

**Reparar el mundo o lucrarse de la realidad: Vives frente a Maquiavelo****Repairing the world or profiting from reality: Vives versus Machiavelli**

Marco Antonio Coronel Ramos

Departamento de Filología Clásica, Universidad de Valencia, España

<https://orcid.org/0000-0003-0948-6492>marco.coronel@uv.es

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO

*Palabras clave*Humanismo, teorías políticas
renacentistas, pensamiento judío, J. L.
Vives, N. Maquiavelo*Keywords*Humanism, renaissance political
theories, jewish thought, J. L. Vives, N.
Machiavelli

RESUMEN

A primera vista, puede pensarse que los pensamientos políticos de J. L. Vives y de N. Maquiavelo son antagónicos. Sin embargo, su comparación permite observar determinadas isoglosas centradas en las fuentes y el método historiográfico. Esta observación, para ser completa, debe incidir también en los matices diferenciadores, siendo los más notables aquellos relativos al propósito de cada uno al redactar sus obras: el italiano busca sacar el mayor provecho posible de la realidad político-social tangible, mientras que Vives analiza esa realidad para animar a repararla regresando a unos principios morales sólidos. En este ámbito se descubre entonces que el español tuvo presente no sólo las esperables autoridades cristianas, sino también las corrientes intelectuales de sus antepasados judíos.

ABSTRACT

At first sight, the political ideas of J. L. Vives and N. Machiavelli might appear to be antagonistic. However, a comparison of the two allows us to identify certain isoglosses, which focus on the sources and the historiographical method. This observation, in order to be complete, must also look at the differentiating nuances, the most important of which are those relating to the purpose of each of them in writing their works: the Italian seeks to make the most of the tangible political-social reality, whereas Vives analyses this reality in order to promote its repair by returning to solid moral principles. In this field, then, we discover that the Spaniard had in mind not only the expected Christian authorities, but also the intellectual currents of his Jewish ancestors.

Isoglosas y divergencias

Desde finales del siglo XV resulta nítidamente observable el surgimiento de nuevas estructuras ideológicas que permearon la acción política y labraron la historia de aquella Europa convertida en semillero de futuras naciones. Estos constructos aglomeraban corrientes de pensamiento medievales (Skinner, 1978; Ullmann, 1983; Roche Arnas, 2010; Gierke, 2010) con otras provenientes de época clásica (Cartledge, 2009; Rowe & Schofield, 2010; Hammer, 2014). En conjunto, forzaron a reconsiderar los postulados que sostenían las concepciones asumidas sobre el poder, y específicamente sobre cómo armonizar las potestades papal e imperial o la supremacía papal con la conciliar (Barracough, 1968; Crowder, 1977; Black, 1979; Tierney 1988; Burns, 1988; Canning, 1996; Oakley, 2003; Morrissey, 2014). En realidad, el viejo continente asistía al ocaso de la república cristiana y al nacimiento de la Europa de los estados (Strayer, 1970; Anderson, 1979; Elliott, 1986; Domínguez Ortiz, 2000).

En ese contexto las obras de Maquiavelo (1469-1527) y Vives (1492-1540) trataban de ofrecer soluciones, a priori antitéticas, a aquellos desafíos: las del español encarnarían las del humanismo cristiano; las del italiano,

las del tacticismo político. Estas contraposiciones, no obstante, requieren matizaciones para ser significativas, siendo quizá fructífero comenzar por discernir entre Maquiavelo y el maquiavelismo, considerado por Ciliberto una «deformazione» o «netta falsificazione» (Ciliberto, 2018, pp. 12-13). Apartado este prejuicio, podrían comenzar a despuntar las isoglosas que vinculan a los dos humanistas, entre ellas el acercamiento genealógico a los fenómenos sociales y políticos y el aserto de que la crisis de aquella época tenía origen ético-religioso. Con este engranaje cada uno traza una propuesta de remedio para aquel quiebre y paulatina desintegración de la *Christian Commonwealth* (Dickens & Jones 1994, pp. 65-92). Entonces surgen los matices: Maquiavelo opta por analizar la realidad para extraer ventajas de ella; Vives plantea la *rectificación* social desde la ética humanística. El florentino, pues, intenta adecuar la práctica política a la realidad ético-social y así forjar equilibrios beneficiosos; el valenciano, modificar las condiciones éticas vigentes para rearmar moralmente a la sociedad y reformar la cristiandad.

Estas constituyen solo dos de las varias propuestas realizadas en la época. Otras fueron v. gr. la jurídica de la Escuela de Salamanca, tan influyente en las políticas americanas (Vitoria, 2018; Beneyto, 2024), o la teocrática de Calvino (García Alonso, 2008). Todas utilizan la indagación arqueológica como método de análisis en coherencia con la llamada a las fuentes renacentista, que reclama recuperar el sentido primigenio de las palabras y la percepción cabal de la realidad. Contaban ciertamente con el ejemplo de la *Política* de Aristóteles (1957, 1252a-1253a) o del relato historiográfico de Tito Livio (1 Praef. 6-8; 1,1,1-9; 1, 3, 2-10; 1, 4, 1-7; 1, 6, 4; 1, 7, 2-3). En ambos se inspira Maquiavelo en sus *Discorsi sopra la prima deca* cuando asegure que «per fuggire questi pericoli, mossi o da loro medessimi, o da alcuno che sia infra loro di maggiore autorità, si restringono ad abitare insieme in luogo eletto da loro, più comodo a vivere e più facile a difendere» (Maquiavelo 2018f, p. 309). Idéntica óptica asume Vives cuando explica el origen de la concordia y la discordia (1997a) o cuando aclara pormenorizadamente las razones de la corrupción de las artes (1997b).

En síntesis, parten de perspectivas compatibles, pero disienten en que uno lo hace para sacar partido de la situación y otro para revertirla. No puede ser de manera distinta porque el humanista español atribuye las discordias a la acción directa del maligno y, la concordia, a la presencia divina: «la concordia mutua entre los hombres es la imagen más expresiva de la ciudad divina, mientras la discordia es una muestra del infierno» (Vives, 1997a, p. 92). Por ello su propuesta política se centra en revertir tal postración reafirmando la vigencia de la ética cristiana y censurando su desguzado (Vives, 1997a, p. 79):

(...) nunca hubo en el mundo menos piedad cristiana, nunca nadie tuvo tan magnífico concepto de sí mismo y tan malo de sus compañeros; los hombres se acusan entre ellos de impiedad por ser poco cristianos, y lo mismo las naciones, como si el que recrimina estuviese libre de esa lacra. ¿Cuál es la explicación? No se engañan en la acusación, pero sí en la opinión que tienen de sí mismos. Todos son igualmente impíos (...).

El análisis situacional de Maquiavelo es diverso, porque entiende las disputas civiles como instrumentos de la realidad política, y de ahí la siguiente queja: «en lo que se refiere a las discordias civiles y rencillas internas, y a las consecuencias que de ellas se han seguido, han silenciado totalmente una buena parte, y otra parte la han narrado tan sucintamente que no puede proporcionar a los lectores utilidad ni placer alguno» (Maquiavelo, 2009, pp. 23-24). Esta censura contra el historiador renuente a profundizar en desavenencias no es sólo una cuestión retorico-estilística, sino que revela que esas formas de enfrentamiento son la que hicieron pujante a Roma (Maquiavelo, 2018f, pp. 321-323). Esas querellas revelarían también la auténtica *virtù* de los florentinos (Maquiavelo, 2009, p. 24):

De esas divisiones se siguieron tantas muertes, tantos entierros, tantas ruinas de familias, como no hubo jamás en ninguna otra ciudad de la que se tenga memoria. Y realmente, a juicio mío, me parece que ningún otro ejemplo demuestra la fuerza de nuestra ciudad tan claramente como el que se desprende de esas divisiones; las cuales habrían podido aniquilar a cualquier otra grande y poderosísima ciudad. Sin embargo, la nuestra parecía que cada vez surgía más fuerte.

Al confrontarse ambas visiones resulta insuficiente zanjar la comparación con los calificativos de moralista o pragmático. No parecen erróneos, aunque sí descoloridos, ya que la raíz profunda de sus diferencias consiste en que Vives interpreta la recurrencia renacentista a las fuentes a través del concepto judío de *tikkun* o reparación. Así, pues, si el Renacimiento le aporta el anhelo por recuperar la autenticidad de los principios cristianos

—o de las artes, la cultura hebrea convierte ese anhelo en propuesta para rectificar cuanto el correr de los acontecimientos había degenerado. De ahí se infiere la necesidad de resanar primeramente la verdad del ser humano, en cuanto animal sagrado (Vives, 1997a, p. 61)

(...) si alguien examina hasta el fondo ese ser sagrado que es el hombre, descubrirá que no solo ha nacido sino que también ha sido hecho, inclinado y dispuesto para la religión con respecto a Dios y para vivir en sociedad con los hombres; por don divino se le ha dado la excelsa y noble fuerza de la inteligencia (...); y no contento con todo eso entra en el interior de su padre, creador de todas las cosas, y se hace receptor de esa divinidad.

Recuperando esta santidad se construye la concordia socio-política, identificada con la presencia de Dios en un mundo en el que cada individuo es receptor de divinidad. Vives, pues, no es un simple *moralista*, sino un pensador que interpreta el Renacimiento como estímulo y acicate para reparar la sacralidad humana y, con ella, propiciar la presencia del Eterno en medio de su pueblo. Contaba para ello con la definición paulina de los creyentes como templos de Dios en los que el Espíritu divino residía (1Cor. 3, 16). Esta inhabitación divina resulta todavía más palpable en la observación del transitar del pueblo de Israel por el desierto, guiado, iluminado y alimentado por Dios (Ex. 13, 21-22), o en el santuario que reclamó construir (Ex. 25, 21-22). No creemos descabellado, pues, afirmar que Vives estaba manejando la metáfora cabalística del ser humano como vasija de la luz divina.

Consiguientemente, leída con profundidad, la cita anterior asienta el postulado de que el mundo humano es un microcosmos que reproduce los mundos celestes. Este pensamiento cimentó el *Corpus Hermeticum*, como se observa en el tratado Asclepio (2014), y a autores como Pico della Mirandola (1996: 2,2; 2025: 5ª) o, posteriormente, al gran cabalista Isaac Luria (1999). Salvo a Luria, el valenciano pudo conocer todas las fuentes mencionadas, e incluso el *Zohar*, donde se presenta al hombre como receptor de luz celeste para rectificar el mundo (Bereshit 1, 47a; 186b). También se vincula esta presencia divina en el mundo con el cumplimiento de la ley (Shemot 2, 85b) que, en el caso de Vives, se transforma en respeto radical a la ética cristiana.

Maquiavelo, como cabe suponerse, no argumenta desde planteamientos platónicos, herméticos o cabalísticos, y, por ello, no aspira a ascender a ningún estado de perfección primordial. Su ambición es reconocer las pasiones humanas para rentabilizarlas políticamente. En conclusión, no estamos ante una cuestión de moralidad —o inmoralidad, sino ante un diferente marco conceptual: el florentino parte de lo socio-antropológico para optimizar las estrategias humanas; el valenciano, de la trascendencia humana con objeto de ayudar a reparar el mundo. La opción del primero es tangible en *El príncipe* (2024), construido para mostrar cómo aprovechar las fortalezas propias y las debilidades ajenas. Lo hace sin prejuicios morales y defendiendo la inexistencia de hombres completamente buenos o malos (Maquiavelo, 2018f, pp. 380-381). Por ende, la función del gobernante no sería otra que satisfacer las necesidades de sus súbditos (2018f, pp. 391-392). No escribe, pues, para reparar lo roto, sino para construir un mundo viable en medio de circunstancias reales. Por ello la moral queda supeditada a conceptos como *virtù d'arme* o fuerza del ingenio (Maquiavelo, 2009, p. 25).

En consecuencia, si los florentinos nunca se resignaron a la paz y abrían continuos frentes de discordia, no entiende «qué razones puede haber para que no se consideren dignas de ser relatadas detalladamente» (Maquiavelo, 2009, p. 25). No lo entiende, porque su pretensión no es corregir o lamentar, sino explicar la realidad política y manejarla ventajosamente. No asumir esta perspectiva implicaría «conocer muy poco la ambición de los hombres y el deseo que tienen por perpetuar el nombre de sus antepasados y el supo propio» e ignorar «que incluso muchos, no habiendo tenido ocasión de lograr fama con hechos encomiables, se empeñaron en conseguirla con obras censurables» (2009, p. 25). Así, a la hora de defender la patria, valdría la gloria y la ignominia o los métodos ordinarios y la audacia sibilina (Maquiavelo, 2018f, pp. 685-690). Por tanto, contraponer la teoría política de Maquiavelo y Vives sobre la base de lo moral conduce a desconocer el enfoque genealógico y humanístico-renacentista que ambos comparten. Tampoco facilita esclarecer que divergen en que Vives utiliza ese encuadre tamizándolo implícitamente con la noción hebrea de *tikkun*, presentada, por razones evidentes, como reparación de una sociedad falsamente cristiana. Maquiavelo, por el contrario, enfatizará los procesos y tácticas para lograr sobresalir y vencer en medio de aquella quiebra socio-política. A ese empeño se supedita cualquier ideal ético ante el objetivo de dominar y mantenerse en el poder. También a él se supedita la religión, interpretada como parte del engranaje que estabiliza lo socio-político.

La religión y sus semblantes

La religión juega un papel central en Maquiavelo y Vives. Para el italiano contribuye a sostener la estructura social —la *civiltà*— (Maquiavelo, 2018f, p. 345), y, en justa correspondencia, defiende que el hundimiento político suele comenzar por el desprecio del culto divino (2018f, p. 345). Esta afirmación encierra un vituperio del papado, al que se achaca la culpa de la división de Italia (2018f, p. 351). De nuevo, pues, relega el debate moral, privilegiando el rol político de la religión frente a aspectos doctrinales, teológicos, éticos o hermenéuticos. Consiguientemente, «la religione, quale vincolo, è una potenza mondana, ed è una e al tempo stesso assai differenziata» (Ciliberto, 2018, p. 55). En coherencia con este postulado escribe lo siguiente sobre la antigua Roma (Maquiavelo 2009, p. 36):

Pero, entre todos aquellos cambios, no fue menos importante el de religión, por lo que, al combatirse los usos de las creencias antiguas con los milagros de la nueva, surgieron tumultos y discordias (...). Y, si al menos la religión cristiana hubiera estado unida, los desórdenes habrían sido menores; pero desde el momento en que la iglesia griega, la romana y la de Rávena combatían entre sí y, por añadidura, las sectas heréticas luchaban contra las católicas, todas afligían al mundo en diversos modos.

Ni en un caso como el descrito, que alude a los primeros siglos de cristianismo, entra Maquiavelo en valoraciones sobre la religión que afecten a aspectos que no sean sociales y políticos. Sitúa, pues, en un mismo nivel las secuelas provocadas por el abandono del paganismo y la surgidas de debates doctrinales intercristianos. Su objeto de estudio es específicamente el análisis de la incidencia de la religión en la gobernación de los reinos. Por ello tuvo por modélica la actuación de Fernando de Aragón, al que atribuye la unificación religiosa de sus reinos. Pero, en el mismo sentido, achaca a la cristianización el dinamitado del imperio romano (Maquiavelo, 2009, p. 41):

Por esta época comenzaron los pontífices a adquirir mayor autoridad de la que hasta entonces habían tenido, ya que los primeros sucesores de san Pedro eran reverenciados por la gente sólo a causa de la santidad de su vida y por sus milagros. Su conducta ejemplar engrandeció tanto a la religión cristiana, que los príncipes se vieron precisados a someterse a ésta para acabar con tanta confusión como en el mundo había. Convertidos, pues, al cristianismo los emperadores, y habiendo éstos dejado Roma para irse a Constantinopla, se siguió, como dijimos al principio, que el Imperio Romano aceleró su hundimiento y la Iglesia romana prosperó con mayor rapidez.

En definitiva, se limita a analizar la santidad de los primeros papas y el respeto que inspiraba, pero únicamente como factor que incide en la evolución política y social del imperio. No lo hace ni para elogiar ni para vituperar, sino únicamente para entresacar de esos ejemplos enseñanzas aprovechables para su mundo contemporáneo. En esta misma clave interpreta las razones del acercamiento del papado a Francia y sus consecuencias sobre Italia (Maquiavelo, 2009, p. 42):

Puesto que habían perdido Siria, África y Egipto, y dada la impotencia de aquel imperio, al papa no le quedó ya oportunidad de poder recurrir a él cuando se viera atacado; y como, por otra parte, el poder de los longobardos iba en aumento, el papa pensó que le convenía buscarse nuevos defensores, y recurrió al rey de Francia. De modo que, a partir de entonces, los pontífices fueron la causa principal de todas las guerras que se dieron en Italia.

De nuevo se acusa a los papas de la división de los territorios italianos. A esta constatación añade el aserto de que el papado, para prevalecer, usó la censura, las armas y las indulgencias (2009, pp. 42-43). No hay buenos ni malos en este relato, sino gobernantes que usan con más o menos provecho las estrategias disponibles según su rango y situación. En realidad, el florentino no deja de admirar cómo los principados eclesiásticos solo sufren contratiempos antes de su constitución, ya que, lograda esta «o por virtud o por fortuna, se mantienen sin una ni otra, porque se sustentan en leyes antiguas de la religión, tan potentes y de tal calidad, que mantienen a sus príncipes en el poder de cualquier forma que procedan o vivan». Por tanto, solo las Iglesias «tienen estados y no los defienden, tienen súbditos y no los gobiernan», pero únicamente ellos son «seguros y felices». Dicho esto, Maquiavelo rehúsa tal vez irónicamente ir más allá pretextando que «al haber sido alzados y mantenidos por Dios, sería propio de un hombre presuntuoso y temerario tratar de ellos» (Maquiavelo, 2024, p. 77). En realidad, tampoco le interesaba porque, como se ha dicho, fija su atención en las consecuencias de las decisiones políticas.

Así, asegura de Alejandro VI que «demostró, más que ningún otro papa, cuánto podía aventajarse (...) con dinero y con un ejército» (Maquiavelo, 2024, p. 78). Este retrato se completa más adelante (Maquiavelo, 2024, p. 108):

No quiero omitir uno de los ejemplos recientes. Alejandro VI no hizo nunca otra cosa, ni pensó jamás en nada que no fuese engañar a los hombres, y siempre encontró manera de poder hacerlo, y no ha habido nunca otro hombre que tuviese mayor habilidad para aseverar y que con mayores promesas afirmase algo, que luego guardase menos; pese a ello, siempre le salieron los engaños a medida de su voluntad, porque conocía bien esta técnica mundana.

Son precisamente estas *técnicas mundanas* las que interesan al humanista toscano para extraer de ellas el mayor lucro. Así, pues, aun siendo consciente de la inmoralidad de Alejandro VI, se ciñe a constatar el rédito que obtuvo de la mentira y la hipocresía. Ahí radica la divergencia con Vives, con el que comparte, no obstante, la máxima de que la religión es columna de la sociedad y la política. Sin embargo, la mirada del español sobre ella es esencialmente espiritual y antropológica. A su juicio, la sociedad emerge primeramente como modo de cubrir necesidades (Vives, 1997b, pp. 7-12), pero agrega que, finalmente, «se necesitó de Dios, a fin de que no sólo nos enseñara a acudir hacia Él, sino también que llevara, como de la mano, al débil y al que pudiera caer a menudo. Esta es la religión que recibimos del propio Dios, un rayo de luz, fuerzas procedentes de la omnipotencia. Ella sola nos vuelve a llevar al origen del que nos alejamos y al que tendemos» (Vives, 1997b, pp. 12-13).

Esta conceptualización de lo religioso imprime sus tonalidades más singulares al pensamiento del español, sobre todo al reconocer que la religión «es el único camino para la perfección humana», definiendo *perfección* como el estado de alcanzar «el fin para el que [el hombre] fue creado» (Vives, 1997b, p. 13). La religión queda constituida como condición de necesidad social, ética y política. Esta es la justificación última del *tikkun* que afecta a todos los humanos, incluyendo a los gobernantes. En justa correspondencia, solo sería sana aquella sociedad que ayuda al individuo a alcanzar el fin de regresar a Dios a través del amor, de igual modo que salió de él por amor (Vives, 1997b, p. 22):

Debemos volver a él por el mismo camino por donde salimos. El amor fue la causa de nuestra creación (...) Por el amor nos separamos de Él, es decir, por el amor que sentía por nosotros mismos. Por el amor hemos sido llamados de nuevo y levantados, esto es, por el amor de Cristo por nosotros. Por el amor debemos regresar a nuestro origen (que es al mismo tiempo nuestro fin), a saber, por nuestro amor para con Dios, ya que ninguna otra cosa es capaz de conglutinar lo espiritual, ninguna otra puede formar una sola cosa a partir de muchas excepto el amor.

No es, pues, la fortuna o la *virtù* el agente privilegiado de la vida humana y de la organización política, sino el amor. Podría pensarse que esta declaración remite al «Dios es amor» joánico (1Jn. 4,8; 4, 16), pero, en realidad, casa mejor con la noción de amor veterotestamentaria. En Juan el amor presenta rasgos esencialistas que describen la naturaleza divina, pero, en el Tanakh, se alude a los actos amorosos de Dios (Deut. 7, 9) o, dicho de otro modo, no se define a Dios como amor, sino que se le presenta operando y actuando con un amor que se puede singularizar como benevolencia —*chesed*— o como gracia —*rachamim* (Ex. 34, 6-7). Desde esta perspectiva, lo relevante es que el amor de Dios dura siempre (Ps. 136). Así, se puede interpretar el amor como argamasa del individuo y de la sociedad que, actuando según sus principios, se reconocen en el espejo de lo divino. Este reconocimiento sería imposible desde la esencia incognoscible de Dios, pero totalmente factible desde la imitación de sus actos, descritos en el *Talmud de Babilonia* como atención y protección (Sotah 14a) o como intimidad con su pueblo (Berakhot, 7a). En emular estos aspectos consiste la auténtica *imitatio Dei* (Berakhot, 17a), que abre la conciencia humana a asumir como propia la tarea de rectificar el mundo y dirigirse a lo divino.

Esta noción política del amor va precedida por el conocimiento —o sabiduría— que orienta a la voluntad a elegir realizar esos actos de amor. De hecho, en diversos escritos neotestamentarios, el amor es la medida de verdadera sabiduría (1Cor. 13, 2. Sant. 3, 17). Es más, el amor llega a ser la razón de necesidad del conocimiento (Ef. 3, 17-19), debiendo el creyente procurar no envanecerse con esa sabiduría (1Cor. 8, 1). En estos textos paulinos el referente parece ser la *sophía* griega, desde la que resulta más problemático entender a Vives. Este parece de nuevo inspirarse en un concepto hebreo, el de *khokhmah*, que convierte la sabiduría en sometimiento a Dios. De ella brotan las mejores ganancias (Prov. 3, 13-18), el temor de Dios (Job 28, 28) y toda virtud (Ecle. 9, 16). En coherencia con ello escribe Vives: «la fe (...) indicará lo que debemos amar» (Vives, 1997b, p. 22). Se refiere a una fe que brota de la sabiduría concebida como sometimiento a Dios y manifestada en los actos de amor con los que se imitan las acciones divinas. Bajo esta argumentación late la afirmación de que sin conocimiento no

hay amor. De este modo se comprende en toda su significación la insistencia en que la destrucción de Jerusalén fue causada por un déficit de conocimiento (Os. 4, 6).

Emerge así un amor fundamentado en la fe (Sal. 37, 3-4), que obliga a los gobernantes a vencer la impiedad, romper la esclavitud y acoger a los necesitados (Is. 58, 6-7). Este amor proviene de la sabiduría engendradora de la vida (Prov. 4, 7). Consiguientemente, el precepto de amar a Dios por encima de todo comporta conocer y aceptar previamente la ley (Deut. 6, 5-6). Es más, parece inusitada la piedad en el ignorante (Berakhot, 33a), sobre todo si se atiende al postulado de que la *Sabiduría* es el vínculo entre el Eterno y el hombre en su calidad de venero del temor de Dios. Así se entiende que el *Pirkei Avot* diga: «si no hay sabiduría, no hay temor; si no hay temor, no hay sabiduría» (Pirkei Avot. *La sabiduría de los antepasados*, 2008). En realidad, sabiduría y amor son dos conceptos prácticos que remiten a la fe y la justicia. A ello aluden estas palabras de Vives: «Pero es necesario que el conocimiento anteceda al amor. Dios, antes que nació, ya nos amaba porque ya nos conocía, porque ya habíamos sido engendrados por él. Nosotros, tras haber nacido y haber adquirido la capacidad de conocer y su práctica, amamos» (Vives, 1997b, p. 22). No sorprenda, pues, la insistencia de los humanistas en el conocimiento de las escrituras como paso previo para experimentar el amor de Dios y el anhelo de imitarlo. En el valenciano este ahínco podría relacionarse con la reiteración judía en que el estudio de la *Torah* es lo único que permite vincular al ser humano con la vida y con la sociedad (Kidushim 40b).

Guerra y paz

Los planteamientos mencionados justifican las concepciones diferentes de Maquiavelo y Vives sobre el uso de la violencia y la guerra. Como cabe esperar, el italiano vuelve a situar el debate en cómo incide el uso de la fuerza en la gobernación, situándola en el mismo nivel que el amor o la benevolencia. Así lo explica a los magistrados de Pisa advirtiéndoles que se expandirán triunfalmente con «la fuerza o l'amore, come sarebbe il ricuperarla per assedio, o che ella vi venga nelle mani volontaria» (Maquiavelo 2018a, p. 107). El buen gobernante debería saber usar ambas herramientas según las circunstancias. Debe aprovechar todos los beneficios que le reporten la suntuosidad, la crueldad, el temor o la compasión. Lo relevante es que se emplee a tiempo y estratégicamente (Maquiavelo, 2024, pp. 99; 103-106). Hasta la palabra dada o las promesas quedan supeditadas a los intereses (Maquiavelo, 2024, p. 107):

Cualquiera sabe cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad, y no con astucia. No obstante, vemos por experiencia en nuestra época a ciertos príncipes que han hecho grandes cosas, que han tenido poca cuenta de la palabra dada y que han sabido ganarse las mentes de los hombres con astucia, y al final han superado a los que se han basado en la sinceridad.

Consiguientemente, «el príncipe necesita saber guiarse como bestia y como hombre» (Maquiavelo, 2024, p. 107), es decir, debe manejar las leyes o la fuerza a conveniencia. Lo mismo sucede con la simulación de las virtudes, incluyendo la piedad, la integridad o la lealtad. Lo relevante es la apariencias, y emprender campañas extraordinarias dado que, solo los que así actúan —como Fernando de Aragón en Granada, recibirán el socorro de la fortuna para su liderazgo (Maquiavelo, 2024, 129; 143). La fuerza, pues, es un aparejo más que debe conjugarse tanto con la prudencia como con la astucia. Esta suerte de *Realpolitik* vertebró gran parte de sus escritos (2018b; 2018c, p. 126), y de ahí su renuencia a descalificaciones morales apriorísticas, entendiendo que el objetivo es el mantenimiento del poder aprendiendo los mecanismos para lograrlo. Atribuirle inmoralidad sería un exceso, sobre todo porque supondría desconocer que él no pretende especular sobre vicios o virtudes, sino ilustrar históricamente la eficacia de todos los componentes implicados en la práctica política. Ahí radica su interés por los ejemplos aportados por la historia de Roma (Maquiavelo, 2024, p. 27), que subyacen en las aclaraciones en torno a la tipología de procedimientos para adquirir territorios y asentarlos, asumiendo evidentemente el crimen, la extorsión, el soborno, la ruina del enemigo o el apoyo a una oligarquía afín (2024, pp. 29; 35; 47; 63).

En síntesis, Maquiavelo, sin enredarse en valoraciones morales, entiende que su obligación de humanista e historiador es analizar la realidad y, aunque piense que «no se puede (...) llamar virtud a matar a sus conciudadanos, traicionar a los aliados y no tener palabra, piedad o religión: ese proceder puede valer para conquistar el imperio, pero no la gloria» (Maquiavelo, 2024, p. 64). Sus pesquisas historiográficas suponen, pues, un intento de ejemplificar cómo han funcionado los imperios y la gloria más allá de valoraciones morales. Este es el punto que separa su humanismo del de Vives, para el que gobernar a través del miedo es temeridad. Lo testimonia con el ejemplo lucaneo de Pompeyo Magno (Lucano, 2001, pp. 107-147): «(...) 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 (...); esto no es reinar sino estar encerrado en la cárcel» (Vives, 1992, p. 36). Así que, para Vives, el fin de la cuestión no es tanto el éxito obtenido como que la victoria permita una vida en paz para todo el reino. En este sentido, piensa que un rey únicamente podrá sentirse seguro si está protegido por el afecto de sus súbditos, que brota de una acción política basada en la virtud y focalizada en el bien común (Vives, 1992, p. 37; Coronel Ramos, 2025).

En coherencia con todo ello, Vives traslada el debate político a lo ético-religioso, situando la misericordia en el centro de la actividad política sin reparar en la utilidad de los otros mecanismos de poder. A su juicio, resulta esencial evitar las desigualdades que constituyen la espita de las luchas civiles (Vives, 2004, pp. 131-135). Su conclusión es evidente: no es cristiano quien no actúa desde el amor: «seguro que no entre los cristianos, pues a éstos 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, p. 52). No se trata, pues, de sacar el máximo provecho de las convulsiones sociales, sino de reconocer que la solución estable y duradera proviene de una noción de amor que engloba incluso a los turcos (Vives, 1997a, pp. 294-296). Por ello concluye: «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» (Vives, 1997a, p. 296). Este amor político basado, como se dijo más arriba, en la imitación de los actos divinos lograría cimentar la sociedad en el intercambio de beneficios y en el buen gobierno (2004, p. 66).

En definitiva, no se trata para el valenciano de obtener el poder, sino de garantizar que su ejercicio reparará la sociedad. De ahí parte su posicionamiento sobre el uso de la fuerza tan contradictorio con el de Maquiavelo, que aseveraba que las armas debían ser omnipresentes (Maquiavelo, 2018d, p. 189). Ciertamente, el italiano considera que las armas y la justicia consolidan el poder (Maquiavelo, 2018e, p. 195). Corolario de esta aserción es que se pierde la guerra únicamente cuando yerra en su misión de enriquecer al vencedor y de empobrecer al perdedor: «La intención de quienes promueven una guerra ha sido siempre, y es lógico que así sea, enriquecerse ellos y empobrecer al enemigo; y la única razón por la que se busca la victoria y se anhelan las conquistas es el acrecentar el propio poderío y debilitar al adversario» (Maquiavelo, 2009, p. 293). Por contra, Vives se ubica como pensador en las artes «que cultiven la piedad o afronten las necesidades de la vida o, al menos, las utilidades que no están alejadas de la necesidad» (Vives, 1997b, p. 29).

En consecuencia, el utillaje requerido para el gobernante es sabiduría y amor: «El lazo de unión de la sociedad es la bondad. Su cabeza es el juicio en el que se encuentra la prudencia, la cual dirige toda la vida» (1997b, p. 31). En esto estriba la racionalidad en el gobierno, en la capacidad para conjugar el juicio y la experiencia, la sabiduría y la prudencia que definen la vida ético-política (1997b, pp. 215-216). Estas son las virtudes que realmente ayudan «para volvernlos mejores a nosotros mismos y a los otros» (1997b, p. 216). Volvemos así al concepto de rectificación o *tikkun* que obliga a ejercer el poder persiguiendo el bien común y protegiendo a los débiles (Is. 1, 17; Zac. 8, 16). Por ello lamenta el español que las heridas del «primer pecado» reportara al hombre «las enfermedades, la vejez y la muerte», pero, peor aún, que provocara un golpe a su voluntad que «si bien antes se arrastraba hacia el amor del mayor y más alto Creador, desde entonces comenzó a apartarse de aquel bien verdadero y perfecto y se torció hacia las cosas vanas, hacia la nada» (Vives, 2010, p. 25). Estos pensamientos anclan sus postulados políticos en el propósito de propiciar la recuperación de la claridad intelectual para que la voluntad anhele reparar los daños que perjudican la vida humana. Esto justifica que identifique la razón con lo divino y ambos conceptos con la verdad (2010, p. 42).

Este uso del término verdad podría remontarse al Cristo que se identifica con ella (Jn. 14, 6; 8, 31-32; 18, 37), pero, si se tiene en cuenta que, en el corpus joánico, la verdad y el amor remiten a la esencia de la divinidad, parece más coherente con el pensamiento de Vives recurrir a fuentes del Tanakh, en las que el Dios incognoscible se manifiesta en la verdad —y el amor— (Deut. 32, 4; Is. 45, 19; Sal. 25, 5). Como ya se indicó más arriba, Vives no dice que el hombre deba ser como Dios, sino que debe procurar actuar como él. Por ello el Talmud de Babilonia (Berajot 5a) y de Jerusalén (Rosh Hashaná 3, 8) dicen que la verdad es el sello de Dios que sostiene la justicia y la paz (Shabbat 55a). Poseer la verdad —y la razón— sería la cualidad singular del sabio (Bava Batra 12a). Todo ello explica que el español afirme que la razón y el conocimiento deben guiar la voluntad para que persiga la virtud, el amor y la paz (Vives, 2010, p. 87). Con estos mimbres elabora una teoría política asentada en el postulado de que el mundo se sostiene con el amor divino (Vives, 2001, pp. 60; 79). Análogamente, la sociedad humana se fundamenta en cómo los gobernantes son capaces de reflejar el amor celestial. Consiguientemente, la discordia revela la ausencia de Dios, mientras que la paz proclama su presencia en el mundo (Vives, 2010, p. 141). Este sería el modo vivesiano de reparar el mundo o hacerlo regresar a los parámetros de partida (2010, p. 145). Esto justifica su empeño en recuperar los valores cívicos y en regenerar las artes, ya que —reiteramos— el amor es antecedido por el conocimiento o, dicho en términos bíblicos, por la sabiduría, que manifiesta la voluntad del Eterno y con la que sostiene el mundo (Prov. 8).

Se infiere de todo ello que al español no le pueda parecer razonable la guerra para reforzar un principado. A su juicio la paz es un genuino *opus iustitiae* (Is. 54,13s y 60,17) y no un equilibrio de fuerzas contrapuestas o de miedos cruzados (Ruiz Miguel, 2004, p. 246). La paz no es rentabilizar fortalezas propias y debilidades ajenas, sino fruto destacado del respeto moral (Fontán, 1986, p. 14). Por ello no contempla, como hizo Maquiavelo, los éxitos de Alejandro VI, sino que, con motivo de la elección al papado de Adriano VI proclama: «¡cuánto desearía que fuera esta la gloria de nuestro Pontífice: el ofrecer al mundo la paz que le está reclamando y como exigiendo dada su pasada conducta y su esperada bondad!» (Vives, 1978, p. 286). Esto no le convierte en un pacifista a ultranza, ya que considera necesaria la guerra por motivos defensivos (1978, p. 364). Por encima de esta salvedad, la violencia y el miedo constituyen un cimiento frágil para cualquier reino (Vives, 1992, pp. 35-36). Así se esclarece su censura del expansionismo (1978, p. 248) o su impugnación del derecho natural de poseer que, a su parecer, no es más que engaño de la soberbia (1992, p. 56).

En su tratamiento del expansionismo, definido como «echar a perder el reino de sus antepasados para buscar uno nuevo» (Vives 1992, p. 56), emerge otro matiz que nos remite de nuevo a las tradiciones políticas judías. En efecto, esmerarse en conquistar tierras de otros implica desconocer que las victorias y el poder no proviene de la fuerza o las estrategias —ni de la fortuna o la virtù, sino de la decisión de los Cielos (Deut. 20, 4; 1Sam. 17, 47; Sal. 20, 7-8; 33, 16-17; Prov. 21:31). El mismo pensamiento se desarrolla en el *Talmud* (Megillah 16a; Sotah 42b). Vives parece de acuerdo con estas fuentes cuando afirma que es inasumible conquistar un reino con muertes, odios o dispendios (Vives, 1997a, p. 220). Sería tanto como suplantar a Dios y afirmar, guiado por la soberbia, que el hombre depende de sí mismo en sus empresas. Por ello alaba a Carlos V, porque sus posesiones provienen de herencias y no las consiguió «con la sangre y la muerte de hombres» (Vives, 1997a, p. 50). En última instancia, el español está distinguiendo entre gobernar y dominar, mereciendo el nombre de gobernante el que persigue el bien común sin el recurso del miedo; el dominador, por contra, requiere el miedo y la violencia para detentar el poder (Vives 1997a, p. 87), y no puede considerarse cristiano. Con estos argumentos se justifica que el autor del *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* llame al papa «revolvedor de guerra entre cristianos» (Valdés, 2001, p. 99). No cabía para él mayor indicio de que el papado se había alejado de la sabiduría, el amor y la verdad.

En consecuencia, Maquiavelo y Vives trazan su pensamiento político desde postulados y fuentes recurrentes desde el mundo antiguo (Boron, 2001). Contraponerlos no es iluminar la distancia que separa a un moralista de un inmoral, sino descubrir isoglosas estructuradas con matices divergentes, que brotan de un objetivo distinto, pero igualmente humanístico. Ambos comparten el enfoque genealógico del pensamiento renacentista y el aserto de que la crisis de la época tiene orígenes morales. A partir de ahí, Maquiavelo, como humanista, bucea en la tradición para encontrar ejemplos que permita sacar el mayor provecho posible a la crisis. Lo hace en coherencia con una sociedad en la que los estados-nación empezaban a perfilarse intentando imponer sus intereses particulares. Vives (1782-1790), también humanista, sigue manejando el concepto de república Christiana que, unido al pensamiento de sus antecesores judíos, le inspira a proponer una solución que pasa por reparar los valores cívicos perdidos y por construir una sociedad en la que la paz sea consecuencia de la presencia de lo divino entre los hombres; no el resultado de un conjunto de equilibrios y estrategias tacticistas.

Referencias bibliográficas

- Anderson, P. (1979). *El Estado absolutista*. Siglo XXI.
- Aristóteles (1957). *Política*. W. D. Ross ed. Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00259280>
- Asclepio (2014). En *Corpus Hermeticum*. A.D. Nock, A.-J. Festugière y I. Ramelli ed. Bompiani.
- Barracough, G. (1968). *The Medieval Papacy*. Thames & Hudson.
- Beneyto, J. M. (2024). *La conquista, el imperio y la paz. Vitoria y Erasmo ante Carlos V*. Cátedra.
- Black, A. (1979). *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*. Burns & Oates.
- Boron, A. A. (2001). *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Burns, J. H. ed. (1988). *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450*. Cambridge UP.
- Canning, J. (1996). *A History of Medieval Political Thought, 300–1450*. Routledge.

- Cartledge, P. (2009). *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801747>
- Ciliberto, M. (2018). Introduzione. En Machiavelli, N. *Tutte le opere, secondo l'edizione de M. Martelli (1971)*. Bompiani.
- Coronel Ramos, M. A. (2025). El gobernante en la teoría política de Juan Luis Vives. *Florentia Iliberritana* (en prensa).
- Crowder, C. M. D. ed. (1977). *Unity, Heresy and Reform, 1378–1460: The Conciliar Response to the Great Schism*. Edward Arnold.
- Dickens, A.G. & Jones, W.R.D. (1994). *Erasmus the Reformer*. Methuen.
- Domínguez Ortiz, A. (2000). *España, tres milenios de historia*. Marcial Pons.
- Elliott, J. H. (1986^{5ª}). *La España imperial, 1469-1716*. J. Marfany trad. Vicens Vives.
- Fontán, A. (1986). La política europea en la perspectiva de Vives. En J. Ijsewijn y A. Losada (ed.). *Erasmus in Hispania. Vives in Belgico*. Peeter.
- García Alonso, M. (2008). *La teología política de Calvino*. Anthropos.
- Gierke, O. von (2010^{2ª}). *Teorías políticas de la Edad Media*. F. W. Maitland ed. Estudio preliminar de B. Pendás. P. García-Escudero ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Hammer, D. (2014). *Roman Political Thought. From Cicero to Augustine*. Cambridge UP. <https://doi.org/10.1002/9781118474396.wbept0897>
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139031073>
- Lucano (2001). *Bellum civile*. C. Wick ed. Teubner.
- Luria, I. (1999). *The Tree of Life: The Palace of Adam Kadmon*. D. W. Menzi and Z. Padeh eds. Jason Aronson.
- Maquiavelo, N. (2009). *Historia de Florencia*. F. Fernández Murga ed. Tecnos.
- Maquiavelo, N. (2018a). Discorso fatto al magistrato dei dieci sopra le cose di Pisa. *Tutte le opere*. Secondo l'edizione de M. Martelli (1971). Bompiani.
- Maquiavelo, N. (2018b). De rebus Pistoriensibus. *Tutte le opere*. Secondo l'edizione de M. Martelli (1971). Bompiani.
- Maquiavelo, N. (2018c). Parole da dirle sopra la provisione del Danaio. *Tutte le opere*. Secondo l'edizione de M. Martelli (1971). Bompiani.
- Maquiavelo, N. (2018d). La cagione dell'ordinanza dove la si truovi, et quel che bisogi fare post res perditas. *Tutte le opere*. Secondo l'edizione de M. Martelli (1971). Bompiani.
- Maquiavelo, N. (2018e). Provvisioni della republica di Firenze per istituire il magistrato de' nove ufficiali dell'ordinanza e milizia fiorentina. *Tutte le opere*. Secondo l'edizione de M. Martelli (1971). Bompiani.
- Maquiavelo, N. (2018f). Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. *Tutte le opere*. Secondo l'edizione de M. Martelli (1971). Bompiani.
- Maquiavelo, N. (2024²). *El príncipe*. Emilio Blanco ed. Ariel.
- Morrissey, T. E. (2014). *Conciliarism and Church Law in the Fifteenth Century: Studies on Franciscus Zabarella and the Council of Constance*. Ashgate.
- Oakley, F. (2003). *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300–1870*. Oxford UP.
- Pico della Mirandola, G. (1996). *Heptaplus, o della settemplice interpretazione dei sei giorni della Genesi*. E. Garin ed. (I classici della tradizione). Arktos.
- Pico della Mirandola, G. (2025). *900 Conclusions*. B. P. Copenhaver ed. (The I Tatti Renaissance Library). Harvard UP.
- Pirkei Avoth. *La sabiduría de los antepasados* (2008). J. Peradejordi ed. Obelisco.
- Roche Arnas, P. coord. (2010). *El pensamiento político en la Edad Media*. Fundación Ramón Areces.
- Rowe, C. & Schofield, M. eds. (2010^{5ª}). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge UP.
- Ruiz Miguel, A. (2004). Guerra y paz. En E. Díaz y A. Ruiz Miguel (eds). *Filosofía política II. Teoría del Estado*. Trotta-CSIC.
- Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*. I. The Renaissance. Cambridge UP.
- Strayer, J. R. (1970). *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton UP.
- Talmud de Babilonia y Talmud de Jerusalén. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli> (consultado 21/11/2024).
- Tierney, B. (1988). The Crisis of Church and State: 1050-1300.
- Ullmann, W. (1983). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Ariel.
- Valdés, A. de (2001). *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. R. Navarro Durán ed. Cátedra.
- Vitoria, F. de (2018). *El poder de la Iglesia. Relección primera sobre la potestad de la Iglesia. Relección segunda sobre la potestad eclesiástica. Relección sobre la potestad del Papa y del Concilio*. L. Frayle Delgado ed. Tecnos.
- Vives, J. L. (1978). *Epistolario*. J. Jiménez Delgado ed. Editora Nacional.

- Vives, J. L. (1992). *Las disensiones de Europa y el estado*. F. Calero y M^aJ. Echarte trad. Ayuntamiento de Valencia.
- Vives, J. L. (1997a). *Sobre la concordia y la discordia en el género humano*. F. Calero, M^aL. Arribas y P. Usábel trads. Ayuntamiento de Valencia.
- Vives, J. L. (1997b). *Las disciplinas II*. M.A. Coronel, L. Pomer Monferrer, J. Casorrán Sanz e I. Roca Meliá trad. Ayuntamiento de Valencia.
- Vives, J. L. (2001). *Introducción a la sabiduría*. I. Roca Meliá y Á.l Gómez-Hortigüela trad. Ayuntamiento de Valencia.
- Vives, J. L. (2004). *Sobre el socorro de los pobres*. Francisco Calero trad. Ayuntamiento de Valencia.
- Vives, J. L. (2010). *La verdad de la fe cristiana en cinco libros*. J. Beltrán Serra e I. Roca Meliá. Ayuntamiento de Valencia.
- Vives, J. L. (1782-1790). La versión latina de sus obras según la edición de Gregorio Mayans en https://bivaldi.gva.es/es/estaticos/contenido.do?pagina=estaticos/vives/vives_ed_latina (consultado 03/01/2025).