

Vol. VII (2021)

# VIVESIANA



ASSOCIACIÓ D'AMICS DE LLUÍS VIVES  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA



# VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. VII. 2021

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. També publica números especials.

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



# VIVESIANA

## ÍNDEX / ÍNDICE

### ARTICLES / ARTÍCULOS

	<i>Página</i>
FRANCISCO CALERO: <i>De Tristitia Christi, Los trabajos de Persiles y Sigismunda</i> y Luis Vives	5

### OBRES DE VIVES / OBRAS DE VIVES

FRANCESC X. BLAY MESEGUER: <i>Emblemes o Escortes de l'ànima</i>	69
--	----

### MISCEL·LÀNIA / MISCELÁNEA

G. TOURNOY: Valencia honouring Juan Luis Vives	141
FRANCESC J. HERNÁNDEZ: ¿Es Juan Luis Vives el retratado en <i>Un humanista?</i>	145

ARTICLES / ARTÍCULOS



# ***DE TRISTITIA CHRISTI, LOS TRABAJOS DE PERSILES Y SIGISMUNDA Y LUIS VIVES***

***FRANCISCO CALERO***

UNED

[fcalero@flog.uned.es](mailto:fcalero@flog.uned.es)

## **ÍNDICE**

Resumen-Palabras clave

Introducción

### **I. Concordancias entre *De tristitia* y varias obras de Vives**

1. El inicio de la Pasión de Cristo en Getsemaní y Vives
2. Jesús se retiró a Getsemaní para hacer oración
3. Dos formas de hacer oración: ambulatoria y de total dedicación
4. La oración a Dios se compara con la entrevista ante un rey o un príncipe
5. Joahnnes Gerson, inspirador de *De tristitia*
6. Alfonso de Cartagena
7. Una costumbre judía mantenida en el siglo XVI
8. El autor conocía el hebreo
9. Interpretación espiritual de los textos evangélicos
10. En contra de la interpretación de san Agustín
11. Objeción en forma de dilema
12. Las Sagradas Escrituras encierran la sabiduría y la ciencia de Dios
13. La oración del Padre Nuestro
14. Padre mío / Padre nuestro
15. El Padre Nuestro contiene muchos misterios

16. Los turcos y los luteranos
17. Ofende gravemente a Dios quien usa las leyes para producir injusticias
18. Importancia de la prudencia
19. Cristo, Dios y hombre, soportó sufrimientos en su cuerpo y en su espíritu para redimir a los hombres del pecado
20. El cuerpo místico de Cristo
21. Morir para estar con Cristo y disolverse en él
22. Los fieles son llamados dioses y Cristos
23. Contra los obispos-cerdos
24. Contra los sacerdotes impuros, viciosos y sacrílegos
25. Contra los que sacan los ojos a sí mismos y a los demás
26. Contra el dinero
27. Terencio

## II. Concordancias entre *De tristitia* y *De anima et vita*

1. El sueño de los apóstoles: la actividad de la mente mientras se sueña
2. El sueño de los apóstoles causado por la tristeza
3. El alma está en todas las partes del cuerpo
4. El alma es más valiosa que el cuerpo
5. La inmortalidad del alma
6. Las emociones iniciales de los estoicos

## III. Lengua y estilo en *De tristitia*

1. El latín
2. Utilización de las figuras retóricas
3. Antítesis
4. Paralelismos
5. Enumeraciones
6. Poliptoton y derivación
7. Ironía
8. Hendíadis

## IV. *De tristitia* y *Persiles*

1. El autor de ambas obras conocía muy bien a Séneca
2. Quien escribió *De tristitia* también escribió el *Persiles*
3. Nota sobre las ediciones del *Persiles* y del *Guzmán de Alfarache*

4. La rebelión de Lucifer por soberbia
5. El misterio de la Trinidad
6. Para llevar a cabo la redención, Cristo tuvo que ser Dios y hombre
7. Lo mejor para vencer las tentaciones de lujuria es huir
8. Conocer por la fisionomía: el rostro es espejo del espíritu
9. La ciega fortuna

#### **V. *De tristitia Christi, el Persiles* y las obras de Mateo Alemán**

1. La relación del *Guzmán* con el *Persiles* según Michel cavillac
2. M. Cavillac relaciona la *Orthografía castellana* de M. Alemán con Vives
3. La murmuración: relaciones entre *San Antonio de Padua*, *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*, *Guzmán*, *Persiles* y *Coloquio de los perros*
4. La teología en *San Antonio de Padua* y en el *Persiles*
  - 4.1 Solo el Hijo pudo redimir al hombre de su pecado
  - 4.2 Por la soberbia de los ángeles malos, las sillas que ocupaban en el cielo quedaron vacías
  - 4.3 Los milagros
  - 4.4 Las transformaciones del demonio
  - 4.5 Por la grandeza y el misterio de los astros conocemos a su autor
5. Elogio de Lisboa
6. El amor de Jerjes a un plátano

#### **VI. Conclusiones**

##### Bibliografía

## RESUMEN

En este trabajo, partiendo de un texto de Séneca en *Naturales Quaestiones* se establece una estrecha relación entre *De tristitia Christi*, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* y las obras de Luis Vives, especialmente *De anima et vita*. Por estar presente el pasaje de Séneca también en *Guzmán de Alfarache*, la conexión se amplía a esta obra. Esas conexiones dan pie para estudiar algunos textos de *Vida de San Antonio de Padua* y de *Orthografía castellana* de Mateo Alemán.

Palabras-clave: Séneca, Plinio, Vives, Moro, Cervantes, Mateo Alemán

## INTRODUCCIÓN



El título del presente trabajo puede resultar sorprendente a primera vista, porque ¿acaso puede establecerse una conexión importante entre una obra sobre la oración de Cristo en Getsemaní antes de su Pasión y la famosa novela de aventuras? En estos días en los que se ha descubierto que puede haber vida en las nubes de Venus me viene al recuerdo lo que afirmó el historiador de la astronomía, Carl Sagan, sobre esa posibilidad: «los descubrimientos extraordinarios requieren pruebas extraordinarias». Y lo aplico «servatis servandis» a los descubrimientos que he ido publicando en mis últimos libros. En efecto, la afirmación de que el *Quijote* y el *Persiles* no fueron escritos por Miguel de Cervantes puede calificarse de «extraordinaria», aunque es de la misma naturaleza que la de que Shakespeare no escribió sus obras. Y esta última no es calificada así en Inglaterra.

Pero, poco a poco, voy aportando pruebas «extraordinarias» y así considero la que ofrezco en este artículo, al establecer una estrechísima conexión entre *De tristitia* y el *Persiles*. El punto de apoyo (como diría Arquímedes) va a descansar en las *Naturales Quaestiones* de nuestro Séneca, porque espero demostrar que el autor de las dos obras mencionadas conocía perfectamente la del gran escritor latino. Y con ese punto de apoyo voy a defender que ambas obras fueron escritas por un solo autor a pesar de la diferencia temporal establecida entre ellas: la primera hacia 1533 y la segunda en 1616. Creo que el descubrimiento de la relación entre *De tristitia* y *Persiles* es lo más importante y novedoso de este trabajo y de ahí que le haya dado ese título, pero hay otras también de gran interés, como es la que se da entre *De tristitia* y *De anima et vita* de Luis Vives.

Del *Persiles* no es necesario hacer presentación (puede consultarse mi libro *Estudio de autoría de Los trabajos de Persiles y Sigismunda* [...]); en cambio, resulta imprescindible para la escrita en latín.

*De Tristitia Christi* (*Sobre la tristeza de Cristo*) es la obra que se encuentra en un manuscrito conservado en el Real Colegio del Corpus Christi de Valencia. Sabemos cómo

llegó dicho manuscrito al Real Colegio por una anotación que escribió el patriarca san Juan de Ribera en el interior del pergamino de la cubierta:

Thesaurus absconditus

este libro me Embio el conde de Oropesa, diziendo me que era del Señor don Fernando de Toledo, al qual selo dio El padre frei Pedro de Soto confessor del emperador rei i Señor Carlo. V. porque era de Thomas moro y escrito de su mano.

El manuscrito consta de 178 hojas de papel en tamaño 8°. El encabezamiento completo reza así:

*De tristitia taedio pauore et oratione Christi ante captionem eius.*

En las hojas finales contiene numerosas frases bíblicas con breves comentarios del autor. La primera edición de la obra se hizo en 1565-166 dentro del volumen *Omnia quae huiusque ad manus nostras pervenerunt latina opera* (Lovanii, apud Petr. Zangrinum), si bien se utilizó un manuscrito derivado del de Valencia. Antes de esta edición latina, se había publicado una traducción al inglés, hecha por Mary Basset, nieta de Tomás Moro, dentro del volumen de obras inglesas de Moro: *The Works of sir T. More* (London, John Cawood, 1557). También esta traducción se hizo sobre un manuscrito derivado del de Valencia. Actualmente se conservan tres manuscritos: el de Valencia, uno en la British Library (Royal 17 D.XIV) y otro en la Bodleiana (431).

En 1963 se inició en la universidad de Yale la publicación de las obras de Tomás Moro en ediciones críticas. Y en 1976 apareció el volumen XIV con *De tristitia*, a cargo del profesor Clarence H. Miller. Contiene el facsímil del manuscrito valenciano, la transcripción del texto, dos aparatos críticos, la traducción al inglés, un estudio detallado del manuscrito y un amplio comentario de carácter histórico. Es un trabajo digno de elogio. En 1979, Álvaro de Silva tradujo la obra al castellano bajo el título de *La agonía de Cristo*. En 1998, el Ayuntamiento de Valencia, en su proyecto de dar a conocer las joyas bibliográficas de la ciudad, decidió hacer una edición facsímil del manuscrito de *De tristitia*. A mí se me encargó hacer la edición y traducción, a las que precedió una introducción de Ángel Gómez-Hortigüela. En aquel momento, me limité a la traducción, que es la actividad que más he practicado como filólogo. Después de haber hecho bastantes traducciones, especialmente de Luis Vives, empecé a establecer conexiones entre sus obras y obras anónimas de la literatura española en vistas a la solución de problemas de autorías.

Al releer recientemente *De tristitia*, me di cuenta de que existía un gran parecido entre pasajes de esa obra y otros de Vives en *De anima et vita*. Al profundizar en ellos, fui estableciendo una estrecha relación entre ambas obras. Pero mi sorpresa fue mucho mayor cuando comprobé que había un vínculo muy especial entre *De tristitia* y *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Ese vínculo estaba basado en el aprovechamiento de un pasaje de las *Naturales Quaestiones* de Séneca. De ese aprovechamiento del texto latino se originan dos pasajes prácticamente iguales en las dos obras citadas. Como se trata de un descubrimiento trascendental por las implicaciones que se derivan, le dedico un extenso y detallado epígrafe en este trabajo. Son tantas las concordancias entre *De tristitia*, por una parte, y *De anima et vita* y el *Persiles*, por otra, que me han decidido a extender la autoría de Vives a las otras dos.

Téngase presente que en 2017 publiqué el libro *Estudio de autoría de Los trabajos de Persiles y Sigismunda* [...] y en 2015 *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda*. Con la perspectiva de los pocos años transcurridos, los nuevos descubrimientos confirman de forma evidente la teoría que vengo defendiendo sobre Vives como autor en español.

Después del adelanto de lo que voy a defender en el presente estudio, hay que plantearse algunas preguntas que surgen de forma inmediata y necesaria al tratar estos problemas.

La primera pregunta es la de por qué está el manuscrito que estudiamos en Valencia. Me pregunto esto porque, en principio, no responde a la lógica que llegara a España y, en concreto, a Valencia. Lo más lógico es que se hubiera quedado en Inglaterra, por haber sido escrito por un inglés, que fue muy poderoso aunque cayera en desgracia y fuera decapitado; además, era muy famoso en toda Europa en cuanto autor de *Utopía* (téngase presente que esa obra se editó por primera vez en Lovaina, 1516, y que bastantes años después, 1565-6, en esa misma ciudad se publicó la primera edición de sus obras completas en latín). Por otra parte, tenía familiares directos que, como es natural, querrían guardar ese manuscrito como la reliquia más querida; recordemos que su propia nieta lo tradujo al inglés, basándose en un manuscrito distinto, como ya hemos dicho. Puesto que el manuscrito original tendría que quedar en sus manos ¿por qué se desprendieron de él?

Buscando soluciones lógicas, si querían que se guardara en la ciudad de un amigo, hubiera sido más lógico que lo hubieran mandado a los Países Bajos, por ser la patria de su mejor amigo, Erasmo; además, Moro había tenido relaciones profesionales y editoriales con esas regiones. En cambio, con España solo había tenido la amistad con Vives. Teniendo en cuenta todas esas circunstancias, ¿por qué decidieron enviarlo a Valencia? Porque parece claro que la voluntad de la persona que entregó el manuscrito a fray Pedro de Soto fue que reposara en Valencia, como comprobaremos a continuación.

La segunda pregunta que tenemos que formularnos es la de cómo llegó el *De tristitia* a Valencia. Para solucionarla, tenemos que partir de los personajes mencionados por san Juan de Ribera en la notificación que hemos transcrito. Es importante referir, en primer lugar, que san Juan de Ribera, nacido en Sevilla, estudió en la universidad de Salamanca y fue arzobispo de Valencia desde 1569 a 1611. Fray Pedro de Soto (1493-1563) fue un importante teólogo que ejerció la docencia en las universidades de Salamanca, Dilinga, Cambridge y Oxford y tuvo una destacada participación en el concilio de Trento. También fue confesor de Carlos V. En mayo de 1555 fue enviado a Inglaterra, donde reinaba María Tudor (1553-1558), hija de Enrique VIII y de Catalina y casada entonces con Felipe II. Con la corte de estos reyes tuvo una buena relación. Por lo que se refiere al conde de Oropesa, el que recibió el manuscrito fue Fernando Álvarez de Toledo, que tenía amistad con Carlos V, pues hospedó al emperador en su castillo de Oropesa desde noviembre de 1556 hasta febrero de 1557, mientras se terminaba el palacio que mandó construir junto al monasterio de Yuste. Por la cronología, el conde de Oropesa que entregó el manuscrito a san Juan de Ribera fue Juan Álvarez de Toledo, hijo de Fernando.

Todos esos personajes intervinieron por la parte española. Por la parte inglesa, los protagonistas fueron los descendientes de Moro, especialmente su hija Margaret, su nieta Mary Bisset y el marido de esta, bien relacionado con la corte de María y Felipe II. Esos tres

familiares tomaron la decisión de enviar el manuscrito a España y, concretamente, a Valencia, patria de Vives. Teniendo en cuenta todas las circunstancias señaladas, es lógico pensar que también participaran en la decisión los reyes: María tuvo como preceptor a Vives, que dedicó a la entonces princesa su *De ratione studii puerilis*; y al futuro Felipe II dedicó *Linguae latinae exercitatio*.

Esos son los hechos, pero sigue la duda de por qué los familiares de Moro quisieron que el manuscrito fuera enviado a Valencia. Hay que tener en cuenta que el nombre de Moro no aparece en el manuscrito, si bien la obra fue incluida en la primera edición de sus obras latinas y en la primera de las obras inglesas en traducción al inglés, como ya hemos dicho. La relevancia del manuscrito de Valencia no fue valorada hasta 1947, pues en ese año fue incluido en la lista de «Las Insignes Reliquias de la Capilla del Real Colegio de Corpus Christi de Valencia». En 1963 el estudioso de Moro Andrés Vázquez de Prada envió un microfilm del manuscrito a Geoffrey Bullough<sup>1</sup>, quien confirmó su autenticidad. La culminación de esas investigaciones está representada por la edición crítica de Clarence H. Miller, ya mencionada. En la Introducción se refiere a la autenticidad del manuscrito<sup>2</sup>: «La evidencia externa reunida por el examen de la confección material del manuscrito de Valencia y por la investigación de su transmisión es meramente útil para confirmar, pero en absoluto necesaria para probar la autenticidad del hológrafo. Hay evidencia segura de que Moro fue el autor de *De tristitia*. Además de la traducción de su nieta, dos manuscritos del siglo XVI y los *Opera omnia* de Lovaina atribuyen a él la obra». Por tanto, para Miller los tres argumentos últimos son los decisivos para atribuir la obra a Moro, pero a mí no me parecen concluyentes, porque, si la obra estaba en casa de Moro, aunque no estuviera firmada por él, lo natural y lógico es que la consideraran suya. Por lo que se refiere a la letra, afirma Miller<sup>3</sup>: «El hológrafo de Valencia se autentifica a sí mismo y los otros pocos escritos de Moro en letra bastardilla (las glosas marginales en el *Prayer Book* y pocas cartas en los Países Bajos) pueden ser autenticadas por la comparación con él». Por mi parte, lo que defiendo es que la letra puede ser de Moro, pero que el contenido de *De tristitia*, con toda seguridad, es de Vives. En el cuerpo de este trabajo expongo 44 argumentos, basados en la comparación de pasajes de esa obra con otros de Vives.

Los pasajes estudiados representan una gran parte de *De tristitia*, porque es una obra más bien breve. Eso equivale a decir que, prácticamente, el conjunto de las ideas expresadas es de Vives. En algunas hay coincidencia con las de Moro, pero en otras no, por ser propias de Vives. De acuerdo con eso, si el autor hubiera sido Moro ¿qué necesidad tenía de tomar ideas de Vives? Él tenía los suficientes conocimientos para hacer una obra original, así como los adecuados recursos expresivos y retóricos para la composición de la misma. En consecuencia, pienso que *De tristitia* fue escrito por Vives y ahí, precisamente, estaría la razón por la que los familiares de Moro decidieron que el manuscrito debía estar en Valencia. Quien mejor podía saber la verdad era Margaret, la hija de Moro, porque, dentro de su familia, era la predilecta de Vives, tal como escribió en *De conscribendis epistolis* (trad. Riber, pág. 874):

1 G. Bullough, «More in Valencia». En *The Tablet*, diciembre de 1963.

2 Cl. H. Miller, «Introduction» a su edición, pág. 695.

3 . H. Miller, «Introduction» a su edición, pág. 695.

Cuando escribas a Tomás Moro o tengas quien vaya allí, no te olvides de añadir un afectuosísimo saludo para él y sus hijos, especialmente para mi muy apreciada Margarita Roper, a quien desde el primer momento que la conocí, no la quise menos que si fuera hermana propia mía.

Ya he dicho que la edición de Miller es excelente, pero le puedo criticar que no mencione pasajes paralelos de Vives, porque son muchos los que podría haber citado, como comprobaremos en el cuerpo de este trabajo. Si llega a su conocimiento, me gustaría que diera una explicación a por qué razón las hijas de Moro quisieron enviar a Valencia, precisamente, el autógrafo de su padre, que era uno de sus últimos recuerdos. Parece una falta de piedad filial. También me gustaría que explicara la estrecha relación entre *De tristitia* y *Persiles*. Y una tercera duda sería por qué la nieta de Moro hizo la traducción sobre un manuscrito hoy perdido (B lo llama Miller) y no sobre el manuscrito autógrafo.

## I. CONCORDANCIAS ENTRE *DE TRISTITIA* Y VARIAS OBRAS DE VIVES

### 1. El inicio de la Pasión de Cristo en Getsemaní y Vives

*De tristitia* es, fundamentalmente, una meditación sobre los textos evangélicos referentes a la oración de Jesús en el monte de Getsemaní antes de dar comienzo a su Pasión. En esa noche, se produce un gran contraste entre la angustia de Jesús, que le llevó hasta sudar sangre, y el comportamiento de los apóstoles, quienes, mientras él oraba, ellos se quedaron dormidos, mereciendo por ello el reproche del maestro.

Vives sintió una gran atracción hacia ese episodio de la vida de Jesús, porque trató de él en dos de sus obras: con amplitud lo hizo en *Sacrum diurnum de sudore Domini nostri Jesu Christi*, compuesto con motivo de la peste que hubo en Flandes en 1529. De esta manera describe el sudor de Cristo por el sufrimiento que le esperaba (trad. Riber, pág. 427):

Y, a pesar de todo, la carne (tal es la humana flaqueza), atenta por completo al trance crítico, ya próximo, ya inminente, abatida y consternada en grado sumo, y abiertos sus poros por el terror, humedeciose Cristo y manó de su cuerpo una onda de sudor, que por su densidad más que sudor podía parecer sangre, teñida de color sanguíneo; porque abiertos los poros de cuerpo tan tierno, es de creer que también sudó sangre.

También trató Vives de Getsemaní, con brevedad, en *Excitationes animi in Deum*, de donde tomo esta frase (trad. Riber, pág. 512):

*Esta es, —dijo el Señor— vuestra hora y el poder de las tinieblas. De ahí, dolores y tormentos en el cuerpo, y ansiedades, tristeza, pavor, angustia, perturbación, consternación en el alma*

para comprobar su parecido con el título completo de *De tristitia*, que ya hemos puesto en latín y traduzco aquí:

Sobre la tristeza, hastío, pavor y oración de Cristo antes de su apresamiento.

No puede haber la menor duda de que Vives se sintió siempre conmovido por la angustia de Cristo en Getsemaní y, dada la bien probada tendencia suya a las repeticiones, si lo hizo dos veces con su nombre, es natural que lo hiciera una tercera de forma anónima para consolar a su amigo Moro.

## 2. Jesús se retiró a Getsemaní para hacer oración

Basándose en el hecho de que Jesús fue a Getsemaní para orar, el autor de *De tristitia* se propuso hacer un tratado de cómo se ha de hacer la oración en general. Esa intención se adecua perfectamente a Vives, porque la oración desempeñó una función esencial en su espiritualidad. Que esto es así se comprueba por haber escrito una amplia obra dedicada a la oración; su título es *Excitationes animi in Deum* y contiene las siguientes partes: «Preparación del alma para orar», «Preces y meditaciones durante el día», «Comentario al Padre Nuestro» y «Preces y oraciones generales».

La importancia dedicada a la oración en *De tristitia* tiene su correspondencia con la que Vives le concede en la citada obra *De sudore*. En efecto, al comentar la frase evangélica de que «Jesús se retiró al monte para orar», escribe (trad. Riber, págs. 426-427):

Este pasaje demuestra el hábito en la oración, ora ella tenga lugar en el monte, como quien dice, en la soledad, ora después de la cena, a fin de que a la refacción del cuerpo siga muy de cerca la refacción del alma.

## 3. Dos formas de hacer oración: ambulatoria y de total dedicación

La primera forma de oración consiste en elevar el espíritu a Dios mientras se hace cualquier tarea. La segunda exige una dedicación completa en el cuerpo y en el alma a la oración (*De tristitia*, fol. 34<sup>v</sup>-35. En las citas siguientes pondremos solo los folios):

Y no quisiera, sin embargo, que por lo que he dicho alguien piense que prohíbo orar paseando, sentado o incluso echado. Ojalá que siempre, mientras hacemos cualquier cosa físicamente, elevásemos al mismo tiempo a Dios nuestro espíritu (que es la forma más grata a él de hacer oración). En efecto, no nos apartamos de quien está en todas partes a donde quiera que nos dirijamos en nuestro deambular, con tal de que nuestro espíritu se dirija a Dios. Sin embargo, así como dice el profeta a Dios: “Me acordé de ti sobre mi lecho”, y no contento con eso: “se levantaba en mitad de la noche para rendir homenaje al Señor”, de la misma forma, junto a esas preces por así decir deambulatorias, pediría que se hiciesen a veces algunas en las que se preparase el espíritu con tal reflexión y se dispusiese el cuerpo con tal respeto, como no lo tendríamos al presentarnos ante todos los reyes de la tierra reunidos al mismo tiempo.

Vives se refirió a esas dos formas en *Excitationes animi in Deum* al resaltar la práctica de la oración en la Iglesia primitiva (trad. Riber, pág. 443):

Y está fuera de contradicción que hicieron esto mismo [la oración] en la mesa, en el estudio, en las faenas de la propia profesión y que nada se hizo sin la previa imploración a la divinidad. Tocante a las razones y maneras para elevarnos a esa contemplación, para levantar esa llama de amor viva, ello requiere más sublime especulación y más grande holgura de tiempo.

#### 4. La oración a Dios se compara con la entrevista ante un rey o príncipe

La oración de total dedicación a Dios es comparada con una entrevista importante hecha ante un rey o príncipe. En ambos casos el comportamiento del hombre tiene que ser exquisito en lo corporal y en lo espiritual, fol. 32<sup>v</sup>-34<sup>v</sup>:

A continuación hacemos todo lo que demuestra que nuestro espíritu está viajando lejos: nos rascamos la cabeza, nos limpiamos las uñas con un cortaplumas y las narices con el dedo. Entre tanto decimos una cosa por otra. Olvidándonos de lo que hemos dicho o de lo que no hemos dicho, adivinamos al azar lo que falta por decir. ¿Acaso no nos da vergüenza suplicar a Dios en un estado mental y corporal tan trastornado, estando en peligro tan grande para nosotros? ¿Pedimos así el perdón por tantos enormes delitos? ¿Así tratamos de evitar los suplicios eternos? De esa forma, aunque no hubiésemos pecado antes, mereceríamos diez veces los tormentos eternos por habernos dirigido a la Majestad de Dios tan despreciativamente.

Imagina ahora que has cometido un crimen de lesa majestad contra uno de los príncipes mortales, en cuya mano está tu vida, pero que es tan misericordioso que, si te arrepientes y tratas de evitar su indignación, está dispuesto a cambiar la pena capital en una multa de dinero, o bien a perdonarla por completo ante muestras convincentes de gran vergüenza y dolor.

Así, pues, llevado a presencia del príncipe, dirígete a él con descuido, háblale con despreocupación y negligencia y, mientras él está quieto y escucha, muévete de acá para allá al ir exponiendo tu petición. Después, cuando te hayas movido bastante, ponte en una silla o, si por educación te parece que te debes arrodillar, ordena antes que alguien te acerque un cojín y lo ponga debajo de tus rodillas, incluso que te lleve un reclinatorio también con un cojín para apoyar los codos. En ese momento empieza a bostezar, a desperezarte, a estornudar, a escupir sin ningún miramiento y a eructar los vapores de tu glotonería. En resumen, compórtate en tu rostro, en tu voz, en tus gestos y en todo el porte de tu cuerpo de tal forma que vea con claridad que, mientras le hablas, en tu espíritu haces otras cosas.

En consecuencia de esa situación di ahora qué feliz desenlace esperas para tal súplica.

Con certeza nos parecería que estamos locos si defendiésemos así una causa capital ante un príncipe mortal. Y este príncipe, sin embargo, después de destruir nuestro cuerpo, no podría hacer nada más. ¿Estamos entonces cuerdos cuando, cogidos en un montón de delitos mucho más graves, tratamos de evitar de forma tan despreciativa el castigo ante Dios, el rey de todos los reyes, quien, tras destruir el cuerpo, tiene poder para enviar el alma y el cuerpo juntos al infierno?

Esta misma comparación la hizo Vives en *De concordia et discordia*, IV, 14, págs. 306-307:

No hay nadie de nosotros, por poco que haya vivido en alguna comitiva real, que no haya visto con frecuencia el siguiente hecho: cuando alguien se dirige a un príncipe incluso de mediana categoría entre los nuestros, si alguno de los bufones, que nunca suelen faltar en los palacios y de los que se dice que son alimentados para diversión, le da un golpe o le ataca con insulto o un dicho insolente, desprecia esas palabras o el golpe como dando la sensación de que es apartado de eso por la percepción de algo más importante, sin duda impresionado por la contemplación de aquella majestad terrena y absorto por completo en la visión; y no ignora que eso agrada muchísimo al príncipe, quien ve que por él son despreciadas las restantes cosas y que sus súbditos, conmovidos y casi atónitos por el respeto hacia su majestad, no perciben nada que no sea él, transportados como están por sus palabras y su conversación a tal altura que no puede llegar allí la percepción o la preocupación por esas cosas bajas. Esto ciertamente con relación a un hombrecillo corrompido, desgraciado, débil y que ha de morir en poco tiempo; y tú, en verdad, al dirigirte a un príncipe como es Dios ¿tuerces enseguida los ojos, la cabeza y en el intermedio todo el cuerpo hacia no sé qué ligera brisa o agitación de polvo y barro o de sucio pus y putrefacción de tu muy maloliente cuerpo? ¡Hombre de hierro o, mejor, hierro mismo sin mente y sin sentidos! ¿Tienes tiempo para pensar en enemistades humanas exponiéndote a las divinas? Hasta el fondo se ha agotado toda esperanza de salvación cuando nos hacen sufrir ligerísimas enfermedades y no nos damos cuenta de las graves y pestilentes. ¿No ves que te preparas la enemistad de Dios si no te diriges hacia él por el camino recto, despreciando todas las demás cosas y teniéndolas por nada?

Son dos citas muy largas, pero era necesario darlas completas para comprobar la igualdad de ambas situaciones; un hombre ante un príncipe y ante Dios en la oración tiene que estar pendiente exclusivamente de la trascendencia de encontrarse con dos seres excepcionales, si bien Dios aventaja infinitamente al príncipe. Es un argumento de gran importancia.

## 5. Johannes Gerson, el inspirador de *De tristitia*

El propio autor de *De tristitia* reconoce la deuda que tiene con J. Gerson en la solución de las dificultades que surgen al orar, fol. 79:

Así, pues, Gerson, hombre de una extraordinaria erudición y dulcísimo conocedor de las conciencias afligidas, al ver, creo, a otros a los que la disipación del espíritu mantenía tan angustiados que repetían una tras otra cada una de las palabras de sus oraciones en una especie de molesto murmullo, sin que les sirviese de nada, incluso a veces disgustándoles más su oración la tercera vez que la primera, con lo que sucedía que, al admitir el hastío, perdían todo el consuelo de la oración, estando a punto algunos incluso de abandonar la costumbre de rezar como algo inútil para los que oraban así o porque incluso temían que fuese algo nocivo, este piadoso hombre, para aliviarles una molestia tan angustiosa, distinguió tres aspectos en la oración: el acto, la virtud y el hábito.

J. Gerson estudió en París y fue canciller de su universidad. Inició una espiritualidad mística de gran influjo en la educación europea. Las obras que más influyeron en *De tristitia* fueron *Monotessaron* y *De oratione et eius valore*. Con toda seguridad, Vives conoció esa espiritualidad en sus años de estudios en París.

## 6. Alfonso de Cartagena

La obra se inicia con una referencia a un famoso escritor español, Alfonso de Cartagena (1386-1456), hijo del converso Pablo de Santa María. Entre sus obras destacan: *Defensorium unitatis christianae*, *Memoriale virtutum*, *Doctrinal de Caballeros* y *Oracional*. Estas son las palabras referentes a Alfonso, fol. 1<sup>v</sup>:

Un varón de Burgos, erudito, piadoso, e ilustre investigador de temas sagrados, con suposiciones pertinentes cree que el himno que Cristo recitó entonces con sus apóstoles consistió en los seis psalmos a los que en su conjunto los hebreos llaman «Gran Aleluya», esto es, el salmo CXII junto con los cinco siguientes.

Este recuerdo y alabanza de Alfonso hablan claramente a favor de Vives por tres razones: en primer lugar por ser español; en segundo, por ser hijo de converso como el propio Vives y, finalmente, porque lo cita como autoridad de una costumbre judía, como veremos en el epígrafe siguiente. Es difícil que Moro conociera las obras de Alfonso de Cartagena.

## 7. Una costumbre judía mantenida en el siglo XVI

Así se confirma en la continuación del texto del epígrafe anterior, fol. 1<sup>v</sup>-2:

En efecto, esos seis psalmos, llamados «Gran Aleluya», suelen recitarlos los hebreos siguiendo una antiquísima costumbre para dar gracias en la pascua y en algunas fiestas importantes, e incluso hoy recitan el mismo himno en las mismas fiestas.

No creo que Moro estuviese muy al tanto de lo que recitaban los judíos en sus fiestas. En cambio, Vives lo sabía perfectamente, porque en su familia se mantenían prácticas religiosas judías, por las que, precisamente, fueron perseguidos y condenados.

## 8. El autor conocía el hebreo

En varios pasajes de la obra se ofrece el significado de palabras hebreas, por ejemplo en fol. 3<sup>v</sup>:

El torrente Cedrón está situado entre la ciudad de Jerusalén y el monte de los Olivos, y la palabra ‘Cedrón’ significa en hebreo ‘tristeza’. El nombre ‘Getsemaní’ significa en hebreo ‘valle fertilísimo’ o ‘valle de los olivos’

en fol. 41:

Es más, así como tiene mordiente la supresión del nombre Pedro, o mejor, Cefas, de la misma forma también tiene otro mordiente el nombre Simón, pues en hebreo (en esta lengua, en efecto, le hablaba Cristo) Simón significa ‘que oye’ y también ‘obediente’

y en fol. 126<sup>v</sup>:

Así, pues, Malco, puesto que en la lengua hebrea significa lo que en latín ‘rey’, puede ser tomado de forma apropiada como representación de la razón.

Estos cuatro ejemplos en una obra corta ponen de manifiesto que el autor tenía la costumbre de explicitar el significado de palabras hebreas. Desde luego, Vives tenía esa costumbre. Veamos algunos ejemplos: en *De veritate fidei christianae*, III, 5, pág. 378:

Porque tú no puedes ignorar aquello que yo sé que están de acuerdo todos los que conocen el hebreo, a saber, la palabra *ad olam* y que los nuestros unas veces traducen “eternamente”, otras por “sempiternamente”, otras por “siglo”

en la misma obra, III, 1, pág. 443:

En hebreo no aparece la palabra virgen, sino Aalma, que significa muchacha

y en la misma obra, III, 12, pág. 492:

De paso observarás que en este pasaje el Mesías es llamado “pimpollo del Señor” y fruto de la tierra según una y otra generación. El *Targe* caldaico, en lugar de pimpollo del Señor, traduce Mesías.

## 9. Interpretación espiritual de los textos evangélicos

La característica predominante en *De tristitia* es la interpretación figurada o espiritual que se hace de los textos evangélicos comentados. El propio autor lo dice varias veces, por ejemplo en fol. 97<sup>v</sup>:

Aunque Judas en verdad según la sucesión histórica iba delante de la turba, sin embargo significa también espiritualmente que, entre los colaboradores en el mismo acto pecaminoso, Dios considera más criminal que a los demás a aquel que tiene mayores razones para no participar en él.

La interpretación figurada de las Sagradas Escrituras es defendida por Vives en *De concordia et discordia*, después de citar un pasaje del *Apocalipsis* de san Juan interpretado por san Cipriano, IV, 12, pág. 291:

Esto dice S. Cipriano. Aunque no desean en su espíritu la venganza que merece y parece pedir la crueldad de los impíos hacia ellos, sin embargo todo eso es dicho de modo figurado al igual que otras muchas cosas en las *Sagradas Escrituras*, de forma que las afecciones de las cosas para nuestra comprensión son atribuidas a personas que las hicieron o las padecieron [...].

Y no solo en las Sagradas Escrituras, pues Vives fue partidario de las interpretaciones alegóricas de los textos en general. De hecho, la practicó en su obra *Bucolicarum Vergilii interpretatio, potissimum allegorica*.

## 10. En contra de la interpretación de san Agustín

En un pasaje la interpretación del autor difiere de la dada por san Agustín, fol. 74<sup>v</sup>:

Por lo demás, en este pasaje San Agustín dice que no le parece mal la interpretación que he dado, si bien no le parece necesaria, pues es suficiente el lenguaje normal, sin necesidad de ninguna figura.

En este texto se pueden destacar dos aspectos: 1) el gran conocimiento que el autor tenía de las obras de san Agustín, pues esa interpretación se encuentra en *De consensu evangelistarum*; recuérdese que Vives había hecho unos exhaustivos comentarios a *De civitate Dei*; 2) la independencia de criterio del autor, que hace su interpretación basándose en la retórica.

## 11. Objeción en forma de dilema

Un rasgo en lo relativo a la forma de argumentar es el uso del dilema en fol. 49:

Pero quizás pueda decir algún meticoloso investigador de la decisión divina: Cristo quiso que sus apóstoles estuviesen despiertos o no lo quiso. Si no lo quiso ¿por qué lo mandó con tanto interés? Si lo quiso ¿qué necesidad

tenía de ir y volver tantas veces? ¿Acaso no pudo, siendo Dios, decirlo una vez y hacer al mismo tiempo que se cumpliera?

Esta forma de argumentar se adecua mejor que a Moro a Vives por su formación con los pseudodialécticos de París.

## 12. Las Sagradas Escrituras encierran la sabiduría y la ciencia de Dios

Esta idea es expuesta mediante una frase bíblica, fol. 110:

Por tanto, lo que el apóstol afirmó sobre la sabiduría de Dios me parece que puede exclamarse con razón sobre la sagrada escritura, (en la que Dios ocultó y escondió las inmensas acumulaciones de su sabiduría), : “Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios, ¡cuán incomprensibles son los juicios de Dios y cuán inescrutables sus caminos!”

La frase corresponde a san Pablo, Romanos, 11, 33:

¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!  
¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!

A Vives le gustaba mucho este pensamiento, pues lo expresó en *De veritate fidei christianae*, II, 24, pág. 338:

¡Oh profundidad de la riqueza (de la sabiduría y ciencia de Dios)!

Y mucho antes lo había aprovechado en una carta a Cranevelt (traduzco de Ijsewijn,

En estos días (ojalá esta ceremonia sea venturosa y de buenos auspicios para mí, para ti y para toda la república de jurisconsultos) tu facultad de ambos derechos ha dado a luz en un solo parto cuatro doctores, y me fue permitido con el amable permiso de los sacerdotes asistir a los ritos sagrados y participar en los sagrados misterios, por Hércules, ¡tan divinos, tan incomprensibles! ¡Oh profundidad de las riquezas!

## 13. La oración del *Padre nuestro*

Como ejemplo de oración se pone en *De tristitia* la que enseñó el propio Jesús, esto es, el *Padre nuestro*, fol. 45<sup>v</sup>:

Así, pues, enseñó a todos los demás que rezásemos así: «Padre nuestro, que estás en los cielos [...]».

El hecho de poner como modelo de oración el *Padre nuestro* va muy bien a la autoría de Vives, por haber dedicado él un extenso comentario al *Padre nuestro* dentro de la obra *Excitationes animi in Deum*, a la que ya nos hemos referido.

## 14. Padre mío / Padre nuestro

Como aspecto especial en el *Padre nuestro*, está la reflexión que, a partir de la frase evangélica «Padre mío, si no puede pasar este cáliz sin que lo beba, hágase tu voluntad», hace el autor sobre la oposición Padre mío / Padre nuestro, fol. 45:

“Padre mío”, dice, “si no puede pasar este cáliz sin que lo beba, hágase tu voluntad”. El pronombre ‘mío’ tiene una doble connotación, pues expresa gran afecto, y da a entender que Dios Padre es el Padre de Cristo de un modo especial, ya que no es solo por creación, como para todos los demás, ni por adopción, como es el Padre para los cristianos, sino que por naturaleza es Padre de Dios Hijo. Así, pues, enseñó a todos los demás que rezásemos así: “Padre nuestro, que estás en los cielos”, para que reconociésemos con tales palabras que Dios es el Padre común para todos nosotros, en cuanto hermanos, mientras él con razón llama al Padre “padre mío”, ya que es el único que lo puede hacer por su divinidad. Pero, si alguien es tan soberbio que no parece contentarse, como el resto de los hombres, sino que se considera el único dirigido por el Espíritu oculto de Dios y con una condición distinta a la de los demás, creo ciertamente que se apropia las palabras de Cristo y pide con la invocación “Padre mío” en lugar de “Padre nuestro”, puesto que se apropia para él solo el Espíritu común de Dios, no diferenciándose mucho de Lucifer, al apropiarse así las palabras de Dios como Lucifer su lugar.

Exactamente, las mismas reflexiones hace Vives en el apartado «Nuestro» de su comentario al *Padre nuestro* (*Excitationes animi in Deum*, trad. Riber, pág. 465):

Dos palabras son estas: *Padre* y *nuestro*, que, recordándolas nosotros, tienen capacidad para arrebatarlos a un increíble amor tuyo. ¿Qué cosa hay mayor que tu paternidad, qué cosa hay más deseable? Si nosotros somos hijos de Dios es fuerza que seamos también dioses. Si Tú eres nuestro Padre, todos aquellos cuyo Padre eres somos hermanos, y con ese vínculo de parentesco estamos unidos, no ya con los hombres sino también con los ángeles. ¿Qué he dicho con los ángeles? Con el mismo Cristo, a quien solo corresponde decir: *Padre mío*.

## 15. El *Padre nuestro* contiene muchos misterios

En el Prólogo del comentario al *Padre nuestro*, Vives afirma que en esa oración se contienen muchos misterios (*Excitationes animi in Deum*, trad. Riber, pág. 460):

No contiene palabra [el Padre nuestro] que no involucre un sinnúmero de misterios, como dictada por la Divina Sabiduría. Cualquiera que las contemple con atención y piedad verá ser cierto esto que digo, puesto que los profanos que pronuncian esas palabras con frialdad y bostezando y ocupados en otra cosa, ¿cómo pueden penetrar esas profundas reconditeces?

El afirmar que el *Padre nuestro* contiene muchos misterios concuerda con lo que se dice repetidamente en *De tristitia*, esto es, que las Sagradas Escrituras encierran misterios espirituales (véase el epígrafe «Interpretación espiritual de los textos evangélicos»). Nótese también la referencia a los que bostezan y hacen otras cosas mientras oran y compárese con el epígrafe «La oración a Dios se compara con la entrevista ante un rey o un príncipe».

## 16. Los turcos y los luteranos

En una obra dedicada, fundamentalmente, a la oración de Jesús en Getsemaní puede resultar llamativo que se haga referencia a los turcos y a los luteranos porque desgarran la cristiandad, fol. 87:

[...] los terribles turcos invaden más partes del dominio cristiano, mientras múltiples sectas de herejías desgarran otras con disensiones internas.

Sin embargo, esa referencia es importante para atribuir *De tristitia* a Vives, porque a los peligros que traían a la cristiandad dedicó su diálogo *De Europae dissidiis et Republica* y su opúsculo *Quam missera est vita christianorum sub Turca*, además de hacer muchas referencias breves en otras obras, como en *De concordia*, IV, 12, págs. 295-296:

Hay que amar a los turcos, por ser hombres, y los han de amar aquellos que quieren obedecer las palabras: Amad a vuestros enemigos, así, pues, tendremos buenos deseos para con ellos, lo que es propio del verdadero amor, y les desearemos el único y máximo bien, el conocimiento de la verdad, que no conseguirán nunca con nuestros insultos y maldiciones, sino del modo que lo conseguimos nosotros mismos con la ayuda y el favor de los apóstoles, esto es, con razonamientos adecuados a la naturaleza y a la inteligencia humanas, con la integridad de vida, con la templanza, con la moderación, con intachables costumbres, de forma que nosotros mismos seamos los primeros en mostrar con las obras lo que profesamos y ordenamos, no sea que nuestra vida disconforme los aparte de la creencia en nuestras palabras.

## 17. Ofende gravemente a Dios quien usa las leyes para producir injusticias

Esta idea es expresada a propósito de la traición de Judas, quien se sirvió de algo bueno como era un beso para entregar a Jesús, fol. 101:

“¿Con un beso”, dice, “entregas al hijo del hombre?” Entre todas las circunstancias de los crímenes no sería fácil encontrar otra más odiosa para Dios que cuando pervertimos la auténtica naturaleza de las cosas buenas en instrumento de nuestra maldad. Así es de odiosa la mentira para Dios, porque las palabras, que están ordenadas a expresar los sentimientos del espíritu, son desviadas a otros propósitos por medio de engaños. Con esta clase de mal ofende gravemente a Dios si alguien usa las leyes para producir injusticias, cuando están hechas para evitarlas.

Vives en *De subventione pauperum*, I, 9, pág. 112, defendió que las leyes producen injusticias, por asignar bienes a las personas en contra de la comunidad de bienes que Dios y la naturaleza establecieron:

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.

### 18. Importancia de la prudencia

A las tres personas de la Trinidad hemos de pedir tres cosas: el perdón, la gracia y la prudencia, fol. 78:

De los tres hemos de pedir tres cosas también, esto es, el perdón de las cosas pasadas, la gracia para arrostrar las presentes y la prudencia en relación a las venideras. Pero estas cosas las hemos de pedir no con indolencia y bostezando, sino constantemente y con fervor.

En ese texto queda claro que para el autor las tres cosas más importantes para pedir a las personas de la Trinidad son el perdón de los pecados cometidos, la gracia para obrar bien en el presente y la prudencia para actuar en el futuro. Lo que más llama la atención en esa triple petición es la presencia de la prudencia. Si el autor es Vives, resulta explicable, si tomamos en consideración el extraordinario elogio que hizo de la prudencia en *De disciplinis*, 2ª, V, 1, pág. 215:

La prudencia, empero, es la habilidad de acomodar todo aquello de lo que hacemos uso en la vida a los lugares, momentos, personas y negocios. Ella es el timonel y el gobernalle en la tempestad de las pasiones a fin de evitar que éstas, con su virulencia, arrojen la nave que el hombre todo constituye a los arrecifes o a los escollos, o la hundan bajo enormes olas.

### 19. Cristo, Dios y hombre, soportó sufrimientos en su cuerpo y en su espíritu para redimir a los hombres del pecado

El misterio de la Redención de los hombres está muy presente en *De tristitia* y, para ponerlo de relieve, se ataca la herejía de lo que negaban la divinidad de Cristo y también la de los que negaban que fuese hombre, porque, para redimir a los hombres, el redentor tenía que ser Dios y hombre. La razón de ese misterio consiste en que la ofensa hecha a Dios por el hombre con su pecado era infinita y solamente podía borrarla Cristo, en cuanto que era infinito por ser Dios y en cuanto que era hombre podía padecer y morir. Ponemos dos pasajes de *De tristitia* en los que se expresan esas ideas, en fol. 24-25:

Su insensato convencimiento, no menos pernicioso que falso, trata de debilitar y destruir todo (en la medida que pueden) el misterio de la redención humana, puesto que intentan cortar y secar por completo la muerte y pasión de nuestro salvador, de las que fluyó, como de una fuente, el río de nuestra salvación.

Así, pues, para poner remedio a esta enfermedad tan mortífera el médico mejor y más piadoso quiso mostrarse como verdadero hombre con aflicción, pavor, hastío y temor de los tormentos, indicios segurísimos de la debilidad humana.

Además, puesto que vino al mundo para ganar para nosotros la alegría por medio de su dolor, de la misma forma que esa alegría nuestra tenía que completarse al mismo tiempo en el alma y en el cuerpo, así quiso experimentar no solo el tormento del suplicio en el cuerpo sino también un sentimiento amarguísimo de tristeza, temor y hastío en su espíritu, haciéndolo también en parte para unirnos tanto más a él cuanto más sufriese, en parte para advertirnos cuán injusto es tanto que nosotros rehacemos el dolor por su causa (ya que él soportó espontáneamente por nosotros tantos y tan enormes dolores), como que soportemos con espíritu rebelde la pena debida a nuestros pecados (a pesar de ver que nuestro santo salvador soportó, sin duda por su propia voluntad, tanto en su cuerpo como en su espíritu tantos y tan amargos tormentos no porque los mereciese por alguna falta suya, sino exclusivamente para borrar nuestros delitos)

y en fol. 86:

Por esta razón, a pesar de ser Dios, continuamente (porque era también hombre verdadero) se llamaba hijo del hombre, sin duda sugiriéndonos continuamente el beneficio de su muerte mediante el recuerdo de su naturaleza, la única que pudo morir, puesto que, aunque moría Dios al morir quien era Dios, sin embargo no murió su divinidad sino exclusivamente su humanidad o, mejor, solo su cuerpo, si tenemos en cuenta el hecho natural en lugar del uso de la palabra, pues se dice que muere el hombre cuando el alma abandona el cuerpo muerto, alejándose ella que es inmortal. Ahora bien, puesto que no se contentó Cristo con la denominación de nuestra naturaleza, sino que se alegró en tomar nuestra naturaleza por nuestra salvación [...], se dignó aglutinarnos a él en la estructura de un solo cuerpo [...].

El misterio de la Redención es fundamental en la religiosidad de Vives, pues de él trató en varias de sus obras, desde las primeras hasta la última. Vamos a ofrecer un pasaje de *Genethliacon Jesu Christi* (traduzco de Mayans, vol. VII, pág. 9):

Y, como el cuerpo por la presencia del alma vive, tiene fuerza y vigor y se mantiene en su esencia y especie, de la misma forma, al adoptarlo Dios, este hombre es Dios e inmortal. El alma da el ser al cuerpo natural y Dios a esa extraordinaria hipóstasis, que en su totalidad es hombre para que el hombre entero sea salvado; asimismo, esa hipóstasis es en su totalidad Dios,

para que Dios al completo permanezca reconciliado con el hombre. Y el propio Hijo de Dios es imagen y sustancia del Padre para que, por quien había hecho el mundo y al hombre, por Él restaurase al hombre y al mundo de su caída

y otro de *De veritate fidei christianae*, II, 3-5, pág. 224, de donde extraigo una breve muestra, pues el pasaje ocupa 12 págs.:

Por el Hijo, pues, era adecuado que se realizara la reconciliación, esto es, la purificación de los pecados, para que el retorno a Él procurase la gracia y el favor de Dios, como el alejamiento había acarreado el pecado y la culpa.

Resulta evidente la relación entre *De tristitia* y las obras de Vives por la importancia que se da en ambas al misterio de la Redención. Volveremos a tratar de la Redención en IV, 5 y en V, 1.

## 20. El cuerpo místico de Cristo

La doctrina del cuerpo místico de Cristo es consecuencia de la redención, que llevó a cabo Cristo en cuanto que era Dios y hombre, fol. 86-87:

Ahora bien, puesto que no se contentó Cristo con el solo nombre de nuestra naturaleza, sino que se alegró en tomar nuestra naturaleza por nuestra salvación y, finalmente, a todos nosotros, a los que regeneró con los sacramentos de salvación y con la fe, se dignó aglutinarnos a él en la estructura de un solo cuerpo, haciéndonos incluso partícipes de sus nombres (así, en efecto, llama la sagrada escritura a todos los fieles dioses y Cristos), yo pensaría que no actuaremos sin sentido si tenemos que se aproxima el tiempo en el que Cristo, el Hijo del hombre, será entregado en manos de los pecadores cuantas veces vemos que amenaza el peligro de que el cuerpo místico de Cristo, su Iglesia, esto es, el pueblo cristiano, se venga abajo en manos de hombres impíos, lo que vemos que ocurre desde hace tiempo todos los siglos ¡ay dolor! en todas partes, pues los terribles turcos invaden unas partes del dominio cristiano, mientras múltiples sectas de herejes desgarran otras con disensiones internas.

En la religiosidad de Vives la doctrina del cuerpo místico tuvo gran relevancia. La expuso con amplitud en *De concordia et discordia*, IV, 13, pág. 299:

Y, si la naturaleza, Cristo, Dios nos ordenan amar de esa forma a los que están fuera de la iglesia, es adecuado pensar cuál conviene que sea nuestra disposición con respecto a aquéllos que son miembros del mismo cuerpo que nosotros, entre quienes la disensión y el odio representan lo mismo que si el brazo se separase de la mano o el dedo del ojo. Con sus recompensas y bienes se alegrará tanto como el ojo, si tuviese sensibilidad por sí mismo, se alegraría con las ventajas que obtuviese la mano o el corazón; no se dolerá con sus desgracias de forma distinta a como lo hace el ojo con el daño y el dolor del

pie, puesto que ciertamente no está unido y fusionado con menor armonía el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, que el cuerpo de cualquiera de nosotros; en efecto, Cristo, formó de esta sociedad y unión de todos los suyos un solo cuerpo, del que se constituyó en cabeza, dando vida a todo él con su vigoroso y ardentísimo amor. En este cuerpo el amor es un vínculo mayor, y la vida procedente de la salud de la cabeza es más fuerte que la sangre y el alma en el cuerpo de cualquier ser vivo.

## 21. Morir para estar con Cristo y disolverse en él

El ejemplo de Cristo al aceptar la muerte es puesto como modelo para no temer la muerte e, incluso, para desearla, fol. 103:

Que corran aquí todos los pusilánimes. Que agarren aquí el asa de una segura esperanza cuando se sienten golpeados por el horror de la muerte, pues así como entonces soportan la agonía con Cristo, cuando sienten pavor, aflicción, y tristeza al tiempo que sudan (con tal de que oren, persistan en la oración y se sometan con todo su corazón a la voluntad de Dios), sentirán también sin ninguna duda el auxilio de esta consolación y serán fortalecidos por el Espíritu de Cristo, de tal forma que percibirán que el viejo aspecto de su corazón de tierra es renovado por el rocío celestial, y gracias al madero de la cruz de Cristo, sumergido en el agua de su dolor, el recuerdo de la muerte, amargo hasta hace poco, se endulzará, a la aflicción sucederá la alegría, al miedo la robustez y la fortaleza del espíritu y, finalmente, desearán la muerte por la que sentían horror, pensando que vivir es triste y morir una ganancia al tiempo que desean disolverse y estar con Cristo.

A pesar de su religiosidad, Vives expresó por cinco veces en su obra el deseo de la muerte, especialmente en su correspondencia. Así, en carta a Miranda de 1523 escribió (*Epistolario*, pág. 321):

En cuanto a mí, cuando considero por cuántos trabajos y miserias arrastramos esta vida miserable, muchas veces me asalta y se adueña de mi ánimo el deseo de pedir a Dios el final de mis trabajos y como la llegada al puerto en medio de la tempestad

y en *Excitationes animi in Deum* manifestó su deseo de fundirse con Cristo (trad. Riber, pág. 488):

¡Oh Cristo, suma fuerza de la amistad!: ojalá nos arrebataste hasta tal punto la llama viva de tu amor que, absortos y fundidos en ti, como el Padre es una sola cosa contigo, así lo fuéremos también nosotros, y no fuésemos ya nosotros, sino que fuésemos Tú.

## 22. Los fieles son llamados dioses y Cristos

En el texto citado en el epígrafe 19 aparece esta forma de llamar a los cristianos según la Escritura, fol. 86<sup>v</sup>:

[...] así, en efecto, llama la sagrada escritura a todos los fieles: dioses y Cristos.

Se encuentra en *Paralipómenos* I, 16, 22:

Nolite tangere Christos meos

y la tenemos que relacionar con la novela ejemplar *El licenciado Vidriera*, donde se cita así, II, pág. 71:

Nadie se olvide de lo que dice el Espíritu Santo: *Nolite tangere Christos meos*.

## 23. Contra los obispos-cerdos

En *De tristitia* hay un durísimo ataque a los obispos, fol. 65-68:

Por lo demás, esta comparación de los apóstoles dormidos, aunque va muy bien a los obispos que, mientras la virtud y la fe están en peligro, duermen, sin embargo no es adecuada a todos los obispos en todo momento, pues de entre ellos muchos más de los que quisiera no caen en el sueño afligidos por la tristeza (como ocurrió a los apóstoles), sino que, amodorrados y enterrados en sentimientos perniciosos, esto es, ebrios por el vino del demonio, de la carne y del mundo, y, revolviéndose en el cieno como cerdos, se quedan dormidos [...]. “El buen pastor”, dice Cristo, “da su alma por sus ovejas”. Pero, si todo buen pastor da su alma por sus ovejas, con seguridad quien pone a salvo su alma con perjuicio para sus ovejas no representa el papel de buen pastor. Por esta razón, así como quien pierde su vida por Cristo (y la pierde, en efecto, quien la pierde por su rebaño según el mandato de Cristo) la salva para la vida eterna, de la misma forma quien niega a Cristo (lo niega, en efecto, quien callando no confiesa la verdad con perjuicio para el rebaño), guardando su vida, pasa a perderla por completo. ¡Cuánto más si, llevado por el miedo, lo niega también con palabras y reniega de él

Vives en *De subventione pauperum* los acusó de robar a los pobres el dinero que les pertenecía, II, 6, págs. 154-155:

[...] de esta forma los obispos y sacerdotes convirtieron en su patrimonio y en su hacienda lo que había sido sólo de los pobres; ojalá que les tocara el Espíritu de Dios y llevara a su memoria de dónde lo tienen, por quiénes les fue dado, con qué intención, y recordasen que son poderosos con los recursos de los débiles [...]. Estos, los abades y las demás jerarquías eclesiásticas, si quisieran, podrían socorrer a la mayor parte de los necesitados con la gran cantidad de sus rentas: si no quieren, Cristo los castigará.

## 24. Contra los sacerdotes impuros, viciosos y sacrílegos

Tan dura como la de los obispos es la crítica que se hace de los malos sacerdotes, fol. 88:

Otra cosa se nos ocurre aquí y es que también es entregado Cristo en manos de los pecadores cuando su sacrosanto cuerpo es consagrado y manoseado en el sacramento por sacerdotes impuros, viciosos y sacrílegos. Cuando vemos que ocurren estas cosas (ocurren ¡ay! con demasiada frecuencia), pensemos que de nuevo el propio Cristo nos dice: “Por qué dormís? Estad despiertos, levantaos y orad para que no entréis en tentación, pues el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores”. En efecto, a partir de los ejemplos de los malos sacerdotes la plaga de los vicios se extiende con facilidad al pueblo. Cuanto menos idóneos son para obtener la gracia quienes tienen el deber de vigilar, levantarse y orar con mayor intensidad por sí mismo, y no solo por sí mismo sino también por tales presbíteros, pues sería un gran bien para el pueblo si los sacerdotes malos se hiciesen mejores

y en 97B:

Con el nombre de Rabbi saludan a Cristo quienes lo llaman maestro y desprecian sus preceptos. Así lo besan los sacerdotes que consagran el sacrosanto cuerpo de Cristo, y después matan a los miembros de Cristo (las almas cristianas) con la falsa doctrina y sus depravados ejemplos.

Al igual que a los obispos, Vives criticó también a los sacerdotes en *De subventione*, II, 6, pág. 157:

Hay que procurar que los sacerdotes no desvíen nunca el dinero hacia su beneficio bajo pretexto de piedad y de celebración de misas, sobre todo aquellos por los que se ha mirado bastante y que no necesitan de más.

Las críticas que se hacen a los obispos y sacerdotes en *De tristitia* son muy parecidas a las que se hacen en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* y en el *Diálogo de Mercurio y Carón*. Pueden verse mis libros sobre la autoría de Vives en relación con esas obras.

## 25. Contra los que sacan los ojos a sí mismos y a los demás

Los que colaboraron de forma activa en la muerte de Cristo, esto es, pontífices, sacerdotes, escribas y fariseos, son acusados de provocarse la ceguera y de provocarla a los demás, fol. 134v:

Y por eso los que me entregarán a él tienen un pecado mayor, pero esta es la hora y el poder momentáneo de las tinieblas, y el que camina en las tinieblas no sabe a dónde va, y vosotros ni veis ni sabéis qué estáis haciendo,

y por eso yo mismo pediré que se os perdone lo que maquináis contra mí. Pero no todos serán perdonados ni la ceguera disculpará a todos, pues vosotros mismos os creáis las tinieblas, vosotros mismos os apagáis la luz, vosotros mismos os sacáis en primer lugar ambos ojos y después se los sacáis a los demás, de forma que como ciegos conducís a ciegas hasta que os caéis en el hoyo.

A partir de las fábulas de Aviano, XII, 15-16:

Pide ser privado de uno de los ojos para que, doblemente tocado el otro pierda los dos,

Vives reprodujo la idea en una carta a Cranevelt de 1522 (traduzco de la edición de Ijsewijn y otros, carta 96):

Pues los ciegos se atacan entre sí de forma que con tal de herir al adversario no se preocupan de ellos mismos

y en *De concordia et discordia*, II, pág. 122:

Tan grande es la furia del odio que no dudamos en perder un ojo con tal de que el enemigo pierda los dos.

Dada esa tendencia de Vives, no es extraño que la utilizara en *De tristitia* y también en el *Lazarillo*, pág. 35:

[...] holgábame a mí de quebrar un ojo para quebrar dos al que ninguno tenía.

## 26. Contra el dinero

Si el autor de *De tristitia* ha criticado con tanta dureza a los obispos y sacerdotes por quedarse con el dinero de los pobres, es natural que se manifieste en contra del dinero en general, fol. 149:

¿Qué significa esto para nosotros? ¿Qué otra cosa sino esta? Así como el hombre barrigudo y lento por su grueso abdomen, o el que camina cargado con un pesado fardo de prendas de vestir, se ve incapacitado para correr con rapidez, de la misma forma, al sobrevenir la angustia de la tribulación, apenas puede huir el hombre que lleva en su cintura muchas bolsas de dinero.

Vives tuvo una opinión pésima sobre el dinero, como se ve en *De subventione pauperum* y, especialmente, en *De veritate fidei christianae*, I, 4, págs. 75-76:

Venga, pues, ¿realmente por qué cosas se produce un combate tan descomunal y una disputa tan encarnizada? Por cosas muy intrascendentes y de muy poca relevancia: por el dinero. Ahora bien, eso en sí no es nada, pues en unos lugares es el oro, en otros la plata, bronce, cobre, latón; en algún tiempo fue de suelas de zapato. En algunas ciudades de Oriente el dinero es un montón determinado de habas distribuidas al antojo de un magistrado o un príncipe. Y dado que el uso es idéntico, ¿qué importa la clase de dinero

que sea el que ha sido pensado para proporcionar lo que diariamente necesita el cuerpo?

## 27. Terencio

Un conocido dicho de Terencio es aprovechado para criticar la actitud de los apóstoles ante la angustia de Cristo, fol. 87<sup>v</sup>:

En efecto, si es muy aceptada la frase del poeta cómico: «Soy hombre y nada humano lo considero ajeno a mí», ¿cómo no iba a ser digno de reproche el que los cristianos ronquen ante los peligros de los cristianos?

Es muy famoso ese pensamiento de Terencio, pero es una concordancia más entre *De tristitia* y Vives, pues lo utilizó en *De subventione pauperum*, I, 9, pág. 113:

Platón escribe al pitagórico Arquitas: *No hemos nacido para nosotros solos, sino que una parte de nuestro nacimiento lo reclama la patria y otra parte los amigos*, y aquel anciano en la comedia: *Soy hombre y nada humano lo considero ajeno a mí*

y en *De conscribendis epistolis* (trad. Riber, págs. 847-848):

Cuánto más cuerdate y con mayor conformidad con la naturaleza, en la comedia terenciana, dijo aquel anciano al que se atormentaba a sí mismo: *Hombre soy y ninguna cosa humana me es ajena*.

## II. CONCORDANCIAS ENTRE *DE TRISTITIA* Y *DE ANIMA ET VITA*

### 1. El sueño de los apóstoles: la actividad de la mente mientras se sueña

El autor de *De tristitia* pone de relieve en su exposición el contraste entre la angustia de Cristo, que llegó a sudar sangre mientras oraba y la actitud de los apóstoles al quedarse dormidos. Aprovechando el sueño de los apóstoles, se diserta sobre la actividad de la mente mientras se sueña, fol. 30<sup>v</sup>-31<sup>v</sup>:

Por tanto, si alguien tiene curiosidad y duda sobre qué hace nuestro espíritu mientras, estando dormidos, soñamos, no encuentro otra comparación que refleje mejor la realidad que si pensamos que la mente está ocupada durante el sueño de la misma forma que en los que están despiertos (si es que orar así es estar despiertos), pues durante la oración vuela como loca y enajenada por tantas imágenes absurdas, con la sola diferencia respecto al que sueña que alguna de las extrañas visiones de los que sueñan despiertos, las cuales lleva a cabo la mente en sus viajes mientras la lengua emite sonidos sin sentido en el decurso de las oraciones, son monstruosidades tan horribles y abominables que, si alguien las hubiese visto en sueños, no resistiría, con

certeza, por muy desvergonzado que fuera, contar ya despierto sueños tan extravagantes ni siquiera a los niños.

Este excursus sobre la actividad de la mente en los sueños se adecua perfectamente a Vives, pues trató con amplitud sobre el sueño y los sueños en *De anima et vita* (II, 13 y 14). A esa actividad de la mente se refiere Vives en el siguiente pasaje, II, 14, pág. 187:

Mientras el cuerpo se duerme, el espíritu no está adormecido y sus facultades interiores todas cumplen sin interrupción sus funciones

y las «imágenes absurdas» de *De tristitia* pueden compararse con este pasaje de Vives, II, 14, pág. 188:

Mas ya que la fantasía se halla durante este tiempo libre del control de la razón, saca imágenes de la memoria sin medida, ni concierto; de ahí que se originen en el descanso muchas visiones estultas, absurdas e incoherentes, como en una enfermedad que afecta a la cabeza.

## 2. El sueño de los apóstoles causado por la tristeza

Tres evangelistas, Mateo 26, 45-46, Marcos 14, 41 y Lucas 22, 45-46, coinciden en atribuir la causa del sueño de los apóstoles a la tristeza, fol. 64:

«Habiéndose levantado de la oración y habiendo llegado a sus discípulos los encontró dormidos por la tristeza. Y les dijo: ¿por qué dormís? Dormid ya y descansad».

Vives en su tratamiento del sueño y de los sueños afirma que la tristeza produce sueño y cita, precisamente, la frase evangélica que se refiere al sueño de los apóstoles en la noche de Getsemaní, II, 13, págs. 185-186:

Mas las pasiones cálidas como la ira, el amor, la codicia quitan el sueño más pronto que las frías cuales son el miedo y la tristeza, ya que a menudo dormimos profundamente rendidos por el miedo o la tristeza, conforme a la frase del Evangelio: «Como (Jesús) se hubiera acercado a sus discípulos los encontró durmiendo a causa de la tristeza».

O sea, que Vives en *De anima et vita*, al hablar del sueño (igual que en *De tristitia*) cita la frase evangélica que explica el comportamiento de los apóstoles en aquella noche (al que se hace referencia varias veces en *De tristitia*). La palabra clave aquí es *tristeza*, igual que en el título de la obra. La igualdad no puede ser mayor y eso que se trata de obras tan diferentes, como son *De anima et vita* y *De tristitia*. Me parece que es un argumento de muchísima fuerza.

### 3. El alma está en todas las partes del cuerpo

En uno de los pasajes en los que insiste en los misterios espirituales de las Sagradas Escrituras se expone también la idea de que el alma está en todas las partes del cuerpo, fol. 125<sup>v</sup>-126:

Creo que no hay ningún cuerpo tan lleno por su alma como lo está la letra de la sagrada escritura por los misterios espirituales, puesto que, de la misma forma que no es posible tocar ninguna parte del cuerpo en la que no esté el alma, la cual otorga la vida y las sensaciones a dicha parte, así no hay en toda la sagrada escritura ningún relato tan material y tan corporal (por así decirlo), que no tenga vida gracias a un misterio espiritual.

Es lo que defendió Vives en *De anima et vita*, I, 12, pág. 101:

La otra cuestión es esta: ¿cuál es la sede que ocupa el alma en el cuerpo? El alma reside en la totalidad del cuerpo no de modo distinto a como cada forma se halla en toda su correspondiente materia, [...].

### 4. El alma es más valiosa que el cuerpo

En *De tristitia* se da mucho relieve al joven desconocido que siguió a Cristo cuando los apóstoles ya habían huido. Cuando lo prendieron, se quitó el lienzo que llevaba y huyó desnudo. El autor aprovecha este hecho para sacar la enseñanza de que, así como el cuerpo del joven era más valioso que el lienzo, el alma es más valiosa que el cuerpo, fol. 150<sup>v</sup>-152:

Es más, si alguien quiere seguir investigando un poco más, puede ver que en el hecho de este joven se nos ofrece una enseñanza todavía mucho más importante, pues el cuerpo es como la vestimenta del alma. El alma se viste con el cuerpo cuando entra en el mundo, y se despoja de él cuando sale de este mundo por medio de la muerte. En este sentido, cuanto menos valioso es el vestido que el cuerpo tanto más valiosa es el alma que el cuerpo, y no actuaría menos insensatamente quien sacrificara su alma por el cuerpo que quien pierde el juicio de tal manera, que desea perder el cuerpo antes que el manto, pues ciertamente sobre el cuerpo se expresa así Cristo: “¿Acaso no vale el cuerpo más que el vestido?”. Pero ¡cuánto más ensalza el alma! “¿De qué te sirve”, dice, “ganar todo el mundo si sufres la pérdida de tu alma? o ¿qué dará a cambio el hombre por su alma?”. “Pero yo os digo a vosotros, mis amigos: no temáis a los que matan el cuerpo y después no pueden hacer nada más. Pero os mostraré a quién debéis temer. Temed a aquel que, después de matar, tiene poder para enviar al infierno. Por tanto os digo: temed a este”. Así, pues, nos advierte el ejemplo de este joven cómo debe servir de vestido el cuerpo a nuestra alma para enfrentarse a tales necesidades, esto es, que no sea obeso ni disoluto por el lujo y el placer, sino delgado como un lienzo, quemando la grasa con el ayuno, y que no estemos unidos a él por un

sentimiento tan fuerte que, cuando lo exija una causa divina, no podamos desprendernos de él gustosamente.

La superioridad del alma sobre el cuerpo es resaltada por Vives en *De anima et vita*, I, 12, pág. 98:

Pero todos los órganos están a disposición del alma, como de un artífice, y ella sola los utiliza, de forma que se manifieste con claridad que la propia alma es la perfección y plenitud de este ordenamiento del cuerpo animado del que se ocupa con tanto cuidado y diligencia la naturaleza

y en *Introductio ad sapientiam*, IV, pág. 27:

En efecto ya que en este nuestro peregrinaje llevamos el alma encerrada en el cuerpo, y las mayores riquezas en vasijas de barro, de ningún modo hemos de repudiar y menospreciar el cuerpo. No obstante lo debemos cuidar de tal modo que no se considere señor ni aliado, sino esclavo; y que no se alimente o viva para sí, sino para otro.

## 5. La inmortalidad del alma

Tanto las almas de los que vivieron bien como las de los que vivieron mal, fol. 46-47:

En efecto, decimos que los mártires suben inmediatamente desde la muerte al cielo, a pesar de que allí solamente van las almas y, a su vez, decimos que los hombres, por más soberbios que sean aquí, son tierra y cenizas y que, tras vivir esta breve vida, se pudren en un despreciable sepulcro. Así hablamos constantemente a pesar de que el alma no entra en el sepulcro ni muere, sino que vive; la que vivió mal en el cuerpo, tras abandonarlo, vive de forma miserable en un tormento, mientras que la que vivió bien vive perpetuamente en el bien.

Vives dio una extraordinaria importancia a la inmortalidad del alma, a juzgar por la extensión y por las razones que adujo en el capítulo que le dedicó en *De anima et vita*. Sobre los que han vivido mal (que no quieren la inmortalidad) y los que han vivido bien (que la desean) afirma, II, 19, pág. 224:

Los mejores en inteligencia y sensibilidad se adhieren a esta opinión de los filósofos más eminentes y hasta de toda la filosofía. En efecto, que el alma sea mortal lo desean los hombres perversos y desesperados, y es su interés; mas los buenos desdeñan tal actitud y la rehúyen como un perjuicio.

## 6. Las *emociones iniciales* de los estoicos

El autor introduce este concepto a propósito de la fuerza que sostiene a los mártires, fol. 60<sup>v</sup>:

Ahora bien, yo no niego que Dios lo pueda, y confieso que a veces, (ya sea para recompensar piadosos esfuerzos de la vida pasada ya como gracia por pura generosidad), hace llevar por completo el espíritu del mártir con tal alegría que no solo se sobrepone a las perturbadoras angustias, sino que incluso las rechaza tan lejos como para no permitir que se aproximen las llamadas por los estoicos ‘emociones iniciales’, a las que están sometidos por completo, según su confesión, sus sabios más destacados.

El término utilizado para el concepto estoico de *emociones iniciales* es *propassiones*. Vives lo conocía muy bien, pues dio la definición de *propassiones* en el mismo contexto del de *De tristitia*, esto es, en el monte de los Olivos. El pasaje se encuentra en *Genethliacon Jesu Christi*, donde define así las *propassiones* (traduzco del texto latino de Mayans, VII, pág. 9):

[...] fluctibus obnoxium primarum subitarunquae perturbationum (*sometido al oleaje de las pertrubaciones primarias y repentinas*)

Quiere decir el autor que Cristo, por ser hombre, estaba sujeto a las pasiones propias del hombre, esto es, a las *propassiones*. Aunque no aparece el término, está claro que se refiere a él por la definición que da: «perturbaciones primarias y repentinas». Una prueba adicional es que el editor, el gran conocedor de Vives Gregorio Mayans, puso en el margen de su edición una apostilla que dice así: *propassiones*. Precisamente, esa parte humana de Cristo es la que sufrirá en Getsemaní, como sigue diciendo Vives en *Genethliacon* (traduzco de Mayans, VII, 9):

Haec, in horto impense tristis, mire expanescet (*Esta [la parte humana de Cristo], extraordinariamente triste en el huerto [de los Olivos], de forma prodigiosa experimentará pavor*).

Y tres líneas más abajo mencionará a los estoicos como en *De tristitia* (Mayans, VII, 9):

Stoicos mihi videbatur illos appellare (*me parecía que los llaman estoicos*).

La concordancia entre *Genethliacon* y *De tristitia* no puede ser más completa: 1) en la utilización del concepto de *propassiones*; 2) en el huerto de los olivos y 3) en la mención de los estoicos. A esto se suma que Vives escribió el tratado más importante del siglo XVI sobre las emociones. Está en el libro III de *De anima et vita* (sobre él puede consultarse el excelente estudio de Carlos G. Noreña *Luis Vives y las emociones*). Las «emociones iniciales» (*propassiones*) son el equivalente en psicología de las prolepsis estoicas y epicúreas en otras disciplinas. Aparece el concepto en *De anima et vita*, II, 4, págs. 133-134:

En verdad, como Dios ha depositado en la tierra las semillas de todas las plantas que luego la misma tierra desarrolla todavía más, aunque sean cultivadas y resulten más idóneas para el uso gracias al cuidado diligente de los hombres; así en la mente de cada uno las semillas son el inicio, el origen de las artes, de la prudencia y de todas las ciencias; de ahí resulta que nacemos idóneos para todo; y no existe arte o doctrina alguna de la cual no pueda la mente mostrar algún indicio, tosco e insuficiente sin duda, pero, con todo, válido.

### III. LENGUA Y ESTILO EN *DE TRISTITIA*

#### 1. El latín de *De tristitia*

A pesar de ser una obra fuertemente caracterizada por la finalidad del contenido, consistente en encauzar la angustia de una muerte cercana, bajo el modelo de Cristo poco antes de su Pasión, el latín está dentro de las tendencias dominantes en los humanistas de la época. Dentro de la polémica entre ciceronianos y anticiceronianos, *De tristitia* sigue una posición intermedia, en la que, por una parte, hay rasgos ciceronianos y, por otra, aparecen los contrarios. No cabe duda de que la estructuración de los periodos es ciceroniana, con períodos largos y complejos, en los que se concatenan diversas oraciones subordinadas. Y no solo están complejamente estructurados los periodos sino que además las uniones entre los mismos se llevan a cabo mediante las diversas conjunciones conectivas (*nam, enim, igitur, ergo, itaque*, etc.), de tal forma que quedan perfectamente reflejadas las matizaciones del pensamiento del autor. Pero también podemos encontrar en *De tristitia*, como hemos adelantado, rasgos anticiceronianos, como construcciones paratácticas y asimétricas que hacen recordar a Salustio, a Séneca y a Tácito. Puesto que en el fondo está la duda sobre si el autor es Moro o Vives, creo que, al tratarse de tendencias generalizadas en la época, resulta difícil distinguir muchas veces entre el latín de Moro, de Vives o de Erasmo.

Por otra parte, el examen de las tachaduras y correcciones pone de manifiesto la preocupación por la precisión y la exactitud, necesarias para evitar cualquier sospecha de herejía.

Lo que hemos dicho sobre el latín, lo podemos aplicar al estilo, esto es, que los mismos rasgos estilísticos se dan en Moro y en Vives. Lo comprobaremos en los epígrafes que siguen. Para la utilización de las figuras retóricas en Vives, puede verse mi libro *¿Vives o Antonio de Guevara? El inicio del enigma*, págs. 448-450.

#### 2. Utilización de las figuras retóricas. Defensa de la ironía en la Biblia

Desde el punto de vista de la forma, es importante señalar en *De tristitia* la justificación de las figuras retóricas, como la ironía en fol. 73<sup>v</sup>-74<sup>v</sup>:

No desconozco que algunos eruditos y algunos santos no admiten esa interpretación, al tiempo que reconocen que parece bien a otros eruditos y a otros santos. Sin embargo, no se horrorizan ante esa clase de ironía, cosa que hacen algunos otros, piadosos ciertamente, pero no bastante versados en las figuras de elocución, tomadas de la lengua común y usadas en la sagrada escritura, pues, de otra forma, las hubiesen encontrado con tanta frecuencia en otros pasajes que no podría ofenderles en este. En efecto, ¿qué puede resultar más gracioso o más agudo que aquella ironía con la que el santo apóstol graciosamente punza a los corintios, al pedirles perdón porque no había resultado gravoso para nadie por ningún gasto o carga? “¿Qué habéis

tenido, en efecto, de menos con relación a las otras iglesias si no es el hecho de que yo mismo no os he sido gravoso? Atribuidme a mí esta ofensa”.

¿Qué puede resultar más fuerte o mordaz que la ironía con la que el profeta de Dios se mofó de los profetas de Baal cuando gritaban a su estatua sorda? “Gritad”, dijo, “más alto, pues vuestro dios duerme o quizás ha viajado a otro lugar”. Me ha parecido bien traer a colación estos pasajes por causa de los que, no soportando su piadosa sencillez o, con seguridad, no advirtiendo que en la sagrada escritura se utilizan por doquier tales formas de hablar, mientras no perciben las figuras del lenguaje, al mismo tiempo se apartan con mucha frecuencia del auténtico sentido de la escritura.

Nótese que en este texto se habla de «figuras de elocución» y «figuras del lenguaje», expresiones que se adecuan perfectamente a Vives, autor de un manual de retórica, *De ratione dicendi*. En él trata con amplitud de la ironía, que define así, I, 46, pág. 43:

Cuando lo que pretendemos es que se entienda algo distinto, esta diferencia es o bien una oposición, o bien una desviación. En caso de oposición o enfrentamiento es cuando se habla de ese fingimiento que se llama ironía.

### 3. Ironía

Aunque *De tristitia* está impregnada de tristeza, como indica el título, aparece la ironía en varios pasajes, como en fol. 114<sup>v</sup>, al expresar que Judas, cuando entregó la muerte a Cristo con su beso, podía preceder en la muerte a Cristo:

Es más, como la hora de la muerte es incierta, quizás él mismo preceda a aquel al que se ufana de que enviará antes a la muerte. Judas, en efecto, que entregó a la muerte a Cristo, lo precedió, desgraciado, con la suya.

La ironía fue muy utilizada por Vives, especialmente en *De veritate fidei christiana*. Puede verse la edición del Ayuntamiento de Valencia, en la que se señalan los numerosos pasajes en los que aparece esa figura.

### 4. Antítesis

La antítesis es utilizada para reforzar los efectos de la aceptación de la voluntad de Dios cuando los hombres están en situaciones de miedo y de angustia, fol. 103:

[...] de tal forma que percibirán que el viejo aspecto de su corazón de tierra es renovado por el rocío celestial, y gracias al madero de la cruz de Cristo, sumergido en el agua de su dolor, el recuerdo de la muerte, amargo hasta hace poco, se endulzará, a la aflicción sucederá la alegría, al miedo la robustez y la fortaleza del espíritu y, finalmente, desearán la muerte por la que sentían

horror, pensando que vivir es triste y morir una ganancia al tiempo que desean disolverse y estar con Cristo.

La antítesis es una de las figuras retóricas que mejor caracteriza el estilo de Vives. Pongo un ejemplo de su *Pompeius fugiens* (traduzco de la edición de Mayans):

[...] cómo atemperaste las vidas de los hombres con más llanto que risa, con más tristeza que alegría! ¡Qué rápidamente huyen las cosas alegres! ¡Con cuánta duración permanecen y con cuánta virulencia apremian las tristezas!

## 5. Paralelismos

Junto a las antítesis, también los paralelismos son utilizados con frecuencia en *De tristitia*, por ejemplo en fol. 60 (lo pongo en latín):

Nam *ut* hilarem datorem (fateor) diligit deus *ita* Thobiam dilexisse non dubitem nec item beatum Iob quorum *ut* uterque fortiter ac patienter calamitatem tulit *ita* quod sciam neuter applausit admodum aut exultavit alacriter.

## 6. Enumeraciones

La propensión a la retórica en *De tristitia* se pone también de manifiesto en la utilización de las enumeraciones, de las que encontramos dos ejemplos en un mismo pasaje, fol. 133<sup>v</sup>-134:

Esta es la breve hora concedida a vosotros y el poder otorgado a las tinieblas, para que, (lo que no se os ha permitido hacer hasta ahora a la luz), en estos momentos, como harpías, búhos, vampiros, murciélagos, cuervos nocturnos y como aves nocturnas de la laguna Estige, os agitéis inútilmente con vuestros picos, uñas, dientes y con un ruido atronador, y revoloteéis sobre mí en medio de las tinieblas.

Como gran conocedor de la retórica, Vives se sirvió de las figuras en todas sus obras, incluso en las religiosas. Entre esas figuras, predominan las de amplificación, como bimetraciones, trimetraciones y enumeraciones. Pongo solo un ejemplo tomado de *De veritate fidei christiana*, II, 3, pág. 173:

[...] hemos de ahuyentar lejos de nuestro espíritu las tinieblas, la ira, el odio, la envidia, la arrogancia y la obstinación.

## 7. Poliptoton y derivación

Las dos figuras, muy frecuentes en Vives, están presentes en este período, fol. 27<sup>v</sup> (pongo el texto en latín):

Inter alias igitur causas cur hos affectus *infirmittatis* humanae servator noster induere dignatus est haec erat una et non indigna quam dixi, quo videlicet *infirmis infirmus*.

## 8. Hendíadis

También la hendíadis se da con mucha frecuencia en *De tristitia*, por ejemplo en fol. 31 (pongo el texto en latín):

[...] dum inter orandum per tot absurda fantasmata velut *amens* atque *insana* [mens] circumvolat.

Sobre su empleo en Vives, véanse las páginas que he citado de mi libro *¿Luis Vives o Antonio de Guevara?*

## IV. DE TRISTITIA Y PERSILES

### 1. El autor de ambas obras conocía muy bien a Séneca

El hecho de que una breve frase de Séneca, «Manente vagina, gladius liquescit» en sus *Naturales quaestiones* haya inspirado sendos pasajes en *De tristitia* y *Persiles* pone de manifiesto que el autor de ambas obras era muy aficionado a Séneca y que conocía muy bien esa obra. Por otra parte, resulta llamativo que ambas imitaciones sean prácticamente iguales, sobre todo, por tratarse de obras muy alejadas en el tiempo y muy diferentes por la temática: religiosa y casi mística una y la otra de aventuras por diversas tierras. Como en lo que llevamos expuesto hemos dado numerosos argumentos a favor de la autoría de Vives, tenemos que comprobar si el humanista valenciano tuvo ese conocimiento de Séneca. La respuesta es, por supuesto, afirmativa, tanto por la importancia del autor latino, como, especialmente, por ser español. Esa suposición queda confirmada por el número de citas que hace Vives en sus obras: en *De disciplinis* 54, en *Commentarii ad libros De civitate Dei* 52, en *De concordia* 20, en *De institutione feminae christianae* 17, en *De anima et vita* 8, etc.

Más en concreto. La frase citada de Séneca se encuentra en el libro II, 31, donde está tratando de las clases de rayos. Pues bien, Vives conocía bien ese capítulo de la obra senequiana, pues lo cita en sus *Commentarii ad libros De civitate Dei*, como veremos en el epígrafe siguiente.

### 2. Quien escribió *De tristitia* también escribió el *Persiles*

Para hacer tal demostración, partimos de lo que sucedió al acercarse Cristo a los soldados que iban a prenderle (*De tristitia*, fol. 103<sup>v</sup>):

Así, pues, Cristo, acercándose a la turba les pregunta: «¿A quién buscáis?». Ellos le respondieron: «A Jesús Nazareno». Ahora bien, estaba con ellos Judas, el que lo entregó. Y les dijo Jesús: «Yo soy». Así, pues, cuando Jesús les dijo «yo soy», ellos retrocedieron y cayeron a tierra.

El episodio continúa en fols. 105<sup>v</sup>-106:

Entonces demostró Cristo que él era verdaderamente *la palabra de Dios que penetra con mayor agudeza que cualquier espada de doble filo. En efecto, se dice que el rayo es de tal naturaleza que licúa una espada sin dañar la vaina*. Con seguridad, solo la voz de Cristo fundió las almas de aquellos, sin hacer daño a sus cuerpos, de tal forma que no les dejó fuerzas para sostener sus miembros.

La comparación del poder penetrante de la palabra de Cristo con la fuerza del rayo está inspirada en Séneca, *Naturales quaestiones*, II, 31:

Caeterum mira fulminis, si intueri velis, opera sunt, nec quidquam dubii relinquentia quin divina insit illis et subtilis potentia. Loculis integris ac illaesis conflatur argentum. Manente vagina, gladius liquescit.

Por lo demás, si uno observa con atención, los efectos del rayo son asombrosos, sin dejar ninguna duda de que su poder es divino y sutil. Funde las monedas de plata metidas en cofrecillos, que quedan completos e intactos; aun resistiendo la vaina, lo que es la espada se licúa.

En la nota correspondiente a este pasaje (pág. 1045), Cl. H. Miller pone la cita de Séneca y no menciona ninguna aparición más en la literatura inglesa, ni en latín ni en inglés. En cambio, en la literatura española de los Siglos de Oro hay dos apariciones: en el *Persiles* (1616) y en el *Guzmán de Alfarache* (1604). Analizaremos primero la del *Persiles* por ser más parecida a la de *De tristitia*. El texto está en I, 14, pág. 226:

La lengua maldiciente es como una espada de dos filos, que corta hasta los huesos, o como el rayo del cielo, que sin romper la vaina, rompe y desmenuza el acero que cubre.

Si comparamos los tres textos (Séneca, *De tristitia* y *Persiles*), comprobamos que los dos últimos reproducen, especialmente, la frase latina «Manente vagina, gladius liquescit». Además, añaden que la espada es de doble filo y aplican el texto al poder de las palabras. En el caso de *De tristitia* a las palabras de Cristo y en el del *Persiles* a la lengua maldiciente. Esa casi igualdad a partir de la frase de Séneca exige, en buena lógica, un mismo autor para *De tristitia* y *Persiles*, porque es prácticamente imposible que dos autores distintos (según la tradición Moro y Cervantes) coincidieran en tantos detalles. Además, tampoco cabe la imitación o plagio, ya que Moro, evidentemente, no conoció el *Persiles* y resulta muy difícil que Cervantes conociera *De tristitia*. La identidad de autoría para *De tristitia* y *Persiles* queda confirmada por la existencia de otras cinco concordancias entre ambas obras, como veremos en los epígrafes que siguen. Tales similitudes resultan más llamativas por tratarse de obras de muy distinta naturaleza, como ya hemos dicho.

Si el autor del *Persiles* y de *De tristitia* es el mismo, ese autor tiene que ser Vives. Para la autoría en relación con el *Persiles*, ofrecí numerosos argumentos en mi libro *Estudio de autoría*

de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* [...]. Y que Vives escribió *De tristitia* queda probado con los argumentos que damos en este trabajo. Por lo demás, toda la propuesta resulta completamente lógica porque el punto de partida, que es Séneca, fue uno de los autores preferidos de Vives. Podemos concretar más. Puesto que el texto de Séneca que comentamos se refiere al poder del rayo, Vives en sus *Commentarii* cita ese pasaje senequiano en IV, 23, pág. 458:

Séneca habla de otras tantas 'manubias', es decir, 'maneras de lanzar el rayo': la primera está en manos exclusivamente de Júpiter y supone un aviso; la segunda sigue a un decreto de los Consentes: es provechosa pero no carente de riesgo; la tercera emana de una orden de los dioses superiores y es totalmente perniciosa. Estos y muchísimos otros datos sobre los tipos de rayos los presenta Séneca en el libro II de "Cuestiones Naturales", tomándolos de Cecina de Volterra y Araldo.

Aunque en este pasaje no se refiere Vives a la «espada y la vaina», es seguro que le gustaba la expresión, ya que se sirvió de ella en *Genethliacon Jesu Christi* (traduzco de Mayans, vol. VII, pág. 15):

Si el alma es inmortal, como reconocen los mejores y más sabios de ellos [los paganos], ¿qu`e obstáculo hay para que, una vez salvado el espíritu, sea recibido de nuevo por el cuerpo como la espada es recibida por la vaina?

Vamos a tratar ahora de un pasaje del *Guzmán de Alfarache*, en el que también se aprovecha el mismo texto de Séneca que venimos estudiando. Se encuentra en la Segunda parte, libro I, cap. 5, pág. 97:

Los que del rayo escriben dicen, y la experiencia nos enseña, ser su soberbia tanta, que siempre, menospreciando lo flaco, hace sus efectos en lo más fuerte. *Rompe los duros aceros de una espada, quedando entera la vaina.*

El pasaje es mucho más amplio, pero la concordancia con los textos de *De tristitia* y *Persiles* está en las frases en cursiva. En relación con esos textos hay cuatro diferencias: la primera es que en el *Guzmán* la comparación del poder del rayo se hace con el poder de la juventud; la segunda es que no se alude al doble filo de la espada; la tercera está en la extensión: el texto del *Guzmán* tiene 284 palabras, el del *Persiles* 32 y el de *De tristitia* 43 (en latín); la cuarta diferencia está en que se añaden unas frases que también dependen del texto de Séneca:

Derrite la plata, el oro, los metales y moneda, salvando la bolsa en que va metida.

Corresponden al texto latino: «loculis integris ac illaesis conflatur argentum».

A pesar de esas diferencias los pasajes del *Guzmán* y del *Persiles* están claramente emparentados. Se puede pensar, por tanto, que el *Persiles* depende del *Guzmán* en ese pasaje, pero queda entonces sin explicar la casi igualdad entre *Persiles* y *De tristitia*.

### 3. Nota sobre las ediciones del *Persiles* y del *Guzmán de Alfarache*

Desde la excelente edición de R. Schevill y A. Bonilla del *Persiles* (1914) se viene repitiendo que el pasaje del rayo, la espada y la vaina procede de la *Naturalis historia* de Plinio, II, 51: «Semejante conseja procede, probablemente, de Plinio el Mayor» (I, pág. 338). Por su parte, Carlos Romero Muñoz en su también excelente edición (1992) reproduce la nota de Schevill y Bonilla, y, sin profundizar, se refiere al pasaje de Séneca que hemos estudiado: «Añadiré, por mi cuenta, que Olao Magno, *Historia...* (I, 13) cita otra fuente (que muy bien podría ser la cervantina, a través de la obra del obispo de Upsala): las *Cuestiones naturales* de Séneca (II, 31)». Digo «sin profundizar», porque, si lo hubiera hecho, hubiera comprobado que Séneca era el modelo del *Persiles*. La *Historia de gentibus septentrionalibus* de Olao Magno se publicó en 1555 y se hizo una traducción al francés en Amberes en 1561, pero la biografía de Cervantes no permite conjeturar que fuera buscando ediciones sobre la historia de noruegos y suecos.

Por lo que se refiere al *Guzmán*, José María Micó anota en su edición (1987): «Era el rasgo más característico del rayo (“sin romper la vaina, rompe y desmenuza el acero que cubre”, dice también el “bárbaro Antonio” del *Persiles*, I, XIV, pág. 120), y creencia extendida gracias a los ejemplos que dio Plinio, *Historia natural*, II, L-LI (II, pág. 97)». Es cierto que Plinio en el pasaje citado pone ejemplos parecidos sobre el rayo claro, pero no menciona en absoluto el ejemplo de la espada y su vaina. Este es el pasaje en traducción de Gerónimo de Huerta (1624):

El tercero es el que llaman claro, de una naturaleza grandemente maravillosa: con este quedan vacías de su licor las tinajas, sin tocar a los tapadores, ni dexar en ellas ninguna otra señal. *El oro y el metal, y la plata se derrite en las bolsas sin que de alguna manera ellas reciban fuego.*

El texto en cursiva es muy parecido al segundo que hemos citado del *Guzmán*, por lo que se puede afirmar que en esta obra influyeron Séneca y Plinio.

Como ya hemos tratado de la relación de Vives con Séneca, tenemos que referirnos a su relación con Plinio. Que Vives le tenía gran afición queda refrendado por ser el autor que eligió para ser explicado en las clases que dio en la universidad de Lovaina, tal como escribe a su íntimo amigo Cranevelt (traduzco de Ijsewijn, carta 85):

A eso se añaden dos clases diarias: una en los Halles sobre Plinio, otra sobre las *Geórgicas* de Virgilio de carácter privado. Se añadirá en breve una tercera, según creo, sobre Mela.

También es importante señalar que Vives en sus *Commentarii* citó ciento cincuenta pasajes de Plinio, y eso que no era una obra sobre historia natural. Podemos comprobar una interesante concordancia en este sentido con el *Persiles*. Al tratar de los hombres-lobo en *Commentarii*, cita un pasaje de Plinio, XVIII, 17, págs. 1851-1852:

Plinio, libro VIII: "Evantes, autor entre los griegos no despreciable, transmite que los arcades cuentan que uno, elegido por suerte de entre la familia de Anteo, fue conducido a cierto lago de esa región y, tras colgar sus vestimentas en una encina, lo atravesó a nado. Al final de la travesía fue a dar

en unos solitarios parajes y se transformó en lobo, viviendo durante nueve años con los demás representantes de esta especie.

Pues bien, ese mismo pasaje de Plinio es citado en el *Persiles*, I, 8, pág. 245:

También es opinión de Plinio, según lo escribe en el lib. 8, cap. 22, que entre los árcades hay un género de gente, la cual, pasando un lago, cuelga los vestidos que lleva de una encina y se entra desnudo la tierra dentro y se junta con la gente que allí halla de su linaje en figura de lobos, y está con ellos nueve años, al cabo de los cuales vuelve a pasar el lago y cobra su perdida figura; pero todo esto se ha de tener por mentira y, si algo hay, pasa en la imaginación, y no realmente.

Nótese que en este texto se da el libro y el capítulo de la obra de Plinio, algo que es propio de filólogos. Lo mismo ocurre en los *Commentarii*.

Espero que en las ediciones que se hagan en lo sucesivo tanto del *Persiles* como del *Guzmán* se cite con exactitud la fuente de los pasajes comentados. En la reciente edición del *Guzmán* (2014) se mantiene el error.

#### 4. La rebelión de Lucifer por soberbia

Confirmando el principio de «*corruptio optimi pessima*», se ejemplifica con la caída de Lucifer, el más excelso ángel, por su soberbia, fol. 93<sup>v</sup>:

Efectivamente, así como cualquier cosa óptima por naturaleza, una vez que cambia de dirección, resulta al final pésima, de la misma forma Lucifer, creado por Dios como el más excelso entre los ángeles del cielo, cuando se entregó a la soberbia, que le echaría a perder, se convirtió en el peor de los demonios; de la misma forma no la hez del pueblo, sino los ancianos del pueblo, los escribas, los fariseos, los sacerdotes y los pontífices, príncipes de los sacerdotes, a quienes correspondía el deber de preocuparse por la justicia y de promover los asuntos de Dios, fueron los que, sobre todo, conspiraron unidos para apagar el sol de la justicia y matar al unigénito hijo de Dios: hasta tal extremo de locura fueron desviados y conducidos por la avaricia, la arrogancia y la envidia.

Al final de este texto aparece la envidia como compañera de la arrogancia (soberbia). En el *Persiles*, cuando los penitenciaros enseñan a Auristela las verdades de la fe católica, empiezan por la envidia y la soberbia de Lucifer, IV, 5, pág. 657:

Comenzaron desde la invidia y la soberbia de Lucifer, y de su caída con la tercera parte de las estrellas que cayeron con él en el abismo [...].

La concordancia entre *De tristitia* y el *Persiles* se pone de manifiesto en los siguientes aspectos: 1) la rebelión de los ángeles; 2) la utilización del nombre *Lucifer* en ambas obras; como ese nombre era el del ángel antes de la rebelión, eso indica que el autor del *Persiles* era un gran teólogo también; 3) en ambos casos la soberbia es acompañada por la envidia.

Vives unió la soberbia y la envidia como causas de los males entre los hombres en *De concordia et discordia*, I, pág. 72:

Ataca la soberbia con dos armas arrojadas: la envidia y la cólera. En efecto, si alguien sobresale con alguna de las cosas consideradas hermosas y honrosas, la soberbia inmediatamente lanza a la envidia para que afee lo hermoso, esparza manchas en lo puro y, en una palabra, comprendiendo mal e interpretando todo peor no deje nada puro o bueno, poniendo una marca de lo más infamante a todo, o con seguridad la sospecha cuando no puede otra cosa.

Por lo que se refiere a la avaricia, que también es mencionada en *De tristitia*, fue uno de los vicios más atacados por Vives, por ejemplo en la carta a Juan Longland (*De Europae dissidiis et Republica*, págs. 128-129):

Por el contrario, nuestras maldades han introducido dos vicios insaciables, desconocidos a aquellos hombres [los indios]: la ambición y la avaricia, que, llevadas hasta el fin, hacen que nada sea suficiente, ya que siempre falta algo a ese profundísimo abismo de la pasión.

## 5. El misterio de la Trinidad

El orar tres veces Jesús en Getsemaní es relacionado con las tres personas de la Trinidad, fol. 78:

Tres veces les exhortó con palabras a orar y, para que no pareciese que enseñaba solo con palabras, sino que al mismo tiempo enseñaba con el ejemplo, oró también él mismo tres veces, insinuando, sin duda, que debíamos orar a la Trinidad, esto es, al Padre, no engendrado, al Hijo, engendrado por el Padre e igual a él, y al Espíritu, igual a ambos y procedente de ambos.

De esa relación entre oración triple y misterio de la Trinidad se deduce que el autor de *De tristitia* admiraba ese misterio, como también lo admiraba al autor del *Persiles*, a juzgar por el importante papel que desempeña en la novela. En efecto, en el llamado «primer credo» se dice, I, 6, pág. 176:

Creo en la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas y que todas tres son un solo Dios verdadero, y que, aunque es Dios el Padre, y Dios el Hijo, y Dios el Espíritu Santo, no son tres dioses distintos y apartados, sino un solo Dios verdadero

y en el llamado «segundo credo», IV, 5, pág. 657:

Discurrieron por la verdad de la creación del hombre y del mundo, y por el misterio sagrado y amoroso de la Encarnación, y, con razones sobre la razón misma, bosquejaron el profundísimo misterio de la Santísima Trinidad.

## 6. Para llevar a cabo la redención, Cristo tuvo que ser Dios y hombre

En I, 19, hemos comprobado la importancia que el misterio de la Redención tiene en *De tristitia* y en las obras de Vives, algo lógico y esperable por tratarse de obras de espiritualidad. Pero resulta un tanto llamativo que la tenga en el *Persiles* y, sin embargo, es así, como aparece en el pasaje del llamado «segundo credo», que se encuentra en IV, 5, pág. 657:

Contaron [los teólogos penitenciaros] cómo convino que la segunda persona de las tres, que es la del Hijo, se hiciese hombre, para que, como hombre, Dios pagase por el hombre, y Dios pudiese pagar como Dios.

Nótese en este texto la profundidad teológica, sobre todo, al utilizarse la expresión «unión hipostática», que nos sirve para relacionarlo con uno de los que hemos dado de Vives en I, 19, en el que aparece el término filosófico-teológico ‘hipostasis’, con el que se significa la unión de divinidad y humanidad en la segunda persona de la Trinidad, esto es, en Cristo. Gracias a la hipóstasis quedan estrechamente relacionados *Persiles* y *Genethliacon Jesu Christi* de Vives. Difícilmente pudo alcanzar Cervantes esas profundidades teológicas.

## 7. Lo mejor para vencer las tentaciones de lujuria es huir

Este remedio, siempre aconsejado por los confesores, es ejemplificado en *De tristitia* con el caso de José ante las insinuaciones de la esposa de Putifar, fol. 152:

De forma parecida a este joven, antes que él, hace muchísimo tiempo, otro joven, el santo e inocente patriarca José, dejó a la posteridad la excelente enseñanza de que se ha de huir del peligro de la impureza igual que de un intento de asesinato. En efecto, por ser de cara hermosa y de figura esbelta, la mujer de Putifar, en cuya casa era el jefe de los siervos, poniendo en él sus ojos, se enamoró perdidamente y, arrastrada por la insana pasión, llegó finalmente a tal grado de locura que no solo se ofreció al joven desvergonzadamente y por su propia voluntad con gestos y palabras, tratando de seducirlo mientras él la apartaba con honor, sino que, al rechazarla, echándole las manos y agarrándole el vestido ¡ay pudor! lo violentó, pero él, puesto que prefería morir a cometer tan horrible pecado, y puesto que sabía también cuán peligroso es entablar combate cuerpo a cuerpo con las poderosas fuerzas de Venus, y que nadie puede derrotarlas de forma más segura que con la huida, dejando el manto en manos de la adúltera, se lanzó en veloz huida.

Encontramos también este remedio en el *Persiles*, cuando el protagonista, Periandro, huye ante la tentación de Hipólita, IV, 7, pág. 672:

El cual, dejando la esclavina en poder de la nueva egipcia, sin sombrero, sin bordón, sin ceñidor ni esclavina se puso en la calle: que el vencimiento de tales batallas consiste más en el huir que en el esperar.

## 8. Conocer por la fisionomía: el rostro es el espejo del espíritu

Con toda claridad es expuesta la relación entre la forma interior de ser y las manifestaciones exteriores o corporales, fol. 31<sup>v</sup>-32:

E indudablemente cuán verdadero es el antiguo dicho de que el rostro es el espejo del espíritu. En efecto, la forma de ser tan insensata y la naturaleza tan demente de un espíritu se refleja con certeza en los ojos, en las mejillas, en los párpados, en las cejas, en las manos, en los pies y, en una palabra, en el aspecto completo de todo el cuerpo. Por eso, igual que nos presentamos con espíritu descuidado a orar, de la misma forma andamos también con dejadez y descuido corporal.

Para Vives fue muy importante la fisionomía, a juzgar por las veces que recurrió a ella en sus obras. Así, en *Linguae latinae exercitatio*, XIX, pág. 98:

Por el contrario, el rostro es consecuencia de los afectos del espíritu; por lo general es como por dentro es el espíritu

y con mayor amplitud en *De concordia et discordia*, I, págs. 64-65:

Al habla se ha añadido lo que solamente en el hombre es comprendido, el rostro, que se muestra y se da a conocer en la nariz, en la frente, en la boca y muy especialmente en los ojos, y viene a ser una especie de lenguaje: ninguna otra clase de habla utilizan aquéllos a los que la naturaleza quitó el uso del lenguaje, esto es, los niños y los mudos; es más, los oradores se dan cuenta de que al hablar encuentran en el rostro una gran ayuda, y no ocultan que proporciona una fuerza importante para la persuasión. Y al igual que no se da en ningún otro ser vivo, si no es en el hombre, de la misma forma había de ser necesario al hombre, destinado a vivir en sociedad, y a ningún otro, ya que muchas veces vemos en el rostro lo que se oculta en el corazón con mayor claridad que lo conocemos por el habla. Muchos son los engaños en el lenguaje, que se adapta a la voluntad del que habla; también con frecuencia el rostro es falso y se compone a capricho, pero es más difícil engañar con el rostro que con el habla, sobre todo, en los hombres más sencillos por naturaleza, o en aquéllos de los que se ha apoderado una falta tan grande de dominio sobre las pasiones que libera el rostro, su servidor, del poder de una voluntad hipócrita, de forma que, por más que lo intente, no puede la voluntad torcerlo hacia donde él pretende, esto es, al engaño; por eso vemos con frecuencia que un discurso fingido es delatado por la simplicidad del rostro.

En el *Persiles*, Auristela conoce por la fisionomía los amores de Leoncia y de Selviana, II, 10, pág. 346:

Sabed, amigas (que de hoy más lo habéis de ser verdaderas mías) que, juntamente con este buen parecer que el cielo me ha dado, me dotó de un entendimiento perspicaz y agudo, de tal modo que, viendo el rostro de una persona, le leo el alma y le adivino los pensamientos.

En el *Quijote*, la fisonomía está presente en varios pasajes, como en II, 1, pág. 693, a propósito de los caballeros andantes:

[...]y por las hazañas que hicieron y condiciones que tuvieron, se pueden sacar por buena fisonomía sus facciones, sus colores y estatura.

## 9. La ciega fortuna

En el contraste entre la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y la traición de Judas se hace una reflexión sobre la fortuna, que llega sin saber a quién favorece y a quién perjudica, fol. 93:

Es admirable, en verdad, con qué gran respeto recibieron los judíos a Cristo cuando cabalgaba a Jerusalén, pero ahora los judíos unidos a los gentiles llegan para apresarle como a un ladrón, yendo Judas no solo como acompañante sino como jefe, él que era peor que todos los gentiles y judíos. Cristo procuró ofrecernos en su muerte este ejemplo, notable para todos los hombres, para que nadie esté seguro de que la ciega fortuna es inamovible para él, y para que ningún cristiano, sobre todo, persiga (puesto que espera el cielo) la despreciable gloria de este mundo.

El calificar a la fortuna de ciega tiene su correspondencia, una vez más, con el *Persiles*, donde se le asigna ese calificativo, III, 4, pág. 457:

Esta que llaman Fortuna (de quien yo he oído hablar algunas veces, de la cual se dice que quita y da los bienes cuando, como y a quien quiere) sin duda alguna debe de ser ciega y antojadiza, pues, a nuestro parecer, levanta los que habían de estar por el suelo y derriba los que están sobre los montes de la luna

que también aparece en el *Quijote*, II, 66, pág. 1275:

[...] porque he oído decir que esta que llaman por ahí Fortuna, es una mujer borracha y antojadiza, y sobre todo ciega, y, así, no ve lo que hace, ni sabe a quién derriba ni a quién ensalza.

La fortuna jugó un papel decisivo en la vida de Vives; y también en su *Epistolario*, ya que se refirió a ella en veinte ocasiones. Lo significativo es que empleó el mismo adjetivo, ciega, en *Commentarii ad libros De civitate Dei*, V, 1, pág. 493:

El vulgo llama a la fortuna ciega, temeraria, sin causa alguna, incierta, loca, irracional, tal como dice Pacuvio.

Vives conocía perfectamente la procedencia de esa concepción de la fortuna, esto es, del dramaturgo latino Pacuvio (220-130 a.C.) a través de la *Retórica a Herenio*. Si la utilizó en *Commentarii*, fue por propia experiencia y es, por tanto, natural que la empleara en otras obras.

## V. DE TRISTITIA CHRISTI, EL PERSILES Y LAS OBRAS DE MATEO ALEMÁN

Al haber establecido una estrecha relación entre *De tristitia*, *Persiles* y *Guzmán de Alfarache* por la utilización del pasaje de Séneca en *Naturales quaestiones*, II, 31 (véase epígrafe IV. 1), me parece necesario hacer un breve comentario sobre las obras de Mateo Alemán. Para que el presente trabajo no resulte demasiado largo, me limitaré a dar unas pinceladas sobre el *Guzmán*, sobre *Vida de San Antonio de Padua* y sobre *Orthografía castellana*. Dejo para otro trabajo el estudio en profundidad del «corpus alemán».

### 1. La relación del *Guzmán* con el *Persiles* según Michel Cavillac

Quiero tratar en este epígrafe, con brevedad, de la conexión *Guzmán-Persiles*, sugerida por la lectura del que considero importante artículo del mejor especialista de las obras de Alemán: «De Guzmán de Alfarache al Persiles [...]» de Michel Cavillac. Después de descubrir bastantes parecidos intertextuales entre ambas obras, afirma<sup>4</sup>: «Urge concluir subrayando que ya sería hora de valorar la impronta de la *Atalaya* [*Guzmán*] en la génesis y redacción del *Persiles*». Su estudio está basado, fundamentalmente, en la comparación del personaje Guzmán con el personaje Clodio del *Persiles*, tomando como punto de partida la importancia que en ambas obras tiene el vicio de la murmuración. A este vicio dedicaré un epígrafe especial, pero ahora me voy a detener en las concordancias intertextuales detectadas por Cavillac. Las citas del *Guzmán* las hace por la edición de José María Micó (1987) y las del *Persiles* por la de Carlos Romero Muñoz (2004). Pasamos a enumerarlas, ofreciendo las citas textuales:

- 1.1 «preso y aherrojado», *Guzmán*, II, pág. 49.  
«preso y aherrojado», *Persiles*, pág. 221.
- 1.2 «La traición aplice, y no el traidor que la hace», *Guzmán*, I, pág. 370.  
«La traición contenta, pero el traidor enfada», *Persiles*, pág. 225.
- 1.3 «Quiero callar, y no habrá ley contra mí: mi secreto para mí, que al buen callar llaman santo», *Guzmán*, I, pág. 288.  
«Contra el callar no hay castigo ni respuesta. Vivir quiero en paz los días que me quedan», *Persiles*, pág. 247.

---

4 M. Cavillac, «Del *Guzmán de Alfarache* al *Persiles* [...]», pág. 195.

- 1.4 «[...] quien te quiere ayudar a salir del cenagal, nunca le faltarán buenas inspiraciones del cielo, que favoreciendo los actos de virtud los esfuerza, *con que, conocido el error pasado, enmienden lo presente y lleguen a la perfección en lo venidero*», *Guzmán*, II, pág. 260.  
«Los varones prudentes *por los casos pasados y por los presentes juzgan lo que están por venir*», *Persiles*, pág. 325.
- 1.5 «Que aquesta es la *ínfima miseria y mayor bajeza de todas* [...]; yo siempre *confié levantarme*, porque bajar a más no era posible», *Guzmán*, II, pág. 519.  
«Los trabajos que yo hasta aquí he padecido imagino que han llegado *al último paradero de la miserable fortuna y que es forzoso que declinen*: que, cuando en el extremo de los trabajos no sucede el de la muerte, que es el último de todos, ha de seguirse la mudanza, no de mal a mal, sino de mal a bien, y de bien a más bien; y este en que estoy [...] me asegura y promete que *tengo de llegar a la cumbre de los más felices que acierte a desearme*», *Persiles*, pág. 398.
- 1.6 «[...] las experiencias me dicen y con la senectud conozco la falta que me hice», *Guzmán*, II, pág. 127.  
«[...] ya la experiencia me ha mostrado que no es bien ofender a los poderosos y la caridad cristiana», *Persiles*, pág. 226.
- 1.7 «[...] *la razón* es como el maestro que, para bien corregirnos, anda siempre con el azote de la reprehensión en la mano», *Guzmán*, II, pág. 434.  
«Porque los gustos de los discretos hanse de medir con *la razón* y no con los mismos gustos», *Persiles*, pág. 291.
- 1.8 «[...] *digo verdades y hacésente amargas*», *Guzmán*, II, pág. 42.  
«[...] créeme que te digo verdad y verdades», *Guzmán*, II, pág. 185.  
«[...] verdaderamente son verdades las que trato, no son para entretenimiento», *Guzmán*, II, pág. 337.  
«[...] ciertos ímpetus maliciosos que [le] hacen bailar la lengua en la boca y malograrse[le] entre los dientes *más de cuatro verdades*, que andan por salir a la plaza del mundo», *Persiles*, pág. 247.  
«[...] *a cuatro verdades* que digo, me acuden palabras a la lengua como mosquitos al vino, y todas maliciosas y murmurantes, *El coloquio de los perros*, pág. 562.
- 1.9 «[...] me mandó *desherrar* y que como libre anduviese por la galera, en cuanto venía *cédula de Su Majestad*», *Guzmán*, II, pág. 522.  
«Movido a compasión dellos, hizo, por un capitán que los traía a su cargo, que lo *desherrasen* y se lo entregasen, que él tomaba a su cargo alcanzarles *perdón de su rey*», *Persiles*, pág. 234.

- 1.10 «[...] por decir verdades me tienen arrinconado, por *dar consejos* me llaman pícaro y me los despiden», *Guzmán*, II, pág. 269.  
«Encogió los hombros Clodio, bajó la cabeza y apartose de su presencia [de la de Periandro] con propósito de no servir más *de consejero*», *Persiles*, pág. 299.
- 1.11 A todas esas concordancias señaladas por Cavillac hay que añadir la del rayo y la espada, que él no menciona y de la que ya hemos tratado.

Después de sus concordancias, concluye Cavillac<sup>5</sup>: «Esas concordancias y homologías textuales con la *Atalaya* no pueden ser totalmente fortuitas: en el retrato de Clodio se transparentan en filigrana tanto Guzmán como Alemán. La mayoría de los rasgos negativos achacados a Clodio (la irreprimible murmuración, la maldad cínica, la bajeza de nacimiento, o su trato con la “torpe y ociosa Rosamunda”) se ajustan a los vicios y pecados del Pícaro cuya confesión hace hincapié en su trágica maldad».

Si, según Cavillac, las concordancias «no pueden ser totalmente fortuitas», da la impresión de que se insinúa que hubo plagio por parte de Cervantes. Pero yo me pregunto si su extraordinario «genio» necesitaba plagiar a alguien.

## 2. M. Cavillac relaciona la *Orthographía castellana* de M. Alemán con Vives

En el epígrafe V.1 hemos analizado el artículo de M. Cavillac: «De *Guzmán de Alfarache* al *Persiles*[...]»; en el presente epígrafe vamos a estudiar otro importante artículo del gran estudioso francés: «Mateo Alemán et la modernité», dedicado a la *Orthographía castellana* (1609), una obra muy especializada y de muy variado contenido. En este caso la relación con Vives no la voy a establecer yo, porque lo hace y de forma magnífica el autor del artículo. La postura de Cavillac aparece claramente formulada en el «Resumen» preceptivo que da inicio a su trabajo<sup>6</sup>: «En contra del impresionismo de una crítica obstinada en presentar al autor del *Guzmán de Alfarache* como un empedernido pesimista, esclavo del conservadurismo aristocrático, este artículo pretende demostrar, a través de un análisis de la *Orthografía castellana*, que Mateo Alemán, muy al contrario, se situaba en la tradición vivista de un racionalismo cristiano militante que abogaba a favor de las innovaciones “buguesas”. Dicho discurso modernista lo volvemos a encontrar, mediatizado por la teología pauliniana del *Homo Novus*, en la “fábula” autobiográfica del *Pícaro/Atalaya*».

Sería de esperar que un hispanista francés comparara el racionalismo y la reivindicación de la experiencia de Alemán con algún autor francés. Y, sin embargo, recurre de forma decidida al español Vives, considerado por algunos estudiosos como un moralista

5 M. Cavillac, «Del *Guzmán de Alfarache* al *Persiles* [...]», pág. 191.

6 M. Cavillac, «Mateo Alemán et la modernité», s. p.

retrógrado<sup>7</sup>: «Visiblemente, Mateo Alemán había elegido su decisión con conocimiento de causa y esa decisión se situaba en consonancia con el racionalismo cristiano definido por Juan Luis Vives. ¿Hace falta recordar que, para el humanista valenciano, la ciencia (en el sentido general de saber que el concepto tenía en la época) era, por definición, perfectible de acuerdo con la imagen del Hombre? Los Antiguos no habían dicho todo; la esencia de las cosas, en una parte muy amplia, permanecía por descubrir: “Somos unos niños –afirma él en su tratado *De la verdad de la fe*– y el mundo no es tan viejo”».

Siguiendo con su razonamiento sobre la idea de progreso y de perfectibilidad, Cavillac se remonta hasta *De disciplinis*<sup>8</sup>: «“¿Por qué tengo yo de creer cosa que primero no la examine en mi entendimiento? ¿Qué se me da a mí que los otros lo digan si no lleva camino?” se preguntaba, hacia 1557, el autor del *Viaje de Turquía*, quien, lo mismo que Mateo Alemán, había probablemente meditado la obra de Vives sobre la corrupción de las disciplinas. En efecto, ¿qué aprendemos en *De disciplinis*? Que el peor enemigo de la verdad es el seguidismo ciego, la fascinación de la autoridad, máscara de la ignorancia y del abandono de la razón. Si creemos a nuestro filósofo, lo que impide “tanto progreso para todas las artes y disciplinas” es “la aquiescencia imbecil”, “la apática indolencia” de “los desdeñosos de toda modernidad”, quienes, “más deseosos de su gloria que de la verdad..., están vendidos a los viejos”. La verdadera ciencia no pedía realizarse con una retórica engañosa, sino que debía basarse en “conocimientos muy ciertos y probables”. Y esos conocimientos muy ciertos y probables ¿dónde se pueden encontrar, según Vives, si no es en los que tienen experiencia de las técnicas? “Los dialécticos –escribe Vives– tienen una virginal inexperiencia de estas cosas y de esta naturaleza, mejor conocida por los labradores y artesanos que no por ellos, filósofos tan grandes... El estudioso debe atender las artes y descubrimientos humanos..., no tenga empacho de acudir a las ventas y a los obradores, y a preguntar y aprender de los artesanos las particularidades de su profesión”».

Después de citar varios pasajes de la *Ortografía castellana* de Alemán, Cavillac lo califica de “heredero de Vives”<sup>9</sup>: «No solamente estas [las páginas de la *Ortografía*] atestiguan, sin equívoco, que Alemán, en fiel heredero de J. L. Vives, se coloca deliberadamente al lado de los *novatores* que creen en la liberación del hombre por el progreso de las ciencias y de las técnicas, sino que nos enseñan también que su autor se consideraba directamente preocupado por ese combate contra el conservadurismo de la pereza: “El que quisiere –exclama él, como profeta de la racionalidad– sígame, que pocos venceremos a muchos con las armas de la razón”».

Y no refiere Cavillac eso solamente a la *Ortografía*, sino que lo aplica también al *Guzmán o Atalaya*<sup>10</sup>: «No dudemos: en el seno de la *Atalaya* (título con connotaciones bíblicas inconfundibles) el discurso teológico vehicula la misma llamada al reino de la Razón, que soñaba instaurar el autor de la *Ortografía castellana*».

7 M. Cavillac, «Mateo Alemán et la modernité», pág. 394.

8 M. Cavillac, «Mateo Alemán et la modernité», pág. 395.

9 M. Cavillac, «Mateo Alemán et la modernité», págs. 397-398.

10 M. Cavillac, «Mateo Alemán et la modernité», pág. 401.

Así termina el excelente artículo de Cavillac y, en mi opinión, nadie, ni español ni extranjero ha hecho un elogio tan extraordinario y tan bien fundamentado de Vives; por mi parte, para complementarlo, quiero añadir una cita importante de Vives a lo que él afirma<sup>11</sup>: «A imitación de los discípulos de Erasmo, para quien la *otiositas* prueba “cuán irrecuperable es el gasto del tiempo”, Alemán está convencido de que el Tiempo, que parece destruirlo todo, vuela en socorro de la verdad: *Veritas filia temporis!*». Precisamente, Vives eligió esa máxima entre las que escribió para su alumna María, la futura reina de Inglaterra, en *Satellitium animi* (trad. Riber, pág. 1189):

*Veritas temporis filia* (*La verdad es hija del tiempo*). la verdad, que por mucho tiempo estuvo oculta con el andar del mismo tiempo sale a la luz, porque nadie confíe en la mentira o piense que la verdad queda siempre encubierta.

También la puso de manifiesto en *De institutione feminae christianae*, II, pág. 270:

El tiempo es el padre de la verdad ya que debilita y descubre las falsedades, en cambio reafirma y corrobora las verdades.

Tanto se la debió de inculcar Vives a María, que esta la convirtió en la divisa de su reinado.

Las ideas de progreso y perfectibilidad, presentes en los inicios de la modernidad y puestas de relieve de forma magnífica por Cavillac en la *Orthografía castellana*, están muy bien atestiguadas en Vives, y confirmadas con toda seguridad por su formación, por los numerosos pasajes de sus obras y por la vida de estudio que llevó durante toda su vida. No puede decirse lo mismo en el caso de Alemán por su trayectoria vital, plagada de deudas, de cárceles y de amoríos hasta su partida para Méjico<sup>12</sup>: «Vergonzosamente cesado de la Contaduría Mayor y enemistado con no pocos de sus amigos, Alemán había de optar en 1607-1608 por expatriarse a Méjico en compañía de su amante y de tres hijos naturales suyos». En Vives hay plena concordancia entre vida y obra; en Alemán hay muchas discordancias.

### 3. La murmuración: relación entre *San Antonio de Padua*, la *Lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*, *Guzmán*, *Persiles* y *Coloquio de los perros*

En el epígrafe 1 de este capítulo hemos comprobado la especial conexión entre el *Guzmán* y el *Persiles* siguiendo a M. Cavillac en su importante artículo. El punto de partida para relacionar ambas obras era el de la murmuración, como señala Cavillac<sup>13</sup>: «Si, además, tenemos en cuenta que el propio Alemán calificaba “la murmuración como hija natural del odio” asentado por lo general “en la gente de condición vil y baja” (I, 224), salta a la vista que el “maldiciente y murmurador” Clodio (p. 229), “un hombre bajo y humilde” (p. 317),

11 M. Cavillac, «Mateo Alemán et la modernité», pág. 390.

12 M. Cavillac, «Del *Guzmán de Alfarache* al *Persiles* [...]», pág. 192.

13 M. Cavillac, «Del *Guzmán de Alfarache* al *Persiles* [...]», pág. 190.

asume no pocas de las características atribuidas al Pícaro». En este tercer epígrafe vamos a profundizar en la murmuración, extendiendo la comparación a otra obra de M. Alemán: *Vida de San Antonio de Padua*. Para empezar, resultará de interés decir algo sobre el personaje de Clodio, el prototipo de la murmuración. Se trata de Publio Clodio Pulcher, quien en el año 62 a.C. profanó los misterios de la diosa Bonadea (una fiesta reservada a mujeres), disfrazándose de mujer. Fue un personaje violento, al que atacó Cicerón por sus perversas costumbres. Precisamente, en el *Persiles* es calificado de «maldiciente y murmurador». Vives lo menciona varias veces, por ejemplo en *De concordia et discordia*, III, pág. 182:

Por el contrario, no hay nadie tan grato y querido por todos que no tenga algunos envidiosos y enemigos, los cuales escuchan con gusto las injurias contra él y con facilidad las creen por causa del odio aún cuando vengan de un hombre de ínfima condición, como los que apreciaban a Clodio por odio hacia Cicerón, y a Vatinió en contra de Marco Catón

y en *Commentarii*, III, 5, pág. 258:

Pues Clodio fue acusado de profanar los sacrificios de la Buena Diosa, no de adulterio –sus enemigos no habrían obviado esta incriminación si en la ley hubiera habido algo establecido al respecto–.

Con mayor amplitud se trata de Clodio en *Epístolas familiares* de «Antonio de Guevara», I, 66, pág. 420:

Quando Roma estava en su gran prosperidad, ningún romano podía entrar ni sacrificar en el templo de la diosa Minerva sino solas las matronas de Roma, y estava tan guardado y tan honesto, que las ymágenes de los hombres cubrían quando las mugeres allí sacrificavan. Fue, pues, el triste caso que el malvado de Clodio corrompió allí a la matrona Obelina estando a solas orando; y como fuesse acusado deste tan gran sacrilegio y incesto, dióse tan buena maña en el negocio, que corrompió a los juezes con dineros y assí fue suelto del adulterio. No contento Clodio con dar a los juezes dinero, prometioles de les hazer aver las hermosas mugeres de Roma para sus deleytes; y assí como lo prometió, assí lo cumplió, de manera que el traydor de Clodio no sólo peccó, mas aun fue alcahuete para que otros peccassen. Más pena le dieron y más los romanos se escandalizaron del infame Clodio por hazer a otros peccar que no por ser él peccador, porque lo uno es humanidad y lo otro maldad.

Sobre «Guevara» puede consultarse mi libro *¿Luis Vives o Antonio de Guevara? El inicio del enigma*.

Para tratar de la murmuración, partimos de las concordancias entre *Persiles* y *San Antonio de Padua*, una obra que, en principio, contrasta con la biografía de Alemán. Quien haya leído *San Antonio* es fácil que haya sacado la conclusión de que se traza la vida de un santo por una persona que también era *santa*, por ser tan sincera y elevada la espiritualidad que rezuma de su escritura. Es cierto que Alemán fue hermano mayor de la Cofradía del Dulcísimo Jesús Nazareno y Santísima Cruz de Jerusalén, pero también lo es que, estando casado, tuvo dos hijos de madre desconocida y que, después, tuvo otro hijo de una amante,

con la que pasó a Méjico. En su haber negativo están también las actuaciones, al menos dudosas, que le llevaron varias veces a la cárcel, así como sus negocios un tanto peligrosos con frecuentes deudas y litigios. Por lo que se refiere a su carácter, se ha conservado un testimonio muy negativo, escrito por Juan de Bergara en nombre del alguacil de Usagre, con motivo de su discutida actuación en esa villa. Ese testimonio lleva a escribir a su último biógrafo, Pedro M. Piñero<sup>14</sup>: «El texto nos descubre a un Mateo Alemán descontrolado, de una irritabilidad desmedida y con un carácter muy ácido: el retrato de un personaje de difícil trato». De acuerdo con todos esos aspectos negativos, a mí, al menos, me parece que el autor de *San Antonio de Padua* era muy distinto.

La murmuración es muy importante en *San Antonio*, al igual que en el *Persiles*, como hemos visto. Sobre ella ha publicado un artículo Michèle Guillemont-Estela: «Algunas consideraciones acerca de la murmuración en la obra de Mateo Alemán». También han resaltado su importancia los editores de *San Antonio* en la nota 3 de la pág. 172 de su edición: «Es tema obsesivo en Alemán el de la murmuración y de los murmuradores: ver el Índice de notas de Micó (p. 554, con numerosas referencias)». En el Índice de notas, Guerreiro y Witse citan las siguientes páginas en las que se habla de murmuración y murmuradores: 140, 172, 298-300, 304, 328, 441, 446, 447 y 588. El pasaje que me parece más interesante es el de la página 172:

Tanto mayor es el temor cuanto fuere más fuerte la causa de él. Bravo animal es un toro, espantosa la sierpe, fiero un león y monstruoso el rinoceronte; pero todo vive sujeto al hombre, pues cada día vemos alanceado el toro, muerta la sierpe, desquijarados leones y domesticado el rinoceronte. Un solo miedo hallo, el más alto de cuerpo, el más invencible y espantoso de todos, y es la lengua del maldiciente murmurador que, siendo aguda saeta, quema con brasas de fuego la herida y contra ella no hay reparo. No tiene su golpe defensa, ni lo pueden ser fuerzas humanas, pues aun tuvo atrevimiento contra las divinas.

Difícilmente se puede escribir un texto más terrible contra el poder de la murmuración. Tuvo que salir de una persona que experimentó en sus propias carnes ese poder. Tanto el tema de la murmuración como la unión de dos términos con igual significado (hendíadis) «maldiciente murmurador» nos hacen pensar en Erasmo y, concretamente, en su gran obra *Lingua* (1525), dedicada a condenar la murmuración y los daños de la lengua en general. De *Lingua* se hizo una temprana traducción al español (1533) bajo el nombre de Bernardo Pérez de Chinchón. En mi artículo «La traducción de obras de Erasmo atribuida a Bernardo Pérez de Chinchón» he dado suficientes argumentos para probar que la traducción de *Lingua* fue hecha por Vives. No los voy a repetir aquí y me limito a invitar al lector interesado a que lo lea, así como las referencias que hago en mi libro *Estudio de autoría de Los trabajos de Persiles y Sigismunda* [...], págs. 107-111 y 510-511. Para conocer el pensamiento de Erasmo sobre la murmuración pongo una cita de *Lingua* en la traducción a la que nos hemos referido, págs. 133-134:

Aprovéchase algunas vezes de los buenos hombres para mal, especialmente si son algo parleros; con estos en secreto lloran la vida de

---

<sup>14</sup> Pedro M. Piñero Ramírez, «Los retratos de Mateo Alemán», pág. LIX.

hulano o de çutano, para que no parezca que murmuran dél, sino que lo dessean emendar, y el que los oye, no entendiendo la ficción y yerva secreta de la murmuración, lo que simplemente oyó, simplemente lo dize a otros, y aquellos a otros, y desta manera es infamado el que por ventura no tiene culpa, andando esta ponçoña de boca en boca. Pues si es maldad dezir de tu próximo afrentas, aunque sean verdaderas, ¿quánto es muy peor levantelle maliciosamente qué ravia? Degollándole en esto con la lengua, no pudiendo degollarle con espada. La charidad todas las cosas echa a buena parte. El murmurador, lo bueno y lo malo haze malo. El murmurador es mucho peor que el testimoñero o acusador, porque el que te acusa avísate de qué te emiendes si estás en culpa, o de qué te guardes si estás libre; y siéndote enemigo te haze honra pues te avisa, y recibir beneficio, aunque sea de tu enemigo, es bien; pero el murmurador, lo primero que procura de hazer es que todos sepan tu mal y que tú no lo sepas, siendo a quien más cumple saberlo.

Resulta aleccionadora la apostilla marginal que el traductor puso al siguiente texto de *Lingua*, pág. 127:

Salomón muestra cuán grave y aborrecible mal es la mumuración, diziendo: «El pensamiento del loco pecado es y el murmurador es abominación de hombre».

Y la apostilla marginal pone «Maldizientes». Eso indica que el traductor tenía gran interés en significar la identificación de *murmurador* y *maldiciente*. Es lo que también ocurre en la pág. 172 ya citada de *San Antonio*, donde aparecen juntos los dos términos. También aparecen juntos en el siguiente pasaje del *Persiles*, I, 14, págs. 225-226:

Yo no me mataré –dijo Clodio–, porque, aunque soy murmurador y maldiciente, el gusto que recibo de decir mal, cuando lo digo bien, es tal, que quiero vivir porque quiero decir mal.

De acuerdo con el CORDE, la primera aparición de *maldiciente* es de 1443, pero durante el siglo XVI fue poco usado. Hasta 1550 aparece solo 7 veces y dos de ellas en obras que yo considero de Vives: *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (1528) y la traducción de *De institutione feminae christianae* (1528). Y solamente en el *Persiles* es utilizado 16 veces. Eso quiere decir que en dicha obra la murmuración tiene una gran importancia. En el plano de la lengua se corrobora por la elevada frecuencia de *maldiciente* y, en el plano argumental por la relevancia del personaje Clodio, que es considerado en la obra como el prototipo del murmurador. Así es como se caracteriza él mismo, I, 14, pág. 223:

Tengo un cierto espíritu satírico y maldiciente, una pluma veloz y una lengua libre; deléitanme las maliciosas agudezas y, por decir una, perderé yo, no solo un amigo, pero cien mil vidas.

Resulta interesante releer todos los pasajes en los que aparece maldiciente, pero me voy a detener solo en uno por su especial significación; está en I, 14, pág. 226:

*La lengua maldiciente* es como una espada de dos filos, que corta hasta los huesos, o como un rayo del cielo, que, sin romper la vaina, rompe y desmenuza el acero que cubre.

Nótese que en *San Antonio* la lengua maldiciente es equiparada a una flecha y en *Persiles* a una espada. También es equiparada la lengua en *Persiles* a un rayo, tal como hemos comentado en el epígrafe IV.1.

Por todo lo que llevamos expuesto, hay que establecer conexiones estrechas entre *Lingua* en su traducción, *San Antonio de Padua*, *Guzmán* y *Persiles*. A todas esas obras se puede añadir *El coloquio de los perros*, donde se describen con precisión los males de la murmuración, por ejemplo en el siguiente pasaje en II, págs. 314-315:

*Berganza.*— Ahora acabo de confirmar por verdad lo que muchas veces he oído decir. Acaba un *maldiciente murmurador* de echar a perder diez linajes y de caluniar veinte buenos, y si alguno le reprehende por lo que ha dicho, responde que él no ha dicho nada, y que si ha dicho algo, no lo ha dicho por tanto, y que si pensara que alguno se había de agraviar, no lo dijera. A la fe, Cipión, mucho ha de saber, y muy sobre los estribos ha de andar el que quisiere sustentar dos horas de conversación sin tocar los límites de la murmuración; porque yo veo en mí que, con ser un animal, como soy, a cuatro razones que digo, me acuden palabras a la lengua como mosquitos al vino, y todas maliciosas y murmurantes; por lo cual vuelvo a decir lo que otra vez he dicho: que el hacer y decir mal lo heredamos de nuestros primeros padres y lo mamamos en la leche. Vese claro en que, apenas ha sacado el niño el brazo de las fajas, cuando levanta la mano con muestras de querer vengarse de quien, a su parecer, le ofende; y casi la primera palabra articulada que habla es llamar puta a su ama o a su madre.

Una vez más encontramos la unión de los términos *maldiciente* y *murmurador*. Hay en *El coloquio* otra frase que merece la pena comentar, II, pág. 304:

*Cipión.*— Vete a la lengua que en ella consisten los mayores daños de la vida humana.

El gran conocedor de las *Novelas ejemplares*, Alban Karl Forcione relaciona los daños de la lengua con las consecuencias de la Torre de Babel y cita a Vives<sup>15</sup>: «Si Cervantes nos permite echar un vistazo en el fondo del naufragio para exhibir por todas partes en esta novela la desastrosa caída del primer hombre, sus protagonistas en sus obsesivas discusiones sobre las oscuras potencialidades del lenguaje nos recuerdan repetidamente las ruinas de la Torre de Babel. En efecto, ellos repiten una antigua tradición que mantenía que la dificultosa separación entre palabras y cosas y el pluralismo de las lenguas eran consecuencias de los primeros pecados y que habían creado en el habla un poder diabólico, que, como Vives propone, “puede alienar a unos seres humanos de otros, más a fondo que de los animales que les sirven”». El que Forcione cite a Vives en este contexto de los daños de la lengua nos sirve para enlazar con él en cuanto que era el más indicado para criticar con tanta fuerza el

15 A. K. Forcione, *Cervantes and the mystery of lawlessness* [...], pág. 196.

poder de la murmuración. Si Erasmo escribió su *Lingua* para combatir los daños de la lengua de la murmuración por haberlos sufrido, muchas más motivos tenía Vives porque, con toda seguridad, la causa de la persecución contra sus padres tuvo su origen en la murmuración y las habladurías de ciertas personas interesadas en la consecución de una parte de los bienes de los ajusticiados. A eso se pudo referir, veladamente como no podía ser de otra manera, en carta a su íntimo amigo Cranevelt (*Epistolario*, pág. 289):

[...] me dicen que mi padre está también enfermo de mucha gravedad y que se muere con muy pocas esperanzas; que han entablado un pleito muy serio y con gran saña contra nuestros bienes

y con mayor claridad se lo expresó Vives a Alfonso Manrique, que era el inquisidor general y amigo suyo, en la Dedicatoria a *De pacificatione*, pág. 315:

A todas estas nobles prendas de la pacificación, como ves, se añade el oficio de la inquisición de los herejes, que por ser de tanta entidad y tan espinoso, si alguno no supiera a dónde puede llegar, cometerá un pecado tanto más grave cuanto que está en juego la salvación, la fortuna, la fama y la vida de muchos. Es cosa asombrosa que una potestad tan grande la tenga o un juez, que no está exento de pasiones humanas, o un acusador, al que a veces el odio, las expectativas o alguna torcida inclinación de su espíritu le impulsan hacia la calumnia.

Además, en una carta a su amigo Cranevelt empleó el término ‘maledicencia’ (traduzco de Ijsewijn, carta 91):

[Vives desea] una vida segura, tranquila, honrada y, si esta palabra puede darse, sin envidia, la vida que conviene a mi carácter, apartada de estupideces pueriles, de la pobreza, de envidiosillos, de maledicencias, que a mí me consumen más que cualquier esfuerzo de estudios, que constituyen el más saludable alimento de mi inteligencia.

En el caso de Vives, la murmuración y la calumnia produjeron las peores consecuencias que se pueden imaginar: la muerte de su padre, el desenterramiento y la quema de los huesos de su madre y unos procesos interminables contra sus hermanas y sus bienes. Con toda razón se dice en *San Antonio* que el temor de la murmuración es el peor de todos, superior al que se pueda tener a un toro, a una serpiente, a un león o a un rinoceronte, porque contra esos temores se puede uno defender de alguna forma pero contra la murmuración no hay defensa posible. Desde luego que no y lo demuestra el caso de Vives, quien, a pesar de ser amigo personal de Carlos V, no pudo salvar a sus padres. Ni en Cervantes ni en Alemán se dieron esas funestas consecuencias, por lo que Vives por esas y otras muchas razones es quien mejor pudo escribir una palabras en las que tiene tanta importancia la murmuración. Además, los hechos lingüísticos, como hemos visto, corroboran esa teoría, avalada también por el estilo.

#### 4. La teología en *San Antonio de Padua* y en el *Persiles*

En el epígrafe 2 hemos establecido interesantes conexiones entre esas obras a propósito de la murmuración. El estudio de algunas cuestiones de teología nos va a servir para confirmar esas conexiones.

##### 4.1 Solo el Hijo pudo redimir al hombre de su pecado

El misterio de la Trinidad tiene gran relevancia en *San Antonio* y, dentro de ese misterio, se hace una referencia especial a la redención del hombre, llevada a cabo por la segunda persona, el Hijo. Por tercera vez tratamos del misterio de la Redención, que también tiene gran importancia en *San Antonio*. Así se expresa en II, 7, págs. 326-327:

[...] si de esto tenemos fe y por ella conocemos el divino misterio de la Santísima Trinidad –a nuestra salvación tan importante que si no fuera un Dios y tres divinas personas, distintas en el número y todas una esencia, ya la segunda de ellas fuera el Hijo, por cuy humildad, pasión y muerte de cruz fuimos libres de la cárcel infernal, pagándose Dios Nuestro Señor a sí de sí, de su propia mano, siendo la nuestra tan escasa y miserable que fuera imposible, con ella, sin duda muriéramos eternamente–, ¿qué busca la curiosidad?, el deseo ¿qué pide? ¿Qué alas de hormiga son las que le nacen para perderse? Satisfágase con la duda de un tan valiente Tomás, que dudó para todos, y resuélvase como Pedro, creyendo y confesando a Jesucristo por Hijo de Dios vivo.

y vuelve a expresarse en III, 14, pág. 652:

El infinito amor que ab aeterno tuvo Dios al hombre hizo que su Hijo unigénito viniese a serlo y, como hermano suyo, lo fuese también, como él, en las pasiones, mortal y pasible, para que por sus méritos, pasión y muerte, fuésemos libres de la eterna [muerte], y nos diese vida de gracia y gloria.

Compárense estos textos con los que hemos ofrecido en I, 19 y en IV, 5, para establecer conexión entre *De tristitia*, *Persiles*, *Genethliacon* de Vives y *San Antonio*.

##### 4.2 Por la soberbia de los ángeles malos, las sillas que ocupaban en el cielo quedaron vacías

Es lo que sucedió al ser expulsados del cielo los ángeles que pecaron, II, 17, pág. 372:

Cómo sea propio del demonio no tener quietud alguna, por los motivos que siempre tiene para impedir la población de las sillas que por su soberbia quedaron en el cielo despobladas [...].

Esas sillas vacías fueron ocupadas por los hombres, como se dice en *Persiles*, IV, 5, pág. 657:

Comenzaron desde la invidia y soberbia de Lucifer, y de su caída con la tercera parte de las estrellas, que cayeron con él en los abismos; caída que dejó vacas y vacías las sillas del cielo, que las perdieron los ángeles malos por su necia culpa. Declaráronle el medio que Dios tuvo para llenar estos asientos, criando al hombre, cuya alma es capaz de la gloria que los ángeles malos perdieron.

Para Vives fue una idea muy querida, pues la expresó en tres pasajes de sus obras, de los que pongo el de *Meditationes in septem psalmos poenitentiae*, pág. 358:

[Se dirige Vives al demonio] ¿Fui yo, acaso, quien te derroqué del cielo? ¿Fui yo quien te sumí en las honduras infernales? No; no fui yo. Estoy persuadido que lo que te desazona y quema es porque presentes que me has de ver colocado en tu silla. Y de ahí tu afán tan vivo y tan activo porque quede yo frustrado de tan amagnífica esperanza y que trueque aquellos gloriosos asientos de la bienaventuranza por tus fementidas zahurdas del infierno.

#### 4.3 Los milagros

En *San Antonio* se narran muchos milagros del santo y, por tanto, es natural que se trate del milagro desde el punto de vista teológico; se hace con amplitud en II, 1, págs. 285-291. En cuanto que Dios es el autor de la naturaleza, puede hacer milagros, pág. 287:

Esta es la diferencia de los milagros: que los que Dios hizo, los hizo en su propia virtud, como autor de la naturaleza, que la pudo y puede alterar, trocar y deshacer con sola su voluntad.

A diferencia de *San Antonio*, hablar de milagros en *Persiles* no está tan indicado, pero se hace la distinción entre milagro y misterio a propósito de la salvación de personas en los naufragios, II, 2, pág. 285:

Y, si aquí sucediese lo mismo, no se ha de tener a milagro, sino a misterio, que los milagros suceden fuera del orden de la naturaleza, y los misterios son aquellos que parecen milagros y no lo son, sino casos que acontecen raras veces.

Vives dedicó el capítulo 12 del libro II de *De veritate fidei christianae* a los milagros para probar la divinidad de Cristo, pág. 278:

[...] mas para Él, Señor de la naturaleza, que ni siquiera necesita instrumentos, no existe ninguno inepto; algunas veces *imponiendo la mano*; otras *en ausencia con solo su mandato* [...].

#### 4.4 Las transformaciones del demonio

El demonio tiene gran importancia en San Antonio, pero nos detendremos solo en un aspecto, que es el de las transformaciones de las que se disfraza para engañar a los hombres, II, 16, págs. 368-369:

Con tan buena y cierta promesa, tan bien y tan a punto cumplida, no es justo acobardarnos ni que nos conozca flaqueza el enemigo; el cual, como león rabioso y buscando a quién tragar, nos anda rondando; y para mejor hacerlo y distraernos o divertirnos, dicen santos doctores de la Iglesia que suele muchas veces transfigurarse, tomando varias formas, ya de ángeles de luz, ya de santos penitentes o mártires, y aún del mismo Hijo de Dios clavado en una cruz [...]. Así el demonio tiene su lugar señalado hasta donde se puede alargar, sin traspasar un cabello de las márgenes y coto, salvo con particular permisión divina.

Las transformaciones, el engaño y la permisión divina aparecen en *Persiles* al tratar de los hombres-lobo, I, 8, pág. 189:

Lo que puedo alcanzar es que todas estas transformaciones son ilusiones del demonio y permisión de Dios y castigo de los abominables pecados deste maldito género de gente.

De los engaños del demonio trató Vives en *De veritate fidei christianae*, II, 13, pág. 280:

Tiene también [el demonio] a sus ministros los magos, los encantadores, los monstruos fabulosos, los envenenadores, toda clase de instrumentos de adivinación: adivinos, arúspices, intérpretes de sueños y augurios, quirománticos, geománticos, hidrománticos y otras imposturas de artes ocultas de la palabra, innumerables, de todas las cuales han reunido milagros los escritores paganos, con todas las cuales el demonio aleja los espíritus de la verdad y los ratifica y retiene en su engaño.

#### 4.5 Por la grandeza y el misterio de los astros conocemos a su señor

Es uno de los argumentos de la teodicea para demostrar la existencia de Dios, II, 7, pág. 326:

[...] si los levantamos [los ojos] a la máquina inaprehensible del cielo, a los dos luminares, al infinito número de sus estrellas, a todos los movimientos inferiores y superiores, grandezas y obra que jamás alcanzó a entender humano entendimiento; si vemos que anochece y amanece, si sabemos que hay muerte y vida, si conocemos claramente al dueño de ello por señor universal de todo.

También es utilizado este argumento en el *Persiles*, III, 14, pág. 541:

Verdad debió de decir el predicador que predicaba los días pasados en nuestro pueblo cuando dijo que los cielos y la tierra anunciaban y declaraban las grandezas del Señor. Pardiez, que, si yo no conociera a Dios

por lo que me han enseñado mis padres y los sacerdotes y ancianos de mi lugar, le viniera a rastrear y conocer viendo la inmensa grandeza destes cielos, que me dicen (que son muchos o, a lo menos, que llegan a once), y por la grandeza deste sol que nos alumbra, que, con no parecer mayor que una rodela, es muchas veces mayor que toda la tierra, y más, que, con ser tan grande, afirman que es tan ligero que camina en venticuatro horas más de trecientas mil leguas. La verdad que sea, yo no creo nada desto, pero dícenlo tantos hombres de bien que, aunque hago fuerza al entendimiento, lo creo

y por Vives en *Quam misera esset vita christianorum sub Turca*, pág. 390:

El apóstol Pablo dice que *lo invisible de Dios se conoce a través de lo visible*, y Filón el judío, que escribió sobre el mundo, refiere que la primera reflexión de Abraham y su disposición para adorar y venerar al Dios verdadero y omnipotente, surgió de los astros, de los cielos y del orden y la invariabilidad del mundo, de manera que parece que no sin razón dijo el Salmista, *los cielos describen la gloria de Dios*; y no hay otra causa y ocasión mayor de superstición e impiedad que la ignorancia.

## 5. Elogio de Lisboa

Además de hacer una detallada historia de los orígenes de Lisboa, se hace en *San Antonio* un elogio de la ciudad y de los portugueses, págs. 186-187:

Después de haberla recobrado los cristianos de la tiranía de los moros africanos, como está dicho, de tal manera se fue poblando y ennobleciendo que, siendo en los presentes tiempos la mayor de las Españas, es la mejor del reino de Portugal, una de las más principales, generosa y noble de toda Europa [...]. Es abundantísima de todas mercancías [...].

También en el *Persiles* se hace un magnífico elogio de Lisboa y de los portugueses, III, 1, págs. 431-433:

Al cabo destes o pocos más días, al amanecer de uno, dijo un grumete que desde la gavia mayor iba descubriendo la tierra:

—¡Albricias, señores! ¡Albricias pido, y albricias merezco! ¡Tierra, tierra! Aunque mejor diría: ¡Cielo, cielo!, porque, sin duda, estamos en el paraje de la famosa Lisboa [...]. Agora sabrás, bárbara mía, del modo que has de servir a Dios, con otra relación más copiosa, aunque no diferente, de la que yo te he hecho; agora verás los ricos templos en que es adorado; verás juntamente las católicas ceremonias con que se sirve y notarás cómo la caridad cristiana está en su punto. Aquí, en esta ciudad, verás cómo son verdugos de la enfermedad muchos hospitales que la destruyen y, el que en ellos pierde la vida, envuelto en la eficacia de infinitas indulgencias, gana la del cielo. Aquí el amor y la honestidad se dan las manos y se pasean juntos, la cortesía no deja que se le llegue la arrogancia y la braveza no consiente que

se le acerque la cobardía. Todos sus moradores son agradables, son corteses, son liberales y son enamorados, porque son discretos. La ciudad es la mayor de Europa y la de mayores tratos; en ella se descargan las riquezas del Oriente y, desde ella, se reparten por el universo; su puerto es capaz, no sólo de naves que se puedan reducir a número, sino de selvas movibles de árboles que los de las naves forman; la hermosura de las mujeres admira y enamora; la bizarría de los hombres pasma, como ellos dicen. Finalmente, ésta es la tierra que da al cielo santo y copiosísimo tributo.

Y en otro pasaje se elogian las conquistas de los portugueses, III, 6, pág. 495:

Quince años he estado en las Indias, en los cuales, sirviendo de soldado con valentísimos portugueses, me han sucedido cosas de que quizá pudieran hacer una gustosa y verdadera historia, especialmente de las hazañas de la en aquellas partes invencible nación portuguesa, dignas de perpetua alabanza en los presentes y venideros siglos.

Nótese que en ambos elogios hay bastantes aspectos comunes, como la mención de Europa y la idea del reparto de las mercancías: «[...] así Lisboa, *recogiendo en sí lo particular de cada uno, el oro, las perlas, piedras, telas, mercancías y otras cosas, todo lo digiere, perfecciona, y pule repartiéndolo después por todo el universo orbe*» (*San Antonio*); «La ciudad es la mayor de Europa y la de mayores tratos; en ella se descargan las riquezas del Oriente y, desde ella, se reparten por el universo» (*Persiles*).

Parece claro que estos dos párrafos salieron de la misma pluma, a pesar de que se trata de dos obras tan diferentes como una vida de santo y una novela de aventuras. Por lo demás, ni Alemán ni Cervantes tenían una vinculación tan especial con Portugal como para hacer esos elogios de Lisboa, que, por otra parte, no eran necesarios en ninguna de las dos obras. Quien tenía vinculación especial con Portugal era Vives, porque tenía gran amistad con su rey, Juan III, como se pone de manifiesto por el hecho de que le dedicó una de sus principales obras, *De disciplinis*, y porque mantuvieron correspondencia. En la Dedicatoria elogió Vives las conquistas de los portugueses (*Epistolario*, pág. 563):

Tus progenitores tuvieron la osadía de escudriñar nuevos mares, tierras nuevas, nuevas y desconocidas constelaciones más allá de Portugal. Ante todo, después de arrojar a los agarenos, ocuparon las orillas del mar Atlántico; penetrando más adentro, se internaron por el camino del sol hasta el mundo que está frente a nosotros, llegando a medir el mar meridional al sur de Etiopía; de ahí pasaron al Mar Rojo y a las fauces del Golfo Pérsico, donde construyeron sus fortalezas y atravesando por la desembocadura del río Indo, buscaron para sí tierras de pleno derecho en las llanuras feracísimas y afortunadas de toda la India.

## 6. El amor de Jerjes a un plátano

Entre los ejemplos de amor desviado está el de Jerjes por un plátano, según contaban algunos escritores griegos, I, 8, pág. 210:

Quédense a una parte historias y fábulas, que no fue amor sino bestialidad el que tuvieron Alcetas de Rodas y Pígalión a la estatuas, ni el rey Jerjes al plátano [...].

También aparece en *Persiles*, II, 3, pág. 293:

Dime, señora, a quién quieres, a quién amas y a quién adoras: que, como no des en el disparate de amar a un toro, ni en el que dio el que adoró el plátano [...].

Es cierto que estas desviaciones del amor figuraban en las poliantes y repertorios, pero es una coincidencia interesante, teniendo en cuenta que las relaciones de tales instrumentos eran numerosas y se podía, por tanto, elegir entre unas u otras.

## VI. CONCLUSIONES

1. En el presente trabajo hemos presentado 44 concordancias entre *De tristitia Christi* y las obras latinas de Vives. Creo que son suficientes para quitar la paternidad de esa obra a Moro y dársela a Vives. El hecho de que el manuscrito más importante fuera enviado desde Inglaterra a Valencia por los familiares directos de Moro, en cierto modo, confirma esta teoría. Al final, está donde tenía que estar. Es una prueba de justicia histórica.
2. También hemos descubierto importantes conexiones entre *De tristitia* y *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. En realidad, es una demostración indirecta de la autoría, al haber demostrado que esta última obra fue escrita por Vives. Véase mi libro *Estudio de autoría de Los Trabajos de Persiles y Sigismunda* [...].
3. El pasaje clave de todas las anteriores relaciones ha sido el de *Naturales quaestiones*, II, 31 de Séneca. Y este pasaje nos ha servido para ampliar las conexiones a *Guzmán de Alfarache*, *San Antonio de Padua* y *Orthografía castellana* de Mateo Alemán. Al mejor especialista en Alemán, Michel Cavillac, debo el haber descubierto una estrecha relación entre Vives y Alemán. Mi reconocimiento para él.
4. Un nexo especial entre todas las obras estudiadas ha sido el proporcionado por la murmuración y la maledicencia, tan importantes en el «corpus cervantino» y el «alemaniano». Pero, muchísimo más que a Cervantes y a Alemán, la murmuración y la maledicencia hicieron daño a Vives y a su familia. En él está plenamente justificado el primer plano que ocupan en esas obras los daños producidos por el mal uso de la lengua, como ya puso de relieve Erasmo en su *Lingua*.
5. Los argumentos utilizados en las demostraciones no están basados en lugares comunes. El pasaje comentado de Séneca solo se encuentra en dos obras de los Siglos de Oro españoles. Para que fuera un lugar común tendría que darse, por lo menos,

en unas diez. Y ni siquiera es recogido en las polianteas, tantas veces invocadas, ni es comentado en el casi exhaustivo libro de K. Blüher *Séneca en España*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, Mateo, *Obra completa*. Edición de Marciala Domínguez García, Manuel García Fernández, Pero M. Piñero Ramírez y Francisco Ramírez Santacruz. Directores: Pedro M. Piñero Ramírez y Katharina Niemeyer. Madrid, etc. Iberoamericana, etc., 2014.
- Ortografía castellana*. Edición de Francisco Ramírez Santacruz. Madrid, etc., Iberoamericana, etc., 2014.
- Guzmán de Alfarache*. Edición de José M<sup>a</sup> Micó. 2 vols. Madrid, Cátedra, 8<sup>o</sup>2009.
- San Antonio de Padua*. Edición de Henri Guerreiro y Marc Witse. Madrid, etc., Iberoamericana, etc., 2014.
- Blüher, Karl, *Séneca en España*.
- Bullough, Geoffrey, «More in Valencia». En *The Tablet*, 21, XII, 1963.
- Calero, Francisco, *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de Mercurio y Carón*. Valencia, Ayuntamiento, 2004.
- Juan Luis Vives, autor del Diálogo de las cosas acaecidas en Roma y del Diálogo de la lengua*. Valencia, Ayuntamiento, 2004.
- «Los gimnosofistas en el *Quijote*: a propósito de las notas al *Quijote* en la edición de Francisco Rico». En *Anales Cervantinos*, 44, 2012, págs. 349-354.
- Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

—«La traducción de obras de Erasmo atribuida a Bernardo Pérez de Chinchón». En *eHumanista*, 28, 2014, págs. 278-302.

—*El verdadero autor de los «Quijotes» de Cervantes y de Avellaneda*. Madrid, BAC-UNED, 2015.

—*Estudio de autoría de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda», «Philosophía antigua poética» y «Novelas ejemplares»*. Madrid, Dykinson, 2017.

—*¿Luis Vives o Antonio de Guevara? El inicio del enigma*. Madrid, Dykinson, 2019.

Cavillac, Michel, «Mateo Alemán et la modernité». En *Bulletin Hispanique*, 82, n° 3-4, 1980, págs. 380-401.

—«Del Guzmán de Alfarache al Persiles: Cervantes frente a Mateo Alemán (¿por qué Clodio no merece ir a Roma?)». En *Criticón*, 101, 2007, págs. 177-198.

«Cervantes, Miguel de», *Don Quijote de la Mancha*. 2 vols. Edición de Francisco Rico. Madrid, Real Academia Española, 2015.

—*Novelas ejemplares*. Edición de Harry Sieber, 2 vols. Madrid, Cátedra, <sup>27</sup>2010.

—*Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia septentrional*. Edición de Carlos Romero Muñoz. Madrid, Cátedra, <sup>6</sup>2015.

—*Persiles y Sigismunda*. Edición de Rodolfo Schevill y Adolfo Bonilla. 2 vols. Madrid, Bernardo Rodríguez, 1914.

Erasmus de Rotterdam, *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*. Edición de Dorothy S. Severin. Madrid, Anejos del BRAE, 1975.

Fedro, Aviano, *Fábulas*. Trad. de Antonio Gascón Dorado. Madrid, Gredos, 2005.

Forcione, Alban Karl, *Cervantes and the humanistic vision: A study of four Exemplary Novels*. Princeton University Press, 1982.

—*Cervantes and the mystery of lawlessness: A study of El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*. Princeton University Press, 1984.

Gil, Luis, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid, Alhambra, 1981.

«Guevara, Fray Antonio de», *Epístolas familiares*. Edición de Emilio Blanco. Madrid, Biblioteca Castro, 2004.

Marc'hadour, Germain, «Au pays de J. L. Vives: le plus noble relique de Thomas More». En *Moreana*, 9 y 10, 1966.

More, Thomas, *De tristitia Christi*. Part I. *The Valencia Manuscript: Facsimiles, Transcription and Translation*. Part II. *Introduction, Commentary, Appendixes, Index*. Edited by Clarence H. Miller. Yale University Press, New Haven and London, 1976.

—*De tristitia Christi (Sobre la tristeza de Cristo)*. Prólogo, edición, traducción y notas de Francisco Calero. Estudio introductorio de Ángel Gómez-Hortigüela. Ayuntamiento de Valencia, 1998.

Noreña., Carlos G., *Juan Luis Vives y las emociones*. Traducción del inglés de María Peña y Carmen Campello. Madrid, Ayuntamiento, 1992.

Plinio el Viejo, *Historia natural de Plinio el Segundo*. Traducida por el licenciado Gerónimo de Huerta [...]. 2 vols. I. Madrid, Luis Sánchez, 1624, 907 págs. II. Madrid, Juan González, 1629, 720 págs.

Séneca, Marco Anneo, *Naturales quaestiones*. Edición y traducción de Carmen Codoñer Merino. 2 vols. Madrid, CSIC, 1979.

Vives, Juan Luis, *Ioannis Ludovici Vivil Valentini Opera omnia, distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas a Gregorio Majansio*. 8 vols. Valentiae, in officina B. Monfort, 1782-1790.

- De conscribendis epistolis. Sobre la escritura de las cartas.* Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.
- De Europae dissidiis et republica. Sobre las disensiones de Europa y sobre el estado.* Traducción de Francisco Calero y M<sup>a</sup> José Echarte. Valencia, Ayuntamiento, 1992.
- Commentarii ad libros De civitate Dei. Comentarios a La ciudad de Dios.* Traducción de Rafael Cabrera, 5 vols. Valencia, Ayuntamiento, 2000.
- De ratione dicendi. Del arte de hablar.* Traducción de José Manuel Rodríguez Peregrina. Granada, Universidad, 2000.
- De anima et vita. El alma y la vida.* Traducción de Ismael Roca. Valencia, Ayuntamiento, 1992.
- 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 institutione feminae christiana. La formación de la mujer cristiana.* Traducción de Joaquín Beltrán. Valencia, Ayuntamiento, 1994.
- Sacrum diurnum de sudore Jesu Christi. Sagrado diurno sobre el sudor de Jesucristo.* Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.
- Excitationes animi in Deum. Excitaciones del alma hacia Dios.* Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.
- Satellitium animi. Escolta del alma.* Traducción de Lorenzo Riber, *Obras completas de Vives*, I. Madrid, Aguilar, 1947.
- 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<sup>a</sup> Luisa Arribas y Pilar Usábel. Valencia, Ayuntamiento, 1997.

—*De veritate fidei christianae. La verdad de la fe cristiana*. Traducción y notas de Joaquín Beltrán Serra e Ismael Roca Meliá. Valencia, Ajuntament, 2010.

—*Epistolario*. Traducción de José Jiménez Delgado. Madrid, Editora nacional, 1978.

—«*Litterae ad Craneveldium Balduinianae. A preliminary edition*». Edición de J. Ijsewijn y otros. En *Humanistica Laovaniensia*, XLI-XLIV, 1992-1995, págs. 1-85, 1-51, 15-68 y 1-78.

—*Obras completas*. Traducción de Lorenzo Riber. 2 vols. Madrid, Aguilar, 1947-48.

