

## La repulsa de la diversidad: el pensamiento de Juan Luis Vives en el contexto de la lucha político-religiosa del siglo XVI<sup>1</sup>

JOSÉ JAVIER BENÉITEZ PRUDENCIO  
Darwin College (University of Cambridge)

### I

En lo alto del cielo el viento, la lluvia y el sol se hallan encrespados por conseguir su respectivo predominio, mientras en regiones menos elevadas las aves luchan entre sí; algunas de ellas se disputan los animales más pequeños, los cuales les sirven de alimento. Algo parecido sucede con los demás seres vivos, entre ellos los hombres. Éstos cazan, cuando no guerrear unos contra otros, o atacan a mujeres. Un gallo pelea tratando de conservar su puesto de rey del corral, mientras un campesino se afana por frenar el avance de la naturaleza agreste, salvaje e indómita. Esta panorámica de la existencia tan desoladora, que sugeriría una lectura con resabios heracliteos (bajo tamiz estoico y de los Padres de la Iglesia), horacianos y de la propia escatología cristiana, es la que se aprecia en la serie de xilografías atribuidas a Hans Weiditz, que ilustran una de las obras de Petrarca que más ediciones conocería desde que apareció a mediados del siglo XIV, *De los remedios contra próspera y adversa fortuna*; me refiero a la edición de Augsburg de 1532. Cuatro años después, en 1536, por tanto próximo a su muerte, el príncipe de las letras y paladín del pacifismo, Erasmo de Rotterdam, se había convencido que el tiempo que le tocó vivir «constituye la peor época de todas la de la historia»<sup>2</sup>. Erasmo se estaba refiriendo a las incesantes luchas político-religiosas que venían manteniendo ocupados a los pueblos europeos. En dichos conflictos fratricidas acabaron por desvirtuarse –a su parecer– los verdaderos esfuerzos de los gobernantes, con lo que se perdió el norte de la justicia, la paz y la concordia (pues de todas ellas eran garantes), tanto como la vida de sus buenos súbditos. Muy acorde con estas sombrías imágenes que reflejan las xilografías de la referida edición petrarquea, el caballero ‘ultrarreformista’, Ulrich von Hutten, había expresado casi dos décadas antes del juicio de Erasmo, que, en aras del equilibrio natural, «la guerra se hace necesaria (...) para controlar la población»<sup>3</sup>.

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,

1 El presente trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación (07/032-A) cofinanciado por el FSE y la JCCM.

2 Cit. H. TREVOR-ROPER, *Renaissance Essays*, Londres, 1986, p. 74.

3 Cit. G. BOUTHOU, *Les guerres: éléments de polémologie*, París, 1951, pp. 278-279.

Juan Luis Vives (1492-1540), 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, a la confusa multiplicidad de la cual habían tratado largo algunas mentes lúcidas de los antiguos, aunque gentiles (señaladamente, Platón y su escuela), y en la que, por decirlo abreviadamente, la existencia de lo vario parecía provocar o ser la causa de esas incesantes discordias, disputas y guerras, que terminaban desbaratando y consumiendo a los hombres, alejándolos todavía más, si cabe, de la única forma original, verdadera, priscina y paradisiaca, según ésta tuvo lugar en el tiempo en que el primer hombre vivió en la cercanía de su Creador. En estos términos se pronuncia el propio Vives, y entre otros escritos, en *Acerca de la filosofía primera* (1531).

Situados en esta atalaya ‘historicista’ agustina, desde la caída en el pecado hasta la segunda venida de Cristo (la *parusía*), en medio quedaba, para en un primer momento el esperanzado y providencialista humanismo erasmiano (del que será un grandísimo exponente Alfonso de Valdés), el reverdecer de la *aurea aetas*. Según cantaban los versos de Horacio y Virgilio, la época del emperador Octavio Augusto fue saludada como la vuelta a los orígenes en que se recuperó aquella edad bienaventurada de Saturno, en la cual hubo una paz universal, sin guerras, trifulcas, pleitos, ni disputas. Para la interpretación que hacen algunos humanistas (siguiendo en esto, también, a los Padres de la Iglesia, como Orosio), se trataba, a su vez, la época de Augusto, la del comienzo de la era cristiana, en que Dios había decidido encarnarse.

En Vives se detectan ambas tendencias. Como no podía ser menos, en uno de los comentaristas más eximios que ha habido de *La ciudad de Dios*, encontramos el sentir agustino cuando incide en el pernicioso efecto que había tenido y sigue teniendo, todavía, el pecado para la humanidad, tanto como del augusteo, áureo y providencialista. Quizás el providencialismo de Vives resulte menos conocido. En una carta que escribe a su amigo Juan Fevyn, en la que tiene presentes los sucesos acaecidos del Saco de Roma y la batalla de Pavía (acontecimientos que apuntaban al mismo heroico y esforzado *auctor*, nuevo Hércules, el entonces rey de la Corona española, Carlos I<sup>4</sup>), escribe lo siguiente: «se dice que gran número de enemigos se han conjurado contra Carlos. Pero ése es el destino de Carlos: no poder vencer sino enemigos en gran número, para que su victoria sea más sonada. Son en realidad decretos de Dios para hacer ver a los hombres qué débiles son nuestras fuerzas contra su poder»<sup>5</sup>.

En este ir y venir de la Historia, la época del humanismo emerge como depositaria de las ansias de reforma de la *res publica christiana*, y éstas se encarnaron en la figura del nuevo Augusto a la sazón, este mismo Carlos al que se refiere la carta de Vives, quien sería coronado en Bolonia (1530) emperador del Sacro-Imperio Germánico: Carlos V. Sin embargo, para Erasmo, lo que él denominó ‘civilidad’ (*civilitas*), leyendo entre otros a Cicerón, ni siquiera bajo la hegemonía del César Carlos pudo traer consigo la ansiada paz ni la pretendida concordia, sino que –como en las postrimerías de su vida se ve obligado a reconocer, según vimos al empezar– siguieron perpetuándose, cuando

4 No obstante, el mismo providencialismo y los recursos propagandísticos e ideológicos que aprovechan el recurso a la edad de oro y la eutopía se advierten no sólo en la monarquía de los Habsburgo (para lo cual podemos remitirnos a J. A. MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960, y C. LISÓN TOLOSANA, *La imagen del rey: monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*, Madrid, 1991), sino, también, en otras monarquías importantes de la época; así, en la Inglaterra isabelina o en la Francia de Carlos IX (cf. F. A. YATES, *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londres, 1975).

5 Cit. J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *El Estado, la guerra y la paz: el pensamiento político español en el Renacimiento (1516-1559)*, trad. J. F. Lacasta, Madrid, 1988, p. 48.

no intensificándose, sus cuasi-eternos contrarios. Muchos cristianos, protestantes o no, invocaron la celebración de un Concilio ecuménico como solución a las diferencias religiosas; tanto esperaron (entre ellos, el emperador) que, cuando el papa lo convoca en 1542, sus esperanzas se habían truncado. La cuestión de fondo que latía era una lastrada herencia medieval, cuyo testigo tomó Lutero: la disputa por la autoridad. El Concilio de Trento solamente iniciaría la Contrarreforma católica, mientras que la autoridad del imperio y la del papado quedarían irremediabilmente enfrentadas frente a los príncipes protestantes (unidos militarmente en la Liga de Esmalcalda). Su derrota por Carlos V en Mühlberg (1547) no vino, en este sentido, a aclarar las controversias teológicas ni a garantizar la paz ni la concordia.

## II

En su conferencia *Del derecho a la justicia*, Derrida se detiene en un texto de Montaigne, del máximo interés a nuestros propósitos. En el ensayo *De la experiencia*, Montaigne escribe: «las leyes mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes», y continúa diciendo que éste «es el fundamento místico de su autoridad, no tienen ningún otro [...] El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas»<sup>6</sup>. Independientemente de los alegatos trascendentes que pudieran aducirse, no existe, por lo tanto, para Montaigne, ninguna razón inmanente que justifique el sometimiento a la ley o autoridad (de la cual dimanaban el contenido y los procedimientos materiales de la justicia), sino sólo el crédito que a ella se le otorgue. Montaigne, que escribió estas palabras en las postrimerías del Renacimiento francés, puede servirnos muy bien para ilustrar el estado de la cuestión moderna sobre la autoridad, con el cual sacamos a relucir el atavismo del unitarismo de quienes habían defendido y defendían todavía la *Christianitas* mediante la constitución de una sola *societas (christiana)* que estuviera guiada por un solo monarca (al modo que justifica Dante, sobre todo tras la repercusión que tuvo la traducción al toscano por Ficino de su obra *De monarchia*) o por un solo pastor, según la imagen evangélica (por ejemplo, de Antonio de Guevara y de Hernando de Acuña) o la imagen pastoril de la tradición clásica (que rescata, entre otros, Juan de la Encina en su traducción de las *Églogas* virgilianas). Vives, igual que Erasmo y Lutero, prefirió dedicar sus esfuerzos a un cristianismo interior, siendo el auténtico protagonista de su discurso, no los gobernantes (aunque mantiene relación epistolar con Carlos V, Enrique VIII de Inglaterra, Juan III de Portugal o el papa Adriano VI), ni siquiera –como incidiremos luego– la sociedad, sino «el hombre» sin más atributos que «su humanidad»<sup>7</sup>, que es como decir, el hombre en busca de su identidad primera, natural u original, que fue perdida. Con todo, el ‘individualismo’ de Vives (como el de Erasmo y Lutero) ha de ser inscrito en esta tendencia del unitarismo.

Desde que Lutero decidiera atacar la autoridad (*potestas*) del papa de Roma o desde las redefiniciones que de la autoridad pretendieron, por ejemplo, los ‘consejos nocturnos’ en la Florencia de Savonarola o, luego, en la Ginebra de Calvino e, inclusive, desde las jurisdicciones autónomas de los tribunales del Santo Oficio en los territorios católicos, sobre todo tras su rearticulación tridentina (y por más que en éstas figurase nominal y formalmente el papado a la cabeza), la floración de distintos entes autoritativos, multiplicados, encontrados entre sí y enfrentados, no hizo sino dejar

6 J. DERRIDA, *Fuerza de ley: el «fundamento místico de la autoridad»*, trads. A. Barberá & P. Peñalver, p. 29. El texto de M. de MONTAIGNE es de la versión de Barberá: *Ensayos III*, trad. D. Picazo & A. Royo, Madrid, 1987, p. 346.

7 VIVES, *De subventione pauperum* [1526], en *Joannis Ludovici Vivi Valentini Opera Omnia IV*, ed. G. & J. A. Mayans y Sísacar, Londres, 1964 [or. Valencia, 1782-1790], vol. iv, p. 421.

bien patente la crisis que vivía por aquellos días Europa junto con la imposibilidad de que aquélla lograra la ansiada unidad ideal. La empresa universal (*katholou*) trataba no sólo de trascender sino de ignorar, continuando con la fórmula medieval, las diferencias de los distintos pueblos de Europa, obviando, ahora, la realidad moderna de las formas estatales. La disputa y la redefinición de la autoridad es la consecuencia de haber un mundo dividido, en donde el choque y la disputa de una u otra formas de autoridad por la hegemonía, cuando no de la conquista absoluta y total en las tendencias más fanáticas que abogaban por la extirpación y eliminación del hereje o del enemigo público, no resultaba más que la constatación de la existencia de una realidad compleja y heterogénea en lo socio-económico, en lo cultural, político y religioso. Tiene razón Hannah Arendt cuando reconoce que «la autoridad se esfumó del mundo moderno»<sup>8</sup>; sin embargo, y en honor a la verdad, la autoridad había venido siendo puesta a prueba desde mucho antes del siglo XVI, desde la famosa disputa medieval de las investiduras que enfrentó a los poderes del papado y el imperio, o a partir de la presencia, siempre incómoda para las autoridades civiles y eclesiásticas, de aquellos movimientos que fueron declarados heréticos, tales como el catarismo y los milenarismos de Joaquín de Fiore, Wyclif o Juan Hus. Todo intento de abordar con éxito la problemática de la autoridad en el siglo XVI debería empezar considerando esta cuestión de los antecedentes, pero solamente podemos mencionarla aquí de forma tangencial<sup>9</sup>. En este mundo moderno dividido y fragmentado al que aludo, la autoridad quedaba en entredicho por los partidarios del ‘pueblo’ o la ‘comunidad’; éste es un episodio que igualmente se abrió en el Medievo, desde el renacimiento de la ciudad y la eclosión de las prerrogativas o libertades de sus habitantes, y en él tampoco podemos detenernos<sup>10</sup>. Quizás, por hacer más evidentes cuáles son los aspectos que dejamos aparte, convendría añadir las palabras que escribiera José Antonio Maravall en un lúcido artículo sobre *La idea de tolerancia en España (siglos XVI y XVII)*: «la tolerancia supone necesariamente una conciencia de pluralidad y, en consecuencia, el reconocimiento de unos y de otros a ser diferentes, a pesar de maneras discrepantes, a mantenerse en creencias que no pueden reducirse a un mismo credo»<sup>11</sup>. Con esta aclaración creo que puede resultar más sencillo encontrar la senda de la tolerancia y del pluralismo, evitando cualquier malentendido, si pretendiera relacionarse el surgimiento de tales ideas con el fraternalismo cristiano (unitarista), cuyo desarrollo durante la Modernidad tuvo más bien que ver, salvo excepciones, con la consolidación de ideas fanáticas, al hacerse imposible desde sus premisas la concepción de una sociedad civil<sup>12</sup>. La fraternidad fue el único gran lema de la proclama revolucionaria que no consiguió desarrollarse durante la época moderna, hallándose desde entonces ausente como tal del discurso político<sup>13</sup>.

8 H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. A. Poljak, Barcelona, 1996, p. 101.

9 Para lo cual me remito al estudio de A. LEVI, *Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis*, Cambridge (Mass.), 2002.

10 Como es bien sabido, este orden de cuestiones fue tratado por Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, trad. J. J. Utrilla, 2 vols., Méjico, 1985. Véase, más sucintamente, su ensayo *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, 1998. Las fuentes medievales de la legitimación ascendente del poder o legitimación popular fueron magistralmente estudiados por W. ULLMANN, *Principios de gobierno y política de la Edad Media*, trad. G. Soriano, Madrid, 1985, p. 219ss.

11 J. A. MARAVALL, *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, 1972, p. 104 (cursiva en el or.). En relación con este tema de la idea de tolerancia anterior a los escritos de Locke en el siglo XVII, vid. C. J. NEDERMAN & J. C. LAURSEN (eds.), *Different and Dissent: Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, 1996.

12 Cf. D. COLAS, *Le Glaive et le fléau: généalogie du fanatisme et de la société civile*, París, 1992.

13 Cf. P. HÄBERLE, *Libertad, igualdad y fraternidad: 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado constitucional*, trad. I. Gutiérrez Gutiérrez, Madrid, 1998, pp. 52-53.

## III

Como he dicho, pero convendrá recordar, Vives fue un humanista seguidor de Erasmo, y, como él, se hallaba esperanzado con el reverdecer no tanto de los grandes hombres (reyes, papas y emperadores) sino del hombre cultivado, o educado, guiado por la luz de Cristo, dado que su «luz nos abre a la *felicitas*»<sup>14</sup>. La Historia es un camino hacia la dicha, la salvación eterna, y los medios para conseguirlo no son la sola fe, como creyeron Lutero y Calvino, sino «la razón [*ratio*]» (práctica y especulativa) al lado de la «*pietas*»<sup>15</sup>; con ello, Vives se separa no sólo del protestantismo sino de san Agustín, y al menos en este punto su pensamiento comparte idéntica postura con el tomismo<sup>16</sup>. El reconocimiento y valoración que hace Vives de la capacidad de raciocinio y que la humanidad sirve para enderezar, mediante una precisa labor educativa, lo que un día torció el pecado original.

Hecha esta rápida pincelada del pensamiento vivesiano, seguidamente, vamos a abordar el meollo de su posicionamiento irenista. Vives encuentra injustificable la guerra sostenida entre amigos, esto es, entre iguales: los hermanos cristianos. Creía –*sic. De la pacificación* (1529)– que nada existe en la naturaleza más congruente que la similitud, ni nada más grato ni amigable a cada cual que su semejante, lo que significa, en el reverso, una aversión por la diversidad y lo desemejante; por ello mismo, y aun cuando el hombre ha perdido gran parte de sus capacidades naturales con las que fue dotado por Dios, no por ello deja de seguir asemejándosele, pues, como escribe en la *Fábula del hombre*, «había sido creado a partir de él mismo», de manera que se reconocería en su creación «muchos rasgos de [su] efigie»<sup>17</sup>. Dicho esto, no existe nada más nefando y pernicioso que el que los cristianos anden disputándose el poder y se enfrenten por ello militarmente como hacen los españoles y los franceses de su tiempo. La disputa continúa siendo nociva –*sic. De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el turco* (1526)–, aun al precio de que (como los franceses), los cristianos practiquen la diplomacia y lleguen a concertar alianza con aquellos que en realidad deberían ser sus enemigos (los turcos). Consiguientemente, y en principio, para Vives sólo debiera existir guerra contra ‘el otro’, o sea, el infiel. El conflicto entre «europeos» y los que llama «asiáticos» (los turcos) no es más que una rememoración del antiguo enfrentamiento que tuvieron entre sí griegos y troyanos, según la narración de Homero, y griegos y persas, según Esquilo o Heródoto. Con todo, esta lógica de la política de la amistad no se deshace cuando Vives se ve obligado a admitir que, también, debe sostenerse la guerra contra los súbditos cristianos que malvadamente se rebelan contra la autoridad establecida. Continuando con la ‘arqueología’, el peso de la autoridad cayó cuando Roma sofocó el levantamiento de Espartaco o en la conjura de Catilina. Coetáneamente a Vives, la autoridad (el landgrave Felipe de Hesse) había aplastado en 1525 a los

14 VIVES, *De prima philosophia* [1531], en *Opera Omnia*, vol. III, p. 190.

15 *De tradendis disciplinis* [1531], en *Opera Omnia*, vol. VI, p. 248.

16 Cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *Juan Luis Vives: escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, 1990, *passim*.

17 *Fábula del hombre* [1518], en *Diálogos y otros escritos*, trad. J. F. Alcina, Barcelona, 1988, p. 156. Nótese que en la fábula Vives habla de Júpiter como creador del «archimimo» o persona humana. Como destacó Paul Oskar Kristeller, en esta composición vivesiana se detecta la huella de Pico della Mirandola –cf. P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y las artes (colección de ensayos)*, trad. B. Moreno Carrillo, Madrid, 1986, pp. 77, 125–. No obstante, la grandísima diferencia radica en que, como vio Francisco Rico (siguiendo entre otros a Edgard Wind), en la composición de Pico el punto de inflexión no es el unitarismo (de Vives) sino, al contrario, la diversidad o «lo proteico y camaleónico del hombre» –F. RICO, *El pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en la cultura española*, Madrid, 1986, p. 123–.

campesinos que se habían alzado en los territorios alemanes sudoccidentales: una insurrección de la que se aprovecharía Thomas Müntzer para liderarla, extendiendo luego la rebelión a Salzburgo, el Tirol, Franconia, Sajonia y Turingia. Vives, no obstante, se ve obligado a cambiar de nombre, y en vez de ‘guerra’ habla de «acción de policía»<sup>18</sup>. En realidad no existe ningún contrasentido en el pacifismo de Vives, puesto que dentro de la dialéctica de la paz con el amigo y de la guerra al enemigo exterior, simplemente se añade la de la concordia y la acción de policía contra el enemigo interior. Quizás, trayendo a colación la justificación que hace uno de los pocos teóricos políticos ‘unitaristas’ de cierto peso que ha habido en el siglo XX, Carl Schmitt, puede comprenderse mejor esta dialéctica de la que hablamos. Aunque Schmitt es un realista neohobbesiano, y a nadie podría ocurrírsele relacionar la *Realpolitik* con el irenismo, sin embargo, como pensador católico, Schmitt se hace partícipe del sentido que en el cristianismo posee la dialéctica escatológica de la fraternidad. Escribe que la «necesidad de pacificación dentro del Estado tiene como consecuencia, en caso de situación crítica, que el Estado como unidad política, mientras exista como tal, está capacitado para determinar por sí mismo (...) el «enemigo interno»»<sup>19</sup>; por tanto, «el soberano» tiene la capacidad para decidir sobre el estado de excepción ante una rebelión o una invasión imprevista de su territorio<sup>20</sup>. Según hace notar Habermas, la política ‘democrática’ que Schmitt concibe, se hace al precio de la ‘igualdad’, es decir, a que toda la ciudadanía de un Estado (Schmitt habla de «pueblo») quiera siempre lo mismo, al unísono<sup>21</sup>. La ‘pacificación’ del tipo que Vives defiende consiste en una integración de la *communitas* que, en último término, se impone por la fuerza convirtiendo a los disidentes en enemigos públicos y en objeto del público sometimiento, encarcelamiento o ejecución. Para esto se hace precisa la autoridad, soberano (Schmitt) o la «*potestas*» que para Vives desempeña el caudillo o «*rector*»<sup>22</sup>. Para Lutero –*sic. Sobre la autoridad temporal y en qué medida se le debe obediencia*– era necesario que existiera el poder temporal para proteger, socorrer, absolver y salvar a los buenos; esta misma espada paulina es la que acusa, encarcela, degüella y mata a los malvados. Por este motivo, una ‘pacificación’ como la que pretendieron la mayoría de los Estados del Renacimiento y el Barroco no podía consistir, según explica Schmitt<sup>23</sup>, en medida tolerante alguna, dado que a la larga la tolerancia conduce inevitablemente al relativismo, al individualismo, es decir, al desgaste erosivo (Schmitt no nombra el pecado) que provoca la pluralidad, llegándose con ello a la destrucción de la autoridad del Estado. Lutero sabía como Hobbes que el príncipe no puede forzar a sus súbditos a la fe, puesto que, pudiendo actuar sobre sus cuerpos e, incluso, destruirlos, jamás podría doblegar sus almas (en Lutero hay desobediencia pasiva, sufriendo resignadamente al gobernante, sin rebelarse contra él, porque en último término, para lo cual sigue fielmente el predicamento de san Agustín, no importa que quien desempeñe la autoridad sea un hombre probo o uno sumamente injusto). Para Schmitt el que el Leviatán sólo pueda forzar externamente al ejercicio formal de la religión de sus súbditos, pero no penetrar en sus conciencias, introduce la quiebra

18 *De communione rerum* [1535], en *Opera Omnia*, vol. 1, p. 1414.

19 C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, trad. R. Agapito, Madrid, 1991, p. 75.

20 Cf. SCHMITT, *Teología política*, en la ed. de H. O. Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. A. Scherp, Méjico, 2001, p. 21ss.

21 J. HABERMAS, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, trad. J. C. Velasco & G. Vilar, Barcelona, 1999, pp. 112-118. La articulación que en este punto establece Schmitt trata de responder, según él mismo, a la idea de la ‘voluntad general’ de Rousseau (vid. M. KRIELE, *Introducción a la teoría del Estado: fundamentos históricos de la legitimación del Estado constitucional democrático*, trad. E. Bulygin, Buenos Aires, 1980, pp. 370-374).

22 VIVES, *De tradendis disciplinis*, en *Opera Omnia*, vol. VI, pp. 223 y 225. Según lo concibe, la sociedad organizada es quien elige al *rector* (el emperador del Sacro Imperio era electo).

23 Cf. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburgo, 1938.

del Estado (compruébese la diferencia entre Hobbes y su epígono maleado por el pensamiento antiliberal). Mientras que Schmitt queda persuadido (como Hobbes) por la lógica de la maldad humana en el estado de naturaleza, Vives en cambio pensaba que, a pesar de la malicia que reina en el mundo, «la bonitas»<sup>24</sup> conduce al hombre, a través de la *pietas* y el uso de la razón, hacia la solución unitarista y fraternal de la que hemos tratado. Como pone de manifiesto en *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* (1529), sólo la paz de Cristo restablecerá lo caído, retendrá lo fugitivo y restaurará lo perdido.

En general, el pensamiento de la época del Renacimiento y la Reforma se encuentra inmerso en agudas contradicciones. Lutero, habiéndose sacudido como individuo-creyente de la autoridad papal no creyó conveniente hacer lo mismo como individuo-súbdito respecto a la autoridad de los príncipes, autoridad que fue no sólo puesta en entredicho sino abiertamente atacada por los campesinos alzados en armas. Tampoco, por lo visto, puede atribuirse que el monopolio de la violencia fuese solamente reivindicado ni ejercido por los partidarios de la revolución. De lo que se trataba en este incierto (por sus resultados) socavamiento o redefinición de la autoridad era la separación de la esfera moral y la estrictamente política (Lutero), o en último extremo de la revolución (Müntzer); pero la propia división de la autoridad, en temporal y espiritual, fue la que finalmente se quebró, pues mediando el tiempo no existió una gran distancia entre rebelarse contra Roma, considerándola la Babilonia del pueblo de Dios (Lutero), que contra la autoridad civil que ostentaban los príncipes alemanes y el emperador, reputada por aquellos campesinos como si se tratara del azote de un nuevo faraón: «[Dios] ha escuchado a los hijos de Israel, que a Él clamaban, librándolos de las manos del faraón»<sup>25</sup>, manifiesta la introducción de los *Doce artículos del campesinado*, redactados por el peletero Sebastian Lotzer en colaboración con el predicador Christoph Schappeler. Como dice Hannah Arendt, hay una «verdad psicológica: la de que la voluntad de poder y la voluntad de sumisión se hallan interconectadas»<sup>26</sup>. La autoridad, su legitimación y propio reconocimiento, es –como escribe Montaigne– mística, y la autoridad predominante, al menos, durante el Antiguo Régimen, no fue popular o democrática (deberá recordarse que antes hemos dejado a un lado lo que en el mundo moderno supone el comunitarismo cívico o, en general, la legitimación popular del poder). El fundamento último de la autoridad se encuentra, para católicos y para protestantes fuera del tiempo, pertenece al orden espiritual o eterno. Arendt aclara, no obstante, que «fue un error por parte de Lutero pensar que ese desafío a la autoridad (...) de la Iglesia y su apelación al juicio individual y no guiado podía dejar intactas la tradición y la religión»<sup>27</sup>. Como es bien sabido, el respeto a las tradiciones, reales o inventadas, resultó decisiva en el triunfo de la *Glorious revolution* a finales del siglo XVII<sup>28</sup>.

Para concluir, simplemente resta añadir que, quizás, uno de los problemas de mayor envergadura con que debe enfrentarse el pensamiento de Vives, de intensísimas raíces agustinas, aunque no sólo (según hemos reparado), radica en que no logra sobreponerse a esta dinámica de la diversidad y la pluralidad que caracterizará fundamentalmente a la Modernidad, que acabará separando la moral de la política. En realidad el hombre, para Vives, no es un ‘animal social’, teniendo en cuenta que su verdadero modelo de hombre lo es en el estado de inocencia (es decir, el hombre que vivió en

24 VIVES, *De tradendis disciplinis* [1531], en *Opera Omnia*, vol. VI, p. 248.

25 Cit. H. LUTZ, *Reforma y Contrarreforma*, trad. A. Sáez Arance, Madrid, 1992, p. 72.

26 ARENDT, *Crisis de la República*, trad. G. Solana, Madrid, 1973, p. 142.

27 ARENDT, *Entre el pasado y el futuro...*, p. 139.

28 Cf. J. G. A. POCKOCK, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, 1957.

soledad y sencillez, como Adán, hasta que Dios creó a su compañera). Desde que el hombre abandonó el Paraíso tuvo que reconocerse, según la ley de la necesidad, como un ser sociable, fundando la familia y en último término la ciudad, teniendo que lidiar en un mundo diverso y complejo. Para Vives, como para san Agustín, la *civitas* o la *respublica* constituyen males necesarios o únicamente un paliativo para la supervivencia humana en el interregno que media desde Adán hasta la *parusía*. A su vez, a la *societas* o la *communitas* de que habla Vives, a su división social en ‘órdenes’, le ocurría lo que a los eximios códigos legislativos de *El templo de las leyes* (1520), en el que el abigarramiento de tonalidades y «formas»<sup>29</sup> de los mármoles, no imposibilita ver toda la ingente, única, ordenada y acabada obra de conjunto. Esta es la solución simplificadora y unitaria de la sociedad cristiana, que reconduce al uno lo que nunca debió permanecer diverso; por eso el hombre tendrá que esperar al fin de la Historia para que, como termina la *Fábula del hombre*, sea «considerado digno de la mesa de los dioses y de un banquete tan suntuoso, y se le conced[a] la percepción de las cosas y el gozar de la eterna alegría del banquete»<sup>30</sup>.

Aun cuando las teorías de la sociedad cívica y del pueblo fundadas en el aristotelismo (escolástico) no lograron superar tampoco la visión natural organicista que tenía la *respublica* (el Estado), en ella se hallaba la semilla del pluralismo, el derecho de resistencia e *in extremis* la justificación del tiranicidio. Solamente deslegitimándose la autoridad del gobernante injusto, es decir, convirtiéndolo en tirano, se deslegitimó su poder, y su sufrido pueblo se vio autorizado entonces para derrocarlo. Esto que en parte pertenece, también, al pensamiento de Hobbes, no se hallaba en cambio en ninguno de los autores del humanismo renacentista, tampoco en Vives, para quien la ciudad de los hombres siempre podrá ir a peor, dado que la anarquía constituye uno de los signos de los tiempos en que el pecado campea\*.

29 VIVES, *El templo de las leyes*, en *Diálogos y otros escritos*, p. 166.

30 *Fábula del hombre*, en *Diálogos y otros escritos*, p. 162.

\* Agradezco las siempre valiosas sugerencias de Gerardo López Sastre. Ángel Faerna tuvo la gentileza de leer mi ponencia en el Congreso.