

VIVESIANA

Vol. III

2018



ASSOCIACIÓ D'AMICS DE LLUÍS VIVES
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA



VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. III. 2018

Edita: Associació d'Amics de Lluís Vives – Universitat de València

C./ La Nau, 2

46003 València

URL permanent: <https://ojs.uv.es/index.php/VIVESIANA>

Consell científic

Antonio Ariño (Universitat de València, Espanya)

Francisco Calero (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Espanya)

Karl Kohut (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Alemanya)

Marina Mestre Zaragoza (École Normale Supérieure, Lyon, França)

Gilbert Tournoy (Katholieke Universiteit Leuven, Bèlgica)

Consell editorial

Marco Antonio Coronel (Universitat de València)

Francesc J. Hernández (Universitat de València)

Helena Rausell (Universitat de València)

VIVESIANA és una revista científica anual, que té com a objectiu la publicació d'estudis sobre Joan Lluís Vives i el Renaixement. Es publica en Open Journal System. La secció ARTICLES està sotmesa a avaluació.

VIVESIANA es una revista científica anual, que tiene como objetivo la publicación de estudios sobre Juan Luis Vives y el Renacimiento. Se publica en Open Journal System. La sección ARTICLES está sometida a evaluación.

VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. III. 2018

INDEX

Introducció	5
Obres de Vives	7-16
Luis Vives: <i>Fábula sobre el hombre</i>	
LUIS F. HERNANDEZ LC	9-25
Lluís Vives: <i>Diàlegs</i> , IV. Escolars	
J. PIN I SOLER	27-30
Articles	31-88
La filosofia de Joan Lluís Vives	
JAUME SERRA HUNTER	33-50
Presentació	33
La filosofia de Joan Lluís Vives	35-50
Introducció	35
Filosofia instrumental i Lògica	36
Física o Filosofia de la naturalesa	38
Ètica o Filosofia moral	39
Gnoseologia i Metafísica	41
Història i Història de la Filosofia	45
Imatges	49

VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. III. 2018

La Edad de Oro en el *Quijote* y en Vives

The Golden Age in Don Quixote and Vives

FRANCISCO CALERO CALERO

51-59

Educación política y política educativa en las cartas de Juan Luis Vives a los príncipes.

Political education and educational policy in the letters of Juan Luis Vives to the princes

URBANO ANTONIO MARTÍNEZ ELENA

61-74

La aportación de Juan Luis Vives al estudio de la pobreza. *Del socorro de los pobres a la aporofobia*

The contribution of Juan Luis Vives to the study of poverty. About the relief of the poor to aporophobia

RAÚL FRANCISCO SEBASTIÁN SOLANES

75-87

Miscel·lània

89-99

Notes sobre la *Dialèctica* de Vives

FRANCESC J. HERNÁNDEZ

91-94

Vives, per la Concòrdia

Textos llegits a l'acte de commemoració de la mort de Joan Lluís Vives, el 6 de maig de 1540, celebrat a La Nau de la Universitat de València, el 8 de maig del 2017, a les 12:00 hores

95-99

VIVESIANA

INTRODUCCIÓ

Presentem el número 3 de Vivesiana, publicat el 2018, que acull en les seues planes un document excepcional, el text sobre la filosofia de Vives del professor català Jaume Serra Hunter, un document redactat a l'exili mexicà que s'ha conservat en la documentació de la Generalitat de Catalunya a l'exili i que es pot consultar a l'Arxiu Nacional de Catalunya.

Pel que fa al textos de Vives, transcriurem la traducció crítica en edició bilingüe de Luis F. Hernández LC de la *Fábula sobre el hombre* i la versió catalana de J. Pin i Soler d'un dels *Diàlegs* de Vives que també parla de la ciutat de València (com el text publicat en el número 2).

En la secció d'articles sotmesos a avaluació, en aquest volum es publiquen tres: una interessant aportació de Francisco Calero sobre l'Edat d'Or en el *Quixot* i en Vives, que continua les recerques d'aquest professor sobre obres que podríem atribuir a l'humanista valencià; un l'estudi sobre la noció d'educació de Vives, en relació a l'educació política i la política educativa, que hi ha en les cartes nuncupatòries de l'humanista, a cura d'Urbano Antonio Martínez Elena; i un estudi sobre l'aportació de Vives a l'estudi de la pobresa a partir de la seua obra *De subventione pauperum*, que l'autor relaciona amb la noció d'*aporofòbia* de la filòsofa Adela Cortina.

En la secció Miscel·lània s'aporten algunes notes sobre l'obra *Dialectica* atribuïda a Vives i es dóna notícia sobre l'acte d'homenatge a l'humanista valencià, realitzat en l'aniversari de la seua mort.

Francesc J. Hernández
(Universitat de València)

març 2018



OBRES DE VIVES

VIVESIANA

LUS VIVES. FÁBULA SOBRE EL HOMBRE

Trad. Luis F. Hernández, LC

Joannis Ludovici Vivis Valentini. *Opera omnia*, t. IV. Valentiae Edetanorum [Valencia, España]: In officina Benedicti Monfort, 1783, pp. 1-8.

Joannes Lodovicus Vives Antonio Bergensi¹, iuveni nobilissimo s[alutem]. d[icit].

Juan Luis Vives saluda al nobilísimo joven Antonio de Brujas.

Si vacat, nobilissime Antoni, nugari aliquando, en Tibi duo opuscula mea in quibus id agas. Neque enim aliud melius habeo munus, quo amorem erga te meum ostendam; qui quantus sit, de Tuo fac coniecturam; existimo enim (ni fallatur magister ille sapientiae Plato in iudicio de Xenocratis erga se pietate²) et

[1] Si hay tiempo, nobilísimo Antonio, para bromear de vez en cuando, he aquí dos obritas mías para que te dediques a ello. No tengo ningún otro regalo mejor para mostrarte mi cariño: cuán grande es, eso dedúcelo a partir del tuyo. Creo que también tú me correspondes en afecto, si es que no se equivoca aquel maestro

¹ Antoon van Bergen (13 de mayo 1500 - 27 de junio 1541) fue el tercer hijo de Jan van Bergen y Adriana van Brimeu; en 1517 se encontraba estudiando en Lovaina, donde lo conocieron tanto Erasmo como Vives. Cf. «Antoon (III) van BERGEN», en P.G. Bientenholz (ed.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1995, p. 131.

² La fuente de esta alusión es con toda probabilidad la obra de Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, IV, 2 [Jenócrates]. La alusión podría referirse sobre todo a los siguientes pasajes, que acompañamos con una traducción nuestra: «οὗτος ἐκ νέου Πλάτωνος ἤκουσεν, ἀλλὰ καὶ εἰς Σικελίαν αὐτῷ συναπεδήμησε» (6: «este fue discípulo de Platón desde su juventud, e incluso lo acompañó hasta Sicilia»); «σεμνὸς δὲ τὰ τ' ἄλλα Ξενοκράτης καὶ σιωθρῶπός ἦν, ὥστε αὐτῷ λέγειν συνεχῆς τὸν Πλάτωνα, “Ξενοκράτες, θῦε ταῖς Χάρισι”» (6: «por lo demás siempre era contenido y serio, hasta el punto de que Platón le decía continuamente: “Jenócrates, sacrificio para las Gracias”»); «Εἰπόντος δὲ Διονυσίου πρὸς Πλάτωνα ὡς ἀφαιρήσει τις αὐτοῦ τὸν τραχήλον, παρῶν οὗτος καὶ δεῖξας τὸν ἴδιον, “οὐκ ἄν γε,” ἔφη, “τίς πρότερον τούτου”» (11: «Habiendo dicho Dionisio a Platón que alguno le cortaría su cuello, estando Jenócrates presente y, después de mostrar su propio cuello, dijo: “ninguno se la cortaría antes que este [mi propio cuello]”»).

Te mihi in amore respondere: habebis igitur aliquid meum, qui tam desideras, et fastiditus isto non requires postea rem majorem, si modo fastidiri quisquam potest rebus amici, quantumvis ineptis:

erit itaque prior libellus, *Fabula de homine*, id est, de mundana scena [*sic*]³, in qua suam unaquæque rerum personam agit, primæque sunt partes ipsius hominis.

Argumentum est antiquum, quod cum nugis habet permulta seria, etenim illud nobis, si paulo altius animum ipsum cogitatione erigere volumus⁴, ostendere vilitatem istarum rerum, quas ingenti cum labore, anxii sollicitique, cæci atque dementes quærimus et subinde admonere meliora potest;

omnia enim quæ sunt in humana vita, præter virtutem, tamquam pueriles quidam lusus, ridicula sunt, ac subito utpote inania evanescunt⁵;

hanc ipsam rem mihi in animo est alias, si liberius suppetierit otium, opere iusto exequi, nunc tamquam monogrammam delineavi.

de sabiduría, Platón, en su opinión sobre el aprecio de Jenócrates para con él: por tanto, poseerás algo mío, tú que tanto lo deseas, y no solicitarás luego una cosa más considerable, desilusionado por este regalo, si es que uno puede decepcionarse con las cosas de un amigo, aunque sean triviales.

[2] El primer librito será entonces la *Fábula sobre el hombre*, es decir, sobre la escena del mundo, en la que cada personaje actúa su parte, y en la que el protagonista es el mismo hombre.

[3] El tema es antiguo y contiene muchísimas cuestiones serias con algunas ocurrencias. Si pretendemos elevar un poco más alto nuestro espíritu con ayuda de la reflexión, seguramente este tema nos puede revelar lo vil de esas cosas que, ansiosos y preocupados, ciegos y locos, buscamos con tanta fatiga; y, por ello, nos puede servir de advertencia sobre cosas mejores.

[4] Todos los asuntos que hay en la vida humana, excepto la virtud, son ridículos como ciertos juegos infantiles y se desvanecen de inmediato como objetos vacíos.

[5] Tengo pensado desarrollar este mismo tema en otro momento con el debido empeño, si es que hubiese a disposición más tiempo libre, por ahora diseñé una especie de bosquejo.

³ Cf. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, § 1, 1.

⁴ La idea es de inspiración estoica, por ejemplo, cf. L. Annaeus Seneca iunior, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 66, 12, 3-6: «Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa; si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est». Igualmente se podría citar la carta 95 (10, 4-7): «Philosophia autem et contemplativa est et activa: spectat simul agitque. Erras enim si tibi illam putas tantum terrestres operas promittere: altius spirat».

⁵ Cf. L. Annaeus Seneca iunior, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 95, 35, 1-4: «Si volumus habere obligatos et malis quibus iam tenentur avellere, discant quid malum, quid bonum sit, sciant omnia præter virtutem mutare nomen, modo mala fieri, modo bona».

Posterior libellus est *Praelectio in Georgica Vergilii*, neque enim absurdum prorsus est philosophum ex tetrica illa disciplina ad blandiores Musas animi gratia interdum descendere, quod eo facio et sæpius et audacius, quo sum ex ea philosophia, cuius princeps de Poetica scripsit arte, et Alexandro Regi discipulo suo Homerum interpretatus est⁶, quem poetam ego *Vergilium Graecum* appellare, sicut hunc *Romanum Homerum*, soleo⁷;

Tu vero, mi Antoni, enitere ut istam tuam tam egregiam indolem ad summam virtutem perducas caveasque ne imbecilla ætas inter tot aulica mala corrumpatur: spero Tuo ingenio tamen monitore opus non fore. Vale, et me ut amare cœpisti, perge⁸. Lovanii, Anno MDXVIII

[6] El segundo libro es una introducción a la lectura de las *Geórgicas* de Virgilio. No es para nada absurdo que el filósofo por el bien de su espíritu descienda una que otra vez de aquella ardua materia a Musas más suaves, a lo que me atrevo con tanta más frecuencia y audacia, por el hecho de pertenecer a aquella filosofía cuyo fundador compuso un tratado sobre el arte poética y explicó Homero al rey Alejandro, que era su alumno. A este poeta lo suelo llamar yo «el Virgilio griego», como a aquel, «el Homero romano».

[7] Tú, pues, querido Antonio, esfuérzate por orientar esta personalidad tuya tan sobresaliente a la virtud más elevada y vela para que la edad inexperta no se vea corrompida entre tantos males de palacio. Sin embargo, espero que tu sensatez no tenga necesidad de un tutor. Me despido y sigue queriéndome, como hasta ahora lo has hecho. Lovaina, 1518.

⁶ Se refiere a Aristóteles, cuya filosofía seguía enseñándose en las universidades de la época. En París había recibido algunos rudimentos de filosofía aristotélica. El estudio más completo sobre este aspecto en particular se encuentra en T.G.A. Kater, *Johann Ludvig Vives und seine Stellung zu Aristoteles*, E.Th. Jacob, Erlangen 1908. Este estudio es ya antiguo, pero conserva su validez gracias a las continuas referencias textuales sacadas por el autor de las obras de Vives. La obra sobre poesía a la que alude Vives es *La poética* (Περὶ ποιητικῆς), composición esotérica del Estagirita que trata principalmente sobre la tragedia y que toca en líneas generales los distintos géneros literarios; Aristóteles menciona expresamente a Homero en diversos pasajes, sobre todo en los capítulos 1, 2 y 4.

⁷ El epíteto «Vergilius Graecus» atribuido por Vives a Homero es una expresión original de Vives y, por cuanto nos consta, no aparece en ningún autor destacado anterior a Luis Vives. En cambio, el apelativo «Homerus Romanus» referido a Virgilio se remonta al tiempo de los literatos antiguos y medievales, como Juvenal, que compara a ambos hasta casi equipararlos: «conditor Iliados cantabitur atque Maronis | altisoni dubiam facientia carmina palmam» (D. Iunius Iuvenalis, *Saturae*, 11, 180-181); o como san Jerónimo que en su carta a Algasia llama a Virgilio «otro Homero» (121, 10: «Vergilius, alter Homerus apud nos»). El tema es recurrente en el Renacimiento, como se puede ver en las citas de la siguiente edición de Virgilio: cf. C. G. Heyne y N. E. Lemaire, *P. Virgilius Maro qualem omni parte illustratum tertio publicavit Chr. Gottl. Heyne cui servium pariter et cerdam et variorum notas cum suis subjunxit N. E. Lemaire*, v. VII, Petrus Didot, Parisiis 1822, pp. 370-371.

⁸ Una fórmula semejante la encontramos en Cicerón, en sus *Epistulae ad familiares*: «Ama nos et vale» (cf. *Epistulae ad familiares*, 16, 8 y 26).

JOANNIS LUDOVICI VIVIS VALENTINI

FABULA DE HOMINE

FÁBULA SOBRE EL HOMBRE

DE JUAN LUIS VIVES DE VALENCIA

Libet mihi a ludis fabulisque auspicari hanc meam de homine dissertationem, quoniam et homo ipse ludus ac fabula est⁹:

ferunt post epulum quoddam magnificum et adipale, quo deos omnes natali suo exceptit Juno regina, divos curis solutos, et calefactos nectare, interrogasse Junonem, parassetne ludos aliquos, quos post convivium spectarent, ut nihil tam solemnem deesset diei, quo minus undique esset lætitia divorum absolutus;

ipsam, ut in hoc quoque diis immortalibus gratificaretur, precatam esse enixe fratrem maritumque Jovem¹⁰, ut quando omnipotens esset, ex tempore amphitheatrum faceret¹¹, novasque induceret personas ad speciem justorum ludorum, ne ea ex parte dies, quem ipsa honoratissimum volebat, mancus deorum opinione videretur:

[8] Me complace abrir esta exposición mía sobre el hombre a partir de las obras teatrales y fábulas, porque el hombre mismo es una obra de teatro y una fábula.

[9] Después de un banquete magnífico y exquisito con el que la reina Juno acogió a todos los dioses con ocasión de su cumpleaños, cuentan que los dioses, libres de preocupaciones y calientes por la bebida del néctar, preguntaron a Juno si había preparado alguna representación teatral para que la vieran después del convivio, de manera que no faltase nada a día tan solemne para que se viera coronado plenamente por la alegría de los dioses.

[10] Ella, para contentar a los dioses también en esto, suplicó encarecidamente a su hermano y esposo Júpiter que, siendo todopoderoso, produjera de inmediato un anfiteatro y que pusiese en escena personajes originales a la manera de las típicas obras teatrales, no fuese que, bajo este aspecto, el día que ella misma deseaba que fuese sumamente honorable pareciese manco en opinión de los dioses.

⁹ Vives jugará continuamente con el léxico teatral de los latinos, cuyas acepciones son más amplias en latín que en castellano. «Ludus» significa un juego, una representación teatral o un espectáculo. «Fabula» significa, en general, un cuento, una leyenda, un mito; en específico, significa también una fábula moral. El hombre es simultáneamente una representación teatral y una fábula aleccionadora.

¹⁰ Cf. P. Ovidius Naso, *Epistulae vel Heroides*, 4, 134: «et fas omne facit fratre marita soror».

¹¹ En la Biblia Vulgata se encuentra una expresión semejante, pero que, en vez de «ex tempore» dice «ex nihilo»; cf. 2 Mac 7, 28: «intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus, et hominum genus». No debería sorprender al lector la ausencia de expresiones netamente judeo-cristianas en el texto de Vives, máxime por la ambientación expresamente no cristiana de toda la *Fábula sobre el hombre*.

tum subito nutu omnipotentis Jovis, [11] Entonces al ademán inmediato del quo uno aguntur omnia¹², extitit mundus hic universus¹³, tam magnus, tam ornatus, tam varius, ac subinde pulcher, uti eum cernitis¹⁴;

hoc fuit amphitheatrum, in cuius [12] Este fue el anfiteatro en cuyo graderío supremō, utpote cœlis, fori sedesque sunt deorum spectantium, in infimo, quod nonnulli medium vocant, terra, hoc est, scena locata in quam prodirent personæ agentes, universa, scilicet, animalia, resque aliæ omnes:

paratis omnibus, et in convivio sublatis [13] Después de que se preparó todo y se mensis, adesse jam in scena¹⁵ personatos histriones nuntiat Mercurius Braubeta¹⁶; læti exeunt spectatores et pro dignitate designatus cuique locus;

ludis præerat dictator Jupiter maximus, [14] Presidía la representación el regente qui ubi adesse deos omnes vidit, signum dedit, quod omnia cum faceret,

¹² Cf. M. Terentius Varro, *De Lingua Latina*, 7, 85, 2-4: «numen dicunt esse imperium, dictum ab nutu, <quod cuius nutu> omnia sunt, eius imperium maximum esse videatur: itaque in Iove hoc et Homerus et alius aliquotiens».

¹³ «Mundus universus» es una expresión prevalentemente ciceroniana; cf. M. Tullius Cicero, *De Legibus*, 1, 23: «uniuersus hic mundus una ciuitas communis deorum atque hominum existimanda». Es importante subrayar que «mundus» significa para los romanos lo equivalente al término actual «universo», es decir, el conjunto de los objetos que se hallan en el cosmos. «Mundus universus» significaría entonces en lenguaje actual «todo el universo», pero «todo» se refiere a «universus» y «el universo» a «mundus». Lucio Ampelio define así el mundo, *Liber memorialis*, 1, 1: «Mundus est universitas rerum, in quo omnia sunt et extra quem nihil; qui Graece dicitur cosmos».

¹⁴ Cf. M. Tullius Cicero, *De natura deorum*, 2, 17: «tantum ergo *ornatum* mundi, tantam *varietatem pulchritudinemque* rerum caelestium, tantam vim et *magnitudinem* maris atque terrarum si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare?». Las cursivas son nuestras.

¹⁵ La «scaena» romana («σκηνή») en griego) podía significar tanto el escenario (las construcciones que precedían la orquesta romana) como el estrado sobre el que se actuaba.

¹⁶ «Bräbeuta, ae» (del griego «βραβευτής, οῦ») era el que presidía las representaciones o juegos públicos, o también el juez o árbitro que asignaba los premios. Cf. Iustinianus, *Digesta Iustiniani*, 3, 2, 4, § 1: «Designatores, quos Graeci βραβευτής appellant, artem ludicram non facere Celsus probat». La metátesis «braubeta» pertenece a la edición latina de Vives de 1783.

omnibus ut nosset monstravit
jussitque;

señal, que, mientras producía todas las cosas, mostró a todos para que la conociesen y la decretó¹⁷.

ac ne quis aliter quàm sibi placeret, ageret, ordinem seriemque ludorum omnium historico gregi præscripsit, a qua ne digitum quidem, ut aiunt, transversum abscederent¹⁸.

[15] Y para que nadie actuara diversamente de como le gustaba a Júpiter, determinó el orden y el elenco de las escenificaciones que debía seguir el grupo teatral, de manera que no se alejasen de lo prescrito ni siquiera, como dicen, el grosor de un dedo.

Simul igitur ac primum vocem signumque summi Jovis, qui erant in scena senserunt, prodierunt ordine suo in proscenium, et illic tam scite, tam composite, tam Roscie¹⁹, tragœdias, comœdias, satyras, mimos, atellanas²⁰, aliaque ejusmodi egerunt, ut jurarint dii se pulchrius ac jucundius quicquam numquam spectasse; deorum oblectatione, voluptateque lætissima et pæne exsiliens ipsa Juno, singulos identidem eorum rogabat, ¿quam ludi placerent?

[16] Tan pronto como los que estaban entre bastidores oyeron la voz y señal del sumo Júpiter, salieron según su orden al escenario y actuaron allí tan habilidosamente, tan ordenadamente, tan «a la Roscio», tragedias, comedias, sátiras, mimos, farsas atelanas y otras obras de tal género, que los dioses juraban no haber visto nunca algo que fuera más hermoso y entretenido; la misma Juno felicísima por la diversión y placer de los dioses y casi exultante, preguntaba continuamente a cada uno qué tanto le gustaban las representaciones.

Omnes eadem perstabant sententia, nihil umquam admirabilius²¹, nihil spectatu, nihil Junone ipsa dignius, atque eo natali, quem celebrabant, die; nequibat loco consistere summi Dei summa dea coniunx, sed exultans

[17] Todos persistían en el mismo parecer: que no había nada más admirable ni digno de contemplar y nada más digno de la misma Juno y de su natalicio que estaban celebrando. No podía estarse en su puesto la suma diosa, esposa del

¹⁷ La construcción sintáctica de la frase latina impide una traducción más fiel y clara al mismo tiempo en español. El sentido de la frase es el siguiente: Júpiter era el productor y el director de la representación teatral. Mientras estaba arreglando todo, les enseñó a los actores una señal (*signum*) para que supieran lo que debían hacer y cuándo debían hacerlo. En cuanto vio que los dioses ya estaban presentes (*deos omnes adesse vidit*), es decir, listos para el espectáculo, dio la señal (*signum dedit*) para que iniciara el espectáculo.

¹⁸ El proverbio lo hallamos de manera casi idéntica en una obra de Cicerón (*Lucullus*, 58, 6): «ab hac mihi non licet transversum ut aiunt digitum discedere».

¹⁹ Quintus Roscius (ca. 126-62 a. C.) fue un actor romano de gran elegancia y gracejo.

²⁰ La «Atellana fabula» era un tipo de farsa popular, de carácter cómico, originario de *Atella*; tuvo gran éxito en Roma, especialmente entre los jóvenes, como lo narra Livio (*Ab Urbe condita*, 7, 2, 11-12).

²¹ Véase la siguiente nota.

alacrisque perambulans immortalium subsellia deorum, inter alia subinde ab unoquoque illorum quærebat, quem maxime histrionem probarent ex omnibus?

sumo dios, sino que, merodeando exultante y vivaracha por entre los asientos de los dioses inmortales, una y otra vez preguntaba a los dioses entre otras cosas qué actor de entre todos aprobaban de manera indiscutible.

Sapientissimi deorum nihil esse homine admirabilius responderunt²², quibus et ipse deorum pater nutu assensus est; nam cum gestus, verba, omnes denique eius personæ actus, attentius spectabant, majore ac majore stupore defigebantur:

[18] Los más sabios de entre los dioses respondieron que no había nada más admirable que el hombre; a quienes incluso el mismo padre de los dioses dio su asentimiento. Pues cuanto más atentamente miraban su mímica, su recitación y, en fin, todas sus actuaciones, se quedaban atónitos con un asombro cada vez mayor.

placebat ipse sibi Jupiter, videns tantopere admirari laudarique hominem, fœturam²³ suam, ab omnibus diis; qui assidebant Jovi, cum in humano Archimimo tam sibi eum placere viderent, facile intellexerunt illam ab ipso personam esse factam, quin et intentius perspicientes, multam Iovis effigiem in homine ipso agnoverunt, qua vel hebetissimus deorum iudicasset natum eum esse a Iove.

[19] El mismo Júpiter se regodeaba viendo que el hombre, su creatura, era admirado y alabado por todos los dioses en tan alto grado. Los que estaban sentados al lado de Júpiter, cuando notaron que se deleitaba tanto en el ser humano que era el actor principal, entendieron con facilidad que ese personaje había sido hecho por él mismo, más aún, mirándolo con mayor atención, reconocieron en el hombre mismo muchos rasgos de Júpiter, por los que incluso el más torpe de los dioses habría sospechado que había nacido del mismo Júpiter.

homo ipse, qui sub persona²⁴ latet, sed emicans crebro, atque exsiliens pæne

[20] El hombre mismo, que se oculta bajo la máscara de su personaje, pero que se

²² Vives refiere casi literal y exactamente la última frase del exordio de la *Oratio de hominis dignitate* de Pico (1, 1): «nihil spectari homine mirabilius respondiisse». La frase se encuentra ya en una de las *Epistulae familiares* de Petrarca dirigida al Cardenal Juan Colonna «Cum multa sane mirabilia Deus ille fecerit, qui facit mirabilia magna solus, nihil tamen homine mirabilis in terris fecit» (Ep. Fam., lib. V, ep. 4). La inspiración es judeo-cristiana, pues este mismo tema es parte del salmo 8, 6-7: «Minuisti eum paulominus ab angelis; gloria et honore coronasti eum; et constituisti eum super opera manuum tuarum». El contexto es importante, puesto que en los dos textos paralelos que hemos citado aparece expresamente el tema del hombre como obra de Dios. La idea aparece repetidamente en la literatura clásica y renacentista: cf. E. Barilier (2010): «L'homme est-il merveilleux ou terrible?». *Études de lettres* 1-2: 61-80.

²³ Vives evita el uso del vocablo latino «creatura» de connotación cristiana.

²⁴ A partir de este párrafo, Vives jugará continuamente con la semántica polivalente de «persona» en latín. «Persona» significa la máscara de los actores teatrales, un personaje o carácter representado y finalmente una persona humana. En tiempos de Vives, la última acepción contenía en sí una gran riqueza filosófica de

foras, et multis se in rebus clare ostendens, plane divinus Ioveusque est immortalitatis ipsius Jovis particeps, sapientiæ, prudentiæ, memoriæ²⁵, virtutum ita consors, ut hæc maxima munera de suo thesauro, atque adeo de se ipso, impertitum illi esse Jovem facile cognoscatur;

deinde, ut ipse deorum maximus, virtute sua omnia complectitur, omnia est, sic et hunc ipsius pantomimum esse videbant, namque is nonnumquam ita se se transformabat, ut sub persona plantæ prodiret, agens unam vitam absque ullo sensu²⁶; paullum cùm se abdidisset, in scenam regrediebatur Ethologus et Ethopæus, deformatus in mille species belluarum; leonem dices iratum et furem, rapacem voracemque lupum, sævum aprum, astutulam vulpeculam, voluptuosam sordidamque suem, timidum leporem, invidum canem, stolidum asinum²⁷;

deja ver con frecuencia y que casi salta fuera y se muestra claramente en medio de muchas situaciones, siendo notoriamente de naturaleza divina y jupiterina, participa de la inmortalidad del mismo Júpiter, de su sabiduría, prudencia, memoria; el hombre es de tal manera partícipe de sus cualidades, que uno se percata fácilmente de que estos valiosísimos dones se los suministró Júpiter de su propio tesoro y, es más, de sí mismo.

[21] Así como el más grande de los dioses abarca todas las cosas con su poder y es todas las cosas, así también veían que era este pantomimo de Júpiter, ya que algunas veces se transformaba de tal manera que salía al escenario en forma de planta, imitando un solo tipo de vida sin ninguno de los sentidos. Poco después, cuando ya se había retirado, regresaba al escenario como un mimo e imitador de formas, convertido en miles de especies de animales: dirías que era un león irritado y furioso, un lobo rapaz y feroz, un jabalí salvaje, una zorra astuta, una voluptuosa y sucia cerda,

inspiración judeo-cristiana; santo Tomás afirma que «el modo de existir que comporta la persona es el más digno» (*De potentia*, q. 9, a. 3, co.: «modus existendi quem importat persona est dignissimus»). En la *Fábula sobre el hombre* Vives hace referencia continua a las tres acepciones, pero lo hace siempre teniendo en cuenta la riqueza filosófica de la última acepción de «persona».

²⁵ La memoria ocupa en la teoría de Vives un lugar especial. La memoria es una de las tres facultades del alma (memoria, razón y voluntad) y tiene un rol específico en la sociedad y en la historia: «Societatis vinculum est bonitas, rector iudicium, in quo sita est prudentia, et moderatio vitæ universæ. Prudentiam vero auget usus a memoria conservatus: parum quippe magnarum et multarum rerum proficeret cognitio atque experimentum nisi esset ubi hæc conservarentur, ne effluerent, et quum opus est, præsto adessent» (*De tradendis disciplinis*, 1). La teoría de la memoria vivesiana es mencionada, entre otros, por W. H. Burnham, «Memory, Historically and Experimentally Considered. I. An Historical Sketch of the Older Conceptions of Memory», *The American Journal of Psychology*, v. 2, n. 1 (Nov., 1888), p. 65.

²⁶ En esta sección Vives trae a colación de manera implícita la doctrina aristotélica y escolástica sobre los tres tipos de vida: *anima vegetativa*, *anima brutalis*, *anima humana*. La fuente principal es el segundo libro del *De anima* de Aristóteles, del capítulo 4º al 6º. Según Vives, siguiendo la idea global de Pico, el hombre es capaz de reproducir en sí mismo cualquiera de estos tres tipos de vida. Vives añadirá una transformación ulterior del hombre.

²⁷ Vives alude implícitamente a algunos pecados capitales: el «león irritado y furioso» hace una alusión al pecado de la ira. El «lobo rapaz y feroz» se atribuye al vicio de la avaricia. La «voluptuosa y sucia cerda» se refiere claramente a la lujuria. El «perro envidioso» representa la envidia. La obra de referencia que se puede

postquam hoc egerat, semotus [22] parumper a conspectu, velo diducto redibat mox prudens, iustus, socius, humanus, benignus, comes, homo²⁸, frequentabat cum aliis civitates, vicissim imperabat et parebat imperio²⁹, quæ ad publicos attinebant usus atque utilitates ipse cum aliis curabat, denique nullus non erat civilis sociusque.

Non expectabant dii eum pluribus [23] visum iri formis, cum ecce adest repente in eorum speciem reformatus, supra hominis ingenium, totus innixus sapientissimæ menti; ¡summe Iupiter, quantum illis spectaculum!

Primum, stupescere se in scenam etiam [24] introductos, expressosque ab hoc tam Ethico mimo, quem plerique multiformem illum Protheum³⁰ Oceani

una tímida liebre, un perro envidioso, un burro estúpido.

Después de que había actuado esto, apartándose de la mirada de todos por un rato, después de haber corrido el velo de su disfraz, regresaba al poco tiempo prudente, justo, amigable, humano, benigno, camarada, hombre: visitaba junto con otros algunas ciudades y, a su vez, daba órdenes y obedecía las órdenes recibidas; y, en lo que respecta al uso y bienes públicos, él mismo los administraba junto con otros, y, en fin, no había ninguno que no fuera civilizado y socio a la vez.

No esperaban los dioses que se fuese a aparecer de más formas, cuando hete aquí que se presenta de repente transformado en su especie [divina], más allá de la capacidad humana, totalmente amparado en una inteligencia sumamente sabia; ¡sumo Júpiter, qué gran espectáculo para ellos!

En un primer momento, se sorprendían de que ellos mismos también fuesen introducidos e interpretados por este mimo tan expresivo, que la mayoría

consultar al respecto es: S. Cohen, *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*, Brill, Leiden 2008, en específico, pp. 203-213. También: B. Kienzle, «The Bestiary of heretics», en P. Waldau y K. Patton (eds.), *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*, Columbia University Press, New York 2009, pp. 103-116.

²⁸ Sorprende la insistencia con que Vives cualifica al hombre con el adjetivo «humanus» y el sustantivo final «homo» a modo de reduplicación. De hecho, el tema aparece en la comedia plautina *Asinaria* (act. 2, esc. 4): «lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit», esto es, «el hombre es un lobo para el hombre, cuando no sabe cómo es él mismo» y reaparece en las obras sociopolíticas de Thomas Hobbes, pero sin recalcar la segunda parte de la cita original. Francisco de Vitoria, en el primer tercio del s. XVI, escribiría así: «non enim “hominí homo lupus est”, ut ait Comicus, sed homo» (*Relectio De Indis*, I, 3), esto es, «no es “el hombre para el hombre un lobo”, como dice el comediógrafo, sino hombre». Aunque el dato no tenga valor científico, llama la atención que tanto Vitoria como Vives son españoles y coinciden casi textualmente en la visión antropológica de fondo humanístico que encierran estas frases.

²⁹ Este juego lingüístico y semántico parece aludir a Cicerón; cf. M. Tullius Cicero, *De Legibus*, 3, 5, 4-11: «Nam et qui bene imperat, paruerit aliquando necesse est, et qui modeste paret, uidetur qui aliquando imperet dignus esse. Itaque oportet et eum qui paret sperare se aliquo tempore imperaturum, et illum qui imperat cogitare breui tempore sibi esse parendum».

³⁰ «Proteus» era un dios marino, que estaba al servicio de Neptuno y cambiaba frecuentemente de figura. Nótese el paralelismo de cuanto Vives había dicho sobre la capacidad de transformarse por parte del hombre

filium esse affirmabant; deinde, sublato incredibili plausu, jam non agere sinebant hunc summum histrionem, sed a Junone posebant ut deposita persona in subsellia cum reliquis diis reciperetur, fieretque potius spectator quàm actor;

jam illa hoc gestiebat a marito [25] impetrare, cum eodem momento exit homo ferens sustinensque ipsum deorum optimum Max[imum]. Jovem, miris et inenarrabilibus gestibus patris effigiem³¹ reddens, ipsas etiam minorum supergressus naturas deorum, ad inaccessibilem illam penetrans lucem caligine³² vallatam, quam inhabitat Jupiter, Regum et deorum Rex³³;

hunc simul ac dii conspicati sunt, [26] primum animo commoti atque turbati dominum putarunt patremque suum in scenam descendisse; post vero, sedata mente, oculos identidem ad Jovis sellam tollebant, ut viderent ¿sederetne illic ipse, an personatus prodiisset aliquid acturus? quem cum illic esse viderent, oculosque converterent ad hominem, referebant itidem intuitum ad Jovem:

afirmaba que era aquel multiforme Proteo, hijo del Océano. En seguida, después de un increíble aplauso, ya no dejaban que este eximio artista actuara más, sino que suplicaban a Juno que, dejando atrás su máscara, fuese recibido entre las gradas con los demás dioses y que se volviera mejor un espectador, en vez de actor.

Ya estaba anhelando ella pedírselo al marido, cuando en aquel mismo instante salió el hombre haciendo las veces del mismo Júpiter, el más grande y el mejor de los dioses, reproduciendo el semblante del padre con gestos impresionantes y geniales, superando incluso las cualidades de los más pequeños dioses, penetrando en aquella luz inaccesible cubierta de misterio en la que habita Júpiter, rey de los reyes y de los dioses.

En cuanto los dioses lo contemplaron, impresionados y estremecidos en un primer momento, pensaron que su señor y padre había descendido al escenario, pero luego, después de serenar el espíritu, volvían la mirada una y otra vez hacia el trono de Júpiter, para ver si él estaba o no sentado allí, o si había entrado en la escena disfrazado para actuar algo; como vieran que él estaba allí y volteasen a ver al hombre, atribuían de la misma manera el

y los versos de Ovidio que describen a Proteo así en *Metamorphoses*, 8, 728-737: «sunt, o fortissime, quorum | forma semel mota est et in hoc renovamine mansit; | sunt, quibus in plures ius est transire figuras, | ut tibi, complexi terram maris incola, Proteu. | nam modo te iuvenem, modo te videre leonem, | nunc violentus aper, nunc, quem tetigisse timerent, | anguis eras, modo te faciebant cornua taurum; | saepe lapis poteras, arbor quoque saepe videri, | interdum, faciem liquidarum imitatus aquarum, | flumen eras, interdum undis contrarius ignis».

³¹ Vives hablará repetidas veces sobre la «effigies» y la «imago» del hombre referida a Júpiter.

³² De Bom cita también a Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, § 6, 31, pero solo en referencia al término «caligo», que queda como aislado en la frase.

³³ Alude a la primera carta de san Pablo a Timoteo; cf. 1 Tm, 6, 15b-16: «Rex regum, et Dominus dominantium: qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem».

- tam scite enim, tamque decenter is Jovem actu exprimebat suo, ut jam deorsum in scenam, jam sursum in Jovis sellam oculos subinde jactarent, ne fallerentur ab effigie, et histrionis tam simili imitatione;
- fuere ex aliis histrionibus qui jurarint non illum hominem, sed eundem ipsum Iovem esse, qui tamen pro tanto errore acerbas poenas luerunt;
- verum dii universi veneratione imaginis parentis omnium deorum, divinos homini et suffragiis suis decreverunt honores atque a Jove impetratum est, ipsa supplicante Junone, ut is homo, qui deorum et Jovis personas tam apte egisset, persona deposita, inter deos sederet:
- concessit Jupiter diis, quod ipse ultro, multo antea, suo homini deferendum statuerat; ita evocatus a scena homo, ubi in deorum sedes a Mercurio introductus est, victor declaratus, ibi non vocibus ullis, sed admirabili quodam exceptus silentio, detectus totus homo, ostendit immortalibus diis naturam suam illis germanam, quæ natura, persona corporeque intacta, animal reddit tam varium, tam desultorium, tam versipellem, polypum et cameleonta, quàm in scena viderant;
- ipse tum Jupiter agnitus declaratusque
- [27] El hombre interpretaba en su actuación el papel de Júpiter con tanta habilidad y con tanta elegancia, que ora miraban abajo hacia el escenario, ora elevaban la mirada continuamente hacia el trono de Júpiter, para no dejarse engañar por la figura y la imitación tan semejante del actor.
- [28] Entre los demás intérpretes hubo quienes juraban que no era ese el hombre, sino que era él mismo el mismo Júpiter, los cuales, eso sí, fueron castigados severamente por tan grande error.
- [29] Por su parte todos los dioses, por la reverencia hacia la imagen del padre de todos los dioses y con la aprobación de todos, prescribieron el rendimiento de honores divinos para el hombre y se le pidió a Júpiter, por intercesión de la misma Juno, que este hombre, que había representado tan bien los roles de los dioses y de Júpiter, tomara asiento entre los dioses, dejando de lado su máscara.
- [30] Concedió Júpiter a los dioses aquello que él mismo mucho antes, por lo demás, había ya decidido conceder al hombre. Así el hombre, cuando fue introducido por Mercurio a las gradas de los dioses, habiéndose retirado del escenario, fue proclamado vencedor allí, no con voces, sino con un increíble silencio; despojándose totalmente de todo, el hombre mostró a los dioses inmortales su naturaleza semejante a la de ellos, que, envuelta por una máscara y un cuerpo, hace de él un ser animado tan variado, tan voluble, tan versátil, polivalente y camaleónico, que ellos mismos habían visto en el escenario.
- [31] Entonces Júpiter en persona,

non deorum modo, sed hominum etiam pater³⁴ suis utrisque filiis placido benignoque vultu aggaudebat, et parens ab utrisque consalutatus atque adoratus, augustum utrumque nomen libens accepit, qua etiam nunc appellatione grata utentes, deorum illum et hominum patrem nuncupamus;

verum prior quum Mercurius in divas sedes introjisset, brachiis personales³⁵ gestans exuvias, illas maximo cum ardore dii circumspexerunt, quas postquam diu ac multum sunt contemplati, Jovis sapientiam et artem admirati sunt atque adorarunt, ipse enim eas fecerat non minus actibus omnibus decoras, quam utiles.

Celsum caput divinæ mentis arcem, et aulam³⁶, in eo sensoria quinque ornate, utiliterque et digesta et sita, auriculæ secundum tempora non molli pelle dependulæ, nec osse duro immobiles firmatæ, sed sinuosa cartilagine in orbem coactæ duæ, ut utrinque venientes excipiant sonos et pulverem, stipulas, floccos, culices temere volitantes ne interiora capitis penetrent, suis in ambagibus detineant, pari numero oculi etiam duo excelsi, tamquam rerum omnium speculatores, tenui ciliorum palpebrarumque vallo muniti adversus easdem stipulas, floccos, pulverem et minutissimas bestiolas, indices animi, humanique

reconocido y declarado padre no solo de los dioses, sino también de los hombres, se regocijaba por ambos linajes de hijos con rostro sereno y benigno, y él, el progenitor, saludado y adorado por ambos hijos, recibió con agrado el doble título de «venerable» y así nosotros lo llamamos padre de los dioses y de los hombres, usando este grato nombre hasta el día de hoy.

[32] Después de que el susodicho Mercurio lo introdujo en los asientos divinos, llevando entre brazos el equipamiento del personaje humano, los dioses lo observaron con muchísimo interés; y después de que lo contemplaron largo y tendido, se maravillaron y veneraron la sabiduría y arte de Júpiter, pues él mismo lo había hecho no menos apto que útil para todo tipo de actuación.

[33] [Júpiter había dotado al hombre de] una cabeza en lo alto, refugio y recinto de la mente divina, en la que están distribuidos y colocados de manera ordenada y útil los cinco sentidos; las orejas según las circunstancias no colgando hacia abajo por la piel blanda ni hechas rígidas por un hueso duro, sino dos orejas ensambladas en forma circular por un cartílago ondulado, de manera que reciban los sonidos que vienen de una y otra parte y detengan entre sus angosturas el polvo, las pajitas, los mechones de lana, los mosquitos que vuelan sin propósito de aquí para allá, no sea que penetren al interior de la cabeza. De igual número, son dos

³⁴ El título de «padre» atribuido a Júpiter existía ya entre los antiguos romanos, por ejemplo, cf. Q. Horatius Flaccus, *Sermones*, 2, 1, 43-44: «o pater et rex | Iuppiter».

³⁵ El adjetivo «personalis, e» es específicamente de uso jurídico (*Digesto* de Justiano). No es un adjetivo clásico, pero sirve a Vives para variar la forma en que describe gráficamente el traje del hombre, que es propio de su persona. En la traducción hemos dado preferencia a solo uno de los tres significados de «persona».

³⁶ Cf. M. Tullius Cicero, *De natura deorum*, 2, 144: «Iam vero animum ipsum mentemque hominis, rationem, consilium, prudentiam qui non divina cura perfecta esse perspicit, is his ipsis rebus mihi videtur carere».

vultus maxima pars³⁷, ipsa denique vestis personæ, seu persona potius, tota usque adeo decens, diducta in brachia, et crura, quæ oblonga in digitos desinebant, tam speciosos, tam commodos omni operi³⁸;

también los ojos en lo alto como los observadores de todas las cosas, protegidos por la pequeña valla de los párpados y las pestañas contra las mismas pajitas, mechones de lana, polvo y los minúsculos insectos; los ojos son el reflejo del alma y la parte más importante del rostro humano. En fin, la misma vestidura de la persona, o mejor dicho, la persona, es enteramente tan agraciada, dividida en brazos y piernas que extendidas terminan en forma de dedos, tan graciosos y aptos para todo tipo de obra.

non vacat persequi singula, quæ alii plurimis verbis exequuti sunt³⁹, illam unam clausulam addam, omnia ita congruentia et inter sese apta esse, ut ipsis aliquid si vel detrahatur, vel mutetur, vel etiam addatur, tota illa convenientia et pulchritudo, tota usus facultas extemplo amittatur, nullo enim ingenio inveniri potest appositior homini persona, nisi quis forte, quæ fieri non potuerant, desideret:

[34] No hay tiempo de sobra para indagar cada una de las partes, que otros han descrito con muchas más palabras. Solo añadiré una nota, que todo es tan congruente y tan armónico entre sí, que si a esto se le quitase algo o se cambiase o incluso se le añadiese algo, toda esa conformidad y belleza, toda la capacidad de ser útil se perdería de inmediato. No puede ser hallada por ningún ingenio una persona [sc. máscara] más idónea para el hombre, a menos que alguno quisiese realizar lo que no hubiera sido posible.

at hominem simul ac viderunt dii, amplexi fratrem ipsi suum, indignum judicarunt qui in scenam umquam prodiisset, ludicramque exercuisset artem infamem, et suam atque patris

[35] En cuanto los dioses vieron al hombre, lo abrazaron como a un hermano suyo, juzgando indigno que saliese al escenario en ningún momento y ejerciera el arte lúdico e infame, y no

³⁷ Cf. M. Tullius Cicero, *De natura deorum*, 2, 140-146. El recorrido descriptivo de Vives en torno a los sentidos es muy similar al de Cicerón, puesto en boca de Balbo, uno de los personajes del diálogo *De natura deorum*.

³⁸ Esta segunda parte de la descripción de Vives está inspirada en Lactancio (*Divinae Institutiones*, II, 10, 14 [PL 314 B]): «explanare tentavit, quam subtili ratione singula quaeque in corpore hominis membra formaverit [Deus], quod eorum nihil sit, quod non tantundem ad usus necessitatem quantum ad pulchritudinem valeat». Una fuente muy probable de este pasaje de Vives es la obra del florentino Giannozzo Manetti (1396-1459) *De dignitate et excellentia hominis*, específicamente el primer capítulo, que describe la perfección y armonía del cuerpo humano, inspirándose expresamente en dos fuentes, Cicerón y Lactancio; escribe Manetti: «propria dumtaxat Ciceronis ac Lactantii verba, ceteris omnibus omissis, in hoc loco ponere et in medium afferre curabimus». En las mismas fuentes parece que se inspiró también Ambrosio en su *Hexameron*, VI, cap. 9.

³⁹ Vives puede referirse tanto al segundo del diálogo *De natura deorum* de Cicerón como al primer capítulo del *De dignitate et excellentia hominis* de Manetti.

similitudinem⁴⁰ non poterant satis exoculari;

perscrutabantur singula, perlustrabant tam multos hominis recessus, delectabantur ea potius re quam ludorum omnium spectaculis,

*Nec vidisse semel satis est, iuvat usque morari*⁴¹;

illic enim mens quædam tanti capax consilii, tantæ prudentiæ, sapientiæ, rationis, tam fecunda, ut vel ex se sola incredibiles edat partus⁴²;

inventæ sunt eius: urbes, domus; animalium, herbarum, lapidum, metallorum usus; cunctarum rerum appellationes et nomina, quod multi sapientissimi inter reliqua eius inventæ imprimis demirati sunt; deinde, quod neque minus est, paucis quibusdam litteris comprehensio illius immensæ varietatis sonorum vocis humanæ, ex quibus conscriptæ et traditæ disciplinæ tot, quibus etiam ipsa religio continetur, Jovis patris cognitio et cultus, ac reliquorum deorum fratrum, quæ una res, quum in nullo sit animalium, nisi in isto, ostendit agnationem illam quam habet cum diis⁴³;

eran capaces de admirar suficientemente la semejanza con ellos y con su padre.

[36] Analizaban cada cosa, examinaban los tan numerosos recovecos del hombre, pero sobre todo se deleitaban con aquello de que, en medio de los espectáculos de todas las representaciones teatrales, «no había sido suficiente haberlo visto una vez: es agradable detenerse en ello continuamente».

[37] Allí pues se encuentra una cierta mente capaz de tanta reflexión, de tanta prudencia, sabiduría, entendimiento, siendo tan fecunda, que incluso por sí misma engendra increíbles alumbramientos.

[38] Son descubrimientos suyos las ciudades, las casas, el uso de los animales, plantas, piedras, metales, las palabras y nomenclatura de todas las cosas, que muchos sabios entre el resto de sus descubrimientos han celebrado en primerísimo lugar; además, y que no es de menor importancia, la comprensión de aquella inmensa variedad de sonidos de la voz humana con algunas pocas letras, con las que se han escrito y transmitido tantas ciencias, entre las que se halla también la misma religión, que es el conocimiento y culto de Júpiter padre y de los demás dioses hermanos; la religión, siendo la única cosa que no se encuentra en ninguno de los seres vivos, sino solo en este ser, es una muestra de aquel parentesco que tiene con los dioses.

⁴⁰ Cf. Gn 5, 1: «ad similitudinem Dei».

⁴¹ P. Vergilius Maro, *Aeneis*, 6, 487.

⁴² Cf. M. Tullius Cicero, *De natura deorum*, 2, 144.

⁴³ Cf. M. Tullius Cicero, *De natura deorum*, 2, 148-153.

ad hæc parum illa omnia profuisset invenisse, nisi et accessisset quasi thesaurus rerum omnium, qui opes has divinas reconditas servaret, memoria, promptuarium universonum, quæ diximus, ex quibus duobus quasi conflatur providentia, et futurorum coniectura, scintilla plane illius divinæ atque immensæ scientiæ, quæ perspicit omnia futura tamquam exstantia.

Hæc atque alia dii contuentes quum non teneret eos satietas, haud secus ac qui in speculo suam intuentur formosam imaginem⁴⁴, delectantur ea, nec gravate diutius immorantur, sic illi, quum et se et patrem ipsum Jovem in homine tam expressos viderent, juvabat eos quæ jam sæpe viderant, sæpius conspiciere, et alia ex aliis quærentes, quonam modo plantas herbasque, quonam modo belluas, hominem, deos, deum regem Jovem in proscenio egisset, sciscitabantur? quæ arte? quæ gestu?

Quæ omnia placide ac diserte quum exposuisset homo, jussum est a Jove ex convivii partibus ambrosiam nectarque⁴⁵ illi apponi; libenter neglectis spectaculis, merendam fecerunt cum eo multi divorum; usque adeo fraterno delectabantur hospite, seu cive potius,

[39] Todo lo que han descubierto les habría sido de poco provecho a estos seres, si no se hubiese añadido a todo ello una especie de tesoro de todas las realidades, que conservara todas estas recónditas riquezas divinas: la memoria, depósito de todas las cosas que hemos mencionado. De estas dos prerrogativas nace, por así decirlo, la providencia y el presentimiento de los acontecimientos futuros, [constituyendo] ciertamente una chispa de aquella ciencia divina e inmensa que contempla las cosas futuras como presentes.

[40] Viendo los dioses estas y otras cosas, como no los contenía la saciedad, se deleitaban no distintamente de los que en un espejo miran su hermosa imagen y de no mala gana permanecen más tiempo; así ellos, cuando se veían a sí mismos y al mismo padre Júpiter tan [perfectamente] imitados en el hombre, les resultaba gratificante mirar más veces lo que ya habían visto varias veces. E interrogándose unos a otros, se informaban sobre cómo [el hombre] había representado a las plantas y hierbas, de qué manera había actuado como las bestias, el hombre, los dioses, el dios rey Júpiter. ¿Con qué técnica? ¿Con qué gesticulación?

[41] Después de que el hombre respondió todo ello de manera agradable y elocuente, fue ordenado por Júpiter que se le sirviera la ambrosía y bebida de los dioses [que había quedado] del resto del banquete; olvidándose con agrado del espectáculo, muchos dioses organizaron

⁴⁴ Cf. Gn 1, 27: «ad imaginem suam».

⁴⁵ La ambrosía (ἀμβροσία) era el alimento de los dioses y el néctar (νέκταρ) era la bebida, al menos para la mayor parte de los escritores antiguos.

qui posteaquam ex labore illo ludorum, cœlestibus cibis reffectus, prætextaque⁴⁶ purpurea indutus, ut ceteri dii, coronatus processit ad spectandum, ei plurimi assurrexere divorum, plurimi perlibenter loco cedebant, quin et diversi per vestem trahebant, gressumque morabantur, ut apud se esset, quoad summus Jupiter Mercurio eum ducenti nuit, ut inter primores deorum reciperetur in orchestra, qui pro maximo id acceperunt beneficio; tantum abest, ut dii ex amplissimo ordine fastidierint hominem paulo antea histrionem;

una merienda con él; se deleitaban con el huésped tan fraterno, o mejor dicho, conciudadano; el cual, después de que se hubo satisfecho con los alimentos celestes por aquel desempeño de las representaciones teatrales y después de que fue revestido con una túnica púrpura, como los demás dioses, pasó al espectáculo llevando una corona; muchísimos dioses se levantaban a su paso, muchísimos le cedían lugar con mucho gusto, más aún, diversos dioses retrocedían por el vestido y se detenían para que estuviese a su lado, hasta que el supremo Júpiter hizo una señal a Mercurio que lo estaba conduciendo para que fuera acogido en el lugar de honor [*sc.* orchestra] entre los principales dioses, que lo tuvieron por un grandísimo honor: estaba tan lejos la posibilidad de que por la altísima orden los dioses despreciarían al hombre que poco antes era un actor.

acceptus ab illis honorifice, et ad primas sedes invitatus, sedit immistus eorum catervæ, inde ludos spectavit, qui suo semper tenore persecuti sunt, quoad subducens ipse Apollo lucem, Junonis precibus (nam architriclini et reliqui ministri submoniti a coquis nuntiabant plus satis cenam esse paratam), noctem invexit;

[42] Recibido honorablemente por ellos e invitado a los primeros puestos, se sentó mezclándose con la multitud de ellos, desde donde contempló las representaciones teatrales, que prosiguieron siempre con su propio estilo, hasta que el mismo Apolo, retirando la luz, trajo la noche por los ruegos de Juno (pues los maestresalas y los demás meseros, habiendo sido avisados por los cocineros, anunciaban que había sido preparada una cena más que suficiente).

ita accensis funalibus, fascibus, cereis, lychnuchis, lucernis, quæ astra ferebant, eadem pompa cœnæ epulo recepti sunt, quo prandii; hominem etiam ipsa

[43] Así pues, encendidas las candelas, las antorchas, las velas, los candelabros, las lucernas que transportaban los astros, fueron recibidos en el banquete de la cena con la misma solemnidad con que

⁴⁶ «Toga prætexta» era la vestimenta con bordes color púrpura que usaban los altos magistrados romanos y, además, los niños nacidos libres hasta que recibían la toga viril («toga virilis»).

invitavit Juno paterque Jupiter,

*Annuit et nutu totum tremefecit Olympum*⁴⁷,

et ut inter principes deos spectaverat, ita [44] inter eos accubuit in convivio, recepta, quam tantisper posuerat, persona, namque is ipsi personæ habitus est honos, ut quoniam hominis usibus sese tam bene accommodarat, deorum mensa, lautissimoque convivio digna judicaretur sensuque rerum illi communicato frueretur æterna epuli lætitia.

fueron recibidos en el del almuerzo. La misma Juno también invitó al hombre y el padre Júpiter «asintió e hizo temblar todo el Olimpo con su asentimiento».

Y así como había sido espectador entre los principales dioses, así también se recostó entre ellos en el convite, reasumida su máscara [*sc.* persona] que se había quitado por un momento; ya que se tuvo este honor para con su misma persona: que, ajustándose tan bien [*sc.* su persona] a las costumbres del hombre, se le juzgara digna de la mesa de los dioses y del vastísimo banquete, y disfrutara de la eterna alegría del convite, habiéndosele compartido el sentido de las cosas.

⁴⁷ P. Vergilius Maro, *Aeneis*, 9, 106.

VIVESIANA

LLUÍS VIVES. DIÀLEGS, IV. ESCOLARS

Trad. Josep Pin i Soler (1915)

Escolars

RINXOLAT, UN FADRINET DE CASA BONA, POQUETACOSA, UNA VELLA, TERESINA, INFANT, UNA MARMANYERA

Rinxolat.- No et sembla que ja deu ser hora d'anar a l'escola?

Fadrinet.- Em sembla que sí. Anem-hi.

Rinxolat.- No recordo gaire el camí, crec que hem de prendre per aquell pròxim carrer.

Fadrinet.- Quantes vegades hi has anat?

Rinxolat.- Tres o quatre.

Fadrinet.- Quan vas començar a anar-hi?

Rinxolat.- Deu fer tres o quatre dies.

Fadrinet.- I no n'has tingut prou per a aprendre el camí?

Rinxolat.- Encara que hi anés cent vegades.

Fadrinet.- Doncs, jo amb una sola vegada el recordaré. Deus anar-hi de mala gana, jugant, no fixant-te en els carrers per on passes, ni en les cases, ni en els rètols i senyals que et guiarien per a anar i tornar. Jo em fixo en tot, perquè hi vaig de molt bon grat.

Rinxolat.- Aquest minyó habita a prop de l'escola. Digues, Poquetacosa, per on es passa per anar a casa teva?

Poquetacosa.- Què vols? Qui t'envia, ta mare? La meva no és a casa ni ma germana tampoc, ha anat a Santa Anna.¹

Rinxolat.- Què hi ha funció?

¹ Per les indicacions posteriors, Vives s'ha de referir més aviat a l'església de Sant Andreu Apòstol, construïda damunt d'una mesquita àrab i reconstruïda a la primeria del segle XVII. A mitjan segle XX fou dedicada a sant Joan de la Creu. A Bruges hi ha també una església de Santa Anna, ampliada a tres naus en 1516.

Poquetacosa.- Ahir fou festa de l'església i avui una formatgera les ha convidades a menjar matons.

Rinxolat.- I tu, per què no hi ets anat?

Poquetacosa.- M'han fet romandre per guardar casa: fins se n'han endut mon germanet petit, però m'han promès un cistellet del que sobri.

Rinxolat.- Doncs, per què no hi ets, a casa?

Poquetacosa.- Aviat hi tornaré. Ara me'n vaig a jugar als ossets amb el fill de l'ataconador. Voleu venir?

Rinxolat.- Anem-hi, vols?

Fadrinet.- Jo no goso.

Rinxolat.- Per què?

Fadrinet.- No volem rebre.

Rinxolat.- Bah! Jo no hi pensava!

Poquetacosa.- No rebreu pas.

Rinxolat.- Qui sap?

Poquetacosa.- El vostre mestre ahir va perdre la fèrula.

Rinxolat.- Com ho has sabut?

Poquetacosa.- Avui, en casa estant, oíem els seus crits reclamant-la.

Rinxolat.- M'agradaria jugar una estoneta.

Fadrinet.- Juga, si vols. Jo me n'aniré sol.

Rinxolat.- Digues al mestre que el pare m'ha retingut a casa. No xerris.

Fadrinet.- Voldries fer-me mentir?

Rinxolat.- Per un amic, per què no?

Fadrinet.- Perquè vaig escoltar un predicador que deia que els mentiders són fills del diable i els verídics, fills de Déu.

Rinxolat.- Fills del diable? Falòrnies! Pel senyal de la Santa Creu, de nostres enemics, deslliureu-nos, Senyor.²

Fadrinet.- No en seràs pas deslliurat si, en lloc d'estudiar, jugues.

Rinxolat.- Anem. Déu et guard.

Poquetacosa.- Ela, ela! Aqueixos xicots que no gosen jugar una estona de por de rebre.

Fadrinet.- Aquest minyó és un perdulari, serà un mal home. No sé com se m'ha escapat sense fer-li dir per a on s'anava a l'escola.³ Tornem-lo a cridar.

² Rinxolat es persigna i pronuncia l'inici de la forma llarga del senyal de la creu.

Rinxolat.- Deixa'l anar. No vull que torni insistir per fer-me jugar. Ho preguntarem a aquella velleta. Àvia, que no sabríeu dir-nos per a on es va a l'escola de Filopó?

Una vella.- He viscut sis anys al costat. Allí vaig tenir el meu fill gran i dues filles: passeu aquesta plaça de Vila-rasa, seguireu un carreró; després, la plaça del Senyor de Bétera, girareu a dreta, després a l'esquerra... Pregunteu i qualsevol us donarà raó de l'escola.⁴

Rinxolat.- Ui, no podrem recordar tanta cosa.

Una vella.- Teresina! Acompanya aqueixos minyons a l'escola de Filopó. La mare d'aquest ens donà lli per pentinar i filar.

Teresina.- De quin rediantre de Filopó parleu? No el conec ni sé qui és. Que per ventura voleu parlar d'aquell que adoba sabates, prop de la taverna verda?⁵ O bé del nunci del carrer del Gegant, del qui lloga cavalls?

Una vella.- Mai saps el que hauries de saber i sempre surts amb estirabots. Filopó és aquell senyor mestre, vell, alt, curt de vista, de davant la casa que nosaltres abans habitàvem.

Teresina.- Ah! ja recordo qui voleu dir.

Una vella.- En tornar, passa pel mercat i compra enciam, raves i cireres. Pren la cistella.

Rinxolat.- Guia'ns al mercat de la verdura.

Teresina.- Per ací fareu drecera.

Rinxolat.- No hi volem pas anar, per ací.

Teresina.- Per què?

Rinxolat.- Perquè aquell gos de flequer em va a mossegar i també perquè volem acompanyar-te al mercat.

Teresina.- En tornar hi passaré, pel mercat. D'ací està massa lluny i allò que m'han manat que comprés ho compraré després de deixar-vos a l'escola.

Rinxolat.- Voldríem veure per quin preu compres les cireres.

Teresina.- Les comprem a sis diners la lliura, però què n'has de fer?

Rinxolat.- És que ma germana m'ha manat aquest matí que en preguntés el preu, i al mercat hi ha una marmanyera que si li'n comprés, no solament te les vendria més enraonades que les altres, sinó que ens en regalaria unes quantes, o qualque pom de lletuga, car sa filla serví de vegades ma mare i ma germana.

Teresina.- Tant rodar pels carrers, temo ens constarà qualques vergassades.

³ El escolars devien trobar-se vora l'actual porta rococó del palau del Marquès de Dosaiçues.

⁴ La plaça de Vila-rasa fou integrada a l'actual carrer del Poeta Querol. Els escolars el degueren creuar cap a llevant i degueren entrar a l'actual carrer dels Llibrers (o de Lliberós), on es conserva encara el palau dels Boil d'Arenós, senyors de Bétera (a hores d'ara, la seu de la Borsa de València). Es pot girar a la dreta pel mateix carrer dels Llibrers o, passant pel carreronet de les Dames, seguir a la dreta pel carrer de la Creu Nova. Ambdós carrers porten a l'actual plaça del Col·legi del Patriarca.

⁵ A València hi havia un carrer de la Taverna Roja, actualment és una part del carrer de la Llanterna.

Rinxolat.- No temis: arribarem d'hora.

Teresina.- Anem, passejaré una estona, pobra de mi, que em fonc asseguda sempre a casa.

Infant.- Què hi fas? Seus, sense treballar?

Teresina.- Sense treballar? Al contrari... Filo, cabdello, faig rodets, teixeixo: penses que la mare em permetria estar ociosa? Fins execra els jorns festius perquè no es pot feinejar.

Infant.- Que no són sagrats los jorns festius? Com gosa maleir allò que és sagrat? Voldria potser que allò que ha sigut consagrat deixés de ser-ho...?

Teresina.- T'imagines que he estudiat geometria? No em vinguis amb tants raonaments.

Rinxolat.- Què és això de la geometria?

Teresina.- Què sé jo? Però teníem una veïna que se'n deia, de Geometria. Sempre estava a l'església amb capellans, o bé amb capellans a casa seva, per la qual cosa, segons deien, era molt saberuda. Mes ja som al mercat. A on és la vostra vella?

Rinxolat.- És el que estava mirant... Compra a aquesta, amb la condició que doni una mica de torna per a nosaltres. Ei, àvia! Aquesta minyona us comprarà cireres, si ens en regaleu unes quantes.

Marmanyera.- A mi no em donen res. Tot es ven.

Rinxolat.- Tampoc no us donen aqueixes brutícies que porteu a les mans i al coll?

Marmanyera.- Si no te'n vas d'ací, desvergonyit, les teves galtes n'hauran l'estrena de les meves brutícies.

Rinxolat.- Com podreu donar-me-les, tenint-les encastades a les mans?

Marmanyera.- Deixa les cireres, pillastre.

Rinxolat.- Les he de tastar, vull comprar-ne.

Marmanyera.- Compra'n!

Rinxolat.- Si són bones, a quant?

Marmanyera.- A diner la lliura.

Rinxolat.- Quina cosa més agra! Vella bruixota, el que venen són cireres per a escanyar-se.

Teresina.- Anem a l'escola, car em feu perdre el temps amb els vostres acudits. La mare em sembla que deu estar feta una fúria a casa per tant com trigo. Aqueixa és la porta, truqueu.



ARTICLES

VIVESIANA

La filosofia de Joan Lluís Vives

Jaume Serra Hunter

PRESENTACIÓ



Jaume Serra Hunter va nèixer a Manresa en gener del 1878. Estudià filosofia a la Universitat de Barcelona. Fou nomenat catedràtic d'institut el 1910 i, temps després, catedràtic de Lògica a la Universitat de Santiago de Compostel·la. El 1913 ocupà la càtedra d'Història de la Filosofia de la Universitat de Barcelona. Durant la II República fou degà de la Facultat de Lletres i rector de la Universitat (1931-1933). Fou elegit diputat al Parlament de Catalunya, institució que presidí de forma interina. A la fi de la Guerra s'exilià a França i a Mèxic. Morí a Cuernavaca en desembre del 1943.

En el exili, Jaume Serra Hunter redactà «La filosofia de Joan Lluís Vives», en text mecanografiat en 19 fulls, en el primer dels quals hi ha el text manuscrit ratllat, potser a tall de subtítol: «amb motiu del quart centenari de la seva mort». Es tractaria, doncs, d'un article, probablement per a la *Revista de Catalunya*, redactat possiblement entre novembre de 1939 i maig de 1940.

Els fulls amb el text es conserven a l'Arxiu Nacional de Catalunya (ANC), fons ANC1-511/Generalitat de Catalunya (exili), i té el codi de referència ANC1-511, T-312. Estan mecanografiats i corregits a mà. Al darrer hi ha la signatura de Jaume Serra Hunter. Després de la transcripció, hem afegit la còpia del primer i el darrer full. Poden consultar-se al web de l'ANC: <http://anc.gencat.cat>.

Foto superior: ANC, Fons ANC1/42/BRANGULÍ (FOTÒGRAFS). Signatura 026357

VIVESIANA

La filosofia de Lluís Vives

Jaume Serra Hunter

INTRODUCCIÓ

La lectura de les obres de Vives suggereix una reflexió que sols s'escau quan es tracta de les grans figures de la Història del Pensament. Repassant les conclusions que hom considera ja com definitives, acostumem a trobar-les insuficients i intentem subjectar-les a una rectificació, baldament sigui aquesta més aviat de matís que de contingut. Sembla com si al marge dels textos comentats llegíssim quelcom que l'autor ha volgut dir, però que no ha trobat l'expressió adient en el llenguatge de l'època. Aquesta perennitat, que si no coincideix amb la dels filòsofs clàssics, s'hi acosta, sobretot quan la mirem a través de l'erudició, dóna a l'estudiós matèria per a consideracions sovint transcendents sobre la continuïtat de les idees al llarg de la Història. Per altra part, Vives és un polígraf. Fins les disciplines estrictament científiques i que al seu temps no s'havien encara desvetllat del somni medieval li són també familiars i en la majoria d'elles ha deixat l'empremta de la seva meditació, a l'hora ampla i profunda, i del seu talent analític i pràctic.

Els dos corrents d'empenta més vigorosa en la Història de la cultura conflueixen en la seva mentalitat, doblada de filòsof i de creient. Classicisme i Cristianisme, tal com en ell es troben assimilats, recorden a cada pas la síntesi agustiniana. Hom pot descobrir en qualsevulla de les seves obres una forta personalitat de pedagog i humanista. L'actitud inicial sobre el passat filosòfic li és comuna amb els homes del Renaixement, però la seva interpretació és una mena de viratge en la trajectòria de l'Escolàstica decadent i com un retorn a la Antiguitat greco-romana en tot allò que representa espiritualitat i cultura.

En els seus escrits, de l'índole que siguin, adés si es tracta d'una investigació original, adés si pren l'aire d'una glossa o d'un senzill comentari, al costat de la visió personal, podrem descobrir sempre la tendència pedagògica o didàctica. La finalitat suprema del saber, creu Vives, és la perfecció humana, basada en la consciència de la nostra limitació i en el deure de superar-la. Per això, malgrat la seva erudició que arriba a assolir proporcions insospitades, la que podríem dir-ne moralització de la ciència es tradueix freqüentment en una reproducció de textos, màximes o principis de forma preceptiva o de consells que condueixen amb seny i prudència a l'assoliment del propòsit de l'autor. Tota persona que llegeix amb una disposició imparcial l'obra vivista esdevé, almenys temporalment, el deixeble disciplinat i a vegades el partidari entusiasta d'un mestre que viu en l'interior d'un mateix.

L'extensió de la producció vivista ha perjudicat sense dubte les seves condicions de pensador original. Sovint ens dolem de casos semblants en la Història de la Filosofia. La individualitat es troba aleshores mediatitzada per l'acció de doctrines i sistemes que cronològicament l'han precedida. La necessitat en què es trobava Vives de reaccionar contra les falses interpretacions de la filosofia històrica, l'afany de desfer equívocs i malentesos del pensament medieval, l'obligació d'ordenar la vida interior d'acord amb les seves conviccions religioses, les dificultats de trobar en l'ambient el ressò adequat a una reforma integral de la filosofia; finalment, l'altruisme de la seva ànima, inclinada primordialment a la difusió de la veritat, donen a la seva producció literària la primacia de l'educació i del mestratges sobre la inventiva i la creació personal.

En molts aspectes Vives es troba ja en el camí de la filosofia moderna. Si existeixen en ell vacil·lacions sobre determinats problemes, hom no pot en canvi desconèixer la seva opinió assenyada referent al criteri d'autoritat i la conseqüent afirmació de l'autonomia del pensament. Baldament es trobi sotmès a influències confessionals, Vives no es sent segur en els límits de cap dogmatisme. L'atracció de les doctrines de la filosofia clàssica és innegable, però, ha estat això mai un obstacle per a la valoració del pensament com una recerca pròpia i personal? De fet, després de les grans construccions de Plató i d'Aristòtil, les vies restaven obertes per a la successió rítmica dels sistemes. Vives es troba constantment sol·licitat per una o altra de les dues direccions, i és en el sentit d'un eclecticisme racional que cal interpretar la seva posició ideològica.

FILOSOFIA INSTRUMENTAL I LÒGICA

És una conclusió ja establerta en l'estudi de la filosofia de l'Edat Mitjana la importància excepcional que assolí l'*Organon* d'Aristòtil. Aquesta preocupació, però, pels problemes lòtics, no l'hem de deslligar de la teoria del coneixement i de l'ontologia. En contra

d'aquesta actitud que arriba a convertir-se en monopoli als darrers temps de l'Escolàstica, reaccionaren la majoria dels humanistes del Renaixement. Els que tractaren, però, les qüestions lògiques no utilitzaren altres bases que els llibres aristotèlics o els dels seus comentaristes. Poques coses, en efecte, han sortit més completes de la ment de l'Estagirita que els seus tractats de lògica. La força analítica, que és ja característica del talent del fundador el Liceu, ha arribat als detalls més insignificants en la doctrina de l'activitat del pensament. Les dues o tres interpretacions de la Lògica, com disciplina mental, que són precisament les que s'han obert pas a través de la Història de la Filosofia, poden reclamar llur paternitat a l'obra d'Aristòtil.

La lògica vivista no està encara despullada de totes les qüestions gramaticals i metafísiques que caracteritzen aquella disciplina en Aristòtil i l'Escolàstica. Depurada gairebé de les segones, les adherències a la qüestió general del llenguatge hi són encara freqüents. I això és ben explicable. La tendència a l'exactitud i fins a la bellesa de l'expressió es palesen en Vives com entre els altres humanistes, enamorats de la literatura clàssica i desitjosos de trobar una adequació perfecte entre el pensament i la seva natural manifestació que és la paraula. Per això, en general, subsisteix el paral·lelisme, que recorda el *trivium* medieval, entre gramàtica, retòrica i dialèctica. Vives, però, introdueix una modificació que no és solament de tipus didàctic, sinó que està ben harmonitzada amb la seva concepció del coneixement. La Retòrica, com teoria de la paraula (*ars bene dicendi*) és posterior i, per tant, en el seu estudi ha de seguir a la Lògica que és la teoria de la raó discursiva. Quant a la Gramàtica, en la qual Vives s'havia exercitat virtuosament, opina que ha d'ésser alleugerida de totes aquelles qüestions minucioses amb les quals l'havia recarregat el verbalisme escolàstic. Segons Vives, la finalitat de la teoria dialèctica és doble: la *inventio* i el *judicium*, és a dir, la recerca i l'examen de la veritat, ço que és encara una confirmació de l'esmentat paral·lelisme.

Heus ací quines són les dues principals reformes introduïdes per Vives en aquella disciplina: A) Delimitació del caràcter formal de la Lògica i consegüent eliminació de tot el que fa referència a la matèria del coneixement (sistema de les categories, modalitat del judici, criteris de la veritat), qüestions que són transferides a la psicologia o a la metafísica. Hom endevina en aquestes reformes la idea central de la lògica de Hamilton, *logica a rebus avulsa*. B) Restricció de la importància del sil·logisme i, en compensació, primacia del mètode experimental. La inducció és considerada per Vives com el procediment amb el qual iniciem la recerca, ja en el sentit estricte metodològic, ja en el sentit general dialèctic de formació de les representacions universals. Fins substituïm, perquè la troba més adequada a la manera com naturalment pensem i parlem, l'argumentació entimemàtica del sil·logisme. Vives tractà les qüestions lògiques en els llibres intitulats: *De explanatione cuiusque essentiae*, *De instrumento probabilitatis*, *De disputatione*, *De censura veri* i *De tradendis disciplinis*. En ells són involucrats els aspectes filosòfic i didàctic.

Vives ha dedicat també a la Lògica una part crítica o negativa, semblant al que en els filòsofs moderns se n'ha dit teoria de l'error o del prejudici, per bé que en l'obra del nostre pensador aquesta anàlisi té un aspecte pròpiament circumstancial o històric. Tal és l'objecte que es proposa en els escrits: *De causis corruptarum artium*, *In pseudo-dialecticos* i *De Aristotelis operibus censura*. Les reflexions crítiques de Vives serveixen de complement a la doctrina positiva de la Lògica. «He gastat –diu– més de dos anys a París per aprendre la lògica, i en

canvi he passat escassament un any per a la física, la filosofia moral i la metafísica, i encara en aquest darrer no ha deixat d'haver-hi quelcom de dialèctica». Aquesta experiència personal és utilitzada pel filòsof valencià per tal d'incorporar-se al corrent antiescolàstic de l'època. Moltes raons, algunes d'elles de pes, addueix Vives contra els falsos dialèctics. Figuren en primer lloc l'abús de la disputa i l'excessiva sotsmissió al testimoni d'autoritat. Segueixen l'obscuritat d'alguns autors, entre els quals no dubta d'incoure Aristòtil; el desconeixement directe dels textos clàssics, el verbalisme que convertia en logomàquia la veritable discussió, i l'exclusivisme del raonament sil·lògic, el qual cada vegada ens allunya més del món de la representació i del concepte. Afegim-hi, i això respon al criteri ètico-psicològic de Vives, la vanitat dels savis i filòsofs, la dèria de notorietat científica i la facilitat en l'obtenció dels graus acadèmics. Temps a venir no afegiran cap nova argumentació contra l'Escolàstica decadent els orientadors del pensament modern, Bacon i Descartes. De la corrupció de la Lògica, conclou Vives, n'han patit totes les disciplines, sobretot les més importants, com són la Filosofia, la Teologia i la Medicina.

FÍSICA O FILOSOFIA DE LA NATURALESA

La base de la Filosofia natural vivista la constitueixen també els llibres d'Aristòtil. La física especulativa, la biologia filosòfica i la Psicologia formen en el nostre autor una totalitat, en la qual alternen les qüestions de tipus experimental i metafísic. La labor de Vives en aquestes matèries, les que segurament ell ha treballat amb més entusiasme, és la simplificació i complementació de l'obra de l'Estagirita. Com sempre les qüestions abstruses hi són suprimides, i el seu lloc l'ocupen observacions de caràcter personal, sovint encaminades a l'exemplaritat pedagògica: recomanació de llibres, selecció de textos, ordenació d'estudis, crítica de teories.

El primer problema que s'ofereix al filòsof és l'exploració del procés íntim de l'Univers (*De intimo Naturae opificio*). Vives amb l'afany de renovar les ciències físiques, ha proposat un nou pla i un nou mètode. Cap de les velles qüestions no és aliena al seu Tractat: matèria, moviment, elements primitius, propietats generals, finalisme, lleis de la Naturalesa, jerarquia dels éssers naturals, i sobretot l'evolució còsmica. És en aquest punt sobre el qual insisteix constantment, on més es singularitza la doctrina vivista. La Natura és com un gran laboratori en el qual, sense cap mena de lapsus, ni aparença de discontinuïtat, les forces es manifesten. No hi ha creació ni destrucció absolutes: tots els canvis i mutacions s'expliquen per la relació de causa o efecte, o sigui, per la desaparició d'unes formes i l'aparició d'altres. Vives s'inclina pel sistema hilemòrfic, per bé que en sentit que podríem dir que l'acosta al dinamisme. Així no és estrany que apunti sovint la idea d'un determinisme moderat. L'home està situat entre l'animal i l'àngel. Des de la matèria inerte fins a l'ànima humana podem seguir els graus de l'ésser, que duen de la pura existència, sotmesa a modificacions

provinents de l'exterior, fins a la plena determinació de l'activitat voluntària. Heus ací el pas de la que serà més tard la pura cosmologia a la pneumatologia dels cartesians.

El mateix títol de l'obra cabdal de Vives, *De anima et vita*, asenyala ja l'orientació del tractadista, que és, en termes generals, la concepció biològica de la Psicologia. Sosté Vives una mena de paral·lelisme entre les funcions pròpies de la vida vegetativa i la dels sentits. Separa, en canvi, d'una manera radical la sensibilitat de la intel·ligència, o sigui, la vida sensitiva de la racional. És en aquest punt on l'espiritualisme, quasi platonian, de Vives, es manifesta en forma més colpidora i explícita. Però el que més crida l'atenció de l'obra vivista és el seu mètode analític, la perfecció dels procediments descriptius i introspectius de la psicologia clàssica; l'aportació de nombroses dades fisiològiques que donen sovint la impressió d'una psico-física i d'una psico-fisiologia, especialment en els capítols referents als sentits; tot això al costat d'algunes velles preocupacions, com la generació espontània, per exemple. Capítols hi ha en l'obra vivista que acusen experiències originals i fins assaigs de teories explicatives. D'aquest ordre són l'estudi de la memòria, de les passions, particularment de l'amor, i de les aptituds especials de l'individu.

Malgrat tot el que acabem de dir, la psicologia, en la ment de Vives, segueix essent la ciència de l'ànima. Els temes que els Escolàstics havien introduït hi tenen també el seu lloc, però en forma tal que palesen amb tota evidència l'actitud semi-agnòstica de l'home del Renaixement. L'ànima és definida per la seva activitat i per la seva virtut informativa corpòria. També és definida per la seva finalitat dirigida al coneixement i amor de Déu. De l'ànima, però, no sabem més que allò que ens és conegut per les seves operacions. De la seva unió amb el cos no en podem dir altra cosa sinó que en provenen constants relacions i que són dos principis que no es confonen. La unitat del principi de la vida, la presència de l'ànima en tot l'organisme, i d'altres més secundàries són qüestions, a les quals no prodiga gran quantitat d'arguments; en tot cas les considera como corol·laris del mateix estudi experimental.

ÈTICA O FILOSOFIA MORAL

Vives no havia trobat la Filosofia moral en situació més avantatjosa que la Filosofia del coneixement. Si des del punt de vista erudit eren encara les *Ètiques* d'Aristòtil les que privaven en les escoles, el llevat cristià informava la interpretació dels textos. Mai no s'havia fet, però, una depuració ortodoxa de la lletra aristotèlica. Deguda a això, molts s'inclinaven per la moral teològica, i d'aquí, l'aparició i l'extensió considerable del misticisme. Per altra part fou en tota l'Edat Mitjana un dels problemes centrals el de les relacions entre el saber i la fe, i ara en el Renaixement comença a albirar-se una solució que podia servir, tant per a la independència del pensament, com per a la tranquil·litat de les consciències.

La doctrina ètica de Lluís Vives no és solament criteri general del seu sistema filosòfic, sinó que constitueix la base de totes les disciplines pràctiques de l'esperit. El caràcter normatiu li interessa més que la fonamentació especulativa. Dret, Política, Economia són aplicacions de postulats ètics referits a les vàries necessitats de la vida social. Les lleis han de respondre a un imperatiu de la consciència moral. Deixarien de realitzar llur missió si es perdessin en una casuística inextricable. Ni la justícia, ni l'equitat tindrien un sentit, si prescindíssim de les condicions essencials de la naturalesa humana. Per altra part, la legislació, de l'ordre que sigui, no ha de circumscriure's a prevenir el mal, sinó a conduir l'home pel camí de la virtut i del bé. Vives no sembla, doncs, admetre una separació absoluta entre el Dret i la Moral. D'aquí la seva preceptiva rígida de la conducta, qualsevulla que sigui l'esfera de la vida en què l'individu es troba plaçat. No cal dir que en aquest aspecte, la doctrina educativa, que ell proposa, comparteix encara molts prejudicis de la concepció social i religiosa del seu temps.

La influència de les passions és un fet que no podem desconèixer, però la raó té prou energies per a poder dominar-les o dirigir-les. D'aquí prové que la idea de la virtut sigui el concepte central de l'ètica vivista. El seu desenvolupament reproduceix motius platonians més aviat que aristotèlics. La moral del Liceu està més prop de l'eudemonisme, de la Física i de la Gnoseologia sensista, que la de l'Acadèmia, la qual descansa en la dialèctica de les idees, el lloc preeminent de les quals ocupa la idea del Bé, i que per tant conjumina millor amb la moral estoica i cristiana. El fons acomodatiu i fins a cert punt utilitari, és rebutjat per Vives, el qual recomana de regular la vida segons el model de l'infinita Saviesa que és Déu. L'home virtuós no es caracteritza per l'habitud; ni les seves accions han de valorar-se en la mesura que defugen els extrems, perquè no és la forma sinó el contingut allò que qualifica els actes i els costums. Si alguna estimació mereixen la prosperitat material, la consideració aliena, la noblesa i la dignitat, l'honor i la fama, és pel valor moral que poden representar. No convé, segons Vives, fiar-se excessivament de les coses que perduren i de les pràctiques socials, perquè no és el fet de llur existència, sinó el sentit de bé que enclouen allò que dóna motiu al seu desig de possessió.

La *Introducció a la Saviesa* desenrotlla la majoria de les màximes vivistes. L'autor hi aporta les seves experiències de mestre, les seves reflexions de pensador i els resultats de les seves lectures de clàssics i moralistes. La sistematització de les idees del filòsof disperses encara en altres tractats, constitueix una mena d'higiene antropològica i moral, que tendeix a la plena purificació de l'esperit. Una norma de vida, subjecta als principis eternals de la veritat, ens permet d'acostar-nos a Déu, per tal que Aquest pugui contemplar en nosaltres la realització de la seva obra, filla de la Bondat i de la Saviesa Infinites. Vives, en aquest punt, toca ja les fronteres de l'espiritualisme místic.

De la virtut dimanen totes les relacions d'indole moral que constitueixen els nostres deures. La línia directiva de la responsabilitat comença en el coneixement propi i acaba en el coneixement de la Divinitat. El propi coneixement vol dir l'autoobservació de les inclinacions que provenen del caràcter, però sobretot de l'home en general, per tal de descobrir la comunitat d'origen, el qual les nostres facultats i les nostres febleses. Aquest coneixement –tema insistent de Vives– ens dóna l'evidència de la nostra limitació. Però això, per comptes de lliurar-nos a un conformisme quietista, crea el deure superior d'educar la intel·ligència: «No posis mai fites –diu a l'estudi de la saviesa–, per tal com ella és el

terme de la teva vida.» El filòsof que havia pres la divisa *sine querela*, sentí sempre i pràctica l'efusió fraternal que ha de lligar els homes i fer impossible la discòrdia i la guerra. L'amor depurat de tota concupiscència i de tot egoïsme és la idea fonamental de l'ètica social vivista. La sensibilitat espiritualitza per obra de l'amor i estableix un paral·lelisme entre la benevolença humana i la Bondad divina; glossa admirable del precepte que originàriament devem al Cristianisme.

Per les anteriors conclusions, hom pot endevinar ja quina ha estat l'orientació de la moral vivista. Allunyada de les discussions que podrien acumular errors i dubtes sobre els principis de la conducta humana, que Vives creu d'una evidència immediata, la base especulativa de la doctrina dels costums és a bastament reduïda; més ben dit, la trobem escampada en totes les altres disciplines filosòfiques, les quals cal que sovint es serveixin d'ella per a refermar les seves veritats o conviccions. A aquest caràcter, predominantment pràctic de l'Ètica, s'afegeixen consideracions de tipus religiós o teològic. Fins en certs problemes, aquells que més d'aprop toquen a la vida interior, presenten un aspecte místic i si més no platònic.

GNOSEOLOGIA I METAFÍSICA

La primera època del Renaixement filosòfic no fou pas gens favorable a l'estudi dels problemes últims del pensament i de la vida. Als seus homes els era més escaient d'adoptar la postura crítica en relació amb el passat que la dogmàtica de sistema. Es va produir com una mena de descans que permetia la serenitat inherent a tota revisió, baldament fos conservadora. Havia de passar encara un segle per tal que fessin llur aparició les grans construccions del materialisme i de l'idealisme. No vol dir, però, que en les figures de més relleu no es trobi sempre una mateixa preocupació metafísica, perquè aquesta és com l'imperatiu categòric de tot pensador i de tot orientador d'idees. També és el cas de Vives, apartat tant com vulguem del dogmatisme de l'argúcia i de la disputa, però prop, ben prop, d'aquella posició que trobem sempre en iniciar-se les antinòmies que separen les unes escoles de les altres. Conceptuat Vives, de primer antuvi, com un adversari de l'anàlisi transcendental, el veiem, però, preocupat constantment per tots aquells problemes que sense sortir-se de la realitat copsada pel saber científic, toquen ja, almenys en llurs conseqüències, els límits de la creença o de la fe.

Estimem que és un bon mètode per a la valoració de la metafísica vivista l'estudi comparat de la seva gnoseologia i de la seva moral. L'acoblament dels dos punts de vista servirà, si més no, per a donar al seu humanisme una significació personal, al mateix temps que el situarà en la línia central de l'evolució històrica del pensament. Mirada a gran alçària aquesta evolució se'ns ofereix com un torrent que es bifurca en dues direccions. Tan aviat va de la

ciència vers les grans construccions teòriques, o es manté en relació constant amb els problemes de la vida humana, com s'ajunten els dos corrents, fent de les necessitats espirituals el suport més ferm de les elucubracions especulatives. Basar en darrer terme l'argumentació metafísica en consideracions d'ordre moral, és dirà que és un procediment que més s'assembla a l'apologètica que a la demostració ostensiva i directa que la lògica exigeix per a la certitud plena del saber. No és, però, menys sabut que la filosofia descobreix a cada moment interferències dels dos problemes, que cap sistema no pot eludir com no faci abstracció de les condicions essencials de la vida de l'esperit. Si aquesta posició ha descansat durant temps en una teoria psicològica, avui té una nova base que la salva de tot aspecte relativista, i és el retorn a la concepció ontològica del coneixement.

Ben lluny estava Vives de sospitar que el maridatge de les idees superiors és efecte d'una connexió íntima entre el problema de la realitat i el de l'acció; almenys no és en aquesta forma recent com ell podia concebre les relacions entre la moral i la metafísica, però és un fet que hem pogut constatar al llarg d'aquestes consideracions que la confusió que sovint es troba en les seves obres obeeix a aquella concepció socràtica de la filosofia, segons la qual aquesta és més una actitud espiritual que una explicació apodíctica de les coses. No s'aventura Vives pels camps de la possibilitat i de la hipòtesi; li és més plaent la realitat que troba dintre seu o amb contacte immediat amb els sentits. S'atén als fets, i no demana més certitud que aquella que prové de la mateixa naturalesa de les coses sotsmeses a reflexió, i en la mesura com la ment humana les copsa en la vida sensorial i en la intel·ligència.

És evident que aquesta posició obeeix a raons d'índole gnoseològica i crítica. Quina és l'amplitud del coneixement? Fins on podem estar segurs que la representació d'una cosa ens dóna les seves qualitats o la seva essència? L'enteniment es troba voltat de tenebres, i per tal d'esvair-les no tenim altra guia que la raó pròpia, ajudada per la meditació analítica i la reflexió habitual. La invenció sense control és la il·lusió o l'engany. L'impuls metafísic es reduït a les seves justes proporcions per la condició mateixa del coneixement. Vives participa del sensisme aristotèlic, admet una mena de relativisme gnoseològic, prefereix com a mètode la inducció experimental, i sistemàticament aplica el realisme intel·lectualista. La *cognitio* és *mentium* i no *rerum*, però essent la *cognitio* pròpiament un judici, la funció mental que aquella realitza és un enllaç d'idees. El coneixement va de la percepció a la idea general, però com que les coses canvien *temporibus et locis*, d'aquí que moles representacions generals o regles, esdevinguin incertes o falses. Perquè sovint es descobreixen experiències contradictòries. Vives prefereix la demostració anomenada *a posteriori*, o sigui, de l'efecte a la causa.

La coneixença humana té un límit (*ne nimium scrutare*). La brevetat de la vida no ens permet d'esmerçar el temps en disquisicions que no haurien de conduir-nos a cap resultat positiu. Vives no esgrimeix l'arma de l'escepticisme, perquè abans de caure en el dubte, la raó li assenyala el camí de la fe. La veritat, per altra part, no se'ns pot amagar en absolut (és a dir, totes les veritats o la veritat última); no ens ha d'ésser permès d'atribuir a les coses allò que pròpiament és defecte de la intel·ligència. Afegeix, encara, que respecte dels problemes que estan més enllà de les fites del coneixement, llur exploració fins podria esdevenir perillosa (*impudenter ingerere se in arcana Dei*).

L'anàlisi dels fenòmens de coneixement és la que més el separa de l'original aristotèlic. Rebutja d'aquest una teoria central, la de l'intel·lecte agent, i professa una mena d'apriorisme que sense arribar a la teoria de les idees innates s'hi acostava més que la doctrina clàssica de les facultats de l'ànima. Aquesta posició de Vives la podem estimar com una rectificació de l'empirisme sensacionista. Les que ell anomena informacions naturals són equivalents a les energies cognitives que s'avancen a la producció de l'acte (*anticipationes*) del coneixement. La raó es manifesta en una doble forma; la merament especulativa, que és contemplació de la veritat, i la pràctica, que inclina la voluntat al bé. En la seva funció inferior és facultat discursiva, i en la superior és aprehensió de l'absolut.

Vives té bona cura a separar les qüestions de fet de tots els assaigs teòrics d'explicació, quan s'enfronta amb els problemes-límits. Sempre serà, diu, una niciesa deixar allò que tenim per allò que no arribem a comprendre, com no sigui pel mitjà del guiatge d'un mestre superior capacitat. No hem de dubtar en l'exercici de la nostra raó; sovint n'hi ha prou amb deixar actuar la naturalesa, però hem de saber renunciar també a certes coses. En el problema del coneixement cal, doncs, una actitud prèvia favorable de l'esperit: puresa d'intenció i desig d'arribar a la veritat; solament així aconseguirem de penetrar quelcom del misteri de les coses. Però és sobretot en la qüestió de l'essencialitat on Vives accentua la seva posició agnòstica. El procés del Cosmos li és menys enigmàtic, per tal com és més fàcil seguir l'evolució dels éssers que comprendre llur íntima naturalesa. L'origen i la fi es palesen en la multiplicitat de fenòmens encadenats per la sèrie causal; veiem començar i acabar les coses; l'observació és un poderós auxiliar de coneixement d'aquest dinamisme... els fenòmens neixen, creixen, decauen, moren... tot això penetra pels sentits; en canvi, respecte de la naturalesa profunda de les coses, ens hem d'acantonar en una docta ignorància; llur captació i llur possessió no són possibles (*nemo percipere et tenere posset*). Res de paradoxal no trobem en aquestes afirmacions del pensador valencià per tal com ha tingut bona cura de distingir el fenomen de l'essència.

El realisme del sentit comú s'ha avançat per obra de Vives en més de tres segles a la seva formulació per Hamilton. Descansa essencialment en la distinció entre els judicis, natural i reflexiu. Aquest és el judici pròpiament lògic, voluntari o aperceptiu, al qual precedeix la consideració especial de cada terme i la comparació de les seves qualitats o notes. D'aquests judicis, en som àrbitres i els podem caracteritzar com producte d'un artifici. No són sempre coincidents i estan subjectes quant a la seva valoració a la pluralitat d'intel·ligències. En canvi no passa el mateix amb els judicis naturals, els quals tenen una triple universalitat, temporal, local i subjectiva; són els mateixos a arreu del món, en totes les èpoques i per a tots els homes. Són compresos i aplicats per tots els individus i si més no per aquells, les facultats intel·lectuals dels quals són completes o estan ben dirigides, ço és no depravades per la torpitud o mala educació, o extraviades per estudis o torçades per passions. La doctrina del *sensus communis* està emparentada amb la del *consensus universalis*. Els judicis de sentit comú no poden ésser falsos, perquè fóra impropï de Déu inspirar la falsedat al nostre enteniment, ni podem suposar-li cap mena d'ignorància. El consentiment universal és una prova a favor de la veritat. Si assentim a la paraula d'un savi, amb més seguretat hem d'assentir a la del gènere humà, instruït pel més verídic dels savis.

Ben característica és l'argumentació de Vives en defensa de la supervivència de l'esperit. Tota ella recorda les proves platòniques del *Fedó* que s'esforça a interpretar en sentit cristià.

Dóna, es veritat, preferència a la demostració moral, però aplica també la teòrica en la seva doble fase, gnoseològica i metafísica. Hom endevina quelcom del que serà més tard la interferència de la idea de l'Infinit, la tendència insadollable vers l'Absolut, la creença en la persistència de l'ésser, l'aspiració a un estat perfecte de repòs. La seva dialèctica assoleix més aviat el caràcter d'una persuasió que d'un convenciment lògic. La concepció vivista de la mort és la negació explícita de tota reminiscència pagana i epicúria, i la confirmació, pel camí de la raó natural, del caràcter transitori de la vida corpòria.

Més modesta és encara l'aspiració de Vives en tractar-se de l'Absolut. En proposar-se l'home aquell coneixement, ha de seguir el mateix que ha fet amb la Naturalesa, les *praeceptiones et monita* de la raó, però la distància que el separa de la Divinitat és encara més gran. Déu està en lloc inaccessible, ple de llum, mentre que nosaltres ens trobem embolcallats per la vestimenta carnal, la qual ens impedeix de mirar-lo de fit a fit. La seva existència és provada per un d'aquells judicis que Vives anomena naturals. La idea de la Divinitat i aquesta afirmació podria assenyalar una certa coincidència amb l'ontologisme es troba involucrada gairebé en tota noció, concepte o idea. El nostre filòsof deu referir-se segurament a la jerarquia de les idees a la manera platònica o l'escala ascendent de la perfecció entitativa de les coses. Aquesta darrera consideració fa que Vives reproduïxi amb freqüència l'argument físico-teològic, basat en la contemplació de l'Univers. La successió rítmica dels fenòmens és com la posició ordenada en el temps, tot el qual suposa la necessitat d'una saviesa superior.

Déu és el darrer fi de l'home; conèixer-lo i amar-lo és el seu deure primordial. Vives, en parlar de la Divinitat, es sent més aviat teòleg que filòsof. Manté la teoria dels atributs infinits, la Creació, la Providència, fins arriba qualsevol diria que és una reminiscència lul·liana intentar la prova racional dels misteris del Cristianisme. La necessitat de la Revelació divina, la vinguda de Crist, les condicions de la vida futura, són temes que alternen en el seu tractat *De veritate fide christianae*, al costat dels fonaments racionals de la Religió. L'essència de la religió, ens diu, és natural, però les seves formes són humanes. Vives no acostuma a emprar les proves especulatives de l'existència de Déu; almenys no en sap treure tot aquell partit que encertaren a fer-ho Descartes, Malebranche i Leibniz: posició que per altra part es comprèn, donada la seva orientació en el problema del coneixement. Bé és veritat que tampoc aquells filòsofs no deixaren de recolzar sovint la força del seu raonament en el criteri de veracitat divina.

Les fòrmules que precedeixen i que amb diverses variants trobem arreu dels diversos nombrosos escrits de Vives (filosòfics, teològics, místics) acusen la duplicitat de situacions espirituals en què es troba sovint el filòsof que tem per una desvalorització de les creences, la qual podria desembocar en un escepticisme moral. Posat en el camp de la teologia, Vives es sent racionalista, però reclòs en els límits de les possibilitats de la raó, no s'aventura gaire pel món de la transcendència de l'infinit. Sent la seva necessitat i fins la seva presència, però s'inclina més que res a venerar-lo i reverenciar-lo. Preses al peu de la lletra, moltes de les afirmacions vivistes podrien ésser interpretades en el sentit d'una doctrina fideïsta o tradicionalista. L'erudició filosòfica no ha tingut sempre un criteri segur per a la qualificació dels sistemes; dóna sovint massa importància a les coincidències que es produeixen en el curs d'una demostració, però allò que en aquell sentit podríem titllar al nostre filòsof és el

mateix que amb més fonament trobaríem en molts Escolàstics, fins en els de més relleu dels segles XIII i XIV.

HISTÒRIA I HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA

Hom pot descobrir en les obres del nostre polígraf una concepció unitària del criteri històric. Fou, de més, aquest un dels motius fonamentals de la seva posició crítica dintre de la Filosofia del Renaixement. Reduït a les seves justes proporcions el valor de l'autoritat en les matèries de la recerca científica, calia establir damunt de bases sòlides la significació de la Història com disciplina científica i com mètode didàctic o pedagògic. Tant si es tracta dels esdeveniments que aparentment tenen més relleu per llur exterioritat o per llur extensió, com si ens referim al procés evolutiu del saber humà, Vives reconeix una línia central que marca la trajectòria del progrés de la Humanitat. És en el sí de la Història universal on cal cercar la veritable significació dels fets, idea calcada en la unitat específica pel subjecte de la Història i en la identitat del fi que els individus i els pobles persegueixen. La comparació de les diferents èpoques, cicles de civilització i formes de cultura, li suggereix la consideració de la Història com regulació de la vida. És en aquest aspecte que s'aboca tota la profunditat del psicòleg en termes que actualment coincideixen amb els del pedagog i del sociòleg. El valor social i més particularment educatiu de l'experiència del passat, quan hom sap copsar-la en tota la seva amplitud, afecta simultàniament totes les formes de la vida, des de la més interior del pensament fins a la més externa de la nació i de l'Estat. Per aquesta raó és en els escrits de Vives que fan referència a la política del seu temps on trobem escampades nombroses consideracions que en conjunt constitueixen la seva teoria general de la Història.

Vives contribuï, abans que cap altre, a rectificar el vell criteri de la història narrativa. Censura igualment l'excés de fantasia en l'exposició dels esdeveniments. Si el primer defecte era com una mena de deshumanització de la Història, el segon contribuïa a corrompre la veritat, la qual tan necessària és quan es tracta dels fets com quan es refereix a la realitat cognoscible. Les idees de Vives en aquest aspecte responen al sentit crític que domina en totes les seves obres. Porta el seu rigorisme a l'extrem de condemnar la novel·la del seu temps, representada pels llibres de cavalleries, per tal com poden contribuir, amb la mescla de versemblança i d'invenció, a desvirtuar la veritable objectivitat dels fets i dels personatges, i a desvetllar en l'individu preocupacions de somni o d'utopia. Crida l'atenció dels historiadors sobre la necessitat de donar a cada esdeveniment la importància que li correspon. L'obra dels pensadors està en raó directa de llur eficàcia; la persistència a través del temps d'un sistema o d'una ideologia és la millor comprovació de la seva profunditat de contingut. L'erudició no pot ofegar sota un embolcall de dades insignificants allò que és fecund en si i en les seves conseqüències.

Vives no amaga, sempre que se li ofereix ocasió, la seva concepció pacifista, que tant s'avé amb el seu temperament i amb la seva preocupació moralitzadora. Blasma els historiadors

que donen preferència als fets bèl·lics, a les conquestes i a les situacions de domini. No reconeix cap diferència entre les guerres interiors i les internacionals. Totes les guerres, per a ell, són civils, perquè totes atempten contra la unitat en què ha de fonamentar-se la concòrdia humana. Aquesta idea de Vives la veiem projectar-se en tota forma de disputa i fins en tot motiu de desavinença. La serenitat en els judicis, fins quan arriba a l'acritud, no li fa perdre el sentit de l'estimació justa i serena. Pocs homes del seu temps han encertat millor en l'anàlisi retrospectiu de les teories filosòfiques. En aquella lluita entaulada entorn de la Gràcia clàssica són freqüents les actituds radicals; la informació acostuma a ésser mediocre; l'originalitat sovint n'és absent i per tant la visió històrica en pateix. En nostre filòsof es sava de la majoria dels defectes dels renaixentistes, perquè la seva erudició és abundant i selecta i el seu eclecticisme descansa en raons d'ordre especulatiu i pràctic.

Molts aspectes de la teoria vivista es troben en el seu llibre *De causis corruptarum artium*, altres en el *De tradendis disciplinis*, però és sobretot interessant el que s'intitula *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*. Hom pot considerar aquesta obra com el primer intent reeixit d'una Història de la Filosofia. Fóra improcedent, però, comparar aquesta producció vivista amb la dels grans historiadors de les darreries del segle divuitè. Ja el mateix Vives s'havia avançat als falsos conceptes dels mètodes històrics que no tnen més criteri per a jutjar el passat que les tendències predominants de l'època en què viu l'historiador. Vives tenia ben present el *distingue tempora*, per tal de concordar la tesi de la continuïtat històrica. Cal que cada personatge parli el llenguatge del seu temps: ni el d'abans, que resultaria antiquat, ni el posterior, que el faria precursor d'ideologies mai per la seva ment sospitades. Allò que realment singularitza el pensament històric de Vives és la selecció meravellosa, feta damunt dels diferents dogmatismes de la filosofia passada, el seu respecte per les grans figures de l'antiguitat clàssica, el qual, però, no li impedeix de blasmar llur doctrines quan imparcialment les considera perjudicials o errònies. Vives avorria l'adulació en tots els ordres. La seva vida n'és una comprovació constant. Pel mateix motiu no s'avenia tampoc a jurar en les paraules d'altri. No li interessaven els sistemes, sinó en allò que estimava coincidents amb la veritat, és a dir, en allò que és humanament experimentable o moralment factible. L'adhesió incondicional a una doctrina repugnava a un esperit tan selecte com era el del nostre pensador, el qual, però, sabé fer compatible aquesta actitud amb el respecte i fins la veneració per als filòsofs anomenats clàssics, sobretot per a aquells que feren de les seves investigacions un motiu de perfecció espiritual.

Tot el que s'ha dit de l'antiaristotelisme vivista és una afirmació lleugera dels primers historiadors, la qual ha passat sense constatació directa fins a una època recent. Hom coneix una plèiade d'aristotèlics del Renaixement que, malgrat la seva oposició a l'Escolàstica, seguien les orientacions de l'Estagirita. Rebutjaven uns la interpretació medieval i volien retornar a la puresa del text original; altres s'inclinaven per l'Aristòtil d'Alexandre d'Àfrodísia o el d'Averroes. Enfront s'erigien els platònics, neoplatònics o platonitzants i, sobretot, aquells que, com Ramus, arribaven a sostenir que res del que es troba en Aristòtil no és veritat. La posició de Vives és equidistant dels uns i dels altres. No dubte a dir que és Aristòtil el més savi dels filòsofs, i quan s'aparta d'ell, ho fa amb un cert recel i com vergonyant, i això l'obliga a esmerçar amb profusió els arguments que justifiquen la seva discrepància. Mai, però, aquesta actitud no és obstacle perquè faci una

crítica extensa i acurada de les seves doctrines, especialment en allò que ha pogut motivar les desviacions de l'Escolasticisme.

Vives reconeix el que avui és encara una veritat històrica incontrovertible. Totes les disciplines filosòfiques deuen a Aristòtil la seva primera estructura, la seva rotulació i fins el seu sistema terminològic. No hi ha doncs textos que millor puguin servir de base a una discussió dels problemes que els tractats anomenats *Organon*, *De Anima*, *Física*, *Metafísica*, *Ètiques*. El treball que s'oferia a Vives era el de depurar llur contingut, tot insistint sobre nombroses qüestions de metodologia i sistemàtica. En el curs d'aquesta monografia hem tingut ocasió de constatar que totes les ampliacions i rectificacions són degudes a un mateix principi, que podríem sintetitzar en dues paraules: criticisme i moralisme. Aquesta fórmula permet de situar les opinions de Vives en el corrent d'una filosofia informada essencialment per motius d'índole socràtica. En realitat, la filosofia no deixa d'ésser una disciplina general, pel fet que descansi en el punt de partença del *nosce te ipsum*. La connexió dels problemes psicològic i pedagògic amb el problema del coneixement és mantinguda en acció constant a través de la crítica dels sistemes. Ara que en Vives, cristià i creient, s'hi afegixen nous motius de coincidència. La Teologia, diu, és la *purissima philosophiae pars*. Potser era també aquest el fons esotèric de l'ensenyança del mestre de Plató, que tant sovint veiem al·ludit en els escrits de l'humanista de València.

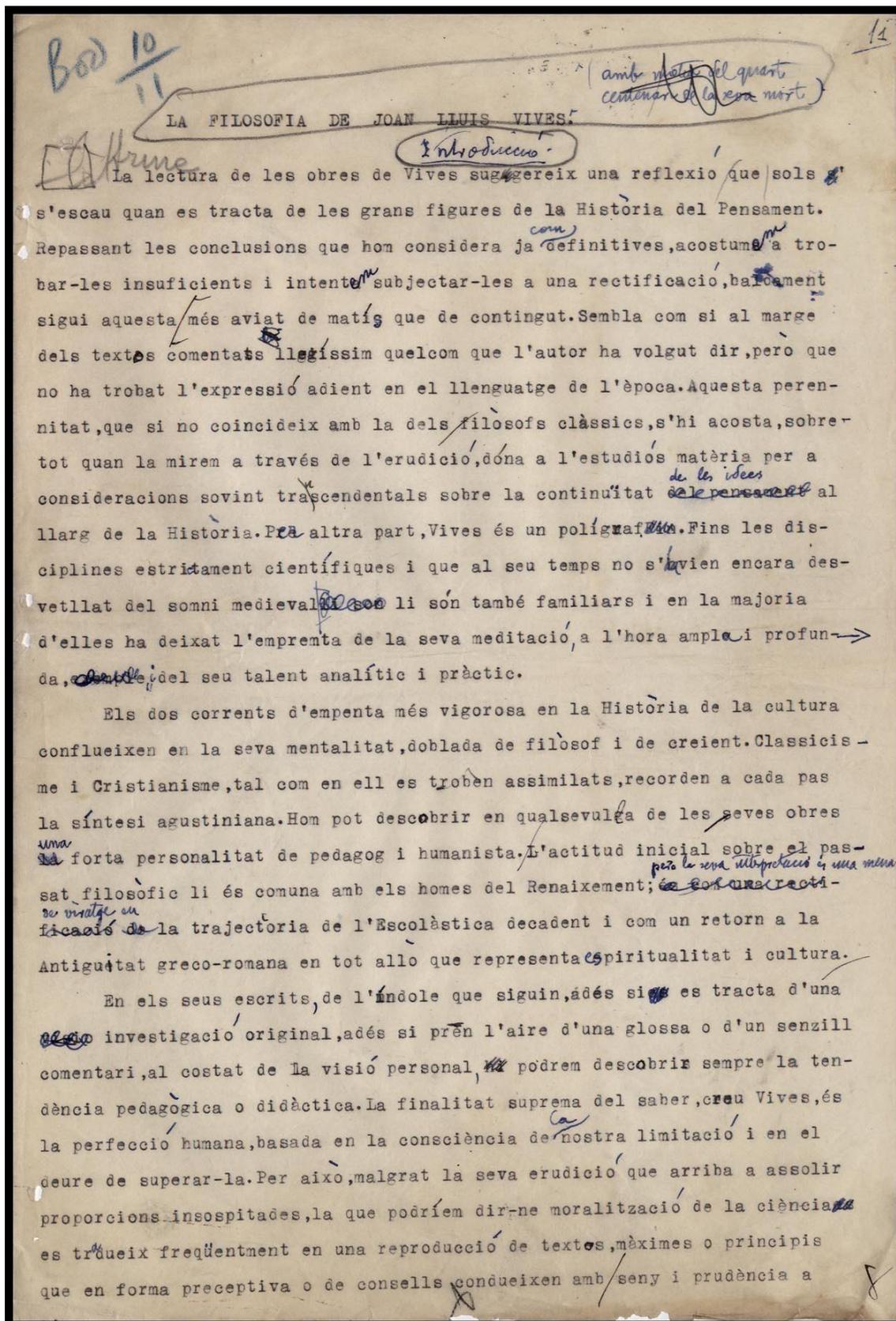
L'esmentat llibre *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* ens dona una visió bastant exacta de la filosofia anterior a Aristòtil. Vives ha sabut destacar solucions interessants per a la marxa del pensament. La idea del filòsof, veritable treballador de la ciència, aspirant i enamorat de la saviesa, segons la dita de Pitàgores; el valor de l'expressió connectada amb el pensament, que d'una manera tan espiritual practica Plató; la física dels jònics, la dialèctica zenoniana, l'atomística de Demòcrit i, més tard, les Morals d'Epicuris i Estoics, l'evolució de l'Acadèmia..., exposició històrica que sovint recorda les fonts ciceronianes, ha permès de sembrar els seus escrits d'una erudició que de més de profunds els fa literàriament perfectes. La clarividència del nostre filòsof és palesa en la seva crítica dels sistemes. En relació als textos dels filòsofs clàssics, Vives ha fet observacions d'una agudesia extraordinària. Ha sabut assenyalar punts de vista que no trobarem fins al naixement de la crítica filològica moderna. Ha assajat utilitzar com a base la doctrina positivista d'un pensador per tal de fixar la filiació d'una obra; separa els escrits autèntics dels apòcrifs, i distingeix aquells que no són producte d'un autor, però que responen al contingut exacte de la seva ideologia; criteri que actualment hem vist aplicat als *Diàlegs* de Plató i que ell ha intentat d'aplicar a l'estudi d'algunes obres d'Aristòtil.

En Vives, doncs, trobem agermanats els dos criteris, l'històric i el filosòfic. Quan fa un examen general dels problemes, la seva penetració participa de les dues qualitats dels pensadors, que són alhora dogmàtics i crítics. No defensa un sistema per allò que té d'encarcarat i estàtic, ni empra l'anàlisi pel seu caire escèptic o negatiu, sinó que orientat pel camp d'una filosofia tradicional, encerta a empeltar-li les necessitats i les aspiracions del temps i sembla de llavors fecundes el camí de les noves generacions de pensadors.

La crítica del vivisme va lliurar-se en un principi a un treball gairebé de pura erudició, deixant a segon terme les seves anticipacions originals; donava preferència al Vives, tancat en el cercle dels homes del Renaixement, i creia ésser aquesta la veritable exaltació del

nostre humanista. Ignoraven alguns que la mirada penetrant del savi valencià passa per damunt de tres centúries i arriba a l'èpica vuitcentista. Els biògrafs del noucents s'han donat compte d'aquesta falla, i estimen que encara avui és possible descobrir en l'obra vivista la confirmació del veritable concepte de la missió del filòsof i qui sap si la placidesa d'una posició favorable a les noves inquietuds espirituals.

Jaume Serra Hunter



Primera pàgina del text (Arxiu Nacional de Catalunya)

20
619

d'una obra; separa els escrits autèntics dels apocrifs, i distingeix aquells que no són producte d'un autor, però que responen al contingut exacte de la seva ideologia; criteri que actualment hem vist aplicat als DIALEGES de Plato i que ell ha ^{intentat d'aplicar a} ~~realitzat~~ l'estudi d'algunes obres d'Aristòtil.

En Vives, doncs, trobem agermanats els dos criteris, històric i filosòfic. Quan fa un examen general dels problemes, la seva penetració participa de les dues qualitats dels pensadors, que són alhora dogmàtics i crítics. No defensa un sistema per allò que té d'encarcarat i estàtic, ni empra l'anàlisi pel seu caire escèptic o negatiu, sinó que orientada pel camp d'una filosofia tradicional, encerta a empeltar-li les necessitats i les aspiracions del temps i sembla de llavors fecundes el camí de les noves generacions de pensadors.

La crítica del vivisme va lliurar-se en un principi a un treball gairebé de pura erudició, deixant a segon terme les seves anticipacions originals; donava preferència al Vives, tancat en el cercle dels homes del Renaixement, i creia ésser aquesta la veritable exaltació del nostre humanisme. Ignoraven alguns que la mirada penetrant del savi valencià passés per damunt de tres centúries i arribés a l'època vuitcentista. Els biògrafs del noucentisme s'han donat compte d'aquesta falla, i estimen que encara avui és possible descobrir en l'obra vivista la confirmació del veritable concepte de la missió del filòsof, i qui sap si la pléidesa d'un posició favorable a les noves inquietuds espirituals.

J. Serra Hunter

Última pàgina del text (Arxiu Nacional de Catalunya)

VIVESIANA

La Edad de Oro en el *Quijote* y en Vives *The Golden Age in Don Quixote and Vives*

Francisco Calero Calero¹

E

n su excelente libro *Utopía y contrautopía en el Quijote*, José Antonio Maravall, el gran especialista en la historia del pensamiento político español, señaló como raíces del pensamiento utópico moderno el descubrimiento de América, la fuerza de la razón y el platonismo difuso del siglo XVI. Es, por tanto, lógico y natural que las ideas utópicas encontraran especial arraigo en España, en cuanto que fue la protagonista del magno acontecimiento. A esas tres raíces puede añadirse el renacimiento del mundo grecolatino, en el que hubo importantes precedentes del pensamiento utópico, representado, especialmente, por los grandes autores Hesíodo, Platón, Virgilio, Ovidio y Séneca.

En otro de sus numerosos libros estudió Maravall las ideas utópicas de Antonio de Guevara, del *Diálogo de Mercurio y Carón*, del *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, así como de varias obras de Juan Luis Vives. En *Utopía y contrautopía en el Quijote* hace también referencia a esas obras y autores, así, por ejemplo, Vives es citado diecinueve veces. Resulta bastante significativo que en una obra dedicada fundamentalmente al *Quijote* tenga tanto relieve la figura del humanista valenciano, sobre todo, si se tiene en cuenta que en las grandes ediciones comentadas de nuestra más universal obra el nombre de Vives brilla por su ausencia.

Ciñéndonos ya al objetivo de este trabajo, al final de su libro resume Maravall su tesis de esta forma²: «Hay, sin embargo, entre algún otro ejemplo, una obra de autor español que contiene la imagen de un mundo en su totalidad, y puede, a nuestro parecer, ser objeto de filiación como utopía, aunque sólo en cierta manera: el *Quijote*. Y aún así, con las peculiares y específicas notas que habría de presentar la literatura utópica en España. Sin embargo, después de hecho el montaje de su mundo utópico apoyado en la voluntad transformadora

¹. Catedrático de la UNED.

²J. A. Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, pág. 272.

de su personaje central, Cervantes da la vuelta a su punto de vista y, contemplando su creación bajo el prisma de la ironía, convierte aquella en lo contrario de lo que pudo ser. Hace de ella finalmente una contra-utopía».

Una vez establecido que en el *Quijote* hay ideas utópicas, vamos a examinar cuáles son, siguiendo las indicaciones de Maravall. Las descubrimos, especialmente, en la exposición del mito de la Edad de Oro, tal como aparece en el capítulo once de la primera parte ante unos pastores, I, 11, págs. 133-135:

—Dichosa edad y siglos dichosos aquéllos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario, para alcanzar su ordinario sustento, tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las quiebras de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquiera mano, sin interés alguno, la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo. Los valientes alcornoques despedían de sí, sin otro artificio que el de su cortesía, sus anchas y livianas cortezas, con que se comenzaron a cubrir las casas, sobre rústicas estacas sustentadas, no más que para defensa de las inclemencias del cielo. Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia; aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre, que ella, sin ser forzada, ofrecía, por todas las partes de su fértil y espacioso seno, lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían. Entonces sí que andaban las simples y hermosas zagalejas de valle en valle y de otero en otero, en trenza y en cabello, sin más vestidos de aquellos que eran menester para cubrir honestamente lo que la honestidad quiere y ha querido siempre que se cubra; y no eran sus adornos de los que ahora se usan, a quien la púrpura de Tiro y la por tantos modos martirizada seda encarecen, sino de algunas hojas verdes de lampazos y yedra entretejidas, con lo que quizá iban tan pomposas y compuestas como van ahora nuestras cortesanas con las raras y peregrinas invenciones que la curiosidad ociosa les ha mostrado. Entonces se decoraban los concetos amorosos del alma simple y sencillamente, del mismo modo y manera que ella los concebía, sin buscar artificioso rodeo de palabras para encarecerlos. No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar, ni quién fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por dondequiera, sola y señora, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento le menoscabasen, y su perdición nacía de su gusto y propia voluntad.

Las principales características son: 1ª Inexistencia de las palabras «tuyo y mío», lo que equivale a decir que no había propiedad. 2ª Como consecuencia, eran «todas las cosas comunes». 3ª Los árboles daban los frutos necesarios para el sustento y los materiales para hacer las viviendas. 4ª Las abejas proporcionaban su miel. 5ª No había necesidad de cultivar la tierra. 6ª Los vestidos, hechos con hojas de árboles, protegían la honestidad. 7ª No había fraude, engaño ni malicia. 8ª La justicia no estaba corrompida. 9ª Las muchachas vivían tranquilas en su honestidad, los muchachos no se daban a los amoríos.

Para poder comparar algunas características de esa exposición, resulta conveniente ofrecer la versión de Ovidio en sus *Metamorfosis*, págs. 10-11:

La edad de oro fue la creada en primer lugar, edad que sin autoridad y sin ley, por propia iniciativa, cultivaba la lealtad y el bien. No existían el castigo ni el temor, no se fijaban, grabadas en bronce, palabras amenazadoras, ni las muchedumbres suplicantes escrutaban temblando el rostro de sus jueces, sino que sin autoridades vivían seguros. Ningún pino, cortado para visitar un mundo extranjero, había descendido aún de sus montañas a las límpidas aguas, y no conocían los mortales otras playas que las suyas. Todavía no estaban las ciudades ceñidas por fosos escarpados; no había trompetas rectas ni trompas curvas de bronce, ni cascos, ni espadas; sin necesidad de soldados los pueblos pasaban la vida tranquilos y en medio de suave calma. También la misma tierra, a quien nada se exigía, sin que la tocase el azadón ni la despedazase reja alguna, por sí misma lo daba todo; y los hombres, contentos con alimentos producidos sin que nadie los exigiera, cogían los frutos del madroño, las fresas de las montañas, las cerezas del cornejo, las moras que se apiñan en los duros zarzales, y las bellotas que habían caído del copudo árbol de Júpiter.

Había una primavera eterna, y apacibles céfiros de tibia brisa acariciaban a flores nacidas sin simiente. Pero además la tierra, sin labrar, producía cereales, y el campo, sin que se le hubiera dejado en barbecho, emblanquecía de espigas cuajadas de grano. Corrían también ríos de leche, ríos de néctar, y rubias mieles goteaban de la encina verdeante.

En la narración ovidiana destacan las siguientes ideas: 1ª En la Edad de Oro reinaban la lealtad y el bien. 2ª Los hombres vivían seguros y tranquilos. 3ª No existía la navegación. 4ª No había necesidad de gobernantes. 5ª No había guerras. 6ª La tierra, sin necesidad de cultivo, producía los alimentos necesarios para el sustento de los hombres. 7ª Siempre el clima era templado.

Por su parte, Virgilio solo estableció dos en las *Geórgicas*, pág. 265:

Antes de Júpiter ningún labrador cultivaba la tierra, ni era lícito tampoco amojonar ni dividir un campo por linderos; disfrutaban en común la tierra y ésta producía por sí misma de todo con más liberalidad sin pedirlo nadie

esto es: la tierra producía espontáneamente los frutos y era disfrutada en común.

También Séneca en la epístola 90 a Lucilio se ocupó de la Edad de Oro, pág. 131:

¿Qué generación humana hubo más feliz que aquella? Gozaban en comunidad de la naturaleza; ella se bastaba como madre para proteger a todos; ella constituía la posesión segura de la riqueza pública. ¿Por qué no consideraré el más rico aquel linaje humano en el que no se podía encontrar a un pobre? En una situación tan felizmente organizada irrumpió la avaricia y, mientras deseaba separar una parte para transferirla a su dominio, lo puso todo en manos ajenas, y de la suprema abundancia terminó en la estrechez. La avaricia introdujo la pobreza y por su desmesurada ambición lo perdió todo.

En su descripción aparece la comunidad de los bienes de la naturaleza, así como la irrupción de la avaricia en aquel mundo idílico.

Si se comparan las versiones latinas con la del texto quijotesco, se percibe en este la insistencia en la negación de la propiedad privada (ignorancia de las palabras «tuyo y mío», puesto que eran «todas las cosas comunes») y, en segundo lugar, la protección de la honestidad de las jóvenes.

Tras el análisis comparativo de esos significativos textos, pasamos a estudiar el mito de la Edad de Oro en Vives. Para empezar, es conveniente señalar que todas las características indicadas por Maravall se pueden aplicar perfectamente a Vives. En primer lugar, el impacto del descubrimiento de América le impresionó fuertemente, como se puede comprobar por lo que escribió en una de sus primeras obras, *Chypei Christi descriptio* (1514) (la traducción es mía = Riber, I, pág. 289):

Más allá del océano occidental, donde nuestros antepasados veían que no había nada, había otro mundo, descubierto en nuestros días e inmediatamente instruido en la verdadera religión.

Vives contaba con solo 21 años y mantuvo ese interés por el magno acontecimiento hasta su muerte, ya que está presente en casi todas sus obras, incluyendo la póstuma *De veritate fidei christianaee*. En ningún escritor de la época, excluidos los autores de las crónicas del descubrimiento, encontramos tantas referencias a ese trascendental hecho. En segundo lugar, para quien lea la extensa obra de Vives, no habrá la más mínima duda de la poderosa fuerza de la razón, capaz de construir elevados sistemas filosóficos. En tercer lugar, lo mismo se puede decir del difuso platonismo de la época, en Vives no solo difuso sino muy concentrado, ya que en él el platonismo tuvo tanta o mayor fuerza que el aristotelismo. De hecho, en su magna obra, *De disciplinis*, citó a Platón 131 veces. Finalmente, el conocimiento de las fuentes grecolatinas del mito de la Edad de Oro está bien atestiguado en sus obras, como comprobamos en el estudio de sus textos.

En una de sus juveniles prelecciones, *Praefatio in Georgica Vergilii* (1519), dedicada a ofrecer un avance de lo que iba a desarrollar con amplitud en un curso universitario, trata Vives de la Edad de Oro, págs. 549-551:

La justicia alternaba con los hombres y reinaba doquier aquel muy celebrado siglo de oro. Empero, tan pronto como dejamos de morar en el campo y nos encerramos en el amurallado recinto de las ciudades, echamos fuera de ellas a la justicia e introdujimos una no menos maravillosa que miserable caterva de vicios y de males. En aquella hora y punto nacieron la envidia, el dolo, el fraude. Entonces comenzamos a llevar una cosa a flor de labios y otra en el encerramiento del pecho; entonces, los logros abusivos, los perjuros, los homicidios y la restante tragedia de la vida humana, siendo así que no había cosa más santa ni más feliz que la simplicidad de vida agreste ni ganancia de alcances más crecidos [...]. No nos cansemos de admirar nosotros que somos descendientes suyos, engolfados en las aglomeraciones urbanas, atormentados por sus cuitas inacabables, que los príncipes más poderosos que los filósofos más sabios, que el pueblo romano, el más cuerdo y recio de todos los pueblos, dueño de la redondez del orbe, aprobaron este tenor de vida y lo practicaron; que la primera edad del mundo en su misma cuna y las edades sucesivas del creciente orbe tierno, viviendo esta vida, vieron pasar una existencia, toda inocente y tranquila. Esto es un gran indicio de que su guía fue la Naturaleza, maestra del vivir para aquellos hombres primitivos, pues no pudieron tener otro que les enseñase, sabiendo que la labranza es la inicial y más verdadera ocupación del hombre y su primordial ejercicio, gracias al cual pueda vivir bien y felizmente, cuanto lo sufre nuestra condición de mortales. Vivir vida feliz no es más que ir en pos de la Naturaleza.

Las principales ideas de ese texto son: 1ª Presencia de la justicia en la tierra durante la Edad de Oro. 2ª Predominio de la simplicidad, esto es, de la sencillez. 3ª Existencia inocente y tranquila. 4ª Encendido elogio de la agricultura, como medio de producción y de sustento de los hombres. Lo ilustra con un significativo texto de Catón y con varios ejemplos. 5ª

Como contraste con la Edad de Oro, en la de hierro predominaban la envidia, el dolo y el fraude.

Unos años después, 1526, en su importante obra *De subventione pauperum* introdujo Vives varias ideas utópicas relacionadas con la Edad de Oro, págs. 111-113:

El filósofo Platón decía que los estados serían felices si de la vida de los hombres fuesen eliminadas aquellas dos palabras: *mío y tuyo*. En efecto, ¿cuántas tragedias provocan entre nosotros? Y ¿con qué gritos se pronuncian las frases: *He dado lo mío, me quitó lo mío, no tocarás lo mío, no he tocado lo tuyo, toma lo tuyo, conténtate con lo tuyo?* Como si, en verdad, algún hombre poseyera algo que con razón pudiera llamar suyo. Incluso la propia virtud la recibió de Dios, por quien nos han sido dadas todas las cosas, a unos por causa de los otros. En primer lugar la naturaleza, por la que quiero que se entienda Dios pues la naturaleza no es otra cosa que su voluntad y su mandato. Así, pues, cuántos bienes nos esparció él, ya sea para comer: hierbas, raíces, frutos, cereales, ganados, peces, todos en común, ya para vestir: pieles, lanas; luego maderas y metales; y las ventajas de los animales, como las de los perros, caballos y bueyes. Finalmente, todas las cosas que nos ofreció las puso en esta casa no cerrada por ninguna valla o cerrojo, comunes a los seres que engendró [...]. Así, pues, lo que la naturaleza en su generosidad nos dio en común nosotros nos lo apropiamos por nuestra avaricia; lo que ella puso al alcance de todos nosotros lo apartamos, lo escondemos, lo encerramos, lo protegemos, apartando a los demás con puertas, paredes, cerrojos, hierro, armas y finalmente leyes. Por tanto nuestra avaricia y nuestra maldad introducen carestía y hambre en la abundancia de la naturaleza, y proporciona pobreza a las riquezas de Dios [...]. Así, pues, que nadie ignore este hecho, que él no ha recibido su cuerpo, su alma, su vida y su dinero para su uso y utilidad exclusivos, sino que es administrador de todos esos bienes y que no los ha recibido de Dios con otro fin.

Tales ideas son las siguientes: 1ª Hay que eliminar las palabras «tuyo» y «mío». 2ª Dios creó todas las cosas para que fueran comunes a los hombres, por lo que no debía existir la propiedad. 3ª Fue la avaricia la que introdujo la propiedad. 4ª El hombre tiene que ser solo administrador de los bienes que posee. 5ª Solo los posee legítimamente si reparte a los necesitados los bienes que le sobren después de cubrir sus necesidades.

También en *De concordia et discordia in humano genere* (1529) deslizó Vives ideas utópicas, págs. 89-90:

¿Qué decir de esto otro? Todo lo que poseemos, casas, campos, siervos, mobiliario, vestidos, dinero, no sólo lo hemos hecho nuestro, sino que lo hemos identificado con nosotros mismos, esto es, nuestra substancia, así, en efecto, la llamamos en latín siguiendo a los griegos, que la llamaron *usía*; en ello nos vemos ayudados por los dichos antiguos de que el dinero es para cada uno como la vida; tales dichos se originaron en la ignorancia del vulgo o en los poetas, que tomaron como guía lo que la masa piensa y aprecia. Bastante convencidos están de esto los que por un exiguu salario mensual exponen su vida a peligros en todo momento y, si alguien toca nuestro dinero o posesión, en ese momento sentimos el mismo dolor que si se nos quemase o se nos hiciese un corte; sin duda, se nos quita sustancia, ciertamente según la antigua creencia, como dice Juvenal: *Con lágrimas auténticas se llora el dinero perdido*. Con qué boca, con qué voces se pronuncian las palabras *mío, tuyo!* ¿A cuántas ofensas, pleitos, disputas, riñas, luchas y muertes han dado origen? Cuántas tragedias suscitan esas dos palabras en los asuntos humanos, y tanto mayores cuanto surgen apoyadas y sustentadas en un poder mayor! Oh palabras funestas y desgraciadas para el género humano cuando las repite con quejumbroso chillido un príncipe o un pueblo poderoso! Y no sólo se reclaman cosas cuando la injusticia es todavía de hace poco y está como caliente, sino que lo mío y lo tuyo se desentierra de documentos antiguos [...] ¡Qué locura! llamamos nuestro lo que nosotros mismos confesamos que es de la fortuna, y llamamos nuestro el dinero, nosotros que no somos dueños de nuestras almas y mucho menos, en verdad, de nuestros cuerpos.

Son ideas ya expuestas en *De subventione pauperum*, esto es, en contra de la propiedad y en contra de las palabras «mío» y «tuyo». Esta última, aunque inspirada en la *República* de Platón, V, 462c:

—¿Y no se produce esto porque no se pronuncian al unísono en el Estado palabras tales como lo ‘mío’ y lo ‘no mío’, y lo mismo respecto de lo ‘ajeno’?

—Así precisamente.

—Por lo tanto, el Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo ‘mío’ y lo ‘no mío’ referidos a las mismas cosas y del mismo modo

procede directamente de Pedro Mártir de Anglería al describir la vida de los nativos americanos en *Oceani decas*, págs. 201-202:

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

Finalmente, en una de sus últimas obras, *In Bucolica Vergilii interpretatio, potissimum allegorica* (1539), al comentar la *Égloga* IV, introdujo una vez más sus ya conocidas ideas utópicas relativas a la Edad de Oro, como en los siguientes pasajes, pág. 104:

«*Vuelve también ya una doncella*». Quizá había dicho la Sibila algo de la Virgen divina [María] -y el poeta [Virgilio] lo aplica a la virgen Justicia- o quizá trata de la ingente justicia de Cristo y del siglo de oro, que también describe el profeta Isaías en el capítulo IX: «Habrán en los últimos días, etc.» «[...] de Saturno [...] los reinos [...]». En ellos [en estos reinos] se vivía con gran tranquilidad y paz, en igualdad de todos, sin soberbia, iracundia o envidia, como estaría, sin duda, el pueblo de Dios, si obedeciera los mandamientos de Dios.

y en pág. 111:

«*Después, cuando [...] ya [...] hombre maduro [...]*». La Sibila afirma esto de la felicidad del cielo o de los cristianos perfectos, cuyas almas gozan de increíble tranquilidad y viven una época de oro. No se emplearán entonces los bienes de la naturaleza para abandonarse a las pasiones, sino para las necesidades imprescindibles, como Pablo, que fabricaba tiendas de campaña [*Hechos de los Apóst.* 18, 3], y los Padres, que en Egipto trabajaban la tierra. Tampoco estarán preocupados por estas cosas de poco precio, sino que «su actividad en la vida discurrirá como en el cielo» [San Pablo, *Filipenses* 3, 20], satisfechos con usar bienes cualesquiera, tal como se ofrecen al alcance y fáciles de adquirir. Con ello sucederá que habrá abundancia de todas las cosas, puesto que cada uno las tomará para sus usos y no las pondrá al servicio de malas pasiones.

Al establecer la comparación entre los textos de Mártir de Anglería, de Vives y del *Quijote*, comprobamos que hay una significativa concordancia en dos ideas fundamentales: desconocimiento de lo «mío» y lo «tuyo» y comunidad de bienes. Y tenemos que

plantearnos cuál es la transmisión de esas ideas. Puesto que Vives conocía perfectamente la obra de Mártir de Anglería a juzgar por lo que escribió en *De disciplinis*, II, pág. 236:

Pedro Mártir de Milán consignó en monumentos literarios las navegaciones oceánicas y el descubrimiento del Nuevo Mundo, que tuvo lugar en su tiempo. Con todo, después se produjeron hechos más importantes, y que a la posteridad parecerán fabulosos, aunque, sin embargo, sean del todo ciertos

resulta claro que el valenciano las tomó del historiador italiano. Lo problemático está en dilucidar cómo llegan al *Quijote*. Si el autor de esta obra es Cervantes, desconocedor del latín de acuerdo con sus estudios y con la calificación de «ingenio lego» que se le dio en su época, resulta difícil explicar el conocimiento de la obra de Mártir de Anglería, puesto que la *Oceani decas* no había sido traducida al español y Cervantes no sabía el latín suficiente para leer esos difíciles textos. También resulta difícil la explicación de por qué recogió precisamente tales ideas en el conjunto de la obra de Anglería. Si el autor es Vives, todo se explica con facilidad, porque sabemos que esas ideas ya las había recogido en *De subventionem pauperum* y en *De concordia et discordia*. Además, hay otro argumento importante, basado en otra de las ideas que aparecen en el texto del *Quijote* sobre la protección de la honestidad de los jóvenes y que es fundamental en su pensamiento, como sabemos por lo expuesto en *De institutione feminae christianae* y en *De officio mariti*.

CONCLUSIONES

1ª El mito de la Edad de Oro desempeña una importante función en el *Quijote*, al igual que en las obras de Vives.

2ª Además del mito de la Edad de Oro en el *Quijote* y en Vives hay otras ideas utópicas, como defendió en los dos casos Maravall en su excelente libro *Utopía y contrautopía en el Quijote*.

3ª Se da concordancia de ideas entre la *Oceani decas* de Anglería, *De subventionem pauperum* de Vives y el *Quijote*, especialmente en el rechazo de «lo mío y lo tuyo» y la comunidad de bienes.

4ª La concordancia entre Vives y el *Quijote* encuentra la explicación más sencilla y mejor con la identidad de autoría, sobre todo si se dan otras numerosas concordancias, como he expuesto en el libro *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda*.

BIBLIOGRAFÍA

CALERO, Francisco, *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda*. Madrid, BACUNED, 2015.

CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, 2 vols. Edición dirigida por Francisco Rico, con la colaboración de Joaquín Forradellas. Barcelona, Galaxia Gutenberg y otros, 2004.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Opera. Legatio babylonica. Oceani decas. Poemata. Epigramata* (1511). La *Oceani decas* se cita por *Fuentes históricas sobre Colón y América*. Traducción de Joachin Torres Asencio. Madrid, San Francisco de Sales, 1892. 4 vols.

MARAVALL, José Antonio, *Utopía y contrautopía en el Quijote*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005. (Reedición de la segunda de 1976; la primera redacción es de 1948 bajo el título de *El humanismo de las armas en Don Quijote*).

OVIDIO NASÓN, Publio, *Metamorfosis*. Traducción de Antonio Ruiz de Elvira. Barcelona, Alma mater, 1964.

PLATÓN, *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1986.

SÉNECA, Lucio Anneo, *Epístolas morales a Lucilio*. Traducción de Ismael Roca Meliá. Madrid, Gredos, 1989.

VIRGILIO MARÓN, Publio, *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano*. Traducción de Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz. Madrid, Gredos, 1990.

VIVES, Juan Luis, *Chypei Christi descriptio / Descripción del escudo de Cristo*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.

— *De disciplinis. Las disciplinas*. 3 vols. Traducción de Marco Antonio Coronel, etc. Valencia, Ayuntamiento, 1997.

— *Praefatio in Georgica Vergilii / Prefacio a las Geórgicas de Virgilio*. Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.

— *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus. Sobre el socorro de los pobres o sobre las necesidades humanas*. Traducción de Francisco Calero. Valencia, Ayuntamiento, 2004.

— *De concordia et discordia in humano genere. De pacificatione. Quam misera esset vita christianorum sub Turca. Sobre la concordia y la discordia en el género humano. Sobre la pacificación. Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*, traducción de Francisco Calero, M^a Luisa Arribas y Pilar Usábel. Valencia, Ayuntamiento, 1997.

— *In Bucolica Vergilii interpretatio, potissimum allegorica / Interpretación de las Bucólicas de Virgilio. Principalmente alegórica*. Traducción de José Esteve Forriol. Valencia, Ayuntamiento, 1997.

- *De institutione feminae christianae. La formación de la mujer cristiana.* Traducción de Joaquín Beltrán. Valencia, Ayuntamiento, 1994.
- *De officio mariti. Los deberes del marido.* Traducción de Carme Bernal. Valencia, Ayuntamiento, 1994.

Data de recepció: 6/11/2017 | Data d'avaluació: 13/11/2017

VIVESIANA

Educación política y política educativa en las cartas de Juan Luis Vives a los príncipes

Political education and educational policy in the letters of Joan Luis Vives to the princes

Urbano Antonio Martínez Elena¹

Resumen

Durante el Renacimiento de los siglos XV y XVI la preocupación por los problemas políticos y sociales fue una constante en muchos humanistas que vieron en la educación de los gobernantes el mejor camino para poner remedio a los mismos. Vives es uno de los intelectuales más inquietos ante la realidad de la Europa de su tiempo y un hombre comprometido con la mejora de la sociedad a través del perfeccionamiento de los políticos y de la extensión de la educación a todos los individuos. En este artículo se analizan las enseñanzas transmitidas por el humanista valenciano en las cartas que dirigió a los personajes más poderosos e influyentes de la Europa de su tiempo.

Abstract

During the Renaissance of the fifteenth and sixteenth centuries the concern for political and social problems was a constant in many humanists who saw in the education of rulers the best way to remedy them. Vives is one of the most restless intellectuals before the reality of Europe of his time and a man committed to the improvement of society through the perfection of politicians and the extension of education to all individuals. In this article we analyze the teachings transmitted by the Valencian humanist in the letters he addressed to the most powerful and influential characters of the Europe of his time.

Palabras clave

Historia de la Educación, humanismo, educación humanística, educación política, papel de la educación.

Keywords

Educational History, Humanism, Humanistic Education, Educational Theories, Role of Education, political education

¹ Inspector de Educación del Servicio Provincial de Educación, Universidad, Cultura y Deporte de Teruel. uamartinez.inspeccion@gmail.com



lo largo de la historia fueron muchos los autores que reflexionaron sobre la forma de mejorar el devenir sus comunidades haciendo de la filosofía política una materia de primer orden. Entre las cuestiones estudiadas destaca el interés por mejorar a los políticos a través de la educación, considerada una vía irrenunciable para regenerar las sociedades, haciendo de la educación política un área con carácter propio dentro de la pedagogía: la que atiende el proceso perfectivo por el que se actualizan y mejoran las habilidades necesarias para participar en los asuntos de la comunidad y para dirigirla.

La tendencia ha sido más evidente en los momentos de mayores crisis en la sociedad. En el Renacimiento de los siglos XV y XVI Europa vivió una de las épocas más violentas de su historia con numerosos conflictos bélicos e intentos de alcanzar tratados de paz frustrados en muchas ocasiones y con una escisión de la iglesia por parte de los reformadores protestantes. Esta situación determinó el sentir de los humanistas y el sentido de sus obras político-pedagógicas, unos escritos en los que retomaron la reflexión sobre la relación entre la educación de los gobernantes y un mejor ejercicio de la política con la consecuente mejora de la salud social.

Este artículo repasa qué pensó al respecto de estas cuestiones Juan Luis Vives, arquetipo del humanista católico del siglo XVI, un hombre que, a pesar de no haber confeccionado ningún tratado de educación de príncipes al uso², dejó patente a lo largo de su extensa obra una honda preocupación por los aspectos relacionados con el poder político y una imperturbable confianza en la educación como camino de mejora de los gobernantes. Si bien limitando el estudio a un conjunto de cartas que nuestro hombre dirigió a algunos de los personajes más importantes de su tiempo³, la mayor parte de ellas escritas durante su estancia en Inglaterra, en la que nuestro autor definió su perfil de promotor de la paz en Europa, de consejero de príncipes y de educador de hijos de notables (cf. Curtis, 2008: 127), o en época posterior una vez consolidado tal perfil. Abordando primero los aspectos relacionados con el poder para luego adentrarnos en las cuestiones relacionadas con la educación política.

Las fuentes utilizadas son el *Epistolario* de Juan Luis Vives en la edición en castellano preparada por José Jiménez Delgado en 1978 y las cartas contenidas en la edición, también en castellano, de las *Obras políticas y pacifistas* del valenciano coordinada por el profesor Francisco Calero en 1999.

² Otros autores como Kout (2014: 542) sostienen que la carta de Vives a Enrique VIII de octubre de 1525 constituye una forma comprimida del género literario de espejo de príncipes.

³ Juan Luis Vives se relacionó, al menos de forma epistolar, con los personajes más influyentes de su época: reyes, nobles, papas, intelectuales. Una descripción detallada de las relaciones de Vives con todos estos personajes puede verse en Calero y Coronel (2014: 429-453).

1. ASPECTOS RELACIONADOS CON EL PODER

El punto de partida desde el que se aborda el estudio de la pedagogía política vivista es la consideración que el propio autor tuvo tanto de la política como de la educación. En ambos casos tal consideración es de actividades relevantes para el buen funcionamiento de la sociedad, hecho que puede deducirse de lo escrito en su carta dedicatoria del *Somnium Scipionis* al obispo de Lieja Erardo de la Marca, de 28 de marzo de 1520, en la que definió esta obra como un doctrinal «para la formación e instrucción del Príncipe perfecto en el gobierno del Estado, ya que no hay en toda la filosofía ocupación más noble y más divina que esta» (Vives, 1978: 168). En la cita queda clara la estimación de la política como actividad excelente; del hecho de escribir la obra dedicada con la intención que declara puede decirse otro tanto de su consideración de la educación de los políticos, algo normal en un humanista que consideraba su deber contribuir a la mejora de la comunidad por medio del consejo a los gobernantes y que creía sinceramente «que la educación de un príncipe cristiano era el primer paso para aportar al pueblo una vida mejor» (Noreña, 1978: 129).

Una vez conocido el alto grado de estimación de la actividad política y del fuerte compromiso de Vives con la educación de los gobernantes es momento de adentrarse en el tratamiento que dio a los asuntos nucleares recurrentemente abordados por la tratadística.

En lo referente a los asuntos relacionados con el poder político Vives es continuador de la tradición, de autores como san Agustín y santo Tomás que marcaron una profunda huella en la pedagogía medieval y cuya influencia en la educación política perduró hasta bien entrada la Edad Moderna.

En Vives se da una síntesis entre el pensamiento de ambos autores: del primero toma el pecado y la maldad humana como causas de la ruptura de la sociedad natural o de inicio, y la necesidad de pasar por esta vida en duras condiciones para alcanzar la celestial y del segundo la condición natural de la sociabilidad humana y el sentido utilitario de la sociedad, en la que todos necesitan de los demás, acentuando el valor de la caridad, el amor al prójimo, como nexo de unión entre los componentes de la comunidad y como modo de alcanzar la futura unión con Dios, así como la concepción del poder político como una herramienta natural de que dispone la sociedad para alcanzar el bien común.

En todo caso, el valenciano considera necesario y natural que exista una instancia superior en la jerarquía social encargada de la organización y dirección de la comunidad, ostentadora del derecho al uso de la fuerza para mantener el orden, que se encargue de la protección de los particulares, especialmente de los más necesitados,... pues ningún estado podrá perdurar en el tiempo si nadie se ocupa de las cosas generales. Tal instancia de gobierno puede adoptar, siguiendo la clasificación de los autores de la Grecia Clásica, distintas formas en función tanto del número de sus componentes como del interés de quienes

ejercen el mando⁴. De entre ellas, se decanta por la monarquía y por el rey sabio justificando su elección en la similitud de esta forma de gobierno con la ideal, el ejercido por Dios, del mismo modo que lo había hecho dos siglos antes Tomás de Aquino (cfr. 2002: 14-15). En su carta al Cardenal Wolsey refleja tal predilección y su razón de tal con las siguientes palabras:

supuesta la prudencia y toda clase de virtudes y respeto del bien común, es preferible el poder y gobierno de uno solo, a imitación del reino de este mundo, en el cual todo es dirigido por un solo hombre, pero el más justo, sabio y óptimo, el cual todo lo ordena, no a su propio provecho, sino a la prosperidad de aquellos que tiene encomendados (Vives, 1978: 333).

Es decir, como la mayoría de los humanistas del Norte⁵, es partidario del gobierno del uno siempre que esté adornado de unas cualidades que lo hagan merecedor del cargo y que ponga como fin de su labor el bien común.

Una vez confirmada la preferencia por la monarquía como forma de gobierno, el siguiente paso es enseñar al gobernante la necesidad de que el pueblo lo reconozca como auténtico titular del poder y ostentador del derecho a su ejercicio mediante la creación y la aplicación de normas jurídicas y del uso de la fuerza para el mantenimiento del orden establecido por ese ordenamiento jurídico; es decir, el gobernante debe tener legitimidad.

Vives entendió que el poder político se legitimaba y fortalecía por varias vías: el acceso justo al poder, la nobleza auténtica, la justicia y el derecho como criterio de actuación, el *consensus populi* y la dispensa divina, y el apoyo del gobierno en los valores de la fe cristiana.

a) Considera justo el acceso al poder cuando se produce por elección, por herencia o por matrimonio, caminos conformes al Derecho positivo, y no por violencia o por usurpación, lo cual explica su preferencia por Carlos V a quien reconoce su legitimidad como gobernante con estas palabras: «tu poder queda demostrado con tantos reinos, conseguidos no con la sangre y la muerte de hombres, sino recibidos de tus antepasados en herencia, uniendo en matrimonio el oculto designio de Dios» (Vives, 1999: 124).

b) Respecto a la auténtica nobleza, no es la que se adquiere por linaje, títulos u otros

⁴ La clasificación de las formas de gobierno según el número de quienes ejercen el poder es común en Heródoto, Platón, Aristóteles y muchos otros autores; no ocurre lo mismo con el criterio en función del cual una forma de gobierno se define como buena o mala. Vives optó por el criterio de Aristóteles, quien clasificó las formas de gobierno en puras e impuras y dividió cada categoría en tres tipos en función del número de personas que ejercen el poder. Las formas puras de gobierno son la monarquía (gobierno de uno), la aristocracia (gobierno de un grupo pequeño) y la democracia (gobierno del pueblo), y tienen como denominador común que quienes ejercen el poder lo hacen con las miras puestas en el bien del pueblo para lo que cuentan con el cumplimiento de las leyes como apoyo fundamental. Las formas impuras de gobierno son las opuestas a las anteriores, la tiranía, la oligarquía y la demagogia, y son formas de gobierno que se caracterizan por los comportamientos despóticos de los gobernantes. Para ampliar información sobre las formas de gobierno según diversos autores, pueden verse el siguiente trabajo: Bobbio (2002).

⁵ En contraste con sus predecesores italianos preocupados por los valores republicanos, los humanistas del Norte se mostraron firmes defensores de la monarquía como forma de gobierno. El humanista francés Budé declaró en su *Educación del príncipe* la superioridad de la monarquía bien gobernada sobre cualquier otro tipo de gobierno. Para el estudio de la preferencia de los humanistas del Norte por la monarquía, así como otras características de su pensamiento político ver Skinner (2013), pp. 205-274.

distintivos, sino la que se demuestra con las buenas obras, en el caso de los gobernantes con aquellas que los confirman como servidores públicos y cuyo fin es alcanzar mayores cotas de progreso social y velar por el bien común, por el que todo hombre verdaderamente noble debe entregar, si es preciso, la vida, pues «¿qué otros merecimientos de nobleza existen? ¿Qué objeto tienen aquellos honores exhibidos por los hombres sino el que sean de una condición tal al servicio de su patria y de sus conciudadanos?» (ib.: 297) dice al arzobispo Manrique.

c) Las leyes y su justa aplicación a cada caso constituyen un pilar fundamental de legitimación del poder. Vives manifestó en varias de sus obras la necesidad de un cuerpo de leyes cuya aplicación no arbitraria garantice la convivencia armónica de las gentes. El gobernante, además de legislar, debe constituirse en garante de la justa aplicación de las leyes y del acatamiento y cumplimiento de las mismas por todos los ciudadanos sin descartar, llegado el caso, la aplicación inflexible y severa de la norma para hacer justicia. De lo contrario, su autoridad se verá resentida. No obstante, la pretensión del gobernante debe ser el cumplimiento voluntario de las leyes por parte de los súbditos y su reconocimiento de las mismas como avales de la libertad y no la opresión por medio de la norma. Estas enseñanzas se extraen de su carta dedicatoria de *Las Disciplinas* al rey portugués Juan III a quien alaba por haber conseguido, mediante la estricta aplicación de la justicia no solo «que los hombres vivan sumisos a las leyes y al derecho, sino que los hombres de bien obedezcan y se sometan a las leyes, garantía de su completa libertad» (cf. Vives, 1978: 564).

d) El *consensus populi* es entendido por Vives como la bienquerencia y la aprobación del gobernante por parte de los súbditos, factor que facilita la aceptación del deber de obediencia que les corresponde a estos. Sin el consenso del pueblo el ejercicio del poder se torna mucho más dificultoso, lo mismo que mantenerse en la posición de liderazgo de la comunidad, con el consiguiente riesgo de necesitar el uso de métodos y formas de mando propias del tirano⁶. De ahí la necesidad del gobernante de basar su poder no en el temor, como propone si es preciso su contemporáneo Maquiavelo, sino en el afecto de los gobernados, su mejor protección; un afecto que ha de granjearse mediante un comportamiento presidido por virtudes como la clemencia y la moderación en el ejercicio del poder, tal como aconseja en una de sus cartas a Enrique VIII con la siguiente pregunta: «¿Y qué decir del hecho de que robusteceréis vuestro poder al conquistaros, gracias a la clemencia y a la moderación, el muy grande y muy servicial afecto de vuestros súbditos, la protección más fuerte para un príncipe?» (Vives, 1999: 79).

Por otro lado el príncipe precisa la dispensa divina entendida como la aprobación y ayuda de Dios (sin sumisión al poder eclesiástico como en tiempos del hierocratismo medieval) en el ejercicio ejemplar del poder, una ayuda que nuestro hombre asegura recibe el emperador en la dedicatoria de su *Concordia* afirmando que «no hay nadie a quien no resulte evidente que tantos y tan admirables éxitos no son propios de fuerzas humanas sino divinas, que te construyen el camino para alguna hermosísima y muy grande empresa, si

⁶ Esta idea fue apuntada por el Padre Gomis (1946: 73) quien afirmaba que «si no es acatado ni querido el príncipe derivará en tirano.»

quieres entrar en él» (ib.: 124).

e) Por último, el poder debe legitimarse desde un ejercicio sustentado en los valores de la fe, incluso desde la subordinación del ejercicio del poder político al cumplimiento de la doctrina cristiana. El príncipe debe ser buen cristiano antes que buen príncipe, defender y propagar la fe cristiana. De ahí que de entre todas las hazañas reconocidas a los antepasados de Juan III de Portugal destaque la propagación por todo el mundo «de nuestra sacrosanta religión con tanta gloria del nombre cristiano, con tanto provecho de todos aquellos a quienes has sometido a tu poder, para que resulten de mejor condición los vencidos, que vosotros los vencedores» (Vives, 1978: 563). Consecuencia de adoptar los valores cristianos como guía de la acción política es asumir todas las circunstancias tanto favorables como adversas que se presenten en el desempeño del quehacer gubernativo como una oportunidad de superación y de mérito para alcanzar la gracia de Dios, así como descartar medios políticos que se aparten del camino de la virtud.

El siguiente punto sobre el que reflexionó Vives fue el de los buenos y malos gobiernos, mostrando su predilección, igual que Erasmo en su *Educación del príncipe cristiano*⁷, por una forma de ejercer el poder identificada con el *principatus regius* de santo Tomás donde el rey gobierna como lo hace el padre con los hijos, en interés de los súbditos, dejando en un segundo plano el bien propio y el de sus allegados, y descartando la consideración de la política como la mera lucha por la consecución o la conservación del poder, lejos de las tesis favorables a la razón de estado. Este planteamiento se confirma en la carta al archiduque Fernando, de en 1520, en la que le recuerda que el gobernante «debe estar persuadido de que en el momento en que inauguró su mandato, asumió los anhelos y la voluntad de su pueblo y se despojó de los suyos propios» (Vives, 1978: 208).

Situar el bien común por encima del personal supone gobernar desde la virtud y la sabiduría pretendiendo hacer iguales que él a los suyos, tal como se desprende del siguiente fragmento de su carta de 18 de septiembre al rey portugués Juan III: «pues éste es el principal deber del rey, no actuar al servicio de sus particulares intereses, no procurar tanto enriquecer a su pueblo o adiestrarlo para la guerra, cuanto hacerlo sabio, bueno, esto es, muy semejante a su persona» (ib.: 583).

Fragmento del que se deducen algunas ideas capitales corroboradas en este y otros escritos políticos del valenciano que fueron asimismo características del modo de entender la política por los humanistas del Norte:

- primera, el rey debe atesorar como cualidades principales la sabiduría y la bondad (virtud), en las que debe superar al resto; idea ratificada en su alabanza a Enrique VIII: «después de haber dado pruebas del gran valor de tu ingenio con la potencia y el esplendor de tu sabiduría, has comenzado a superar a todos y ser más admirable que todos los hombres de letras. (...) has añadido a tu poder real,(...), la clemencia y

⁷ Vives conocía la obra del holandés y compartía sus enseñanzas, de lo cual da prueba el elogio al príncipe Fernando, Archiduque de Austria, porque «en ningún momento dejas caer de tus manos ese libro que trata de formar al príncipe en la virtud cristiana.» (Vives, 1978: 202-3).

la bondad, para que con mayor verdad y más expresividad vinieras a ser la imagen de la naturaleza de un príncipe, tú que, así como eres el mayor de todos, fueras también el mejor, y antes el mejor que el mayor» (ib.: 253); el comportamiento del gobernante debe estar presidido por las tradicionales virtudes: prudencia⁸ y sentido de justicia, «las dos virtudes propias de un rey» (ib.: 254) junto con la fortaleza (entendida como la capacidad de dominio personal o autogobierno) y la templanza, acompañadas de otras virtudes principescas como «diligencia, industria, mansedumbre, magnanimidad, munificencia, constancia y lealtad» (ib.: 564).

- segundo, el gobernante debe actuar desde el amor a Cristo y a los suyos dando lugar a un gobierno de carácter patriarcal y paternalista que nuestro humanista hace visible a sus lectores con las tradicionales metáforas del alma y el cuerpo (cf. Vives, 1999: 81), del buen pastor (cf. Ib.: 298) y del buen padre de familia (cf. Vives, 1978: 423), entre otras, que ponen de manifiesto tanto el papel director del gobernante como el modo de dirigir desde el buen querer al pueblo con la consiguiente función protectora.
- tercero, la paz es condición irrenunciable para una existencia virtuosa del príncipe y del pueblo, así como para el progreso social. Un pueblo cuyo gobierno favorezca las guerras y las discordias es lo mismo que un cuerpo con una mente enloquecida (cf. Vives, 1999: 298). Además, «ningún estado es más inestable que el que con frecuencia promueve guerras» (ib.: 89) puesto que los hombres se muestran buenos y obedientes en la paz como perversos e irreverentes en la guerra; de ahí sus razones y consejos para no entrar en guerras: entre las primeras destacan que el éxito nunca es seguro, sino incierto, el gran daño causado a los reinos y a sus gentes con todos los desastres que las guerras traen consigo, y el distanciamiento de Dios (cf. ib.: 78); entre los segundos: no ambicionar más territorios (cf. Vives, 1999: 90), administrar las victorias sobre el enemigo mostrando clemencia con los vencidos, deliberar y agotar todas las posibles soluciones previas a la guerra, no cambiar una paz segura por una esperada victoria (cf. ib.: 88) y considerar mejor una paz injusta que cualquier guerra.
- Cuarto, el rey debe ser causa ejemplar para todos y en todo momento, mostrándose como desea que sean los súbditos, tanto en su vida pública como en la privada, conector de que es como un actor «en un teatro repleto de público en el que ninguno de sus actos ni de sus palabras pasan desapercibidos para la totalidad» (ib.) y que el pueblo se comportará según vea lo que agrada al príncipe. De ahí la prevención de convertirse en ejemplo de causa de conflictos que hizo al monarca inglés en otra de sus cartas, la escrita con motivo de su divorcio de su primera esposa, Catalina de Aragón: «piensa de qué mal ejemplo vas a ser autor y qué escándalo vas a dar a muchos. Considera por fin qué motivo tan grande de guerra civil dejarías a tu amada Inglaterra para siglos venideros» (Vives, 1978: 550).

⁸ Para Vives «la estructura toda de la vida (pública y privada) del hombre se yergue sobre los cimientos de la prudencia, razón por la cual, y esto es algo verdaderamente significativo, la ética, la economía, y la política nacen de ella.» (Fernández, 1990: 228).

Consecuencia de esta función ejemplar es la obligación del ejercicio excelso de su oficio, demostrando el nivel máximo de competencia o pericia en el desarrollo de todas sus funciones. Este cumplimiento en grado de excelencia es el que posibilita al príncipe convertirse en reflejo de Dios, aspiración que un príncipe cristiano nunca debe abandonar. Lo contrario, el cumplimiento deficiente de sus atribuciones deteriora la autoridad del príncipe, pudiendo llegar a convertirlo, incluso, en objeto de burla de sus súbditos (cf. Vives, 1999: 87).

Frente a este arquetipo de príncipe Vives opone al tirano, a quien define por su forma de ejercer el poder anteponiendo sus propios intereses a los del pueblo mediante la implantación de un régimen basado en el temor y la violencia, «instrumentos propios de esclavos y no de hombres libres» (ib.: 82), que hacen degenerar la condición de las gentes así como la relación que tienen con el poder: odio y resentimiento en lugar de afecto hacia el gobernante. Este término lo pone de manifiesto al Archiduque Fernando en la carta en la que le dedica las *Declamaciones Silanas* en la que le advierte:

Aquí leerás primeramente las ventajas y desventajas del poder. Qué fáciles, qué felices, qué duraderos son los imperios moderados, placenteros no solo a los que obedecen, sino más aún a los que mandan. Por fin qué desabrido y funesto es gobernar a los que ofrecen resistencia (Vives, 1978: 208).

Y continúa recordando que «ningún edificio alto se apoya en un cimiento más débil que un reino en el miedo. Ningún poder que temen muchos es bastante seguro» (ib.), requiriendo mayor maldad del gobernante, dado que no va a poder fiarse nunca de los suyos y su reino va a ser para él como una cárcel en la que se sienta prisionero y no encuentre momento para el sosiego. Por eso advierte que «los gobiernos duros o absolutos pronto desaparecen» (ib.) ya que nada bueno une al príncipe con los ciudadanos, solo la violencia está garantizada y es tal el deseo de romper ese yugo por parte de los gobernados que solo esperan que se presente una buena oportunidad para ello.

Mientras dura el temor hay silencio en los súbditos, pero «si se relaja un tanto estallan las voces libres y las críticas sin disimulo» (ib.). Sin criticar al pueblo por ello, mostrando conformidad con la condena popular de los tiranos y con el deseo de que sean depuestos de su lugar, aunque no se muestre partidario del tiranicidio como hicieron otros autores⁹, sino del deber del pueblo de aguantar los malos gobiernos como parte del camino a la salvación.

⁹ El tema de la resistencia al tirano es recurrente en muchos autores. El jesuita Juan de Mariana (1930: 126), que más de una vez criticó a Vives, es un exponente claro de la teoría de la resistencia al poder cuando se ejerce de modo tiránico, mostrándose partidario de la eliminación del tirano. Así se desprende de la siguiente cita: «Todos los teólogos y filósofos convienen en que el príncipe que por medio de la fuerza y de las armas ocupó la república, sin derecho alguno y sin el consentimiento de los ciudadanos, es lícito quitarle la vida y despojarle del trono, pues que siendo un enemigo público y oprimiendo al país con todos los males, se reviste de todo el carácter e índole de tirano, a quien de cualquier modo es necesario que se quite y despoje de la potestad que violentamente se atribuyó.»

2. BASES PARA UNA POLÍTICA DE LA EDUCACIÓN

Una vez revisadas las enseñanzas que Vives transmitió a los príncipes sobre el poder político y su ejercicio es momento de analizar su propuesta al respecto del proceso educativo de tales personajes en particular y del conjunto de la población en general.

A lo largo de su vida y de su obra Vives demostró que una de las principales preocupaciones que le embargaban era la educación, área en la que tenía depositadas grandes esperanzas como medio de reforma social. Tal educación debía llegar a amplias capas de la sociedad comenzando por los encargados de dirigirla. A nadie convenía más que a ellos una esmerada formación desde los primeros años de la infancia y a lo largo de su vida. Y más considerando su papel ejemplar, pero también el de garantes de la educación de los súbditos, con la responsabilidad que ello implica.

Vives concibe la formación del ser humano como un proceso que se extiende a lo largo de toda la vida. En el caso de los príncipes pueden distinguirse dos etapas formativas: una primera dedicada a la formación de los jóvenes futuros gobernantes, y una segunda cuyo objetivo es el perfeccionamiento de los gobernantes en ejercicio.

La educación de los futuros gobernantes debe comenzar en la niñez, edad en que los aprendizajes prenden con más facilidad en la persona, y la responsabilidad de que el príncipe sea educado desde sus años de juventud la hace recaer en su padre. En este sentido alaba el comportamiento del rey portugués Manuel I, padre de Juan III, porque no permitió estar ociosos a ninguno de sus hijos y, «a todos ellos, cosa conveniente a los príncipes, los adiestró en las armas y en las letras» (Vives, 1978: 565).

Por lo que respecta al contenido que debía conformar el currículo de la educación de los futuros gobernantes, visto queda que debe englobar una formación técnica, armas, y una formación académica (letras) que debía abarcar todas las artes del *trivium* y del *quadrivium*, la historia, la filosofía moral, el derecho y la religión; las áreas más importantes para el gobierno de los hombres son las relacionadas con la formación lingüística y jurídica, como manifiesta a los hijos de Juan Walter:

¿qué cultivo del espíritu puede ser más excelente que el adiestramiento en el derecho, gracias al cual no solo se hace cada uno mejor, sino que también se constituye en líder de las gentes (cosa más excelsa que la cual no puede ni pensarse en este mundo), puesto que es imagen de aquella naturaleza celestial, soberana y omnipotente, que rige el universo entero? [...] Y ¿qué otra cosa puede ayudaros más que el conocimiento de las lenguas, que no solo sirven de ornato y ayuda a los demás artes, sino que sin ellas no pueden subsistir, puesto que, como nadie ignora, las cosas están impresas en nuestra mente y tienen su expresión en las palabras, de suerte que no hay modo de llegar a las cosas sino a través de las palabras? (ib.: 627-628).

En la cumbre de la educación vivista se sitúa la formación religiosa, natural si se tiene en

cuenta que Vives es un hombre de su tiempo y de su contexto¹⁰ para quien el principal asunto que debe resolver el individuo es el de su salvación. Aprender a conocer y a querer a Dios es el objetivo primordial de toda educación convirtiéndose la religión en el basamento de una formación auténtica e integral del hombre (cf. Cárceles, 1993: 155-156).

La educación religiosa que propone Vives para el gobernante, como la del hombre en general, es una educación de las obras más que de los preceptos y de las ceremonias, basada en «el cultivo de unos estudios que ordenan las costumbres y organizan la vida, de una religión que hace volver hacia la preocupación por la honradez de los espíritus que miran a las cosas del cielo y los inflama en el amor por los bienes celestes» (Vives, 1999: 84).

El príncipe debe ser buen cristiano en todos los momentos y no solo aparentarlo en las ceremonias y actos de liturgia, sino demostrarlo con sus buenas obras. Unas buenas obras que debe hacer, a su vez, con la intención de ser mejor cristiano y de favorecer al prójimo. Y una importancia concedida a esas buenas obras que separa a Vives de la nueva forma de entender la ética y la política por parte de los reformadores protestantes para quienes basta con la fe sin importar las obras.

Algunos contenidos prácticos que deben formar parte del programa de una enseñanza religiosa para la vida son los siguientes: arrancar de uno mismo la admiración por el dinero y las riquezas materiales; reprimir el lujo; promover el afán por la superación de uno mismo; comprender que no hay ganancia si se obtiene mediante acciones que impliquen pecado; separarse de todo aquello que pueda ser causa de ignominias y asesinatos; y comprender que la única ganancia es la virtud (cf. Ib.).

Con la adquisición del conjunto de saberes propuesto se habrá formado a una persona preparada para asumir la dirección de su comunidad, lo cual no significa que su proceso educativo haya concluido.

Una vez en el ejercicio del poder el príncipe debe ser consciente de que dada la relevancia de su función, necesita ayuda y ha de mostrar humildad y buena disposición para recibir enseñanzas, correcciones y consejo, «ejercicios no menos necesarios que a los demás hombres para el príncipe, esto es, el hombre que necesita más experiencia que los particulares, en la medida en que más asuntos y más importantes dependen de la previsión y de la determinación de uno solo» (ib.: 81). Instrucción y consejo son imprescindibles en el camino del príncipe hacia la sabiduría, de ahí la necesidad imperiosa de contar primero con buenos maestros y preceptores y luego con buenos consejeros que le aporten los conocimientos y experiencia precisos en cada momento, que le ayuden a reflexionar sobre las consecuencias de sus posibles actuaciones y a no actuar movido por sus impulsos y pasiones, sino con la debida prudencia, virtud política que debe caracterizar al gobernante por tomar sus decisiones con el debido sosiego (apartando las pasiones que la propia política levanta) y valorando las consecuencias que puedan derivarse de las mismas, pues un

¹⁰ En el siglo XVI, en los países del norte de Europa el fin primordial de la educación, así como el núcleo principal de los contenidos educativos son los propios de la enseñanza de la religión (cfr. Paradinás 2006: 100).

proceder imprudente en el gobierno puede acarrear grandes males tanto políticos como sociales. Razón de más para la alta valoración de la labor de consejo y la consideración de los consejeros respecto del príncipe como «su espíritu, su pensamiento y su juicio y, por ello, la salvación del estado» (ib.: 297).

De ahí la importancia de una adecuada elección de consejeros y su predilección porque respondieran al perfil del hombre recto y sabio, mismo perfil al que debían responder los maestros y preceptores escogidos para el anterior periodo formativo.

Coherente con este planteamiento, Vives mostró siempre una fe imperturbable en la necesidad de una íntima colaboración entre los sabios y los políticos pues como transmite al rey portugués Juan III, en carta fechada en 1531, «unos y otros han sido dados por Dios a las ciudades y a los pueblos, para que miren mucho por su bien, los sabios con su doctrina, los príncipes con sus órdenes y mandatos, ambos con su ejemplo» (Vives, 1978: 565). Poder político y erudición deben apoyarse en una mutua simbiosis: el primero puede aportar medios y tranquilidad para el desarrollo de la segunda; esta, consejo para una mejor toma de decisiones; ambos deben compartir un fin: la existencia pacífica de los hombres, de la que Cristo fue modelo.

Pero la reforma social a que aspiraba nuestro humanista no podía sustentarse exclusivamente en la educación de los príncipes y en su papel de causa ejemplar en la formación del pueblo. Requería la extensión de la educación a toda la población, para lo cual era precisa la colaboración y liderazgo de los gobernantes. A ello les instó en varias ocasiones. En su carta de 18 de septiembre de 1534 a Juan III de Portugal le aconseja dar a los suyos educación mediante un sistema en el que quienes estén al frente formen a la juventud «inclinándola a la mansedumbre, a la modestia, a la moderación» (ib.: 584) con el fin de alcanzar la verdadera sabiduría. En la misma carta conmina al monarca para que cree una o dos universidades para fortalecer la erudición en su reino.

A Enrique VIII Vives deja patente el fin de la educación del pueblo y el currículo que debe constituirlo. El fin de la educación popular es un fin político, formar personas más obedientes para la «tranquilidad y la salvaguarda del estado» (Vives, 1999: 84) y del propio gobernante. Para ello la educación debe comenzar al comienzo de la juventud con objeto de impregnar en los jóvenes la capacidad de enjuiciar rectamente las cosas, distinguiendo las importantes de las que no lo son, continuando en la edad adulta, una vez formados, con el cultivo de la lectura y de la religión. Con un pueblo así formado el reinado será placentero y se alcanzará el equilibrio social.

El contenido de estas cartas es de una gran relevancia por cuanto hace recaer sobre el príncipe una responsabilidad directa en la formación de todos los miembros de la comunidad, ya no solo como modelo a seguir, sino como impulsor de la educación formal que facilitará la igualdad de los individuos y el equilibrio social. En ello puede vislumbrarse el germen de una verdadera política de la educación de carácter estatal en beneficio del estado y de cada ciudadano cuya misión es conseguir mejorar las condiciones de vida de las personas a la par que tratar que vivan conforme a la virtud.

CONCLUSIONES

Del contenido de las epístolas analizadas puede concluirse que Vives es uno de los más preclaros exponentes de la filosofía y de la pedagogía políticas del llamado Humanismo del Norte.

La propuesta de nuestro humanista es la propia de un intelectual de comienzos del siglo XVI consciente de la problemática existente en la Europa de su tiempo, ante la cual demuestra un férreo compromiso político tratando de aportar soluciones por medio de sus consejos a los príncipes, sabedor de que a pesar de no ser un político sí gozaba de prestigio entre la clase gobernante civil y eclesiástica. Tal propuesta se sustenta en varios pilares presentes también en los escritos políticos de otros autores:

- La profunda preocupación por el bien común, al que todos, pero más aún los príncipes, tienen obligación de contribuir. Pensamiento compartido por los más importantes pensadores europeos de su época, caso de Tomás Moro (2001: 77), para quien es deber del príncipe «velar más por la prosperidad de su pueblo que por la suya.» O de Erasmo (1996: 6), para quien el bien público debe ser «el único objetivo en los reyes y amigos y servidores de los reyes.»
- La preferencia por la monarquía, pero importando más el buen espíritu del gobernante que la propia forma de gobierno.
- La centralidad de la virtud en los temas políticos. Solo por el camino de la virtud el príncipe alcanza la verdadera nobleza y solo con la extensión de la virtud a todo el cuerpo social será posible alcanzar la paz y el orden social. De ahí que el fin de la política debe ser guiar a todos hacia una vida virtuosa. El príncipe ha de ser antes que nada un buen cristiano, idea en la que coincide con tratadistas como su contemporáneo fray Antonio de Guevara (1994: 151) quien afirma: «y no se tenga en poco ser el príncipe buen christiano, porque no ay más bienaventurada república que la que es regida por príncipe de buena conciencia.» Y que continuó vigente en autores como Arias Montano (1983: 147) para quien los príncipes y gobernantes «tienen obligación por su oficio a cuidar primeramente de la honra de Dios.»
- El ejercicio del gobierno desde el amor a los gobernados y sustentado en la superioridad del príncipe en virtud y sabiduría, fruto de una completa educación de éste en los *studia humanitatis*.
- La paz como requisito sin el cual todo lo anterior es imposible. Un príncipe proclive a la guerra no es bueno para la república.

Unos pilares en los que, al margen de las ideas religiosas de cada quien, todos estaríamos de acuerdo se basara el ejercicio de la política por parte de quienes nos gobiernan hoy en día.

Ello da lugar a una pedagogía política de corte moralizante con la que trata de inculcar unos principios éticos en los gobernantes, los de la fe cristiana, en su opinión los más adecuados para conseguir una existencia pacífica y virtuosa facilitadora de la salvación. Una postura acorde con la tradición cuyo valor merece ser resaltado dado que se produce en el momento histórico en el que despunta una nueva filosofía política, el maquiavelismo, que prima la eficacia por encima de la ética de los medios empleados en el desempeño de la política.

De otra parte, nuestro humanista concibe la educación del pueblo como un factor necesario para la consecución y la preservación del progreso y de la paz social. De ahí su encargo a los príncipes para que hagan suya la responsabilidad de educar a todos.

Por ello, Vives puede ser considerado, con toda justicia, un impulsor de la política educativa como responsabilidad de los gobernantes temporales de los estados.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS, B. (1983). *Dictatum Christianum sive comunes et aptae discipolorum Christi omnium partes*. Antuerpiae, ex officina Chistophori Plantini, MDLXXV. Traducción española de Pedro de Valencia, *Leción Christiana o tratado de lo que los discípulos de Christo comúnmente deven saber y cada uno de su parte guardar*. Madrid, por Juan de Zúñiga, MDCCXXXIX. Badajoz: Institución «Pedro de Valencia» de la Exma. Diputación Provincial.
- CALERO, F. y CORONEL, M.A. (2014). La grandeza de Juan Luis Vives. *eHumanista*, 26, pp. 429-453. Recuperado el 20 de septiembre de 2014, de http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_ch/files/sitefiles/ehumanista/volume26/ehum26.4.calerocoronel.pdf
- CÁRCELES, C. (1993). *Humanismo y educación en España (1450-1650)*, Pamplona: EUNSA.
- CURTIS, C. (2008). «The Social and Political Thought of Juan Luis Vives: Concord and Counsel in the Christian Commonwealth». En Ch. Fantazzi (Ed.), *A Companion to Juan Luis Vives* (pp. 113-176). Leiden-Boston: Brill.
- ERASMO DE ROTTERDAM (1996). *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Tecnos.
- FERNÁNDEZ, J.A. (1990). *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- GUEVARA, A. de (1994). *Relox de príncipes*. Estudio y edición de Emilio Blanco, Madrid: ABL Editor, Conferencia de Ministros Provinciales de España (CONFRES).
- GOMIS, J.B. (1946). *Criterio social de Luis Vives*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Balmes de Sociología, 1946.

- KOUT, K.(2014). Vives, la guerra y la paz. *eHumanista*, 26, 2014, pp. 539-568. Recuperado el 20 de septiembre de 2014, de http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume26/ehum26.10.kohut.pdf
- MARIANA, Juan de (1930), *Del Rey y de la institución de la dignidad real*. Madrid: Mundo Latino, Compañía Iberoamericana de Publicaciones.
- MORO, T. (2001), *Utopía*. Alcobendas (Madrid): Planeta de Agostini, S.A.
- PARADINAS, J. L. (2006). *Humanismo y educación en el Dictatum Christianum de Benito Arias Montano*. Huelva: Universidad de Huelva.
- SKINNER, Q. (2013). *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, segunda reimpresión
- TOMÁS DE AQUINO (2002). *La monarquía*. Madrid: Tecnos, ·3ª edición, 2ª reimpresión.
- VIVES, J. L. (1978). *Epistolario*. Edición preparada por José Jiménez Delgado, Madrid: Editora Nacional.
- VIVES, J. L. (1999). *Obras políticas y pacifistas*. Madrid: Biblioteca de autores españoles.

Data de recepció: 2/04/2017 | Data d'avaluació: 1/12/2017

VIVESIANA

La aportación de Juan Luis Vives al estudio de la pobreza. *Del socorro de los pobres a la aporofobia*

The contribution of Juan Luis Vives to the study of poverty. About the relief of the poor to aporophobia

Raul Francisco Sebastián Solanes¹

A la memoria de mi abuela Araceli Sebastián Pérez

Resumen

La pobreza es una de las principales lacras de nuestras sociedades y desafortunadamente no es reciente. En el presente artículo me propongo acercarme de la mano del filósofo y humanista valenciano Juan Luis Vives al problema de la pobreza. Vives fue el primer pensador europeo en escribir un tratado *De subventione pauperum* proponiendo soluciones al problema de la pobreza. Recientemente la también filósofa valenciana Adela Cortina ha publicado un nuevo libro donde, siguiendo la aportación de Vives, propone enfrentarse al problema de la pobreza o «aporofobia» desde una perspectiva ética y de justicia.

Palabras clave

Juan Luis Vives, *De subventione pauperum*, Adela Cortina, aporofobia

Abstract

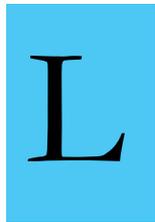
Poverty is one of the main scourges of our societies and unfortunately it is not recent. In this article propose to approach the hand of the philosopher and valencian humanist Juan Luis Vives to the problem of poverty. Vives was the first European thinker to write a treatise *De subventione pauperum* proposing solutions to the problem of poverty. Recently the valencian philosopher Adela Cortina has published a new book where, following the contribution of Vives, proposes to face the problem of poverty or «aporophobia» from an ethical and justice perspective.

Keywords

Juan Luis Vives, *De subventione pauperum*, Adela Cortina, *aporophobia*

¹ Universitat de València. Raul.Sebastian@uv.es

INTRODUCCIÓN



La pobreza es un problema o una lacra social que acompaña al ser humano desde los albores mismos de la humanidad. En las actuales sociedades del maltrecho Estado del Bienestar, la pobreza de muchos ciudadanos sigue siendo una realidad cotidiana que merece respuesta. Parece como si el pobre molestara en la sociedad y en la propia familia, generando una fobia al pobre que hace que lleva a rechazar a las personas, que las convierte en mundialmente invisibles².

Desde el pensamiento occidental se ha venido ofreciendo una respuesta inconformista a este grave problema que nos afecta a todos. Ya no solo entendemos la pobreza como la mendicidad, sino como la mala distribución de recursos, la falta de igualdad de oportunidades y la irresponsabilidad de las instituciones que a veces son incapaces de ofrecer una respuesta a dicho problema. Es por este motivo que algunas voces contemporáneas, como la filósofa Adela Cortina en su nuevo libro de 2017 titulado *Aporofobia en rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*, se aventura a favor de una respuesta al reto de la pobreza no solo en clave humanitaria, sino en clave ética y política. En efecto, para Cortina el tema de la pobreza no solo debe ser abordado como un tema de caridad, sino como un asunto de obligatoria justicia social y ética. Para lograr este objetivo el derecho y el Estado son imprescindibles pero no bastantes, pues se requiere de la necesaria contribución de la sociedad civil³. Por que donde no llega el derecho debe llegar la ética cívica pues: *El derecho no basta, la ética cívica es necesaria*⁴. El término Aporofobia acuñado por Cortina para denunciar el miedo de las sociedades a los pobres ha sido declarado por la Fundación del Español Urgente, promovida por la Agencia Efe y BBVA, como palabra del año e incorporado en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua española. Más allá de los éxitos de este neologismo lo importante es la lucha para erradicar lo que significa, el miedo al pobre debe de ser parte de un pasado, en un mundo futuro donde ya no exista la pobreza.

En un contexto de humanismo tenemos que enmarcar la obra sobre la pobreza que Vives escribe con el título *De subventione pauperum: Sive de humanis necessitatibus* aparecido en el año 1526 en la ciudad de Brujas y le valió algún incidente en su vida, ocasionándole importantes desvelos e injustas acusaciones de ser cercano al luteranismo. En la carta que Vives dirige a su amigo Cranevelt el 15 de agosto de 1527 trasmite su malestar ante las acusaciones del obispo Saraptano, fraile franciscano de nombre Nicolás de Bureau, que consideraba su

² Cortina, A. *Aporofobia en rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Barcelona. Paidós, p. 21.

³ *Ibid*, p. 42.

⁴ *Ibid*, p. 53.

libro *De subventione pauperum* como herético y de la misma corriente que Lutero e incluso llegó a amenazar a Vives con delatarlo a la inquisición⁵. Cuando el humanista valenciano muestra en toda su obra un claro rechazo y ataque a los presupuestos luteranos, advirtiendo de su peligro para toda la cristiandad⁶.

Otra crítica contemporánea contra esta obra de Vives la dirige el fraile agustino Lorenzo de Villavicencio que arremete publicando su libro *De oeconomia sacra circa pauperum curam*, donde tacha las ideas de Vives sobre la beneficencia de los pobres como doctrina pestilencial, pernicioso e injurioso en grado sumo para la dignidad de la iglesia. Aunque como bien destaca Garrán Martínez, algunos estudiosos de la obra de Vives como Adolfo Bonilla y San Martín, ven en los argumentos del agustino un intento mal intencionado de falsear el pensamiento vivesiano a su antojo, sin matices y alejándose de sus verdaderos argumentos⁷.

En el presente artículo intentaremos aproximarnos a la aportación de Vives al problema de la pobreza, en conexión con su tiempo, pero también aplicando sus valiosos presupuestos al contexto actual. Desgraciadamente pese a los 5 siglos que nos separan del gran humanista valenciano, en la sociedad del siglo XXI la pobreza sigue existiendo y la política, el derecho y la ética cívica deben aportarnos una solución a esta lacra humana. Entendiendo siempre por ética cívica como la propia de una sociedad pluralista y democrática, cimentada en la corresponsabilidad entre las instituciones y los ciudadanos como personas concretas, que son los nudos que constituyen cualquier diálogo sobre lo justo⁸.

1. JUAN LUIS VIVES Y SU TIEMPO

Decía José Ombuena que Juan Luís Vives es un hombre de transición entre una cultura que muere y otra que alborea. Por su nacimiento en 1493, a finales del siglo XV, Vives está llamado a ser un hombre del Renacimiento, pero con muchísima Edad Media sobre las espaldas⁹. Por este motivo no debemos extrañarnos que entre el abanico de inquietudes abordadas desde la obra vivesiana surja la de afrontar el tema de la pobreza intentando lograr una solución desde su pensamiento.

⁵ Garrán Martínez, J. M. (2004). *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 60.

⁶ Sebastian Solanes, R. F. y Olucha Feliu, N. Juan Luis Vives versus Martín Lutero. La respuesta del Humanismo vivesiano a la Reforma luterana, *Vivesiana: revista de l'Associació d'amics de Lluís Vives de la Universitat de València*. Valencia. Vol 2, 2017, pp. 79-90

⁷ Garrán Martínez, J. M.(2004). *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, p. 60.

⁸ Cortina, A. *Aporofobia en rechazo al pobre*, p. 59.

⁹ Ombuena, J. (1992). *La desdichada vida de Juan Luís Vives: La vida de Vives no fue como nos la contaron*. Valencia. Federico Domenech, p. 99.

La atención de los pensadores hacia la realidad de la pobreza no es solo del mundo contemporáneo ni es patrimonio de los teólogos o moralistas, sino que los grandes humanistas ya abordaron este aspecto. Tal es el caso de Juan Luí Vives o de Tomás Moro. En efecto, el humanista inglés denuncia en su célebre libro *Utopía* la situación de injusticia vivida en la Inglaterra de su tiempo -donde las guerras y la mala distribución de la propiedad privada en que unos pocos terratenientes poseen grandes extensiones de tierras privando de un trozo de tierra a los demás- han abocado a la población a una lamentable situación de empobrecimiento. Para Tomás Moro la solución oscila en suprimir la propiedad privada de los grandes terratenientes que ha conducido a que uso pocos acumulen en sus manos la mayor extensión de tierras pues: *si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas. Mientras aquella subsista, continuara pensando sobre las espaldas de la mayor y mejor parte de la humanidad, el angustioso e inevitable azote de la pobreza y la miseria*¹⁰.

Mientras Moro vio la degradación política y social como derivada del aumento de la pobreza en la Inglaterra del siglo XVI, las observaciones de Vives fueron más amplias, ya que abordan el mismo tema observando no solo el aspecto social y político, sino adoptando una perspectiva de naturaleza metafísica¹¹. Para ello presentará esta obra con una intención apologética, en defensa de una reforma de las disposiciones municipales sobre la pobreza.

La preocupación de Vives para que cada ciudad adopte las medidas necesaria para erradicar la pobreza y dar un trato justo al pobre, se expresa conforme a la manera típica de un humanista cristiano¹². En efecto, la postura de Vives, como la de los otros humanistas, será siempre desde el contexto cristiano en que se asientan y se forman, y donde todavía se aprecian en el pensamiento renacentista del humanismo los ecos medievales. Es evidente que Vives, Moro o Erasmo son humanistas cristianos, como atestiguan la multitud de referencias en sus escritos, al saber que se dirige a Dios y que proviene de Él. De modo que su pensamiento constituye una síntesis perfecta exponente de un método científico innovador que conjuga vida con investigación. En suma una propuesta de pensamiento que se caracteriza por la búsqueda de la virtud, lo espiritual en un contexto claramente educativo y de conflictos¹³.

El amplio conocimiento que demuestra Vives sobre el tema de la pobreza, el hambre y la mendicidad queda constatado en muchas de sus cartas y obras, hasta el punto que algunos autores contemporáneos han creído ver cierta conexión entre Vives y la célebre novela picaresca de autor desconocido *El lazarillo de Tormes*. Ello se debe al amplio conocimiento de Vives y del autor del *El lazarillo de Tormes* sobre los referidos temas, lo que ha hecho que investigadores como Francisco Calero lleguen a defender que Vives es verdaderamente el

¹⁰ Moro, T. (1991). *Utopía*. Madrid. Alianza, p. 104.

¹¹ Travill, A. A. (1987). Juan Luis Vives: The *De subventionem pauperum*, *Canadian Bulletin of Medical History*, vol. 4, p. 169.

¹² Travill, A. A. (1987). Juan Luis Vives: The «De subventionem pauperum», p. 170.

¹³ García Hernán, E. (2016). *Vives y Moro: La amistad en tiempos difíciles*. Madrid. Cátedra, p.104.

¹³*Ibid*, p. 51.

autor de la referida novela, pues muchas de las ideas que aparecen en esta novela picaresca referidas a la pobreza, al hambre y a la mendicidad concuerdan con la obra del humanista valenciano *De subventione pauperum*¹⁴. Calero cita partes importantes de la mentada obra de Vives referentes a lo negativo del exceso de ociosidad de las ciudades, especialmente aplicado al caso de los mendigos incluidos los ciegos pues para Vives –señala Calero- el trabajo ocupa un primer puesto por encima de cualquier ociosidad, por muy mendigo o ciego que seas, Esto conecta con el mismo presupuesto en el prólogo de *El lazarrillo de Tormes* donde se critica la ociosidad de los nobles¹⁵.

Otro punto de encuentro entre ambas obras sería la idea de que las autoridades de las ciudades son quienes tienen la obligación de acabar con la mendicidad en las urbes. Si en el *Lazarrillo de Tormes* leemos que el ayuntamiento de la ciudad había decretado la expulsión de todos los mendigos, de modo que el que se quedara sería azotado públicamente, también Vives en *De subventione pauperum* leemos que son las autoridades de la ciudad quienes se encargan de tirar a los pobres y en su *Diálogo de Mercurio* vuelve a decir que las autoridades deben expulsar a los mendigos, quienes no pueden pasar más de tres días en la ciudad salvo que no estuvieran gravemente enfermos¹⁶.

2. VIVES Y SU *DE SUBVENTIONE PAUPERUM*.

Esta famosa obra de Juan Luis Vives que se tituló *De subventione pauperum*, ha influido notablemente en todo Occidente, como evidencia las múltiples traducciones a otras lenguas y las ediciones que aparecen de la misma. El texto se divide en dos libros, dedicados respectivamente al «Origen de la necesidad y miseria del hombre» y «Cuanto conviene a los gobernadores de la república cuidar a los pobres». Vives mantiene una estructura en dos partes como ya había hecho en su obra sorbe la educación titulada *De disciplinis* y como Tomás Moro hace en *Utopía*¹⁷. Algunos autores han querido ver en el texto de Vives la influencia del humanista Thomas Linacre, cuya obra parece pudo haber consultado Vives¹⁸.

Hemos de tener en cuenta que *De subventione pauperum* es el primer tratado que tiene el tema de la pobreza como centro de toda la obra. Se publica en pleno siglo XVI que es la época histórica donde nacen las políticas de protección a los pobres, pensando en la protección social. En la Europa del momento, especialmente en Gran Bretaña, aumenta

¹⁴ Calero, F. (2006). *Juan Luis Vives, autor del «Lazarrillo de Tormes»*. Valencia. Ajuntament de Valencia, pp. 93-99.

¹⁵ Calero, F. (2006). *Juan Luis Vives, autor del «Lazarrillo de Tormes»*, p. 94.

¹⁶ Calero, F. (2006). *Juan Luis Vives, autor del «Lazarrillo de Tormes»*, pp. 95-96.

¹⁷ Travill, A. A. (1987). *Juan Luis Vives: The «De subventione pauperum*, p. 169.

¹⁸ Travill, A. A. (1987). *Juan Luis Vives: The «De subventione pauperum*, pp. 165-181,

considerablemente en número de pobres, mendigos, hombres dedicados a la picaresca, mujeres dedicadas a la prostitución, hechicería o brujería, elevando el nivel de preocupación de las autoridades municipales que tiene que hacer frente a esta triste realidad. Una de las ciudades preocupadas por el problema del pauperismo es Brujas y son las autoridades municipales las que se ponen en contacto con el humanista valenciano, que es ciudadano de acogida en esta ciudad para que estudie y publique un libro que arroje luz en la solución del problema social de la pobreza¹⁹.

En *De subventione pauperum* Vives también quiere mostrar su gratitud a la ciudad de Brujas que le ha recibido. Sin olvidar la advertencia de Cicerón sobre la necesidad de que un extranjero no sea inquisitivo o censor de la ciudad que le ampara de ahí a que Vives diga textualmente desde el inicio: *Deber es del peregrino y del extranjero –dice Cicerón– no ser curioso en tierra extraña*. Resulta entrañable ver como Vives recuerda con añoranza su nativa Valencia, pero como reconoce a la ciudad de Brujas su nueva patria pues ha vivido 14 años de su vida y por tanto se siente justificado en hablar sobre la situación de la pobreza y la miseria que azota a su ciudad de acogida²⁰. Aunque *De subventione pauperum* quedó eclipsada por *Utopía* que conecta inmediatamente con la literatura del momento lo que le granjea un éxito literario considerable desde el momento de su publicación a Moro, lo cierto es que las recomendaciones de Vives en su citada obra serán aceptadas e implementadas en adelante²¹.

En su obra, a petición de las preocupadas autoridades municipales de Brujas, Vives propone un completo conjunto de medidas para prevenir y evitar la mendicidad, así como regular la actuación de las instituciones cívicas encargadas de ello. Desde una perspectiva cristiana, Vives insiste en que lo que Dios da a cada uno no se lo da para él solo, y de que no puede haber verdadera piedad sin el socorro o beneficencia recíproca. Como señala Cortina en la obra de Vives no solo se contenta con analizar la situación de los pobres y proponer medidas para que sus males se solucionen y no se extiendan produciendo un dolo a la sociedad, sino que hace un claro llamamiento de conciencia según la condición de cristianos. Para el humanista valenciano – como luego veremos al adentrarnos en su obra – es vergonzoso que los cristianos que tienen encomendado el ejercicio de la caridad, estén consintiendo que en las ciudades existan a cada paso que se da un gran número de pobres y mendicantes²².

¹⁹ Cortina, A. *Aporofobia en rechazo al pobre*, pp. 135-136.

²⁰ Vives, J. L. (1992). Tratado del socorro de los pobres, *Obras completas*. Madrid: Agilar. Tomo 1, p. 1355.

²¹ Travill, A. A., *Juan Luis Vives: The «De subventione pauperum»*, p. 170.

²² Cortina, A. *Aporofobia en rechazo al pobre*, p. 136.

3. VIVES SOLUCIONES AL PROBLEMA DE LA POBREZA.

Vives divide en dos libros su obra *De subventione pauperum*, dedicados respectivamente al «Origen de la necesidad y miseria del hombre» y «Cuanto conviene a los gobernadores de la república cuidar a los pobres». Con esta estructura quiere dar una respuesta razonable al problema de la pobreza en la ciudad de Brujas en concreto y de la pobreza en las otras ciudades de la Europa cristiana. Señala la necesidad del trabajo, la formación y educación, como principales remedios para solventar la pobreza de la ciudad; se debe tratar de identificar a los verdaderos pobres de los falsos, y todos aquellos capacitados para trabajar deben hacerlo en beneficio propio y de la comunidad. No se trata de erradicar la pobreza adoptando soluciones drásticas que perjudiquen a los mendigos, sino que adopta una postura de integración de los pobres a través de un trabajo digno que les garantice su subsistencia y que les mantenga preservar su dignidad de hombres y ciudadanos. Es cierto que habla de que en cada ciudad las autoridades deben encargarse de los pobres que son sus ciudadanos, remitiendo al resto de extranjeros indigentes venidos a las urbes, a que regresen a sus ciudades de origen para que las autoridades de su respectiva ciudad remedien su pobreza y así no sobrecargar a las ciudades con pobres de otras localidades.

En el libro primero, Vives da un gran paso en la lucha contra la pobreza al considerar que son las autoridades de la ciudad - no exclusivamente las instituciones caritativas eclesiásticas- las encargadas de la protección y promoción de los pobres. Por eso autores como Muñoz Machado o Adela Cortina apuntan como un acierto la postura vivesiana sobre la actuación de las autoridades ante el acuciante problema de la pobreza, dando así un paso hacia adelante hacia la municipalización y burocratización de la asistencia social²³. Convirtiendo la obra de Vives en un germen de la denominada «Primera Ilustración de la pobreza» e incluso de lo que se denominará «Estado del Bienestar».²⁴ Sin embargo, como señala Cortina, el problema es que en el mundo antiguo medieval y renacentista el discurso de los derechos personales y de las obligaciones de las comunidades políticas hacia los ciudadanos todavía no había cobrado carta de naturaleza. El libro de Vives *De subventione pauperum* tiene el mérito de exigir que sean los poderes públicos quienes intervengan en la difusión de la pobreza en las ciudades, pues es propio de cristianos cuidar a los pobres. Pero desde su argumentación, Vives no está planteando el cuidado y socorro de los necesitados como un derecho de los pobres a salir de su pobreza, ni como un deber de la comunidad política a satisfacer ese derecho²⁵. Todavía quedará mucho camino por recorrer para la afirmación de que más allá de la acción caritativa de la comunidad con los pobres y necesitados, es un derecho de todo hombre a salir de la pobreza, a tener una renta mínima

²³ Muñoz Machado, S. Sobre la pobreza y el derecho (Discurso de Investidura como Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Valencia.), Valencia 7 de marzo 2013.

²⁴ Cortina, A. *Aporofobia en rechazo al pobre*, p. 136.

²⁵ Cortina, A. *Aporofobia en rechazo al pobre*, p. 138.

para vivir y a que las autoridades garanticen ese derecho como quedará recogido en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948*²⁶.

En Vives la ciudad debe ser un intercambio de los beneficios y la reciprocidad de los auxilios, a fin de que puedan consolidarse las necesarias ayudas de caridad a los ciudadanos más desfavorecidos que deben ser los que caractericen una sociedad que quiera llamarse humana. Vives deja claro que es competencia de las autoridades de la ciudad dado que: *particular desvelo de los administradores de la ciudad debe ser, cuidar y poner todo su esfuerzo en que los unos sean socorro de los otros y nadie sufra agobio ni reciba daño injusto y que al que es más débil, el que es más poderoso le asista*²⁷.

El cimiento de este intercambio recíproco de beneficios empieza con la educación, de ahí el llamamiento de atención de Vives para que los gobernantes no se muestren perezosos en proveer a los niños de sus urbes de los mejores maestros, no solo en erudición y talento sino en un juicio sencillo y sano. Ello se debe a que la niñez es el período en que se forma la conciencia del futuro hombre que dura para toda la vida²⁸. Esta inquietud educativa de Vives –que le alcanzó el merecido título de: *pedagogo de Europa*- se repetirá en el libro segundo de su *De subventione pauperum*, destacando la importancia de escolarización de estos niños desde la edad de seis años, bajo la tutela de maestros que destaquen por *varones honesta y urbanamente educados*²⁹. Se trata de enseñar a los niños a vivir en sobriedad, aseo y pureza, alejados de deleites y regalos, pues para Vives si se excede mucho en complacencias de este tipo, cuando éstas desaparezcan los niños desechando su pudor se dedicarán a la mendicidad para pedir a otros lo que ellos por sí mismo no han podido encontrar³⁰.

Para Vives cuando se hace bien al pobre y necesitado, surge una semejanza entre el hombre y Dios, pues unos necesitan de nuestro socorro y todos –dirá Vives- lo necesitamos de Dios. Aquí se trasluce el claro enfoque cristiano de la perspectiva vivesiana que pese a una clara originalidad de su propuesta no puede desprenderse del contexto de una Europa cristiana, además de la influencia de Erasmo al recurrir con frecuencia a las citas de las Sagradas Escrituras. En efecto, desde una perspectiva cristiana la caridad nos impulsa a amar a todos los seres humanos incluso si no parecen como amables, pues el amor cristiano implica la superación del egocentrismo y la apertura recíproca de beneficios³¹. De modo que la inclinación a hacer el bien y ser caritativo –no solo dando dinero, sino en el *patrimonio del alma* como los consejos, preceptos para la vida- es natural en el hombre y garantiza según Vives que con la caridad el hombre se preparé para la Ciudad celestial y saber convivir en sociedad, pues el hombre ha sido creado como ser sociable que vive en comunicación de vida³².

²⁶ Cortina, A. *Aporofobia en rechazo al pobre*, p. 139.

²⁷ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1356.

²⁸ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, pp. 1361-1362.

²⁹ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1397.

³⁰ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1397.

³¹ Gelabert Ballester, M. (2009), *Para encontrar a Dios*. Salamanca. San Esteban-Edibesa, p. 216. Gelabert Ballester, M. (2002). *La Gracia: Gratis et amore*. Salamanca. San Esteban-Edibesa, pp. 81 y ss.

³² Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1363.

Esta disposición humana para hacer el bien puede verse frustrada por varios motivos que restringen nuestra beneficencia, en primer lugar que podamos persuadirnos de que nuestra actuación no va a ser provechosa para otros y en segundo lugar porque podemos pensar que haciendo este bien nos perjudicarnos a nosotros mismos. A esto se añade que el que el beneficio hecho no redunde en provecho de quien lo hace y en la experiencia de algún ingrato que no valore el bien que se le ha hecho³³. Esto puede obstaculizar el beneficio de los más necesitados en la ciudad pero no es una razón de peso. Vives es consciente de que muchos mendigos piden con suma procacidad e inoportunidad exigiendo su limosna a la fuerza más que rogándola amablemente, esto genera -que duda cabe- un sentimiento negativo de aversión hacia ellos y a negarles el beneficio que necesitan³⁴. Por esta razón Vives también habla de qué modo deben portarse los pobres, pues la reciprocidad implica dos partes, a saber la de quien debe hacer el beneficio y del que lo recibe para su bienestar. En el caso de los pobres que deberán recibirlo, éstos deben ver su situación con resignación y como algo soberanamente provechoso para el bien de sus almas, sin duda aflora aquí el contexto cristiano de la Europa de su tiempo, pero sobre todo Vives hace hincapié en la necesidad de que los pobres no deban permanecer ociosos sino trabajando si están en condiciones de ello. Para Vives el trabajo es fundamental para conseguir el sustento, de modo que deben tener la oportunidad de un trabajo que les mantenga. Además deberán educar piadosamente a sus hijos para que si no les dejan en herencia riquezas, si les dejen virtud y sabiduría³⁵.

Como buen humanista tomará argumentos de los filósofos clásicos y del cristianismo para argumentar la necesidad de hacer bien a los pobres, pues ya decía Séneca que quien no devuelve el beneficio comete un mayor pecado, pero quien no lo hace lo comete antes, pues no debemos estar esperando que se nos devuelva, sino darlo generosamente con el único fin de beneficiar al necesitado. Para el gran filósofo Séneca la omisión del beneficio es más dolorosa que la ingratitud de quien no sabe reconocer el bien que se le hace. Pero también cimienta su argumento en razones cristianas pues para Vives una ciudad donde cada día se predica en sus iglesias el Evangelio como «libro de la vida» que enseña el único mandamiento del amor, se hace de ver que sus gobernantes u ciudadanos deben contribuir desde ese precepto caritativo al bien de los más necesitados.

Este beneficio implica además un bien para toda la comunidad como evidencia el caso de Sócrates empeñado en posponer sus propias empresas personales a favor de los ciudadanos de su polis o el caso de los Apóstoles que lo tenían todo en común y no guardaban nada para ellos³⁶. El problema de fondo para Vives es la falta de concienciación y la desviación de mirada tanto de la ciudadanía y como de las autoridades civiles ante el problema de la mendicidad, su «ceguera» moral que no tiene en cuenta los ejemplos bíblicos o filosóficos que recomiendan hacer el bien sin esperar nada a cambio³⁷. Por este motivo considera

³³ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1365.

³⁴ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1366.

³⁵ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, pp. 1368-1369.

³⁶ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, pp. 1372-1373.

³⁷ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1376.

ladrón a todo aquel que es incapaz de no hacer a los pobres *particioneros* de lo que le sobra en sus casas, donde si por ello escapa a las leyes de los hombres dada su mala conducta, no podrá evitar las divinas³⁸. De ahí la tajante afirmación de Vives que dice: *yo no tengo por cristiano a quien no socorre al hermano indigente en la medida de sus posibilidades*³⁹.

Pero esto no solo afecta a todos los ciudadanos que quieran llamarse cristianos, sino a los gobernadores y autoridades cívicas que también lo son en este momento en Europa. Pues como cristianos, entiende Vives, que los ciudadanos deben hacer el bien al alma y al cuerpo según pueda cada uno a imitación de Cristo, como Maestro⁴⁰. Y todo ello debe hacerse no esperando el premio humano, sino el divino, pues es mayor y más hermoso que construir un templo en honor a Dios, el dar y recibir a quien lo necesita sin esperar una recompensa.

En el libro segundo de su *De subventione pauperum*, amplía buena parte de los argumentos esgrimidos en el libro primero y vuelve a insistir en la importancia de que las autoridades de la ciudad sean las encargadas de hacer frente al problema de la pobreza y mendicidad, pues: *sepan los regidores de la ciudad que todos estos ciudadanos son de su incumbencia*⁴¹. La propuesta de Vives es que las autoridades sean conocedoras de la pobreza y necesidad de sus ciudadanos, especialmente aquellos que antes gozaban de un bienestar que han perdido, para lo que deberán contar con el testimonio de los vecinos que lo confirmen. Aunque advierte del especial cuidado que se debe tener con aquellos que por su holgazanería han caído en la pobreza y recurren a la mendicidad para subsistir, éstos para Vives *no pongan sus pies en el palacio consistorial*⁴². En efecto, la postura de Vives respecto a la holgazanería y picaresca para vivir de la mendicidad sin trabajar es muy estricta, ya que para él lo importante es ganarse el sustento con su trabajo y que las autoridades puedan proveer de medios para ello. Contando con la posibilidad de que la causa de la pobreza sea por algún defecto físico o enfermedad. Salvo las excepciones de enfermedad o defecto físico, nadie deberá estar ocioso en la ciudad pues existe el peligro de que: *los hombres con no hacer nada aprendan a hacer el mal*⁴³.

La pobreza y el socorro de los pobres no solo se aplica a las personas que teniendo buena situación han caído en desgracia y ya no tienen para vivir, pues para Vives es mucho más amplio. Se extiende a los que han sufrido una desgracia no pensada como es el cautiverio en las guerras, la prisión por deudas, el incendio, el naufragio, las enfermedades no deseadas y todos aquellos males que sin esperarlo azotan los hogares honrados. A esto se añade la ayuda a aquellas mujeres que dada su mala situación y la indigencia les obliga a ejercer la prostitución en la ciudad para obtener un sustento, a estas realidades debe

³⁸ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1380.

³⁹ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1384.

⁴⁰ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1383.

⁴¹ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1392.

⁴² Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1393.

⁴³ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1394.

extenderse el cuidado y socorro de las autoridades de la ciudad y de todos los buenos ciudadanos según sus posibilidades⁴⁴.

CONCLUSIÓN

La pobreza sigue siendo en pleno siglo XXI, al inicio del tercer milenio, uno de los problemas más urgentes a los que las modernas sociedades deben dar una rápida y definitiva solución para erradicarla y que forme parte del pasado y no del presente y menos del futuro. Cuando hablamos de pobreza no solo debemos pensar en la mendicidad pues también nos referimos a la mala distribución de recursos, la falta de igualdad de oportunidades y la irresponsabilidad de las instituciones que a veces son incapaces de ofrecer una respuesta a dicho problema.

Una posible solución al problema de la pobreza en el mundo y de muchas personas que viven por debajo de la renta básica, no solo debe darse desde una perspectiva caritativa, sino que necesitamos un enfoque transdisciplinar planteándolo como un problema de justicia y también de ética cívica. En efecto, donde no llega el derecho y la legislación la ética cívica se hace necesaria, sin olvidar a la caridad, a todas las organizaciones caritativas, sean religiosas, filantrópicas o sin ánimo de lucro como una ONG.

Juan Luís Vives realiza desde el pensamiento filosófico occidental una importante respuesta al tema de la pobreza, en pleno siglo XVI con la publicación de su *De subventione pauperum*. Se trata un texto pionero encargado por las autoridades de la ciudad de Brujas y de enorme importancia aunque que le valió injustas críticas de sus contemporáneos, precisamente por la novedad y originalidad del enfoque vivesiano. Uno de los grandes méritos de esta obra es que Vives es el primero en plantear el problema de la pobreza como algo que no solo atañe a las instituciones caritativas de carácter eclesial. Para el humanista valenciano son las autoridades de la ciudad las encargadas de la protección y promoción de los pobres. De ahí que muchos autores, como Cortina, sitúen a Vives como el germen de una «primera ilustración de la pobreza», como un pionero en el camino de la burocratización y municipalización de la pobreza. La originalidad de Vives le sitúa en un paso previo a lo que será el denominado Estado del bienestar y de sus prestaciones y cuidados a los ciudadanos.

Sin embargo, el contexto de Vives, que va a entre una cultura que muere y otra que alborea, le lleva a ser un hombre del Renacimiento pero con mucha Edad Media sobre él. Vives plantea el cuidado y socorro de los necesitados como un derecho de los pobres a salir de su pobreza como una exigencia de caridad propia de cristianos de y autoridades de una ciudad cristiana que vive conforme a los preceptos del evangelio cristiano. No lo plantea por tanto

⁴⁴ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1403.

como un deber de la comunidad política a satisfacer ese derecho de todo ser humano a tener lo mínimo para vivir dignamente, ni mucho menos lo plantea desde la perspectiva de una ética cívica que diga que además de ser un deber, solucionar la pobreza es una exigencia de justicia que afecta a gobernantes y el resto de miembros de una comunidad.

La pobreza no solo puedes ser erradicada aisladamente desde la caridad, el derecho o la ética cívica, sino que debemos unir esfuerzos transdisciplinares desde las tres perspectivas para erradicar el problema común de la pobreza. Con todo, es mérito de Vives haber abierto un camino de acción haciendo ver que los pensadores tienen la obligación de construir desde su pensamiento filosófico un discurso en favor de erradicación de la pobreza, en favor de la igualdad de oportunidades para todo ser humano a vivir una vida con recursos y dignidad. Creo que Vives pone las bases de los posteriores tratados y textos que reflexionan sobre la pobreza y su erradicación, es por tanto de justicia este reconocimiento al que fue uno de los más grandes humanistas y valencianos más internacionales cuyas obras le han hecho ganar un lugar eterno entre los pensadores de todos los tiempos. Así es nuestro magno Juan Luís Vives para quien: *Ninguna cosa existe más amable que la virtud ni nada que granjee mayores simpatías que la hermosura de la bondad*⁴⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- CALERO, F. (2006). *Juan Luís Vives, autor del «Lazarillo de Tormes»*. Valencia. Ajuntament de Valencia.
- CORTINA, A. (2017). *Aporofobia en rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Barcelona. Paidós.
- GARCÍA HERNÁN, E. (2016). *Vives y Moro: La amistad en tiempos difíciles*. Madrid. Cátedra.
- GARRÁN MARTÍNEZ, J. M. (2004). *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca.
- GELABERT BALLESTER, M. (2009), *Para encontrar a Dios*. Salamanca. San Esteban-Edibesa.
- GELABERT BALLESTER, M. (2002). *La Gracia: Gratis et amore*. Salamanca. San Esteban-Edibesa.
- MORO, T. (1991). *Utopía*. Madrid. Alianza.

⁴⁵ Vives, J. L. (1992). *Tratado del socorro de los pobres*, p. 1365.

MUÑOZ MACHADO, S. Sobre la pobreza y el derecho (Discurso de Investidura como Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Valencia.), Valencia 7 de marzo 2013.

OMBUENA, J. (1992). *La desdichada vida de Juan Lluís Vives: La vida de Vives no fue como nos la contaron*. Valencia. Federico Domenech.

SEBASTIAN SOLANES, R. F. y OLUCHA FELIU, N. Juan Luis Vives versus Martín Lutero. La respuesta del Humanismo vivesiano a la Reforma luterana, *Vivesiana: revista de l'Associació d'amics de Lluís Vives de la Universitat de València*. Valencia. Vol 2, Nº 2, 2017, pp. 79-90.

TRAVILL, A. A. (1987). Juan Luis Vives: The *De subventionem pauperum*, *Canadian Bulletin of Medical History*, vol. 4, pp. 165-181.

VIVES, J. L. (1992). Tratado del socorro de los pobres, *Obras completas*. Madrid: Aguilar. Tomo 1.

Data de recepció: 3/2/2011 | Data d'avaluació: 1/9/2017



MISCEL·LÀNIA

VIVESIANA

NOTES SOBRE LA *DIALÈCTICA* DE VIVES

Francesc J. Hernández¹

El 1994, Manuel Mañas Núñez publicà un article amb un extens i acurat comentari de la *Dialèctica* de Vives, una obra desconeguda i, tal vegada, espúria (Mañas 1994). Només es coneix un exemplar del llibre on fou publicada aquesta obra, conservat a la Biblioteca Nacional de París (RES-R-763): *Ioannis Ludoici Viuis Valentini, uiri celeberrimi, Dialectices libro quatuor. Nunc primum excusi et in lucem aediti, studiosae iuuentutis (quae ad philosophicam synceram aspirat) incredibili fructu*, Parisiis, Ex officina Prigentii Caluarini, ad Geminas Cyppas, in clauso Brunello.

L'obra fou publicada el 1550 a París, en la tipografia de Prigent Calvarin, que estigué activa, almenys, entre 1520 i 1555. En la epístola inicial, adreçada a Carolus Coürexius Sussion i datada el 1549, Hubertus Susanneus o Sussanaeus (val a dir, procedent de Soissons, a la Picardia) afirmà que, quatre anys abans, el seu germà li havia proporcionat una *Dialèctica* escrita a mà i amb l'autoria de Vives. Intentà publicar-la a la tipografia de Simon Colineo, però no pogué per la mort d'aquest impressor. La guardà dos anys i, quan regressà a París, la publicà ell mateix (fol. 1v, Mañas 1994: 208).

Segons Mañas (1994: 223): «No resulta muy verosímil que, después de transcurridos cinco años desde la muerte del valenciano, Mario Serapio entregara la obra de Vives a Guillermo de Susa [de Soissons?] y éste a su vez, a su hermano Huberto, para que la publicara en una imprenta *pulcherrimis characteribus*». Tanmateix, els altres extrems que assenyala Hubert Sussanaeus, sí que es poden confirmar: a) No pogué publicar l'obra en la tipografia de Simon de Colines, perquè l'editor havia mort el 1546. Hubert Susanneus hi havia publicat

¹ Universitat de València. francesc.j.hernandez@uv.es

moltes obres entre 1536 i 1544, quan edità la *Dialèctica* de Jordi de Trebisonda (cf. Renouard 1894²), i b) Hagué de fer imprimir l'obra en la tipografia de Prigent Calvarin.

Aquestes explicacions de Hubert Susanneus havien de ser certes perquè el destinatari de la seua epístola, Carles Courexius coneixia bé a l'impressor Simon de Colines (o de Gentilly). Així, és esmentat a propòsit de l'edició d'Hubert de l'obra de Alexandre de Villedieu *Quantitates Alexandri Galli, vulgo de Villadei, correctione adhibita ab Huberto Sussanaeo locupletatae, adjectis... adnotationibus... Accesserunt accentuum regulae... ex variis... autoribus collectae per eundem Sussanaeum. Additus est Elegiarum ejusdem liber*, una obra publicada per Simon de Colines el 1542 (tal vegada amb una edició anterior del 1539). Carles Courexius també havia participat en una edició de la gramàtica de Jean Desmarets, *Periarchon gramatices Opusculum studiosis adolescentibus conducibile, authore Ioanne Demaretho*, impresa per Simon de Colines el 1543, a la qual s'havien afegit tres dístics en llatí compostats per ell (Renouard 1894: 372).

Hubert Sussanaeus fou membre d'un grup d'humanistes francesos, editor de Virgili, autor del primer lèxic ciceronià, professor errant i «de costums bastant lliures» (Bloch 1932: 448). Publicà un *Epitaphium Erasmi* en l'edició de *De contemptu mundi* d'Erasme, feta per Jean Bignon. En l'edició preparada per Hubert Sussanaeus de la *Mètrica* d'Alexandre de Villedieu, ja esmentada, incorporà una epístola biogràfica, on parlava de dos encontres amb Rabelais, el 1533 a Lió i el 1537 a Montpeller (cf. Quicherat 1858: 415). Una síntesi biogràfica el presenta com doctor en dret i medicina i professor també a Poitiers, Nantes, Torí i Grenoble, però sense citar-ne les fonts.

Mañas (1994: 225) conjecturà ubicar la redacció del text sobre la *Dialèctica* en el període 1512-1519, val a dir, entre els estudis a La Sorbona de Vives i la seua publicació d'*In pseudo-dialecticos* (1519), per tres raons:

- a) Vives «aún conservaría frescos los conocimientos de la lógica escolástica», i addueix les referències a Gilbert de Poitiers i Lorenzo Valla;
- b) Amb aquest interval de temps, «quedaría también excusado» de l'obra, perquè estaria feta en un anys en els quals «la formación intelectual de Vives estaba aún en pleno desarrollo»;
- i c) En cap lloc de la *Dialèctica* hi ha citada altra obra seua.

Amb tot i això, la tercera raó és força qüestionable, perquè, com mostra l'anàlisi de *De disciplinis*, Vives no hi aporta elements bibliogràfics propis que pogueren permetre una datació dels seus escrits mitjançant referències internes (Hernández 2016a: 523-524). Tampoc no hi ha per què suposar que un text de caire pràcticament didàctic ha de ser posterior a *In pseudo-dialecticos*.

Si relacionem la *Dialèctica* amb el comentari de l'opuscle «L. Viuis in Tacito emendatio», ja comentat en aquesta revista (Vives 2016), podem avançar una conjectura potser més ajustada.

En els dos casos tindriem un manuscrit de joventut que, després de la mort de Vives, és recuperat al si d'un cercle d'erasmistes, a París en un cas i a Anvers en l'altre (on no només

² Hem trobat la referència a un llibre de Renouard amb el títol *Hubertus Sussanaeus – Hubert de Suzanne*, datat el 1917, que no hem pogut consultar.

arriba el fragment sobre Tàcit, sinó també les epístoles publicades per Willem Simon el 1556 en *Ioannis Lodovici Vivis Valentini Epistolarum, quæ hactenus desiderabantur, Farrago*, el que portaria a suposar una considerable dispersió de manuscrits de Vives pocs anys després de la seua mort. No oblidem que entre Bruges i Soissons hi ha uns 225 quilometres i que es fa esment de la intermediació de «Mario Serapio».

Sobre la datació de l'opuscle «L. Viuis in Tacito emendatio» conjecturarem que havia estat redactat cap al 1520-1522 (Hernández 2015):

La redacció dels comentaris suposà que Vives s'hagué d'enfrontar decididament i rigorosa amb la història de Roma, l'estudi de la qual ja havia començat amb les anteriors *Cinc declamacions sil·lanes* (Lovaina, 1520). D'això donen compte dues obres. La primera, són els esmentats *Afegits a la Vida de Juli César de Suetoni*. Es tracta de tres acotacions a Suetoni: «Sobre la vida de G. Juli César. Sobre la gens Júlia», «La família de César» i «Naixement i educació de César» (fragments datats a Lovaina, 1521), amb una carta dedicatòria a Jeroni Ruffault (datada també a Lovaina, però el 1522). Aquesta obra fou publicada per H. de Croock de Bruges el 1526 i s'arreglè a la fi del primer volum de les *Opera* (p. 686-687) i en el tom VI de les *Opera omnia* preparades per Maïans (p. 438-440), després del significatiu títol «*Historica*». La segona obra que dóna compte de com Vives s'enfrontà amb la història romana és el text *Quins homes foren els gots i de quina manera prengueren Roma*, que Vives va incloure com una mena d'annex als seus *Comentaris als llibres De la Ciutat de Déu d'Agustí d'Hipona*. Encara que els *Comentaris* no foren arreplegats en les *Opera*, el text sobre els gots sí que apareix a les *Opera omnia*, precisament després dels *Afegits a la Vida de Juli César de Suetoni* (VI, pp. 440-449).

Si pensem en obres juvenils de Vives, que ell mateix no donaria a la impremta, que es conservarien a Bruges i serien dispersades després de la seua mort, podríem especular que la *Dialèctica* seria aproximadament de la mateixa època que el text sobre Tàcit. Una notícia epistolar podria afavorir aquesta hipòtesi.

Hi ha un parell de cartes de Vives a Erasme, la primera del 14 de juliol del 1522 i la segona d'un mes després, el 15 d'agost, que els editors de les obres de l'humanista de Rotterdam anoten apuntant una activitat docent de Vives a Bruges en aquella època (Erasmus 1989: 142n). Tournoy (2015) s'inclina a pensar que es tracta de docència a Lovaina. Amb tot i això, queda acreditada una activitat docent que bé podria explicar l'estil del llibre sobre la *Dialèctica*. Mañas (1994: 224) conjectura que podria tractar-se de «una mera guia docente que el professor utilitzaria para regir sus clases, máximo cuando todos los preceptos están bien explicados con ejemplos de autores clásicos». La relació amb el fragment sobre Tàcit (el possible període de redacció i la manera com apareix pòstumament en un cercle d'erasmistes) semblaria un argument a favor d'aquesta hipòtesi. Però és, a hores d'ara, una hipòtesi, com la mateixa atribució d'autoria.

BIBLIOGRAFIA

BLOCH, Oscar (1932): «Todd Memorial Volumes. New York, Columbia University Press, 1930; I et II, 226 et 264 pages», *Revue critique d'histoire et de littérature*, núm. 10 (octubre), pp. 445-451 [La cita es refereix al comentari de D. Ruutz-Rees, *A glance at some renaissance latin litterature*, II, 151-163].

ERASMUS (1989): *Collected Works of Erasmus*, vol. 9, Toronto - Buffalo - Londres: University of Toronto Press.

HERNÁNDEZ, Francesc J. (2015): *Recuperació d'un fragment d'una obra perduda de Joan Lluís Vives*. Conferència pronunciada a La Nau de la Universitat de València el 13 de febrer de 2015.

HERNÁNDEZ, Francesc J. (2016): «La formación discursiva de De Disciplinis. Articulación interna y objetivo de la obra crucial de Vives», *eHumanista*, vol. 33, pp. 519-529.

MAÑAS NÚÑEZ, Manuel (1994): «Los *Dialectices libri quatuor* de Juan Luis Vives: una obra desconocida», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* (Editorial Complutense, Madrid), núm. 6, pp. 207-226.

QUICHERAT, J. (1858-1859): «Quelques traits à ajouter a la vie de Rabelais», *La correspondance littéraire*, troisième année, vol. 18, pp. 414-416.

RENOUARD, Philippe (1894): *Bibliographie des éditions de Simon de Colines, 1520-1546*, París: Paul, L. Huard et Guillemin.

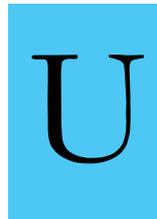
TOURNOY, G. (2015): «Vives teaching at Bruges in 1522?», *Humanistica Lovaniensia*, vol. 64, pp. 387-388.

VIVES (2016): «L. Viuis in Tacito emendatio», *Vivesiana*, vol. 1, pp. 11-30.

VIVESIANA

VIVES, PER LA CONCÒRDIA

Textos llegits a l'acte de commemoració de la mort de Joan Lluís Vives, el 6 de maig de 1540, celebrat a La Nau de la Universitat de València, el 8 de maig del 2017, a les 12:00 hores



Un any més ens trobem per recordar l'humanista valencià Joan Lluís Vives en l'aniversari de la seua mort, esdevinguda a la ciutat de Bruges el 6 de maig de 1540, i ho fem al claustre de La Nau, el primer estudi on començà a formar-se una de les figures intel·lectuals més importants d'Europa.

L'acte d'enguany seguirà el següent ordre.

En primer lloc, es comentaran tres novetats bibliogràfiques referides a Vives, que han estat redactades per professorat de la nostra Universitat i han estat editades per la Diputació i l'Ajuntament de València. En segon lloc, seguint el que ja és tradicional, llegirem uns fragments de l'obra de Vives, per fer present les seues paraules. En col·laboració amb l'Associació d'Amics i Amigues de Lluís Vives hem fet una tria de textos seus amb el tema «Vives, per la concòrdia». En tercer lloc, hi haurà una interpretació musical. Per últim, posarem una corona de llorer als peus de la seua estàtua.

PRIMERA PART

Molt recentment han estat publicats tres llibres sobre Vives.

«Vives, l'humanista i el seu entorn», llibre voluminós editat pel professor Marco Coronel i publicat per la Institució Alfons el Magnànim, arreplega un bon nombre de contribucions en diversos camps: la recerca sobre les ciutats que habità, sobre la seua dimensió com a humanista europeu, sobre la relació amb la filosofia o la literatura, així com les noves línies de recerca.

L'Ajuntament de València ha encetat una sèrie de Guies Literàries de la ciutat de València, les primeres de les quals han estat dedicades a Sor Isabel de Villena, Juan Gil-Albert i Lluís Vives. La guia dedicada a Vives ha estat redactada pel professor Daniel Benito Goerlich i es refereix a l'humanista en el marc de la València gòtica.

La Institució Alfons el Magnànim ha reeditat, en versió revisada i anotada, la primera traducció que es va fer de Vives a la nostra llengua, els *Diàlegs*, segons la traducció de Pin i Soler. El llibre, redactat com un manual per aprendre llatí, contés vint-i-cinc col·loquis que la componen són una peça literària notable, no exempta de teatralitat, un quadre dels costums a les ciutats europees de principis del segle XVI i un tractat educatiu i moral. La traducció presenta una riquesa lèxica notalbe i una expressió plena de vivacitat.

Us convidem a conèixer i gaudir d'aquestes obres.

SEGONA PART

A continuació llegirem uns fragments de Vives, referits a la concòrdia, un concepte que per a Vives tenia un camp semàntic molt ampli, com veurem: no només es referia a una situació de pau o amistat, sinó també a la sensació plaent que experimentem quan podem establir relacions fraternals. En aquests temps de guerres i discòrdies, cal repetir el missatge de Vives, i és això el que farem a continuació.

El primer text és una crítica als exèrcits incontrolats i a les guerres. Es tracta d'un fragment de la...

Carta de Joan Lluís Vives a Enric VIII, il·lustre rei d'Anglaterra, de 8 d'octubre de 1525, sobre el govern del regne, sobre la guerra i la pau

En la guerra, la diversió i el joc consisteixen en saquejar les cases, espoliar temples, arrabassar jovenetes, incendiar ciutats senceres i places fortificades, enmig d'una gran bogeria destruir per la raó de no poder conservar les coses. Aquestes són les belleses de la guerra: no fer bé a ningú, perjudicar el major nombre possible, sense cap respecte o record per a Déu, que és qui governa el món. [...] ¡Amb quina insolència i amb quina cara tan impertinent passen per alt les lleis divines i menyspreen les humanes!, de manera que sembla que precisament el propi i genuí del militar és pensar que res just i bo està sancionat per si mateix, que no està sotmès a cap llei, que ell porta amb l'espasa totes les lleis tancades en la beina, que només és legal i just el que ha semblat bé a un esperit criminal, i que tot això no només li està permès en contra del poble sinó fins i tot en contra dels prínceps, perquè pensen que són reis gràcies al seu treball i a les seues forces.

El segon text que llegirem ens permetrà apreciar com Vives relaciona la pau amb la tranquil·litat, la seguretat i, fins i tot, l'alegria, tot formant un concepte més ample que anomenava estrictament «concordia». El text és un fragment de la...

Carta de Joan Lluís Vives a Joan, bisbe de Lincoln i confessor del Rei d'Anglaterra (8 de juliol de 1524)

¿Quina altra cosa és fer la pau sinó acabar amb les matances, allunyar els saquejos, establir la concordia, retornar i assegurar a la humanitat el comerç, la religió, la literatura, l'ensenyament, la tranquil·litat, la seguretat, l'alegria, un aspecte nou i alegre, eliminar del món la tristesa, fer que visquen i tinguen influència els bons, així com reprimir l'audàcia dels dolents i dels criminals? Qui diga això primer, qui cride un altre per ajudar-lo a una empresa tan gran i tan noble, no veig per què ha de ser considerat menys honorable, si no és perquè l'enemic ha semblat el jull, ha fet malbé la veritable naturalesa de les coses, i en lloc de les virtuts i mèrits sòlids i autèntics ha introduït en les ments dels homes les més depravades opinions.

El tercer_text és una glossa de les nocions de discòrdia i concòrdia, tal com les entenia Lluís Vives. El text està format per tres fragments, del llibre...

Joan Lluís Vives, valencià, «Sobre la concòrdia i la discòrdia», llibre tercer (1529)

Un cop desfermada la discòrdia, no hi ha mai pau en l'esperit ni tranquil·litat, sinó preocupacions incessants i una agitada angoixa; tot està sempre ple de pertorbació, de terrors i pànic, doncs, així com en mirar a través de la boira tot sembla més gran que en la realitat, de la mateixa manera en jutjar a través de la còlera, de la por i de la discòrdia creuen que tot és més greu i amenaçador: paraules, fets, posats; tot s'interpreta a pitjor, estimulada la ment pel deliri de l'odi i les enemistats. Per tant, escolten totes les veus i sons amb por i incertesa; sospiten que el soroll d'una porta, el miol del gat i el rac-rac del ratolí són la rauxa de l'enemic que es precipita, així com les ombres dels arbres són enemics armats, i fugen no dels enemics sinó de la pròpia ment, que fingeix tot això pel terror; i durant la nit no hi ha agitació o soroll tan lleugers que no interrompa els seus somnis intranquils, de manera que no només el dia resulta agitat sinó que fins i tot el somni perd el seu agradabilíssim significat de quietud. No hi ha cap esment de la mort que no els deixi sense alè; amb només nomenar l'espasa, el verí, l'arc o la bombardarda sospiten que els amenacen i que estan sobre el seu cap. Aquest pensament els absorbeix l'esperit, de manera que no estan mai en les coses que fan en cada moment.

Per tant, ni la primavera ni la bellesa dels camps, ni els cants dels ocells, ni qualsevol altra harmonia, ni els banquetes ni les converses dels amics els poden resultar agradables, en estar l'esperit, és a dir, la font de l'alegria i de l'amabilitat, fet malbé i enverinat; i es priven de tots els plaers, ja que al seu interior les calamitats tenen tot assetjat, així com cap classe d'aliments pot resultar agradable a qui té el paladar corromput per la febre i l'humor biliós. ¿És això viure, o ser turmentat i no trobar la fi dels turments? Aquestes són aquelles fúries o rampells dels esperits, amb la imatge dels quals els poetes mostraren què patien els homes, en comptes de ser una imaginació seua, segons la qual perseguïen amb torxes enceses les ments dels criminals. I no són diferents dels suplicis dels crims i de la mala vida entre els ja difunts.

En la concòrdia, per contra, tot és agradable i dolç pel condiment ficat en tots els aliments, fins i tot les tempestes hivernals ja que a l'interior hi ha una tranquil·litat que les rebutja i les repel·leix lluny de l'esperit, fins i tot els sons toscs i discordants ja que l'harmonia interior fa que no s'escolten

aquestes discordances, fins i tot les reunions i converses amb els que ens odien ja que l'amor, que es va apoderar de l'esperit, fon l'odi exterior com el foc la cera. Això ho va veure aquell home prudentíssim, que en un plet de deu mil ducats va renunciar a favor de l'adversari perquè deia que els diners, especialment tanta quantitat, era pretés només per causa dels plaers i que ell es procuraria més plaers amb aquella cessió i renúncia al plet que amb els diners, si guanyava el plet: «No sóc tan enemic meu ni del meu adversari que amb l'esperança d'aquells diners construesca una vida tan dura i tan amarga per a tots dos». Els diners són un instrument per a la vida, però els homes desgraciats que es fiquen en litigis moren abans de viure i, com la vida posterior és incerta, ells mateixos la compren en el present amb una mort segura; finalment, així com la discòrdia és la imatge viva de l'infern, de la mateixa manera la concòrdia ho és de la vida celestial i com una degustació de la vida eterna.

