

COL·LECCIÓ ESTUDIS CLÀSSICS

9

RETÓRICA Y DEMOCRACIA

PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE
EL ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN

FRANCISCO ARENAS-DOLZ (ED.)



2012

© Los autores, 2012

© De esta edición: Institució Alfons el Magnànim
Diputació de València, 2012
Director: Ricard Bellveser
Colección dirigida por Jaime Siles

I.S.B.N.: 978-84-7822-629-0
Depósito legal: V-2981-2012

Maquetación: Artigraf Impressors

Imprime:


IMPRENTA
PROVINCIAL DE VALENCIA

Es evidente pues la razón por la cual el hombre es un animal social, mucho más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario. Porque, la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene logos. La voz indica lo doloroso y lo placentero y, por tanto, también la poseen los demás animales (en efecto, su naturaleza llega hasta sentir lo doloroso y lo placentero y así se lo indican unos a otros). El logos, en cambio, es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial y, por tanto, lo justo y lo injusto. Esto es pues lo propio del hombre respecto de los demás animales, poseer, él solo, el sentido del bien y el mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores; y la comunidad de estos hace casa y ciudad. Y, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros.

ARISTÓTELES

- Sánchez Vendramini, D.N. 2008. «La literatura como vía a la gloria en el *Dialogus* de Tácito». *Gerión* 26.1: 297-311.
- Sherwin-White, A.N. 1985. *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Wormser, G. 1912. «Le *Dialogue des Orateurs* et l'Institution Oratoire de Quintilien». *Revue de Philologie* 36: 178-189.

**DEMOCRACIA PAULINA PARA UNA CULTURA CLÁSICA:
EL EJEMPLO DEL HUMANISTA VALENCIANO JUAN LUIS VIVES**

Marco Antonio Coronel Ramos

Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas.

Rm 13.1

Estas palabras de San Pablo fueron esenciales para la constitución de la teoría política humanística. En realidad lo fue todo el capítulo 13 de la *Epístola a los Romanos*, en el que el apóstol afronta el debate griego sobre el origen y el ejercicio del poder y la autoridad. Su punto de partida no es el de polémicas sobre origen natural o convencional del poder y de la sociedad. No podía serlo, porque su pilar de referencia no son discusiones en torno al principio de las cosas, la sustancia, el ser o el vacío. Pablo parte del Dios *desconocido* predicado en el Areópago (Hch 17.22-34), creador por voluntad propia, señor de todo lo que existe, providente y regente; un Dios en el que «vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17.28). Ese Dios es el que constituye los gobiernos para que el hombre obre el bien y tema el mal:

Obra el bien, y obtendrás de ella [de la autoridad] elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras mal, teme: pues no en vano lleva espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal (Rm 13.3-4).

Esta etiología del poder obliga al hombre a la obediencia a la autoridad por dos motivos: por temor y por conciencia (Rm 13.5). Por temor, porque se le reconoce al gobernante la capacidad coactiva de castigar; por conciencia, porque también se acepta que el poder que ejerce es una concesión de Dios. De este modo se convierte en una suerte de obligación *ciudadana*, que impregnará todos los debates políticos humanísticos, la idea de que hay que respetar el poder instituido y de que la ley que rige los comportamientos humanos queda subsumida en el concepto paulino de amor o caridad. Desde esta perspectiva el ciudadano cristiano se presentará como aquel que *ama* a los que le gobiernan y a sus semejantes. El amor queda transformado en la virtud *política* por excelencia en Pablo (Rm 13.8-10). Este pensamiento es inseparable del dogma de la segunda venida de Cristo que los primeros cristianos veían como algo inminente y que les obliga a asumir su naturaleza de *hijos de la luz* en espera de ese nuevo reino celeste. La metáfora de la luz encierra en el fondo todo el programa del ciudadano paulino:

Como en pleno día, procedamos con decoro: nada de lujurias y desenfrenos, nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo, y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias (Rm 13.13-14).

Pablo salda así el debate político-moral griego con el principio del amor entendido como virtud ciudadana que obliga a asumir la responsabilidad ética que a cada uno corresponda desde la coherencia de la fe. Será la fe la que conmine al creyente a andar en forma adecuada o decorosamente – *euskhēmónos peripatēsōmen* – para no *hacerse* o conformarse con los deseos o *concupiscencias* – *mē poieīsthe eis epithymías*. En consecuencia, el amor *político* paulino se convierte en una llamada a actuar con corrección y a controlar los apetitos o deseos. Así será también en la teoría política humanística y reformada. En estas escasas páginas no se puede recorrer todo el tránsito que conduce desde Pablo a los humanistas y reformados, por lo cual se hará una únicamente una parada en la primera mitad del siglo XVI y, en especial, en el valenciano Juan Luis Vives.

Pero, si es cierto que la teoría política de este período es inseparable de un San Pablo reivindicado por el neoplatonismo renacentista, no es

menos cierto que el pensamiento paulino adquiere esta preponderancia gracias a una coyuntura político-religiosa que enlaza el siglo XVI con la Baja Edad Media. Esa coyuntura está marcada por tres grandes realidades como la crisis de la autoridad papal, la decadencia de la teología escolástica y el surgimiento de un movimiento místico individualista (García-Villoslada 1969: 18-19). Si se tiene presente a San Pablo y se reconoce la pervivencia de estas tendencias históricas, pueden espigarse algunas de las razones que explican las reformas quinientistas y la teoría política que las sustenta. Lo que hace el siglo XVI es depurar todos estos aspectos en el alambique de una época para la que es impostergable redefinir al hombre y resituarlo en la sociedad. Esto es especialmente evidente en Alemania, donde desde hacía mucho tiempo prosperaba un sentimiento antirromano azuzado por los abusos fiscales y desde luego por la falta de moralidad del clero y por una religión *farisaica*, es decir, externa y formal, incapaz de responder a la religión *moral* que requería la burguesía incipiente.

En efecto, frente al prestigio de la contemplación, las nuevas clases emergentes comerciales necesitaban una religión práctica que sirviera de horma o falsilla a sus inquietudes reales y cotidianas. Consecuencia de todo ello son las diversas rebeliones campesinas que se extienden por Europa como signos tempranos del precapitalismo. Los humanistas asisten a estos acontecimientos con clarividencia y, más allá de sus posiciones frente a esos disturbios, lo importante es destacar que tratan de fabricar una religión interior que responda a esas demandas. Lo harán no desde la aceptación de una realidad precapitalista en la que la mentira y la contradicción es el precio a pagar para lograr la permeabilidad social, sino desde un acendrado paulinismo y desde una moral exigente con la que propugnan la igualdad de todos los creyentes y la estabilidad social y política de todas las naciones de Europa.

A nada de ello es ajeno el neoplatonismo humanístico, que contribuye a forjar la nueva idea de hombre que, a la postre, resultará indispensable para que el pensamiento político bajo-medieval se transforme en práctica política renacentista. Esta mutación se observa claramente en Pico della Mirandola, que teoriza sobre la dignidad de la vida humana comparándola a lo que él denomina *existencia querubínica*. Entonces procede a definir al hombre, como cabe esperarse, desde su naturaleza escindida entre alma y

cuerpo para cifrar la grandeza humana en la capacidad del alma para domar al cuerpo con las herramientas de la filosofía:

Nosotros también, remedando en la tierra la vida querubínica, conteniendo con la fuerza moral la impetuosidad de las pasiones, disipando la obnubilación mental con la dialéctica, purifiquemos el alma, quitémosle las manchas de la ignorancia y de la corrupción, para que no se desaten los afectos ni deleite la razón. Así compuesta y purificada el alma, demos a conocer la luz de la filosofía natural, y llevémosla finalmente a la perfección con el conocimiento de las cosas divinas (Pico della Mirandola 2003: 42-43).

Será la filosofía moral la que pueda atenuar las tendencias humanas a la animalidad y a la disensión, provocadas por el compuesto alma-cuerpo. La dignidad humana es consecuencia de la capacidad de la voluntad de someter el cuerpo al alma (Pico della Mirandola 2003: 47-48). Este pensamiento se traslada en el siglo XVI a la política y lo que se afirmaba del hombre se atribuirá igualmente a la sociedad a partir de la descripción paulina de la Iglesia como *cuerpo de Cristo* (1Cor 12.12-30). Para los humanistas la sociedad será digna y responderá a la dignidad de sus individuos, si tiene como cabeza al Cristo moral tal y como lo construyen Erasmo y sus amigos y colaboradores. Si no es Cristo la cabeza de la sociedad, como lo es de la Iglesia, la sociedad se verá envuelta en guerras y disensiones. Esta idea tan usual en los humanistas aparece ya en un autor como Vicente de Beauvais, para el que todo gobierno es una concesión de Dios según los merecimientos del resto del cuerpo social. En este sentido, los malos gobernantes serán consentidos por Dios para dar una lección a unos malos súbditos:

¿Por qué vemos con desprecio que mandan en nosotros aquellos cuyos gobiernos hemos recibido sobre nuestras cabezas por la furia del Señor? De este modo, según los méritos de los súbditos se reparten los papeles de los jefes, de manera que con frecuencia los que parecen buenos cambian en cuanto reciben el mando, como dice la Escritura de Saúl, que cambió su corazón con el cargo (2008: 45).

Desde esta perspectiva se comprende mejor el desasosiego por el mal ejemplo del clero, porque, en vez de ser la horma moral de los cristianos,

son el contrafacto de Cristo. La vida comunitaria cae así en un círculo vicioso: los que presiden la comunidad la corrompen, de suerte que la comunidad, presa de la ignorancia, se hará merecedora de malos regidores que sólo busquen su bien personal. Es esta una de las razones de la insistencia de todos los reformadores del XVI, católicos y protestantes, en que la Escritura debe ser la regla para todo buen gobierno y para todo buen súbdito. Si los que detentan el poder no dan ejemplo, habrá que acudir al ejemplo de los ejemplos: el propio Cristo. Así se decía ya en la Edad Media y ejemplo de ello es el citado Vicente de Beauvais (2008: 126-141).

Es en este punto donde la Baja Edad Media es importante para el pensamiento político quinientista, porque es el campo de observación del devenir histórico-social de Europa. Podría decirse sin temor que la teoría política y la retórica política renacentistas están condicionadas por los conflictos entre el imperio y el papado que se sucedieron a lo largo de la Edad Media desde que Gregorio Magno conformó lo que se ha dado en llamar *monarquía cristiana*. Desde entonces autores como Hugo de San Víctor o Bernardo de Claraval y papas como Inocencio III defenderán a ultranza la preeminencia papal con argumentos como las dos espadas, el sometimiento de los reyes magos, en calidad de representantes del poder civil, a Cristo, que encarnaría el poder eclesiástico. Pero sobre todos esos argumentos, destacó la donación de Constantino. Esta teocracia pontifical ponía el gobierno del mundo en manos del Papa por vincular el poder terrenal con el verdadero cometido romano, que no era otro más que llevar al hombre a la perfección espiritual y a la salvación (Castañeda Delgado 1996: 15).

Con el correr de los años aparecerán diversos autores que se opondrán a esta preponderancia papal. Entre ellos destacan Marsilio de Padua, Dante Alighieri y Guillermo de Ockham. Los tres viven las consecuencias de la elección como emperador de Luis de Baviera con el nombre de Luis IV el mismo día que el papa Clemente había nombrado emperador a Federico de Austria. Esto llevó a una cruel guerra que duró casi una década implicando a Juan XXII, sucesor de Clemente. Estos enfrentamientos hicieron que se replanteara la cuestión de la autoridad papal y temas como la excomunión o la pobreza evangélica. Más tarde, el problema del cisma de occidente no hará más que profundizar en esta falta de autoridad del

papado. Estos debates, en cierto modo, tienen un origen remoto en el siglo XI cuando aparece en Italia una forma de gobierno ciudadano que se fue asentando en el siglo XII. La figura característica de esta época es el *podes-tà* o funcionario asalariado y elegido. A finales del siglo XII este gobierno republicano se había asentado en las principales ciudades del norte de Italia. *De iure* eran ciudades vasallas del Sacro Imperio Romano, aunque *de facto* eran independientes. El papado fue su aliado en sus luchas contra el Imperio (Skinner 1985: 1.32).

Surgirá así la necesidad de buscar un equilibrio entre poderes. Así lo hace en su *Defensor menor* Marsilio de Padua con una serie de argumentos retóricos tomados fundamentalmente de la Biblia. Esta recurrencia a las Escrituras implica el cuestionamiento de los decretos papales y, como se ha dicho, es una apelación a recurrir a la única fuente, a juicio de estos autores, del derecho divino. Este es uno de los antecedentes del principio reformado de *sola scriptura*. Marsilio apresta su obra, escrita entre el 1341 y el 1342, con un armazón fundamentalmente paulino. Se aplicará en concreto a discernir entre la ley divina y la humana o a definir la misión de los sacerdotes. Sobre lo primero es bien claro: la divina proviene directamente de Dios y sobre ella nada puede decir el hombre. Son leyes que atañen a la salvación del hombre. Por otro lado, la humana afecta a los actos que el hombre realiza voluntariamente. Su eficacia radica en las puniciones que se aplican a aquellos que las transgreden (2005: 87-90). De ello se deduce necesariamente que ninguna decretal del pontífice Romano, o de algún otro sacerdote o diácono, se considera ley divina ni tampoco humana.

En consecuencia, el sacerdote no puede intervenir ni en el caso que el legislador sea malo y cita para defender esta posición 1Cor 3.3; 6.4; 2Cor 1.24; 2Tim 2.4. Será el legislador humano el que castigue al gobernante negligente. En cualquier caso nunca el obispo o el sacerdote pueden inmiscuirse en cosas humanas (2005: 92-95). Los obispos no pueden forzar a nadie y cita Mt 10.23 donde Cristo aconseja marcharse del lugar donde los apóstoles sean perseguidos. En consecuencia, los obispos no pueden forzar a nadie ni ejercer la fuerza física. Pablo se lo había dicho a los de Corinto: «No es que pretendamos dominar sobre vuestra fe, sino que contribuimos a vuestro gozo, pues os mantenéis firmes en la fe» (2Cor 1.24).

En definitiva, si la Iglesia aconseja en algo al poder civil lo hace verbalmente y sin capacidad coactiva. En este sentido defiende que la fe obra por amor y no por coacción: «¡No!, las armas de nuestro combate no son carnales» (2Cor 10.4). Por este u otros servicios el clero en cualquiera de sus grados no pueden reivindicar ningún bien mobiliario o inmobiliario, salvo el vestido y el alimento. En cualquier caso el límite del ejercicio del poder es la libertad evangélica, que Guillermo de Ockham defiende frente a toda servidumbre:

Es tal la libertad evangélica que en virtud de la misma ley no se puede imponer nada, sobre todo grave, contra su voluntad, a sus observancias, cuando no hay culpa por parte de los sujetos, ni tampoco una urgente necesidad ni manifiesta utilidad. Nada, en efecto, que sea superfluo o que no sea de derecho natural o de derecho divino expreso (Guillermo de Ockham 2001: 65).

Esta es la libertad que incita a Santiago a decir: «Por esto opino yo que no se debe molestar a los gentiles que se conviertan a Dios» (Hch 15.19) o a los apóstoles a escribir: «que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que estas indispensables» (Hch 15.28). Estos pensamientos paulinos y la realidad política europea con conflictos que reaparecen, larvados desde la Baja Edad Media, darán respuesta al presente político y a la realidad social de la Europa del siglo XVI. Surge de ese modo el humanismo cristiano, cuando la técnica filológica, aplicada a discernir la verdad textual se convierte en elemento verificador de la verdad histórica. Entonces la filología se hace, si se permite la expresión, auxilio de la ideología. Aparecen así unos nuevos conceptos de libertad o de virtud, que no son abstracciones filosóficas, sino práctica de la vida ciudadana o, en el caso de los gobernantes, ejercicio del poder. Libertad significará ser independiente de la intervención externa y capacidad para administrarse. Esta es la libertad en sentido político e histórico (Skinner 1985: 1.99). Esto origina un concepto político e histórico de virtud acuñado sobre la *virtus* ciceroniana y que se refiere a la excelencia a la que todos pueden aspirar (Skinner 1985: 1.111), Y de ahí esa visión antropocéntrica que se atribuye a la historia y a la política renacentistas (Huesbe Llanos / Carvajal Aravena 2003: 35-37).

Pero esta nueva libertad renacentista pierde también sus componentes metafísicos a la sombra de Cristo, que regenerando al hombre con su muerte, le confiere lo que se ha dado en llamar libertad evangélica. Podría decirse que los principios que sostienen la retórica política humanístico-cristiana son la noción ciceroniana de virtud política y el concepto de libertad evangélica. De aquí nace la definición reformada de la Iglesia como *congregatio fidelium*, consecuencia, entre otros factores, de autores como Marsilio de Padua, que despojaron a la institución eclesial de todo poder jurisdiccional. En este sentido la Iglesia será la unión voluntaria de todos los que son creyentes y en la que cada uno juega un papel carismático según la metáfora del cuerpo de Cristo paulino. Por ello la teoría política cristiano-humanística se basa, como antes se dijo, en la idea del amor como aglutinante de la sociedad. Este pensamiento se sustancia en Vives en la insistencia con que afirma que hay que anteponer el interés público al privado, el interés de la comunidad al del individuo. La sociedad, sin embargo, ofrece más habitualmente contraejemplos de esto:

Así se administran los asuntos, con ventajas privadas no públicas, y no se tiene en cuenta cuánto puede aportar cada uno al bien común, sino cuánto dinero o renombre ha de procurarse (Vives 1992: 24).

Para Vives la gangrena social es anteponer lo privado a lo público y buscar el renombre a cualquier otra cosa. Esta subversión de valores es expuesta en muchas ocasiones con el eco platónico de contraponer la verdad y la apariencia. El mundo que el hombre ha construido lo es de apariencias, lo cual es lo mismo que afirmar que es un mundo de mentira. Así lo había dicho Antonio Pérez, el famoso ministro huido de Felipe II, con palabras clarividentes:

la opinión se ha hecho señora del mundo, suele valer más en él ya la autoridad que la substancia (Pérez 1788: 14).

Por esto todos los tratadistas políticos insisten en lo importante de los buenos consejeros, definidos como hombres que anclan al gobernante en la realidad y no en la apariencia. Por eso el citado Pérez, siguiendo con el

léxico platónico, aconseja vivir desde lo necesario y no desde lo accesorio. Desde esta perspectiva aclara cuáles son las cuatro cualidades de un consejero:

que ame a la persona a quien aconseja, y que no se dexe vencer de la codicia del dinero; porque el que conoce y entiende lo que es provechoso, y conveniente en lo propuesto, pero no tiene palabras con que declararse, lo mismo es que si no entendiese (Pérez 1788: 109-110).

Qué lejos estamos del posibilismo de un Maquiavelo que, desde la tradición medieval heredada precisamente de Marsilio de Padua, se pregunta cómo lograr y mantener el poder. Maquiavelo, como todos los humanistas, no analiza el poder desde la metafísica, pero, en contraste con ellos, defiende que el poder sólo se garantiza desde la astucia persuasiva y la fuerza (Maquiavelo 1978: 105). En este sentido la violencia ocupa en él el papel que en los humanistas cristianos juega el amor, llegando a negar toda eficacia al concepto cristiano de virtud que, manejado por los humanistas, era herencia en cierto modo de los espejos de príncipes. Lo importante a su juicio no es la virtud, sino la apariencia de ella (Skinner 1985: 1.153-163). Por ello, lo mismo que el deseo de poder se justifica desde el deseo natural de adquirir y de conservar lo adquirido (Maquiavelo 1978: 99), la principal herramienta para lograrlo será saber administrar la guerra, la disciplina, los buenos ejércitos e incluso el miedo (Maquiavelo 1978: 140; 147-150). A su juicio, sólo los eclesiásticos consiguen el poder sin esfuerzo y lo mantienen sin él (Maquiavelo 1978: 128-130).

No será esta la línea de los humanistas cristianos que, reeditando el *motto* clásico *vir bonus dicendi peritus*, exigen del gobernante y, sobre todo, de sus ministros, pericia discursiva, pero también bondad de intención. Aquí es donde reaparece el concepto paulino de amor, vinculado al de autoridad, para transformarse en el fundamento de la ley y de la acción de gobierno. Así, lo mismo que muchos pasajes de Vives, pueden citarse los *Remedios dados por Fadrique Furió Ceriol a su Magestad para el sosiego de las alteraciones de los países Vajos de los Estados de Flandes* donde, contra lo que sostenía Maquiavelo, se afirma que las armas no son la solución a los problemas. Frente a ellas sitúa el «buen gobierno» y añade:

La verdadera auctoridad, digo que consiste en que un príncipe salta con su justo yntento y perpetúe la suçisión de los estados en su casa por la vía que pudiere, con tal que sea legítima, nunca el perdedor fue loco, quando los medios son buenos a la auctoridad de qualquier príncipe más aun se le recresce por ello grandíssima loa y honra. Los medios de buen gobierno son prudencia, liberalidad y misericordia (Furió Ceriol 1993: 112-113).

Semejantes ideas encontramos en la carta *Sobre la captura del rey de Francia* dirigida por Vives a Enrique VIII de Inglaterra (1992: 27-31). La escribe con motivo de la victoria de Carlos V en Pavía pidiendo moderación en la victoria, sobre todo en lo que afecte al rey de Francia. Su rey está capturado, pero hay que tener piedad con sus súbditos (Vives 1992: 28). Al mismo rey escribe su *Sobre el gobierno, sobre la guerra y la paz* (Vives 1992: 33-48), donde dice que la paz es la única salvación pública (Vives 1992: 33). Por eso clama contra los malos consejeros, los aduladores y añade que «el gran soporte del reino son los amigos prudentes y libres, en los que se sustenta un poder moderado» (Vives 1992: 34). No acepta la política de Maquiavelo y asevera que la única herramienta para sostener un reino es 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. 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 (Vives 1992: 35).

Y, en contradicción con Maquiavelo, asegura que no hay que gobernar basándose en el miedo:

De esta forma, ningún edificio alto se apoya en un cimiento más débil que un reino en el miedo. Ningún poder que temen muchos es bastante seguro. Y es preciso que la persona temida sea de peor naturaleza que la multitud atemorizada, puesto que no fiarse de nadie, no confiarse y entregarse a ningún hombre, en ningún lugar, ni

en ningún momento, sospechar de todo, esto no es reinar sino estar encerrado en la cárcel (Vives 1992: 36).

El rey que actúe con bondad puede sentirse seguro e ir sin escolta, porque el cariño le protege. La virtud y el preocuparse por hacer bien a todos constituyen el mejor y mayor aglutinante de todo (Vives 1992: 37). En este pensamiento radica el neoplatonismo y el paulinismo del pensamiento político de los humanistas cristianos, para los que la moral es el fiel de la sociedad y el sostén de la democracia. Hablar de moral en este punto conduce el debate de nuevo a la idea de amor cristiano, verdadera columna del pensamiento político de Vives. En este sentido la misericordia debe estar en el centro de los que mandan en las ciudades, porque las desigualdades son la espita de muchas luchas civiles (Vives 2004: 131-135). Por consiguiente, no se es cristiano si no se actúa desde el amor, porque Cristo insiste en el amor mutuo:

Seguro que no entre los cristianos, pues a estos nada recomendó más ni con más claridad aquel celestial maestro de sabiduría que el amor mutuo, y quiso que los suyos se distinguiesen por este atributo (Vives 1992: 52).

El amor será también la única salida para la sociedad convulsa por la guerra. En este sentido llega a decir que hay que amar incluso a los turcos porque, como dice Cristo, hay que amar a los enemigos (Vives 1997: 294-296). Concluye entonces:

Pero solamente el amor nos unirá con él, pues no puedes ser semejante a Dios en poder, en sabiduría ni en sus infinitas obras, mientras que sí puedes en el amor, y solamente con él llegarás a Dios. Y, si tiene un amor tan amplio y abundante que ama a sus amigos y a enemigos, extiende sobre buenos y malos ese sol suyo del que recibimos beneficios tan grandes, y esparce su lluvia sobre los campos de los justos y de los injustos para que produzcan cereales y alimentos, ¿vas a tener tú, por el contrario, un amor tan estrecho y tan ruin que desees amar solamente a tus amigos, lo que hacen también los paganos y los hombres malvados y criminales? ¿En qué esperas de una vez ser imitador y semejante a su divina naturaleza a fin de que puedas unirte a él para la eterna felicidad? (Vives 1997: 296).

Este amor político asienta las sociedades permitiendo el intercambio de beneficios entre los ciudadanos y el propio buen gobierno:

[...] siendo el origen de todas las ciudades el hecho de que cada una de ellas fuese un lugar en el que creciese el amor y se robusteciese la sociedad de los hombres mediante el intercambio de beneficios y la ayuda mutua, el deber de los administradores de la ciudad debe ser procurar y esforzarse en que unos se auxilien a otros, en que nadie sea oprimido, nadie sea abrumado recibiendo daño injustamente y el que es más poderoso ayude al más débil, a fin de que la concordia de la unión y congregación de ciudadanos aumentos de día en día gracias al amor y dure eternamente (Vives 2004: 66).

Véase cómo reaparece la idea de congregación para explicar la sociedad humana. Una congregación que se amalgama precisamente en ese amor platonizado que L. Valla en *De voluptate* convirtió en el placer cristiano por excelencia. En esta clave se sitúa la práctica de la limosna y la necesidad de educación. La limosna es la redistribución eficaz y nunca parasitaria del sustento material mientras que la educación redistribuye el alimento intelectual y espiritual. Limosna y educación son los dos pilares del socorro mutuo. Sobre la primera dice lo siguiente:

Así, pues, quien necesita la ayuda ajena es pobre y necesita la misericordia, que en griego se dice *eleemosýne*, situada no sólo en la distribución de la limosna, como piensa el vulgo, sino en toda obra que alivia la indigencia humana (Vives 2004: 73).

Todo ser necesita una limosna de otro. En este sentido la sociedad es una estructura en la que el hombre puede sobrevivir sobre los cimientos del socorro mutuo, cada uno en lo que requiera. Pero lo segundo, como se ha dicho, es la educación:

En verdad conviene que los gobernantes de las ciudades no sean en esto remisos, de forma que no proporcionen a sus niños los mejores maestros, dotados no sólo de inteligencia y erudición sino también de juicio puro y sano, pues en la formación infantil hay una gran fuerza para todo el resto de la vida, como en las semillas para los frutos venideros (Vives 2004: 77).

Una de las consecuencias de la educación es la desaparición de la soberbia, de la que nacen las discordias y las desavenencias. La humildad del hombre formado implica conocerse a sí mismo lo mismo que la soberbia se describía como desconocimiento de uno mismo, y por ello se la define como origen del mal:

Conózcase el hombre a sí mismo y conozca sus cualidades y como por una ventana abierta al mediodía entrará la luz, que con la desaparición de las tinieblas mostrará todo con claridad y evidencia (Vives 1997: 237).

La soberbia, en realidad, encarna valores contrarios al amor. Motivó la rebelión de los ángeles (Vives 2004: 67-68) y, en definitiva, es un deseo de vanagloria y de sobresalir sobre los demás y de abandonar el bien común (Vives 1992: 24). Este es el origen de todas las disensiones, y de ahí que explique la discordia como falta de amor. Ahí reside la razón última de las convulsiones cruzadas en los debates religiosos:

[...] me maravilla, en efecto, que entre luteranos y antiluteranos no haya odios tan grandes; lo que más me duele es que unos estén tan ensañados contra los otros que los quisieran ver destruidos y descuartizados antes que corregidos. De seguro combaten entre sí de tal forma que parecen dedicarse a eso solo. Tampoco entre los propios luteranos hay amor y concordia, a pesar de que no tienen otra cosa en la boca que fe, evangelio y caridad. Finalmente, entre los que han profesado una caridad extrema y que por eso se llaman hermanos ¡qué desavenencias, qué sangrientas a veces!, los monjes contra los mendicantes, los minoritas contra los dominicos, los minoritas claustrales contra los observantes: ¡qué ataques, qué insultos, qué amenazas, qué persecución! (Vives 1992: 53).

Esta cita es de especial relevancia porque sitúa las reformas ante el principio del amor. Esto equivale a decir que, más allá de lo doctrinal y de las propias leyes y principios religiosos, está el precepto cristiano del amor. Es lo mismo que defendió Vives en su *Diálogo de doctrina christiana* (2009), cuando puso de relieve los fundamentos de la fe y la doctrina para aclarar cuál era el lecho común que abrazaba a todo cristiano. Por eso en las palabras anteriores no toma partido por nadie, sino sólo califica de falta

de caridad o amor las disensiones entre católicos y protestantes y dentro de unos y otros. Este argumento es aplicable también a lo estrictamente político, porque la causa de que los reyes cristianos luchen entre sí es la ausencia del amor cristiano, del que nace la paz. Considera en este sentido al expansionismo el culpable de todas las guerras desde que Alfonso de Aragón toma Nápoles (Vives 1992: 54-65). Si para Maquiavelo esto era expresión del derecho natural de poseer, para Vives es fruto de la falta de amor o de la soberbia (Vives 1992: 56), y de ahí que censure al papa Julio II que, en vez de abanderar la paz de Cristo, se inmiscuya en luchas de intereses:

Se le ocurrió la idea de reivindicar el patrimonio de San Pedro; por tanto, después de hacer un acuerdo con los franceses, los españoles y los alemanes atacó a los venecianos, a los que arrancó no pocas plumas. Después le pareció bien limpiar Italia de transalpinos, esto es, bárbaros, pues así los llaman ellos precisamente. Le agradó empezar por los franceses y servirse para ello del ejército español y después la emprendería también con los españoles (Vives 1992: 58).

Frente a esta situación Vives pone en boca de Tiresias una apelación al cristianismo como solución a los problemas, a lo que su interlocutor, Basilio, responde:

¿Eso es cristiano? ¿Oyes, Tiresias? Sírrete con animales así de las palabras de la Sagrada Escritura o de la autoridad de Cristo. ¿Entiendes que ellos se mueven por las ventajas del momento y no por reverencia alguna hacia Dios o por consideración a la virtud y a la rectitud? (Vives 1992: 74).

Para los humanistas cristianos el problema final es la ausencia de Cristo. Es la situación descrita en el *Lazarillo de Tormes* donde los personajes deambulan guiados por intereses personales sin conocimiento de sí mismos en una sociedad falsamente permeable, porque la accesibilidad social reposa sobre la difuminación del principio del amor cristiano. Vives lo dice paladinamente:

Hasta aquí me he dejado llevar por un profundo dolor a causa de las desgracias de esta época, en la que la cristiandad, eliminada toda consideración a la caridad evangélica y olvidándose de su Cristo, abusa de sus fuerzas para arruinarse a sí misma; jamás se ha colocado ella misma en un peligro más claro o más grande, porque un enemigo potentísimo acecha la ocasión, porque Cristo se ha apartado de un pueblo tan indigno y tan infiel, que, abandonadas sus más sagradas banderas, huye al campamento de todos los vicios y de la idolatría, y porque se ha pasado la veneración de Dios a los hombres y a los metales, ya que tratamos con más interés los asuntos de los hombres mortales que los de Dios, que vive por los siglos de los siglos (Vives 1992: 130).

En este sentido, el que se aparta de Cristo se aleja de lo natural, de la tendencia natural del hombre al amor:

¿De qué nos sirven la cultura y la instrucción?, ¿de qué tantos conocimientos para la vida? ¿de qué una educación tan profunda?, ¿de qué el magisterio de Dios onnipotente?, pues entre tantas cosas admirables tenemos unos juicios muy degenerados de la naturaleza (Vives 1992: 128).

En estas circunstancias la paz es imposible, como le escribe al obispo de Lincoln:

No es que haga la guerra entre sí el género humano, sino con Cristo, y por eso no es digno de la paz. No hay paz para los impíos, no hay concordia para los soberbios, solamente el hombre bueno puede ser amigo, el malo no es amigo ni del bueno ni del malo (Vives 1992: 127).

En consecuencia, partiendo de la teoría política bajomedieval y del paulinismo neoplatónico, los humanistas cristianos construyen una retórica política basada en una concepción del amor cristiano tamizada por el socrático "conócete a ti mismo". En este esquema la Iglesia debe ser la voz de Cristo en línea con la teoría política de Guillermo de Ockham o Marsilio de Padua. Ser la voz de Cristo significa tener poder solamente administrativo y, en consecuencia, su función no es legislar o inmiscuirse en la política de los reinos de Europa. La Iglesia debe sólo sembrar el amor de Cristo anunciando su palabra, pero dejando la acción política a los reyes

y sus ministros. Por eso, como todos los humanistas cristianos, observa Vives con tanto desasosiego que Roma no cumpla con su obligación de proclamar a Cristo, de donde se derivaría necesariamente la propiciación de la paz. Como la realidad es contraria, partiendo del capítulo 13 de la epístola a los romanos tal y como había hecho Guillermo de Ockham o Vicente de Beauvais, hace decir a Lactancio en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* que Dios envió a Erasmo y al propio Lutero para que la Iglesia despertara de su sordera:

Pues vedes aquí: Dios es padre de todos nosotros, y diónos por maestro al Romano Pontífice, para que dél y de los que cabe él estoviesen aprendiésemos a vivir como cristianos. Y como los vicios de aquella Corte romana fuesen tantos que inficionaban los hijos de Dios, y no solamente no aprendían dellos la doctrina cristiana, mas una manera de vivir a ella muy contraria, viendo Dios que ni aprovechaban los profetas, ni los evangelistas, ni tanta multitud de santos doctores como en los tiempos pasados escribieron vituperando los vicios y loando las virtudes, para que los que mal vivían se convirtiesen a vivir como cristianos, buscó nuevas maneras para atraerlos a que hiciesen lo que eran obligados. Y allende otros muchos buenos maestros y predicadores que ha enviado en otros tiempos pasados, envió en nuestros días aquel excelente varón Erasmo Roterodamo, que con mucha elocuencia, prudencia y modestia en diversas obras ha escrito, descubriendo los vicios y engaños de la corte romana, y en general de todos los eclesiásticos, parecía que bastaba para que los que mal en ella vivían se emendasen, siquiera de pura vergüenza de lo que se decía dellos. Y como esto ninguna cosa os aprovechase, antes los vicios y malas maneras fuesen de cada día creciendo, quiso Dios probar a convertirlos por otra manera y permitió que se levantara aquel fray Martín Luter, el cual no solamente les perdiese la vergüenza, declarando sin ningún respecto todos sus vicios, mas que apartase muchos pueblos de la obediencia de sus prelados, para que, pues no os habíades querido convertir de vergüenza, os convirtiédeses siquiera por cobdicia de no perder el provecho que de Alemania llevádes, o por ambición de no estrechar tanto vuestro señorío si Alemania quedase casi, como agora está, fuera de vuestra obediencia (Navarro 1999: 137-138).

Erasmo y Lutero son ocasiones consentidas por Dios para que el hombre aprenda que el precepto básico del cristiano es amarse mutuamente.

En este sentido el saco de Roma es para Vives, según hace decir a Mercurio, un eslabón en el plan de Dios para regenerar la cristiandad:

Mira, Catón, estaba aquella ciudad tan cargada de vicios y tan sin cuidado de convertirse, que, después de haberlos Dios convidado y llamado por otros medios más dulces y amorosos, y estándose siempre obstinados en su mal vivir, quiso espantarlos con aquel insulto y caso tan grave; y como, aun con esto, no se quisieron emendar, vínoles después otro más recio castigo (Navarro 1994: 125).

Desde esta perspectiva se pone en entredicho el propio concepto de hereje al que, según el pacifismo a ultranza del valenciano, no hay que perseguir:

A los herejes se les ha de amonestar a fin de que vuelvan al recto pensar, y la Iglesia les ha de hacer ver según la sana doctrina que sus afirmaciones son poco cristianas. Porque si no quieren oír a la Iglesia, se dañarán a sí mismos con su propia contumacia no menos que con sus impías opiniones (Vives 2000: 1996).

Es más, en el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* Lactancio dice que las excomuniones y las medidas de fuerza extremas sólo empeoran las cosas:

Decís verdad, pero si vosotros remediádes lo que él primero con mucha razón decía y no le provocádes con vuestras descomuniones, por aventura nunca él se desmandara a escribir las herejías que después escribió y escribe, ni hubiera habido en Alemania tanta perdición de cuerpos y de ánimas como después a esta causa ha habido (Navarro 1999: 138).

El drama de los cristianos es que se enzarzan en guerras más cruentas que las promovidas por los mismos paganos contra la enseñanza de Cristo:

A nosotros los cristianos, a quienes Dios en persona ha enseñado todo esto y de que entre ellos hubiese las más pequeñas disputas sentía náuseas San Pablo, no nos avergüenza provocar matanzas tan grandes de hombres incluso de inocentes, de tal forma que parece más suave la lucha con osos o leones que con cristianos; y esto lo hacen

quienes al mismo tiempo no se horrorizan de llamar padre a Cristo, cuando ellos mismos piensan que los hijos de Cristo no son sus hermanos sino sus enemigos, y no tiemblan cuando, al entrar en combate, hacen votos a Cristo, de nada más enemigo que de la guerra, quien, sin duda, ensalzó y recomendó exclusivamente la amistad, enseñó únicamente la disciplina de la paz y legisló sólo sobre la caridad: este es, digo, mi precepto, que os améis mutuamente. Así pues, ¿qué hay de común entre el preceptor de la caridad y tantas almas llenas y heridas por el odio? De la misma forma, si alguien compara lo que Cristo nos mandó con lo que estamos haciendo, juraría que estamos representando una comedia fingida y ridícula cuando asistimos a la misa, y cuando queremos que se nos llame y se nos tenga por cristianos (Vives 1992: 18-19).

En este entorno recuerda al papa que su misión es promover la paz y no la guerra:

Es misión tuya, Santísimo Padre, a partir de los preceptos de nuestra religión, como intérprete de los cuales velas por el mundo, enseñar a los príncipes y a sus consejeros que esta guerra entre hermanos y, lo que es peor, iniciados en el mismo bautismo, es injusta, criminal, contra lo lícito, contra la piedad, igual que si los miembros de un mismo cuerpo lucharan entre sí, de acuerdo con la doctrina de San Pablo, según la cual ya no es griego o judío o francés o español quien ha renacido por medio de Cristo, sino una nueva criatura; los que piensan esto y lo ponen en práctica, paz sobre ellos. Si tú lo enseñas así, en primer lugar un teólogo tan importante, luego el mejor de los hombres y finalmente el príncipe de nuestra religión, si así lo dictaminas como vicario del omnipotente Dios, ¿quién podrá sin impiedad o se atreverá sin perjuicio a disputar en contra de una erudición tan grande o a movilizarse en contra de esa disposición? (Vives 1992: 19-20).

En la misma idea insiste en el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*:

A mi parecer, fue instituida para que el Sumo Pontífice tuviese auctoridad de declarar la Sagrada Escritura, y para que enseñase al pueblo la doctrina cristiana, no solamente con palabras, mas con ejemplo de vida, y para que con lágrimas y oraciones continuamente rogase a Dios por su pueblo cristiano, y para que este tuviese el supremo poder de absolver a los que hubiesen pecado y se quisiesen convertir, y para declarar por condenados a los que en su mal vivir estuviesen obstinados, y para que con continuo

cuidado procurase de mantener los cristianos en mucha paz y concordia, y, finalmente, para que nos quedase acá en la tierra quien muy de veras representase la vida y sanctas costumbres de Jesucristo, nuestro Redemptor; porque los humanos corazones más aún se atraen con obras que con palabras. Esto es lo que yo puedo colegir de la Sagrada Escritura (Navarro 1999: 93).

Sin embargo, su empeño es el contrario y por eso llama al papa en otra ocasión «revolvedor de guerra entre cristianos» (Navarro 1999: 99). Para Vives, frente a Maquiavelo, la guerra es mala siempre (Vives 1992: 19): «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 los peligros» (Vives 1992: 45).

Por eso proclama frente al italiano que el Estado que promueve guerras es inestable (Vives 1992: 46). Y añade:

Alguno podrá decir que los reinos crecen con las armas y la guerra, pero también van a la ruina con ellas; quizás en la paz hay menos esplendor y gloria, ciertamente falsa, pero hay más tranquilidad, menos confrontación y peligro y en consecuencia el máximo de seguridad (Vives 1992: 47).

Frente a la guerra resuenan las palabras de Cristo: «¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida?» (Mc 8.36); y las de Pablo: «Os conjuro, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que tengáis todos un mismo hablar, y no haya entre vosotros divisiones; antes bien, estéis unidos en una misma mentalidad y un mismo juicio» (1Co 1.10). Resuena, en definitiva el mandamiento nuevo del amor (Jn 13.34) y, por ello, para Vives no es cristiano quien no promueve la paz (Nero 1997: 22) y, en consecuencia, no vive el amor: «La caridad, en efecto, es precepto peculiar de Cristo y es paz y herencia suya» (Vives 1997b: 139).

De hecho sólo la paz y la concordia son solución para una coyuntura política convulsa (Vives 1997: 50). Por eso apostilla: «Leed toda la doctrina evangélica, leed todas las epístolas canónicas; no hallaréis sino paz, concordia y unidad, amor y caridad» (Navarro 1999: 101).

Por eso clama el Lactancio del *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*: «Donde hay guerra, ¿cómo puede haber caridad? [...] ¿Qué ceguera es esta? Llamámonos cristianos y vivimos peor que turcos y que brutos animales» (Navarro 1999: 101-102).

Vives tratará de desmontar todo el imaginario que hacía de la guerra una ocasión para alcanzar fama. A su juicio la prosperidad y la amistad es sólo fruto de la paz:

Piensas que serás amigo de los hombres si los haces amigos entre sí, que agradarás a todos si eliminas el odio, si consigues que cada cual, esposa, hijos, amigos, sea agradecido con su suerte, lo que sólo proporciona la paz (Vives 1992: 16).

Esta idea de la tolerancia es la que le conduce a insistir en la necesidad de la convocatoria de un concilio, que, con el principio del amor, ponga coto a las extralimitaciones doctrinales a las que la cerrazón de la guerra ha conducido:

Sabes que ciertas personas, cualquiera sea el sentimiento con que empezaron, han ido más allá de los límites prohibidos, y se han atrevido a atacar las doctrinas confirmadas ya sea por la leyes divinas, ya sea por un antiguo consenso y costumbre de la iglesia (Vives 1992: 20).

El concilio es una expresión de la paz de Cristo, porque es ocasión para tratar abierta, sincera y libremente las cuestiones en discusión. La solución para Vives es hablar y no la guerra ni la evitación del diálogo:

Desde donde alcanza la memoria se ha hecho frente a las perturbaciones de la iglesia mediante la convocatoria de las asambleas de padres, que llamamos concilio general; esta es la única medicina incluso para enfermedades consideradas incurables. En ellos, una vez expuestas las quejas o las razones por las que se habían dejado llevar los que se alejaban del recto sentir y diagnosticadas las enfermedades, se aplicaban remedios eficaces. No hay enfermedades más peligrosas que las que están ocultas (Vives 1992: 20-21).

Y prosigue:

Se dice que algunos pontífices tanto de nuestra época como de la de nuestros antepasados evitaron el concilio como si fuera veneno, porque se decía que temían perder algo de su poder y de su fortuna con la reforma de las costumbres del clero. Mal guardián del poder es el miedo. ¿Qué prueba de inocencia es rehuir las asambleas y las opiniones libres, así como pensar que no se estará seguro si se delibera para mejorar la situación? Esto lo saben muchos y por eso interpretan como señal de complicidad, incluso donde no hay ninguna culpa, el hecho de que no se atreven a ir a una investigación (Vives 1992: 21).

El amor y la caridad y el bien común exigen libertad y franqueza. Así se lo dice al papa Adriano:

Así, pues, es conveniente convocar a un concilio general a toda la cristiandad en un lugar, al que si alguien, habiendo sido invitado, no va, no parezca que ha sido por desconfiar del lugar sino de su mala conciencia. Tras dejar allí todos los sentimientos humanos y aceptar solamente los cristianos, esto es, los divinos, estúdiense por completo el litigio con la suficiente profundidad y precisión (Vives 1992: 21).

Vives tiene claro que el concilio obliga a la paz y que por eso habrá que hacer alguna concesión:

Delante tienes gran número de ciudades bautizadas, que se han apartado del camino; empréndase algún esfuerzo para que poco a poco vuelvan al camino, sobre todo, porque al principio es fácil el trabajo, que resultaría inútil si el problema, Dios no lo quiera, se agrava y con el tiempo toma fuerzas y se incrementa (Vives 1992: 22).

Pero añade:

Es necesario un concilio, incluso si no hubiese ocurrido esta calamidad. Con el mismo esfuerzo se podrán obtener muchas ventajas. Hay también otros muchos problemas sobre los que es preciso deliberar en la iglesia (Vives 1992: 22).

Concluye el valenciano con una aclamación a vivir según los valores de Cristo, porque a su juicio el concilio no es para imponer, sino para recuperar el cristianismo en su unidad (Vives 1992: 24). Hay que ceñir el debate a las cuestiones de piedad y costumbres y no entrar en todo lo que afecte a la opinión:

Tú sabes muy bien de qué forma hay que actuar en ese concilio, con gran tranquilidad de espíritu y con indulgencia; invéstiguese y dictamínese sólo sobre asuntos que se refieran a lo esencial de la piedad y a las buenas costumbres. Los demás, que, al ser discutidos en una u otra dirección, podrían proporcionar motivo de debate a las escuelas y que, defínense como se definan, no causan ningún perjuicio a la religión o al sistema de las buenas costumbres, llévense a las universidades y a los círculos de discusión y ofrézcanse a la libertad de opinión y a los pareceres de las escuelas. No demos la impresión, mientras nos apoderamos de todo obstinadamente, de que más bien condenamos al que habla que lo que dice; y, al transmitir algo tal vez dudoso por cierto y confirmado o algo indiferente por necesario. No abramos a personas malas y astutas y que interpretan todo de forma torcida un portillo para sospechar que casi todas las cuestiones son así, y que nosotros afirmamos como cierto lo inseguro (Vives 1992: 22-23).

Muy importante es el pensamiento de que afirmar lo dudoso como seguro hace que la defensa de la Iglesia sea inconsistente. En consecuencia, la única solución a todos los problemas de la cristiandad es la vuelta a los principios de la religión verdadera (Vives 1992: 38-39). De este modo, el discurso pacifista de los humanistas cristianos se construye transformando la providencia del Dios paulino en un espejo donde deben mirarse los gobernantes. El principio de que el amor unifica a todos los creyentes obligándoles a reconocerse a sí mismos se hace político desde el momento que se convierte en exigencia ética. Entonces la construcción de una sociedad justa, estable y armónica aparecerá como consecuencia de la paz de Cristo y no como resultado de estrategias de luchas de poder.

Este análisis político-retórico de la realidad basado en los principios del amor cristiano y de la libertad evangélica propio del humanismo cristiano quedará en vía muerta ante el empuje de una realidad en la que los intereses nacionales acabaron por enterrar el bien común y en la que la pro-

pia Iglesia, en el Concilio finalmente convocado, cerró filas acuñando una ortodoxia sistemática y compacta que más que tender puentes construía fortalezas. Lo mismo habían hecho las Iglesias reformadas. Las diversas ortodoxias enfrentan el concepto de amor con el concepto de dogma y el de autoridad con el de libertad. Así Calvino construirá un discurso político universalizable desde la reforma lo mismo que Trento y los jesuitas lo harán desde el catolicismo. El pacto que solicitaban los humanistas era ya imposible y su apuesta política se convirtió en un testimonio ineficaz de buena voluntad que acabó aplastado por el peso de la realidad social. De ello es ejemplo, como se ha dicho, el *Lazarillo de Tormes*.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvais, V. de. 2008. *De la formación moral del príncipe*. Intr., ed. y notas de C.T. Pabón de Acuña. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Biblia de Jerusalén*. 1981. Bilbao: Desclée de Brouwer. [Todos los textos bíblicos citados están tomados de esta traducción y edición.]
- Castañeda Delgado, P. 1996. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Furió Ceriol, F. 1993. *Remedios [...] a su Magestad para el sosiego de las alteraciones de los países Vajos de los Estados de Flandes*. En: *El concejo y consejeros del príncipe*. Estudio preliminar y notas de H. Méchoulan. Madrid: Tecnos.
- García-Villoslada, R. 1969. *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guillermo de Ockham. 2001. *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Estudio preliminar, traducción y notas de P. Rodríguez Santidrián. Madrid: Tecnos.
- Huesbe Llanos, A. / Carvajal Aravena P.H. 2003. *Martín Lutero y Juan Calvino. Los fundamentos políticos de la modernidad*. Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso.
- Maquiavelo, N. 1978. *El príncipe*. Estudio preliminar y traducción de A. Cardona de Gibert. Barcelona: Bruguera.

- Marsilio de Padua 2005. *El defensor menor*. In: *Sobre el poder del Imperio y del Papa*. Edición de B. Bayona y P. Roche. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mirandola, P. della. 2003. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción y prólogo de A. Tulián. Buenos Aires: Longseller.
- Navarro, R. (ed.). 1994. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Madrid: Cátedra. [La editora atribuye la obra a Alfonso de Valdés.]
- . (ed.). 1999. *Diálogo de Mercurio y Carón*. Madrid: Cátedra. [La editora atribuye la obra a Alfonso de Valdés.]
- Nero, V. del. 1997. «La estructura del *De concordia et discordia* de J.L. Vives». In: J.L. Vives, *De concordia et discordia in humano genere. Sobre la concordia y la discordia en el género humano*. Traducción y notas de F. Calero. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.
- Pérez, A. 1788. *Norte de príncipes, virreyes, presidentes, consejeros y gobernadores, y advertencias políticas sobre lo público y particular de una monarquía*. Madrid: Pedro Marín. [Facsímil]
- Skinner, Q. 1985. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. 2 vols. Traducción de J.J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vives, J.L. 1992. *De Europae dissidiis et republica. Las disensiones de Europa y el estado*. Traducción y notas de F. Calero Calero y M.J. Echarte Cossío. Valencia: Ayuntamiento de Valencia. [Incluye, entre otras obras: «A Enrique VIII, rey de Inglaterra, *Sobre la captura del rey de Francia*»; «Al mismo rey, *Sobre el gobierno, sobre la guerra y la paz*»; «Juan Luis Vives a Juan, obispo de Lincoln y confesor del ilustre rey de Inglaterra»].
- . 1997. *De concordia et discordia in humano genere. Sobre la concordia y la discordia en el género humano*. Traducción y notas de F. Calero. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.
- . 1997b. *Interpretación de las Bucólicas de Virgilio, principalmente alegórica*. Edición y traducción de J. Esteve Forriol. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.
- . 2000. *Commentarii in libros De civitate Dei divi A. Augustini. Los comentarios a los libros de la Ciudad de Dios de San Agustín*. Traducción y notas de R. Cabrera Petit. 5 vols. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.

- . 2004. *De subventione pauperum. Sobre el socorro de los pobres*. Introducción, traducción y notas de F. Calero Calero. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.
- . 2009. *Diálogo de doctrina christiana*. Introducción, edición y notas de F. Calero Calero y M.A. Coronel Ramos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.