racional que todo gobernante debe poseer.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁰⁵ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 312.

⁴⁰⁶ En la metáfora del buen pastor convergen el elemento evangélico, Cristo como autorreconocido pastor y como ejemplo de pastor bueno que reúne todas las virtudes para proteger y apacentar a su ganado, y el elemento clásico y estoico que exalta el estado pastoril como modo de vida tranquila y apacible. Esta metáfora fue de uso muy común en la literatura política española del siglo XVI. Hay en ella un componente utópico según el cual se espera que el buen príncipe sea capaz de hacer de su república una sociedad perfecta en la que reine una convivencia pacífica y un estilo de vida sencillo, todo ello compatible con la grandeza militar. Tal modelo se ajustaba perfectamente al ideal de imperio que se esperaba consolidara Carlos V. Para ampliar información cfr. MARAVALL, J.A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, BOE, Madrid, 1999.

⁴⁰⁷ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 314.

Como cabeza del pueblo su misión será la de pensar por dónde debe ir la república, ejercer de líder y de guía de su pueblo actuando como el timonel de una nave (otra metáfora utilizada desde la Antigüedad), para lo cual es preciso tener los conocimientos, la experiencia y las destrezas necesarios, pues “todo el mundo sabe gobernar el timón en medio de la calma”⁴⁰⁸, pero tal calma estaba lejos de existir en el contexto de la cristiandad, donde eran precisas unas habilidades especiales para no perder el rumbo adecuado.

Todas las analogías empleadas por Vives para definir de manera gráfica el perfil del príncipe ideal según su criterio tienen como resultado que tal figura se distingue por la asunción de unas funciones (guía, protección, aplicación de la ley,...) que buscan el beneficio de los súbditos antes que el del propio gobernante, de manera que se convierte desde que ocupa su cargo en un hombre al servicio de los otros hombres, de toda la sociedad. Un servicio que debe prestar tomando como base el amor al prójimo, a imitación del gobierno de Dios a quien siempre debe tener presente como modelo y como fin a alcanzar. Y aplicando la inteligencia en todas sus acciones para tomar las decisiones más provechosas para todos. Luego, el gobierno debe ejercerse desde el amor y la inteligencia, desde el sentimiento y la pericia.

El componente de servicio a la comunidad ejercido desde el amor a los gobernados debe llegar al punto de que el príncipe deje en un segundo plano sus propias aspiraciones y ponga por delante aquello que su pueblo necesita para llevar una vida mejor. Este planteamiento se confirma en la carta al archiduque Fernando, fechada de 1520, en la que le recuerda cuál es el compromiso que adquiere el gobernante desde el mismo momento en el que toma posesión de su cargo:

debe estar persuadido de que en el momento en que inauguró su mandato, asumió los anhelos y la voluntad de su pueblo y se despojó de los suyos propios⁴⁰⁹.

Para ello el príncipe debe aprender el arte del gobierno, en el que ha de llegar a ser un experto, y que le va a facilitar conseguir, en primer lugar, que

⁴⁰⁸ VIVES, J.L., *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, Ed. Cit., p. 111. La metáfora del timonel aparece también en *De concordia* como advertencia para no ambicionar reinos mayores de los que el príncipe es capaz de regir, pues gobernar es un arte difícil, lo mismo que el oficio de timonel, que requiere de quien lo desempeñe seguir unas reglas, tener talento y habilidades para mover la nave. Cfr. VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano*, L. IV, Ed. Cit., p. 257.

⁴⁰⁹ VIVES, J.L., *Al Ilustrísimo Príncipe Fernando, Archiduque de Austria, Epistolario, Carta 31*, p. 208.

los súbditos le muestren la obligada obediencia, principal deber del resto de los miembros de la sociedad. Este pensamiento queda perfectamente reflejado en la epístola referida cuando dice al rey:

Por esta razón, 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 a 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.⁴¹⁰

Es decir, para Vives el príncipe debe tratar de hacerse primero bueno a sí mismo y a su pueblo mediante una educación diferenciada, al menos en sus fines, para quien gobierna y para quienes son gobernados. De modo que el reino se mantiene en paz si uno aprende las habilidades propias del buen gobierno a la vez que el resto aprende a obedecer al primero, lo cual determina qué tipo de relación debe existir entre el príncipe y los súbditos

3.2.2.4. Necesidad de empatía.

Consecuente con el modelo de gobernante como hombre al servicio de los demás desde la bondad y el amor a los súbditos, el príncipe debe mostrar una preocupación constante por el bien de los otros en todos los planos de su vida, tanto a nivel individual como social, procurar que puedan vivir en unas condiciones óptimas sin riesgos para su integridad física, preocuparse por los que se encuentran más desvalidos e internos en los hospitales, mostrar interés por lo que le sucede a cada ciudadano, por los asuntos que pueda haber entre ellos, de las quejas que puedan tener y los motivos de las mismas, ayudar a los pueblos y colectivos del reino que puedan precisar esa ayuda. Para ello el príncipe debiera ser una persona dotada de empatía, buen entendedor de los problemas de los demás.

El hecho de saber que los príncipes no siempre demostraran tener tal capacidad de empatía y de sensibilidad con los problemas que aquejaban a los súbditos hizo que Vives considerara positiva la posibilidad de que hubieran de pasar algún periodo de sus vidas en las mismas condiciones y con los mismos padecimientos que el común del pueblo, pues esto aumentaría su comprensión de los males y de los sufrimientos por los que pasaban muchas personas. De ahí su lamento en forma de desiderátum expresado en carta al Papa Adriano VI:

¡Ojala que todos los príncipes hubiesen vivido algún tiempo como particulares! ¡Con cuánta mayor facilidad se acomodarían a las necesidades de sus súbditos y aprenderían a socorrer a los desgraciados, al no desconocer ellos mismos las desgracias! Ahora,

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 82.

por el contrario, nacidos y educados en medio de regias riquezas y gozando siempre de una muy sonriente fortuna, se ríen de las calamidades de los súbditos porque no las entienden.⁴¹¹

En otras palabras, consideraba bueno que sufrieran también los gobernantes y aprendieran a compadecerse del sufrimiento ajeno⁴¹² para que se concienciaran de que su responsabilidad es la felicidad del común de los ciudadanos. Solo el saber ponerse en el lugar del pueblo, la empatía con los problemas de los suyos, dota al príncipe de la capacidad de saber abordar los problemas de su gente con la debida sensibilidad y de la conciencia de que de la felicidad común llegará la suya particular.

3.3. Requisitos para ser príncipe: superioridad en virtud y sabiduría.

En coherencia con la definición del principado como un oficio caracterizado por el alto nivel de esfuerzo que requiere y por la exigencia de la excelencia en su desempeño, no toda persona estará capacitada para dirigir el destino de su comunidad. Tal ejercicio queda reservado a individuos que deben cumplir como requisitos ser superiores al común tanto en virtud como en sabiduría.

Lo que significa que para poder ejercer de forma digna y eficiente su oficio, el príncipe está en la obligación de demostrar al resto que su autoridad le viene dada (y que es merecedor de ella) por el hecho de que supera a todos en las dos dimensiones apuntadas, y que ocupa la posición de primacía en virtud de tal superioridad y no por otros motivos.

3.3.1. Superioridad en virtud y ésta como factor de estabilidad política.

La virtud, que Vives identifica con la bondad, es la base sobre la que debe sustentarse el poder político porque, como transmite a Enrique VIII,

la esencia del ejercicio del mando gira sobre la bondad como sobre su quicio, de tal forma que precisamente tendrá su reinado agradable y sólido quien haya hecho buenos ciudadanos y muy fácilmente los hará así con el ejemplo.⁴¹³

⁴¹¹ VIVES, J.L., *Al Papa Adriano VI, sobre las perturbaciones de Europa*, Ed. Cit., p. 70.

⁴¹² Cfr. GOMIS, J.B., *Op. Cit.*, p. 69.

⁴¹³ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino*, sobre la guerra y la paz, Ed. Cit., p. 85.

Tal labor ejemplificadora solo podrá llevarla a cabo un príncipe que pueda ponerse a sí mismo como modelo a seguir. Por lo que el requisito que ha de cumplir todo buen príncipe es superar al resto de las personas de su reino en virtud. Es decir, el príncipe no solo debe ser virtuoso, sino que debe aventajar al resto de los hombres en virtud, lo mismo que en honra y dignidad. De ahí el siguiente consejo:

Cuanto sobrepujas a los tuyos en honra y dignidad, tanto debes excederlos en virtudes.⁴¹⁴

Desde esta superioridad en virtud el príncipe estará en condiciones de hacer mejor a su pueblo, lo cual redundará en su propio beneficio con un estado donde la estabilidad política será la nota predominante. Es decir, el gobernante debe tratar de hacerse bueno y de hacer bueno a su pueblo por el bien del propio reino.

Ahora bien, este comportamiento virtuoso tanto del gobernante como de los gobernados solo se puede conseguir si se dan dos **requisitos**: el primero es que el príncipe mantenga a su reino en un permanente estado de paz, pues esta es condición imprescindible para que pueda darse la virtud, dado que, en palabras del propio autor,

la virtud es pacífica, moderada, nada amante de las revoluciones, despreciadora de la fortuna hasta tal punto que no tiene en cuenta ni el cuerpo ni las riquezas, pues se apoya y se sustenta por completo en el alma.⁴¹⁵

La paz es un elemento facilitador de la tarea de gobierno y del comportamiento cívico de los súbditos. Por ello insiste en la necesidad de este requisito cuando le dice a Enrique VIII que “no es posible que el gobernante tenga tiempo de dedicarse a esta tarea y los súbditos a la virtud, si no es en la paz, pues en la guerra todo se confunde como en una tormenta.”⁴¹⁶

El segundo requisito de la vida virtuosa es el ejercicio de la piedad cristiana que junto con la paz dan lugar al culmen de la virtud; por eso nuestro polígrafo añade a lo dicho antes:

Y si se añade la piedad cristiana, el conjunto es la perfección de todas las virtudes o, mejor dicho, la única virtud, que se dedica por completo al retiro y, al considerar que esta vida es en cierto modo un viaje, soporta fácilmente el mando de cualquiera.⁴¹⁷

Todo ello facilita al ser humano una existencia dedicada a un cierto retiro espiritual y la comprensión de que esta vida no es más que una etapa

⁴¹⁴ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 224.

⁴¹⁵ *Ibidem*, m.p.

⁴¹⁶ *Ibidem*, m.p.

⁴¹⁷ *Ibidem*, m.p.

preparatoria y de tránsito para la vida eterna. Este estado de paz interior es el que posibilita al hombre corriente poder someterse al mando de cualquier otro hombre que le iguale o supere en virtud.

En cuanto a los **efectos que reporta la virtud** en el terreno político, nuestro autor apunta varios:

Por una parte, el comportamiento virtuoso del príncipe va a tener un efecto positivo para él por cuanto se incrementará el afecto de los súbditos hacia su persona, lo cual le asegurará un gobierno tranquilo y apacible en el que nunca tendrá nada que temer de los suyos; el amor de los súbditos es mejor defensa que cualquiera otra que puedan brindarle la fuerza de las armas, dado que, dice a Enrique VIII,

hay acuerdo en qué gran tranquilidad hubo en los espíritus de aquellos que sabían que estaban protegidos no por lanzas o escoltas, sino por la bienquerencia de sus súbditos.⁴¹⁸

Y le reitera que “nada aglutina las amistades de forma más segura y duradera que la virtud.”⁴¹⁹

En segundo lugar, la virtud del pueblo es otro factor que hace mucho más sencillo el gobierno y la estabilidad en el poder de quien lo ejerce. Para tener un reinado agradable y duradero es preciso contar con buenos ciudadanos, de lo contrario la tranquilidad política será difícil de conseguir puesto que “los hombres son la criatura más ingobernable si son carentes de virtud.”⁴²⁰

En tercer lugar, desde el punto de vista de los gobernados, la virtud del príncipe y la del pueblo hacen que el deber de obediencia resulte mucho más sencillo de cumplir puesto que “la obediencia no se practica más a gusto que cuando personas buenas obedecen a otra buena”⁴²¹. Pues la virtud, la bondad, es el mayor factor de cohesión entre uno y otros. Por eso afirma el autor que

el mayor vínculo o el más seguro no es otro que la bondad. El aglutinante más fuerte de los espíritus es el que hay entre las personas buenas, y el hombre bueno escucha al gobernante bueno como a sí mismo.⁴²²

Llevado al extremo opuesto, el supuesto en el que tanto el príncipe como los súbditos son carentes de virtud es el más nefasto: “gobernar a

⁴¹⁸ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino*, sobre la guerra y la paz. Ed. Cit., p. 83.

⁴¹⁹ *Ibidem*, m.p.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 82.

⁴²¹ *Ibidem*, m.p.

⁴²² *Ibidem*, m.p.

personas malas es muy amargo, pero aún lo es más si el propio gobernante también lo es.”⁴²³

Potente argumento para convencer a quienes están destinados al mando de la necesidad de poner la virtud como meta y como recompensa en sus vidas. Si el rey busca la virtud propia y de los súbditos y se siente recompensado con alcanzar la virtud por medio de todas sus obras estará siempre satisfecho, y otro tanto su pueblo. El consejo del personaje del rey Polidoro a su heredero, “si tú pusieras por premio de tus trabajos la virtud, nunca vivirás descontento y harás que los tuyos hagan otro tanto”⁴²⁴, es de una claridad manifiesta.

Resultado final de los estados de tranquilidad que la virtud genera en todos los miembros de la sociedad será un reino más próspero. Así pues, la búsqueda de la bondad y de la virtud, tanto individual como colectiva, debe convertirse en uno de los objetivos primordiales de todo gobernante que desee acercarse al modelo de príncipe que constituye Cristo.

Para ello es preciso que se esfuerce en alcanzar un alto grado de sabiduría que le permita discernir lo bueno de lo malo a fin de obrar siempre bien y de constituirse en el ejemplo que debe ser para los demás.

3.3.2. Superioridad en sabiduría.

Para llevar a cabo sus funciones, además de modelo de virtud, el príncipe cristiano de nuestro valenciano ha de ser también necesariamente un modelo de sabiduría. Porque cuantos más conocimientos atesore el príncipe, cuanto más grande sea su sabiduría, más fácil y más fértil será su contribución a la consecución de la felicidad de sus súbditos y del bien público.

Por eso para Vives el príncipe debería ser un sabio; la única diferencia que existe entre el sabio y el príncipe estriba en la cuota de poder que ostenta en la sociedad el primero de ellos, tal como se desprende del siguiente párrafo:

Además, ¿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.⁴²⁵

⁴²³ *Ibidem*, m.p.

⁴²⁴ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 224.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 271.

Sabios y gobernantes deben colaborar unos con otros y dar ejemplo al resto de la sociedad, consejo que transmite al rey portugués Juan III, en carta fechada en 1531, cuando le dice que

unos y otros han sido dados por Dios a las ciudades y a los pueblos, para que miren mucho por su bien, los sabios con su doctrina, los príncipes con sus órdenes y mandatos, ambos con su ejemplo.⁴²⁶

Por otra parte, para alcanzar este ideal el príncipe va a necesitar de una educación permanente desde su niñez y a lo largo de toda su vida. El siguiente extracto de la misiva de nuestro humanista a Carlos V constituye una buena síntesis de las cualidades que ha de mostrar el gobernante en el ejercicio de sus funciones y de las exigencias formativas que todo ello implica:

Tienes que demostrar agudeza de inteligencia, tienes que manifestar el esplendor de Tu corazón y de tu buen juicio, tienes que actuar y estar vigilante. Tienes que conocer muchas cosas por Tus ojos y Tus oídos, más todavía por los hombres de cuya lealtad, sabiduría y experiencia tengas conocimiento y seguridad y muchísimas por 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: nada es más puro que lo que se toma de ellos⁴²⁷.

En su obra en castellano se encuentra el reverso de la misma idea. Si el príncipe ha de ser sabio para bien del pueblo, un príncipe carente de educación o mal educado no puede ser otra cosa que fuente de males para su reino. Así se deduce de la siguiente argumentación expuesta en el *Diálogo de Mercurio y Carón* en la que el rey Polidoro recuerda los males que causó a su reino antes de darse cuenta de cuál había de ser el camino que le llevara a ser el buen rey que Carón debe llevar al cielo tras su muerte:

Ya habéis experimentado en mí cuán perniciosa cosa es un príncipe mal enseñado, y, por el contrario, cuán sancta y saludable el bueno y bien doctrinado⁴²⁸.

Un príncipe sabio, además de virtuoso, claro está que ha de ser un espejo en el que puedan mirarse los súbditos.

3.4. Cualidades que debe reunir el príncipe.

El modelo de gobernante que propone Vives es el del príncipe cristiano en el que se aúnan, además del poder, la virtud y la sabiduría, así como una serie de cualidades que son requisito y fruto de una y de otra.

⁴²⁶ VIVES, J.L., *A Juan III, Rey de Portugal, Epistolario, Carta 158*, p. 565.

⁴²⁷ VIVES, J.L., *A Carlos V*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Ed. Cit., p. 127.

⁴²⁸ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 222.

Solo reuniendo tales cualidades el príncipe será capaz de controlar las pasiones y podrá mantener la paz y la concordia, requisitos del bien común, en su reino. Estas cualidades que debe atesorar la persona del príncipe y que le van a hacer posible un ejercicio equilibrado del poder son las tradicionales virtudes recogidas por la tratadística y heredadas de los clásicos.

Las virtudes constituyen las guías de comportamiento que el príncipe debe observar en todas sus actividades (la moral debe regir la vida del príncipe tanto en el ejercicio de sus funciones públicas como en el desarrollo de su vida privada) con el fin de garantizar el bien de su reino desde un gobierno ejercido sin dobleces, acorde con la propuesta de Erasmo y en contra de lo que postulaba el italiano Maquiavelo por situarlo entre los pensadores de su tiempo.

El catálogo de virtudes propuesto para todo buen gobernante es amplio destacando la prudencia (que permite evaluar las circunstancias y tomar la decisión adecuada a las mismas), la fortaleza entendida como capacidad de autogobierno, la justicia (aplicar la ley con equidad), junto con la sabiduría y la caridad. En carta al rey portugués Juan III enumera otras virtudes, “diligencia, industria, mansedumbre, magnanimidad, munificencia, constancia y lealtad”⁴²⁹ que complementan a las primeras. Esta lista de virtudes no hace sino confirmar las que la tratadística venía proponiendo desde siglos atrás y refuerza la idea de la importancia trascendental que nuestro humanista concedía al papel de la virtud en el hacer político. Por otra parte, confirman también que Vives tiene la misma preocupación por el cultivo de las virtudes que mostraron la mayoría de los humanistas del Norte en sus obras de educación de príncipes.

En la mencionada carta al rey portugués también aprovecha la ocasión y le recuerda que para poder comportarse de ese modo es precisa una gran dosis de sabiduría que adquirirá por medio de una sólida y completa educación que le requerirá un esfuerzo constante. Con lo que vuelve a incidir en la idea de que tanto la sabiduría como el resto de las virtudes son educables y deben cultivarse en todos los hombres.

En este punto se abordan las virtudes por el orden de importancia que tradicionalmente se les atribuyó, comenzando por las consideradas cardinales (la prudencia, la fortaleza, la sabiduría y la justicia) para continuar con aquellas otras que los tratadistas consideraron complementarias de las anteriores (que no secundarias) y a las que se les atribuyó también una cuota de relevancia por su condición de cualidades que revestían de mayor grandeza la figura de los principales hombres de la

⁴²⁹ VIVES, J.L., *A Juan III, Rey de Portugal, Epistolario, Carta 158*, p. 564.

sociedad. Junto a ellas, y como colofón, una de las virtudes teologales, la caridad cristiana, que deja patente una de las más profundas preocupaciones de Vives: hacer el bien a los otros para acercarse a Dios.

3.4.1. Prudencia.

La prudencia tiene su origen en la razón y constituye la base de una vida ordenada tanto en la esfera privada como en la pública, en ella está comprendida la moderación del comportamiento, por lo que ningún hombre, especialmente el príncipe, debe abandonarla nunca. En este sentido, afirma Fernández Santamaría que para Vives “la estructura toda de la vida (pública y privada) del hombre se yergue sobre los cimientos de la prudencia, razón por la cual, y esto es algo verdaderamente significativo, la ética, la economía, y la política nacen de ella.”⁴³⁰ Por su parte, nuestro autor define la prudencia en *Las Disciplinas* como la directora de la acción del hombre, como la

habilidad de acomodar todo aquello de lo que hacemos uso en la vida a los lugares, momentos, personas y negocios. Ella es el timonel y el gobernalle en la tempestad de las pasiones a fin de evitar que éstas, con su virulencia, arrojen la nave que el hombre todo constituye a los arrecifes o a los escollos, o la hundan bajo enormes olas.⁴³¹

También como virtud política que debe caracterizar al gobernante por tomar sus decisiones con el debido sosiego (apartando las pasiones que la propia política levanta) y valorando las consecuencias que puedan derivarse de las mismas, pues un proceder imprudente en el gobierno puede acarrear grandes males tanto políticos como sociales. Dado que esta virtud es “evaluadora y árbitro de todas las circunstancias”⁴³² nada convendrá más al príncipe que ser prudente.

La prudencia es práctica, enseña a hacer por sí mismo lo propio del oficio cuando el príncipe tenga la seguridad de que la respuesta es la acertada y a pedir consejo cuando albergue dudas sobre la opción a elegir o la forma de implementarla para luego llevarla a cabo con la seguridad de que la elegida es la mejor de las opciones.

La prudencia vivista en el terreno de la política es el basamento y el requisito fundamental de la política de paz: no ambicionar territorios ajenos, no hacer uso de la guerra salvo en casos de legítima defensa y extrema necesidad, etc., son el reflejo de esta virtud en un político que aspira a

⁴³⁰ FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J.A., *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, p.228.

⁴³¹ VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo II, Libro V, Capítulo I*, Ed. Cit., p. 215.

⁴³² VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo II, De la vida y costumbres del erudito, Capítulo II*, Ed. Cit., p. 269.

tener una vida plena y un reino próspero y que debe evitar comportamientos impulsivos y ambiciones compulsivas que le inciten a iniciar conflictos con otros soberanos o a entrar en los ya iniciados por una mala valoración de los posibles beneficios.

La prudencia, como veremos más adelante, es requisito para poder acceder a la sabiduría, pues solo el hombre prudente puede adentrarse en el conocimiento de la Historia (tan necesario al príncipe) y sacar provecho de sus enseñanzas. En realidad, la prudencia es considerada como guía de todas las otras virtudes y de la vida.

Acompañando a la prudencia y manifestaciones de la misma son el aguante y la moderación, cualidades que ha de poseer el buen regidor para no entrar en disputas con quienes tratan de alterar de cualquier manera la paz del reino. Por eso dice:

el aguante es la madre de la fortuna, no solo en el comercio y en los oficios de cotidiana ganancia, sino también en el palacio, entre los nobles, entre los plebeyos, incluso entre los propios soldados, entre los piratas y los ladrones⁴³³,

así como que

nunca puede ser alabada lo suficiente la moderación de los príncipes que huían de todas las ocasiones de enemistad, a fin de que el estado no sufriese ningún perjuicio por causa de sus rivalidades,⁴³⁴

poniendo como ejemplo a Escipión Africano cuando se alejó de la ciudad para que sus disputas con el tribuno de la plebe no ocasionaran discordias ni facciones entre sus conciudadanos. Y haciendo extensiva esta cualidad a situaciones en las que la moderación pueda comportar el hecho de perder alguna ocasión de aumentar el propio reino o la grandeza del mismo príncipe. De esta moderación pone como ejemplo de su tiempo al Emperador Carlos V, que no dudó en ceder el ducado de Milán con tal de mantener la paz.

De donde se deduce que en lo que a la política se refiere la primera consecuencia de un gobierno prudente es que el principal esfuerzo es el dirigido a una política de paz en todas las dimensiones: tanto en el interior del propio reino evitando las discordias con y entre los ciudadanos, como en el exterior, evitando las guerras con los otros reinos, tan frecuentes en la época y que marcaron el contexto y el pensamiento de nuestro autor como el de otros humanistas.

⁴³³ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 190.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 193.

3.4.2. Fortaleza entendida como autogobierno.

La fortaleza es otra de las virtudes cardinales dentro de la tratadística desde la Grecia Clásica, si bien no todos los autores de cada momento la entendieron del mismo modo. Para muchos autores comprendía la parte corporal, motivo por el que defendían que el príncipe debía ser una persona que aventajara al resto por su fuerza física. Entre estos autores, y por citar a un humanista del Norte, se encuentra el francés Budé quien en su obra *La educación del príncipe*, dedicada a Francisco I, defendía la necesidad de que el príncipe mostrara superioridad tanto física como moral sobre el resto de los hombres.

Para otros autores el componente orgánico pasa a un segundo plano y toma relevancia el componente referido a la personalidad y a la parte espiritual, concretamente a lo moral, poniendo el acento en todo lo referido a la autorregulación del comportamiento o autogobierno. Este segundo grupo de autores, entre los que se encuentran clásicos como Isócrates y humanistas como Erasmo, restan importancia a la fortaleza entendida como vigor corporal porque entienden que ese tipo de fuerza, al igual que otras calidades, no distingue a buenos de malos (también los segundos pueden ser fuertes)⁴³⁵. En este grupo es en el que se sitúa Vives, para quien el auténtico hombre de gobierno es aquel que sabe mandarse a sí mismo antes que dar órdenes a los otros.

Antes de gobernar un reino, el príncipe debe saberse capaz de gobernarse a sí mismo, lo cual requiere la capacidad de desarrollar procesos de reflexión serena acerca del propio control y del que se ha de ejercer sobre otros. El príncipe debe hacer examen de las cualidades que tiene como persona y ver si el balance de las mismas le caracteriza como alguien capaz de autodominarse en cualquier situación. Solo entonces debe plantearse ocupar el poder. Por eso Vives advierte,

examínate antes y piensa si puedes gobernarte a ti mismo y lo que ya posees; si has conseguido esto, entonces ciertamente sal fuera para gobernar otras tierras,⁴³⁶

porque

⁴³⁵ Isócrates argumentó al efecto en su *Nicocles* (43) que el valor, la sagacidad y otras cosas que proporcionan fama son cualidades que pueden tener también los hombres malos y que no valdrían para ser verdaderos reyes de sus pueblos, incapaces de anteponer el bien público al suyo propio. Las otras virtudes consideradas como cardinales por el ateniense son la justicia, la moderación y la sabiduría, que también para Vives son imprescindibles en la persona del príncipe ideal.

⁴³⁶ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*, Ed. Cit., p. 257.

la verdadera grandeza del príncipe consiste precisamente en juzgar de las cosas mejor que el vulgo y, ante todo, en gobernarse a sí mismo él, que tiene bajo su potestad a tantos miles.⁴³⁷

Solamente con esta cualidad será el príncipe capaz de evitar la toma de decisiones precipitadas que puedan llevarle a obtener resultados perjudiciales para sí o para sus súbditos, evitará los accesos de cólera y con ello las disensiones y discordias que le hacen rebajarse en su condición de príncipe a la de un mero particular.

Solo quien es capaz de autogobernarse es lo suficientemente fuerte, tiene la suficiente fortaleza, para poder gobernar con la misma firmeza a los otros y puede llegar a ser considerado dentro de los grandes hombres.

La exigencia de esta fortaleza de ánimo se hace extensiva a cualquier circunstancia de la vida y no solo a aquellas derivadas de soportar situaciones extremas como los peligros que acarrearán las guerras, refutando la propuesta de Aristóteles⁴³⁸. Para Vives es fuerte el hombre capaz de soportar infamias, pobreza, hambre, desprecio de los amigos, incluso la muerte (como hicieron los mártires cristianos) en la defensa de sus ideas y creencias. En el caso del gobernante la fortaleza le hará tolerar todas las adversidades que se le presenten por el bien de su pueblo. El control de los impulsos y del temperamento ayudará a tomar decisiones políticas con la debida prudencia .

3.4.3. Justicia.

La justicia es entendida como la cualidad por la que el príncipe va a ser capaz de dar a cada uno lo que le corresponde en función del caso particular, esto es, siendo ecuánime y equitativo más que un puro elemento personal aplicador del texto de las leyes.

Como ha quedado visto al tratar el Derecho como factor legitimador del poder, Vives creía que las leyes no son capaces de llegar a las particularidades de todos y cada uno de los casos, mientras que la equidad puede y debe estar presente en todos.

De ahí que el príncipe deba conocer las leyes, pero, sobre todo, debe ser justo y ha de ser capaz de resolver con equidad aquellos asuntos que provengan de conflictos entre particulares también cuando no haya leyes aplicables al caso. Para ello uno de los ejemplos de los que se vale Vives es el del romano Servio Sulpicio, quien

las cuestiones que se apartaban de las leyes y del derecho civil, las ponía siempre en relación con la simplicidad y la equidad, y

⁴³⁷ *Ibidem*, p 271.

⁴³⁸ Cfr. VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo I, Libro VI, Capítulo II*, Ed. Cit., p. 291.

prefería eliminar las controversias en vez de iniciar acciones y litigios judiciales.⁴³⁹

No obstante, y como corresponde a un humanista del siglo XVI, Vives otorgaba gran importancia a la justicia como legalidad, como cumplimiento de las leyes, una de las principales libertades de los hombres a su juicio, y como aplicación rigurosa de las mismas y de sus consecuencias por parte del príncipe y de los jueces. Incluso no descartando la aplicación severa e inflexible de la justicia (entendida como legalidad) cuando sea necesario, dice en carta a Juan III, rey de Portugal.⁴⁴⁰

La justicia como legalidad y como equidad requiere que el príncipe reúna en su persona ingenio, juicio, erudición así como práctica y experiencia en todo tipo de asuntos.⁴⁴¹ De ahí que nuestro hombre propusiera el estudio del Derecho para todo aquel que fuera a ocupar puestos de relieve en la sociedad.

Si el príncipe está en posesión de esta virtud, es decir, si conoce bien las normas legales y sabe aplicarlas con equidad, los súbditos obedecerán y se someterán a las leyes por propia voluntad, haciendo realidad el postulado de que cumplir las leyes no es otra cosa que el ejercicio de una libertad.

3.4.4. Sabiduría.

La sabiduría es una cualidad señalada como imprescindible para el ejercicio del poder por la totalidad de los autores. Lo mismo que los clásicos como Platón se inclinaron por la opción del filósofo como rey, los humanistas apostaron por un modelo de príncipe erudito. En el caso de Vives, un sabio en el más amplio sentido de la palabra.

La sabiduría para nuestro autor implica el conocimiento profundo de las cosas ligado a la capacidad de juicio, de manera que quien la posee sabe discernir lo bueno de lo malo y lo que le conviene de lo que no, ajustando su comportamiento a lo que el juicio ponga por mejor, a aquello que sea bueno. La definición que ofrece en su obra *Introducción a la sabiduría* refleja la importancia que concede al correcto enjuiciamiento de las cosas:

La verdadera sabiduría es juzgar bien las cosas, con juicio entero, y no estragado, de tal manera, que estimemos, a cada cual en aquello que ella es, y no nos vayamos tras las cosas viles como si fuesen preciosas, ni desechemos las viles por preciosas, ni

⁴³⁹ VIVES, J.L., *El templo de las leyes*. Ed. Cit., p. 177.

⁴⁴⁰ Cfr. VIVES, J.L., *A Juan III, Rey de Portugal, Epistolario, Carta 158*, p. 564.

⁴⁴¹ Vives, J.L., *Las Disciplinas, Tomo I, Libro VII, Capítulo III*, Ed. Cit., p. 324

vituperemos las que merecen loor, ni loemos las que de suyo merecen ser vituperadas.⁴⁴²

De ese juicio no estragado se deduce la relación esencial que hay para Vives entre la sabiduría y la prudencia, de modo que no puede darse la una sin la otra, y que el verdadero sabio habrá de ser, lo mismo que el verdadero príncipe modélico, un hombre prudente capaz de ajustar sus acciones al juicio de las cosas y de las circunstancias presentes en cada situación. Naturalmente la sabiduría empieza por conocerse bien a uno mismo antes de conocer bien el resto de las cosas pues solo así se puede distinguir lo conveniente de lo inconveniente y decidirse por lo primero a la hora de actuar. Fernández Santamaría afirma que la sabiduría para Vives es “una *sapientia* práctica o prudencia fundamentalmente apoyada sobre dos columnas gemelas: el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de todo aquello necesario para llegar al bien.”⁴⁴³

Ya ha quedado visto en páginas anteriores que para Vives el verdadero príncipe tiene la obligación de superar al resto de los hombres en sabiduría, que debe ser un verdadero sabio que atesore conocimientos de cuantas materias pueda con el fin de mejorar continuamente en su labor gobernadora.

Dicho de otro modo, para nuestro humanista, la sabiduría es un requisito indispensable para poder ejercer el principado.

3.4.5. Fidelidad a la palabra dada.

El príncipe tiene la obligación de cumplir siempre con los compromisos adquiridos, independientemente de la forma de firmarlos, pues lo contrario le aleja del comportamiento cristiano y le asemeja más al tirano que al auténtico príncipe. En el *Diálogo de Mercurio y Carón* las referencias al comportamiento indigno de un rey por parte de Francisco I de Francia al no cumplir con la palabra comprometida con el Emperador y las críticas ácidas a tal proceder son indicadoras del parecer de nuestro polígrafo al respecto; lo mismo que se pone de manifiesto en la misma obra cuando se contraponen las cualidades del rey de los gálatas y del rey Polidoro como exponentes de tirano y de auténtico príncipe respectivamente.

3.4.6. Clemencia.

Cualidad por la que el príncipe debe saber perdonar las ofensas de que sea objeto a fin de evitar discordias y de mantener la concordia. Esta cualidad engrandece al gobernante y Vives encuentra numerosos ejemplos

⁴⁴² VIVES, J.L., *Introducción a la sabiduría*, Ed. Cit., p. 191.

⁴⁴³ FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J.A., *Op. Cit.*, p. 233.

de la misma en la antigua Roma (“de esta mentalidad nació el dicho: los romanos se engrandecían con el perdón y la clemencia”⁴⁴⁴), entre ellos el de Julio César, del que dice que tras perdonar a Cinna dice que

con ese acto de clemencia maravilla decir con qué fuerza se ganó la adhesión pública y la obediencia de todos los habitantes de tan gran imperio, y de ninguno recibió mayor afecto que el de los que había salvado, haciéndolos amigos de enemigos que eran⁴⁴⁵.

Junto a esta virtud, a la que el hombre tiende por naturaleza, se encuentran propiciándola la bondad y la tolerancia, como se desprende de las siguientes palabras

Sin duda, el espíritu humano es atraído y estimulado por la bondad y la tolerancia, siendo conquistado por aquella grandeza que oculta la ofensa para que no exista, para no incitar a aquel a quien ha sido hecha; el espíritu humano es esclavo de la clemencia, a la que ama, admira y adora.⁴⁴⁶

4.4.7. Generosidad.

El gobernante no debe tener afán de acumular riquezas y posesiones en detrimento de su pueblo, sino que lo que ha de procurar es facilitar el disfrute por parte de todos de aquellas cosas que abundan. Fruto de esta generosidad del gobernante para con sus súbditos será la correspondencia de estos en el caso de que en algún momento pueda serle necesario. Así se lo hace saber a Enrique VIII cuando le dice lo siguiente:

Se engaña el príncipe que piense que, si se dedica a acumular riquezas, las suyas serán mayores y más seguras que las del pueblo, pues las cosas muy abundantes es preciso que las toquen muchos, y todas ellas están a disposición del príncipe moderado, si las necesidades las exigen.⁴⁴⁷

En esta generosidad puede encontrarse otra virtud como la moderación o comedimiento en el deseo y consumo de bienes materiales, que facilita el desarrollo de un hacer político caracterizado por la búsqueda de la seguridad en el plano de la economía, lo que redundará en un mayor bienestar de todos los componentes de la comunidad.

⁴⁴⁴ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano*, Libro III, p 235.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p 236.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 237.

⁴⁴⁷ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 87.

4.4.8. Magnanimidad.

Entendida como la actualización y la necesidad de demostrar la virtud por medio de los actos buenos. O, en demostrar que, en palabras del autor, “no cuesta trabajo ser bueno”⁴⁴⁸. Será esta cualidad la que permita al príncipe ser flexible en sus pretensiones y ceder en sus ambiciones personales si ello es necesario para preservar el bien de toda la comunidad.

En su análisis de las causas de la corrupción de la Filosofía Moral nuestro humanista se opone a la idea aristotélica de que la magnanimidad es el deseo de grandes honores y se muestra partícipe de la postura defendida por otros autores como Platón, Cicerón y Séneca para quienes la magnanimidad reside más en el desprecio de los honores que en su deseo. Todo ello porque

Desearlos puede hacerlo cualquiera, hasta el hombre más perdido o la mujer más necia; despreciarlos es propio de un espíritu muy noble y generoso, que esté por encima de la fortuna.⁴⁴⁹

4.4.9. Caridad y devoción.

La caridad es el quicio en el que se sustentan todas las virtudes y todos los mandamientos divinos, basado en la capacidad de dar a los otros sin atender al beneficio que obtiene uno mismo, lo que Vives sintetiza en la máxima “da con los ojos cerrados”⁴⁵⁰, y que facilita la vida en concordia y paz de todos los seres humanos. La caridad cristiana fructifica en dos realizaciones, la amistad que se profesa de manera individual a las personas que se eligen como amigas por parte de cada cual, y la paz, que supone el ejercicio de la caridad con todo el género humano. Para ello debe el príncipe seguir los dictados de la fe cristiana con devoción y tratando de asemejarse todo lo posible a Cristo.

En el terreno de la política la caridad es la virtud que lleva al príncipe a preocuparse de facilitar a todos los súbditos lo necesario para poder llevar una vida digna o, al menos, para facilitarles la subsistencia. Por lo tanto, la caridad cristiana se encuentra en la base de las políticas sociales propuestas por nuestro autor en obras como *Sobre el socorro de los pobres* y en los consejos de atender a los necesitados que se encuentran a lo largo de sus escritos.

Para nada valdrán el resto de las virtudes si no se acompañan de la fe, la caridad y la verdadera religión.

⁴⁴⁸ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*, Ed. Cit., p. 260.

⁴⁴⁹ VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo I, Libro VI, Capítulo II*, Ed. Cit. p. 294.

⁴⁵⁰ VIVES, J.L., *Escolta del alma*, Editorial Porrúa, México, 2004, p.266.

3.5. Vicios que debe evitar el príncipe.

El asunto de los vicios y defectos que debe evitar el príncipe aparece en un gran número de tratados de pedagogía política. Igual que hay un conjunto de virtudes que hacen mejor al gobernante y que le habilitan para un más óptimo desarrollo de su función de cabeza y alma del estado, existe un catálogo de vicios que le dificultan ejercer su cargo de la forma en que debe llevarlo a cabo un auténtico príncipe cristiano, además de constituir hipotéticas fuentes de discordias.

Este catálogo de vicios, “movimientos de ánimo vehementes, agitados y con alguna perturbación, los cuales le agujonean a separarse de esta concordia”⁴⁵¹, está formado por la soberbia, la arrogancia, la envidia y la cólera, y su principal efecto es apartar al hombre de la concordia. A estos deben añadirse otros como la ociosidad y la adulación, reflejo de los anteriores y que para nuestro humanista estaban muy presentes en los ambientes cortesanos de la cristiandad.

3.5.1. La soberbia y la arrogancia.

Para Juan Luis Vives, el principal de estos vicios, y generador de todos los demás, es la soberbia, que apartó al hombre de su primigenio estado llevándole a cometer el pecado original y a la que califica como “mal grave y tirana cruelísima”⁴⁵² a la que se añadieron la pobreza y la debilidad y luego la ignorancia, separando al hombre de su fin y llevándole a valorar lo que considera que son sus bienes de tal manera que está predispuesto a ofenderse cuando alguien, si quiera, se los toca.

Por otra parte, también a la soberbia le achaca predisponer a los hombres, especialmente a los más jóvenes, hacia el disfrute de los placeres, lo cual les aparta de un proceder recto y a considerar como una ofensa el hecho de no poder disfrutarlos cuando desean por consejo o imposición de personas con ascendiente sobre ellos, ya sean sus mayores o preceptores. Se pregunta Vives:

¿Qué decir del hecho de que existen en el espíritu placeres tan grandes procedentes de la soberbia, que muchos consideran como ofensa propia lo que no pudieron hacer para satisfacer sus deseos?⁴⁵³

⁴⁵¹ Cfr. VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro I*, Ed. Cit., p.131.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 136.

⁴⁵³ *Ibidem, Libro II*, p. 173.

Este mal conduce a los gobernantes a tener un ansia insaciable de poder que les lleva a creer que solo ellos están capacitados para gobernar y que debiera estar bajo su poder el mundo entero:

En muchos es tal el desapoderamiento de la soberbia y la altanería que piensan que debiera encargarse a ellos solos la responsabilidad del gobierno de las tierras todas.⁴⁵⁴

Junto a la soberbia, y como exteriorización de la misma, se encuentra la arrogancia, favorecedora de un comportamiento altivo que no debe mostrar nunca el gobernante y que le puede llevar a querer aparentar saber más de lo que realmente sabe sobre algunos aspectos y a rechazar buenos consejos que le puedan ofrecer.

3.5.2. La envidia.

El segundo de los vicios es la envidia, que lleva a desear lo ajeno, por lo que es fuente de discordias. Por esa razón la llama “pasión repulsiva y violenta”⁴⁵⁵.

La envidia se dirige hacia lo más valioso y desprecia lo humilde, por lo que si malo es para el envidioso tener envidia de otro, peor es no tener nada por lo que ser envidiado; advierte nuestro autor que la envidia “mata a los otros, pero previamente te mata a ti”⁴⁵⁶, pues es vista como un defecto en los otros pero no en uno mismo.

La envidia hace que la persona sienta tristeza por los éxitos del prójimo y va en sentido contrario a la caridad cristiana pues impide el amor de unos a otros. Es comparada por Vives con la víbora que

mata antes que a nadie a quien la lleva dentro, para salir luego como el más ponzoñoso entre los reptiles.⁴⁵⁷

En su *Concordia* la cataloga como la primera de las fuentes de odio entre los hombres y supone al envidioso un claro complejo de inferioridad. Sus palabras concretas son las que siguen:

Sin duda, quien envidia a otro reconoce tácitamente que este es superior y que él confía poco en sus cualidades.⁴⁵⁸

A diferencia de otros vicios, la envidia no puede esconderse y nunca es confundida con ninguna virtud; el envidioso trata siempre de disimular su

⁴⁵⁴ VIVES, J.L., *De la verdad de la fe cristiana*, Ed. Cit., p. 1373.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁵⁶ VIVES, J.L., *Escolta del alma*, Ed. Cit., 2004, p. 265.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, m.p.

⁴⁵⁸ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro II*, Ed. Cit., p. 159.

defecto, aunque para nuestro autor esto es imposible, siendo tal transparencia la única cosa buena de la envidia. Este es su razonamiento:

Aunque la envidia trate de ocultarse por todos los medios, sin embargo corroe el corazón y consume todo el cuerpo de forma tal que se manifiesta en el rostro con una marcada lividez, recibiendo ella misma el nombre del de ese color; se venga en sí misma, siendo justísima únicamente en eso, ya que en relación a lo demás es perversa y cruel.⁴⁵⁹

3.5.3. La cólera.

De la cólera dice que es un mal que precede en un solo paso a la locura y que también va un paso por delante de la envidia cuando se desata la discordia entre los hombres. Corroborar su pensamiento apoyándose en un autor clásico: “Ennio dice con razón el comienzo de la locura es la cólera.”⁴⁶⁰

La cólera es la segunda de las fuentes del odio (y, por tanto, de discordias), y servidora de la primera de ellas, la envidia, a la que dota de poderío, puesto que “la envidia en sus daños consigue tanto cuanto permiten las fuerzas y el poder de la cólera.”⁴⁶¹

Cuando la cólera alcanza niveles altos el hombre no actúa según la razón y como consecuencia es capaz de no esperar a la aplicación de las leyes para resolver sus conflictos con otros, perdiendo el respeto a las mismas y el temor de sus efectos ante sus acciones de venganza. Por eso Vives compara este vicio con una tempestad del mar y dice que los filósofos la definieron como “un hervor de la sangre en torno al corazón.”⁴⁶²

Los efectos de este mal en el comportamiento del individuo son los siguientes:

- No se miden las palabras y se dice lo que se debe y lo que no.
- A algunos les impide pensar con claridad y tranquilidad y les dificulta decir lo que piensan. En casos extremos esa incapacidad oral deriva en violencia.

A diferencia de lo que ocurre con la envidia, imposible de enmascarar, un gran problema es que la cólera es considerada por muchos hombres como una virtud, y “tenida por más noble pues se cree que se conmueve por

⁴⁵⁹ *Ibidem*, m.p.

⁴⁶⁰ VIVES, J.L., *Escolta del alma*, Ed. Cit., p. 219.

⁴⁶¹ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro II*, Ed. Cit., p. 159.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 161.

la indignidad del asunto”⁴⁶³ y por ello muchas veces el encolerizado, en su actitud violenta, es apreciado como alguien que demuestra gran valor.

3.5.4. La avaricia, la codicia y la ambición

Vicios que llevan al ser humano a desear siempre más de lo que tiene sin llegar nunca a sentir que lo poseído ya es suficiente. La ambición es uno de los defectos contra los que Vives más trata de prevenir a los príncipes, pues veía con tristeza que el deseo de querer ensanchar sus territorios les impedía ser realistas, en muchas ocasiones, en cuanto a la valoración de la propia capacidad de gobierno de que eran dueños:

Sucede también no raramente a los reyes que, no siendo capaces de administrar una sola casa pequeña por ser niños o jóvenes ignorantes y sin experiencia de las cosas y prácticas de la vida, o bien viejos y viciosos, jugadores, fatuos, anhelan gobernar el mundo y poseen más pueblos de los que saben nombrar.⁴⁶⁴

Esto les llevaba a entablar frecuentes guerras con sus vecinos, con el consiguiente perjuicio para los respectivos pueblos, que se veían privados de riquezas, de vidas humanas y de la posibilidad de que florecieran las artes y la cultura.

Otro tanto puede decirse del afán por acumular dinero, riquezas y poder, cosas a las que considera Vives vacías y carentes de sentido puesto que una vez terminada esta vida terrenal, nada aportan. Ante este vicio, el consejo es que

no hay para qué afanarnos en tener más y más, pues todo lo que logremos acumular, habremos de dejarlo, queramos o no.⁴⁶⁵

3.5.5. La ociosidad.

Consistente en dedicar el tiempo a cosas que no son serias, cuando no en asuntos contrarios a la virtud. Vives pensaba y así lo reflejó en sus *Diálogos* y en otras de sus obras que la ociosidad era para los habitantes de la corte “el padre y la matriz de infinidad de vicios”⁴⁶⁶, tales como el pasarse el tiempo jugando a las cartas y a los dados, matar las horas en habladurías, excederse en la comida y la bebida,... y dando lugar muchas veces a conflictos armados como forma que tienen los príncipes de evitar estar ociosos, tal y como pone de manifiesto en su *Diálogo sobre las disensiones*

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 159.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁶⁵ VIVES, J.L., *Escolta del alma*, Ed. Cit., p. 255.

⁴⁶⁶ VIVES, J.L., *Diálogos y otros escritos*. Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Alcina. Planeta S.A., Autores Hispánicos, Barcelona, 1988, p. 106.

de Europa y la guerra contra los turcos, cuando interrogado el personaje de Basilio sobre las razones y causas de la beligerancia responde:

La primera es para evitar el ocio.⁴⁶⁷

3.5.6. La adulación.

Entendida como la loa o alabanza falsa y mentida que se hace al poderoso para ensalzarle o darle la razón en cualquier asunto aun a sabiendas de que no la tiene; una forma de dulcificar el carácter y de fomentar la autoestima del personaje objeto de la misma pero siempre con vistas al beneficio del adulator. Los adultores alaban a la cara y critican a espaldas el comportamiento del príncipe con el fin de conseguir su interés particular sin importarles el bien de la comunidad. Por ello Juan Luis Vives, en su carta al Papa Adriano VI, describe a estos personajes como “pobres en el bien común así como grandes y poderosos en los males públicos”⁴⁶⁸, advirtiendo de que por su culpa muchas veces los príncipes cristianos entran en guerras entre ellos. Luego, son otra fuente, y grande, de discordias.

Nadie está libre de ser víctima, tanto por activa como por pasiva, de este vicio o desgracia del género humano; así la llama el valenciano para el que la adulación “da su aprobación a los placeres más injustos o necios”⁴⁶⁹, unas veces para conseguir beneficios, otras para eliminar obstáculos que impidan su consecución.

Las causas que impulsan al ejercicio de la adulación son variadas: el dinero, compartir vicios, el miedo, la benevolencia imprudente, el deseo de disfrutar de los placeres mundanos,... Por eso llega Vives a la triste conclusión de que a nadie le faltan adultores sea cual sea su condición.

Especial prevención contra los adultores han de tener los más poderosos, puesto que aquellos con sus lisonjas les despistan del buen camino y les “cierran la principal entrada a la sabiduría, que consiste en ser aconsejado, ser enseñado, ser corregido”,⁴⁷⁰ ya que para quien ha estado toda su vida rodeado de comodidades, refinamientos y placeres además de ostentar el poder, le resulta más fácil y agradable escuchar la alabanza del adulator y caer cautivo de la misma que el consejo sincero pero más duro respecto a su persona o a sus decisiones que le puedan dar personas más

⁴⁶⁷ VIVES, J.L., *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, Ed. Cit., p. 105.

⁴⁶⁸ VIVES, J.L., *Al Papa Adriano VI, sobre las perturbaciones de Europa*, Ed. Cit., p. 71.

⁴⁶⁹ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro I*, Ed. Cit., p. 139.

⁴⁷⁰ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 80.

honradas con el ánimo de evitar que cometa errores o, si ya se han cometido, para remediarlos.

Fruto de la admisión de la adulación hacia su persona el príncipe corre el riesgo de perder la perspectiva y terminar creyendo que no es como en realidad es, sino como los aduladores le dicen que es, cayendo en otros vicios como la arrogancia, la intolerancia y en el deseo de una fama no merecida.⁴⁷¹

Juan Luis Vives era sabedor de lo extendida que estaba la adulación en los entornos cortesanos de su tiempo y de que incluso era tácitamente admitida por muchas personas (y en algunos casos hasta de forma manifiesta, a tenor de lo que expresa en algunas de sus obras). En su *Diálogo El palacio real* nuestro autor afirma que de todos los males de la corte este es el peor:

la principal lacra de la corte es la adulación de unos a otros, y lo que es peor, la adulación de uno mismo. Esto hace que nunca ninguno oiga ni de sí mismo ni de un compañero alguna verdad que le aproveche, a no ser que tengan una pelea; y entonces no la acepta como si fuera una verdad, sino como una ofensa.⁴⁷²

Tras esta afirmación puesta en boca de Sofronio (el personaje prudente) prosigue el diálogo replicando el personaje del adulador Holocolás que él se ha hecho rico a base de alabanzas y lisonjas, adulando, mientras que los que dicen la verdad no progresan, denotando la relación que hay entre adulación e interés particular, la mayor parte de veces coincidente con la avaricia. La respuesta a la pregunta del tercer personaje del diálogo, Agrio, de si se podrían corregir tales inconvenientes (en referencia no solo a la adulación, sino a todos los vicios en general) es de lo más ilustrativa sobre lo que Vives pensaba del ambiente que reinaba en las cortes de los reyes de su tiempo y del pesimismo al remedio de este mal.

Muy fácilmente con solo quererlo. Pero a unos les gustan estas costumbres, que son iguales a las suyas. Otros buscan para sí mismos estas ocupaciones en las que no tienen ocasión de pensar nada que esté bien o sea justo. Y no faltan gentes de espíritu depravado y disoluto que creen que las costumbres de aquella casa y de aquellas personas no corresponden a sus cuidados ni les atañen; y ciertamente no les atañen más de lo que a cada uno de nosotros nos atañe nuestra casa particular.⁴⁷³

Todos estos vicios pueden ser superados y abandonados por el hombre partiendo de un mejor conocimiento de sí mismo, a través del camino de la

⁴⁷¹ Cfr. VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo II, De la vida y costumbres del erudito, Capítulo I*, Ed. Cit., pp. 264-265.

⁴⁷² VIVES, J.L., *Diálogos y otros escritos*, Ed. Cit. p. 106.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 106.

fe y de la religión, que tiene como resultado la separación de la soberbia y del resto de perturbaciones, lo cual le facilitará el camino hacia el conocimiento de todo tipo y a la virtud, pues

cuanta menos consistencia tenga el platillo de las perturbaciones y de la arrogancia, tanto más alto se elevará la mente hacia la cumbre de la luz y del conocimiento de todo.⁴⁷⁴

Aquí, en la superación de los vicios y en la mejora de las virtudes y de la sabiduría, se encuentra la base y la justificación para llevar a cabo una sólida labor educativa.

3.6. Conclusión: el príncipe es el principal responsable del equilibrio social.

El príncipe cristiano ideal es aquel que antepone el bien común por encima del suyo sabiendo que eso lo legitima como el primero de su pueblo.

Para ello no vale el uso de cualquier medio, debe desechar cualquier modo de actuar que se aparte de los valores cristianos, pues desde otros es imposible conseguir una convivencia pacífica.

Así, es preciso que el príncipe sobrepase al resto en virtud y en sabiduría, y que trate de que su pueblo alcance ambas cualidades.

Esto tiene un efecto de gran relevancia: la responsabilidad del político.

- Por una parte, el pueblo puede exigir al príncipe que cuide de la república y del bien de cada uno de sus miembros. Y él será responsable de atender a esas necesidades de todos, especialmente las de los más necesitados. De ahí la preocupación por los pobres y por la política social en el valenciano.
- Por otro lado, el príncipe como modelo de virtud y de sabiduría es responsable de que el resto de los miembros de su comunidad puedan alcanzar altas cotas de virtud y de sabiduría, lo mismo que él, con base en la igualdad de los hombres. Consecuentemente, el príncipe debe asumir la responsabilidad de la educación propia y de la de toda la comunidad, sabiendo que en la segunda su participación es primordial pues de su ejemplo aprenden el resto de los individuos.
- Además, si el bien común es el fin primordial, deberá procurar que todos los ciudadanos contribuyan mediante el desempeño de las funciones que cada uno tiene asignadas a alcanzar ese bien común, empezando por aquellos que desempeñan los más altos oficios, como sacerdotes, jueces, sabios, consejeros, ministros, maestros,

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 253.

etc⁴⁷⁵. He aquí otra responsabilidad para el príncipe: asegurarse de que provee todos los puestos con hombres de probada virtud que antepongan el bien común al suyo propio, y de que todos cumplen con tales obligaciones.

- A su vez el príncipe, como superior, es la persona indicada para exigir responsabilidades al resto.

De este modo, si todos y cada uno, empezando por el príncipe, cumplen con sus obligaciones, si son responsables, la república alcanzará el deseado equilibrio social.

Un requisito fundamental para llegar a tal equilibrio social es la ausencia de todo tipo de discordias, no solo de guerras. Vives era consciente de las disputas frecuentes entre los miembros de cada gremio que hacían, a su juicio, un daño irreparable a la paz social.

La responsabilidad ahí es de cada miembro, pues tales discordias tienen su origen en el hecho de anteponer el bien propio, aunque solo se trate del buen nombre, sobre el bien común. Pero también es responsabilidad de los príncipes, que con su ejemplo las fomentan.

Y todo sustentado en una relación de mando-obediencia basada en la bondad de todos y cada uno de los miembros de la sociedad y en el papel ejemplar del príncipe. A este respecto es muy acertada la siguiente apreciación de Karl Kohut:

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.⁴⁷⁶

Para ello el príncipe debe atesorar unas cualidades que le hagan tomar las decisiones adecuadas en todos los órdenes y en todas las ocasiones y debe evitar unos vicios que operan en sentido contrario.

⁴⁷⁵ En las obras de Vives se repite la idea de que todos aquellos que ocupan puestos de importancia para el orden social deben anteponer el bien común al suyo propio y que deben ser modelos de virtud. Esto es así cuando trata de los papas, obispos y sacerdotes, de los consejeros del príncipe y de los ministros, de los eruditos, de los maestros y de todos en general. La defensa del bien común es un requisito que todos deben cumplir.

⁴⁷⁶ KOUT, K., "Vives, la guerra y la paz", Ed. Cit., p. 545.

4. LA ANTÍTESIS: EL TIRANO.

4.1. Los malos gobiernos.

El tema de los malos gobiernos es recurrente en la literatura dedicada a todas las áreas relacionadas con la política y, por lo tanto, a todos los tratadistas de la educación de los gobernantes o de la educación política.⁴⁷⁷ Como no podía ser de otra manera, nuestro autor no olvidó escribir sobre la tiranía. Y lo hizo partiendo de la tradicional contraposición de opuestos utilizada por la gran mayoría de los tratadistas españoles.⁴⁷⁸

Si en el cumplimiento de su deber de anteponer el bien público al particular y en el mantenimiento de la paz reside la esencia de lo que es un príncipe que cumple con su oficio, estos mismos son los límites fundamentales que lo separan del tirano. Si en anteponer la virtud, el recto proceder y el cumplimiento estricto de las leyes por encima de cualquier otra razón, incluida la razón de Estado, se basa el oficio de príncipe, en no obrar de este modo reside el germen de la tiranía, también llamada dictadura⁴⁷⁹ por nuestro humanista.

⁴⁷⁷ El asunto de la tiranía es uno de los más recurrentes en el pensamiento político medieval y, según Norberto Bobbio, el tema político más tratado de todos los que forman la herencia del pensamiento clásico en los umbrales del pensamiento moderno en el que se encuentra Juan Luis Vives. El tirano es una persona que se hace con el poder *de facto* y lo mantiene mediante su ejercicio fuera de las reglas de la moral pública. El principal tratado sobre la tiranía escrito en la Edad Media y que más influencia tuvo en obras posteriores sobre la temática del tirano es el de Bartolo (1314-1357), *De regimine civitatis*, que introduce la distinción entre el tirano que lo es por su forma abusiva de ejercer el poder (*tyrannus ex parte exercitii*) y el tirano que lo es por haber adquirido el poder sin derecho legítimo (*tyrannus ex defectu tituli*). Al final del siglo XV Coluccio Salutati escribió el *Tractatus de tyranno*, que retoma la tipología de Bartolo tras enraizarla en los tipos de gobierno de una sola persona de santo Tomás. Cfr. BOBBIO, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 2ª edición, 2ª reimpresión, p. 61 y ss.

⁴⁷⁸ Contreras dice que Vives, al acometer el tema de la tiranía sigue la tendencia de los tratadistas de nuestro país, a la que caracteriza del siguiente modo: “Los tratadistas hispánicos, nutridos del espíritu de la Teología Escolástica y de las doctrinas de los grandes escritores griegos y latinos, son siempre defensores de la observancia estricta de la ley, de las supremas razones éticas que han de presidir, no solo las acciones privadas de los hombres, sino también su actuación pública, sin que nunca, para ellos, la razón de estado ni la gloria del príncipe, puedan disculpar un acto inmoral. CONTRERAS, J., “Prólogo a la edición de las declamaciones silanas”, p. XXIII, En VIVES, J.L., *Seis declamaciones. Las cinco primeras llamadas Silanas, la sexta contestando a la de Quintiliano titulada Paries Palmatus*. Obras Completas. Prólogo de Juan Contreras. Trad. y notas de Juan Alventosa, Juan Sentandreu y Guillermo Hijarrubia. Universidad de Valencia, 1940 Edición bilingüe latino-española. Tomo I.

⁴⁷⁹ Contreras afirma que en las *Declamaciones silanas* “Luis Vives denomina con la palabra «dictadura» el poder personal e ilimitado, sin más leyes que el capricho de los tiranos de la antigüedad, de los cuales es Sila el ejemplo más típico. En realidad, donde Vives escribe

A pesar de considerar tirano a quien alcanza el poder de manera ilegítima (se ha visto anteriormente al tratar la legitimidad del poder), Vives conceptúa al tirano por su forma ímproba de ejercer el poder, contraria a la de un buen príncipe más que por su forma de alcanzar tal poder, es decir, contempla con mayor profundidad la figura del *tyrannus ex parte exercitii*.

El tirano se caracteriza por anteponer su propio interés, así como su sed de riquezas, de territorio y de poder, por encima del bien de los suyos para lo cual no vacila en entablar guerras y en mantener conflictos. Para garantizar sus intereses no duda en incrementar las cargas y los impuestos “con los que limpia, chupa y devora al pueblo para financiar los infinitos gastos de las guerras”⁴⁸⁰ que emprende con la intención de ampliar sus dominios.

Un segundo rasgo definidor del tirano según Vives es su afán por perpetuarse en el poder, excusándose para ello en los motivos que sean, incluida una supuesta razón de estado según la cual, en casos extremos, la república va a ir peor o incluso corre el riesgo de desaparecer si ellos dejan el gobierno, tal y como pone de relieve Contreras que hace el Dictador Sila en las *Declamaciones*.

Es un error, según Vives, prolongar un régimen de excepción por temor a que la patria se hunda entre gravísimos males. Es más cuerdo dejar que las fuerzas vitales ejerzan, a la larga, su acción benéfica.⁴⁸¹

Otra característica del tirano que lo diferencia del verdadero príncipe es que no trata de poner paz en las discordias que puedan producirse entre los miembros de su comunidad, sino todo lo contrario, las fomenta y demora su solución. Porque así como el rey es elegido para ser garante de la paz en su reino,

el gobernante que demora el extirpar los odios de los suyos como hierbas dañinas, de príncipe justo y legítimo se convierte en tirano cruel.⁴⁸²

Para reafirmar su argumento se remonta a gentiles como Platón, Aristóteles y otros

«dictador» o «dictadura», debemos leer tirano o tiranía. El gobierno de un hombre que no tiene otra ley que su capricho y gobierna, no por la voluntad expresa o tácita, por la aclamación de su pueblo, sino por la fuerza de una guardia pretoriana.” CONTRERAS, J., *op. cit.*, p. XVIII.

⁴⁸⁰ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro. III*, Ed. Cit., p. 201.

⁴⁸¹ CONTRERAS J., *Op. Cit.*, p XXII.

⁴⁸² VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 312.

que enseñaron que el rey se diferencia del tirano en esto, en que el rey procura cultivar la paz entre sus ciudadanos, y el tirano irrita los espíritus y esparce la semilla de la discordia.⁴⁸³

El tirano no duda en mantener su reino a base de implantar entre los suyos un régimen basado en el temor y la violencia, “instrumentos propios de esclavos y no de hombres libres”⁴⁸⁴, que hacen degenerar la condición de las gentes (tal como un rey bueno hace bueno a su pueblo, uno malo lo hace de esa misma clase) así como la relación que tienen con el poder (odio y resentimiento en lugar de afecto hacia el gobernante). Esto se lo pone de manifiesto al Archiduque Fernando en la carta en la que le dedica sus *Seis Declamaciones Silanas* en la que le advierte:

Aquí leerás primeramente las ventajas y desventajas del poder. Qué fáciles, qué felices, qué duraderos son los imperios moderados, placenteros no solo a los que obedecen, sino más aún a los que mandan. Por fin qué desabrido y funesto es gobernar a los que ofrecen resistencia.⁴⁸⁵

O en su *Escolta del alma*, donde identifica el gobierno basado en el terror con el mando que aterroriza y del que dice que

se trata del gobierno despótico y de mano dura, que impone miedo a los súbditos, pero luego los vuelve débiles y vulnerables.⁴⁸⁶

Mas advierte que “ningún edificio alto se apoya en un cimiento más débil que un reino en el miedo. Ningún poder que temen muchos es bastante seguro”⁴⁸⁷, requiriendo mayor maldad del gobernante temido por el pueblo, dado que no va a poder fiarse nunca de los suyos y su reino va a ser para él como una cárcel en la que se sienta prisionero y no encuentre momento para el sosiego. Por eso advierte que “los gobiernos duros o absolutos pronto desaparecen”⁴⁸⁸ ya que nada bueno une al príncipe con los ciudadanos, solo la violencia está garantizada y es tal el deseo de romper ese yugo por parte de los gobernados que solo esperan que se presente una buena oportunidad para ello.

4.2. Rechazo del tirano, no tiranicidio.

Aunque sus obras destilan un claro rechazo a los tiranos, nuestro humanista no formuló ningún postulado favorable al derecho del pueblo de

⁴⁸³ *Ibidem*, m.p.

⁴⁸⁴ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 82.

⁴⁸⁵ VIVES, J.L., *Al príncipe Fernando, Epistolario, Carta 31*, p. 208.

⁴⁸⁶ VIVES, J.L., *Escolta del alma*, Ed. Cit., p. 260.

⁴⁸⁷ VIVES, J.L., *Al príncipe Fernando, Epistolario, Carta 31*, p. 208.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, m.p.

deponer al tirano, menos todavía de eliminarlo, pues según su pensamiento los malos gobiernos forman parte del mandato divino y es deber del pueblo padecerlos como otro más de los obstáculos que hay en el camino hacia la salvación. Así lo corrobora en el siguiente texto el propio autor:

Por esta razón los Santos Apóstoles, al comprender que su cristiano no debía enredarse en el cuidado de las cosas de esta vida: *nos ordenaron obedecer a nuestros directores y prefectos, no sólo a los que son agradables y suaves, sino también a los ásperos y difíciles; y no solo quieren que nosotros obedezcamos, sino también que recemos por ellos a nuestro Padre celestial, para que gobiernen con sabiduría al pueblo cuya dirección ostentan.*⁴⁸⁹

A pesar de no hacer una defensa explícita del tiranicidio como la llevaron a cabo otros autores como el jesuita Juan de Mariana⁴⁹⁰, Vives advierte al tirano de que su pueblo va a constituir su enemigo, que espera la más mínima ocasión para vengarse de los excesos que haya cometido, que se alegra de sus fracasos y se entristece con sus éxitos; que los súbditos

no esperan ninguna noticia más alegre que la que comunica que ha sido quitada del medio tal calamidad pública y aquella peste del reino.⁴⁹¹

Mientras dura el temor hay silencio en los súbditos, pero “si se relaja un tanto estallan las voces libres y las críticas sin disimulo”⁴⁹², escribe al archiduque Fernando. Y no critica al pueblo por ello, lo que da idea de que está de acuerdo con la desaprobación popular de los tiranos y con el deseo de que sean depuestos de su lugar, aunque no lo proponga abiertamente en una muestra de coherencia con su pacifismo.

O, visto de otra manera, la tiranía se constituye en un círculo vicioso porque quien ejerce de manera abyecta el poder no puede dejarlo, necesita seguir en el mismo, aumentando la violencia en el modo de gobernar a fin de defenderse a sí mismo, pues en el momento que se relaje los súbditos lo

⁴⁸⁹ VIVES, J.L., *Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*, Ed. Cit., p. 375, la cursiva es de la edición con la que se ha trabajado.

⁴⁹⁰ El jesuita Juan de Mariana, que más de una vez criticó a Vives, es un exponente claro de la teoría de la resistencia al poder cuando se ejerce de modo tiránico, mostrándose partidario de la eliminación del tirano. Así se desprende de la siguiente cita: “Todos los teólogos y filósofos convienen en que el príncipe que por medio de la fuerza y de las armas ocupó la república, sin derecho alguno y sin el consentimiento de los ciudadanos, es lícito quitarle la vida y despojarle del trono, pues que siendo un enemigo público y oprimiendo al país con todos los males, se reviste de todo el carácter e índole de tirano, a quien de cualquier modo es necesario que se quite y despoje de la potestad que violentamente se atribuyó”. MARIANA, JUAN DE, *Del Rey y de la institución de la dignidad real*, Mundo Latino, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, Madrid, 1930, p. 126.

⁴⁹¹ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano*, L. III, p. 201 y s.

⁴⁹² VIVES, J.L., *Epistolario, Carta 31*, p.208.

eliminarán. Esta pregunta de Marco Fonteyo a Sila en la *Declamación segunda* lo pone de relieve:

¿Para qué quieres que Sila permanezca en la dictadura? Por tener a los enemigos dentro del puño; para que no se infiera ultraje a su familia.⁴⁹³

En las *Declamaciones silanas* nuestro autor recuerda que el pueblo está por encima del gobernante y que soportará el mandato del mismo hasta que se agote su capacidad de aguantar las decisiones despóticas e injustas del tirano. Estas frases lo corroboran:

Yerra, Lucio Sila, todo aquel que piensa que sobre el pueblo romano tienen mayor fuerza los poderes de excepción o la violencia que el favor, la benevolencia, la amabilidad.

¿Acaso ignora el pueblo que él no solamente está por encima de los cónsules y los dictadores, sino sobre los reyes mismos? Temporalmente el pueblo aguanta y sufre aquellos a quienes odia; pero acabada la paciencia truécase en revuelta y furor.⁴⁹⁴

4.3. Características del tirano en la obra en español.

De la lectura del *Diálogo de Mercurio y Carón* pueden extraerse algunas características del tirano que reafirman y complementan las expuestas hasta el momento extraídas de sus escritos en latín:

- Mira por su propio interés en lugar de por el bien público. A la pregunta que Carón le hace al alma del tirano sobre si pensaba en su pueblo o en sí mismo cuando gobernaba, esta le responde: “¿Quién es rey sino para su provecho?”⁴⁹⁵
- Se desentiende de los asuntos de la administración del reino, los cuales encomienda a su consejo no haciendo presencia en el mismo más que de forma esporádica y por guardar las apariencias ante la gente. Así transcurre el diálogo:

Ánima. Yo nunca entendía nada deso; allá lo tenía encomendado a los de mi Consejo.

Carón. ¿Y tú, nunca te juntabas con ellos a ver y entender lo que hacían?

⁴⁹³ VIVES, J.L., *Declamaciones silanas*. En VIVES, J.L., *Obras completas*. Ed. Cit., p. 738.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 739.

⁴⁹⁵ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 150.

Ánima. Algunas veces, mas pocas; y éstas, más por el decir de la gente que porque yo entendiese en lo bueno ni remediase lo malo que ellos hacían.⁴⁹⁶

- Su mayor preocupación es aumentar su reino mediante las guerras con otros pueblos como reflejan pregunta y respuesta siguientes,

Carón. ¿Qué tratabades en ese Consejo?

Ánima. De aumentar mi señorío, juntando a él otras tierras.⁴⁹⁷

- Lleva un modo de vida disoluto empleando su tiempo en “jugar, cazar, burlas y andar entre mujeres”⁴⁹⁸.
- Se siente y actúa por encima de las leyes, las cuales cree que solo le son de aplicación al pueblo, pues a él no le comprenden.
- Mantiene a su pueblo subyugado a base del temor. Confiesa el alma del tirano:

Tenía mis súbditos en tanto temor y tan amedrentados que no osaban rebullirse, cuanto más levantarse contra mí, por malo que yo fuese.

A lo cual Carón le dice que eso es la pura tiranía, confirmándolo el ánima del tirano al contrarreplicar:

Llámala tú como quieras, que yo no hallé otro remedio para mantenerme en mi reino y hacer lo que yo quería⁴⁹⁹.

- Trato desigual a los consejeros, a los que atiende solo si le lisonjean y no hace caso a aquellos que tratan de disuadirle de sus intenciones (eso cuando no los maltrata). Interrogado por Carón sobre el trato que daba a los consejeros, el ánima del tirano responde que

A los malos los trataba bien y hacía mercedes, y a los buenos no quería ver ni hablar.⁵⁰⁰

- Sanciona leyes destinadas al aumento de los impuestos y cargas que debe soportar su pueblo hasta empobrecerse y pasar hambre y miseria, y gasta lo recaudado en la financiación de las contiendas bélicas. Preguntado sobre si hizo alguna ley, el tirano contesta que delegó esa función en su Consejo, y repreguntado por el fin de esas leyes su respuesta no deja lugar a dudas.

Carón. Y en ellas (se refiere a las leyes), ¿a qué tenían respecto?

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p 150.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 152.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 153.

Ánima. ¿A qué lo habían de tener sino a aumentar las penas que se aplicaban a mi fisco, en que yo solía hacer a ellos mercedes?⁵⁰¹

- El tirano no guarda la palabra dada si no le conviene a sus intereses. Preguntado por si tenía amigos, contesta que pocos; ante las preguntas de si les era fiel y si cumplía con su palabra responde que

Mientras que me estaba bien guardarla, la guardaba, y cuando no, nunca faltaba algún achaque con que romperla.⁵⁰²

Al margen queda el hecho de que en su descripción del tirano le atribuye un rasgo común a todos los personajes a los que supone alejados de la virtud: una falsa espiritualidad o un ejercicio simulado de la religión.

Y otro más, encontrar excusas fáciles para hacer la guerra. En el caso de este tirano la excusa es servir a Dios mediante la guerra al turco para su conversión al cristianismo. El siguiente extracto del diálogo es claro al respecto.

Carón. Bien lo creo; entre ruines cristiano. Veamos, y tus rentas, ¿en qué las gastabas?

Ánima. En hacer guerra.

Carón. De manera que el propio sudor del pueblo convertías tú en su destrucción. ¿Hacías algo por amor de dios?

Ánima. ¡Mira si lo hacía!

Carón. ¿Qué?

Ánima. Guerra contra los turcos.

Carón. ¿De qué manera?

Ánima. Haciéndoles todo el mal que podía.

Carón. Y ¿cómo pensabas tú hacer servicio a Dios en eso? ¿Tú no veías que, cuanto más mal hacías a los turcos, más odio cobraban ellos contra Jesucristo y más obstinados estaban en su opinión?

Ánima. Pues ¿cómo querías tú que los hiciésemos tornar cristianos?⁵⁰³

En definitiva, el modelo de tirano es idéntico en la obra escrita en latín que en la escrita en castellano.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 153.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 154.

⁵⁰³ *Ibidem*, pp. 154-155.

CAPÍTULO IV

LA EDUCACIÓN DEL FUTURO GOBERNANTE EN VIVES.

1. EDUCABILIDAD Y NECESIDAD DE EDUCACIÓN.

Al igual que de las obras de otros humanistas como Erasmo en su *Educación del príncipe cristiano*, de los escritos de Juan Luis Vives puede extraerse todo un manual de educación política basado en la virtud del príncipe como cabeza del estado y de la virtud de la totalidad de los integrantes del mismo cualquiera que sea su posición en el orden social y el rol que desempeñen. Una virtud que solo puede lograrse por el camino de la ejemplaridad del gobernante en todas sus actuaciones, del ejercicio del gobierno desde la prudencia y la moderación, del imperio de las leyes iguales para todos y de la promoción de la erudición y los estudios, coronado todo por la fe en Cristo.

Para Vives, tanto las habilidades propias de la labor de gobierno como los valores morales deben ser objeto de enseñanza al igual que todos los saberes que conforman la cultura, con la condición de que toda la enseñanza debe tener como fin alcanzar la virtud y solo la cultura que conduzca a ella puede ser considerada como verdadera.

Dado que el príncipe ha de reunir en su persona un comportamiento ejemplar, virtuoso y sabio que le haga ejemplar, y que ha de velar por el bien de toda su comunidad, nada le va a ser más preciso que una educación acorde a las exigencias que le va a acarrear su posición.

Si cualquier persona necesita ser formada para aumentar sus conocimientos y poder crecer en sabiduría y virtud, más que a ninguno le es preciso a quien está destinado a ocupar el papel principal, pues es el que más decisiones y de más hondo calado ha de tomar y el que se va a enfrentar a una mayor cantidad de cuestiones cuya resolución es de gran trascendencia para él y para todos los integrantes de la república.

Por lo tanto, va a precisar de personas que le ayuden en esa labor formativa, ya que la sabiduría, aunque pueda depender en parte de factores propios de la persona, no es algo innato que se alcance por uno mismo sin la colaboración de otras personas dotadas de mayor experiencia y conocimientos. Y lo mismo ocurre con la virtud.

Todas estas ideas se las transmitió a Enrique VIII con el propósito de concienciarle de que el príncipe debe dejarse enseñar y aconsejar y evitar a todos aquellos que con sus lisonjas pretendan apartarlo de una sabiduría que

consiste en ser aconsejado, ser enseñado, ser corregido; ejercicios no menos necesarios que a los demás hombres para el príncipe, esto es, el hombre que necesita más experiencia que los particulares, en la medida en que más asuntos y más importantes dependen de la previsión y de la determinación de uno solo. Ningún hombre sin la instrucción y sin consejero ha sido suficientemente equipado para la sabiduría. Necesita maestros, experiencia y personas que le muestren y le corrijan los errores a fin de pulir el espíritu, de por sí tosco.⁵⁰⁴

Luego, para nuestro humanista hay una cosa clara: lo necesario para llegar a ser un buen gobernante se aprende y se enseña, es decir, es educable, como las habilidades que sirven para desempeñar cualquier otro oficio dentro de la sociedad. Y si es educable ha de haber quien se ocupe de educar, cosa de gran trascendencia.

Tal educación debe empezar en los primeros años de vida dado que el individuo joven es más fácil de educar porque en las edades más tempranas todavía no se ha formado el carácter ni se han adquirido vicios y defectos, así como porque los aprendizajes prenden con suma facilidad en la mente infantil que puede modelarse a medida puesto que

la masa es tan blanda y tan buena que podréis imprimir y formar en ella lo que quisiéredes.⁵⁰⁵

Además, la educación deberá suponer un intenso esfuerzo y el trabajo de muchos años para los destinados a gobernar a los demás dada la relevancia de las funciones que están destinados a desempeñar.

La responsabilidad de que el príncipe sea educado desde sus años de juventud recae en su padre. En este sentido alaba el comportamiento del rey portugués Manuel I, padre de Juan III,

porque no consintió que ninguno de su familia dejara de cumplir su deber, ni permitió que ninguno de sus hijos se embruteciera en la inanición. A todos ellos, cosa conveniente a los príncipes, los adiestró en las armas y en las letras.⁵⁰⁶

Y todo ello con un currículo adecuado para formar a un auténtico sabio dotado, a la vez, de talento para ejercer las funciones de gobierno para las que está destinado.

⁵⁰⁴ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 81.

⁵⁰⁵ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 262.

⁵⁰⁶ VIVES, J.L., *A Juan III, Rey de Portugal, Epistolario, Carta 158*, p. 565.

2. EL CURRÍCULO.

El currículo de la educación de los príncipes en Vives responderá a lo marcado por la tradición y, por lo tanto, estará formado por las áreas básicas en toda la tradición de la educación nobiliaria, o sea, por la educación de las habilidades propias de la acción gubernativa, la educación de los modales, la educación militar (que en Vives será una educación para la paz) y la educación en letras o académica. Y por encima de ellas, como colofón de todas las demás áreas, la educación moral y religiosa.

2.1. Habilidades propias del gobernante.

Juan Luis Vives era consciente de que en la formación del príncipe deben enseñarse un conjunto de habilidades que hagan de él un buen político en el mejor sentido de la palabra: un hombre de religión, un hombre con una visión completa de lo que es el estado y de las áreas en que debe delinear su acción política: cuestiones interiores del propio reino, asuntos exteriores (la paz con los demás príncipes cristianos y las alianzas contra los turcos entre otras cosas), la educación del pueblo, el bienestar de todos,... No es de extrañar que en su *Diálogo El príncipe niño* ponga en boca del futuro monarca las siguientes palabras:

Entiendo que no hay nada más necesario a mi persona y condición que el conocimiento del arte de regir un reino⁵⁰⁷.

Para ello, el futuro rey debe asimilar de joven el aprendizaje y el dominio de algunas habilidades que le ayuden a ocupar su tiempo de modo productivo. De este programa de aprendizaje forman parte, entre otras, las actividades extraídas de lo dicho por Tiresias mediante una de las habituales preguntas retóricas en el *Diálogo sobre las disensiones en Europa y la guerra contra los turcos*:

¿No es preferible que participen en las deliberaciones, que escuchen a las personas prudentes, que se esfuercen en los preceptos de la sabiduría, que aprendan a gobernar al pueblo con rectitud y prudencia, y que finalmente piensen en los medios con los que puedan ser regidos en paz y con prosperidad las ciudades y los reinos cuya tutela asumieron?⁵⁰⁸

Toda una declaración de intenciones de lo que debe ser un programa para formar a un buen gobernante, pleno de actividades, actitudes y valores encaminadas a tal fin:

- Participación en deliberaciones.

⁵⁰⁷ VIVES, J.L., *Diálogos y otros escritos*, Ed. Cit., p. 110.

⁵⁰⁸ VIVES, J.L., *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, Ed. Cit., p. 106.

- Escuchar a las personas prudentes con conocimientos apropiados.
- Esfuerzo por alcanzar los preceptos de la sabiduría.
- Aprender a gobernar al pueblo con rectitud y prudencia.
- Pensar en los medios con los que puedan ser regidos en paz y con prosperidad sus territorios.

En el *Diálogo de Mercurio y Carón*, el discurso del ánimo del rey Polidoro es toda una declaración de intenciones respecto a cuáles deben ser las principales habilidades (no solo y estrictamente de gobierno) que debe aprender quien ha de dedicar su vida al gobierno del reino. Dichas habilidades (que encuentran sus opuestos en el discurso del rey de los Gálatas ya visto y que se complementan con las argumentaciones de Carón al tirano) sirven para confirmar el modelo del príncipe cristiano que ya se ha ido viendo hasta este momento, dado que se reiteran bastantes de las ideas que se han ido viendo de la obra vivista y se completan con otras no tratadas hasta este momento.

Las habilidades que Vives considera propias de un gobernante en esta obra y los consejos para su desarrollo son las expuestas a continuación:

2.1.1. Relacionadas con su propia persona:

1. Mandarse a sí mismo antes que al pueblo. Si el príncipe no es capaz de autogobernarse no puede ser válido para gobernar a los otros. Por tanto, el príncipe no debe ser esclavo de vicios y pasiones, sino dueño de sí mismo en todo momento. Solo así podrá pretender la obediencia de los súbditos. Dicho de otro modo, el autogobierno capacita para dirigir a otros. Por ello dice el rey a su hijo:

Ten más cuidado de mandarte a ti mismo, refrenando tus apetitos, que no a tus súbditos; porque si tú no te obedeces, ¿cómo quieres ser de otros obedecido?⁵⁰⁹

2. El príncipe debe tener en su horizonte que el fin de sus obras, si es verdaderamente sabio, tiene que ser ganar la fama en este mundo y la gloria en el otro, entendiéndose que la fama debe ganarla con un comportamiento virtuoso a los ojos de Dios y ejemplar a ojos de los hombres.

Lo primero, hijo mío, has de considerar que todos los hombres sabios enderezan sus obras a ganar fama en este mundo y gloria en el otro; buena fama digo, no por vanagloria suya, mas para que Dios sea

⁵⁰⁹ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 224

honrado con el buen ejemplo que de su vida y obras podrán tomar los que después vendrán.⁵¹⁰

3. Tener un comportamiento ejemplar porque “cual es el príncipe, tal es el pueblo”, y desterrar todos los vicios de su persona y de su reino porque, como ya se ha visto en otro apartado, si el príncipe se siente recompensado con la virtud vivirá contento y conseguirá el mismo estado de felicidad para los suyos. A su vez, el príncipe debe tener a Dios por modelo.

4. Mostrar recato en su comportamiento, “no mirando lo que puede, mas lo que debe hacer”⁵¹¹. Y le aconseja que sea moderado siempre en sus procederes para lo cual le recuerda que ha de hacerse cuenta de que está en una torre, observado por todos, con lo que no puede ocultar sus vicios.

5. Decir siempre la verdad. El príncipe debe guardarse de mentir y mucho más de jurar en falso, de modo que consiga que su palabra sea más valorada que el juramento del resto de los hombres.

Sei tan amigo de la verdad, que se dé más fe a tu simple palabra que a juramento de otros.⁵¹²

El ejemplo contrario en esta obra es Francisco I de Francia, que no dudó en incumplir su palabra dada al Emperador.

6. Aprender el arte de gobernar. El príncipe tiene la obligación de aprender el arte de gobernar, puesto que si se contenta con llevar el nombre de rey o príncipe y no procura serlo de veras corre el peligro de degenerar en tirano.

Pues que todos los hombres aprenden el arte con que viven, ¿por qué tú no aprenderás el arte de ser príncipe que es más alta y más excelente que todas las otras? Si te contentas con llevar el nombre de rey o príncipe sin procurar de serlo, perderlo has y llamarte tirano.⁵¹³

7. No pronunciar injurias ni palabras deshonestas, ni hablar ni castigar nunca cuando esté enojado.⁵¹⁴

Nunca hables ni castigues con enojo, acordándote de aquel dicho de Archita, que, estando enojado con su mayordomo, le dijo: “¡Cuál te pariría yo, si no estuviese enojado!”⁵¹⁵

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 223.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 225.

⁵¹² *Ibidem*, p. 224.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 227.

⁵¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 225.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 225.

2.1.2. Relacionadas con el trato a los súbditos

8. Conseguir y respetar el *consensus populi*, el acuerdo o pacto con el pueblo, cumpliendo las obligaciones que tiene para con sus súbditos, de modo que el pueblo desee corresponderle con el cumplimiento de las suyas.

9. Aprender a anteponer el bien general al particular, porque “no se hizo la república por el rey, más el rey por la república.”⁵¹⁶

10. Buscar el amor de los súbditos antes que el temor, pues el amor es un factor que contribuye al mantenimiento del poder mientras que en el temor está la base para perderlo una vez sea superado por los súbditos. De ahí el consejo:

Procura ser antes amado que temido, porque con miedo nunca se sostuvo mucho tiempo el señorío.⁵¹⁷

Puede observarse que esta máxima sitúa a Vives en las antípodas de otro de los grandes pensadores de su tiempo que más ha influido en el desarrollo de la ciencia política, que no es otro que Maquiavelo, de quien es de suponer que el valenciano conocía el contenido de su obra *El Príncipe*, si bien optara por ignorarlo. El consejo va más allá, y es el ya visto de amar a los gobernados.

Si quieres ser amado, ama, que el amor no se gana sino con amor. Así ames a tus súbditos, que siempre pospongas tu afición o interés particular al bien universal.⁵¹⁸

11. Visitar periódicamente sus reinos a fin de proveerles las mejoras oportunas para que se incremente el bienestar de los súbditos.

12. Hacer las cosas provechosas a los súbditos antes de que le sean solicitados por estos, por propia iniciativa, anticipándose a la solicitud, no dando lugar a ruegos ni negocios.

Lo que vieres ser provechoso a tus súbditos, hazlo sin esperar que te lo rueguen o te lo compren.⁵¹⁹

13. Ser generoso. Si ha de dar algo, hacerlo rápido y alegre, no dando lugar a que pueda pensarse que lo hace inducido por terceros.

Lo que has de dar, dalo presto, alegremente, de tu propia voluntad; y no des causa que agradezcan a otros las mercedes que tú mismo haces.⁵²⁰

⁵¹⁶ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 224.

⁵¹⁷ *Ibidem*, m.p.

⁵¹⁸ *Ibidem*, m.p.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 231.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 128.

14. Escuchar las quejas de los súbditos, impartir justicia, mostrarse siempre dispuesto a atenderles, y antes al que más lo precise. En este consejo encontramos una disonancia con el resto de la totalidad del mensaje vivista, ya que recomienda al príncipe que conteste personalmente cuando las respuestas sean buenas y agradables, y que delegue en sus ministros en caso contrario, según recomendación de Aristóteles.:

en el responder toma el consejo de Aristóteles, dando tú mismo las dulces y buenas respuestas, y las agras déjalas dar a tus ministros.⁵²¹

Este mismo consejo puede encontrarse, pero con mayor carga de profundidad en Erasmo.⁵²²

15. Honrar antes al virtuoso que al rico. El príncipe ha de ser coherente y si tiene la virtud por máxima, y valora en último lugar los bienes materiales no puede obrar de una forma que reste consistencia a su propia virtud al invertir el lugar de virtud y riqueza en su escala de valoración. Honrando a los virtuosos hará cundir el ejemplo de la virtud.

Honra más a los buenos e virtuosos que a los ricos y poderosos, y harás que todos sigan la virtud.⁵²³

16. Educar a su pueblo. Procurar enseñanza de artes mecánicas a todos los jóvenes del reino, comenzando por sus propios hijos para que sirva de ejemplo al resto. De este modo facilitará que todos y cada uno de los miembros de la república puedan contribuir mejor a la consecución del bien de todos.

17. Conocer la naturaleza de sus súbditos y también de los extraños. Consejo que también dio Erasmo en su *Institutio*.

Procura siempre de saber la natura y costumbres, no solamente de tus súbditos, mas también de los extraños.⁵²⁴

⁵²¹ *Ibidem*, p. 227.

⁵²² “Y no debe pasarse por alto a este propósito el consejo de Aristóteles, según el cual el príncipe que quiere evitar el odio de sus súbditos y hacerse acreedor a su benevolencia, delegue en otros los asuntos odiosos y haga por sí mismo los dignos de aplauso. Obrando así una gran parte de la odiosidad recaerá en los que se encargan de la administración, principalmente si son además odiosos al pueblo por otras razones.” ERASMO DE ROTTERDAM, *Educación del príncipe cristiano*. Ed. Cit., p. 109.

⁵²³ *Ibidem*, p. 228.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 229.

2.1.3. Con miras en el reino y en el mantenimiento de la paz:

18. Procurar ser buen príncipe, antes que grande, no pretender ensanchar su reino y aumentar el número de posesiones y de súbditos, sino antes conformarse con ejercer bien su labor.⁵²⁵

19. Renunciar a defender su reinado si para ello ha de causar gran perjuicio a su pueblo. A fin de sostener mejor este consejo utiliza los ejemplos, puestos también por Erasmo en su *Educación del príncipe cristiano*, de los reyes paganos Codro y Otho que prefirieron morir antes que provocar un derramamiento de sangre con pérdida de vidas entre sus súbditos para conservar el trono.

20. Mejor casar a las hijas con gente de su propio reino que de fuera. En este consejo pueden verse la influencia de la obra de Erasmo, que aconseja lo mismo, así como la experiencia del propio Vives con los reyes de Inglaterra Enrique VIII y Catalina de Aragón.

21. Aprender lo mala que es la guerra, los desastres que ocasiona, y evitarla en todo momento, a no ser en caso de extrema necesidad.

2.1.4. Como legislador y aplicador de la ley:

22. Dotar a su pueblo de un cuerpo de leyes que rijan la convivencia y de jueces honestos que las interpreten y las hagan cumplir, empezando por ellos mismos, que habrán de dar cuentas de su labor al propio rey quien premiará a los buenos y no tendrá clemencia al castigar a los malos.

Hagan todos los jueces residencia, y no dejes tú de ocuparte en verla, y al buen juez dale muy buen galardón, y al malo castígalo con todo rigor. En esto no quiero que admitas clemencia.⁵²⁶

Los jueces no solo deben ser honrados, también deben aparentarlo, sin que quepa duda alguna sobre su recto proceder. Así dice su buen rey Polidoro que obraba al respecto:

si algún juez tenía fama de haber cohechado aunque no se le probase, tanto odio le tenía que no podía consentir que viniese adelante.⁵²⁷

A fin de evitar la corrupción de los jueces el príncipe no debe consentir que tengan otras retribuciones económicas que su propio salario. Que los jueces cobren en función del sentido de sus sentencias es perverso

⁵²⁵ Esta es otra de las ideas recurrentes de Vives que se repite en varios pasajes de sus obras y que muestra su preocupación por el hecho de que la ambición de los príncipes hacía grandes daños a la cristiandad.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 231.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 218.

para el sistema y deslegitima al poder. Para justificar esta medida nuestro valenciano recurre a Aristóteles:

No quiere Aristóteles que el juez tenga más emolumentos de su oficio que el salario, porque no hay cosa más perniciosa que cuando el juez espera ganancia si hay muchos culpados.⁵²⁸

Estas ideas también están en el diálogo entre Carón y el Rey de los Gálatas. En la conversación entre Carón y el monarca tirano de los gálatas el primero hace la siguiente advertencia al segundo:

El buen príncipe, cuando hace las leyes, no debe tener respecto en manera alguna a su provecho ni a la avaricia ni ambición de los que cabe sí están, sino solo al bien de la república. Y demás desto, debe estar muy sobrel aviso de no hacer mercedes a los jueces en las condenaciones, porque harán como el viñandero, que se esconde porque alguno venga y se coma las uvas y después llegue él y le haga pagar la pena, porque las uvas no son tuyas y la pena sí; de manera que, buscando su provecho, son causa del daño del príncipe y del pueblo.⁵²⁹

23. Castigar a testigos y acusadores falsos. Y lo mismo en lo referente a aquellos abogados que en su afán por mejorar su posición económica defendieran causas manifiestamente injustas.

Hacia castigar los abogados que defencían causas manifiestamente injustas.⁵³⁰

24. Poner impuestos y gravámenes antes sobre los productos de consumo de los ricos que sobre los que necesariamente deben comprar los pobres, sin escuchar los consejos que vayan en sentido contrario. Este es otro consejo que aparece en Erasmo y que nuestro autor plasma con estas palabras:

Aparta de ti los que andan inventando nuevas formas con que peles tus súbditos, y acuérdate que no pagan pechos o servicios los ricos, mas los pobres. Inclínate antes a poner sisas o imposiciones sobre la seda que sobre el paño, sobre las viandas preciosas que sobre las comunes, porque aquello compran los ricos, y esto otro los pobres.⁵³¹

Asimismo, el príncipe debe quitar aquellos impuestos que sean manifiestamente graves o deshonestos⁵³². Es decir, en este consejo se puede ver con claridad que Vives aboga por una cierta justicia social que trata de no perjudicar a los más desfavorecidos de la sociedad.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 231.

⁵²⁹ *Ibidem*, pp. 154-155.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 218.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 228.

⁵³² Cfr. *Ibidem*, p. 219.

2.1.5. Elección de compañías y colaboradores:

25. Debe procurar conversar con gente virtuosa, con buenos y no con malos. Es decir, debe tratar de ir siempre con buenas compañías y evitar a los aduladores, pues nada hay peor para el príncipe que los lisonjeros, seguidos de los ambiciosos.

26. Buscar siempre consejeros, amigos y ministros que le digan la verdad sin tapujos, dándoles la necesaria confianza y libertad para que puedan expresarla siempre sin temor. La importancia en el caso de la elección de los ministros es capital pues son las personas con más peso en la gobernación del reino tras el propio príncipe; en otras palabras,

la principal parte de la buena gobernación de tu reino va en que tú seas bueno; la segunda en que tengas buenos ministros”⁵³³,

por lo que ha de tener sumo cuidado en su elección. Recomienda elegir a aquellos que toman el cargo contra su voluntad así como desechar a los que lo solicitan por sí o por terceros.

2.2. Educación de los modales.

En consonancia con su cultura y el ambiente en el que se desenvolvía, Juan Luis Vives, un hombre acostumbrado a tratar con príncipes, prelados y cortesanos habitualmente, no puede dejar de advertir la necesidad de educar los modales del príncipe adolescente para que sepa comportarse como debe hacerlo en cada ocasión, con el debido refinamiento.

El joven debe exteriorizar su buena disposición “a partir del aspecto externo, los gestos, las palabras y los actos”⁵³⁴ destacando por la moderación en todo ello; moderación que debe tener su origen en la consideración de que los demás son mejores que él, de la verdadera modestia. Las pautas de comportamiento que debe mostrar un joven príncipe bien educado son las siguientes:

1. Debe atender, admirar y venerar a los hombres que son superiores en virtud y en erudición, así como tratar de ganarse su amistad, pues son un ejemplo a seguir de los que el joven puede aprender mucho.
2. Mostrarse presto en ejecutar todo tipo de reverencias (descubrirse e inclinarse) ante personas superiores, amén de saludarles haciendo mención de sus títulos y dignidades.

⁵³³ *Ibidem*, pp. 230-231.

⁵³⁴ VIVES, J.L. *Diálogos y otros escritos*, Ed. Cit., p. 146.

3. Debe ser “cortés y parco”⁵³⁵ en la conversación con hombres superiores y mayores, mostrándose dispuesto a escucharles, pues “el camino más breve hacia la ciencia es la atención y diligencia en escuchar”⁵³⁶.
4. No ser ni parecer nunca desvergonzado ni dejarse llevar por la ira.
5. En la comida y la bebida ha de ser moderado, y no “embutir el cuerpo con gula y apetito voluptuoso”⁵³⁷.
6. La pose y el rostro han de denotar alegría y afabilidad, con mirada tranquila y apaciguadora. Los ojos, “que no sean movedizos ni rígidos”⁵³⁸.
7. Tanto en el vestido como con ocasión de comidas y banquetes ha de ser limpio y evitar “suciedades e indecencias”⁵³⁹.
8. En su discurso y en la conversación debe evitar la arrogancia y la agresividad, la vulgaridad y el afeminamiento, haciendo uso de un lenguaje sencillo y sin dobleces que puedan dar lugar a malas interpretaciones. En cuanto al acompañamiento del cuerpo al hablar, “las manos no deben moverse, ni agitar la cabeza, ni ladear el cuerpo, ni arrugar el rostro, ni volverlo, ni agitar los pies”⁵⁴⁰. Y decir siempre verdad, pues nada hay más aborrecible que la mentira.

En *El Scholástico*, otra de las obras escritas en castellano y de reciente atribución a Vives por el profesor Calero, aparecen pautas similares y se recomienda que el aprendiz actúe en toda momento

con grande aviso en su persona, y que en todas las obras que hiziere nunca se descuide teniendo aquella gravedad y severidad competente al lugar y conversación donde estuviere, con los ojos y meneos de varón modesto, porque es cosa muy necesaria al sabio la modestia y gravedad.⁵⁴¹

El aprendiz no debe aparecer nunca como desabrido, sino cortés y bien criado, sin atisvos de soberbia y sin mostrarse risueño, pues denota liviandad. En las formas de vestir no debe ser particular ni señalado, sino ataviarse según lo hace el común de los de su condición, sin colores ni hechuras que se salgan de lo normal. En la conversación, no maravillarse de

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 148.

⁵³⁶ *Ibidem*, pp. 148 y 149.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 150.

⁵³⁸ *Ibidem*, m.p.

⁵³⁹ *Ibidem*, m.p.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, m.p.

⁵⁴¹ VIVES, J.L., *El Scholástico*. Edición de José Miguel Martínez Torrejón. Crítica, Barcelona, 1997, p. 247.

lo que pudiere ver ni mostrar espanto por lo que pueda escuchar, y no ponderar lo que él mismo dice tratando de reafirmar y justificar en demasía su discurso. Asimismo, debe elegir a hombres de su condición, sabios y elegantes, que le puedan aportar conocimientos y hacerle mejor.

En definitiva, la educación de los modales debe perseguir la austeridad y la rectitud, huyendo de todo tipo de estridencias y caracterizándose por el trato respetuoso y cortés al resto de las personas con las que el sujeto se relacione.

2.3. Educación para la paz.

Vives era sabedor de que la educación militar formaba parte de la formación de cualquier príncipe de su época (se ha visto en su carta al rey portugués) pero como pensador preocupado por los males de las guerras que asolaban Europa, el valenciano no podía mostrarse partidario de ofrecer una educación militar de corte tradicional que instruyera en las artes de la guerra a los gobernantes. Muy al contrario, sus esfuerzos se dirigieron a dar a conocer los efectos negativos que para gobernantes y gobernados tenían las guerras y los beneficios de la paz, constituyéndose en un educador para la paz y la concordia.⁵⁴²

Dado que el bien público es el fin primordial de la política y la meta que debe ponerse delante todo buen gobernante, todo aquello que impida ese bien común ha de ser evitado. Y nada hay tan contrario al bien de todos como las guerras, cuya mayor injusticia estriba en que sufren más los gobernados que los príncipes.

El pilar sobre el que se asienta esta política de paz para nuestro autor es la identificación de la paz con Dios y con el bien, mientras que la guerra y la discordia son el mal, el demonio. Y el hombre es una criatura de Dios;

⁵⁴² De los esfuerzos de Vives para tratar de educar a los gobernantes en la idea de que la paz debe guiar su acción de gobierno, así como que deben evitar a toda costa los conflictos bélicos, un trabajo de gran interés es el siguiente: George, E. V., *Rhetorical strategies in Vives' peace writings: the letter to Charles V and the De Concordia*. En G. Tournay, G. y D. Sacré (Eds.), *Ut granum sinapsis. Essays on neolatin literature in honour of Jozef Ijsewijn*, pp. 249-263. Lovaina: Leuven University Press, 1997. En él George analiza las estrategias retóricas del valenciano contenidas en la carta dedicatoria de su *Concordia* para convencer a Carlos V. Entre ellas destaca las siguientes: identificar al emperador con grandes personajes de la Antigüedad como Alejandro Magno y con dioses paganos como Hércules de los que luego hace crítica de la gran ambición que les perdió; retrasar la denuncia de hechos conflictivos que pudieran imputarse a Carlos V; uso de ejemplos antiguos que no guardan relación con hechos contemporáneos para disimular la crítica de tales hechos y de sus causas. Otro trabajo de relevancia para comprender mejor la educación pacifista de Vives es la tesis doctoral de María Eugenia Ocampo Granados: *Artes y disciplinas en la educación para la paz según Juan Luis Vives*, (Tesis doctoral inédita, Pamplona, Universidad de Navarra), 2010.

consecuentemente inclinada por naturaleza hacia el bien, aunque las pasiones y los vicios le hayan apartado del mismo.

Su optimismo antropológico y pedagógico le hace concebir a Vives la idea de que el hombre puede ser reconducido hacia el bien y la paz volviendo la vista a su naturaleza, Dios, ayudado por una educación que le haga comprender que debe estar en gracia con Dios y con el resto de los hombres.

Tal educación debía comenzar por enseñar a los gobernantes lo malo de las guerras, sus efectos, la maldad de quienes las promueven y de quienes las hacen, y las formas de evitarlas.

2.3.1. Efectos de las guerras.

Si había un modo de dirigir a los gobernantes hacia el camino de la concordia el primer paso era convencerles de que debían abandonar todas las discordias. Y para ello nada mejor que recordarles los efectos de los conflictos bélicos, entre los que el valenciano destacó los siguientes:

1. La pérdida de vidas humanas y el gran número de personas que quedan disminuidas en sus facultades o/y en su dignidad personal así como la destrucción de todo tipo de bienes materiales, desde los más pequeños hasta las ciudades más antiguas y mejor construidas. El siguiente extracto ofrece una buena imagen dada por el autor de estos dos efectos y de los que vienen a continuación.

Y después que esta maldita guerra se comenzó, ¡cuántas ciudades vemos destruidas, cuántos lugares y edificios quemados y despoblados, cuántas viñas y huertas taladas, cuántos caballeros, ciudadanos y labradores venidos en suma pobreza! ¡Cuántas mujeres habrán perdido sus maridos, cuántos padres y madres sus amados hijos, cuántas doncellas sus esposos, cuántas vírgenes su virginidad! ¡Cuántas mujeres forzadas en presencia de sus maridos, cuántos maridos muertos en presencia de sus mujeres, cuántas monjas deshonradas e cuánta multitud de hombres faltan en la cristiandad! Y, lo que peor es, ¡cuánta multitud de ánimas se habrán ido al infierno, e disimulámoslo, como si fuese cosa de burla!⁵⁴³

2. La aparición y el fomento de la delincuencia en todos los lugares donde hay guerras. Según el valenciano,

⁵⁴³ VIVES, J.L., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma, Ed. Cit.*, p. 103.

la guerra envía ladrones hacia cualquier parte para que ataquen unos en la soledad y lugares desiertos, otros en caminos reales y otros hasta en el corazón de las ciudades.⁵⁴⁴

3. La falta de respeto a los pactos entre particulares y a las propias leyes que regulan la convivencia armónica. La ocupación de la mayor parte de las energías y recursos en la guerra motivan que los gobernantes no se ocupen de aplicar el derecho para impartir justicia en los asuntos domésticos, lo cual tiene como consecuencia el relajamiento en lo referente a cumplir los tratos y acuerdos con la lealtad debida.

¿Qué puede estar seguro cuando se ha expulsado la justicia, que es la única en proporcionar seguridad a la debilidad en medio de la fuerza? En la guerra no se mantiene tampoco la palabra en los negocios,..., y no se cumple el derecho y las leyes... ¿Qué tiene de extraño que nadie lleve a gusto sus mercancías a los que odia? O, si las aporta, hace los tratos con poca lealtad y buena fe.⁵⁴⁵

4. Las guerras conllevan que nada funcione según debería, comenzando por los propios gobernantes que no pueden ser ejemplos⁵⁴⁶ para sus respectivos pueblos, pues el reino en la guerra es como un cuerpo enfermo en el que “ningún miembro desempeña bien su función.”⁵⁴⁷

5. El empobrecimiento de los reinos y de sus gentes. Aparte de la ruina que genera la destrucción de los bienes materiales, en la guerra se produce la desaparición del dinero, con la consiguiente merma de riqueza. Además de ello, la guerra genera un aumento de necesidades en las personas que en tiempos de paz estaban cubiertas, de modo que

después de una guerra, mil monedas de oro constituyen pobreza, cuando antes de ella cien hacían rico, pues tales situaciones no se miden por la posesión de riquezas, sino por la utilidad que dan y las necesidades que solucionan.⁵⁴⁸

Durante la guerra se corta la circulación del dinero puesto que quienes lo tienen, los ricos, se reprimen y ahorran en gastos, no prestan (debido al miedo que tienen a que el prestatario no cumpla su parte del pacto) ni compran más que lo estrictamente necesario, despidiendo servidores y

⁵⁴⁴ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., pp. 182-183.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 183.

⁵⁴⁶ Durante la guerra el príncipe se ve obligado a ejercer funciones cuyo fin es atemorizar y dañar al enemigo, a la par que es odioso para este y oneroso para su propio pueblo. Todo ello le aparta del modelo que debe seguir, Cristo. Cfr. VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 88.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁵⁴⁸ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit. p. 186.

criados, aumentando el número de unos pobres a los que la única salida que les queda es la medicidad cuando no la delincuencia.⁵⁴⁹

Sin olvidar que estas situaciones de pobreza de la gente no se solucionan de inmediato tras finalizar las contiendas, sino que, al contrario, es tal el estado de debilidad en el que ha caído que

al voler luego la tranquilidad y la paz, no puede recuperar las fuerzas incluso durante largo tiempo.⁵⁵⁰

6. Esta situación de parálisis económica de los reinos impide el cultivo de las inteligencias y el desarrollo de los oficios y de las artes pues no es posible enseñarlos ni aprenderlos, ya que nadie hay dispuesto a ello, preocupados como están todos por la propia guerra. Pues, según sus propias palabras,

para el cultivo de las inteligencias y el florecimiento de las artes son necesarias la paz, la tranquilidad y la concordia.⁵⁵¹

En la guerra la sabiduría no es respetada y los libros son destruidos, los maestros no pueden enseñar ni quienes quieren aprender pueden contratarlos por falta de recursos.

7. Se pierde la consideración a Dios y a todo lo que debe ser respetado y adorado en su nombre, los templos son profanados, los perjurios y las blasfemias contituyen símbolos de la fortaleza militar, los propios eclesiásticos participan en las guerras y arengan con sus sermones. Con todo ello, los cristianos hacen desprecio de Dios y le dan mala fama entre los paganos. En fin, quien hace la guerra va en contra de Dios y de la religión porque no se puede atentar contra otro sin hacer daño a la vez al propio género humano y a la naturaleza, cuyos derechos son divinos para Vives.⁵⁵²

8. Por otro lado, las guerras hacen que los sentimientos positivos de los ciudadanos hacia su rey en tiempos de paz se tornen negativos debido a la pérdida de su bienestar por la destrucción de sus posesiones o por la obligación en que se ven los gobernantes de incrementar las cargas tributarias con el fin de recaudar recursos para financiar los conflictos bélicos en que se encuentran inmersos. Esto ocurre con todos los ciudadanos, incluso con los más cercanos al príncipe. Como dice el autor,

en la concordia los sirvientes son sumisos, mientras que en la discordia son sospechosos de traición.⁵⁵³

⁵⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 187.

⁵⁵⁰ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 86.

⁵⁵¹ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III.*, Ed. Cit., p. 221.

⁵⁵² Cfr. *ibidem*, *Libro IV*, p. 263.

⁵⁵³ *Ibidem*, *L III*, p. 202.

Es decir, las guerras generan la malquerencia del pueblo, con la consiguiente inseguridad para quien ejerce el poder porque normalmente el pueblo aguanta y calla para evitar males mayores como las guerras civiles, pero llegado un límite no duda en rebelarse contra quien manda. Este pensamiento lo pone de manifiesto Vives en su *carta sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz a Enrique VIII* en la que le advierte:

El pueblo es bueno en la paz, y por eso es obediente y dispuesto; en la guerra es salvaje, perverso y lo rehúye todo. Las artes de la paz son dulces maravillosamente adecuadas a tu carácter apacible; en la guerra todas las cosas son sangrientas e inhumanas. El propio príncipe está atemorizado y asustado.⁵⁵⁴

Dicho de otro modo, en la guerra hasta el buen príncipe corre el riesgo de tener que degenerar en tirano para conservar el poder y conseguir sus fines.

9. En la mayor parte de las ocasiones es el pueblo inocente el que paga por las culpas de los gobernantes, tanto si el resultado de la contienda es victorioso como si no. En palabras de nuestro polígrafo,

en la lucha y en la victoria por lo general se perdona al que es causa de las guerras y origen de las desgracias, mientras se castiga a los inocentes y a los que no han hecho ningún mal.⁵⁵⁵

Este mismo razonamiento aparece también en el *Diálogo de Mercurio y Carón*:

Y según me parece, por la mayor parte acaesce padecer aquellos más daño que menos culpa tienen de la guerra.⁵⁵⁶

10. Otra consecuencia de las guerras es que elevan a las posiciones sociales más altas a quienes saben desenvolverse en los ambientes de crisis y conflictos, normalmente personas cuya virtud es muy discutible y su éxito normalmente efímero. En palabras de nuestro humanista,

en medio de esto, en medio de la pobreza o, mejor, necesidad solo aumentan o se enriquecen los que son más dignos del patíbulo que de la vida o del dinero, aunque tampoco ellos mantienen las riquezas por mucho tiempo.⁵⁵⁷

Es decir, la guerra siembra la simiente para la corrupción de la sociedad en el presente y para el futuro.

⁵⁵⁴ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 88.

⁵⁵⁵ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 226.

⁵⁵⁶ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 121.

⁵⁵⁷ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 226.

11. Las guerras hacen a los príncipes dependientes de los soldados de tal manera que los primeros deben consentir, aun en contra de su voluntad, las tropelías de los segundos, puesto que sin ellos no pueden defender ni sus posesiones ni sus títulos y dignidades. Esto es así porque durante las guerras

ni el rey tiene potestad en sus dominios, ni puede favorecer las leyes y la justicia, que es lo que principalmente y en grado máximo corresponde a la dignidad real; es más, contra su voluntad y con sollozos tiene que consentir que en la guerra se cometan muchas acciones en contra de las leyes, en contra del derecho humano y divino, y no puede censurar el que sus súbditos y sus fortunas sean quemados, saqueados, destruidos y matados por sus propios soldados, a los que consiente muchos crímenes e impiedades porque sin ellos no podría defender y mantener en la guerra el título y la dignidad reales.⁵⁵⁸

Esto junto con el proceder sumamente vilento y deshonoroso de muchos soldados hace que nuestro humanista despreciara profundamente a la soldadesca, que no a los buenos militares.

Expuestos a los gobernantes los efectos de las guerras, el siguiente paso para convencerlos de que la paz es posible y garantía de una mejor vida, pasaba por aconsejarles sobre la forma de evitar los conflictos bélicos.

2.3.2. Consejos para evitar las guerras.

Con el fin de que los príncipes mantuvieran sus estados en paz, Vives dejó en sus obras un buen elenco de consejos, unos en positivo con acciones que recomendaba, otros en negativo con acciones y situaciones que debían evitar para no entrar nunca en guerra.

Entre la lista de consejos prácticos enfocados a conseguir que los príncipes cristianos se vieran inclinados hacia la concordia con sus semejantes se encuentran los siguientes:

1. No ambicionar ni ocupar territorios ajenos. El príncipe no debe tener como principal objetivo de su gobierno la ambición de ensanchar sus dominios ya que esto le va a impedir el buen gobierno de sus súbditos, pues esta ambición tiene como fin más el provecho (siquiera en forma de fama) del propio príncipe que el del común de su pueblo.

Y si la sola ambición de más territorios es un síntoma de mal gobierno, la ocupación de territorios ajenos es una causa casi segura de guerra con todas las consecuencias negativas que de la misma se desprenden. Por ello Vives siempre aconsejó a los gobernantes cristianos renunciar a las

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 201.

ocupaciones de los reinos de los otros. En el *Diálogo de Mercurio y Carón* afirma:

Mala señal es cuando el pastor quiere más ovejas de las que el señor le quiere encomendar; señal es que se quiere aprovechar dellas y que las quiere, no para gobernarlas, más para ordeñarlas.⁵⁵⁹

Que Vives consideraba un defecto y causa de desgracias la ambición se demuestra también en esta obra cuando pone en boca del buen rey Polidoro un consejo a su hijo que no deja lugar a dudas al respecto,

muestra desplazarte la ambición; si esta pudieras tener fuera de casa y de tu reino, entonces te puedes llamar bienaventurado.⁵⁶⁰

Advierte además a los príncipes que puede acontecer que debido al deseo de ampliar el reino con nuevos territorios suceda lo contrario y pierda los que gobierna legítimamente. Por eso dice que

el buen príncipe debe principalmente gastar su tiempo en gobernar bien aquello que posee, porque muchas veces acaesce que, mientras uno quiere conquistar lo ajeno, pierde lo suyo.⁵⁶¹

Pensamiento acorde al manifestado en su obra escrita en latín, concretamente en el *Diálogo sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*,

¡cuánto mejor sería pensar en el modo de gobernar bien lo adquirido que en el de conseguir nuevas posesiones!⁵⁶²

Por otra parte, cuanto más amplio es un reino más difícil será gobernarlo y más fácil que surjan problemas y conflictos. Para apoyar este argumento compara un reino extenso con un hombre demasiado corpulento y rebosante de humores a quien siempre hay algo que provoca lamentos y necesidad de acudir al médico.

En efecto, así como en un hombre de gran corpulencia y rebosante de humores siempre hay algo que provoque lamentos y requiera la mano del médico, de la misma forma en un reino enorme siempre hay alguna parte que dañe e inquiete todo el cuerpo con su enfermedad propia, ya sea la rebelión de algún pueblo, ya alguna desgracia o calamidad producida por los hombres o por la fortuna.⁵⁶³

Así pues, los reyes deben ocuparse de gobernar bien sus propios reinos dejando de lado la conquista de otros. Mejor cambiar los deseos de ampliar

⁵⁵⁹ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 214.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, pp. 223-224.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 151.

⁵⁶² VIVES, J.L., *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, Ed. Cit., p. 107.

⁵⁶³ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*, Ed. Cit., p. 256.

los territorios por los de hacerlos más prósperos para cuando haya que dejarlos a los herederos, idea que aparece en varios pasajes de sus obras, de los que puede servir el siguiente en el que se vale de un ejemplo histórico.

No me esfuerzo, dijo el sapientísimo rey Teopompo, por cuán amplio reino voy a dejar a mis hijos, sino por cuán duradero y estable.⁵⁶⁴

2. No ponerse de parte de ninguno de los contendientes en las guerras ajenas con el único fin de aumentar honor y fama. Esta fama no ha de ser nunca absoluta, pues para los del bando favorecido puede ser algo a ensalzar, mientras que el desfavorecido verá las mismas acciones como deshonorosas. Esta fama puede que no llegue, o que no se difunda el buen nombre del príncipe ni sus hazañas guerreras o que se olviden, sin más, con el paso del tiempo.

Así sucede que en poco tiempo toda aquella apasionada conversación sobre la victoria, buscada con tanto esfuerzo y preocupación, con gastos tan grandes, con pérdidas tan importantes de las mejores cosas, por causa de la cual pusimos en peligro nuestros recursos y dominios, la religión y casi todo el género humano, o es menospreciada por los que están pendientes de otras cosas, o no adquiere una amplia difusión, o bien se diluye en poco tiempo al desaparecer el encanto de la novedad.⁵⁶⁵

Además, de haber alguna honra, el príncipe no puede creer que es el único merecedor de ella sino que, en justicia, debería compartirla con quienes le ayudaron a conquistarla, que no son otros que sus soldados. Vives dice al príncipe que en esa ansiada victoria debe preguntarse la honra que puede reclamar para sí mismo y que ha de plantearse que si hay algún mérito en ella es compartido con otros, y le pregunta

¿por qué tú solo, príncipe, te atribuyes a ti solo y usurpas lo que es de tantos?⁵⁶⁶

4. En las victorias no alardear ni hacer símbolos ni fiestas conmemorativas que puedan ofender a los vencidos no solo en el presente, sino en el futuro sembrando el germen de discordias para la posteridad. Se lamenta de que las celebraciones sean por hechos bélicos que han causado múltiples desgracias a vencedores y vencidos en lugar de por eventos que hubieran supuesto beneficios a los hombres:

⁵⁶⁴ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 90.

⁵⁶⁵ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 205.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 205.

¡Cuánto mejor si hubiesen celebrado hechos pacíficos, amables y provechosos para los hombres! Sin duda el género humano debería muchísimo a quienes ahora debe poco.⁵⁶⁷

5. El príncipe debe intentar mantener su reino en permanente estado de paz, pues es “el mejor momento para administrar y consolidar un reino”⁵⁶⁸ y evitar las guerras, sobre todo si ha de comenzarlas para defender un interés particular o por una enemistad personal. El consejo es claro:

determinate de nunca hacer guerra por tu enemistad ni por tu interés particular; y cuando la hobieres de hacer, no sea por ti, sino por tus súbditos, mirando primero cuál les estará mejor, tomarla o dejarla.⁵⁶⁹

6. El príncipe debe saber que solo decide si comienza y cuándo comienza la guerra, no así el momento de ponerle fin, que depende de otros factores como la fortuna o Dios. Por ello advierte que

una vez empezada la guerra, el príncipe y todo el reino se ven expuestos a la suerte del desenlace.⁵⁷⁰

Por este motivo nuestro autor aconseja evitar las guerras en casi la totalidad de las circunstancias por mucho que sus consejeros insistan. La guerra debe quedar como último remedio y ante necesidades inexcusables tras haber agotado sin resultados las demás soluciones posibles. Sobre todo

hay que poner todo el empeño en no emprender una guerra a la ligera y que no hay que cambiar una paz segura por la esperada victoria.⁵⁷¹

Y continúa el consejo advirtiéndole que

el príncipe apenas debe condescender incluso presionado por una necesidad inevitable, y solo después de haber probado todas las soluciones y haberlas empleado en vano.⁵⁷²

Este pensamiento queda patente también en su obra en castellano *Diálogo de Mercurio y Carón*, en la que tras poner como causa de la guerra el interés del pueblo aconseja al rey que reflexione sobre si será mejor o peor para los súbditos, que si la decisión es afirmativa se justifique en la inevitabilidad de la contienda y tras agotar las medidas conciliadoras:

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 208.

⁵⁶⁸ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 88.

⁵⁶⁹ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 229.

⁵⁷⁰ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 89.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 88.

si les estará mejor tomarla, sea con extrema necesidad, y procura primero algún concierto, porque más vale desigual paz que muy justa guerra.⁵⁷³

Porque, en definitiva, mejor una paz alcanzada en condiciones desfavorables que una guerra justa, y lo mejor de todo, evitar cualquier guerra.

7. En su afán por defender la paz Vives no dudó en admitir que los príncipes se permitieran algunas licencias y aconsejó que es mejor mantener el reino en paz, aun a costa de tener que tomar algunas decisiones injustas, que entrar en una guerra cuyo fin es tan incierto como ciertos los gastos y peligros que va a ocasionar. El consejo a Enrique VIII no deja lugar a dudas.

No hay ninguna guerra tan favorable a la que no sea preferible una paz injusta, si consideras y tienes en cuenta tanto las preocupaciones como los gastos y peligros.⁵⁷⁴

8. El príncipe no debe dejarse llevar por el odio y el afán de vengar afrentas de otros príncipes promoviendo guerra contra ellos porque tal guerra conlleva el perjuicio de muchos ciudadanos inocentes. Y es preferible perdonar al culpable para no infligir ningún castigo a los inocentes. Dado que el príncipe ofendido no puede alcanzar al príncipe ofensor sin mediar luchas entre sus respectivas gentes, Vives se pregunta en su *Concordia*:

¿Qué consideran entonces más justo: afligir a inocentes con la muerte y las desgracias para castigar al culpable, o perdonar al culpable para no hacer daño a quienes lo merecen?⁵⁷⁵

Tal pregunta lleva implícita la respuesta, hay que evitar el daño al pueblo inocente. Pensamiento que se repite en su obra en castellano:

Gentil cosa es que, por vengarse un príncipe de otro que le hace una injuria, quiera destruirle sus vasallos, de quienes ningún daño ha recibido.⁵⁷⁶

Luego será siempre preferible que el príncipe pase por alto las ofensas recibidas, actitud que torna en simpatías y amistades lo que eran odios y enemistades.

9. Otro motivo por el que aconseja al príncipe evitar la guerra es por evitar el trato con la soldadesca, asunto que se aborda a continuación.

⁵⁷³ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 229.

⁵⁷⁴ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 88.

⁵⁷⁵ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 226.

⁵⁷⁶ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 121.

2.3.3. Desprecio por la clase militar. Pero no absoluto.

Sensibilizado y preocupado por los constantes conflictos entre los príncipes de la cristiandad y por sus devastadores efectos para las poblaciones, Juan Luis Vives detestaba a la soldadesca (que no a la totalidad de la clase militar), cosa que se puede observar en varios de sus escritos. Para él constituyen la antítesis de la vida virtuosa a la que debe aspirar todo ser humano, de manera que “para vivir de forma moderada y sobria nadie ha de abrazar la milicia”⁵⁷⁷. Incluso encuentra en el trato directo con los soldados una buena excusa para aconsejar a los gobernantes no llegar nunca a las guerras.

A los príncipes, aunque todas las demás circunstancias los incitasen a la guerra, debería retraerlos una sola cosa, a saber, el no tener que tratar por sí mismos con la soldadesca, la clase de hombres más injusta y más insolente.⁵⁷⁸

El concepto que tiene de los soldados es muy negativo, “impulsivos, arrogantes y de costumbres muy desarregladas”⁵⁷⁹, malgastadores y dilapidadores cuando tienen qué gastar, y dispuestos a arruinar aquello que no pueden conseguir por el medio que sea. Son gente dispuesta a cualquier cosa por conseguir su paga y a mucho más cuando ésta tarda en llegar.

Otra característica negativa que atribuye Vives a los soldados es su desprecio de las leyes que les hace pensar, envueltos en su arrogancia e insolencia y en la fuerza que les concede la fuerza de sus armas, que todo les está permitido, bien sea contra el pueblo, bien contra el propio príncipe, que saben depende de ellos y que ocupa su lugar de privilegio gracias a ellos. Así lo manifiesta a Enrique VIII:

Lo propio y genuino del militar es pensar que nada justo y bueno está sancionado por sí mismo, que no está sometido a ninguna ley, que él lleva con la espada todas las leyes encerradas en la vaina, que solamente es legal y justo lo que ha parecido bien a un espíritu criminal, y que todo eso no sólo le está permitido en contra del pueblo sino incluso en contra de los príncipes, porque piensan que son reyes gracias a su trabajo y a sus fuerzas.⁵⁸⁰

Se lamenta especialmente del hecho de que los príncipes, conocedores por su propia experiencia de lo que son el ejército y los inconvenientes de

⁵⁷⁷ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 187.

⁵⁷⁸ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 86.

⁵⁷⁹ VIVES, J.L., *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, Ed. Cit., p. 100.

⁵⁸⁰ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 85.

las guerras, no sientan una repulsión tan enorme por ambos que les lleve a abandonarlos, o, en palabras del autor, que sientan

una aversión por todo eso tan grande que prefieran huir a cualquier sitio y concertar la paz y la concordia de cualquier modo a guerrear.⁵⁸¹

El comportamiento de la clase militar causa repugnancia a Vives lo mismo en tiempos de guerra como de paz, cuando se muestran todavía más soberbios y abusan más del pueblo, y cuenta como ejemplo que en los acuartelamientos de Italia requisan a discreción de cualquier mando los bienes que consideran necesarios para su hospedaje.

En la paz los soldados se comportan de forma más arrogante e intolerable que en la guerra, como ocurre en Italia cuando, estando el ejército en los cuarteles de invierno o incluso en los de verano, se deja al juicio prudente de cualquier jefe qué y en qué medida hay que requisar de los que les dan hospedaje: lo llaman discreción en el habla castrense.⁵⁸²

Les acusa de saqueadores y de maltratadores de todo aquel que encuentran a su paso, sea militar o civil, y de ser de peor ralea que los ladrones comunes. Dice que

el soldado armado no respeta a lo que se encuentra en medio y a los neutrales, ni siquiera a los propios amigos y a los ciudadanos desarmados, no para despojarlos a ocultas según la forma y la costumbre de los ladrones sino para saquearlos y maltratarlos públicamente, igual que si fueran enemigos.⁵⁸³

Previene a los príncipes de que los ejércitos, en su sed de riquezas, han sido el origen de la caída de muchos gobiernos a lo largo de la historia y pone como ejemplo al imperio romano contando como César Augusto organizó el ejército pretoriano que sería el protagonista de numerosas revueltas y magnicidios y añade que

ningún reino en el mundo, ningún imperio, ninguna oligarquía o democracia fueron tan inestables como el imperio romano, con el asesinato en el mismo año o en el mismo mes de los emperadores por parte de los soldados que los habían elegido, los cuales incluso ponían en venta el imperio como un vestido o un anillo en una subasta, dispuestos a adjudicarlos al mejor postor.⁵⁸⁴

El consejo de nuestro humanista es el de evitar la guerra y el mantenimiento de un gran ejército que le va a acarrear un gasto difícil de

⁵⁸¹ VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro III*, Ed. Cit., p. 188.

⁵⁸² *Ibidem*, p. 182. Las cursivas vienen en la edición con la que se ha trabajado.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 183.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 191.

soportar sin tener que sangrar a su pueblo a base de impuestos. Y utiliza lo dicho por Marco Craso en las *Vidas paralelas* de Plutarco para realzar la inmensa cantidad de dinero que supone al reino la clase militar:

que nadie debía ser llamado rico sino el que pudiera alimentar un ejército con sus recursos.⁵⁸⁵

También hay militares buenos y necesarios.

No obstante, su desprecio por la clase militar no es absoluto. Dentro de la misma también hay algunos hombres, pocos a su juicio, que actúan ofreciendo hasta la propia vida para la salvación del príncipe y del estado, es decir, a favor del bien común, y que por ello son merecedores de una especial consideración.

A estos conviene considerarlos protectores y defensores y guardianes del estado o de la cabeza y mente del estado, el príncipe.⁵⁸⁶

Consecuentemente, con esta clase de militares sí puede y debe tener relación el príncipe por su bien y el del propio reino, o esto se concluye en su *Sobre la pacificación*, de 1529, donde los asemeja a los varones fuertes tras invitarlos a que ayuden a la justicia, al derecho y a las leyes, y a favorecer y propugnar la paz, la tranquilidad y la concordia en el estado.⁵⁸⁷

Concluyendo, lo mejor para el príncipe es no tener que trabar relación con hombres de armas (con la salvedad apuntada) y evitar siempre las guerras. Militares, pocos, buenos y para la defensa del príncipe y del estado. Guerras, si puede ser, ninguna, solo contra los turcos y por una mera cuestión de supervivencia de la cristiandad.

2.3.4. Límites al pacifismo y guerra justa.

No es esta la primera vez que nuestro humanista contempla la necesidad de mantener un ejército y de tener que hacer la guerra, que solo admite en el supuesto de que el enemigo sean los turcos que amenazan a la cristiandad. A pesar de considerar como un mal cualquier conflicto bélico, la guerra contra los turcos es preferible a la guerra entre cristianos (hermanos) y la defensa de Europa la exige. Así lo justifica el autor:

No sé si a Cristo le parece lo mismo, pero realmente es un mal más tolerable que aquella locura de guerra civil.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 187.

⁵⁸⁶ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 323.

⁵⁸⁷ Cfr. *ibidem*, m.p.

⁵⁸⁸ VIVES, J.L., *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, Ed. Cit., p 112.

Ante tal amenaza, en el *Diálogo sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*, en 1526, pone en boca de uno de los personajes, concretamente el general romano Escipión⁵⁸⁹ algunas máximas de la que debería ser la política militar y de guerra así como las funciones de los militares:

- Primero, los príncipes cristianos deben dejar de luchar entre ellos y aliarse contra los turcos. De este modo los soldados cristianos lucharían con más ardor y perseguirían a los soldados enemigos, a los que considera inferiores a los europeos como ya pusiera de manifiesto Aristóteles, “como a fieras en una cacería”⁵⁹⁰.
- Segundo, en cuanto a la forma de hacerles la guerra, formula algunas indicaciones que deben seguirse:
 - Atacar en primer lugar las guarniciones fronterizas, debilitarlas y destruirlas.⁵⁹¹
 - Luego, trasladar el campo de batalla de Europa a Asia.
 - Además, el ejército debe estar formado por un contingente de soldados cuyo número no sea excesivo, “vale más un número moderado de soldados valientes y bien equipados,”⁵⁹² puesto que se pueden pedir refuerzos en caso de que fuera necesario.

Tras el discurso de Escipión, Vives retorna a su concepción espiritual de la vida, también de la militar, y recuerda, esta vez en el discurso de Tiresias, que

las únicas armas de los cristianos, su único baluarte, pero fortísimo e inexpugnable, es la defensa de su Cristo.⁵⁹³

En un plano más terreno, los europeos deben tener claro que deben mantener como principal bastión Alemania, la parte más segura de Europa en opinión del valenciano, hacerla fuerte mediante fortalezas y baluartes y, sobre todo, con la unión del pueblo.⁵⁹⁴

En su obra en castellano, *Diálogo de Mercurio y Carón*, también contempló nuestro humanista la necesidad de combatir a los turcos por

⁵⁸⁹ Algunos autores cuestionan el pacifismo de Vives tomando como base el discurso de Escipión. Como apunta Karl Kohut, “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.” KOUT, K., *Op. Cit.*, p 550.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 107.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 108.

⁵⁹² *Ibidem*, p. 110.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 112.

⁵⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 112.

considerar que eran una seria amenaza para la cristiandad como unidad geopolítica y contra la fe cristiana.

Contra infieles debes mover guerra, porque de otra suerte no solamente harían sus esclavos los cristianos, y con tormentos harían renegar la santa fe católica de Cristo, más aun la cristiandad destruirían y los templos de Cristo profanarían y su santo nombre desterrarían de sobre la haz de la tierra.⁵⁹⁵

Lo cual concuerda con el mensaje expuesto en su *Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*. Pero en la obra castellana previene también al príncipe de no hacer la guerra al turco por interés personal ni por ambición (“cata que, debajo deste hacer guerra a los infieles, va encubierta gran ponzoña”⁵⁹⁶) y le recuerda su labor evangelizadora y de conversión al cristianismo a los turcos a través de las buenas obras una vez los haya conquistado.

Es la única guerra que Vives propone hacer y que considera que se puede emprender de modo justo, aunque más que de guerra justa debiera decirse guerra justificada o de derecho en la medida de que el fin se basa en una causa lícita, la defensa propia de los cristianos y de la cristiandad. Solo en esta causa aprecia Vives la extrema necesidad que justifique la guerra. Y, de todos modos, mejor, como queda dicho, ganarse a los infieles con las buenas obras.

2.3.5. Conclusión.

Vives cree que el amor de los unos a los otros y de todos a Dios es el requisito fundamental para conseguir la paz entre los reinos cristianos y la paz social.

Respecto a la política de paz exterior la solución pasa, a su juicio, por solucionar los conflictos entre los príncipes cristianos por medio de alianzas y respeto mutuo, con el compromiso firme por parte de todos ellos de renunciar a gobernar un gran imperio. Mejor una Europa de reinos unidos con un emperador a la cabeza que los represente y que respete a los reyes de cada territorio sin pretender el poder sobre la totalidad de los territorios y de los pueblos.

Junto con ello, habría que expulsar a los turcos de Europa o, mucho mejor, convertirlos al cristianismo por medio de las buenas obras.

Por otro lado, había que solucionar los problemas que ocasionaba la escisión del cristianismo. La solución de la que se mostró partidario era el concilio, asunto del que ya se ha hablado en la primera parte de este trabajo.

⁵⁹⁵ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 230.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, m.p.

2.4. Educación académica.

Vives concibe la educación académica como un proceso en el que se produce el incremento de la sabiduría práctica y una preparación para perfeccionarse a la vez en el orden moral, aproximando al hombre a su fin más elevado, Dios.

Para ello parte de la idea de que la cultura, los saberes tradicionales legado de la Antigüedad no solo son compatibles o acordes con los valores cristianos, sino que pueden contribuir a que el hombre vea facilitado su camino a Cristo. Por ello en su *Pedagogía pueril* marca como elementos principales de la educación la sabiduría práctica, la perfección moral y el acercamiento a Dios.

Ya ha quedado dicho que para Juan Luis Vives el príncipe debe ser un modelo de sabiduría para su pueblo, un sabio en toda la extensión de la palabra. Y si por algo se distingue un sabio es por tener el mejor de los discursos en cada ocasión, es decir, por ser un gran orador. Por otro lado, el príncipe es el máximo responsable de que se mantenga el orden social en la república, lo cual requiere de una gran cantidad de conocimientos que le faciliten una toma de decisiones acertada. Por ambos motivos será preciso que el programa educativo del príncipe, y de cualquiera que ocupe puestos de relevancia social, sea amplio de manera que abarque cuantas más materias mejor. Tal idea se encuentra en la obra escrita en latín, fundamentalmente en *Las Disciplinas*, y en su obra en castellano fundamentalmente en *El Scholástico*.

En la primera de ellas dice:

El que rige una comunidad de hombres no ha de ignorar que él es, por así decir, el arquitecto del edificio entero, como Aristóteles sabiamente enseña, de tal modo que ordene o prohíba qué debe, o no, hacerse en la ciudad. Así conviene que él, si no en detalle y con exactitud, al menos, en general y sumariamente, conozca qué objeto tienen las disciplinas y las artes todas, cuáles son sus orígenes, sus fines, sus materias, sus obras, tanto de las que se realizan con las manos, como de las que sólo constan de ingenio, para que sepa qué, hasta qué punto y de qué modo ha de ser admitido en la ciudad o alejado de ella.⁵⁹⁷

En la segunda afirma que el buen estudiante debe alcanzar el dominio de muchas ciencias y añade el componente afectivo hacia ellas, pues sin interés no hay rendimiento:

⁵⁹⁷ VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo II, Libro V, Capítulo III*, Ed. Cit., p. 249.

También quiero yo que el nuestro buen discípulo se aplique y aficione a saber muchas ciencias, y las siga de corazón, porque mal trabaja el hombre en lo que con afición no es inclinado.⁵⁹⁸

Y pone como ejemplo de hombre bien instruido a Cicerón, que estudió, entre otras disciplinas y tras dominar las letras, Derecho Civil, Moral, Geometría, Música y Astrología.

La formación académica que propone Vives para quienes han de desempeñar las más altas funciones en la sociedad es la propia del Humanismo, cuya base se encuentra en las artes liberales, el *trivium* (Gramática, Dialéctica y Retórica) y el *quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música). Con el dominio de las tres primeras disciplinas se conseguirá que el educando tenga los requisitos para poder ser formalmente un buen orador. Con las segundas adquirirá, entre otras cosas, conocimientos que facultan para entender de la hacienda y para el deleite.

A ello hay que añadir las disciplinas que cultivan o sanan el espíritu, como la Historia y la Filosofía Moral. Con el dominio de ambas el discurso del orador será el adecuado en todas las ocasiones.

Resumiendo, el objetivo es hacer del príncipe un buen orador, alguien que seduzca con su discurso por lo adaptado al receptor, a los momentos y situaciones y a las intenciones del emisor de modo que el príncipe

ha de hablar de cualquiera cuestión que se ofrezca, y ha de persuadir en cualquiera propósito, guardada la dignidad de los oyentes, la facultad de la materia y la oportunidad del tiempo, unas veces haciendo llorar y otras veces reír, para lo que cumple sea ejercitado y leído en todo.⁵⁹⁹

En lo que se refiere a la formación superior, de las cuatro ciencias principales (Teología, Cánones, Leyes y Medicina), al príncipe le será conveniente, sobre todo, un buen dominio de las Leyes y del Derecho Civil, pues con ellas puede mantener el orden de la república y el amor del pueblo.

Conocer las leyes permite al príncipe hacer de juez en los asuntos que sea necesario y le facilita la elección de buenos jueces así como la valoración del desempeño de sus funciones, con lo cual se ganará el afecto del pueblo “porque la cosa que más tiene los súbditos en amor con su príncipe es el justo juez que les dio para su gobierno.”⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ VIVES, J.L., *El Scholástico*, Ed. Cit., p. 136.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 138.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 110.

2.4.1. Las artes liberales.

2.4.1.1. Las artes del lenguaje.

Para Vives la clave de toda instrucción está en la educación del lenguaje, facultad que diferencia al hombre de los animales y que tiene carácter instrumental para la transmisión y el aprendizaje del resto de las disciplinas.

Las artes del lenguaje son las tradicionales del Trivium: la gramática, la dialéctica y la retórica. Como apunta el propio autor,

De común acuerdo los antiguos escritores establecieron tres artes que tratan del lenguaje: la gramática, que mostraba qué se decía y de qué manera; la retórica, el ornato y el lujo; la dialéctica, los argumentos y la probabilidad. En consecuencia, reside en la gramática aquello que ellos quieren enseñar, en la dialéctica lo que quieren probar, en la retórica los sentimientos que quieren mover.⁶⁰¹

2.4.1.1.1. Gramática.

El fin de la gramática es que lo que se dice, se diga con corrección y propiedad, y a nadie conviene más que a quien rige el destino de toda la república.

Nuestro humanista recomienda la enseñanza del latín (la lengua que propone como ideal), del griego y del hebreo, aunque de este solo en el caso de que se disponga de tiempo y de que los textos no contengan corrupciones de dicha lengua. También recomienda el aprendizaje de la lengua árabe.

Del latín dice que ofrece la ventaja de ser una lengua común, lo cual favorece el entendimiento entre todos y la concordia, además de ser el vehículo de transmisión de la cultura y de la religión. Aparte de su contribución al enriquecimiento de las lenguas que derivan de la latina, casos del español, el francés y el italiano. En términos de política, sería un vehículo favorecedor de las relaciones diplomáticas y de la paz.

La enseñanza del latín debe comenzar a los siete años y durar hasta los quince si el alumno tiene las capacidades necesarias y el preceptor estima que a esa edad ya domina la lengua. Puede adicionarse el griego si el alumno está capacitado para ello.

Como humanista, Vives amplía el horizonte de la gramática hasta la filología, cuyo inicio supone al discípulo su introducción en materias

⁶⁰¹ VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo I, Parte I, LibroII, Cap. I*, Ed. Cit., p. 103.

diversas entre las que se encuentran temas relacionados con la gestión de la cosa pública, pues como explica el propio autor, la introducción a la filología implica

un conocimiento de fechas y lugares, de historia y fábula, de proverbios, sentencias y apotegmas, de cuestiones domésticas y rústicas, y también nociones de asuntos civiles y públicos, todo lo cual traerá a sus ingenios grandísima luz.⁶⁰²

Al final de los estudios de lengua y filología el discípulo estará capacitado para ejercer de escriba público, para el desempeño de magistraturas menores o para ejercer de embajador, y algunos pueden ser seleccionados para enseñar a otros.

2.4.1.1.2. Dialéctica.

Una vez terminado el estudio de las lenguas, el joven puede comenzar la dialéctica o juicio de la argumentación.

El fin de esta arte también es instrumental: debe servir al educando para aprender a no admitir nada que repugne a su pensamiento ni rechazar nada con lo que sea conforme. En su enseñanza primera, la crítica de la verdad, Vives prefiere que el profesor proceda mediante preguntas antes que por conflicto de argumentos ya que el alumno todavía no tiene suficientes conocimientos sobre los que argumentar.

Los contenidos sobre los que argumentar son los de otras artes que se introducirán mediante tesis propuestas.

Recomienda el uso de las preguntas socráticas para esclarecer la verdad, agudizar el ingenio y tratar de llevar hacia sí al oponente.

Entre los autores recomienda a Valla, Melanchton, Aristóteles, Boeto, Capella, Apuleyo y descarta a intérpretes griegos de Aristóteles como Psello, Mangelto y Ammonio por el abuso de palabrería que emplean a su juicio.

Seguido vendría el estudio de la naturaleza para cuya contemplación dice que hay que dirigir el estudio a cosas prácticas como satisfacer las necesidades propias de la vida y al mejor conocimiento del cuerpo y del alma. En tal contemplación de la naturaleza, quienes ocupan cargos públicos encontrarán un tiempo de ocio y placer.

⁶⁰² VIVES, J.L.: *Las Disciplinas, Tomo II, Libro III, Cap. I*, Ed. Cit., p. 83.

De este estudio empírico de la naturaleza se pasará al estudio de la filosofía primera que descubre al hombre “todo el artificio que se oculta en la naturaleza”⁶⁰³ y que debe ser considerado a la luz de la doctrina cristiana.

Tras ello vendría la segunda parte de la dialéctica: “el instrumento de probabilidad, o el método para hallar argumentos”⁶⁰⁴, que deben ser creíbles⁶⁰⁵ y que constituyen la herramienta mediante la cual se descubre aquello que está dudoso tomando como punto de partida lo cierto. Para esta labor esclarecedora recomienda recurrir a los tópicos o lugares argumentales, que estudian la razón probable. El paso por los sucesivos lugares argumentales va sacando a la luz la realidad en su globalidad.

La utilidad de los argumentos no es exclusiva de la dialéctica, sino que se transfiere a la vida real.

La obra que propone Vives para el estudio de esta parte de la dialéctica es *De inventione dialectica* de Agrícola, un manual que sintetiza la dialéctica y la retórica.

Resumiendo, la dialéctica está precedida por el dominio del lenguaje y es el requisito que prepara para abordar el arte de hablar, la retórica, a la que también sirve como instrumento.

2.4.1.1.3. Retórica.

Concede nuestro humanista gran importancia a la retórica puesto que es la parte del lenguaje que mueve los afectos. La denomina como Arte de hablar y dice de ella que los hombres buenos y sabios no deben rechazarla ni descuidarla porque

es de una eficacia extraordinaria, tiene un poder excepcional y se hace indispensable para todos los trances de la vida.⁶⁰⁶

Su poder es tal que moviliza los afectos del alma, las pasiones y la razón, y hace manifiesta la voluntad de quien habla y tiene una gran potencia para movilizar al auditorio. Por ello será preciso para cualquier hombre de gobierno usar un lenguaje decoroso y apropiado según las personas a las que se dirija, los lugares y los momentos. El razonamiento, en palabras del autor es el siguiente:

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 160.

⁶⁰⁴, *Ibidem*, p. 165.

⁶⁰⁵ Los motivos de credibilidad de un argumento para Vives son, por este orden, el testimonio de los sentidos, el consejo de la pasión que nos conduce a afirmar, negar o dudar, la fuerza de la razón del propio argumento y la autoridad de quien lo dice. En política el cuarto de los motivos ha sido y sigue siendo de una importancia capital. De ahí que para un gobernante sea fundamental dotarse de los conocimientos y del prestigio que lo conviertan en una autoridad en aquellas materias de las que tengan que hablar.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 169.

Ella (la palabra) es la causante de los bienes y de los males más descomunales.

Por todo ello se deduce lo importante que resulta utilizar un lenguaje decente y concordante con las personas, con las cosas, con las situaciones y con los momentos, de manera que no se nos escape ninguna maldad, ninguna chiquillada o ninguna inconveniencia.⁶⁰⁷

Desde el punto de vista político la retórica es muy relevante pues la convivencia de la sociedad se gobierna desde dos instancias, la palabra y la justicia. La primera es de efectos inmediatos y notorios; la segunda lenta y silenciosa. En palabras del autor

los dos elementos principales que mantienen unidas y dan consistencia a todas las sociedades son la justicia y la palabra. La falta de cualquiera de ellas haría difícil la existencia duradera y la conservación de una asociación o agrupación tanto pública como privada. (...) Por tanto, dos son, por así decir, los timones que gobiernan la convivencia humana: la justicia y la palabra. Pero la fuerza de la justicia es silenciosa y lenta; la de la palabra, en cambio, más notoria y rápida, pues la primera activa la fuerza de la razón y del consejo, en tanto que esta última estimula los sentimientos del espíritu. Por consiguiente, los hombres aceptan de buen grado ser gobernados por quien consideran que es justo, pero quieren como jefe y gobernante, confiándose a él por entero, a quien tiene más dominio de la palabra y está mejor preparado para hablar, pues consideran que en el espíritu del orador reside la misma fuerza que experimentan en el río del espíritu, en la palabra.⁶⁰⁸

Además de en *Las disciplinas*, la idea de que la palabra es la instancia primordial de gobierno de la sociedad por ser sus efectos mucho más rápidos que los de la justicia, la repite Vives en otra de sus obras cumbres, concretamente en el prólogo de *El arte retórica*⁶⁰⁹, obra en la que también incide en la importancia que tiene el dominio de este arte para cualquier político dado que en la sociedad son mejor considerados aquellos que tienen un mejor uso de la palabra y que “domina entre los hombres quien está especialmente preparado para hablar.”⁶¹⁰ Una razón de peso para convencer a los príncipes de la necesidad de ser los mejores oradores.

Afirma Ocampos que en las dos obras citadas en el párrafo anterior “el lenguaje es considerado, en cuanto a su fin como un vínculo de unión entre los hombres, y en tanto medio como el instrumento adecuado para la

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 170.

⁶⁰⁸ VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo I, Libro IV, Cap.VI*, Ed. Cit., p. 199.

⁶⁰⁹ VIVES, J.L.: *El arte retórica. De ratione dicendi*. Estudio introductorio de Emilio Hidalgo-Serna. Edición, traducción y notas de Ana Isabel Camacho. Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 3-5.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

transmisión de las artes”⁶¹¹; además de ello, en el terreno de la política, el lenguaje es considerado como un instrumento de persuasión de los colectivos y un medio que ayuda a alcanzar y mantener el poder.

Dentro de su labor de gobernante modelo para su pueblo, como sabio que debe ser, interesa el lenguaje al príncipe para seducir y convencer con sus palabras al pueblo y para formar personas virtuosas. Por ello no le bastará al príncipe con ser bueno y llevar una vida recta y sin culpa, sino que le será necesario que sea eficaz su lenguaje, como lo es según san Pablo el lenguaje de la verdad y como eficazísimo es el de Dios.

No es conveniente, qué duda cabe, que el varón sabio conserve sus conocimientos exclusivamente para él, sino que induzca también a los demás a la virtud. Por este motivo no es justo ni razonable que solo él mantenga una vida correcta y libre de culpa, sino que también su palabra deberá ser eficaz; y relamente eficaz es la palabra de la verdad, como eficaz en grado sumo es la palabra de Dios según testimonio de San Pablo.⁶¹²

Para su enseñanza recomienda que se enseñe en primer lugar a comprender en toda su amplitud cuál es el fin del discurso; el resto del itinerario sigue así:

luego qué instrumentos y qué camino hay que tomar para llegar hasta ella... Luego veremos de qué manera se han de aplicar a la obra los instrumentos, a saber, cuáles, con qué finalidad de qué forma; inmediatamente después se hablará en especial de la docencia y sus partes; de la persuasión, de la manera de conmover y de sus formas; se tendrá en cuenta la naturaleza del que habla, del que escucha, del lugar, del tiempo y del asunto; también se atenderá a qué instrumentos resultan idóneos para qué clase de cosas, para un fin determinado, en este punto fijo, en este instante preciso, siendo éste concretamente quien habla y siendo aquel otro el que escucha.⁶¹³

La auténtica retórica a juicio de Vives es aquella en la que no hay palabras sin sentido y que no separa lo justo de lo piadoso, siendo preferible que se cause daño antes al interés del propio asunto tratado en el discurso que a la virtud. En palabras del autor,

Así pues, la genuina y auténtica retórica es la sabiduría elocuente que no puede separarse, bajo ningún pretexto, ni de la justicia ni de la piedad... Es preferible que sufra menoscabo la causa antes que la propia virtud.⁶¹⁴

⁶¹¹ OCAMPO GRANADOS, M.E.: “El lenguaje y la formación cívica según Juan Luis Vives (1492/3-1540)”. *Estudios sobre educación*, 27, 2014, pp. 213-230, p. 217.

⁶¹² VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo II, Libro IV, Cap. IV*, p. 188.

⁶¹³ *Ibidem*, Cap. III, pp. 170-171.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 175.

En el aprendizaje de la retórica deben seguirse algunas pautas:

- Los jóvenes deben aprender a declamar en presencia del maestro sobre temas que sean de utilidad para la vida, atendiendo también a la buena pronunciación, sin alterar su propia voz, para lo que recomienda cuidarla mediante la dieta y el ejercicio sin considerar necesario al maestro de coro.
- Reflexionar y escribir los discursos en lugar retirado, sin ruidos ni voces que distraigan al sujeto.
- En el discurso se evitarán los argumentos absurdos por encima de la búsqueda de la exactitud.
- Los ejercicios para desarrollar estas habilidades deben ser frecuentes y corregidos por el maestro con grandes dosis de inteligencia, práctica, atención y prudencia.
- El alumno debe tomar apuntes de lo dicho por el maestro para luego estudiarlo en su casa.
- La imitación del modelo es clave en la metodología didáctica de esta arte. Por ello deben elegirse los mejores modelos para aprender por imitación y no basta conformarse con uno, pues solo Dios es el modelo perfecto. Además:
 - El modelo debe ser elegido en función de las inclinaciones naturales del discípulo.
 - La buena imitación requiere un criterio fino y sagaz, además de cierto talento natural, una buena imitación supone buena inteligencia del imitador: “para llevar a cabo una buena imitación hace falta un ingenio agudo y perspicaz y, se puede añadir además, una cierta habilidad natural y desconocida.”⁶¹⁵
 - Se debe imitar la forma de componer el discurso, pero no las palabras ni los conceptos.
 - En cuanto al estilo, cada persona debe buscar, aun partiendo del modelo, dar a su discurso un toque propio que lo distinga.

2.4.1.2. Las artes matemáticas.

Además de las tres disciplinas del lenguaje, la formación básica comprende las artes matemáticas cuya enseñanza debe acometerse tras la educación de las primeras.

⁶¹⁵ *Ibidem*, Libro IV, Cap. IV, p. 183.

La recomendación de nuestro autor es que se den conocimientos básicos de aritmética (la más sencilla de estas artes y por la que se debe comenzar con el conocimiento de los números y operaciones), geometría (donde los conocimientos deben ser tales que un hombre comprenda cuál es la extensión de su propio campo de labranza), astronomía y cosmografía (con fines utilitarios como predecir el tiempo) y música.

Las tres primeras deben enseñarse con fines prácticos y utilitarios mientras que la cuarta, la música, debe enseñarse con un fin más de recreo y de ocio, de manera que atempere y recupere la mente tras los esfuerzos hechos en la resolución de los ejercicios y problemas matemáticos.

Junto con las artes liberales completa la formación básica el estudio y examen de la naturaleza de las cosas que, en último término, llevaría a quienes tengan vocación al estudio de la medicina.

2.4.2. Las disciplinas para el cultivo del espíritu.

La formación básica vista aporta al hombre las herramientas elementales para el desarrollo de sus potencialidades intelectuales y discursivas, que le ayudarán a vivir en sociedad y que, a su vez, se enriquecerán y retroalimentarán con la propia experiencia vital.

Las disciplinas que cultivan o sanan el espíritu proporcionan los contenidos para dar un sentido más pleno a la vida en sociedad. Tales disciplinas son la Historia y la Filosofía Moral.

2.4.2.1. La Historia.

La mayor utilidad de la Historia radica en que es fundamental para la formación de una de las principales virtudes que debe atesorar el gobernante, la prudencia.

La prudencia proviene del juicio y de la experiencia. El primero debe ser vivo y perspicaz. La segunda proviene, a su vez, de dos fuentes, las experiencias vividas por el sujeto y las ajenas que lee, escucha o ve. La Historia forma parte de esta segunda fuente.

La Historia es para Vives una disciplina clave por cuanto provee al hombre de la experiencia de quienes le precedieron, ya que él mismo no puede llegar a conocerlo todo por la experiencia vivida en primera persona.

La formación del hombre prudente en Vives, que se apoya en lo dicho por Quintiliano, se basa en dos aspectos que deben tenerse en cuenta de la

Historia: por una parte, la cronología de los acontecimientos históricos y, por otro lado, los hechos y dichos ejemplarizantes.

De la importancia que le concede para la formación de los gobernantes da muestra cuando se pregunta por la causa de que los filósofos ya hace mucho tiempo que no fueron los idóneos para el gobierno de las ciudades y pueblos, y se responde aduciendo que carecían de la historia, alimentadora de la prudencia. Esta es su pregunta retórica exacta:

¿Cuál creemos que es la causa por la que nuestros filósofos ya hace tiempo no fueron idóneos para el gobierno de ciudades y pueblos, sino porque carecían de la historia, nodriza de la prudencia?
⁶¹⁶

La formación en historia debe ser rigurosa y de cierta profundidad y es mejor comprendida por personas adultas y con cierta experiencia que pueden darle un uso para su vida diaria. Por ello no debe perderse en pormenores sin importancia.

Además de la formación de la prudencia, la Historia provee de conocimientos al resto de las disciplinas: Filosofía Moral, Derecho, Medicina y Teología.

Los autores que recomienda para la enseñanza de esta disciplina son aquellos que demostraron tener un buen juicio como Platón, Aristóteles, Cicerón, Demóstenes, Séneca, Quintiliano, Plutarco, Orígenes, Crisóstomo, Jerónimo y Lactancio.

Por otra parte, Vives concede a la Historia otra dimensión educativa: al margen de ser una disciplina de conocimiento constituye un método pedagógico, un modo de enseñar que contribuye a la perfección de la erudición y de la moral del hombre. El uso constante de ejemplos sacados de la historia en sus obras corrobora lo dicho para la educación en general y para la educación de los príncipes en particular.

2.4.2.2. La Filosofía Moral.

La Filosofía Moral se ocupa de las normas y los preceptos para la formación de la vida, tanto pública como privada. Tal formación tiene como principal objetivo que cada sujeto cumpla rectamente con sus deberes, según el rol que ocupe en la sociedad sin que se equivoquen los papeles.

Por ello es preciso un conocimiento total del hombre, tanto exterior como interiormente, para que el cuerpo se supedite al alma ayudado por la razón. A esto deben encaminarse los preceptos de esta disciplina.

⁶¹⁶ *Ibidem, Libro V, Cap. I, p. 219.*

Todos los preceptos de la filosofía moral, a modo de ejército, han sido dispuestos para procurar ayuda a la razón. Por ello ha de conocerse al hombre todo, interior y exteriormente.⁶¹⁷

Los preceptos de esta disciplina deben ayudar a la razón para que el hombre domine sus pasiones. Tales preceptos deben buscarse en la doctrina divina y en los escritos de los discípulos de Cristo.

Apunta también Vives la división en cuatro secciones que desde antiguo hicieron los sabios en esta disciplina. Tales secciones son las siguientes:

1. Ética, que se ocupa de formar el espíritu y las costumbres privadas.
2. Economía, cuyo fin es conseguir el buen orden del régimen doméstico, procurando que la familia viva con holgura pero sin abundancia excesiva.
3. Política, que se ocupa de la vida en la sociedad.
4. Deberes intermedios de la vida, “que no están contenidos tanto en aquella formación natural como dispuestos en la costumbre y educación de cada región y pueblo.”⁶¹⁸

La ética debe ocuparse de formar al hombre en la virtud y apartarlo de los vicios y pasiones desenfrenadas. Para ello el maestro deberá usar sentencias y hechos ejemplares, explicar lo que está bien y lo que está mal y mostrar la maldad y fealdad de los vicios que deben evitarse. De aquellos que puedan ser placenteros dice que deben explicarse veladamente y haciendo pensar al discípulo en sus consecuencias.

Los autores que recomienda para el estudio de la ética son Platón, Plutarco, Jenofonte, Séneca, Boecio y Aristóteles, pero del estagirita la recomendación es que su estudio se limite al nivel teórico sin llegar a la formación que incite a llevarla a la práctica en la vida.

Visto anteriormente el catálogo de virtudes que deben adornar la figura del príncipe y el de vicios que debe evitar, está clara la importancia que la educación ética tiene en su formación.

El apartado que dedica a la política en el Capítulo III del *Libro V del Tratado de las Disciplinas* es de capital importancia para la educación política por cuanto ofrece un conjunto de enseñanzas fundamentales:

- “La república tiene por fin procurar la quietud y una convivencia pacífica, para que los ciudadanos se ayuden mutuamente, de buen

⁶¹⁷*Ibidem*, Cap. III, p. 242.

⁶¹⁸*Ibidem*, p. 243.

grado y con benevolencia.”⁶¹⁹ Esta bienquerencia de los unos con los otros se hace efectiva mediante el intercambio de servicios, preservados por el amor mutuo en una sociedad ideal. Cuando no es así, el amor es sustituido por la justicia y su poder coactivo, que obligará a cada uno a cumplir con sus obligaciones.

- La justicia no puede ser impartida por un solo hombre, sea el príncipe o su ministro de justicia, por lo que es preciso que se instituyan jueces y magistrados.
- La misión de la filosofía política es conocer “cuáles conviene que sean los sentimientos de los ciudadanos entre sí; de los súbditos hacia los Príncipes y magistrados, de los magistrados entre sí y frente a los súbditos, qué acciones y obras nacen de estos sentimientos.”⁶²⁰ De aquí cabe deducir la importancia de esta materia para el príncipe pues contiene la esencia de cómo lograr una sociedad en la que reine la concordia.
- La disciplina política indica los hábitos y las costumbres de la comunidad de manera tal que sus realidades originan leyes, aunque también se puede obrar de modo inverso y legislar para instaurar hábitos y costumbres deseados.
- Los ancianos deben conversar en ocasiones sobre la república y admitir en sus conversaciones a jóvenes (tome nota el príncipe) porque estos aprenderán de su experiencia política y de su gravedad de costumbres.
- No elegir como consejeros a hombres con temperamentos cavilosos y tesoneros, pues el exceso de cavilación pervierte las interpretaciones.
- El aglutinante de la sociedad es la equidad, de ahí la importancia de que las leyes y su aplicación la tengan como horizonte a conseguir.
- Mejor que el gobernante sea un hombre dotado de un temperamento apacible y tranquilo, con cierta frialdad que facilite la reflexión de las decisiones, además de la debida probidad en su proceder pues,

la administración del estado precisa un juicio sano, íntegro, sólido más que perspicaz o agudo, y un carácter frío y precavido más que ardoroso y precipitado, que tome sencillamente lo que haya sido dicho en el consejo y reflexione mucho sobre ello antes de ofrecer su opinión y que se pase fácilmente al parecer del que piense con

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 248.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 248.

rectitud, sin discusión ni espinosas sutilezas, más preocupado del bien común que de su reputación.⁶²¹

Para adquirir todos estos conocimientos, el príncipe deberá conocer todas las artes y disciplinas, como ya ha quedado dicho.

Los autores y obras que recomienda para el estudio de la política son los siguientes: de Platón, *La República* y *Las Leyes*; de Tomas Moro, *La Utopía*; de Aristóteles, la *Política*; de Jenofonte, *Ciropedia*; de Isócrates, discursos como *Nicocles*; de Agapeto, *Del Rey*; de Erasmo, *La educación del príncipe cristiano*; de Francisco Patricio, *La República y el Reino*.

Todas estas enseñanzas suponen una guía completa para que el príncipe mantenga a su pueblo en la deseada paz y de este modo conseguir el estado de tranquilidad individual y colectivo que facilite la vida virtuosa de todos y cada uno de sus miembros.

2.4.3. Leyes y Derecho.

La importancia de que el príncipe sea buen conocedor del Derecho y de las leyes radica en que ambos atienden al mantenimiento de la concordia en la sociedad.

En su enseñanza y en su aprendizaje debe tenerse presente que las leyes y el derecho son algo vivo y que han de adaptarse a los ánimos y a los usos y costumbres de la comunidad que se regenta. Y que el espíritu de toda ley y de su aplicación debe ser la equidad.

El estudio del Derecho debe ser accesible a muchos, mas su ejercicio debe quedar en manos de unos pocos elegidos y autorizados por el príncipe o por el Senado.

La forma de aprenderlo debe partir del estudio de los libros más prestigiosos de leyes y de sus motivaciones, y de los debates sosegados y reflexivos sobre las leyes en los que varones prudentes y expertos platiquen sobre las leyes y transmitan sus saberes a los estudiantes de Derecho.

Del derecho escrito recomienda el romano por entender que son sus leyes las más apropiadas para la convivencia humana, pues regulan derechos y obligaciones y disuaden al hombre de delinquir y de concertar injurias contra otros, contribuyendo al mantenimiento de la concordia y de la paz.⁶²²

Otra máxima que debe tener en cuenta quien haya de aplicar las leyes es que éstas deben partir del bien y de la equidad y que en su aplicación e interpretación debe actuarse en todo momento con suma prudencia y guiado por la razón.

⁶²¹ *Ibidem*, p. 249.

⁶²² Cfr. *Ibidem*, Cap. IV, pp. 257-258.

Como colofón, el siguiente extracto de su *carta a los hijos de Juan Walter* confirma la importancia que Vives otorgaba a la formación jurídica y lingüística en la educación de los futuros líderes de la sociedad:

Pues, si somos hombres por el espíritu y no solo por el cuerpo, así nos diferenciaremos verdaderamente de las bestias; pues está del todo claro que quien cultiva su espíritu, éste llegará con toda seguridad a ser un hombre de verdad, mientras que se distinguirá muy poco de un animal quien permita que su espíritu se torne salvaje llevado de la pereza y la inacción. Pero ¿qué cultivo del espíritu puede ser más excelente que el adiestramiento en el derecho, gracias al cual no solo se hace cada uno mejor, sino que también se constituye en líder de las gentes (cosa más excelsa que la cual no puede ni pensarse en este mundo), puesto que es imagen de aquella naturaleza celestial, soberana y omnipotente, que rige el universo entero? Por eso el habla nos distingue de los brutos animales, que por eso se llaman mudos, y nada o muy poco aprovecharán todas las disciplinas sin la ayuda de la facundia, que las hace salir fuera, pues de otra manera quedarían escondidas como la espada dentro de la vaina. Y ¿qué otra cosa puede ayudarnos más que el conocimiento de las lenguas, que no solo sirven de ornato y ayuda a los demás artes, sino que sin ellas no pueden subsistir, puesto que, como nadie ignora, las cosas están impresas en nuestra mente y tienen su expresión en las palabras, de suerte que no hay modo de llegar a las cosas sino a través de las palabras?⁶²³

Esta importancia concedida a la formación jurídica y lingüística está en consonancia con el concepto de la retórica y de la justicia como las dos fuerzas aglutinantes de la sociedad.

2.5. Educación religiosa y moral.

En la cumbre de la educación vivista se encuentra situada la educación religiosa, algo natural si se tiene en cuenta que para nuestro autor, como para el resto de los humanistas del Norte, el principal asunto que tiene que resolver el hombre es su salvación. Por tanto, como apunta Cárceles,

aprender a conocer y a amar a Dios, como base de toda sabiduría y de toda ciencia, no es, por tanto, un aspecto más del programa. La religión no es un añadido, como tristemente se ha llegado a concebir, que se hace a los contenidos educativos, sino el elemento básico de una verdadera formación humana e integral.⁶²⁴

La educación religiosa que propone Vives para el gobernante, como la del hombre en general, es una educación de las obras más que de los preceptos y de las ceremonias, aunque no los olvidara ni mucho menos.

⁶²³ VIVES, J.L., *A los hijos de Juan Walter, Epistolario, Carta 187*, pp. 627-628.

⁶²⁴ CÁRCELES LABORDE, C., *Humanismo y educación en España (1450-1650)*, EUNSA, Pamplona, 1993, pp. 155-156.

El príncipe debe ser buen cristiano en todos los momentos y no solo aparentarlo en las ceremonias y actos de liturgia, sino demostrarlo con sus buenas obras. Unas buenas obras que debe hacer, a su vez, con la intención de ser mejor cristiano. O sea, debe ser un buen cristiano y querer serlo.

Esto se deduce de la recomendación al rey Enrique VIII consistente en que se de a todos una formación religiosa, dado que nadie está dispensado de la religión; ahora bien, no vale cualquier formación religiosa, debe ser la enseñanza de una religión que de verdad acerque al hombre a Dios y

no de una religión que se instale por completo en signos y ceremonias exteriores aunque entre tanto el espíritu sea impuro e impío; no de unas obras que, escritas para el debate y la controversia, vuelvan a los hombres obstinados, en vez de prudentes; antes bien el cultivo de unos estudios que ordenan las costumbres y organizan la vida, de una religión que hace volver hacia la preocupación por la honradez de los espíritus que miran a las cosas del cielo y los inflama en el amor por los bienes celestes.⁶²⁵

De lo que continúa diciendo en esa carta al rey inglés pueden deducirse algunos contenidos prácticos que deben formar parte del programa de una enseñanza religiosa para la vida.⁶²⁶

- Arrancar de uno mismo la admiración por el dinero y las riquezas materiales.
- Reprimir el lujo.
- Promover el afán por la superación de uno mismo.
- Comprender que no hay ganancia si se obtiene mediante acciones que impliquen pecado.
- Separar al hombre de todo aquello que pueda ser causa de ignominias y asesinatos.
- Comprender que la única ganancia es la virtud.

Todo esto conlleva un componente de comprensión y de voluntad que implica una religión que precisa de la racionalidad y no solo de la fe, lo cual está en concordancia con la postura vital de Vives, una postura racional, para quien el príncipe ha de ser por su propia elección ante todo un buen cristiano, un verdadero varón espiritual, lo que en su *Diálogo de doctrina cristiana* Vives define, por boca del personaje del Arzobispo como

⁶²⁵ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 84.

⁶²⁶ Cfr. *ibidem*, m.p.

el que gusta y siente las cosas espirituales y en ellas se deleita y descansa; y de las corporales ningún caso hace, antes las menosprecia como cosas inferiores a él; y en fin, el que tiene puesto en Dios todo su amor y lo vivifica, y conserva la gracia del Espíritu Santo, ora sea mancebo, casado, clérigo o fraile.⁶²⁷

Añádase a las categorías citadas la de príncipe. Y entiéndase un hombre moral, con capacidad para discernir entre el bien y el mal y elegir la opción que más se ajuste a lo aceptable⁶²⁸, que será lo que más le acerque a la virtud en todo caso, en la cual está la recompensa al propio actuar y el ejemplo para que los súbditos obren del mismo modo. De ahí que diga

si tú pusieres por premio de tus trabajos la virtud, nunca vivirás descontento y harás que los tuyos hagan otro tanto.⁶²⁹

En ese “si tú pusieres” se ve claramente el componente volitivo de la religiosidad vivista. El hombre es buen cristiano, si lo es, porque quiere serlo. El consejo al príncipe, lógicamente, es que lo sea y lo quiera ser.

Para que el príncipe pueda tener esa capacidad de discernimiento entre el bien y el mal (y elija el bien) es preciso que sea buen conocedor de las *Escrituras*. Es por ello que su rey Polidoro aconseja al heredero de su trono que aprenda muy bien la doctrina cristiana porque si a todo hombre le conviene conocerla y seguirla, en el caso del príncipe tal conveniencia es superior a la del resto. Mas tal seguimiento ha de ser sincero e ir acompañado de las obras. Por eso el rey aconseja a su heredero:

Aprende de coro la doctrina cristiana, haciendo cuenta que a ninguno conviene más enteramente seguirla que a los príncipes. Procura de parecer en todas cosas cristiano, no solamente con ceremonias exteriores, mas con obras cristianas.⁶³⁰

Y la doctrina está en “las letras sagradas y en los libros de nuestra religiosidad”⁶³¹ a los que nuestro humanista considera “los oráculos que el mismo Dios, autor de este mundo, se dignó dictar para el género humano”⁶³² y que sirven para acercar lo humano a lo divino puesto que su contenido es “fuente de paz, de concordia, de unanimidad y de amor mutuo”⁶³³ de todos los hombres.

⁶²⁷ VIVES, J.L., *Diálogo de doctrina cristiana*, Ed. Cit., p. 57.

⁶²⁸ Cfr. CORONEL RAMOS, M.A., “Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégesis.” *Studia Philologica Valentina*, Vol. 10, n.s. 7, 2007, pp. 321-378, p. 325.

⁶²⁹ Cfr. VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 224.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 225.

⁶³¹ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 325.

⁶³² *Ibidem.*, m.p.

⁶³³ *Ibidem.*, m.p.

El príncipe deberá leer directamente las *Escrituras* para evitar las malas interpretaciones que puedan apartarle del auténtico mensaje y desviarle del verdadero modelo.

El buen conocimiento de la doctrina va a facilitar al príncipe hacerse la imagen más fiel de Dios y de Cristo, el modelo al que debe aspirar para ser un buen gobernante. Por una razón, porque “el príncipe es imagen de Dios”⁶³⁴. Y, por lo tanto, todo príncipe que desee ser tenido por bueno debe poner su empeño en ser semejante a Dios y abstenerse de hacer cosas que él no haría.

El príncipe debe ser un hombre que ame a Dios y temeroso de Dios, sabedor de que de este modo Dios le va a servir de guía en su vida como hombre y como gobernante. En palabras del propio Vives:

Ama y teme a Dios, y él te vezará en todo lo demás y te guiará en todo lo que debieres hacer⁶³⁵;

y ha de evitar ofenderle pues a él ha jurado como señor.

Anda muy recatado en no ofender a Dios, pues lo has jurado por señor.⁶³⁶

La formación religiosa es de una gran trascendencia en la educación de los príncipes porque, para nuestro autor, en ella reside el germen de la convivencia pacífica de los hombres. La formación religiosa es la base de la educación para la paz, pues los pacíficos son hijos de Dios y ministros de Cristo según la doctrina paulina de la que nuestro humanista se muestra seguidor. Por eso afirma en su *Sobre la pacificación* que

los que se afanan por la concordia son hijos de Dios, los que se afanan por la discordia son hijos del diablo. Nadie debe eximirse de la tarea de la pacificación.⁶³⁷

El príncipe debe saber que la paz es el fin político y social y el sustento sobre el que debe edificarse es el amor de cada hombre por todos los demás independientemente de cuál sea su condición, el amor al prójimo, al que define en el siguiente pasaje:

Y si alguno os preguntare, diciendo: ¿quién es mi prójimo? Le diréis que cualquier hombre, ora sea cristiano, ora no.⁶³⁸

Y ese amor debe empezar por el de los que gobiernan hacia los gobernados siguiendo el ejemplo de Cristo, que por amor hacia los hombres fue capaz de entregar la propia vida. Cristo es el referente de perfección al

⁶³⁴ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 226.

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 232.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 225.

⁶³⁷ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 305.

⁶³⁸ VIVES, J.L., *Diálogo de doctrina cristiana*, Ed. Cit., p. 66.

que debe aspirar todo hombre, especialmente los gobernantes, pues encarna a la vez a Dios y al modelo de hombre ideal, capaz de sacrificarse por todos sus semejantes.⁶³⁹

Este amor perfecto de Dios que el hombre tiene que profesar por los demás es lo que constituye la caridad, sin la cual no es posible el cumplimiento de los Mandamientos ni parecerse a Cristo. El resumen de lo dicho puede leerse en el siguiente párrafo de *Sobre la pacificación*:

Tal ciertamente conviene que sea el espíritu, el pensamiento y el sentir del rey y del magistrado hacia los que gobiernan, si él verdaderamente es tal como se le denomina y no ha degenerado en una fiera salvaje; si el espíritu del príncipe es generoso, es atraído por los ejemplos más elevados y hermosos para su imitación; tiene a Dios y tiene más próximo a sí mismo y a su propia naturaleza a Jesucristo, en quien la esencia y el compendio de su divino discurso estaban dedicados a la exhortación de los suyos a la unidad y al amor verdadero fraterno: este, dijo, será mi distintivo, ésta la señal, por la que los hombres conocerán que son míos: *amaros mutuamente* y desear el bien; y no solo quiso que tuvieran esta disposición con los suyos entre sí, sino con los extraños: *Amad, dijo, a vuestros enemigos, orad por los que os afligen y os persiguen.*⁶⁴⁰

Si el príncipe ama a los suyos, si cada individuo, guiado por su ejemplo, ama a su prójimo, nada debe preocupar el incumplimiento de las leyes, no habrá tal incumplimiento puesto que

bien dice San Pablo: que el que ama cumple la ley; y en otra parte, que el cumplimiento de la ley es el amor.⁶⁴¹

Porque que no hay nada que se identifique más con las leyes que actuar con los otros igual que con uno mismo. De este modo, por el camino del amor y de la caridad, se conseguirá un gobernante bueno para una sociedad buena.

A llevar su vida por el camino de la caridad le ayudará la oración, pero esta no puede consistir en la mera repetición de rezos sin ninguna reflexión sobre el mensaje o sin la intención de agrandar el amor por Dios y por el prójimo. Es preciso rezar con la intención de intimar con Dios,

con aquel linaje de oración, gracias a la cual nuestra alma, mediante la contemplación de la virtud divina, concibe de día en día

⁶³⁹ La idea de que Cristo es el modelo a seguir la confirma la siguiente afirmación del Prof. Calero: “La experiencia cristiana de Vives es cristocéntrica y su amor a Cristo es concebido como medio de ascensión a la perfección moral.” CALERO, F., “Corrupción y restauración de las disciplinas en las obras latinas de Luis Vives”, *eHumanista* 26, 2014, pp. 454-467, p. 466.

⁶⁴⁰ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 313.

⁶⁴¹ Vives, J.L., *Diálogo de doctrina cristiana*, Ed. Cit., p. 63.

mayores llamaradas de amor y con vivos y seguros pasos se encamina a su felicidad.⁶⁴²

De nada vale al príncipe repetir letanías y oraciones cuyo significado ignora, escuchar misas, pagar bulas o hacer cuantiosas donaciones para edificar iglesias si no hay una espiritualidad sincera, un deseo verdadero de alcanzar a Dios y de cuidar por sus súbditos. Por esa religiosidad insincera de las apariencias reprocha Carón al rey de los gálatas:

tú hurtabas el puerco y dabas los pies a Dios, fatigabas con exaciones indebidas tus súbditos y después pensabas aplacar a Dios con edificar templos.⁶⁴³

Para ejercer como auténtico príncipe cristiano debe estar en gracia de Dios, sin pecado y pedir perdón por los que pudiere cometer y que aflijan su conciencia. Pedir perdón a Dios por sus pecados habilita al príncipe para perdonar a quienes le ofendan a él. Por lo cual será necesario que tenga un confesor digno de serlo, pues Vives era consciente de que muchas veces los confesores eran los primeros que enseñaban a pecar a los que confesaban como muestra el siguiente párrafo:

Además de esto, deben los confesores guardarse en no enseñar a pecar a los que confiesan. Lo digo, porque ya los más tienen por costumbre preguntar en la confesión cosas que sería mejor callarlas, cuanto que a mí muchas maneras de pecados me han enseñado confesores necios, que yo no sabía.⁶⁴⁴

Por ello el consejo, en boca del rey Polidoro es el siguiente:

Principalmente debes escoger un confesor limpio, puro, incorrupto e de muy buena vida y fama, y no ambicioso. Huye de la opinión de los que se confiesan viciosos, diciendo que saben mejor confesar y conocer los pecados. Créeme tú a mí que no lo hacen sino por decirlos con menos vergüenza. ¿Con qué cara te reprehenderá tus vicios si él sabe serte a ti notorio que los suyos son mayores?⁶⁴⁵

Todo lo contrario que el ejemplo de confesor que cuenta tener el rey de los Gálatas que, preguntado por Carón si su confesor le reprochaba sus pecados responde de este modo:

Reprehendíame aquellos que él mismo cosnecía tener yo voluntad de dejar, y por los otros pasaba muy livianamente por no descontentarme.⁶⁴⁶

⁶⁴² VIVES, J.L., *Excitaciones del alma*. En *Obras completas*, Tomo I, Ed. Cit., p 443.

⁶⁴³ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 156.

⁶⁴⁴ VIVES, J.L., *Diálogo de doctrina cristiana*, Ed. Cit., p. 99.

⁶⁴⁵ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 230.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 156.

En fin, Juan Luis Vives se aparta de la educación religiosa que prime una espiritualidad de las formas y de la liturgia, en definitiva, de las apariencias, y apuesta por una formación religiosa de carácter moral donde las obras deben ser coherentes con las ideas que se profesan y donde los motores de tal coherencia son la voluntad del hombre, que será buen cristiano si quiere ser buen cristiano, y la razón, que le permite conocer a Dios para querer aspirar a lo divino.

3. EL ENTORNO DEL PRÍNCIPE

La vida del príncipe tiene como escenario fundamental el palacio real y la corte, lugares de los que nuestro pensador no tenía un gran concepto dada la gran cantidad de vicios y de peligros para el cultivo de la virtud que allí anidaban según su parecer, tales como el exceso de refinamiento en las costumbres, la adulación, el exceso de apariencias engañosas en las formas de vestir, así como todo tipo de excesos en la comida, la bebida, la lujuria, etc., conformando la corte un contexto donde las apariencias contaban tanto o más que las realidades.⁶⁴⁷

En este ambiente, Juan Luis Vives es consciente de que el príncipe vive rodeado de personas que están con él desempeñando diferentes funciones, desde hacerle compañía y servirle como criados en sus actividades cotidianas (vestido, comida,...), acompañarle en sus momentos de ocio, hasta aconsejarle en la toma de decisiones. Dentro de estos personajes que acompañan al príncipe se encuentran especialmente tratados en la obra del valenciano algunos de ellos como los amigos, los consejeros, los maestros y preceptores y los discípulos.

En todos los casos debe el príncipe cuidarse de elegir personas virtuosas y de evitar a aquellas que puedan desviarle de su función de gobierno para el bien público y para una vida llevada en la virtud.

3.1. Amigos

Dice nuestro pensador que “sin amistad, la vida resulta sin sabor”⁶⁴⁸. Por eso el príncipe debe tener un círculo de amistades con quienes pueda

⁶⁴⁷ “La política de la corte del siglo XVI tenía tanto que ver con lo que se decía como con lo que se quería decir: tanto con la promesa como con su cumplimiento. Sus maestros y maestras eran aquellos que sabían cómo obtener los mejores resultados actuando para la galería; las sonrisas, los regalos, el humor y los cumplidos eran medios de dar a entender el favor político; los desaires, el silencio y la exclusión, lo contrario.” CAMERON, E., *El siglo XVI. Historia de Europa Oxford*. Crítica, Móstoles (Madrid), 2006, p. 86.

⁶⁴⁸ VIVES, J.L., *Escolta del alma*, Ed. Cit., p. 254.

realizar las actividades que son propias a cualquier persona para llevar una vida social completa. El grupo de amigos íntimos es, en palabras del humanista, “la delicia y la diversión del rey”⁶⁴⁹. Naturalmente el príncipe va a tener relación con los jóvenes nobles que viven en la corte. Vives aconseja al príncipe que elija amigos “prudentes y libres”⁶⁵⁰ que sean capaces de decirle siempre lo que piensan sin caer en lisonjas, ya que de ese modo le ayudarán a ser virtuoso y a ejercer el poder con moderación. Amigos virtuosos encaminan al príncipe hacia la virtud. Del mismo modo debe evitar a aquellos otros cuyas únicas aficiones son la caza, el baile, juegos como los dados, amén de otros vicios como la bebida en exceso o intimar con mujeres.

Por ello recomienda que en la infancia y en la adolescencia los amigos sean elegidos por los padres o por las personas responsables de la educación del príncipe, pues en esas edades Vives da por cierto que el entendimiento no está suficientemente maduro para tal menester y se puede dejar llevar por malos deseos o pasiones, escogiendo amistades equivocadas. En este caso deberá abandonarlas tan pronto como se lo ordenen las personas que lo tienen a su cargo.

3.2. Consejeros y ministros.

Dada la gran cantidad y la variedad de asuntos, así como la trascendencia de los mismos, sobre los que debe tratar y tomar decisiones el príncipe, es menester que se rodee de buenos consejeros que sepan ayudarle a tomar las decisiones con la debida calma y sosiego; tras pensarlas y teniendo en consideración las recomendaciones de las personas a quienes tiene encomendada esta labor será más probable que las decisiones del príncipe sean las más acertadas en cada ocasión.

Por este motivo, para nuestro humanista los consejeros deben ser considerados respecto del príncipe como

su espíritu, su pensamiento y su juicio y, por ello, la salvación del estado. Pues ellos refrenan también las pasiones de los príncipes, y contienen sus impulsos vehementes, y cuando aquellos se arrebatan más allá de lo que conviene, los disuaden y los detienen.⁶⁵¹

En otro pasaje de su *Sobre la pacificación* expone cual debe ser el cometido del consejero del príncipe:

Lo que es propio de la mente y de la razón en el espíritu: regir y refrenar la voluntad, enseñar lo mejor, apartar de la depravación,

⁶⁴⁹ VIVES, J.L., *Diálogos y otros escritos*, Ed. Cit., p. 103.

⁶⁵⁰ VIVES, J.L., *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, Ed. Cit., p. 82.

⁶⁵¹ VIVES, J.L., *A Alfonso Manrique, Arzobispo de Sevilla*, Ed. Cit, p. 297.

aconsejar, incitar y estimular a lo hermoso y excelente, y a todo lo que sea honesto y laudable.⁶⁵²

Deber del consejero es dar respuesta a las consultas del príncipe teniendo en cuenta en todo momento que sus consejos deben ir siempre en beneficio de su señor y no en el suyo propio o el de sus allegados, actitud reprobable a los ojos de todos (“además todos miran con malos ojos al consejero que no aplica lo que dice al provecho de aquellos a quienes aconseja, sino a los suyos o al de los suyos”)⁶⁵³, puesto que si el príncipe encarna la voluntad del reino, los consejeros deben ser su cerebro. Y para resaltar y justificar la importancia que concede a los consejeros vuelve a hacer uso de la sabiduría de los autores que le precedieron en el tiempo y que dejaron dicho que:

Más vale que haya un príncipe malo con buenos consejeros, que uno bueno con malos consejeros.⁶⁵⁴

Solicitar consejo no hace de menos al príncipe.

Por otro lado, Vives recomienda al príncipe solicitar consejo siempre que lo considere necesario pues no por eso va a dar ninguna muestra de torpeza ni de debilidad, sino de grandeza y de virtud. Así se pone de manifiesto en el *Diálogo de Mercurio y Carón* en el que el primero de ellos defiende tal postura.

Mercurio: estás engañado, antes se debe tener por muy gran virtud cuando el príncipe pide y guía sus cosas por consejo y parecer de los suyos, y por muy gran falta y tacha cuando solamente se rige y gobierna por el suyo, sin escuchar ni creer a los que están cabe él. Bien es verdad que debe mucho mirar a quien pide y de quien toma consejo.⁶⁵⁵

Tampoco el pedir consejo significa que ninguno de los consejeros haya de ser más experto ni prudente que él por el hecho de darle ese consejo cumpliendo con su cometido.

Con el fin de apuntalar la idea de la necesidad de que el gobernante solicite consejo y sea aconsejado, nuestro polígrafo no duda en tomar como ejemplo a Cicerón; escribe:

A esto añadiré el argumento de Marco Tulio: “Todo cuanto se rige según consejo, está mejor y más diestramente regido que lo que se rige sin él”. Es así que no hay cosa mejor y más hermosamente

⁶⁵² VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 314.

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 330.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 314.

⁶⁵⁵ VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. Cit., p. 251.

gobernada que el mundo; luego el mundo es gobernado por el consejo, no por el azar.⁶⁵⁶

Elección de consejeros.

Otra recomendación que hace Vives al príncipe es extremar el cuidado en la elección de las personas destinadas a aconsejarle y a conocer los asuntos delicados del reino, que deberán ser un número reducido, siguiendo la consigna de Salomón:

Quiere y haz bien a muchos, pero no confíes tus secretos a cualquiera. Elige bien a quien puedas depositarlos seguramente, y seguir su consejo con provecho; eso no es falta de caridad.⁶⁵⁷

A la hora de proceder a esta elección ha de tener en cuenta que reúnan las siguientes condiciones:

que sean muy prudentes, que tengan experiencia del mundo, gravedad en sus decisiones y gran moderación⁶⁵⁸.

Y debe guardarse de aquellos que siempre encuentran motivo para aconsejar que una guerra es justa, animando al príncipe a entrar en conflictos bélicos.

En la elección de consejeros y ministros, como en el de cualquier persona que vaya a ocupar cargos públicos, la recomendación es escoger entre aquellos que no tienen entre sus ambiciones ocuparlos y que se encuentran capacitados para contribuir al bien de la comunidad.⁶⁵⁹

Por último, buen conocedor de la realidad, Vives apunta que muchas veces los consejeros no solo son los más cercanos al príncipe “por su autoridad y situación, sino también por su poder”⁶⁶⁰ y que en no pocas ocasiones son ellos los que ejercen de hecho el gobierno en lugar del propio príncipe que ostenta la titularidad del mismo. Por eso afirma que el consejero

no raramente resulta más poderoso y más influyente que el príncipe, pues éste tiene con frecuencia la titularidad del gobierno, y aquel el gobierno de hecho.⁶⁶¹

⁶⁵⁶ VIVES, J.L., *De la verdad de la fe cristiana*, Ed. Cit., p. 1375.

⁶⁵⁷ VIVES, J.L., *Escolta del alma*, Ed. Cit., p. 287.

⁶⁵⁸ VIVES, J.L., *Diálogos y otros escritos*, p. 103.

⁶⁵⁹ Cfr. VIVES, J.L., *Las Disciplinas, Tomo II, De la vida y costumbres del erudito, Capítulo I*, Ed. Cit., p. 264.

⁶⁶⁰ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 314.

⁶⁶¹ *Ibidem*.

3.3. Maestros y preceptores.

Maestros y preceptores son lo que Vives llama padres espirituales⁶⁶² en la edad temprana del príncipe, dado que lo que se les pide es iniciar y llevar al joven príncipe por las sendas de la erudición y de la virtud. Deben ser seleccionados cuidadosamente por el padre y ser de su total confianza puesto que para el príncipe van a ser “gobernadores de esa edad ingenua”⁶⁶³ que es la niñez ayudándole a descubrir y asimilar los conocimientos a los que todavía no ha accedido.

Su principal cometido consiste en forjar el carácter y el modo de ser y las costumbres “en la modestia, la moderación, le templanza y la humanidad”⁶⁶⁴, fomentando que sus discípulos vivan en concordia no solo entre ellos, sino con todo el mundo, puesto que los preceptos y normas que los maestros y preceptores enseñen deben traspasar el ámbito de las clases y permanecer y aplicarse en el comportamiento habitual de los discípulos.

Dado que el principal objetivo en el planteamiento pedagógico de nuestro humanista es la educación para la paz y la concordia, pone en duda algunos de los recursos metodológicos empleados en la didáctica de su época como el consistente en la confrontación de los alumnos para defender unos determinados argumentos y posturas frente a otros, y que según Vives pueden llegar a fomentar los odios y las discordias. Nuestro autor se muestra partidario del uso de estos enfrentamientos pero con mucha cautela y siempre que se impida que puedan dar origen a rivalidades insanas (y no hacer uso de ellas en caso contrario). Lo deja bien claro en su tratado *Sobre la pacificación* cuando dice:

Para agudizar el ingenio de los niños y excitar la su inteligencia, fácilmente se permite que el maestro de escuela proponga algunas confrontaciones de poca importancia entre ellos, y en cierta manera los enfrente; pero nadie ignora que la cuestión debe detenerse antes de llegar a la acritud y al odio; pues si fuera a llegar al odio, si fuera a llegar a rencillas y disputas, sería más aconsejable suprimir toda confrontación, no sea que, mientras piensan que beben erudición, estén absorbiendo un veneno pernicioso para sus espíritus.⁶⁶⁵

⁶⁶² En *El Scholástico* Vives dice que los discípulos deben venerar a los maestros como a los padres “porque si el uno es padre natura por nuestra generación, el otro es padre espiritual.” VIVES, J.L., *El Scholástico*, Ed. Cit., p. 132.

⁶⁶³ VIVES, J.L., *Diálogos y otros escritos*, Ed. Cit., p. 112.

⁶⁶⁴ VIVES, J.L., *Sobre la pacificación*, Ed. Cit., p. 315.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, m.p.

Elección de maestros.

En coherencia con este planteamiento, la elección de los profesores ha de ser muy cuidadosa, tratando de evitar la contratación de aquellos eruditos que son dados a las disputas por menudencias con sus iguales y por cuya culpa las artes habían alcanzado mala fama⁶⁶⁶, lo mismo que a quienes carecen de los conocimientos que debe atesorar un buen maestro y que buscan ejercer como tales.⁶⁶⁷

El perfil que debe caracterizar a las personas que ocupan los puestos de maestros y preceptores se caracteriza por los siguientes rasgos que nuestro autor describe en uno de sus famosos *Diálogos*, concretamente en el titulado *El príncipe niño*: debe ser un hombre de cierta edad, viejo dice el autor, con experiencia, juicioso, y cuyo carácter esté adornado por la prudencia. En el diálogo que mantienen Filipo y Sofóbulo sobre cómo deben ser los hombres encargados de enseñar al primero de ellos (nada menos que el príncipe Felipe, futuro rey Felipe II de España) Sofóbulo le dice que

Solo se ha de prestar oído a los viejos de gran juicio, experiencia y prudencia.⁶⁶⁸

Es decir, sigue la misma línea que marca la tradición: maestros y preceptores deben ser hombres de probada sabiduría, experiencia y virtud.

Este modelo de maestro es totalmente coincidente con el que plantea en su obra en castellano *El Scholástico*, según el cual deben ser elegidos solamente como maestros

varones aprobatísimos y los más perfectos en el saber, remirados por experiencia y examen, y no basta que sean qualesquiera varones por que con apariencia o presunçión con pocas letras destruyan la juventud⁶⁶⁹,

es decir, hay que elegir por maestros

⁶⁶⁶ Vives era consciente de que por culpa de las disputas de los eruditos las propias artes y las actividades relacionadas con ellas tenían mala fama. “por causa de tales profesores entre la mayoría tienen mala fama todas las actividades relacionadas con las letras, así como las sagradas disciplinas. Cuando las artes se juzgan por los maestros se hacen odiosas y deshonorosas.” VIVES, J.L., *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro II*, 9, Ed. Cit., p. 176.

⁶⁶⁷ Vives sabía que había entre los maestros “algunos que se dedican al ejercicio de las ciencias sin tener ningún conocimiento, pero estando dotados de una no menor audacia” que ofrecían sus servicios a los ricos y que ejercían la docencia sin la debida dignidad, degenerando en meros aduladores. Cfr. VIVES, J.L.: *Las Disciplinas, Tomo I, L I, capítulo XI*, Ed. Cit., p. 97.

⁶⁶⁸ VIVES, J.L., *Diálogos y otros escritos*, Ed. Cit., p. 111.

⁶⁶⁹ VIVES, J.L., *El Scholástico*, Ed. Cit., p. 203.

viejos sabios de grave auctoridad, porque la vejez enseña por experiencia y estima, y corrige por reverencia y veneración.⁶⁷⁰

Deber del discípulo: respeto y amor al maestro.

Si el maestro y el preceptor son padres espirituales del discípulo como tal deben ser correspondidos por este con amor, respeto y veneración, pues, dice Vives,

de nadie puedes recibir beneficio mayor como aquel que te hace mejor y más instruido.⁶⁷¹

El amor al maestro traerá consigo una mayor facilidad para el aprendizaje puesto que es considerado un elemento motivador y de fijación de la atención del discípulo. Además, este debe tratar de ganarse el afecto del maestro, para lo cual nuestro humanista propone las siguientes recomendaciones:

- Obedecer con humildad lo que le mande.
- Manifestar aprobación a todo aquello que lo merezca en la persona del maestro, de tal manera que el maestro sea consciente de esa aprobación. En caso contrario, tratar de que no lo sepa.
- Escucharle con atención, tomar nota de sus palabras, modismos y sentencias, y tratar de parecerse a él por medio de la imitación de sus virtudes.

Ideas ratificadas en su obra en castellano, *El Scholástico*, en la que dice que el discípulo debe ser primero temeroso de Dios pues “el principio del saber es el temer a Dios, y en el ánimo malina no entrará la ciencia”,⁶⁷²; ser obediente y sujeto a la disciplina del maestro; y venerar a los maestros como a padres

porque si el uno es padre natural por nuestra generación, el otro es padre espiritual, pues da el propio ser a nuestra ánima con la buena doctrina, de manera que si al uno debemos veneración porque nos engendró, al otro se le debe igual, pues nos reengendró.⁶⁷³

3.4. Condiscípulos

La educación de los príncipes no se realizaba exclusivamente mediante clases individuales con ellos como únicos alumnos, sino que asistían a

⁶⁷⁰ *Ibidem*, 1997, p. 204.

⁶⁷¹ VIVES, J.L., *Pedagogía pueril*, Ed. Cit., p. 434.

⁶⁷² VIVES, J.L., *El Scholástico*. Ed. Cit., p. 120.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 132.

clases con ellos otros muchachos procedentes de los miembros de la corte y de la prole de los criados de palacio y de las casas de notables.

Vives recomienda que el trato con los compañeros de clase sea como el que se da a los hermanos, pues todos venimos de un mismo padre común.

A los más aventajados en letras no debe tomarles “malquerencia por esta causa, sino antes simpatía y más acendrado compañerismo”⁶⁷⁴, y en su esfuerzo por igualarles no debe usar de la malevolencia ni de la envidia, sino del estudio, la seriedad y la virtud.

Con los que sepan menos que él no debe nunca hacer menosprecio, sino mostrarse siempre dispuesto a ofrecerles su ayuda porque “serás mejor si ellos, con tu ayuda, se mejoraron”⁶⁷⁵.

Una vez más, su gran preocupación por la formación moral del príncipe en sus años jóvenes le lleva a aconsejar un cuidado máximo a la hora de seleccionar a los condiscípulos, recomendando escoger solamente a aquellos que muestren una fuerte inclinación a la virtud.

En definitiva, el príncipe debe rodearse desde su infancia y a lo largo de toda su vida de personas que le puedan reforzar en su propia virtud. A ello hay que añadir el interés por la consecución del bien común en todos aquellos que vayan a ocupar puestos de responsabilidad pública como los consejeros y los ministros (válido también para los jueces, como ha quedado visto). En todos los casos prevalece un valor: la sinceridad que deben tener en sus palabras y comportamientos con el príncipe. A los que éste debe corresponder con reciprocidad

⁶⁷⁴ VIVES, J.L., *Pedagogía pueril*, Ed. Cit., p. 435.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, m.p.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES.

1. El contexto en que nació y pasó sus primeras etapas de vida facilitó que Vives se convirtiera en un humanista relevante. El hecho de nacer y pasar la infancia en Valencia pudo facilitarle un primer contacto con obras de los autores italianos y del Norte de Europa, entre ellos Erasmo, si tenemos en cuenta que los principales proveedores de libros de la capital valenciana eran editores alemanes y franceses. También el frecuente comercio con Flandes y que muchos españoles conversos residieran allí pudo predisponer a nuestro autor a establecerse en esa parte del continente. El ambiente religioso de la ciudad propició su salida de España para seguir sus estudios y no volver a su patria. Su paso por algunas de las más prestigiosas universidades europeas contribuyó a forjar un intelectual con unos grandes conocimientos académicos, unas sólidas convicciones y una apertura de mente que le hizo sensible a los problemas de la sociedad en que vivía. En el humanismo católico del Norte encontró el ambiente intelectual con el que identificarse y desde el que componer un conjunto de escritos que lo convirtieron en uno de los más grandes pensadores europeos.

2. Juan Luis Vives es un ejemplo de hombre inteligente por su capacidad de adaptación a las circunstancias que le tocaron vivir. Lejos de convertirse en un apocado supo sobreponerse a las adversidades y hacerlo de un modo activo, tratando de remediar los males que aquejaban a la sociedad en que vivió. Al contrario, fue un hombre que supo tomar partido y elegir las opciones en que creyó sin por ello dejar de ser crítico con las mismas cuando lo estimó necesario. Pero, sobre todo, fue más crítico con las que dejó de lado: supo desprenderse del odio por motivos religiosos y defender de manera crítica la opción religiosa que escogió; eligió el carácter utilitario del humanismo dejando de lado el escolasticismo y sus rigideces; defendió la necesidad de la reforma social y política criticando las prácticas imperantes hasta ese momento. Y defendió abiertamente la independencia de los gobernantes temporales respecto del poder religioso contribuyendo a la progresiva secularización del poder que estaba en proceso.

3. Nuestro humanista fue un hombre que vivió en una época de crisis. Y como todos los grandes hombres, ante tal crisis adoptó una actitud de compromiso para la mejora. Nunca mostró indiferencia ante los factores causantes de la crisis en que se encontraba envuelta la sociedad europea. Fruto de ello es, en el caso del área que se ha estudiado, una obra de reflexión sobre los problemas más acuciantes en la Europa de comienzos del

siglo XVI y de propuesta de soluciones a los mismos desde la responsabilidad propia del intelectual coherente con sus convicciones, de aquel que quiere mejorar lo que es de todos y para todos. En definitiva, analizó su contexto y trató de mejorarlo por su bien propio y por el de toda la humanidad.

4. Una característica de la obra de Vives, fruto de su conocimiento del contexto, es su realismo, la preocupación por las cosas concretas que afectaban a la sociedad de su tiempo. En su obra, el valenciano se mostró siempre interesado por problemas actuales y reales del momento que vivía, tales como las guerras entre los príncipes de la cristiandad, la amenaza que a esta le suponía el avance de los turcos en Europa o la corrupción que reinaba tanto en las cortes como en la jerarquía de la Iglesia. Los efectos negativos que estos problemas generaban le llevaron a realizar unas reflexiones que le definen como un autor pacifista y espiritualista. Esas obras denotan también la valentía del pensador capaz de denunciar algunos problemas sumamente graves ante quienes creía que eran parte importante de la causa, los poderosos con sus ambiciones de más poder y riquezas.

5. Es un hecho probado que existe en Europa una línea tratadística de educación de los gobernantes cristianos que comienza en la Edad Media y llega, al menos, a la época en que escribe Juan Luis Vives con sus lógicas variaciones entre autores, tendencias y momentos. Estos tratadistas abordan temas que preocuparon y preocupan todavía como el origen del poder, el perfil del gobernante ideal, las relaciones entre iglesia y estado y un largo etcétera, ofreciendo unas soluciones que se ajustan al momento histórico en que cada obra fue escrita. Todas estas obras tienen algo en común, su agustinismo político, si bien difieren en las posturas que adoptaron en las relaciones entre iglesia y estado con una tendencia secularizadora que comienza a finales del siglo XII y avanza con el transcurso del tiempo hasta el triunfo de las tesis que defendían la independencia del poder político respecto del religioso.

6. Nuestro humanista puede considerarse heredero y continuador de esa tradición. La lectura de las obras estudiadas en esta tesis confirma que si bien no compuso ningún tratado de educación de príncipes al uso como los que proliferaban en su época, sí hay dos escritos que pueden considerarse como capitales para la educación de gobernantes a pesar de su corta extensión.

- Por una parte, la *carta a Enrique VIII, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*, contiene en pocas páginas la suma de casi todas las ideas que otros autores habían desarrollado con un libro entero.
- Por otro lado, las partes del *Diálogo de Mercurio y Carón* en que se desarrollan las conversaciones con los dos reyes, Polidoro y el rey de

los gálatas, suponen una síntesis magistral de los modelos de príncipe ideal y de su opuesto, el tirano, que había aportado Erasmo de Rotterdam en su *Educación del príncipe cristiano*.

Solo estas dos obras sirven para ver claro que Vives diseñó el modelo de príncipe que creía ideal para la cristiandad. El resto de las obras estudiadas complementan el modelo, responden a las cuestiones tradicionales que abordó la educación política y proponen soluciones a los problemas que un príncipe debía abordar en los principios de la modernidad.

7. Como seguidor de la tradición de educación política cristiana, Vives es agustinista y su agustinismo se pone de manifiesto en aspectos tales como los siguientes:

- Considerar que el orden natural está inmerso en el orden espiritual y que la vida terrena es solo el camino o la preparación para la otra vida con Dios. Todo, incluida la gobernanza de los reinos, debe estar dirigido a alcanzar la salvación eterna.
- Son los valores de la fe cristiana los que deben guiar el proceder del gobernante y la política en general. Todo que se aparte de estos valores es considerado políticamente perverso y convierte al príncipe en tirano.
- Su concepción del origen primigenio del poder en el pecado original.
- Sus reticencias a considerar el deseo de fama y de honores como algo bueno (más lo consideraba como pecado de orgullo, como el propio san Agustín), fruto de que Vives era un hombre moderno pero con reminiscencias del no tan lejano hombre medieval.

8. Por otra parte, Vives se separa del agustinismo más profundo en otra serie de cuestiones:

- A pesar de creer que sea el pecado original el origen remoto de la sociedad y del poder político, concibe la sociedad como algo natural y el poder no como un mal menor, sino como algo bueno que contribuye al mejor funcionamiento de la primera.
- En el terreno de la relación entre los dos poderes Vives es partidario de la secularización del poder y de la independencia de los príncipes respecto de la Iglesia. Los gobernantes tienen el deber de realizar sus funciones con miras a colaborar en la salvación de las almas, pero sin necesidad de subordinarse a la jerarquía eclesiástica en los asuntos políticos. Su modelo es Cristo directamente. Por otra parte, considera positivo que el Papa deje de ejercer como un gobernante temporal y que su dedicación sea en exclusiva de liderazgo en los asuntos espirituales

- Los príncipes no son tales por derecho divino. Si el gobierno es natural, natural es que Dios pusiera la categoría de príncipe, pero no a cada uno de los príncipes directamente. Éstos acceden al poder de acuerdo con el derecho de los hombres (o en contra de ese derecho si se trata de tiranos) aunque deben ser conscientes de que mandan por delegación divina, que deben gobernar de acuerdo con los dictados de Dios, a quien deben rendir cuentas.

9. En la pedagogía política de Vives aparecen un conjunto de ideas que ya habían sido expuestas anteriormente por otros autores a lo largo de los siglos, si bien, puede decirse que la influencia más palpable es la de Erasmo de Rotterdam. Esto es igual en la obra escrita por nuestro humanista en latín y en castellano, si bien es en la segunda donde más claramente puede percibirse la influencia directa de *La educación del príncipe cristiano* del holandés, cosa normal si se tiene en consideración que la obra de Vives en castellano iba dirigida a los lectores del país más erasmista de la Europa de la primera mitad del siglo XVI. Vives fue manifiesto seguidor de Erasmo y compartió con él la defensa de las tesis del humanismo católico, hasta el punto de que no dudó en recomendar en sus obras la lectura de las del humanista holandés. Por ello no ha de extrañar la coincidencia de pensamiento y hasta la repetición de algunos consejos concretos, así como la utilización de los mismos ejemplos en materia de educación política, cosa que se ha ido poniendo de manifiesto a lo largo de esta tesis doctoral.

Por otra parte, la coincidencia con Erasmo se hace notar también en el hecho de elegir a Isócrates como fuente para elaborar su concepción de lo que debe ser la educación política. Tanto el holandés como nuestro valenciano recuperaron las ideas del ateniense por considerarlas acordes con su formas de concebir la política, siempre junta con la ética y ambas basadas en la creencia de la necesidad de una sólida educación de quienes van a ocupar los puestos de poder.

10. Esta preocupación por la virtud y la prioridad que concede a que el príncipe sea virtuoso por encima de todas las habilidades más puramente políticas, junto con la idea de que esto se pudiera conseguir por medio de una cuidada educación, confirman que Vives es un claro exponente del humanismo del Norte. En este sentido Vives es un optimista pedagógico. Para él la cultura y la sabiduría constituían la base desde la que se había de cambiar la sociedad por constituir un puente hacia la fe. Desde su punto de vista, era necesaria una buena educación de los gobernantes como paso previo y requisito de una educación de todo el pueblo y para la consecución, en consecuencia, de una sociedad mejor. Un príncipe sabio entendería que la mejor, casi única, manera de mejorar su república era generalizar la educación, una forma de conseguir que toda persona pudiera acceder al conocimiento de las artes y leer las *Escrituras* para acercarse a la verdadera vida virtuosa.

11. En las obras estudiadas se detectan otros rasgos propios del humanismo del Norte como la falta de atención que hay en sus obras a las políticas concretas y a las instituciones como tales. En cuanto a las políticas, siempre hay ideales que servirían de base para tomar las medidas necesarias para resolver los problemas que le preocupaban, pero son pocas las ocasiones en que se ofrecen medidas concretas para arreglar los asuntos que trata. En cuanto a las instituciones, si por algo se caracteriza nuestro autor es por la desconfianza que muestra en las mismas, más concretamente en quienes las representan. A lo largo de sus escritos son constantes las advertencias que realiza sobre las personas que deben ocupar todos los puestos relevantes de la sociedad: miembros de la curia, príncipes, magistrados, etc. Esto pone de manifiesto, una vez más, que era un buen conocedor de la realidad en que vivía, que se caracterizaba por la abundancia de personajes que no cumplían de una forma proba con las funciones que tenían encomendadas, con las consiguientes consecuencias negativas que ello acarrearía a la paz social y, por lo tanto, al bien común. En definitiva, para Vives lo importante no eran las instituciones en sí, sino que quienes las encabezaran fueran hombres de sobrada probidad. Por ello se explica su apoyo al papado cuando es pontífice Adriano VI, o a Enrique VIII antes del divorcio de su primera esposa, o a Carlos V en sus políticas de paz.

12. Otra característica del pensamiento político de Vives es la falta de confianza en el pueblo. Heredero de los clásicos grecolatinos y, como ellos, defensor de que gobiernen los más sabios, no tiene ninguna fe en que el pueblo llano sea capaz de gobernar la república de manera eficaz dada su escasa educación. Un pueblo sin cultura queda en simple muchedumbre, falto de virtud e incapaz de dirigirse a sí mismo. Esta incultura del común de los hombres es uno de los principales motivos de la predilección de nuestro autor por la monarquía, siempre que los príncipes sean los más sabios y virtuosos de entre los suyos. Dicho de otra manera, Vives fue monárquico porque consideraba que la sociedad no estaba madura para otra forma de gobierno. Si bien tampoco hay que olvidar que la mayor parte de sus obras fueron escritas para destinatarios de la clase gobernante y que él mismo vivió cercano a algunos de los principales monarcas europeos de los cuales dependía su economía. De haber sido otra la realidad, de haber sido la sociedad en su conjunto culta y virtuosa, tal vez nuestro valenciano hubiera sido más partidario de otras formas de gobierno como la democracia.

13. Vives es partidario de la monarquía de entre las formas de gobierno (propio también del humanismo tanto del Norte como del español), pero a condición de que quienes ostenten la corona sean hombres sabios y virtuosos, sabedores de que son iguales al resto de los hombres en naturaleza y que, por este motivo, deben alcanzar el poder de manera legítima, contando con el consenso del pueblo para mantenerse en el poder.

En este sentido, cree que el poder político y la felicidad de la sociedad van unidos siempre que el príncipe quiera al pueblo y el pueblo al príncipe. Pero la forma de alcanzar el consenso entre gobernante y gobernados no es abordada por el valenciano y la relación entre el príncipe y su pueblo queda en una relación de poder-obediencia en la que al pueblo se le otorgan unos derechos que quedan en mera teoría, pues debe soportar a sus gobernantes aun cuando sean malos, con un escaso margen de decisión solamente ante situaciones límites generadas por el gobierno de tiranos, sin llegar a contemplar abiertamente el tiranicidio como hicieron otros autores. En lo referente a la deposición del tirano Vives es menos explícito que, por ejemplo, Erasmo; nuestro autor no se mostró abiertamente partidario del tiranicidio aunque de sus escritos se desprende que no lo desapruueba de forma absoluta cuando advierte de que los malos gobiernos tienen en muchas ocasiones malos finales y no culpa por ello a los súbditos, sino que lo disculpa en que el aguante del pueblo tiene también unos límites que no deben ser sobrepasados.

14. Vives es un autor de la línea tradicional católica cuyas ideas son contrarias a las defendidas por Maquiavelo. No puede concluirse que Vives fuera un antimachiavelista declarado, ni siquiera en esta tesis se ha estudiado si Vives leyó o no la obra del florentino, pero de lo que no cabe la menor duda es de que puso buena parte de los cimientos sobre los que autores españoles posteriores sí fueron defensores de las tesis contrarias a las del florentino. Vives no contempla para ningún caso otra razón que no sea la de la virtud, es decir, en su ideario político no cabe ninguna razón de estado que pueda ser suficiente para separarse del comportamiento virtuoso. La virtud está por encima del poder y del mantenerse en el poder. Para nuestro humanista el príncipe ideal es aquel capaz de abandonar el poder antes que dejar de ser virtuoso según la doctrina cristiana. De ahí que la educación política que plantea sea más de corte moral que política en sentido estricto.

15. Solo la razón de la paz puede estar por encima de la razón de la virtud del gobernante en contadas ocasiones, justificando esto en que la paz es el requisito indispensable para favorecer la virtud colectiva, dentro de la cual el príncipe tendrá oportunidad de seguir cultivando la suya. De ahí consejos como que es mejor una paz injusta que una guerra por justa que pueda considerarse.

16. En lo político, Juan Luis Vives fue un hombre del imperio y defensor del emperador Carlos V, como lo demuestra toda su obra, especialmente algunas como el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* y el *Diálogo de Mercurio y Carón*. Siempre alabó la espiritualidad del emperador y su búsqueda afanosa de la paz en Europa aun a costa de perder territorios. Nunca aprobó las argucias torticeras del rival, Francisco I, a quien considera en esas obras como el prototipo del tirano por su falta de

fidelidad a la palabra dada. Pero fue, ante todo, el mayor defensor de la paz y la concordia entre todos los pueblos y, sobre todo, entre los que formaban su “país”, la cristiandad. Lo que confirma también su europeísmo, que en esta tesis se ha visto de forma muy clara cuando propone una política de defensa común para todo el continente ante el enemigo común, los turcos

17. Dos son los principales pilares en que se sustenta la educación política vivista: la naturaleza social de los hombres (herencia de Aristóteles y Santo Tomás) y la doctrina de la caridad cristiana como la entendió san Pablo. El primero de ellos hace que los hombres forzosamente deban vivir en sociedad, que deban buscar la mejor forma de organizarla y que tengan que supeditar el bien particular al bien común. El segundo implica que todo ello debe realizarse desde el amor al prójimo: el que mande debe buscar el bien de todos porque la caridad cristiana le obliga a velar por los otros; los súbditos deben obediencia al príncipe porque deben honrarlo como el cuarto mandamiento ordena honrar al padre y a la madre.

18. De ahí resulta una concepción de la organización política y social de tipo patriarcal en la que quien ejerce el poder ha de querer y proteger a los gobernados en correspondencia al amor que a él deben profesarle los súbditos además de la obediencia comentada. De ahí que nuestro autor acoja en sus obras metáforas comunes en la época en que vivió como aquellas que hablan del príncipe como el buen pastor o como el padre de la patria, alguien que tiene la obligación de querer a su pueblo, guiarlo, dirigirlo y tratar de que todos vivan lo mejor posible, para lo cual no debe reparar en desvelos ni en intereses propios, los cuales debe abandonar desde el mismo momento en que llegue al poder.

19. La triada paz, caridad, sabiduría constituye la base para la consecución de una sociedad perfecta en la que impere la virtud de todos sus componentes. La educación es el requisito para llegar a conseguirlas. No puede haber virtud si no hay sabiduría. No puede transmitirse la sabiduría si no hay amor entre quien enseña y quien aprende. La ausencia de paz dificulta que pueda haber amor o que se pueda manifestar. Todo ello debe formar parte del contenido de la educación del príncipe.

20. Un concepto fundamental hay detrás de todo el pensamiento de Vives: el de educabilidad. Todo, o casi todo, en el hombre y, por extensión, en la sociedad es susceptible de ser educado y perfeccionado mediante la educación. De ahí que en sus obras haya una propuesta educativa que abarca a todos los miembros de la sociedad comenzando por los propios gobernantes. En el caso de estos, Vives diseñó un currículo completísimo que en esta tesis doctoral he dividido en cinco grandes áreas: habilidades propias para el gobierno, educación de los modales, educación en los valores de la paz, educación académica y educación religiosa.

21. Fruto de esta educación es un príncipe que debe caracterizarse por ser un sabio que atesore grandes conocimientos de cuantas más disciplinas mejor, destacando los de historia que le harán un hombre prudente ante la toma de decisiones y calmado en sus proceder; así como un buen dominio de las leyes y del derecho que le facilitarán ser un hombre equitativo en la administración de la justicia y de pedir rendimiento de cuentas a quienes la administran en su nombre; acompañado y adornado por un discurso propio de un gran orador que sabe cómo convencer a los otros en cada ocasión por medio del uso correcto de la palabra. Pero, por encima de todo, resulta un hombre que conoce los preceptos de la fe cristiana y que, tras razonarlos, ha elegido vivir conforme a ellos y gobernar a los suyos desde y por esos preceptos. En definitiva, un hombre de buen decir y de buen obrar.

22. El currículo que propone Vives tiene como fin el desarrollo de una serie de cualidades que faciliten alcanzar una vida virtuosa. Dentro de ese currículo hay que destacar la relevancia que otorga a las artes sermocinales en la formación del príncipe y la exaltación del valor de la palabra y de la retórica como medio de acción política. Vives está plenamente convencido de que el discurso es la primera de las armas con que cuenta todo gobernante para ejercer su labor. Solo con una buena oratoria puede transmitir al resto cuáles son sus intenciones, sus deseos, las necesidades de la república y las decisiones que hay que tomar para resolver cuantos asuntos surjan, y solo con esa buena oratoria convencerá de lo acertado de sus decisiones, lo que contribuye a legitimarle en el poder y a mantenerle en él. Las artes del lenguaje son un vehículo para adquirir sabiduría y también para demostrarla, cosa capital en el caso de los destinados al mando político.

Otra materia clave en la formación del gobernante es la historia, que aporta modelos del pasado que pueden ser válidos en cuanto experiencias vividas por otros con las que complementar la propia. Analizar las soluciones y los métodos por los que optaron los personajes históricos de mayor relieve ayuda a afrontar los problemas propios con el debido sosiego, con la prudencia debida, virtud política que resulta capital para nuestro pensador. Junto a ella, la filosofía moral proporciona los contenidos propios de la gestión de los asuntos públicos

Otra de las áreas a las que concede una gran importancia es el derecho, pues el conocimiento de la legalidad y la buena capacidad para interpretarlo y aplicarlo le facilitarán el ejercicio de otra virtud cardinal que todo príncipe debe atesorar en su persona, la justicia.

Finalmente, la formación religiosa es el culmen del currículo, la que prepara al hombre para distinguir la verdadera sabiduría, la que le lleva a actuar siempre de acuerdo con unos valores que le hagan acercarse al modelo de hombre ofrecido por Cristo en esta vida y a Dios en la venidera. Tal

formación desarrolla otra virtud cardinal para nuestro autor, la caridad, el amor a todos los seres humanos.

23. En coherencia con lo anterior, el modelo de príncipe que propone nuestro valenciano es el de un hombre que destaca sobre los demás en sabiduría y en virtud, cuyo modelo es Cristo. Solo desde la superioridad en sabiduría y en virtud es posible el ejercicio del gobierno basado en la autoridad, y son las condiciones que le reportan esa autoridad las que le convierten en un buen modelo o espejo en el que podrá estar seguro que pueden fijarse sus súbditos sin miedo a que el resultado pueda ser negativo. Si el príncipe aventaja a los suyos en los aspectos considerados buenos no debe albergar duda de que aquellos tenderán a ser mejores, lo cual reportará beneficios a cada uno de los particulares y al total de la sociedad. De lo cual resulta un modo de ejercer el poder pedagógico, pues en todas sus acciones el príncipe debe tratar de enseñar al resto de los hombres cómo deben comportarse, debe ser un modelo que se ofrece a los demás para que pueda mejorar la sociedad.

24. De la conciencia de necesidad de mejora de la sociedad y de la creencia en la incompetencia del pueblo para gobernarse debido a su ignorancia surge otra idea que preocupa a Vives hasta el punto de convertirlo en uno de los primeros autores en proponer reformas sociales. Así ha de considerarse su constante consejo a los príncipes de educar al pueblo, de no dejar a ninguno de los súbditos sin formación, de hacerlo responsable de que cada uno de los miembros de la comunidad aprenda un oficio con el que pueda vivir dignamente y que le facilite el camino de la virtud, de ser su modelo de sabiduría y de virtud. Un príncipe sabio debe ser consciente de que necesita un pueblo culto que le haga ser mejor a él mismo. De ello se deduce que para nuestro autor la sabiduría del príncipe es algo más que la inteligencia a la hora de mandar, que dicha sabiduría debe conjuntar la inteligencia del mando con un sentido profundo y riguroso de la responsabilidad social y un esfuerzo inflexible para alcanzar el bien común a través de la mejora de todos los miembros de la sociedad.

25. Si algo destaca a Vives es el pacifismo que se comprueba en que la mayor parte de los contenidos que transmite a quienes aconsejó tuvieron como principal objetivo la educación para la paz. Vives fue un educador para la paz y la concordia y en contra de cualquier discordia y guerra, lo que no fue obstáculo para que fuera consciente de que para mantener en equilibrio a la sociedad sea preciso hacer uso de la fuerza en algunas ocasiones. De ahí que se mostrara partidario de tener un contingente de buenos soldados (necesariamente hombres buenos) que miraran por el bien del príncipe y de la comunidad, encargados de aplicar las medidas de fuerza legales en casos necesarios con el fin de mantener el estado de paz. Dicho de otra manera, el pacifismo de Vives, no del todo absoluto como ha quedado visto, no es obstáculo para que nuestro autor fuera consciente de

que todo gobernante debe tener lo que hoy se conoce como una política de defensa, que es la que dota al estado de la fuerza y de la imagen de fuerza suficiente para infundir en los otros el suficiente respeto de manera que se eviten agresiones y se consiga sustentar la paz.

26. En la teorización política de Vives encontramos siempre la lucha de opuestos: la concordia frente a la discordia, el rey frente al tirano, las virtudes frente a los vicios, el bien frente al mal, Dios frente al demonio. Consecuentemente, a la hora de plantear la educación del gobernante parte de esta contraposición de opuestos, sobre todo en el caso de la educación para la paz. Parte de hacer conscientes a los gobernantes de los efectos negativos de las guerras, de lo malos que son los conflictos bélicos para luego introducir las bondades de la paz. Lo mismo ocurre con los maestros, contraponen los buenos a los malos. Su propio tratado *Sobre las disciplinas* trata primero su corrupción para luego lo que estima que deben ser.

27. Vives es un hombre profundamente preocupado por el hombre como tal hombre y por el hombre como ser espiritual (ambos le hacen un ser social). Ello hace que su pensamiento político se vea dirigido hacia dos dimensiones fundamentales: la política social y la política moral, las cuales están íntimamente relacionadas. Por una parte, de los consejos que Vives dio a los gobernantes se deduce que nuestro humanista fue un hombre al que preocupaba el bienestar del común de las personas. Ello se demuestra en consejos tales como que deben procurar formación para el empleo a todos o en las advertencias respecto a los efectos de las guerras en las que es el pueblo el principal damnificado. Su obra *Sobre el socorro de los pobres* confirma su preocupación por las políticas sociales y recoge como ninguna otra las ideas del autor al respecto, que lo confirman como un avanzado. Por otra parte, lo que hace Vives con su obra es dar un conjunto de principios, juicios y máximas sobre el bien, la justicia, la virtud, etc., que bien aprendidos son de aplicación a todas las conductas del hombre en general o del gobernante en particular y que sirven para conformar un orden social equilibrado.

28. Otro aspecto que se ha puesto de manifiesto con este estudio es la atribución de responsabilidad al príncipe en todos los órdenes de la sociedad:

- El príncipe debe ser bueno y virtuoso para hacer bueno a su pueblo. Luego, el príncipe es responsable de que su pueblo sea bueno y debe preocuparse de que lo sea. Si el príncipe es el modelo para su pueblo, queda claro que debe mostrar responsabilidad en sus actos.
- El príncipe debe preocuparse de que su pueblo pueda prosperar, o sea, es responsable de conseguir y de mantener las condiciones que hagan posible la prosperidad y debe eliminar todas las que la impidan u obstaculicen como es el caso de las guerras.

- Cuando Vives aconseja al príncipe que se preocupe por la educación de los suyos le está responsabilizando de tal labor como, en definitiva, lo responsabiliza en todos los casos del bien común.

29. Su preocupación por el bien común y por los temas sociales y la atribución de la responsabilidad de los mismos a los gobernantes temporales le hacen un adelantado a su tiempo. Hace algunas aportaciones fundamentales como las siguientes:

- Dejar los temas de política social de ayuda a los desfavorecidos en manos de instancias civiles y no de la Iglesia.
- Con su consejo de mejorar y hacer más prósperos los reinos en lugar de hacerlos más grandes, atribuye al pueblo el derecho a una mejor existencia, al progreso económico. Lo que obliga al príncipe a poner los medios para posibilitarlo.
- El príncipe pasa de ser educando y educador a ser, además, responsable de la educación de los suyos.

30. El hecho de creer que se puede mejorar al hombre y al político por medio de la educación denota un buen grado de optimismo tanto antropológico como pedagógico y hasta político. Y es este optimismo el que le ayuda a persistir en su mensaje de paz, virtud y sabiduría como remedios a los males de su tiempo, una y otra vez sin perder la fe a pesar de ver que la situación de su contexto europeo no iba, ni mucho menos, como él hubiera deseado y a pesar de comprobar, supongo que con tristeza, que sus consejos no caían muchas veces en campo abonado.

31. El pensamiento de Vives sigue siendo actual. Temas como la unidad de los pueblos de Europa, el pacifismo y las relaciones entre las distintas confesiones religiosas siguen de actualidad en este momento. En la situación de crisis en la que se encuentra la sociedad de hoy, asuntos como la necesidad de que los gobernantes sean hombres de probada virtud, el aumento de la desigualdad entre las personas, etc., siguen siendo de interés. Sería interesante conocer cómo respondería a día de hoy Vives ante algunos temas:

- El grado de compromiso de muchos de los mejores intelectuales de nuestro tiempo con los problemas que acucian a nuestras sociedades.
- La falta de valor para asumir responsabilidades que se da en una gran proporción de las personas mejor preparadas.
- La deficitaria oratoria y la vacuidad de muchos discursos de los políticos.
- La corrupción de la política y de los políticos en Europa, España y Valencia.

- La falta de libertades en muchas partes del mundo.
- Las grandes desigualdades que se dan entre los seres humanos.
- El comportamiento de Europa para con los países del tercer mundo.
- La profunda crisis de valores que nos ha llevado a la crisis económica y al incremento de las desigualdades entre los hombres.
- Europa ya está unida para muchas cosas. Pero, ¿era esa la unidad que deseaba Juan Luis Vives?
- El miedo al terrorismo islamista.
- Etc.

Por otro lado, en lo referente a la educación y confirmando la vigencia de sus ideas, los métodos de trabajo que propone para los maestros serían ratificados por los más prestigiosos educadores.

32. En definitiva, el estudio ha servido para comprobar las tres hipótesis de trabajo que me había planteado confirmando, a mi juicio, a Juan Luis Vives como un tratadista de educación de príncipes continuador de la tradición agustinista y con las características propias del humanismo del Norte. Como un autor que diseñó un único modelo de príncipe cristiano aunque lo hiciera desde dos posiciones y en dos lenguas: en latín firmando las obras con su propio nombre desde la posición de un reputado intelectual de su tiempo, en castellano, sin dar a conocer su autoría, desde la posición del que sabe que su vida y la de los suyos está en riesgo por pertenecer a un grupo del que siempre se sospecha.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES:⁶⁷⁶

Obra escrita por Vives en latín:

OBRAS POLÍTICAS Y PACIFISTAS:

VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*, Estudio introductorio de Francisco Calero, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1999. Traducción y notas de Francisco Calero, M^a José Echarte, M^a Luisa Arribas y M^a Pilar Usábel.

- *Al Papa Adriano VI, sobre las perturbaciones de Europa*. Traducción y notas de Francisco Calero y M^a José Echarte.
- *A Enrique VIII, Rey de Inglaterra, sobre la captura del Rey de Francia*. Traducción y notas de Francisco Calero y M^a José Echarte.
- *Al mismo Rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz*. Traducción y notas de Francisco Calero y M^a José Echarte.
- *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos*. Traducción y notas de Francisco Calero y M^a José Echarte.
- *Juan Luis Vives saluda muy afectuosamente a Carlos V, Emperador augusto y Rey de las Españas*. Traducción y notas de Francisco Calero.
- *Sobre la concordia y la discordia en el género humano, Libro IV*. Traducción y notas de Francisco Calero.
- *A Alfonso Manrique, arzobispo de Sevilla*. Traducción y notas de M^a Luisa Arribas y M^a Pilar Usábel.

⁶⁷⁶ Se hace referencia a las ediciones de las que se han tomado las citas de la obra de Vives que constan a lo largo de la tesis.

- *Sobre la pacificación*. Traducción y notas de M^a Luisa Arribas y M^a Pilar Usábel.

VIVES, J.L., *Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1997. Traducción y notas de M^a Luisa Arribas y M^a Pilar Usábel.

OBRA SOCIAL:

VIVES, J.L., *Sobre el socorro de los pobres*, Ayuntamiento de Valencia, 2004. Traducción y notas de Francisco Calero.

VIVES, J.L., *Sobre la comunidad de bienes*, Ayuntamiento de Valencia, 2004. Traducción y notas de Francisco Calero.

OBRA EPISTOLAR:

VIVES, J.L., *Epistolario*, Edición preparada por José Jiménez Delgado, Editora nacional, Madrid, 1978.

VIVES, J.L., *Carta al Reverendísimo don Erardo de la Marca, Obispo de Lieja y Arzobispo de Valencia*. En VIVES, J.L., *Antología de textos*. Estudios sobre la Universitat de Valencia. Generalitat Valenciana. Servicio de publicaciones de la Universidad de Valencia, 1992.

OBRAS PEDAGÓGICAS, FILOSÓFICAS Y RELIGIOSAS:

VIVES, J.L., *Diálogos y otros escritos*. Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Alcina. Planeta S.A., Autores Hispánicos, Barcelona, 1988.

VIVES, J.L., *Las Disciplinas*. Ayuntamiento de Valencia, 1997.

- *Las Disciplinas. Tomo I*. Traducción y notas de Marco Antonio Coronel Ramos (Lib. I), Luis Pomer Monferrer (Lib. II Y III), José Casorrán Sanz (Lib. IV al VI) e Ismael Roca Meliá (Lib. VII).
- *Las Disciplinas. Tomo II*. Traducción y notas de Pablo Francisco Magraner Girona (Lib I Y II), Christian Juan Ricardo Porcar Bataller (Lib. III), Joaquín Serra Beltrán (Lib. IV) y Ubaldo Perelló Galarza (Lib. V),

- *Las Disciplinas. Tomo III.* Traducción y notas de Ferrán Grau Codina y Ricardo Hernández Pérez.
- VIVES, J.L.: *El arte retórica. De ratione dicendi.* Estudio introductorio de Emilio Hidalgo-Serna. Edición, traducción y notas de Ana Isabel Camacho. Anthropos, Barcelona, 1998.
- VIVES, J.L., *Pedagogía pueril.* Editorial Porrúa, México, 2004. Traducción de Lorenzo Riber.
- VIVES, J.L., *Escolta del alma,* Editorial Porrúa, México, 2004. Traducción de José María Gallegos Rocafull.
- VIVES, J.L., *Declamaciones silanas.* En VIVES, J.L., *Obras completas.* Primera traslación castellana íntegra directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber. Tomo I. Aguilar, Madrid, 1947
- VIVES, J.L., *Excitaciones del alma.* En *Obras completas,* Tomo I.
- VIVES, J.L., *De la verdad de la fe cristiana.* En VIVES, J.L., *Obras completas. Primera traslación castellana íntegra directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber, TomoII,* Aguilar, Madrid, 1947

Obra en castellano:

- VIVES, J.L., *Diálogo de doctrina cristiana,* Editora Nacional, Madrid, 1979. Atribuida a Juan de Valdés.
- VIVES, J.L., *Diálogo de la lengua.* Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1983. Atribuida a Juan de Valdés.
- VIVES, J.L., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma,* Cátedra, Fuenlabrada (Madrid), 1992. Atribuida a Alfonso de Valdés.
- VIVES, J.L., *El Scholástico.* Edición de José Miguel Martínez Torrejón. Crítica, Barcelona, 1997. Atribuida a Cristobal de Villalón.
- VIVES, J.L., *Diálogo de Mercurio y Carón,* Cátedra, Fuenlabrada (Madrid), 1999. Atribuida a Alfonso de Valdés.

BIBLIOGRAFÍA:

- ABELLÁN, J.L., *El pacifismo de Juan Luis Vives*, Ajuntament de Valencia, 1997.
- ADAMS, R. P., *The better part of valor. More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, war and peace 1469-1535*. Seattle: University of Washington Press, 1962.
- ALVAR EZQUERRA, A. y OTROS, *La España de los Austrias. La actividad política*. Akal, Madrid, 2011.
- ANDRÉS, M.: *La teología española en el siglo XVI*, t II, Madrid 1977.
- ARISTÓTELES, *Política*. Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, p. 47.
- ARQUILIERE, H.X., *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, traducción de Ignacio Massot Puey. Universidad de Granada, Granada, 2005.
- BARON, H., *In search of florentine civic humanism*, vol. I. Princeton-Nueva Jersey: Princeton University Press, 1988.
- BARRAQUE, J.P. y LEROY, B., *Des écrits pour les Rois. En Espagne médiévale, la réflexion politique d'Isidore de Seville aux Rois Catholiques*, Limoges, PULIM (Presse Universitaires de Limoges), 1999
- BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 2ª edición en español, 3ª reimpresión, 1986.
- BATLLORI, M., *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*. Círculo de lectores. Barcelona, 1995.
- BENEÍTEZ PRUDENCIO, J.J., “La repulsa a la diversidad: el pensamiento de Juan Luis Vives en el contexto de la lucha político-religiosa del siglo XVI”, *Revista de Filosofía, suplemento 2*, 2008, pp. 329-336.
- BERGER, P., *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Alfons el Magnànim, IVEI, Valencia, 1987.
- BLYTHE, J., “Civic humanism and medieval political thought”. En J. Hankins (Ed.), *Renaissance civic humanism. Reappraisals and Reflections* (pp. 30-74). Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2000.
- BOBBIO, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 2ª edición, 2ª reimpresión.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Imprenta de L. Rubio, Madrid, 1929.
- BORN, K.L., *El príncipe perfecto de los siglos XIII y XIV*.

- BOWEN, J., *Historia de la educación occidental. Tomo 2, La civilización de Europa, siglos VI-XVI*. Herder, Barcelona, 1979
- CALERO, F., “Traducir a Vives: elogio crítico de Lorenzo Riber”, en *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios latinos*, 1998, Nº 15, pp 529-539.
- CALERO, F., *Europa en el pensamiento de Luis Vives*. Ajuntament de Valencia, Valencia, 1997.
- CALERO, F.: *Estudio introductorio*. En VIVES, J.L., *Obras políticas y pacifistas*. Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1999.
- CALERO, F., “Francesc Eisimenis y Luis Vives: la clave de la verdad”. *Revista de Llenguas y Literatures Catalana, Gallega y Vasca*, XIII-2007-2008, pp. 25-37.
- CALERO, F., “Dos grandes europeístas españoles del siglo XVI: Luis Vives y Andrés Laguna.” Biblioteca Virtual Universal.
- CALERO, F., “Corrupción y restauración de las disciplinas en las obras latinas de Luis Vives”, *eHumanista* 26, 2014, pp. 454-467.
- CALERO, F. Y CORONEL RAMOS, M.A., “La grandeza de Juan Luis Vives”. *eHumanista*, 26, 2014, pp. 429-453.
- CAMBRENSIS, G., *De pricipis instuicione*.
- CAMERON, E., *El siglo XVI.. Historia de Europa Oxford*. Crítica, Móstoles (Madrid), 2006.
- CANTAVELLA, R., “Lectura i cultura de la dona a l’edat mitjana: opinions d’autors en catalá”. *Caplletra*, 3. otoño, 1988.
- CÁRCELES LABORDE, C., *Humanismo y educación en España (1450-1650)*, EUNSA, Pamplona, 1993.
- CONTRERAS, J., “Prólogo a la edición de las declamaciones silanas”, p. XXIII, En VIVES, J.L., *Seis declamaciones. Las cinco primeras llamadas Silanas, la sexta contestando a la de Quintiliano titulada Paries Palmatus*. Obras Completas. Prólogo de Juan Contreras. Trad. y notas de Juan Alventosa, Juan Sentandreu y Guillermo Hijarrubia. Universidad de Valencia, 1940 Edición bilingüe latino-española. Tomo I.
- CORONEL RAMOS, M.A., “Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégesis”, *Studia Philologica Valentina*, Vol. 10, n.s. 7, 2007, pp. 321-378.
- CURTIS, C., “The Social and Political Thought of Juan Luis Vives: Concord and Counsel in the Christian Commonwealth”. En Ch. Fantazzi (Ed.), *A Companion to Juan Luis Vives* (pp. 113-176). Leiden-Boston: Brill, 2008.

- DE BUNES IBARRA, M.A., “La conquista turca de Bizancio según los cronistas europeos de los siglos XVI y XVII”. *Erytheia*, nº 13, C.S.I.C., Madrid, 1992, pp. 89-102.
- DELGADO, B., *La educación en la reforma y la contrarreforma*. Editorial Síntesis, S.A., Madrid, 2002.
- EIXIMENIS, F., *Regiment de la cosa pública*. Selección, prólogo y notas de Albert Calderó i Cabré. Estrategia Local (edición no venal), Barcelona, 1999
- ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*. Introducción de José Luis Vidal, Planeta, Barcelona, 1987, 1ª edición en Clásicos Universales.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *Educación del príncipe cristiano*. Tecnos, Madrid, 1996.
- FEBRER ROMAGUERA, M.V., *Ortodoxia y humanismo: el Estudio General de Valencia durante el rectorado de Joan de Salaya (1525-1558)*. Universidad de Valencia, 2003.
- FELIPO ORTS, A., “La Universidad de Valencia durante el siglo XVI.” Editorial del Departamento de Historia Moderna, col. *Monografías y Fuentes nº 18*, Valencia, 1993.
- FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J.A.: *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.
- FERNÁNDEZ SUÁREZ, J.R., “Luis Vives: Educador de los jóvenes ingleses”, *Revista de filología inglesa*, número 17, Universidad de Valladolid, 1993, pp. 141-150.
- FONTÁN, A., “La política europea en la perspectiva de Vives.” En *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Colloquia Europalia, I. Acta colloquii Brugensi 1985*. Lovaina: Peeters, 1986, 27-73.
- FONTÁN, A., *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político*. Ajuntament de Valencia, España, 1992.
- FONTÁN, A., *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Marcial Pons, Madrid, 2008.
- GALINO CARRILLO, M.A., *Los tratados sobre educación de príncipes: siglos XVI y XVII*. Bolaños y Aguilar S.L., Madrid, 1948.
- GARCÍA CÁRCEL, R., *La Inquisición*, Biblioteca de El Sol, Altamira S.A.I.G. Madrid, 1991
- GARCÍA FERNANDEZ, E., “Los conversos y la inquisición”, *Clio y crimen*, nº 2, 2005, pp. 207-236.
- GARCÍA MARTÍNEZ, S.: “La cultura humanística en la Corona de Aragón en tiempos de Hernán Cortés”

- GEORGE, E. V., Rethorical strategies in Vives' peace writings: the letter to Charles V and the De Concordia. En G. Tournay, G. y D. Sacré (Eds.), *Ut granum sinapsis. Essays on neolatin literature in honour of Jozef Ijsewijn* (pp. 249-263). Lovaina: Leuven University Press, 1997.
- GOICOECHEA, J.L., "La glosa castellana al *De regimene principum* (1280) de Egidio Romano. La reducción aristotélica." En <http://www.uax.es/iurisuax/textos02/goico00.htm>
- GOMIS, J.B.. *Criterio social de Luis Vives*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Balmes de Sociología, Madrid, 1946.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M., "Ética y política en los orígenes de la modernidad", en VV.AA.: *La idea de Europa en el siglo XVI*. UNED, colección Aula Abierta, Madrid, 1999.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., "Humanistas contra escolásticos. Repaso de un capítulo de la correspondencia de Vives y Erasmo"; *Diánoia*, nº 29, 1983, pp. 135-161
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., Joan Lluís Vives. *De la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1987.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., "Hacia una definición del término humanismo", *Estudis Revista de Historia Moderna*, Vol. 15, Valencia, 1989, pp.45-66
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E., "Vives, de la edición príncipe, hacia el texto crítico", en *Vives, edicions princeps*. Edición de Enrique GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, SAVADOR ALBIÑANA y VÍCTOR GUTIÉRREZ. Universidad de Valencia, Valencia, 1992.
- GUZMÁN HERMIDA, J.M., "Estudio preliminar" en ISÓCRATES, *Discursos I*, Colección Clásica Gredos nº 23, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid 1979
- HALE, J.R., *La Europa del Renacimiento, 1480-1520*. Siglo XXI editores, S.A., Madrid, 1993, 1ª edición en castellano.
- INGLEHART, R. (1991), "El renacimiento de la cultura política: cultura, democracia estable y desarrollo económico." En LÓPEZ NIETO, L. y DELGADO SOTILLOS, I (compiladoras), *Análisis político y electoral*. UNED, Madrid, 2012.
- ISÓCRATES, *Discursos I*, Colección Clásica Gredos nº 23, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid 1979
- JIMÉNEZ DELGADO, J.: "Estudio introductorio". En VIVES, J.L., *Epistolario*, Edición preparada por José Jiménez Delgado, Editora nacional, Madrid, 1978.

- JIMÉNEZ GUIJARRO, P., “Estudio preliminar” en ERASMO DE ROTTERDAM, *Educación del príncipe cristiano*. Tecnos, Madrid, 1996.
- KOUT, K., “Vives, la guerra y la paz”. *eHumanista*, 26, 2014, pp. 539-568.
- LADERO, M.A., “Introducción” a SALISBURY, Juan de, *Policraticus*. Edición preparada por Miguel Angel Ladero, Matías García y Tomás Zamarriego. Clásicos para una Biblioteca Contemporánea. Editorial Nacional, Madrid, 1984
- MAQUIAVELO, N., *El príncipe*. Ediciones temas de hoy, S.A. Madrid, 1998.
- MARAÑÓN, G., *Espanoles fuera de España*. Espasa Calpe, colección Austral, Madrid, 1953, 3ª edición.
- MARAVALL, J.A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, BOE, Madrid, 1999.
- MARIANA, JUAN DE, *Del Rey y de la institución de la dignidad real*, Mundo Latino, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, Madrid, 1930.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, J.L., “El tratado de caballería de Francesc Eximenis”. *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, 1996-2003, pp. 295-331.
- MONSEGÚ, B., *La filosofía del humanismo de Juan Luis Vives*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1961.
- NOGALES RINCÓN, D., “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval, *Revista de la Sociedad de Estudios Medievales*, nº 16, 2006, pp. 9-39.
- NOREÑA, C.G., *Juan Luis Vives y las emociones*. Ayuntamiento de Valencia, Valencia 1992.
- OCAMPO GRANADOS, M.E., *Artes y disciplinas en la educación para la paz según Juan Luis Vives*. (Tesis doctoral inédita, Pamplona, Universidad de Navarra), 2010.
- OCAMPO GRANADOS, M.E.: “El lenguaje y la formación cívica según Juan Luis Vives (1492/3-1540)”. *Estudios sobre educación*, Vol. 27, 2014, pp. 213-230.
- PALACIOS MARTÍN, B., “El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los “espejos de príncipes” (1250 – 1350)”, en *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)*, XXI Semana de Estudios Medievales, Estella, 1994. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1995.
- PARADINAS FUENTES, J.L., *Humanismo y educación en el Dictatum Christianum de Benito Arias Montano*. Universidad de Huelva, Huelva, 2006.
- PERNIL ALARCÓN, P. y VERGARA CIORDIA, J., *Historia de la educación (Edad Antigua, Media y Moderna)*. Guía didáctica. UNED, Madrid, 2001, 1ª edición.

- PIERROTTI, N., “Isócrates: retórica y poder político en la formación del ciudadano ateniense del siglo IV a.c.” En <http://clio.rediris.es/n30/isocrates.htm>.
- RAUSELL GUILLOT, H., *Una aproximación al erasmismo valenciano: Cosme Damián Çavall y Pedro Antonio Beuter, catedráticos, sacerdotes y erasmistas. Resumen de tesis doctoral*
- ROMANO, R y TENENTI, A., *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento*. Historia Universal Siglo Veintiuno, 8ª edición, Madrid, 1978
- ROVIRA REICH, R., *La educación política en la Antigüedad clásica*, Biblioteca de autores cristianos-UNED, Madrid, 2012.
- RUCQUOI, A. BIZZARRI, y H. O. , “Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente”, *Cuadernos de Historia de España*, LXXIX (2005), pp. 7-30.
- SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*. Fondo de cultura económica, México D.F., 2000, tercera edición en español, aumentada y corregida, quinta reimpresión.
- SALISBURY, Juan de, *Policraticus*. Edición preparada por Miguel Angel Ladero, Matías García y Tomás Zamarriego. Clásicos para una Biblioteca Contemporánea. Editorial Nacional, Madrid, 1984
- SALVADOR ESTEBAN, E., “Un aragonés en la valencia de Fernando el Católico. Alfonso Sánchez, lugarteniente de tesorero general”. *Aragón en la Edad Media*, 2008, pp. 709-721
- S. TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía*. Estudio preliminar, traducción y notas de L. ROBLES y A. CHUECA. Madrid, Tecnos, 1989.
- SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013, segunda reimpresión.
- SUÁREZ, M. Y ULLOA, B., *La España de Erasmo*, Ediciones Eniversitarias, South Dakota, 1973.
- SWIFT LOUIS J.: “Somnium Vives y el Sueño de Escipión”. *Homenaje a Luis Vives. Ponencias leídas en el VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos celebrado en Madrid del 2 al 6 de septiembre de 1974*. Fundación Universitaria Española, Seminario Nebrija, Madrid, 1977.
- TENENTI, A., *Historia universal Planeta. Tomo 6, El Renacimiento*. Editorial Planeta, S.A., Barcelona, 1992.
- TOUCHARD, J.: *Historia de las ideas políticas*. Tecnos, Madrid, 6ª edición 2006 (1ª de 1961), reimpresión de 2013.

- TRUJILLO PÉREZ, I., “Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives.” *Anuario de historia de la iglesia*, nº1, 1992, pp 185-202.
- VERGARA CIORDIA, J., “La educación medieval”, en REDONDO GARCÍA, E. (director) y OTROS, *Introducción a la historia de la educación*. Ariel Educación, Barcelona, 2001, 1ª edición, p. 261.
- VERGARA CIORDIA, J., *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de Morali Principis Institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política*. Eunsa, Barañáin (Navarra), 2010, 1ª edición
- VERGARA CIORDIA, J., “La temática y las obras de educación de príncipes en la Edad Media con una propuesta de investigación.” Departamento de Historia de la Educación. UNED, 2013.
- VERGARA CIORDIA, J., “La educación en la Edad Media occidental: un tránsito a la modernidad.” En NEGRÍN FAJARDO, O. y VERGARA CIORDIA, J., *Historia de la educación. De la Grecia Clásica a la educación contemporánea*. Dykinson, S.L., Madrid, 2014
- VIERA, D.J., “Más sobre Vives y el carro de las donas.” Instituto de Literatura y Estudios Filológicos. Valencia, 1975 Tamaño 4º mayor. 16 pp. Separata no editorial de la *Revista Valenciana de Filología Tomo VII- Nº 3 año 1975*.
- WOLFF, J., *Filosofía política. Una introducción*, Ariel, Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona), 2001.

Direcciones web citadas:

<http://www.artehistoria.jcyl.es/v2/personajes/5563.htm>.

http://www.mercaba.org/DicT/devotio_moderna.htm

OTRA BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

- ABELLÁN, J.L.: *El erasmismo español. Introducción de José Luis Gómez-Martínez*. Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- BLANCO Y SÁNCHEZ, R., *Bibliografía pedagógica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*, Madrid, Tipografía de la Revista de Arch., Bibl. y Museos, 1907, Tomo I, Intro.
- CALERO, F., *Juan Luis Vives autor del Diálogo de Mercurio y Carón*. Colección Minor, Ajuntament de València, Sedaví (Valencia), 2004.
- CALERO, F., “Luis Vives fue el autor del Lazarillo de Tormes”, en *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, ISSN-e 1139-3637, Nº. 32, 2006

- CALERO, F.: *Juan Luis Vives*. Colección Personajes Valencianos. Ajuntament de Valencia, Valencia, 2009
- CALERO, F., “Dos grandes europeístas españoles del siglo XVI: Luis Vives y Andrés Laguna.” Biblioteca Virtual Universal.
- CALERO, F., “Principales ideas pedagógicas en El Scholastico de Luis Vives”, en Vergara Ciordia, J., *Ideales de formación en la Historia de la Educación*. Madrid, Dykinson, 2011, pp. 157-177.
- CALERO, F.: “La nueva imagen de Luis Vives”. eHumanista/IVITRA 1, UNED, Madrid, 2012, pp. 15-30.
- CALERO F., El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda. Madrid, UNEN/BAC, 2015.
- CAPITÁN DÍAZ, A.: *Historia del pensamiento pedagógico de Europa. Desde sus orígenes al precientifismo pedagógico de J.F. Herbart*. Dykinson, Madrid, 1984.
- CÁRCELES LABORDE, C., "Aspectos generales de la pedagogía de Vives", en *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 50, Nº 193, 1992.
- CHÂTELET, F. (Director), *Historia de las ideologías I*. Zero, Madrid, 1978.
- CHÂTELET, F. (Director), *Historia de las ideologías II*. Zero, Madrid, 1978.
- CODINA MIR, G., *Aux sources de la Pédagogie des jésuites. Le modus parisienses*. Roma, Institutum historicum S. I., 1968
- DEL NERO, V.: “Introducción : La estructura del *De Concordia et Discordia* de Juan Luis Vives” en J. L. Vives, *Sobre la concordia y la discordia en el género humano*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1997, pp. 9-44.
- FONTÁN, A.: “El latín de Luis Vives”. *Homenaje a Luis Vives. Ponencias leídas en el VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos celebrado en Madrid del 2 al 6 de septiembre de 1974*. Fundación Universitaria Española, Seminario Nebrija, Madrid, 1977.
- FRABOSCHI, A: “Isócrates. La formación ética del hombre político.” En http://www.galeon.com/filoesp/Akademos/contexts/aaf_isoc.htm.
- GARCÍA, A., *Els Vives: una família de jueus valencians*. Valencia: Tres i Quatre, 1987.
- GILBERT, P. (Coord), *Universitas Nostra Gregoriana. La Pontificia Università Gregoriana ieri ad oggi*. Roma, Edizioni AdP, 2006
- GÓMEZ-HORTIGUELA AMILO, A.: "La sabiduría en la obra de Juan Luis Vives", *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 10, Universidad de Navarra, nº 10, 2001, pp. 504-509.

- GÓMEZ-HORTIGUELA AMILO, A.: "La vida sine querella de Juan Luis Vives". *eHumanista*, 26, 2014, pp. 345-356.
- GUERRERO LATORRE, A.C., JULIÁ DÍAZ, S. y TORRES BALLESTEROS, S.: *Historia económica y social moderna y contemporánea de España*. UNED, Madrid, 1991.
- HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo, *Historia de la vida del hombre*, Tomo III, Parte II, Madrid, Imprenta Real, 1794.
- KRISTELLER, P.O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., "El concepto de legitimidad en perspectiva histórica". *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, 18, 2009, pp. 153-166. Recuperado de <https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/download/116/124>, el 2 de febrero de 2015.
- MENÉNDEZ PIDAL, R.: La idea imperial de Carlos V. Colección Austral, nº 172. Espasa Calpe, S.A., Madrid, 1971, sexta edición.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., *Obras completas, epistolario y bibliografía*.
- MORENO GALLEGO, V.: "Reflexiones sobre la recepción de Luis Vives en España." *Res publica*, 20, 2008, pp. 43-66.
- NIETO SORIA, J.M., "Les miroirs des princes dans l'historiographie espagnole (couronne de Castille, XIIe-XVe siècles): tendances de la recherche", en *Specula principum*. A cura di Angela de Benedictis con la collaborazione di Annamaria Pisapia, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, pp. 193-207
- PINTA LLORENTE, Miguel de la, & PALACIO Y DE PALACIO, José María de, *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives. I Proceso contra Blanquina March, madre del humanista*. Madrid-Barcelona: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1964.
- REDONDO GARCÍA, E., La nueva educación humanística: Luis Vives, en *Historia de la Educación en España y América/coord. por Buenaventura Delgado Criado, Vol. 2, 1993 (La educación en la España Moderna (siglos XVI-XVIII) págs. 93-112.*
- STRAMIELLO, C.I.: Juan Luis Vives. La formación del Humanista. Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2009.
- VALERA IGLESIAS, M., "En torno a la educación de los príncipes en la Edad Media y el Renacimiento", *Escuela Abierta*, 12, 2009, pp. 75-86. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3277718> el 10 de enero de 2015.

VV.AA.: *La cultura española en la Edad Moderna*. Ediciones Istmo, S.A., Madrid, 2004.