

VIVESIANA

Vol. V

2019



ASSOCIACIÓ D'AMICS DE LLUÍS VIVES
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA



VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. V. 2019

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. V. 2019

INDEX

Introducció / Introducción	5
Obres de Vives / Obras de Vives	7-101
Lluís Vives: <i>Sobre els inicis, escoles i lloances de la filosofia</i>	
ADELA CODONYER	9-26
Sobre los diálogos escolares de Juan Luis Vives en México en 1554: una edición con comentario. Transcripción de los Comentarios Latinos de Francisco Cervantes de Salazar a los Diálogos Escolares de Juan Luis Vives en el ejemplar de la <i>Lingua Latinae Exercitatio</i> publicada en México en 1554	
VÍCTOR MANUEL SANCHIS AMAT	27-101
Articles / Artículos	103-201
Joan Lluís Vives i els emblemes / <i>Joan Lluís Vives and the Emblems</i>	
FRANCESC-X. BLAY MESEGUER	105-116
<i>Fructuosa coniunctio</i> , amor y compasión en Juan Luis Vives / <i>Fructuosa coniunctio, love and compassion in Juan Luis Vives</i>	
JOSÉ V. BONET-SÁNCHEZ	117-130
Grandeza, Generosidad y Prudencia de Luis Vives / <i>Greatness, Generosity, and Prudence in Luis Vives</i>	
FRANCISCO CALERO CALERO	131-147
Vives: modelo de la lengua castellana. A propósito de la carta nº XLIX de las <i>Cartas marruecas</i> de José de Cadalso / <i>Vives: model of Castilian language. Concerning the letter N. XLIX of Cartas marruecas of José de Cadalso</i>	
MARÍA JOSÉ CERCADILLO	149-156

VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. V. 2019

Fama póstuma de Vives en un poema inédito / *Vives posthumous fame in an unpublished poem*

VALENTÍN MORENO Y FRANCISCO CALERO 157-184

La primera edición valenciana de los *Diálogos* de Vives / *The first Valencian edition of Vives Dialogues*

HELENA RAUSELL Y FRANCESC J. HERNÁNDEZ 185-188

Filosofía en el Renacimiento. El legado de Juan Luis Vives al quehacer filosófico / *Philosophy in the Renaissance. The legacy of Juan Luis Vives to the philosophical task*

RAÚL FRANCISCO SEBASTIÁN SOLANES 189-201

Llibres / Libros **203-210**

Tras los pasos de Vives. Reseña de Jaime Vilarroig (ed.), *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives*. Granada: Comares, 2017.

DAVID GONZÁLEZ NIÑEROLA 205-210

Miscel·lània / Miscelánea **211-219**

Dues poesies sobre Vives.

JOSEP MANUEL ESTEVE 213-216

Una fotografia d'Eleanor K. Paucker del monument a Vives

ELEANOR K. PAUCKER 217-218



ARTICLES / ARTÍCULOS

VIVESIANA

FRUCTUOSA CONIUNCTIO. AMOR Y COMPASIÓN EN JUAN LUIS VIVES

Fructuosa Coniunctio. Love and Compassion in Juan Luis Vives

José V. Bonet-Sánchez¹

1.- LEER A VIVES HOY

Invitado Ortega y Gasset a disertar sobre el cuarto centenario de la muerte de Vives, comenzó, según su conocida costumbre, a enhebrar comentarios múltiples sobre temas circunvecinos, dedicándole al autor valenciano una atención más bien escasa. Dijo de él que no fue un gran pensador y que murió prematuramente, cuando sus obras, las últimas, empezaban ya a tener un nivel de calidad estimable. Es seguro que entre esas obras maduras el filósofo madrileño situaba el *De anima et Vita*, libro de 1538 que, de forma llamativa, no deja huella alguna en la obra de Ortega, cuyo análisis del pensamiento vivesino se limita a poco más que la reiterada mención de la metáfora del cultivo del alma aplicada a la cultura. Nos proponemos remediar aquí dicha

¹ Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Josev.bonet@gmail.com . Una primera versión de este artículo se publicó en J. Vilarroig (ed.), *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives*. Granada, ed. Comares, diciembre 2017, pp. 13-26, que ha recibido el XXIII premio Ángel Ayala a la mejor de labor de investigación en Humanidades en el curso 2017/18, *ex aequo* con otra publicación de Derecho.

ausencia centrándonos en un tema que en el libro citado ocupa un lugar preferencial: el amor².

La referencia al cultivo evoca la primera de las tres claves de interpretación que hasta hoy han presidido la recepción de Vives: la lectura pedagógica y moral³, la más clásica y probablemente la que mejor incluye el conjunto todo de su producción, pero que tiene el inconveniente de la insalvable distancia hermenéutica que media entre Vives y las concepciones actuales de la pedagogía. Una segunda forma de leer a Vives subraya, a la inversa, aspectos de su pensamiento social que lo acercan a nosotros, como su pacifismo o su europeísmo *avant la lettre* o, más aún, sus propuestas sobre el socorro de los pobres, que, según algunos intérpretes, preanuncian el *Welfare State*, en sintonía con algunos aspectos de la *Utopía* de su admirado amigo Tomás Moro. Es esta una interpretación actual, pero parcial, que no incluye el conjunto completo de la obra del autor. Finalmente, en las últimas décadas, ha surgido una clave de lectura diferente, personificada en Carlos García Noreña, quien, sin pretender formular de ese modo una interpretación de conjunto del autor, destaca la madurez del tratado *De anima et Vita*, escrito a solo dos años de su muerte, y el valor singular que tiene su libro III, dedicado a las emociones del alma, que Noreña contrasta con los textos homólogos de Aquino, Descartes o Spinoza, e incluso con teorías filosóficas actuales sobre la neurología y racionalidad de las emociones. Según él, toda la filosofía vivesina «gira sobre la compleja interacción entre la emoción y los juicios de valor que afectan a la elección»⁴; interacción que se proyecta tanto en la cultura como en la historia o el problema de la paz.

Nuestro trabajo se inscribe decididamente en esta tercera corriente, con algunos matices que irán aflorando. No se trata, en realidad, de tres claves de lectura inconmensurables, sino quizás de encontrar una etiqueta actual que permita recuperarlas de forma unitaria y útil. Y tal es, a mi entender, la de la antropología filosófica. Reconocer que el pensamiento todo de Vives tiene un marcado carácter práctico, moral, y una intención educativa, reformadora de los seres humanos, es perfectamente compatible con admitir que su concepción de las emociones «constituye uno de los más sólidos cimientos para erigir el edificio de una antropología profundamente afectada por las propuestas políticas y religiosas del siglo XVI...»⁵. De hecho, existe una relación de continuidad entre eso que se

² Véase J. Ortega y Gasset, *Obras completas* (=OC, en adelante), tomo 9 (2ª ed.), Revista de Occidente, Madrid 1965, pp. 507-543; y OC, tomo 5 (6ª ed.), Revista de Occidente, Madrid 1964, pp. 493-508. Este tomo contiene también (pp. 551-626) los estudios orteguianos sobre el amor, que no mencionan a Vives de ninguna manera. Ortega no es un fenómeno aislado. Como síntoma de ello, solo en los últimos años se ha reconstituido en la Universidad de Valencia la Associació d'Amics de Lluís Vives, que en 2016 comienza a editar una revista anual, *Vivesiana*.

³ V. del Nero, *Pedagogia e psicologia nel pensiero di Vives*, en J. L. Vives, *Opera Omnia, I: Volumen Introductorio*, Antonio Mestre (ed.), Generalitat Valenciana, Valencia 1992 (más adelante, *Opera Omnia, I*), pp. 179-216.

⁴ C. G. Noreña, *Juan Luis Vives y las emociones*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia 1992, p. 336, referente obligado en la literatura crítica sobre el tema. Abreviaré en adelante LV y JLV los títulos de libros sobre (Juan) Luis Vives, la segunda vez que los cite.

⁵ V. del Nero, *A Philosophical Treatise on the soul: De Anima et Vita in the context of Vives's Opus*, en C. Fantazzi, *A Companion to Juan Luis Vives*, Brill, Leiden, Boston 2008 (pp. 277-310), p. 307. Aunque no parece que este artículo sostenga la misma posición de del Nero, *Pedagogia e Psicologia...*, cit., de 1992, nos limitamos a utilizar

llamó «psicología racional» y la antropología filosófica⁶. Sugiero, en suma, que humanismo y antropología son coextensos en Vives; algo que no es una perogrullada, aunque lo pueda parecer⁷.

2.- DECISIVAS CUESTIONES PREVIAS: LOS AFECTOS

Los dos primeros libros del *De anima et vita* de Vives se corresponden de manera aproximada con los libros II y III del *De anima* aristotélico. Insertar y desarrollar ampliamente un estudio de los afectos o emociones en un tratado sobre el alma, como hace Vives en su libro III, representa una novedad, cuya correspondencia en el *corpus* aristotélico habría que buscar en parte de la Retórica –que Vives cita expresamente– y en fragmentos de la *Ética a Nicómaco* como los libros VIII y IX, dedicados a la *philia*. Tanto el propio Vives como Descartes y Spinoza fueron conscientes de esta novedad⁸. ¿A qué obedece esa importancia capital que Vives dispensa a la vida emotiva? ¿Por qué es este un aspecto central de su concepción del hombre y la filosofía? Para empezar, Vives asume la explicación teleológica de la acción de Aristóteles y Tomás de Aquino⁹:

Todo cuanto hacemos es por causa del bien, semejantes a nuestro Hacedor, que es la suma bondad. Huimos, en efecto, del mal por el bien y al bien deseámoslo por sí mismo, aun cuando en la elección de él cometemos grandes errores en la vida. Es bien simplemente lo que simplemente aprovecha; es bien para cada uno lo que a él le hace bien¹⁰

esta cita con vistas a nuestra propia interpretación. No he podido consultar un trabajo de S. de Angelis del año 2000 cuyo título hacía referencia a la antropología de Vives.

⁶ En España, las cátedras de antropología recogieron, al menos al principio, la herencia de la vieja “Psicología racional”, según J. Choza, J., y J.N. Vicente Arregui, *La antropología filosófica en España*, en *Actas del V Seminario de Historia de la filosofía española*, Separata, Salamanca, 1988.

⁷ Ortega y Gasset, OC, tomo 9, cit., p. 542, afirma que, en sus últimos años, Vives se decanta por la antropología desinteresándose del humanismo.

⁸ Tal como subraya L. Casini, *Emotions in Renaissance Humanism: Juan Luis Vives and De Anima et vita*, en H. Lagerlund, & M. Yrjönsuuri (eds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Kluwer, Dordrecht 2002, pp. 205-228, nota 6.

⁹ *Ibid.*, p. 211.

¹⁰ *De anima et vita* [=DAV, en adelante], en J.L. Vives, *Obras completas* [=OC, en adelante], tomo II, traducción L. Riber, Aguilar, Madrid 1948, p. 1244. Citaré todas las obras de Vives por esta edición (la de OC, tomo I, es de 1947), refiriéndome también, cuando convenga, a la original, I. L. Vivis Valentini, *De anima & vita libri tres*, Roberti Winter ed., Basilea, 1538. Usaré también J.L. Vives, DAV – *El alma y la vida*, traducción I. Roca, Ayuntamiento de Valencia, Valencia 1992, muy cuidadosamente anotada. Me referiré a estas ediciones respectivamente como DAV-Madrid, DAV-Basilea y DAV-Valencia. Cuando transcriba literalmente una de estas dos traducciones, la citaré en primer lugar.

Pero una tal explicación finalista de la acción, que habla del bien y el mal como objetivos a buscar o evitar nos remite, de forma casi directa, a la idea de ley natural que el pensamiento latino ha desarrollado desde Cicerón hasta Aquino¹¹. Y tal referencia se confirma poco después cuando Vives menciona como verdades muy universales la autoconservación y la vida feliz¹², que en Tomás representan fines de la ley natural y de las virtudes. ¿Qué lugar corresponde a la vida afectiva en ese esquema? En la doctrina tomista de la ley natural, las inclinaciones naturales (a la conservación propia y de la especie, al conocimiento, etc.) son apetitos que representan gérmenes de las virtudes. Ese es precisamente el lugar que, en nuestra opinión, ocupan en Vives los afectos (que, como veremos, son también apetitos), los cuales secundan el bien o evitan el mal, por mediación de un juicio estimativo que «prejuzga la bondad o malicia del objeto de la acción» (ibid.) de forma aceleradísima¹³. Así que la afectividad es, para Vives, algo así como el modo de conducirnos emocionalmente respecto de lo bueno y lo malo que se entremezcla en todas nuestras cosas.

No debemos demorar más la cuestión terminológica. Las palabras que usa preferentemente Vives son *affectus* y *affectio*. Algunos prefieren traducir la primera por pasión, otros por emoción y otros por afecto¹⁴. Aun respetando la terminología propia de cada intérprete, nos decantaremos por la versión más literal, que resulta perfectamente reconocible y no tiene inconvenientes, evitando (como Vives evita) la connotación de intensidad que sugiere «pasión»¹⁵ y la de una duración breve que asociamos a «emoción». El término afecto, menos definido, se refiere esencialmente a estados de cosas en los cuales «algo aparece como bueno o como malo para mí o para otro»¹⁶. Y esto último es capital para Vives: los objetos o estados de cosas reales, posibles o imaginarios, pasados, presentes o futuros nos afectan en tanto en cuanto los valoramos judicativamente como bienes o males –algo que en los otros animales sucede mediante un acto estimativo no judicativo.

Guardando una íntima relación con el cuerpo, los afectos son movimientos de la parte apetitiva y animal del alma que Vives intenta describir con ayuda de la teoría humoral y de conceptos de la física aristotélica, como frío y caliente, húmedo y seco. Esto fue seguramente lo que motivó la atenta lectura de Descartes, con el objetivo de desplegar una especie de física mecanicista de las pasiones en tercera persona. A nosotros, por el

¹¹ G. Grisez, *First principle for practical reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*, en *Natural Law Forum*, 10 (1965), pp. 168-201. J.V. Bonet, W. Llana et al., *Leyendo la Suma teológica, I-II, q. 94*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia 2013.

¹² DAV-Madrid, cit., p. 1245. Sobre la *sindéresis* en relación con Vives, del Nero, *A Philosophical Treatise*, cit., p. 296.

¹³ DAV-Madrid, cit., p. 1245 / DAV-Valencia, cit., pp. 234 s.

¹⁴ L. Riber (DAV- Madrid, cit.) se decanta por el término pasión, como en cierto modo hace Descartes en su *Traité des passions*; Noreña, por emoción; A. Bonilla y San Martín (*Luis Vives y la filosofía del renacimiento*, t. 2 (2ª ed.), Nueva Biblioteca filosófica, Madrid 1929), prefiere “afecto”, sin insistir en ello; del Nero usa todos los términos indistintamente. Es muy significativa la nota del traductor I. Roca, quien usa “afecto” y “sentimiento” y, por seguir a Noreña, “emoción” (DAV-Valencia, cit., p. 233).

¹⁵ DAV-Madrid, cit., p. 1246 / DAV-Basilea, cit., p. 149 contiene una excelente razón para no confundir *affectio* con *passio*.

¹⁶ E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979 (hay traducción española), que sigue a A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1963, quien, a su vez, prefiere usar emoción como término general relativo a eventos mentales de esta clase.

contrario, este enfoque de Vives no puede decirnos nada. De ahí la relevancia de acometer la lectura del clásico en términos de una antropología filosófica autorreflexiva¹⁷ que ve a los seres humanos como sujetos de pensamiento y acción.

Por otra parte, Vives es consciente de la relatividad de los nombres de las afecciones (no tienen una *simplex appellatio*) y de que a menudo usamos el mismo término tanto para referirnos a la *facultad* natural anímica de «dilatarse» con el bien y «contraerse» con el mal¹⁸ – la afectividad, podríamos decir- como para el *acto* de esa facultad –el afecto o emoción propiamente- y el modo en que este arraiga en el alma en forma de *hábitos* –virtudes y vicios- a través de la reiteración de actos¹⁹. Diciendo lo cual nuestro autor parece sugerir -con razón o sin ella- que le preocupa más el fenómeno afectivo en su conjunto que el uso riguroso o analítico de los términos.

¿Qué método sigue Vives en el *De anima et vita*, o de qué recursos se sirve? Se ha dicho de él que es el padre de la psicología empírica moderna, sobre todo en relación con la asociación de ideas y su explicación de la memoria. Tal elogio, que tiene ya casi un siglo²⁰, denota el carácter descriptivo del planteamiento de Vives, cuya real apelación a la experiencia se ve a menudo como una clave metódica que lo distancia deliberadamente del escolasticismo²¹. Pero la inducción y la autorreflexión se combinan con el estudio de los textos clásicos. ¿Cuáles? Como buen humanista, Vives se nutre de fuentes, platónicas y neoplatónicas, de Aristóteles y el aristotelismo medieval, de los estoicos, de la tradición cristiana y, en última instancia, de la Biblia -sobre todo, el Nuevo Testamento-. Convencido de que el tema «no ha sido estudiado ni enseñado con la suficiente diligencia por los pensadores de la antigüedad»²² (ibid.), Vives se emplea a fondo y, en el marco de un planteamiento propio que desarrolla con seguridad, se cuida de extraer el mejor fruto de sus múltiples lecturas de erudito, particularmente en el pensamiento latino (Salustio, Horacio, Virgilio...). El tópico tiende a presentar a los humanistas como naufragos de tales empresas, valerosos intelectuales que no tuvieron más remedio que ceder a la tentación del sincretismo²³. Defenderé que ese no es el caso de Vives en relación con el amor, es decir, que la pluralidad de fuentes que integra con el pensamiento cristiano –el eje vertebrador- y el análisis de la experiencia en primera y tercera persona, logra una contribución antropo-

¹⁷ J. V. Bonet, *La antropología como filosofía primera, después de Tugendhat*, en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 66 (2015), pp. 95-108.

¹⁸ DAV-Basilea, cit., p. 148.

¹⁹ Las ideas de este párrafo se encuentran sobre todo en la introducción del libro III, DAV-Madrid, cit., p. 1244-47 / DAV-Valencia, cit., pp. 233-41.

²⁰ Suele tomarse esta idea (con asombrosa reiteración) de un estudio que publicó Foster Watson en inglés en 1913 y apareció poco después en castellano como introducción a la traducción de Javier Ontañón de DAV (que es la primera, pero que apenas consultaré). Se encuentran ambas cosas en la Red, en la Biblioteca virtual universal (<http://biblioteca.org.ar/libros/89802.pdf>).

²¹ E. González y González, *Joan Lluís Vives: de la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, València 1987.

²² DAV-Madrid, cit., p. 1244.

²³ Según E. González González (*La lectura de Vives, del siglo XIX a nuestros días*, en *Opera Omnia*, I, cit., pp. 1-76), fue Enrique Gil quien, en 1841, “con pluma diestra y elegante, vistió al valenciano con traje de ecléctico” (p. 28).

lógica que podemos leer sin paternalismo histórico, por lo cual voy a permitirme algún salto a la filosofía de nuestro tiempo sin solución de continuidad.

3.- AMOR EST CONIUNCTOR ET COPULATOR

Noreña se empeña en encuadrar el planteamiento de Vives en una distinción entre emociones básicas y derivadas²⁴, que no solo es ajena a este, sino que apenas contribuye a esclarecer su alcance. La alegoría recurrente de nuestro autor es la del oleaje y la tormenta marítima, no solo –que también– por la evocación platónica del papel rector que debe llevar a cabo el recto juicio, sino más aún con referencia a la dinámica de la vida emocional, que tiene varias facetas. Por una parte, los afectos, como las olas, nunca vienen solos, no son episodios atómicos desconectados del resto de la vida afectiva²⁵. *Verbi gratia*, el amor puede trocarse en ira y odio cuando sentimos alguna amenaza sobre la persona amada; e igualmente de la ira nace «el deseo de venganza y la alegría de haberlo satisfecho»²⁶. A la inversa, las olas de sentido contrario se pueden neutralizar, como cuando «la envidia es desterrada por la misericordia o el miedo»²⁷. Por otra parte, hay afectos, como el amor y el odio, que suelen ser enérgicos y zarandear al alma; otros son ligeros²⁸ y otros, en fin, dependen de la compañía, que puede aumentar o amortiguar sus efectos²⁹. Con tal imagen nocturna, ¿no está Vives subrayando la oscuridad de la vida afectiva y, en esa misma medida, la precariedad moral de un ser que depende *prima facie* de los afectos para ser atraído hacia lo bueno y refrenado de acudir a lo malo³⁰?

Pero, ¿por qué centrarnos en el amor, y no hablar genéricamente y de modo más amplio de la vida emocional, como han hecho otros intérpretes? Al odio y, sobre todo, el amor los sitúa Vives en el centro de la vida afectiva del alma, por cuanto sientan las bases de otros eventos emocionales como el deseo, la compasión, la misericordia, la alegría o el deleite –si hablamos del amor– o como esa parte fiera y bestial del alma humana que, en relación con

²⁴ Noreña, *JLV y las emociones*, cit., pp. 269 ss. y 295 ss. Es la distinción y su utilidad lo que aquí critico, no el análisis de las emociones que lleva a cabo Noreña, quien admite que la distinción no es vivesina (pp. 257 y 270). Él cree detectar hasta nueve emociones básicas (*ibid.*, p. 271). En cambio, solo detecta dos A. Bonilla y San Martín, *LV y la filosofía*, cit., p. 240, que son el amor y el odio. En rigor, Vives solo dice del amor que es como la fuente de los demás afectos (DAV-Madrid, cit., p. 1259 / DAV-Valencia, cit., p. 263), pero no exactamente –en mi opinión– en el sentido de que ellos deriven o se construyan a partir de él; pues, de hecho, el amor surge a veces de otras emociones, como la alegría del bien (DAV-Madrid, cit., p. 1293).

²⁵ Coincido con Casini cuando dice que Vives se interesa por la interacción de las emociones, a las que atribuye una estructura más compleja que la distinción entre átomos y moléculas (*Emotions in Renaissance*, cit., p. 214).

²⁶ DAV-Madrid, cit., p. 1248 / DAV-Valencia, cit., p. 242.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cf. Casini, *Emotions in Renaissance*, cit., esp. pp. 211-13.

²⁹ La imagen del oleaje y el timón aparece no menos de cuatro veces al comienzo del libro III. Cf. DAV-Madrid, cit., pp. 1245-48 / DAV-Valencia, cit., pp. 236s. 239 y 242

³⁰ DAV-Madrid, cit., p. 1246 / DAV-Valencia, cit., p. 237.

el odio, representan la ira, el desprecio, la crueldad, la envidia o los celos. Pero no se trata solo de la fuerza de esta ola, que a menudo arrastra otras consigo, sino también de la función transversal del amor en la antropología vivesina, es decir: en la formación de la mujer y el marido cristiano, en la sabiduría moral (*Introductio ad sapientiam*), en la concordia del género humano y el socorro a los pobres, en la vida emocional y, en último término, en el modelo de hombre que el humanista Vives, no obstante la terrible persecución religiosa sufrida por su familia, reconoce en Jesucristo, en el *De veritate fidei christianae* y otras obras, por cuanto el amor preside tanto la naturaleza de la Trinidad como la relación hombre/Dios³¹. Pero es en el *De anima et vita* donde el autor adopta un enfoque descriptivo y más analítico, que no aspira tanto a usar el concepto como a esclarecer y conceptuar el fenómeno. Y es que, así como la voluntad gobierna el alma³², quien gobierna la voluntad es el amor, la más fuerte y potente de todas las afecciones³³: la que nos proporciona razones para actuar³⁴.

Teniendo en cuenta la mencionada relatividad de las palabras, el hecho de tener un término común no asegura que las distintas formas de amor (que luego mencionaremos) tengan una naturaleza común. De hecho, la distinción entre el *eros* platónico (sobre todo, en *El Banquete*) y la *philia* aristotélica ha marcado temáticamente la cuestión con la tendencia a tratar el placer y la amistad como fenómenos distintos. En Aquino encontramos ya un término común a ambos, pero el análisis diferencia nítidamente el amor, como *passio*, de la *caritas* como virtud. Así que el tratamiento vivesino unitario de las distintas especies es una decisión, no un sincretismo. Menos aún lo es el que apueste por un concepto definitivamente neoplatónico, que reúne el *eros* platónico con la teleología aristotélica de la acción y la emoción que mencionamos antes. Y el fenómeno que Vives parece adoptar como modelo o caso paradigmático es, a mi entender, el amor que hoy llamamos romántico o de pareja³⁵, por más que su descripción quiera valer también para el amor a los amigos, los hijos, el cónyuge, Dios, las virtudes, los cuerpos, las almas, uno mismo o incluso los lugares, los conciudadanos y hasta el precio de las cosas.

Que todo movimiento anímico se dirija a lo bueno o lo malo es algo que cuadra perfectamente con la naturaleza del amor. El bien, por una suerte de conformidad con nuestra naturaleza, provoca al momento en nosotros una reacción de agrado, gusto o complacencia que es fuente de deleite y dicha (*delectatio et beatitas*). Cuando tal reacción se confirma o consolida, hablamos ya de amor³⁶, el cual se expresa en signos exteriores bien conocidos, cuales son la risa o la placidez del rostro. Vives distingue más de una vez esos dos momentos, que son sendos movimientos de la voluntad. Pero hay un tercero que es el decisivo³⁷: el deseo de unirse al amado, por el que el amor *ut natura sua est coniuntor et*

³¹ OC, I, cit., pp. 1049-57, 1098-1106, 1235-41, 1343-52; OC, II, cit., pp. 245-54, 1249-76, 1469-76, 1487-92.

³² El núcleo de la interesante teoría vivesina de la voluntad y su defensa del libre albedrío, en DAV-Madrid, cit., pp. 314 ss. / DAV-Valencia, cit., pp. 171 ss.

³³ DAV-Basilea, cit., p. 168 / DAV-Madrid, cit., pp. 1258 s. / DAV-Valencia, cit., pp. 263 s.

³⁴ Dicho con la terminología de H. G. Frankfurt, *Las razones del amor*, Paidós, Barcelona, 2004.

³⁵ Uno entre otros ejemplos, la inmediata aplicación que hace Vives de su concepto de amor a la primera complacencia de Adán por Eva, DAV-Madrid, cit., p. 1250 / DAV-Valencia, cit., p. 247.

³⁶ DAV-Madrid, cit., pp. 1247 y 1250 / DAV-Valencia, cit., pp. 241 y 245 / DAV-Basilea, cit., pp. 151 y 153.

³⁷ DAV-Madrid, cit., pp. 1249-52 / DAV-Valencia, cit., pp. 245-250 / DAV-Basilea, cit., pp. 153-158.

*copulator*³⁸; realiza una conjunción armónica, todo lo hace uno y común³⁹, haciendo de muchos una sola cosa, «siempre junta y acopla, al revés del odio»⁴⁰. De ahí que «la meta última del amor» sea «la reunión hasta llegar a la unidad, si fuera posible»⁴¹. Si un defecto no tiene el concepto vivesino de amor es el de la ambigüedad.

Todavía la naturaleza del amor sigue siendo hoy una cuestión filosóficamente disputada⁴². Al enfoque vivesino, decididamente neoplatónico, del amor, se le podría objetar que no siempre el amante aspira a reunirse con el amado, porque quizás ambos reconocen, sin dejar de quererse, que no pueden o saben estar juntos⁴³, como puede suceder en una pareja que deja de serlo, entre un padre y un hijo o incluso en algunos amigos; en tales casos, el amor no aspira ya a reunión alguna. Pero un teórico vivesino podría responder que la clave está en el «ya no». Podemos pensar que Vives describe el caso paradigmático y que este no ha dejado de serlo; sucede que una relación determinada no puede verificar empíricamente el modelo completo, del que está «de vuelta», sino solo aproximarse a él desde una cierta distancia, a través de la benevolencia, de la que hablamos más tarde.

Las causas del amor que Vives identifica son la semejanza (*similitudo*), la belleza, el bien y el propio amor. El motivo de la semejanza, que nuestro autor atribuye expresamente a los platónicos, hace referencia a la unión de amante y amado, a la búsqueda de la identidad de ambos (o incluso de fusión, como aparece en el mito de Hefesto/Vulcano del discurso de Alcibíades del *Banquete*, 192 d-e), porque se trata de compartir la misma naturaleza, hasta el punto de que el amor al otro se confunde, en cierto modo, con el amor a uno mismo. Si bien es dudoso que sea ese, como dice Vives, el motivo del amor de los padres hacia los hijos –volveremos sobre ello-. También en sintonía con Platón, afirma nuestro autor que la semejanza anímica o espiritual es mayor que la corporal; lo que supone, a su vez, la distinción entre el *amor corporis* y el *amor animorum*⁴⁴.

La segunda causa de amor que Vives pondera es la belleza (*pulchritudo*) y, junto a ella, el amor y el bien, en una especie de reajuste de la teoría medieval de los trascendentales que incluiría –diferencia bien relevante- el amor. No es la belleza independiente de la *similitudo*, pues «nuestra alma propende a la hermosura (*formositate*) como a su semejante»⁴⁵. El mundo fue formado hermoso por amor y el amor no hace sino perseguir esa belleza (Vives usa ambos términos como equivalentes), que es como un vestigio de su origen. Pero a su vez, dicha belleza es un rayo de la bondad del autor de todas las cosas, de modo que tanto la

³⁸ Ibid., pp. 1252 / 250 / 158.

³⁹ «el amor hace comunes todas las cosas» (*Introductio ad Sapientiam*, en OC, I, cit., p. 1236).

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., pp. 1257 / 261 / 166.

⁴² J. D. Velleman, *Love as a Moral Emotion*, en *Self to Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 70-109 (hay traducción española).

⁴³ Ibid., pp. 85-88.

⁴⁴ La referencia a la semejanza es transversal y reiterada en los caps. 2 y 4 del libro III de DAV. Son especialmente importantes DAV-Madrid, cit., pp. 1250, 1253 y 1257 / DAV-Valencia, cit., pp. 247, 252s., y 261s. / DAV-Basilea, cit., pp. 155, 160 y 166s.

⁴⁵ DAV-Madrid, cit., p. 1251 / DAV-Valencia, cit., p. 249 / DAV-Basilea, cit., p. 157. Mientras no se indique lo contrario, todas las ideas de estos párrafos se encontrarán en los caps. 2 y 4 del libro III de DAV.

belleza como el amor parecen ambos hijos de una misma bondad⁴⁶. Asimismo, «cuanto más valioso y más frecuente es el bien que he recibido, tanto más aumenta mi amor»⁴⁷, pues «todo amar nace del bien y tiende al bien»⁴⁸. Y, entre los bienes recibidos, entre todas las cosas que suscitan amor, ninguna más fuerte que el propio amor⁴⁹, en línea con pensamientos similares de Marcial, del evangelio de Juan o de Agustín. En síntesis, «el amor es el apetito de gozar del bien, de unirse a él, a fin de que el mismo amante, por el contacto de lo que ama, o sea del bien, se haga bueno»⁵⁰. Y eso ocurre tanto en el amor concupiscente, cuando bebo el vino o me deleito mirando mi dinero- como en la amistad benevolente, que aspira al encuentro personal, el trato frecuente o, cuando menos, la evocación de los difuntos.

4.- BENEVOLENCIA, CONCUPISCENCIA Y AMOR A SÍ MISMO

Es llamativo el modo en que Vives, que menciona con justicia a tantos clásicos latinos⁵¹, se retrae empero de citar a Aristoteles⁵². Lo es sobre todo cuando, directa o indirectamente, se refiere, en numerosas ocasiones, a las tres formas de amistad analizadas en la *Ética a Nicómaco*: la amistad por placer, por utilidad y por amor de la virtud (formas que, de una u otra forma también Vives menciona), que ya en los textos latinos quedan reducidos a la conocida dicotomía de Tomás de Aquino entre concupiscencia y benevolencia. También Vives, cómo no, vuelve a ella una y otra vez desde el comienzo de su desordenada disertación sobre el amor, sobre todo en el cap. 4⁵³. Veamos sus principales diferencias:

⁴⁶ El amor a las virtudes, que Vives cita en diferentes contextos, parece ser también un caso del amor del bien.

⁴⁷ DAV-Valencia, cit., p. 251, más claro que la frase homóloga de DAV-Madrid, cit., p. 1252.

⁴⁸ Ibid. pp. 261 / 1257.

⁴⁹ DAV-Madrid, cit., p. 1253 / DAV-Valencia, cit., p. 252 / DAV-Basilea, cit., p. 159. “Nada hay que engendre tanto amor como el amor” (*Introductio ad Sapientiam*, en OC, I, cit., p. 1240). Cf. *Escolta del alma*, en OC, I, cit., p. 1186.

⁵⁰ Ibid., pp. 1260 / 266 / 171. Consecuencia de ese apetito es el temor a los azares de la fortuna (DAV-Madrid, cit., pp. 1262s. / DAV-Valencia, cit., pp. 269 s.). Bonilla y San Martín sospecha que Vives leyó la obra del judío español León Hebreo, publicada tres años antes en Roma que define el amor como el “afecto voluntario de gozar con unión de la cosa estimada por buena” (*LV y la filosofía*, cit., p. 241).

⁵¹ Cicerón, Horacio, Ovidio, Terencio, Salustio, Plutarco, Marcial, Séneca, Claudiano...

⁵² Particularmente en la pág. que acabamos de citar, donde habría podido referirse tres veces al Estagirita. Sí lo hace, empero, en un contexto similar, en *De communione rerum*, OC, I, cit., p. 1419.

⁵³ El cap. 2 trata del amor, en general; el 3, del deseo; el 4, “De utroque amore mistim” (DAV-Basilea, cit., p. 166). Pero, ¿cuáles son esos dos amores que el autor quiere tratar conjuntamente (*mistim*)? Suelen entender los críticos lo más natural: que se refiere al amor y al deseo. En cambio, un F. de Urmeneta ya casi olvidado (*La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*, Instituto San José de Calasanz de Pedagogía, Barcelona 1949, p. 144) entiende que se trata de los amores concupiscente y benevolente y lo expone de forma convincente (pp. 140-47). Le sigo en gran medida, aun sin comprometerme con esa interpretación.

El amor concupiscente busca el contacto y la posesión con la cosa amada por el bien del amante, lo que provoca envidia, rivalidad⁵⁴ y sospechas. Es proclive a los halagos, la ansiedad e incluso la obsesión. Busca la utilidad y el placer, pero puede, no obstante, llegar a convertirse en un amor benevolente, que es el verdadero. Este, el amor de amistad, es siempre *amor animorum* y busca unirse con su verdadero bien extáticamente, es decir, olvidándose el amante de sí mismo. Aspira a la reciprocidad, es comunicativo y no exclusivista. «No amas porque quieras unírte al amado, sino que quieres unírte a él porque amas»⁵⁵. No rehúsa esfuerzos ni penares con tal de complacer al amado. Un hombre bueno es aquel que ama lo que es digno de ser amado⁵⁶.

El problema mayor de la teoría vivesina del amor surge, en mi opinión, en relación con el amor a sí mismo. Por un lado, nuestro autor lo equipara al egoísmo –sin usar este término– o, lo que viene a ser lo mismo al amor concupiscente opuesto al amor benevolente a otros: quienes se aman a sí mismos con fervor tienden a ser fríos con los demás⁵⁷. Por otro lado la afirmación neoplatónica de que la primera causa del amor es la *similitudo* tiene una consecuencia que a Vives no se le escapa: que cada uno está por naturaleza «muy identificado consigo mismo»⁵⁸. Por lo segundo, todos se aman a sí mismos inevitablemente –como también se desprende del principio de autoconservación, que es un bien–. Por lo primero,... todos amamos a los demás con frialdad⁵⁹. Lo cual muestra, finalmente, que el amor a sí mismo es uno de los puntos cruciales de la filosofía del amor⁶⁰.

No es posible resumir la multitud de detalles teóricos y prácticos que aporta Vives, pero sí debemos mencionar algunos apuntes que aproximan su pensamiento de modo natural a la concepción personalista del amor. Con relación a la dialéctica entre amor y conocimiento: para amar algo primero hay que conocerlo, pero, a su vez, el amor permite conocer mejor la cosa amada, experimentarla, descubrir mejor sus bienes⁶¹. Con relación a la libertad, puede ganarse el amor, pero no forzarse. Cabe atenuar su fuerza en los comienzos, cuando el objeto se presenta al juicio, ya que no hay más que un bien absoluto en el que el juicio recto no pueda detectar mal alguno: Dios. Pero eso ya no es posible cuando el amor estalla

⁵⁴ Cuando habla Vives de la envidia, que se produce más entre próximos que entre lejanos, es inevitable recordar la teoría mimética de R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983, cap. 6.

⁵⁵ DAV-Valencia, cit., p. 269 / DAV-Madrid, cit., p. 1262.

⁵⁶ DAV-Madrid, cit., p. 1250 / DAV-Valencia, cit., p. 247 / DAV-Basilea, cit., p. 154.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 1261 / 268 / 173.

⁵⁸ DAV-Valencia, cit., p. 252 / DAV-Madrid, cit., p. 1253 / DAV-Basilea, cit., p. 160.

⁵⁹ En el *De concordia et discordia in humano genero* señala Vives que “a nadie se le prohíbe amarse a sí mismo”, al tiempo que condena el “amor *exagerado* de sí mismo” (OC, I, cit., p. 93, cursivas mías). El primer “amarse” apunta a lo que más tarde llamará Rousseau “amor de sí” y es consecuencia de la ley natural. Pero Vives mezcla ambas cosas con frecuencia; por ejemplo, al hablar del orgullo en DAV, hinchazón del alma que nace “de aquel amor que cada uno se profesa naturalmente a sí mismo” –sin más matización–, que tacha de sentimiento “inconsiderado” de “egoísmo” (DAV-Madrid, cit., p. 1315).

⁶⁰ Coinciden en ello desde planteamientos que no guardan ninguna conexión entre sí, E. Fromm, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 81 ss., y más recientemente H. G. Frankfurt, *Las razones del amor*, cit., pp. 89-126.

⁶¹ DAV-Madrid, cit., pp. 1265 y 1259 / DAV-Valencia, cit., pp. 273s. y 264. Para ser más precisos, “el amor verdadero perfecciona el conocimiento, mientras que el amor egoísta deforma el valor del objeto amado” (Noreña, *JLV y las emociones*, cit., p. 236).

como un incendio -una variante de la alegoría de la tormenta- o una obsesión –capaz también de lo mejor, dijimos-; lo cual ratifica, por otra parte, nuestro aserto de que Vives toma al amor romántico como paradigma de las restantes formas de amor. Finalmente, ¿qué es exactamente lo que amamos cuando amamos a alguien? Vives no se formula exactamente esa pregunta, pero sí indica que, al amar, estamos respondiendo a un bien –a un valor⁶²-. Más tarde, en otro contexto, añade un ejemplo revelador: la madre ama más intensamente al hijo odioso que a los otros y se dice que el amor es ciego porque la caridad benevolente no se refiere a las bondades ni a los defectos del amado, sino a su «persona», cuya eventual rudeza o deformidad no «enfrián» el ardor del amante⁶³.

5.- LA COMPASIÓN, HIJA DEL AMOR

El libro III del *De anima et vita* trata, primero, de los afectos positivos que guardan alguna relación o semejanza con el amor, como el respeto, la alegría o el deleite, *inter alia*. Después aborda estados anímicos como el odio, la ira, la envidia, el miedo o la crueldad, que convierten al hombre en una fiera, la más atroz de todas ellas. Unos y otros afectos guardan paralelo y relación con el planteamiento vivesino del *De concordia et discordia in humano genere* (1529), libro I, donde se establece esa misma contraposición en términos antropológicos, examinando la naturaleza humana, en reiterada comparación con la de los animales y la de Dios, desarrollando ampliamente las consecuencias sociales que se siguen de la nuestra. Allí habla Vives preferentemente de *pietas*, piedad, mientras que en el DAV los términos usados son *misericordia*, que algunos traducen por compasión⁶⁴, y *simpatía*. Este afecto es un lugar clave en el mapa de la psicología moral humana, ya que, si bien es fuente de concordia, como el amor y los otros afectos positivos⁶⁵, no atiende al bien, sino al mal: a no rehuir el mal de los otros, a sentirlo. La aguda necesidad del socorro mutuo, que inspira gran parte del pensamiento social de Vives, arraiga precisamente en este afecto natural, que nos hace presente la precariedad de nuestra condición. En efecto, «el sentimiento de compasión para con los desvalidos y para con todos en general, la consideración de cuán flaca es la

⁶² Idea que reitera en todo momento D. Hildebrand, *La esencia del amor*. EUNSA: Pamplona, 1998.

⁶³ *Ibid.*, pp. 1259 / 264 s. / 169 s. Sobre este punto, L. Melina, *Amor y responsabilidad en la antropología de Karol Wojtyła* (conferencia), Universidad Católica de Valencia, 30-3-2011.

⁶⁴ Ontañón y Riber mantienen el término latino *misericordia*, aun traduciendo el segundo *miserumur* por “compadecer”. Roca prefiere habitualmente compasión, para entroncar con el libro II (cap. 8) de la *Retórica* aristotélica, como hace el propio Vives. Trataré, pues, ambos términos como equivalentes.

⁶⁵ “Las dos realizaciones máximas de la caridad, por las que muestra Luis Vives una preocupación casi obsesiva, son la paz y la amistad, según que la caridad se ejercite con todos los hombres en general o con algunos particularmente elegidos” (A. Maestre Sánchez, *La ética y el problema de Dios en Luis Vives*, p. 238, en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, 20 (2003), pp. 181-245).

Naturaleza, que nos obliga a necesitar de muchos, fortalecen más y más esa concordia obligada del linaje humano»⁶⁶.

Idéntica fundamentación antropológica hallamos en el *De subventione pauperum*, escrito pocos años antes (1525). El primer núcleo de la sociedad guarda relación con el amor, la relación del hombre y la mujer, la sucesión y conservación de lo adquirido –la familia, en suma-. Seguidamente, el amor amplía o desborda el marco del hogar; se producen relaciones de beneficio mutuo y, con ellas, el sentimiento de gratitud. Así, con la ayuda mutua, surge la comunidad y, con ella, las artes de la cultura (pesca, caza, agricultura, pastoreo) de las que hablaban los clásicos en trances semejantes. «Todo el que es menesteroso de ayuda ajena es pobre y ha menester misericordia», entendiéndose por tal «toda obra con que se alivia la insuficiencia humana»⁶⁷. Pero es que esa es la situación de todo ser humano, cuya vida depende del auxilio ajeno; porque, además, no solo se precisa ayuda para el mantenimiento vital, sino que «todo el hombre», también su alma, necesita auxilio⁶⁸.

También en este punto el planteamiento de *De anima et vita* está en rigurosa continuidad con el precedente: la naturaleza, la sabiduría y la bondad nos inducen a la misericordia, pues los hombres estamos recíprocamente vinculados por el nudo sagrado del amor⁶⁹. Y «nada hay tan propio de la naturaleza humana como compadecerse de los afligidos»⁷⁰. Hay, no obstante, factores inhibitorios de la compasión, como la sensación de éxito o de una gran felicidad, que lleva a algunos a creerse inmunes a los males y azares de la vida humana, cuales son la enfermedad, el hambre, los tormentos, la muerte prematura, la guerra y otros peligros.

Para definir la misericordia, Vives conserva al concepto aristotélico: es el dolor por el mal que sobreviene sin merecerlo⁷¹. La semejanza –de edad, costumbres, estudios– engendra simpatía o sintonía emocional –cabe decir–, que es causa también de la compasión. En esta, a la tristeza provocada por la experiencia del mal, se une la conmiseración –extensiva también a uno mismo– por considerar inmerecida dicha experiencia, particularmente en seres más indefensos, como niños, ancianos, «inocentes» y mujeres (!). Se trata, en realidad, de cualquier persona afligida, cuyo mejor y más eficaz alivio radica en dolerse con ella, una comunicación del dolor que nace de la congruencia existente entre los espíritus humanos. De esta forma, Vives aprovecha estas páginas para criticar, como ya había hecho en la *Introductio ad sapientiam*, la actitud moral antiemotiva de los estoicos, que pretenden convertir a los hombres en piedras⁷²; ello sin mengua del aprecio que mantiene

⁶⁶ *De concordia et discordia*, OC, I, cit., p. 86.

⁶⁷ *De subventione pauperum*, OC, I, cit. p. 1360

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 1357-63. El planteamiento vivesino recuerda al de A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁶⁹ DAV-Basilea, cit., p. 192 / DAV-Madrid, cit., p. 1274 / DAV-Valencia, cit., p. 291.

⁷⁰ DAV-Valencia, *ibid.* / DAV-Madrid, cit., p. 1273.

⁷¹ Esta y las restantes observaciones que aludiré del libro III, cap. 7, en DAV-Valencia, cit., pp. 289-92 / DAV-Madrid, cit., pp. 1272-75.

⁷² Cf. Maestre, *La ética y el problema*, cit., que considera la *Introductio* como un intento de reconducir la ética socrático y estoica a la visión cristiana del hombre, que tiene la palabra decisiva; y L. Casini, *Aristotelianism and anti-stoicism in Juan Luis Vives's conception of the emotions*, en "Moral Philosophy on the Threshold of Modernity", 57 (2005), pp. 283-305.

habitualmente por Séneca y otros sabios latinos⁷³, cuando no chocan con la total prioridad de la caridad que, a juicio de Vives, preside la concepción cristiana del hombre. Pues «de cruel ánimo es gozarse de los males ajenos y no tener lástima de la común naturaleza»⁷⁴

Vives nos previene, no obstante, contra el sentimentalismo que identifica la compasión con las lágrimas, tan propias del teatro y el arte de la oratoria. De hecho, hay un rasgo general de su concepción no metafísica de las emociones que resulta decisivo aquí: «*Opera misericordiae amoris operibus sunt similia*»⁷⁵. De los afectos, afecciones o movimientos anímicos internos, podemos hablar con tino porque afloran observablemente al exterior, no solo en forma de gestos, sino también con el lenguaje de la acción, que no se limita a expresar afectos, sino que también los confirma y acrecienta con obras⁷⁶. Así es que la compasión brota del amor y lo aumenta (piénsese en la madre con el hijo enfermo o el odioso, ejemplos vivesinos), cuando no suple sus deficiencias, de acuerdo con la concepción dinámica de la vida emocional que hemos defendido, donde las relaciones de unas con otras son relaciones de ida y vuelta.

A propósito de la continuidad entre amor y compasión, nuestro autor reitera una vez más, a propósito de la compasión, una de sus tesis antropológicas que hemos reputado centrales: *Amor omnia reddit non solum communia, sed unum*⁷⁷. Esa fue seguramente la columna vertebral del *De subventione pauperum*, donde Vives «demuestra» que «ninguna cosa es de uno» y critica, con la ayuda de Platón, el que nos apropiemos de «lo que la Naturaleza, con su liberalidad, hizo común»⁷⁸. Son unas páginas que, a pesar de la inspiración bíblica y patrística de buena parte de ellas, evocan al lector -o anticipan- el discurso rousseauiano contra la desigualdad. Por eso sorprende tanto que, en el *De communione rerum* de 1535, escrito para criticar las revueltas campesinas de Sajonia -en un paralelismo con Lutero que no es excepcional-, critique nuestro autor (con argumentos liberales nada desdeñables, por otra parte), más que el azote de la guerra y la violencia -el mayor de los males-, ese «comunismo» igualitario que malentende la caridad y la idea de «todo debe ser común», poniendo al hombre a la altura de «las bestias»⁷⁹.

NOTA FINAL

⁷³ Un solo ejemplo, el elogio de la actitud del hombre magnánimo (que, en no poca medida, Séneca toma de la *Ética a Nicómaco*) en *Introductio ad sapientiam*, OC, I, cit., pp. 1372-73.

⁷⁴ *Introductio ad sapientiam*, OC, I, cit., p. 1340.

⁷⁵ DAV-Basilea, cit., p. 194 / DAV-Madrid, cit., p. 1275 / DAV-Valencia, cit., p. 293.

⁷⁶ Ibid. y DAV-Madrid, cit., p. 1265 / DAV-Valencia, cit., p. 275. En el *De subventione pauperum* llega a hablar de «las obligaciones de la misericordia», OC, I, cit., p. 1410.

⁷⁷ DAV-Basilea, cit., p. 192.

⁷⁸ OC, I, cit., *passim*, esp. pp. 1379 y 1381 s.

⁷⁹ *De communione rerum*, OC, I, cit., pp. 1413-1428.

Noreña cuestiona la disertación vivesina sobre el amor con una frase lapidaria: «el contenido neoplatónico de los capítulos sobre el amor parece solo una concesión poco habitual a la literatura popular»⁸⁰. Dado que no la argumenta de ningún modo, debemos suponer que se refiere así a lugares comunes del escrito vivesino, como el citado de que el amor es ciego. Ello debilita la tesis central del crítico, que defiende la novedad del libro III del *De anima et vita*, al tiempo que descalifica el tema que ocupa la cuarta parte del mismo. Pero, sobre todo, así se resiente la estrategia analítica de Noreña, quien sí mide los textos de Vives con teorías actuales de las emociones, pero no hace lo propio con la filosofía actual del amor⁸¹, un déficit que aquí hemos intentado suplir aproximando el enfoque de Vives a contextos más cercanos y a la visión personalista del hombre⁸².

Data de recepció: 5/03/2019 | Data d'avaluació: 15/03/2019

⁸⁰ Noreña, *JLV y las emociones*, cit., p. 334.

⁸¹ J. V. Bonet, *Un alma en dos cuerpos: del amor y la antropología*, Congreso sobre *Patologías de la existencia*, Universidad de Zaragoza, 28-30 septiembre 2016 (en prensa).

⁸² El presente artículo se ha publicado en J. Vilarroig (ed.), *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives*. Granada, ed. Comares, diciembre 2017, pp. 13-26, que ha recibido el XXIII premio Ángel Ayala a la mejor de labor de investigación en Humanidades en el curso 2017/18, *ex aequo* con otra publicación de Derecho.

