

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

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. Hendíadís

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 fisonomía: 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 Bullough¹, 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 manuscrito²: «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 Miller³: «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^v-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^v-34^v:

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^v:

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^v-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^v:

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^v:

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^v:

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^v:

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 meticuloso 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^v:

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 arrebatarnos 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*, 2^a, 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 arrebatase 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^v:

[...] 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^v:

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 cuerdamente 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^v-31^v:

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^v-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^v-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^v:

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^v-74^v:

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^v, 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^v-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 bimebraciones, trimembraciones 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^v (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^v):

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^v-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^v:

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 pareciera 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^v-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, afirma⁴: «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 Cavillac⁵: «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 trabajo⁶: «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.

retrógrado⁷: «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*⁸: «“¿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 imbécil”, “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”⁹: «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*¹⁰: «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 afirma¹¹: «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 Méjico¹²: «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 Cavillac¹³: «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. Piñero¹⁴: «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:

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

¹⁴ 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 Vives¹⁵: «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 presientes 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^a Micó. 2 vols. Madrid, Cátedra, 8^o2009.

—*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, ²⁷2010.

—*Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Historia septentrional*. Edición de Carlos Romero Muñoz. Madrid, Cátedra, ⁶2015.

—*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^a 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^a 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 Balduiniana*. 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.

OBRES DE VIVES / OBRAS DE VIVES



JOAN LLUÍS VIVES

EMBLEMES O ESCORTES DE L'ÀNIMA

EDICIÓ, INTRODUCCIÓ I TRADUCCIÓ DE

FRANCESC X. BLAY MESEGUER

(ALCOI, 2021)

blay.paco@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA



En el núm. 5 de *Vivesiana* (2019) defensàvem la tesi que el primer llibre d'emblemes a Europa el va publicar Joan Lluís Vives en 1524 (*Symbola sive Satellitium animae*), set anys abans que el conegut del jurista i humanista italià Andrea Alciato, *Emblematum liber* (1531), considerat fins ara el primer que va iniciar el gènere. I explicàvem també l'èxit que va tenir i part de la repercusió que va tenir en altres autors. Ara proposem una traducció al valencià dels emblemes.

La versió més estesa entre els estudiosos de Vives i en la majoria de les publicacions sobre el tema és que l'humanista valencià va enllestir 213 emblemes, símbols o escortes. I així figura en les *Opera omnia* en dos volums de 1555 (Basilea, N. Episcopius) i en la dels germans Maians de 1783 (València, Benet Montfort, vol. 4). I sobre aquesta versió s'han portat a terme les dues traduccions més a l'abast del públic lector: la castellana de 1947 de Lorenzo Riber, reimpressa en 1992 (Madrid, Aguilar, vol I), i la catalana de Ricard Sarrió i Vicent Girbés de 1992 (Barcelona, Edicions Proa). També nosaltres, per raons pràctiques, hem seguit aquesta mena de "cànon" al incorporar en la recent publicació sobre les sentències de Vives (Blay Meseguer, F. X., *Sentències de Joan Lluís Vives*, Universitat d'Alacant, 2020) concordances, llocs paral·lels o referències creuades entre les obres del valencià i els emblemes que havia preparat. De fet, hem detectat que més de setanta emblemes o escortes i més de cent vint sentències

o consells de la *Introducció a la saviesa* han passat a les altres obres, mostra evident que formaven part del seu mon intel·lectual i que en feia ús quan li semblava adient.

Però en desembre de 2020 Joan Tello ha fet un regal de Nadal als vivistes, en plena pandèmia pel coronavirus: l'edició crítica del *Satellitium*, publicat per la revista *Humanística Lovaniensia* (núm. 69.1-2, 2020, pàg. 35-114). La veritat és que feia falta i l'obreta s'ho mereix. Publicada quasi sempre juntament a la *Introductio ad sapientiam*, va assolir un gran èxit des del principi, tant entre el mon catòlic com, sobretot, el protestant: de fet, va tenir més de cent edicions en el segle XVI arreu d'Europa. Però a poc a poc la seua fama s'ha anat esvaïnt una mica i s'ha quedat a l'ombra de la seua companya de tòrcul, tot i que no hi desdiu gens. Per això calia recuperar-la i apropar-la al públic valencià, perquè malgrat la seua brevetat és, encara per a l'home dels nostres dies, un petit tresor de saviesa, de moral i de bon govern.

Siga perquè podia ser una mena de manual de moral laica o d'estoïcisme cristià (les cites bíbliques són escasses, prou inferiors a les d'autors grecollatins, i solament de tant en tant fa citacions o referències religioses), siga perquè podria ser un bon promptuari d'instruccions de bon govern (de fet, algunes edicions posteriors portava el següent subtítol: "destinada sobretot a la institució dels prínceps", fórmula que en la nostra opinió va més enllà del simple marketing), siga per la forma tan senzilla i ràpida d'apropar al públic lector els clàssics tant prestigiats en aquells moments (Maria José Cercadillo ha esbrinat les fonts d'on venen la majoria en *Studia Philologica Valentina*, núm. 18, 2019), el fet a destacar és que Vives tingué la satisfacció de veure com els editors s'interessaven per reimprimir aquestes obretes que, pel que es veu, agradaven un públic ample i divers perquè es venien molt bé, i no solament entre el públic estudiantil.

Segons el recompte de Tello, en vida de Vives es van portar a terme les següents impressions: 1524 (la *princeps*, Lovaina, P. Martens); 1526 (Bruges, H. De Crook); 1527 (París, S. de Colines); 1530 (Anvers, M. Keyser); 1531 (Anvers, M. Hillen); 1532 (Lió, Germans Trechsel); 1533 (Estrasburg, P. Schöffner); 1537 (Basilea, B. Lasius); 1539 (Basilea, R. Winter); 1540 (Basilea, R. Winter). Aquesta darrera ja no la veuria el seu autor perquè la data del colofó és de setembre i Vives havia mort el 6 de maig anterior; potser per això l'editor va aprofitar l'avinentsa per a afegir: "segons la darrera revisió de l'autor" (*ex postrema recognitione auctoris*).

La primera edició de 1524 portava 203 emblemes, la de Bruges (1526) ja havia ampliat a 239, tot i que no sabem per quins motius la de París (1527) els havia reduït a 213. En qualsevol cas, en vida de Vives, el text més reproduït serà el de Bruges, ja que el de París no es reimprimirà fins 1537 i 1539 a Basilea, amb petites variants, i que és la que imprimirà Episcopius en 1555 i Maïans en 1783. Ens quedarà sempre el dubte de si la versió que Vives donava per definitiva era la "curta" de 213 emblemes, que segons Winter l'autor ha revisat o la "llarga" de 239 publicades també en vida de Vives a Anvers, on solia desplaçar-se per vigilar alguna impressió. Tello ha optat per la llarga perquè, juntament amb González, opina que Vives no necessàriament va revisar totes les reimpressions que es van dur a terme. En qualsevol cas, l'edició crítica que ha enllestit Tello és excel·lent, ja que recull totes les variants, els canvis d'algun mot o ampliació d'algun emblema, així com la dependència d'unes edicions respecte a altres. Tota ella acompanyada d'una bona introducció en anglés i notes ben erudites. No insistim més. A ella remetem als encuriosits en conèixer més detalls.

Per tant, i açò és el que ara cal advertir, nosaltres hem fet la traducció al valencià segons aquesta versió darrera de Tello, tant del text depurat com del nombre de 239 emblemes, tot i que ens trastoca una mica la numeració que hem servir en el llibre citat de *Sentències*. Però pensem que al lector interessat no li resultarà difícil trobar l'emblema corresponent –si el busca– perquè quasi sempre que en citem algun hi posem el text; i, a més, la diferència numèrica és de solament una o dos xifres en part del repertori, ja que el gruix més fort de les sentències afegides van al final, més enllà de la núm. 213. Per això ens hem decidit per la versió “llarga” tot aprofitant l'edició crítica de Tello.

Pel que fa a la nostra traducció hem d'advertir que solament hem pogut tenir en compte les dues esmentades: la castellana de Riber i la catalana de Sarrió-Girbés. No hem pogut veure la del franciscà Juan Bautista Gomis, de 1944 (*Centinela del alma*). Els criteris que hem seguit són els mateixos que hem adoptat en la traducció de les *Sentències*: sense traïr el sentit del text llatí, buscar que el resultat del text valencià esdevinga el més natural possible per a un lector dels nostres dies.

Observacions/guia:

- tots els textos i citacions que van entre parèntesi o claudàtors, són nostres, no de Vives.
- Erasme: *Adagia Chiliades*.
- IAS: *Introducció a la saviesa*.
- *Sent.*: BLAY MESGEUER, F. X. (2020), *Sentències de Joan Lluís Vives*, Universitat d'Alacant.
- *: emblemes nous respecte a la versió “curta” tradicional.

ESCORTES DE L'ÀNIMA

JOAN LLUÍS VIVES, VALENCIÀ,

A NA MARIA, PRINCESA DE GALES, FILLA D'ENRIC OCTAU, REI
D'ANGLATERRA:

MOLTA SALUT

1. És costum entre els prínceps disposar d'una escorta que vetlle de forma permanent per la custòdia del seu cos i de la seua vida, costum més generalitzat que no savi o bo. Amb això els prínceps mostren la seua por que naix pràcticament de la seua consciència; perquè no hi ha escorta més segura ni fidel que la innocència i l'estima dels pobles, la qual no s'arranca amb les armes o el terror sinó que s'obté per l'amor, la lleialtat, la diligència i la preocupació pel bé públic. No sense motiu ha estat lloada la sentència sapientíssima d'Agasicles, rei d'Esparta en el sentit que qualsevol podria regnar sense escorta si governara els seus súbdits com un pare els seus fills (vegeu sentències núm. 1306, 1758 i 1824). Però si un costum acceptat per l'ús de tant anys no es pot llevar de sobte, el teus pares ja s'ocuparan que no et falten aquestes escortes del teu cos.

2. Jo, per la meua part, a petició de la teua mare, dona il·lustre i molt santa, posaré unes escortes a la teua ànima que et proporcionaran més seguretat i protecció que qualsevol llancer o arquer, ja que els escortes del cos, subornats de tant en tant pels diners, per la por o per plaers, o abandona el seu emperador, com li passà a Neró, o el traeix, com a Galba, o fins i tot el mata, com a Pèrtinax. Aquestes que jo dic, una vegada adoptada per tu de bona fe, oposaran els seus pits per la vostra salvació contra tot tipus d'atac, assalt o insídia, perquè porten més perill per a l'ànima les forces i l'astúcia dels vicis que no per al cos els combats que venen tant de l'exterior com de l'interior, tenint en compte que cadascú ha d'estimar més l'ànima que el cos i que les insídies dels vicis són més astutes i solapades, la seua tirania més greu i la mort de l'esperit més amarga i terrible.

3. Així, doncs, rebràs dos-cents escortes, o uns pocs més, amb els quals et familiaritzaràs de tal manera que ni per la nit, ni pel dia, ni a casa ni en públic no deixes que s'aparten de la teua tutela, com carn i unglà, no siga cas que desamparada d'aquests o semblants guardians, sigues presa del dimoni, el qual com diu sant Pere, "com lleó que rugeix, ronda buscant qui devorar" (1 Pere, 5, 8).

4. Els he anomenat *emblems*, com certes insígnies amb les quals els prínceps es distingien segons el costum vell, i avui encara es fa. Però el tema s'ha generalitzat i ha arribat fins i tot al poble, on com d'una font d'estupidesa, fluïren aquells d'una estòlida arrogància de la que s'han apropiat els prínceps d'aquests temps, indignes no sols dels cristians sinó també dels pagans, amb les quals amenacen i atemoreixen tothom, atribuint-se ells mateixos més del que és concedit a l'home i posant més confiança en el propi poder que en el de Déu. Pot comprendre's de quines persones parle, i no cal que done més explicacions.

5. D'aquesta ferocitat són mostra les representacions de lleons, óssos, lleopards, llops, serps, dracs, gossos molossos, àguiles, voltors, espases, focs i altres emblemes d'aquest tipus. Com si fora bonic i magnífic, digne d'un príncep, tenir un caràcter com el d'aquestes bèsties, ço és horrorós, rapaç, cruel, sanguinari. ¿No seria millor mostrar com a insígnies allò que atraguera i acollira per la seua humanitat, amiatat, suavitat, dolçor o que retinguera per la grandesa i majestat de la seua serietat i dignitat?

6. A més a més, la llei d'aquest emblemes és que continguen una sentència amb un màxim de cinc paraules, i quan més breus són, més elegància tenen, com aquella d'August: *Matura* (afanya't a poc a poc). L'emblema amaga alguna cosa de misteri i d'al·legoria per tal de desviar-se una mica del sentit natural; però no tanta com la que utilitzà Pitàgores per a ocultar la comprensió dels seus preceptes als inexperts, i va allunyar d'allí els seus emblemes amb paraules diferents del sentit corrent, fins el punt que va induir el tirrens a acatar tota al·legoria, encara que no la compregueren. Per això he afegit unes petites explicacions, breus certament en funció de l'argument, perquè l'ambigüitat de molts d'ells no et distraiga ni t'enganye.

7. A canvi d'aquesta escorta no vull cap altra compensació sinó que la llei de Crist, d'on hem agafat totes aquestes coses per desenvolupar-les, regne en tota la teua vida i en totes les teues accions, donant un gran exemple per a les persones particulars, si fores eixa princesa, que fàcilment aconseguiràs amb la imitació de la teua mare. En efecte, per a l'home cristià, ¿quin premi més gran o més valuós pot assolir-se en aquesta vida, o més profitós per a la futura, que veure que les seues rectes admonicions no han resultat inútils, sinó que per les seues obres ha augmentat la pietat d'altres?

8. Que el Senyor Jesús t'infonga el seu esperit perquè visques molt feliç durant molts anys i anteposes la rectitud a tot tipus de fortuna.

Bruges, a 1 de juliol de 1524

EMBLEMES

1. L'OBJECTIU DE LA VIDA ÉS JESUCRIST

–*Scopus vitae, Christus*–

Siga aquest primer emblema com un felix auguri dels que vindran, amb el qual som advertits que tot ho hem de referir a Crist i cap a Ell hem de dirigir-ho, com les sagetes dels tiradors cap el blanc.

2. LA PAU DE CRIST

–*Pax Christi*–

Aquesta és la que aportarà a l'home sencer una placidíssima concòrdia i quietud perquè no hi haja en ell mateix desordres, ni lluite o dissentisca amb un altre internament o externa.

(En *De concòrdia* diu que aquesta pau solament Crist la pot donar, no el mon; vegeu *Sent.* núm. 1934).

3. MUR DE BRONZE ÉS UNA BONA CONSCIÈNCIA

–*Murus aeneus sana conscientia*–

Impenetrable és, en efecte, i qui millor defensa l'home. Pres d'Horaci: “Sigues un mur de bronze, / tenir la consciència tranquil·la, no avergonyir-se per cap culpa” (*Epist.* 1, 1, 60-61).

(El tema de la consciència és mol estimat per Vives que també el troba en els estoics i en els gentils savis. Vegeu: IAS núm. 565, 566 i 570; *Sent.* núm. 80, 256, 544, 1448, 3934...; Erasme, 991).

4. L'ÚNICA FELICITAT: QUE A L'INTERIOR RES NO FAÇA SOROLL

–*Felicitas unica: intus nihil strepere*–

La font de la felicitat i la misèria humanes està en l'esperit. Si està tranquil, vivim de forma agradable; si es commou, de forma desagradable. És com l'aigua de la font: si es remou, està fangosa; si es calma, es posa clara i grata al gust.

(La imatge tan bonica de la font la trau de Proverbis 25, 25-26. Vegeu *De concòrdia*, *Sent.* núm. 1953, i també IAS núm. 90).

5. PER ALS BONS, TOT PORTA AL BÉ

–Bonis omnia in bonum–

Qualsevol cosa que li passe a l'home honest i savi, siga bona o dolenta, sap convertir-ho en profitós per l'habilitat de la seua saviesa. També Déu, tot allò que dona als seus estimats, ho converteix en instrument de la seua salvació, com diu sant Pau: “Per als que estimen Deu, tot es transforma en bé” (Romans 8, 28).

6. DESTRAL PER A LES SOSPITES

–Suspicionibus, securis–

No s'ha de ser indulgent amb les sospites ni allunyar-les lleugerament, sinó tallar-les amb destrat.

7. LA VIRTUT VAL PER A TOT

–Virtus instar omnium–

Res no necessita per a viure bé qui la té. Allò que els estoics pensaren, més convenient serà que ho pensen els cristians.

(Un dels temes preferits de Vives, el de la virtut: set emblemes explícits i una desena més de referències; i en *Sent., passim*: núm. 183, 673, 815, 845, 1085, 1255, 1357...).

8. MÉS VAL VIRTUT QUE FORTUNA

–Virtus citra fortunam valida–

Trets dels estoics i també dels cristians.

9. LA VIRTUT, PUNTAL DE LA FORTUNA

–Tibicen fortunae virtus–

Sense virtut és feble tot allò que ve de l'exterior o afecta al cos. Per això el sosteniment de la fortuna és la virtut, com els pilars en els edificis.

10. SA PER DINS I PER FORA

–Sanus intus et exterius–

Diu Juvenal, seguint Sòcrates: “Cal pregar perquè hi haja una ment sana en un cos sa” (*Sàtires*, 10, 5, 536).

11. L'ANTÍDOT DE LA VIDA ÉS LA PACIÈNCIA

–Antidotum vitae, patientia–

Diu Horaci: “El remei d’aquest dolor és la paciència” (*Carmina* 1, 24, 19). Aquest és el vertader antídote contra tants verins d’aquesta vida que ens envaeixen i empenyen pertot arreu, tant de dins com de fora.

(Semblant a l’emblema núm. 51. En *De concordia* diu que “és mare de la fortuna”; vegeu *Sent.* núm. 1839 i també núm. 1997 i 3847).

12. L’AMISTAT ÉS LA SAL DE LA VIDA

–*Sal vitae, amicitia*–

Efectivament, sense l’amistat la vida és insulsa i molt desagradables cadascun dels esbargiments, com declara Ciceró en *Lelio* (*De Amicitia* 86).

(Un altre dels temes preferits de Vives: l’amistat; vegeu emblema núm. 67. En *De concordia*, *Sent.* núm. 1840, la qualifica de “agradabilíssima possessió”; vegeu també *Sent.* núm. 1916, 3920 i 4165; IAS núm. 403-407; i Erasme 2).

13. LA SAVIESA ÉS L’ULL DE LA VIDA

–*Oculus vitae, sapientia*–

La saviesa és el coneixement de les coses humanes i divines. Suprimida aquesta, la nostra vida seria cega i abandonada en unes espessíssimes tenebres.

(Vives va dedicar un llibre de 600 consells o sentències al tema de la saviesa, *Introductio ad sapientiam*, i és un tema recurrent en la seua obra. La figura de l’ull com a llum en *Sent.* núm. 2157, 2475 i 3535...).

14. EN LA VIRTUT, ULLS I MANS

–*In virtute oculi et manus*–

Doncs sí: la virtut ha de ser vigilant i activa.

15. MOLTS, MASSA; NINGÚ, SUFICIENT

–*Multi nimium, nemo satis*–

“Tenen”, s’entén. De Sèneca és: “La fortuna ha donat massa a molts, però a ningú suficient” (Marcial, *Epigram.*, 12, 10, 2). Perquè molts, quan posseeixen més del que necessiten o convé, els pareix que encara no tenen suficient perquè viuen per a la cobdícia, que és insaciable.

16. QUI ES CONFORMA, EN TÉ PROU

–*Satis hoc contento*–

No hi ha res tan exigü que no siga suficient per a qui no demana res més.

17. BASTANT PER AL QUE HO HA DE DEIXAR*–Satis relicturo–*

¿De què aprofita acumular tantes coses, o guardar-les amb tanta ànsia, quan les hem de deixar, vulguem o no vulguem? Així, al que pensa en el deixar-les, res és tant exigü que no siga també superflu.

(Està en la línia de la *devotio moderna*. Semblant a l'emblema núm. 217. Aquest fou l'emblema o divisa d'Honorat Joan, deixeble de Vives a Lovaina i preceptor de Felip II, quan el van nomenar bisbe d'Osma en 1564).

18. MÉS BONICA PER DINS QUE PER FORA*–Intus quam exterius formosior–*

La vertadera bellesa està en l'esperit. Per això els estoics solament anomenaven bell al savi. Ciceró en el tercer llibre *De Finibus* (3, 75), i Sòcrates segons Plató en *Alcibiade* de votis (2, 149c) desitjava fer-se bonic en l'interior.

(Tello suggereix que potser també es referesca a Plató, *Phaed.* 279b)

19. MÉS ADORNAT PER DINS QUE PER FORA*–Intus quam exterius ornatior–*

Els adornaments interiors són les virtuts, l'erudició, l'agudesesa, les quals són més excel·lents que els vestits o la forma del cos.

20. HARMONIA INTERNA*(Harmonia interna)*

Per a què cap so no dissona d'un altre, sinó que en l'esperit hi haja un concert dolcíssim. Aquesta és la vertadera música, deia Sòcrates (Plató, *El Banquet*, 186d-187b).

21. VOLER, VAL PER TOT*–Velle, instar omnium–*

Davant Déu, és suficient voler. I dels gentils són celebrades aquelles paraules: “Encara que manquen les forces, tanmateix s’ha de lloar la voluntat” (Ovidi, *Ex Ponto* 3, 4, 79); i també, “voler és poder”.

22. QUI ÉS POBRE PER NATURA?*–Natura quis pauper?–*

A ningú pot mancar el seu sosteniment. Així ha proveït la natura que hi haja fàcilment prou aliment per als éssers vius; excepte que algú considere que no pot viure sense pa candial, o sense peixets capturats al mar Egeu o sense pardalets molt costosos. Pa i aigua, i de tant en tant alguna verdura, són suficients per a viure.

23. QUI ÉS RIC AL SEU PARER?

–*Opinione quis dives?*–

Ningú és ric segon l'opinió dels homes, la qual ha augmentat fins a l'infinit la utilització de les nostres riqueses, de manera que no hi ha qui tinga moltes coses i no crega que li'n manca alguna. Així doncs resulta que no és ric des del moment que demana més. Per tant, si acceptem l'error comú ningú no serà ric, ni en la seua opinió ni en la d'altre.

24. NI MAL, NI APARENÇA

–*Nex malum, nec frontem*–

No faces cap mal per respecte a Déu, ni allò que es considera dolent per respecte als homes, tant per no ofendre'ls com per no ser exemple per al mal.

25. SOLS EL SAVI VIU MOLTS ANYS

–*Sapiens solus longaevus*–

Doncs la vida dels estúpids no és vida, és vida vertadera la que viu segons la saviesa. De manera que és preferible un sol dia del savi a una llarguíssima eternitat dels estúpids; en Ciceró, llibre cinquè de les *Qüestions Tusculanes* (5, 2, 5).

(Tello recorda un passatge semblant de Sèneca, *Epist.* 78, 28. En *Excitationes* diu que “solament viu molt qui viu bé”; vegeu *Sent.* núm. 3141)

26. PERJUDICAR ÉS FÀCIL, PERÒ PÈSSIM

–*Nocere promptum, ut pessimum*–

27. AFAVORIR ÉS DIFÍCIL, PERÒ ÒPTIM

–*Prodesse abstrusum, ut optimum*–

No hi ha res tan feble o tènue que d'alguna manera no puga perjudicar; en canvi afavorir és molt difícil, no està en les mans de qualsevol. Perjudicar és una cosa pèssima, diabòlica; afavorir, en canvi, com a cosa divina, és excel·lent. Per tant, ningú deu desplegar el seu poder perjudicant, quan una picada d'aranya pot matar una persona, sinó ajudant; la qual cosa és rara però magnífica, propera a la naturalesa divina.

28. POBRE ÉS QUI NECESSITA, NO QUI NO TÉ

–*Pauper egens, non carens*–

No és pobre qui no té, sinó el que necessita, el que desitja. Sòcrates, entrant a la plaça del mercat, digué: “Quantes coses que no necessite!”.

(Ho citarà també en en *Exercitatio*. Vegeu *Sent.* núm. 3397, on s’indica que ho conten tant Ciceró *Tuscul.* 5, 32, 91 com Diògenes Laerci *Vita et dicta* 2, 25.).

29. MÉS CAUT AMB LES LLÀGRIMES DELS ALTRES

–*Alienis lacrimis, cautior*–

30. MÉS ALEGRE AMB LES RIALLES DELS ALTRES

–*Alieno risu, laetior*–

No s’ha de gaudir amb els mals aliens, sinó procurar que ens facen més cauts per tal que no ens facen caure en la causa que els provoca. Tampoc no s’ha de envejar l’alegria dels altres, sinó gaudir-la com si fos pròpia.

31. UN COR VELL EN UN COS JOVE

–*Cor canum in iuvenili corpore*–

Per tal que la prudència senil estiga en el jovent, ja que el cor és la seu del seny i de la intel·ligència, per això es diuen homes assenyats.

32. LA CONFIANÇA EXCESSIVA, UN PARANY

–*Pedica, nimia fiducia*–

S’enganya fàcilment qui es fia excessivament dels altres; però molt més qui ho fa d’ell mateix, encara que siga de la seua virtut, d’on fàcilment surt l’arrogància i la vanitat, que tantes vegades creixen amb les virtuts.

33. ULL DE COLOM EN UN COR DE SERP

–*Columbi oculus in serpentino corde*–

Açò és de l’Evangeli: “Sigueu prudents com les serps i senzills com els coloms” (Mateu 10, 16). Convé doncs que s’assabentem amb el cor, però al jutjar fem un ús mínim d’un cor dolent o astut.

34. L’ULL EN EL CEPTRE

–*Oculus in sceptro*–

Cap virtut no convé més al príncep que la prudència. Doncs, ¿què és el poder en el neci sinó una espasa en mans del forassenyat? Aquesta màxima l’he tret dels jeroglífics egipcis.

(En *De subventione* utilitza també la idea de l’espasa i el boig; vegeu *Sent.* núm. 1484 on s’indica que segurament ho ha tret de Ciceró, *De off.* 3, 95).

35. EN LA VIRTUT, COM EL DOFÍ*–In virtute delphinus–*

Conten que cap animal és tan ràpid com el dofí. Açò ens adverteix que no hauríem d'endarrerir actuar correctament, sinó llançar-nos a fer-ho amb gran rapidesa.

36. EN LA VENJANÇA, CAL·LÍPIDES*–In ultione, Callipides–*

Conta Suetoni en *Tiberi* (38) que aquest, siga home o altre ser animat, estant tot el dia movent-se, no va avançar ni un pas, tot convertint aquesta lentitud en proverbi. Significa l'emblema que hem de ser lentíssims en la venjança.

(En una *Prelectio* de 1514 comparava al mentider amb Cal·lipedes tot utilitzat la dita popular “abans s'agafa al mentider que al coix”; vegeu *Sent.* núm. 39 i Erasme 543).

37. SERVIDOR DEL TEMPS*–Temporis minister–*

Al·lusió a l'antic aforisme “Obeeix el temps”, del qual en parlen Plató, Ciceró (*De finibus* 3, 73) i Sèneca (*Medea* 175). Cadascú deu acomodar-se al temps, i no esperar obligar-lo perquè serveixca els seus interessos; millor serà que ell s'acoble a l'estat present de les coses.

(Tello ha trobat també possibles fonts de Ciceró *Att.* 7, 18, 2 i 10, 71, i *Fam.* 9, 7, 1).

38. AMB EL TEMPS, ESTALVIADOR*–Tempori, parcus dispensator–*

És allò antic de “Estalvia el temps”. Res no hauria de ser més estimat per nosaltres, ja que el temps no és altra cosa que la vida que cadascú diu que s'estima tant, mentre que de cap cosa no és més balafiador que del temps. Açò mateix observa Sèneca en *De brevitae vitae* (1, 3-4 i 8, 1).

(De Sèneca vegeu també *Epist. ad Lucil.* 88, 39 i 94, 28).

39. CAL VENDRE CAR EL TEMPS*–Magno vendendum tempus–***40. LA GLÒRIA, COM EL COCODRIL***–Gloria Crocodilus–*

Hi ha un animal al Nil, riu d'Egipte, del qual conten que té aquesta qualitat natural: fuig dels que el persegueixen, i persegueix els que fugen. Així és la glòria: fuig del que la busquen i

segueix els que la menyspreen. Diu Sal·lusti de Cató (*Catil.* 54, 6): “Com menys pretenia la glòria més l’aconseguia”.

(En *De Institutione* i *De officio* citava Cató amb aquesta conclusió: “és millor ser bo a semblar-ho”; vegeu *Sent.* núm. 1120).

41. LA VANAGLÒRIA ÉS EFÍMERA

–*Hemerobia vanagloria*–

Escriu Aristòtil que a l’Hípanis, riu de l’Escítia, naixen uns insectes que mai arriben a l’endemà. Per aquest motiu s’anomenen *efemerides* i *hemerobiai*, com si diguérem “que dura un dia”. Així de lleugera és la glòria: s’acaba ràpidament i no pot ser duradora.

(Tello proposa Aristòtil, *Hist. An.* 5, 19, 552b).

42. APRÉN A VIURE

–*Disce vivere*–

43. APRÉN A MORIR

–*Disce mori*–

Ambdues coses s’han d’aprendre per igual: viure i morir rectament. Ningú no mor rectament si no ha viscut rectament. Aquest és l’exercici de tota la vida: viure bé i no morir amb esperit malvolent.

(En *Exercitatio* torna donar consells semblants als estudiants; vegeu *Sent.* núm. 3360).

44. VIU PER A SOBREVIURE

–*Vive ut post vives*–

S’ha de viure ací de tal manera que arribem a l’altra millor, i per tant vertadera vida, ja que la vida present, ¿què és sinó una peregrinació?

(La idea de la vida com a peregrinació l’exposa Vives en diverses obres: vegeu *Sent.* núm. 1570, 1613, 3157 i 3179, i també Erasme 3974).

45. LA VIRTUT S’EXERCITA, NO DESAPAREIX

–*Virtus exercetur, non perit*–

46. LA VIRTUT GENEROSA S’ENCÉN AMB UNA BUFADA

–*Generosa virtus flatu accenditur*–

47. LA VIRTUT CREIX AMB LES ENEMISTATS DE LA FORTUNA

–*Virtus inimiciis fortunae crescit*–

Les tres sentències pertanyen al mateix tema: la virtut es fa més gran en les adversitats, que són com la matèria dels seus creixements. La segona pot referir-se tant a la bufada de la fortuna indignada com a la lloança.

(De nou el tema de la virtut; vegeu emblemes núm. 7-9).

48. LA CALMA S'IMPOSA

–*Extorquet quies*–

No hi ha govern és més fort i poderós que el tranquil, en el qual hi ha més autoritat i majestat que en el violent i el turbulent. Així ho descriu Virgili en el primer llibre de la *Eneida* (1, 148-152): “I com en un gran poble... [quan esclata la sedició..., calla davant un home seriós per la pietat i els mèrits i alça les orelles...]”. I Claudià diu sobre el *Consolat de Mal·li Teodor* (vers 10): “El govern violent, com que té molta empena, té menys forces; més ràpidament és menyspreat i més fàcilment es trenca”.

49. EL GOVERN ATEMOREIX

–*Terret imperium*–

Es refereix al govern violent, que certament provoca por, però afebleix les forces dels súbdits.

50. GOVERN BENIGNE, MANA MÉS

(*Blandum imperium imperiosum*)

Així és: té forces més grans i obliga amb més força. Diu Ausoni (*Praef. Theod. Agust*, 10): “La força s’oculta en un govern suau”.

(Ho recorda en *De institutione*; vegeu *Sent.* núm. 1131).

51. LA PACIÈNCIA, VENCEDORA DE TOT

–*Domitrix omnium patientia*–

Diu Virgili (*Eneida* 5, 710): “S’ha de superar tota fortuna suportant-la”. La fortuna, les vicissituds humanes i la impetuositat dels homes són aturades si se’ls oposa el dic de la paciència. Ho demostraren els màrtirs de la nostra religió.

(Semblant a l’emblema núm. 11. En *De concòrdia* hi torna a insistir; vegeu *Sent.* núm. 1839).

52. UN SOL DIA NO DONA NOBLESA

–*Nobilitatem non dat unus dies*–

Ningú no és noble perquè haja nascut d’uns o altres pares, ni fa noble l’avinentsa del naixement, que ocorre en un sol dia, sinó els actes insignes de virtut. Diu Juvenal (*Sàtires* 8, 19-20): “Encara que els avantpassats adornen completament els teus atris amb figures de cera, sols la virtut és l’única noblesa”.

(En *Exercitatio* insisteix en aquest idea; vegeu *Sent.* núm. 3432).

53. LA VIRTUT FA EXCEL·LÈNCIA, NO LA SANG*–Generositas virtus, non sanguis–*

Tendeix al mateix. Per inducció arribem a la mateixa conclusió: quin cavall és excel·lent? quin gos? no ho és el millor? I això es pot dir de la resta d'animals i races. Per tant, l'home excel·lent no és altre que el que és el millor.

54. LA FORTUNA MASSA FALAGUERA, UN PARANY*–Fortuna nimis blanda, hamata–*

Diu Publili en els *Mims*: “La fortuna, quan afalaga, porta engany”. No hi ha cap altra fortuna que Déu. Estem advertits de què no ens deixem portar ni fiar-nos de la prosperitat del cos o de les riqueses; aquestes solen ser conegudes amb el nom de fortunes. Però Déu no ens enganya; som nosaltres els que ens enganyem a l'utilitzar les coses de forma estúpida.

(La sentència de Publili la citava uns anys abans en *Pompeius fugiens*; vegeu *Sent.* núm. 251 i també els següents emblemes).

55. COM MÉS AFALAGADORA LA FORTUNA, MÉS ENGANYOSA*–Fortuna fallacior, quo blandior–*

Aquest emblema li l'havia donat jo al cardenal de Croy per a la moderació del seu esperit. Però no fou tant un emblema com un vaticini, perquè quan la fortuna més efusivament s'havia vessat en ell i en el seu oncle el senyor de Chièvres, de sobte se'ls engolí a tots dos, però al cardenal essent encara un joveçol d'uns vint anys.

56. LA FORTUNA MÉS ESTABLE, LA MÉS NÈCIA*–Stabilissima fortuna stultissima–*

Una semblant de Publili Sirus: “A qui la fortuna afavoreix, el fa estúpid”. En efecte, retira la intel·ligència, i a causa de tants fets exitosos l'esperit humà s'esdevé arrogant, de tal manera que ja no suporta a penes els altres ni a si mateix. Recorde que la teua mare, dona sapientíssima, em va dir quan retornàvem en barca de Sion a Richmond, que ella preferia una fortuna moderada i mitjana que no una molt dura o molt favorable. I que si havia de triar entre de les dues, elegiria d'immediat la més trista abans que la més afalagadora, perquè als infeliços no els falta consol, mentre que als molts afortunats el manca el seny. Aquesta dita d'un cor modest i savi, jo l'he divulgat entre molta gent d'aquest regió.

(Per carta li contava açò mateix al seu amic F. Cranevelt; vegeu *Sent.* núm. 944).

57. COS BOIG, FRÀGIL*–Corpus excors fragile–*

Diu Horaci (*Carmina* 3, 4, 65): “La fortalesa sense consell, s'afona en la seua grandesa”. I en Ciceró trobem sovint: “De res serveix la força sense el consell” (*De senectute* 17).

58. EL COR, ENCARA QUE INCORPORAL, ÉS FERM*–Cor, vel incorporeum, firmum–*

El consell té gran força per ell mateix, encara que manquen les forces del cos; ho mostra la natura en les formigues i les abelles. Diu Sal·lusti (*Catil.* 1, 5-6) que “les empreses grans no es porten a terme ni per les forces ni per la velocitat del cos sinó pel consell i l'autoritat”. Hi ha una sentència idèntica de Ciceró, en el *Cató el major* (*De senectute* 17).

59. PER ALS FIDELS NO HI HA FORRELLATS*–Fideli nullae serae–*

Tot li ho confien, res té tancat. Diu Teognis (*Elegies* 76): “Oh Cirne, l'home lleial val més que la plata i l'or”. Per contra, per a l'infidel res està prou tancat.

60. L'AUTORITAT ÉS L'ARMA DELS AFERS*–Auctoritas rerum gerendarum, telum–*

Més coses aconsegueix l'autoritat que la força, o fins i tot que els consells. Açò pot demostrar-se en el prínceps que porten endavant grans empreses, no tant per les riqueses o la saviesa com per l'autoritat i la majestat. Deia Cèsar que les guerres les conclou sobretot la fama. També importa molt que es diga que un és honorat o deshonorat, com diu Eurípides en *Hècuba* (305-320).

61. AL VERAÇ EL CREUEN, FINS I TOT QUAN MENTEIX*–Veraci creditur, et mentienti–*

A causa de la seua autoritat i la confiança obtinguda.

62. AL MENTIDER NO EL CREUEN, ENCARA QUE JURE*–Mendaci non creditur, et iurato–*

Li preguntaren a Aristòtil què hi guanyaven els mentiders; respongué: “que quan diguen la veritat, ningú els crega”.

(Aquesta idea apareix també en *De disciplinis*; vegeu *Sent.* núm. 2846. La citació d'Aristòtil en Diògenes Laerci, *Vita et.*, 5, 17;).

63. L'AMOR ÉS IMANT DE L'AMOR*–Magne amoris, amor–*

No hi ha res que atraga tant l'amor com l'amor. Diu Marcial (*Epigrames* 6, 11, 10): “Açò no s'aconsegueix amb paraules, Marc; per a ser estimat, estima”. És natural entre les coses algun

tipus de conjunció i d'harmonia, de manera que ningú odiarà a qui l'aprecia; sobre açò parlen Plató, Sèneca i altres.

(La cita de Marcial la torna a utilitzar en *De anima et vita*; en *Sent.* núm. 3612 s'explica que potser la traguera de Sèneca *Epist.* 9, 6, que arreplega la sentència d'Hecató: "si vols ser estimat, estima")

64. L'AMOR, UN ELIXIR

–Philtrā, amor–

Per això no cal cap altre beuratge amatori per a guanyar l'amor que el mateix amor.

65. *LA MODÈSTIA, IMANT DE L'AMOR

–Magnes amoris modestia–

Perquè la modèstia és, per la seua naturalesa i principalment, una virtut que lluu en el rostre, en el gest i en totes les accions amb complaença dels qui ho observen.

66. L'AMOR, GRAN ESCORTA

–Magnum satellitium, amor–

Diu Claudià (*De IV Consulatu Honorii* 281): "Ni els sentinelles ni les llances que envolten protegeixen tant com l'amor". I Sal·lusti (*Guerra de Iugurta* 10): "Ni les armes ni les riqueses són la defensa del regne, sinó els amics, ja que ningú no vol perjudicar a qui estima". Semblant és el que ve a continuació.

67. L'AMOR, RIQUESA SOLIDÍSSIMA

–Firmissimae opes, amor–

No solament impia sinó també estúpida, fins i tot en els negocis mundans, és l'afirmació d'aquells que diuen que tot es basa en els diners i que l'amor pot ben poc, quan hem vist que grans fortunes s'han arruïnat a causa de l'odi, mentre altres petites o fins i tot febles, s'han consolidat per l'amistat. D'ací ve la vella dita: "On hi ha amics, hi ha riqueses". En altre temps, entre els germànics i els escites, no hi havia altre tipus de riqueses.

(En diferents obres parla Vives de l'amistat; vegeu emblema núm. 12 i les més de 30 referències en *Sent.* Tello proposa com a fonts d'aquest, Plaute, *Truc.* 885, Quintilià, *Inst.* 5, 11, 41 i Erasme 224).

68. ON HI HA TERROR, HI HA TEMOR

–Ubi terror, ibi timor–

És necessari que tinga por qui aterreix els altres; tret d'un sentència molt coneguda (Sèneca *De Ira* 2, 11, 3).

(En *De Anima*, *Sent.* núm. 3754, fa referència a la màxima que ve també en Sèneca *De ira* 1, 20, 4 on atribueix a Calígula la frase: “que m’odien mentre em temen”. Vegeu també *De clementia* 1, 12, 4 i Erasme 1862).

69. ON HI HA TERRA, HI HA ESPINES

–*Ubi uber, ubi tuber*–

Deia Apuleu en les *Flòrides*: “Res ha donat Déu a l’home que no vaja barrejat amb alguna dificultat; de la mateixa manera que en l’alegria més gran s’amaga alguna queixa, encara que siga petita, per la barreja de mel i fel: on hi ha terra fecunda, hi ha espinars” (*Florida* 18).

70. DÉU PROPOSA: TOT PEL TREBALL

–*Omnia proposuit labori Deus*–

Diu Horaci (*Sàtires* 1, 9, 59-60): “La vida no dona res als mortals sense un gran esforç”. I Virgili (*Geòrgiques* 1, 145-146): “L’esforç immens tot ho venç”. Conten els mites que Júpiter va exposar als homes en venda totes les coses al preu del seu treball. És inimaginable quant pot fer la diligència en totes les coses, per petites que siguen, com escriu Plini sobre les formigues (*Naturalis Historia* 11, 36).

(En *De disciplinis* fa la cita de Virgili més llarga; vegeu *Sent.* núm. 2186).

71. LES COSES DESMESURADES SÓN FEBLES

–*Immodica, imbecilia*–

72. LES MODERADES, FERMES

–*Modica, firma*–

Com que Teopomp, rei dels espartans, s’havia enfrontat als èfors pel govern del regne, queixant-se la seua muller perquè entregaria als fills un poder menor que el que havia rebut de son pare, si bé més ferm, digué: “Precisament les coses mesurades són les de millor governar, més estables” (Plutarc, *Licurg* 6, 7f). Aquesta dita pertany a tots dos emblemes: en la vida les coses mitjanes són més satisfactòries i estables que les desmesurades i enormes. D’on ve allò d’Hesíode (*Treballs i dies* 40): “la meitat és més que el tot”, perquè la mitjania és més avantatjosa que l’excés. I Claudià també diu (*In Rufin.* 1, 215): “Es viu millor amb poc”.

(Aquestes idees ja les l’havia expressat Vives al seu amic Cranevelt per carta; vegeu *Sent.* núm. 493, 514 i 515, on se cita Horaci *Carmina* 2, 10, 5, Lucà *Pharsalia* 4, 377 i Erasme 895).

73. GRAN, GRÀCIES ALS MENORS

–*Magnus, ope minorum*–

Ningú no arriba a la grandesa si no és amb l’ajut dels menors. Per la qual cosa és més greu menysprear els més febles, per l’ajut dels quals ell s’ha elevat on li és permès fer tals coses.

74. LA VIRTUT VENÇ LA FORÇA*–Vicit vim virtus–*

La virtut, com a pròxima a Déu, derrota totes les forces dels homes.

75. LA VIRTUT TOMBA LA FORTUNA*–Stravit fortuna virtus–*

S'ha mostrat amb molts exemples que la virtut és més poderosa que les riqueses i que les contingències casuals, de manera que homes grans i excel·lents per la seua virtut, sublimes i agosarats, han superat les adversitats humanes; per ells les riqueses s'han esfondrat i la seua virtut les ha superat, com Sòcrates la presó, Rutili l'exili, Cató les enemistats dels poderosos i els nostres màrtirs les més grans atrocitats.

76. FORTALESA DAVANT LA FORTUNA, NO DAVANT ELS HOMES*–Fortitudo in fortuna, non homines–*

No és fortalesa ferir, abatre o produir una desgràcia als homes; açò és propi de les bèsties, no de les persones. La verdadera fortalesa és reprimir els vicis, menysprear els atzars i no tèmer perdre res més que l'honestedat.

77. LES MILLORS COSES SÓN ALIMENT DE L'ENVEJA*–Optima cibus invidiae–*

L'enveja solament mossega les coses excelses i òptimes; i menysprea les febles, les abjectes i les vils: no són per a ella bon menjar. És molest suportar l'enveja, però més molest és no tenir res envejable.

(És un dels defectes més tractat i rebutjat per Vives; dedica una capítol sencer en el seu tractat *De anima*; vegeu *Sent.* núm. 3764-3780).

78. L'ENVEJA, UN VERÍ PER A SI MATEIX I PER ALS ALTRES*–Invidia sibi et aliis venenum–*

Destruïx altres coses, però primer a si mateix. L'enveja és molt dolenta en els altres, però molt justa en un mateix, perquè consumeix com un verí aquell en qui es troba i es venja del qui l'ataca.

79. L'ENVEJA, UNA VIBRA*–Invidia vipera–*

Diuen que la vibra naix mossegant els costats de la seua mare, de manera que abans d'eixir ha mort la mare. Així és l'enveja: primer que tot mata a aquell en el qual s'ha generat, i després es revela com una fera molt verinosa.

80. PER A DÉU, COM PER A L'HOME*–Quod Deo et homini–*

És just que nosaltres mateixos ens mostrem condescendents i obedients a la voluntat de Déu, i que ens agrade el mateix que a Déu, perquè ningú no s'indigne ni desaprove quan les coses d'esdevenen d'una o altra manera, essent Déu l'autor de tot i nosaltres ignorants de cap on van les coses.

81. DONAR, AMB ULLS TANCATS*–Da caecus–***82. REBRE, AMB ULLS OBERTS***–Acciġpe oculatus–*

Convé que el que dona no recorde el favor i no mire massa a qui dona; és millor que aparte la mirada contínuament perquè no sembla que retreu, culpa o busca la lloança. En canvi el qui rep ha de mirar no tant el do com el donant, i recordar sempre la gràcia rebuda. Per això inventaren que les Gràcies eren tres: dues que mai no miren enrere, i la tercera que mira sempre les anteriors.

(En *De subventione pauperum* i en *De Communionem rerum* insisteix en la idea dels savis de l'antiguitat i dels Fets dels Apòstols 20, 35: és més bonic donar que rebre; vegeu *Sent.* 510, 1403 i 3107).

83. EL BO, HO ÉS PER A BONS I PER DOLENTS*–Bonus, bonis et malis–***84. EL DOLENT, NI PER A DOLENTS NI PER A BONS***–Malus, nec malis nec bonis–*

El bo és admirat i estimat pels bons i pels dolents; el dolent ni per uns ni per altres.

85. LA PROTECCIÓ, EN LA INNOCÈNCIA*–Praesidium, in innocentia–*

Entre tants perills d'aquesta vida, estant totes les altres coses sotmeses a la injustícia, la innocència no pot ser danyada. I quan la resta de coses són fràgils, efímeres i febles, solament la innocència aconsegueix que cap d'elles pugui afectar-nos i que ningú no confie més en cap altra cosa o que haja de preparar altres proteccions per a la seua salvació. Així no solament viu protegit entre els perills sinó també segur entre els terrors més grans. Com diu Plini en el prefaci: "La innocència és la més elevada qualitat del homes" (*Naturalis Historia*, prefaci 9).

(En *De ratione dicendi*, tot citant Sal·lusti, *Bellum Iugurt.*, 31 1, recorda Vives que en "en la innocència hi ha més de perill que d'honor"; vegeu *Sent.* núm. 2912).

86. AFANYA'T A POC A POC*–Matura–*

O dit d'una altra manera: "apressa't lentament". Segons Suetoni (*Augustus* 25, 74 i 78), és una dita d'August per la qual devem entendre que en la gestió dels negocis cal barrejar la celeritat amb la lentitud, i que res no s'ha de fer ni massa ràpidament ni massa lentament. Aquests dos significats poden estar inclosos en una sola paraula, *Madura*, com porta Sal·lusti (*Bellum Iugurt.* 64 i 85): "Abans de començar res, pren consell, i una vegada l'hages pres, cal que ho faces d'hora". Si a l'hora de consultar ho hauries de fer amb calma, a l'hora d'actuar, si ha estat seriosament deliberat, ho hauries de fer amb més rapidesa.

(L'havia inclòs en el pròleg com a exemple d'emblema elegant. Vegeu *Sent.* núm. 1310 on es recorda Gelli, *Noct. Att.* 10, 11 i Erasme 1001).

87. DE LA CIGONYA, EL BENEFICI*–Ciconiae, beneficium–*

És costum de la cigonya que un dels pollets es quede a la casa en la que ha estat el niu. Aleshores alimenta i porta sobre el seu muscles els pares afectats per la senectut, durant tant de temps com ella mateixa havia estat criada mentre fou menuda i feble; per això es diu en grec *antipelargein* (mostrar pietat filial a imitació de la cigonya). Així, molt adientment, es posa el benefici en ella i en el homes agraïts que se signifiquen per aquesta senyal, encara que s'ha d'aplicar a tot el que pugues, tal com els nostres compatriotes diuen popularment: "Fes el be i no mires a qui", però gratuïtament, sobretot per donar exemple.

(El terme *antipelargein* en Erasme 901).

88. LA VIDA HUMANA, UNA COMÈDIA*–Comoedia vita humana–*

En efecte, ve a ser una mena de joc en el qual cadascú representa el seu paper. Cal procurar aquesta obra transcórrega amb sentiments moderats, i que no siga un cruenta o funesta catàstrofe, com sol ocórrer en les tragèdies, sinó alegre com en les comèdies. Per això s'afig (la següent sentència).

(L'obra *Fabula de homine* comença dient açò mateix; vegeu *Sent.* núm. 182).

89. QUE LA VIDA NO SIGA UNA TRAGÈDIA*–Ne vita tragoedia–*

En la qual tot es turbulent i cruel.

90. CONFIA OBRANT BÉ*–Confide recte agens–*

Si eres innocent, no tingues por de ningú, ja que ningú pot fer mal a l'esperit honest; i si algú fa mal al cos, ho fa fins el punt d'alliberar l'ànima del cos, com d'una presó, cap a la llibertat i la vida vertadera.

91. LA VERITAT ÉS FILLA DEL TEMPS

–Veritas temporis filia–

Una veritat que durant molt de temps va estar oculta, al cap del temps es mostra i apareix, perquè ningú no confie en la mentida o considere que la veritat sempre estarà amagada. Segons Ciceró (*De natura deorum* 2, 5), “el temps borra les falses opinions i confirma els judicis de la natura”.

(Aquesta idea la repeteix Vives almenys en cinc obres, en diferents contextes; vegeu *Sent.* núm. 36, 294, 295, 1096 i 1382. Tello observa que aquest emblema va ser la divisa del regnat de Maria Tudor).

92. EL TEMPS, UN LLOP PER A LA MENTIDA

–Lupus mendacio, tempus–

Així és: la devora i la destrueix.

93. LA VERITAT ÉS ATACADA, PERÒ NO DERROTADA

–Veritas premitur, no opprimitur–

La veritat pateix, però al final s'obri pas.

(L'havia inclòs també en IAS núm. 491-492 i la repetirà en *De veritate*; vegeu *Sent.* núm. 3975 i 4104).

94. LA MENTIDA, AMIGA DE LES TENEBRES

–Mendacio, comites tenebrae–

Perquè finalment es fa fosc, i aleshores estima les tenebres amb les quals protegir-se.

95. LA CLAROR, AMIGA DE LA VERITAT

–Veritati splendor comes–

96. L'EXILI ÉS ESTAR ENTRE ELS DOLENTS

–Exilium inter malos–

L'exili no és estar absent de la pàtria sinó dels bons, i viure entre els dolents. Els de Sínope havien desterrat Diògenes el Cínic; i Diògenes digué: “Soc jo qui els he desterrat”, ja que ell vivia a Atenes i aquells en la barbàrie del Pont.

(Ho conta Diògenes Laerci, *Vita et.* 6, 20-212. La idea d'exili com a estar lluny del be o dels bons també en *Excitationes* i en *De veritate*; vegeu *Sent.* núm. 3188 i 4173).

97. * LA PÀTRIA DELS BENS ÉS DOLÇA

–*Dulcis bonorum patria*–

Quasi del mateix significat que l'anterior. Si haguérem pogut viure en soledat, hauríem elegit per a viure una terra que donara excel·lents fruits. Però des del moment que hem nascut per a la societat, s'ha d'elegir la residència en aquella regió que genera homes excel·lents o amb propensió natural o educació rectes, amb costums sagrats. De manera que l'exili existeix si vius entre dolents; però vius en la teua pàtria si ho fas entre els bons, encara que com a peregrí hages nascut en altre lloc.

98. NO EMBOGESQUES ALEGREMENT

–*Ne hilarem insaniam insanias*–

És sentència de Sèneca (*De vita beata* 12, 1), referint-se a qui amb ment abjecta o sufocada s'ha lliurat a les passions i els plaers.

99. ENTRE ESPINES, SEMPRE CALÇAT

–*Inter spinas calceatus*–

Adverteix aquest emblema que no hem d'actuar entre els enemics de forma incauta; i com que aquesta vida està envoltada d'enemics, cal circumspecció i gran cautela per a passar-hi entremig.

100. SEGUEIX DÉU

–*Deum sequere*–

El vell aforisme grec *epoi theou* pot traduir-se com “Déu es el guia”, per tal que et confies totalment al seu guiatge i providència en la milícia d'aquesta vida, obeïsquies les seues ordres i imites el seu exemple.

(La idea de la vida com una milícia, ja l'havia publicat en *Christus Iesus* i en *Somnium*, i la repeteix en obres posteriors; vegeu *Sent.* núm. 1 i 138 i Sèneca *Epíst.* 51, 6 i 96, 5. Així també comença l'*Enchiridion* d'Erasmé).

101. VAL MÉS FAMA QUE RIQUESES

–*Fama pluris quam opes*–

És més agradable i més útil. Veiem a moltes persones desposseïdes de grans riqueses a causa d'una fama adversa, i a altres enriquides a causa d'una reputació propícia i favorable.

102. VAL MÉS VIRTUT QUE FAMA*–Virtus pluris quam fama–*

Una realitat sòlida, ferma i constant ha de valorar-se més que una de fictícia i coberta d'ombres. I el cos, no val més que una ombra?

103. LA GLÒRIA ÉS L'OMBRA DE LA VIRTUT*–Virtus umbra gloria–*

Sentència de Sòcrates. Per això és més curt el camí a la glòria a través de la virtut, de manera que per a mantenir l'ombra no convé emportar-se la virtut sinó el cos.

(Aquesta imatge bonica de l'ombra, la va utilitzar en *Somnium* i la utilitzarà de nou en *De Institutione foeminae*; vegeu *Sent.* núm. 344 i 1119. Tello afig la referència Ciceró, *Tuscul.*, 1, 45, 109).

104. POSA ELS ULLS EN EL PIT*–Oculos in pectus–*

En el pit està el cor, seu dels pensaments. És com dir “Coneix-te a tu mateix”.

105. NO SERÀS ESTIMAT A LA FORÇA*–Non extorquebis amari–*

Ho diu Claudià en el *Panegíric del IV Consolat d'Honori* (vers 282). Es poden obtenir per la força les demés coses, però a l'amor no se li pot fer violència.

(Vives també l'atribueix a Publili Sirus en *De Institutione foeminae*; vegeu *Sent.* núm. 1017, i també 3631 i 3632).

106. EL TEMPS, GRAN DEVORADOR*–Tempus edax rerum–*

La sentència és d'Ovidi en el llibre 15 de la *Metamorfosi* (vers 234) i d'Aristòtil. Totes les coses amb el temps es consumeixen i desapareixen, excepte Déu i els esperits als quals Ell ha fet participar la immortalitat.

(La inclou també en *De concòrdia*; vegeu *Sent.* núm. 1886).

107. ENS AGUANTEM SOBRE LA MA DE DÉU*–Subiecta Dei manu consistimus–*

Ni els àngels ni les nostres ànimes són per natura immortals sinó per voluntat de Déu. No n'hi hauria res que durara un moment si no ho sostinguera la cura de Déu que en regeix. Per això, davant tanta feblesa, és més intolerable la supèrbia o la ingratitude si no reconeixes de qui és el do de la vida i totes aquelles coses amb les quals t'envaneixes.

108. LA GLÒRIA, EL VENT LA DISSIPA

–*Gloria vento discutitur*–

Sent així que no és altra cosa que una mena de bufada.

(En *De veritate*, tot citant el Salm 39(38), 6 dirà: “un buf és tot home vivent”; vegeu *Sent.* núm. 4278).

109. PER L'ENVEJA, AMAGA L'OPULÈNCIA

–*Propter invidiam, vela opulentiam*–

Diu Sal·lusti (*Bellum Cat.* 6, 3), que “l'enveja va nàixer de l'opulència”... Per això les riqueses s'han d'ocultar, perquè no desperte en nosaltres l'enveja, ja que és feixuc mantenir-la, encara que no faça mal.

(Vegeu els emblemes 77-79).

110. ELS CÀRRECS SÓN CÀRREGUES

–*Honores onera*–

Els investits en dignitat o honor han de suportar moltes preocupacions i maldecaps i afrontar molts treballs, sobretot si pretenen conservar el càrrec. No seria menys elegant si es diguera: “Els feixos són feixucs”. Els feixos eren els distintius dels magistrats romans, i feixucs i pesats són també els fardatges.

(L'inclourà també en *De Institutione foeminae*; vegeu *Sent.* núm. 1124).

111. LES ARRELS DE LA VIRTUT SÓN FONDES

–*Virtus radices altae*–

Es refereix a la fermesa de la virtut, mentre que la resta de coses a penes estan agafades al sòl.

112. LES COSES IMMORTALS SÓN PREFERIBLES A LES MORTALS

–*Mortalibus immortalia praeferenda*–

De manera que la virtut i el seu premi etern, han de preferir-se a les riqueses, els honors i qualsevol tipus d'afectes humans.

113. EL TEMPS VOLA*–Alata aetas–*

Perquè se'n va volant ràpidament: “Els dies fugen i ho hi fa fre que els ature” (Ovidi, *Fasti* 6, 772). I més encara si la vida és feliç, ja que les coses dolentes romanen més temps i afeixuguen.

(Una anys abans, en *Meditationes*, ja feia la citació; vegeu *Sent.* núm. 88).

114. SIGUES CONFIAT, PERÒ NO REFIAT*–Fidens, non confidens–*

Cal esperar de bona fe, però no de forma estúpida o imprudent. Com que el futur és incert, ni en la felicitat s'ha d'enaltir l'esperit, ni en l'adversitat aixafar-se. Tanmateix, no s'ha d'esperar o escometre allò que és superior a les nostres forces, o que excedisca els límits de la vergonya.

115. QUE DOLGA EL QUE AVERGONYISCA*–Cuius pudebit, pigeat–***116. NO FACES EL QUE NO VOLDRIES HAVER FET***–Ne feceris quod factum nolis–*

En tot s'ha de tenir en compte el fi, i és estúpid de realitzar allò que després et costarà molt de reparar. No ho faces, perquè poc t'aprofitarà el penediment.

117. LA SUPÈRBIA PER FETS D'ALTRE ÉS ESTÚPIDA*–Stulta de alienis superbia–*

Així és: sembla absurd que t'envanisques d'aquelles coses que no són teues. S'explica què és d'altre en el següent emblema.

118. ÉS D'ALTRE TOT ALLÒ QUE ES POT PERDRE*–Alienum quicquid adimitur–*

Allò que ens pot ser llevat, no és nostre, com les coses fortuïtes i corpòries. Sols l'ànima és nostra.

119. ALLÒ QUE T'HA DEIXAT LA FORTUNA, T'HO LLEVARÀ*–Quod commodavit fortuna, tollet–***120. ALLÒ QUE T'HA MANLLEVAT LA NATURA, T'HO RECLAMARÀ***–Quod mutuavit natura, repetet–***121. ALLÒ QUE T'HA PROCURAT LA VIRTUT, HO RETINDRÀS***–Quod paraverit virtus, retinebis–*

Semblen prestades per la fortuna aquelles coses que s'han de retornar idèntiques. Són manlevades per la natura aquelles que són semblants, no idèntiques. Però les unes i les altres no les retindrem entre nosaltres més temps que el que permeta l'acredor o el prestamista. En canvi, com diu Sal·lusti (*Bellum Iugurt.* 2), “les accions insignes de la virtut, com l'ànima mateixa, són immortals”.

122. EL PRÍncep HA D'OPINAR MILLOR QUE ELS PARTICULARS

–Princeps, privatis sublimior, sentiendo–

No està bé que el príncep excel·lisca per damunt de les persones particulars solament per les seues riqueses o el seu poder, sinó pel seu criteri i per les opinions sapientíssimes, elevades per damunt del sentir popular; de manera que no es commoga per temes menors i simples, com ho fa el populatxo, sinó que així com en ell es troba la dignitat, també es trobe una singular saviesa. És indigne que aquells a qui els altres obeeixen, no jutgen millor sobre els problemes que el poble ignorant.

123. EL PRÍncep HA DE PROCURAR PER TOTHOM

–Princeps multis consulendo–

Açò és precisament el que ha de fer el príncep: anteposar el bé públic al seu particular, i pensar que no hi ha entre els súbdits ningú la cura del qual no li corresponga especialment. D'aquesta manera el príncep aconsegueix la seua tasca deixant de banda els seus propis interessos i preferències, concentrant-se en els comuns. Els prínceps han estat elegits perquè, deslligats de preocupacions privades, vetllen per les públiques. Es podria expressar també així: “governar és un deure, no tenir un regne” (Sèneca, *Epist.* 90, 5).

124. SIGUES RESPECTABLE A TU MATEIX

–Tu tibi venerabilis–

Per respecte a tu mateix no facis ni penses res indigne.

125. EL MAL OCULT, EL PITJOR

–Malum occultum perniciosissimum–

Així és: ni el penediment pot esborrar-lo, ni el càstig suprimir-lo, ni l'explicació alleugerir-lo, ni el consol suavitzar-lo, tant si es tracta d'un delictes com d'alguna passió.

126. NO MIRAR LA DURADA, SINÓ LA QUALITAT

–Non quam diu, sed quam bene–

Es refereix a la vida i a totes les accions. A moltes persones els toca un temps breu, o de vida o per portar endavant algun projecte. A ningú no se l'ha privat de la facultat de fer correctament en qualsevol temps allò que haja decidit. Per això no importa com siga per a ell

la durada, sinó la qualitat de la realització. No és necessari que la vida, per a què siga bona, siga llarga; és possible viure santament un sol moment.

(Emblema clarament estoic; vegeu Sèneca, *Epist.*, 101, 15).

127. MILLOR NOM QUE RIQUESES

–Nomen prae opibus–

En efecte, cal donar més importància al bon nom que no a les riqueses abundants, segons la sentència de Salomó (Proverbis 22, 1).

128. SI T'ODIEN, QUE SIGA SENSE RAÓ

–Odiosus modo immerito–

No et preocupes perquè algú t'odie, mentre això no siga per culpa teua, per haver fet alguna cosa digna d'odi.

129. LA INGRATITUD PERJUDICA A MOLTS QUE NO HO MEREIXEN

–Ingratitudo multis immerentibus noxia–

Així és: els homes deixen de fer el bé si es troben amb persones ingrates; de manera que deixen d'escoltar els agraïts, per culpa dels desagraïts. Per això a Macedònia hi havia una llei que castigava els ingrats, perquè aquest vici semblava molt perjudicial per a la convivència i per a la societat.

(En *De consultatione* ja advertia d'aquest comportament; vegeu *Sent.* núm. 1300).

130. LA INJÚRIA, VENJAR-LA AMB L'OBLIT

–Iniuria oblivione ulciscenda–

No hi ha venjança més certa contra la injúria que oblidar-la; així ni turmentarà l'esperit, ni perjudicarà més que si no s'haguera produït.

(En *De anima* considerava l'oblit una qualitat apta també per l'amistat i l'amor; vegeu *Sent.* núm. 3617 i 3655).

131. DECISIÓ PRECIPITADA, ACOMPANYANT DEL PENEDIMENT

–Praecipitis consilii assecla poenitentia–

Per això, abans de decidir res, s'ha de pensar i deliberar molt. Sentència trenta de Plató.

132. SI PER A UN, PER A TOTS

–Quod uni et omnibus–

Tots els homes hem sigut creats iguals per llei; el que li passa a un, pot passar a tots; que ningú, en veure els mals dels altres, crega que està segur.

133. NO DONAR FERRO AL FOC

–Ne ferrum igni–

La ira no s'ha d'armar amb espasa. És un dels emblemes de Pitàgores.

(Està en Diògenes Laerci *Vita et.* 8, 1, 156. La utilitza Vives també en *De pacificatione* i en *De subventione*, que possiblement venia de Ciceró, *De off.* 3, 95; vegeu *Sent.* núm. 1484 i 2063 i Erasme 108 i 3711).

134. EL FOC S'APAGA AMB LLÀGRIMES

–Lacrimis ignis extinguendas–

Calma la ira contra tu amb llàgrimes, amb penediment i amb petició de perdó no solament de Déu sinó també dels homes. No és vergonyós demanar perdó; vergonyós és tenir com a enemic a Déu o a l'home.

135. BAIXA EL CAP DAVANT UN SUPERIOR

–Fastigio caput summitte–

Cedeix davant el poder; no lluites amb un que és més ric, superior o millor, on no es tracta el tema de la virtut.

136. NO COMPLAURE'S AMB LA FALSA REPUTACIÓ

–Falso nomine non gaudendum–

Perquè és fluixa i fugaç; i no serveix de res: la consciència protesta.

137. AMIC, COM SI NO N'HI HAGUERA ALTRE

–Amicus ut non alius–

138. ENEMIC, COM SI NO HO FORA

–Inimicus ut non idem–

Has d'estimar, considerar i tractar l'amic com si no poguera fer-se enemic. En canvi, has d'odiar l'enemic com si alguna vegada haguera de ser amic. Amb aquesta sentència Ciceró (*De amicitia* 59) rebutja la de Bias de Prienne, que Publili va seguir en els seus *Mims*.

(Reprén la idea en *De officio mariti*; vegeu *Sent.* núm. 1636 i 1637).

139. SIGUES EL QUE VOLS SEMBLAR

–Quod videri vis esto–

No n'hi ha camí més fàcil. No valen les mateixes coses fingides o simulades que les vertaderes i segures; aquestes tenen una gran força, les altres són febles.

140. LA MIRADA, EN LA META**–Oculum in metam–**

En totes els assumptes s'ha de mirar sempre la finalitat i l'acabament, no fora que les coses del moment ens enganyen perillosament. El major error d'aquesta vida és no preveure el resultat de les coses.

141. EL CULPABLE TEM LA PENA**–Nocens metuit poenam–****142. L'INNOCENT NO TEM NI L'ATZAR****–Innocens nec casum–**

El culpable, al turmentar-lo la consciència, tem la pena disposada per les lleis. L'innocent, amb la confiança de la consciència, no tem ni tan sols les casualitats humanes perquè tot ho ha dipositat en ell mateix, ço és en el seu esperit i en la seua virtut. Aleshores segueix i confia en Aquell en la mà del qual estan totes les avinenteses.

143. LA SERVITUD PER NECESSITAT ÉS EXCUSABLE**–Excusanda servitus sub necessitate–**

No dic que siga honesta, com Publili, sinó excusable, perquè pot adduir una causa probable que la motive, ja que la necessitat l'empeny. Però és molt important saber quina necessitat s'afaiçona cadascú.

144. QUE NO ET GUANYE UN ENEMIC VERGONYÓS**–Ne a pudendo vincaris hoste–**

Com són els plaers, les passions, les cobejances, la ira i la resta de vicis.

145. NO SIGUES ESCLAU DE COSES INDIGNES**–Turpibus ne servito–**

Com són els vicis, els homes dolents, amb la relació dels quals et fas pitjor i sembles ser col·laborador de les seues iniquitats.

146. FUIG DE L'AMIC HOSTIL**–Amicum inimicum fugito–**

És a dir, de l'adulador, de l'amic fingit i d'aquell que sota el nom de l'amistat odia, menysprea o enveja, perquè hi ha qui estima els amics infeliços i qui enveja els feliços. Aleshores fuig sobretot d'aquells que simulen amor, posant paranyes de probitat i de virtut; o dels que, ostentant familiaritat, aporten ruïna i ignomínia; també dels que animen a les infàmies o els crims o inciten amb el seu exemple.

147. LA LLENGUA, NO MÉS RÀPIDA QUE LA MENT

–Ne lingua mente celerior–

S'ha de pensar primer el que has de dir. Ens ha estat donat un esperit rapidíssim perquè, si vol, res no se li puga avançar. Aquest deu ser el timó de la llengua.

148. GUERRA ALS VICIS

–Bellum cum vitiis–

No s'ha de fer la guerra als homes ni contra ells ostentar fortalesa i vigor, sinó contra els vicis, que són per a nosaltres els vertaders i funests enemics.

149. LES RIQUESES, PENYORES DE LA INJUSTÍCIA

–Divitiae iniuriae pignora–

Sentència d'Euqueri de Lió (*Epist par. ad Valer.*, PL 50 716). Amb molts es comet injustícia solament per llevar-los les riqueses. Són espoliats pels lladres, despulats pels bandolers i assassinats; contra ells es llancen els calumniadors, contra ells sentencien durament els jutges i els condemnen principalment per aquells delictes a causa dels quals els confisquen la fortuna, en els quals ningú no està més segur que el no té res a perdre. Ningú està més aprop del perill que els rics.

(En *Declamationes* ja l'havia citat dient que era un proverbi; vegeu *Sent.* núm. 445. Potser estiga denunciant els motius de persecució d'alguns jueus rics).

150. ELS BENS, PER A FER EL BE

–Bona ad benefaciendum–

No convé que els bens de l'ànima, del cos o externs siguin donats a l'home per a perjudicar, ni atorgats per a fer mal. El seu nom indica això mateix: són per a aprofitar al be propi o als altres.

(En *De concòrdia* ho torna a recordar; vegeu *Sent.* núm. 1976).

151. LA MAJOR RIQUESA, ÉSSER ÚTIL

–Maxime opes prodesse–

Res és més agradable per a qui ho fa i res més segur; perquè qui ha sigut útil a molts, és defensat per molts.

152. EL FAVOR DE L'HOME BO ÉS UN TRESOR

–Thesaurus gratia boni–

Gran és el tresor del favor, que l'home bo deu a canvi del seu benefici. Aquest tresor en cap cas no pot ser espoliat, ni suprimit, ni destruït; segur i preparat, és un acompanyant de l'home viu i fins i tot dels morts.

153. ALLÒ QUE VEUS, NO HO VEURÀS GAIRE TEMPS

–Quod vides non diu–

Tot allò que ara observes en vida, no ho veuràs massa temps: o s'ho emportarà la mort, o se t'emportarà a tu.

(Tello recorda que el rei Eduard VI, en una carta de 1546, cita Vives i aquest emblema).

154. PER A SER VERAÇ, NO SIGUES SUSPICAÇ

–Ut verax, ne suspicax–

Sentència d'Euqueri (*Epist. par. ad Valer.* PL 50, 725). Així és: qui és suspicaç, fàcilment afirmarà coses que no ha experimentat, de manera que mentirà sota l'impuls de la passió.

(L'inclou també en IAS núm. 440 i 500; en *De anima* relaciona la suspicàcia amb la gelosia; vegeu *Sent.* núm. 3779).

155. NO ERES RIC SI NO LES MENYSPREES

–Non dives, ni contempnas–

Sentència de Sèneca (*Epist.* 4, 6 i 11). Ningú fa ús de les seues riqueses com seria convenient ni en pren cap benefici d'elles si, nit i dia, està capficat per elles. En canvi, qui les posseeix como si foren d'altre, les gaudeix de debò com si foren seues. Cap bé no ajuda l'esperit; solament aquell a la pèrdua del qual està preparat. D'ací la sentència de Publili: "Convé menysprear allò que pots perdre".

156. PONDERA

–Expende–

Cal estimar el pes i el preu de cada cosa, tant les que has de dir como les que has de fer: el principi, el desenvolupament i el final de les coses.

(Així ho recorda en *De concordia*; vegeu *Sent.* núm. 1955).

157. SENSE QUEIXA*–Sine querela–*

S’ha de viure la vida de tal manera que no hi haja ningú que es queixe de tu, ni tu mateix queixar-te de ningú o de la fortuna; i no faces injustícia a ningú ni penses que te l’han feta a tu. Sèneca, en *De tranquillitate vitae* (10, 4), diu: “Cal acostumar-se a la pròpia condició i queixar-se d’ella el menys possible, i aprofitar tot el que d’agradable l’envolta. No hi ha res tan amarg en el que un esperit equilibrat no trobe conhort”. Aquest és el meu emblema.

(És el preferit de Vives, propi de l’estoïcisme; vegeu *Sent.* núm. 2007. Tello troba dues referències en *De officio* i en *Declamationes*).

158. FRE EN LA LLENGUA*–Fraenum in lingua–*

Per tal que, solta, no diga el que perjudica; per això s’anomena *desenfrenat*.

159. NO TENIR UN BOU EN LA LLENGUA*–Ne bos in lingua–*

Al·lusió a un vell proverbi: el bou era l’encuny d’una moneda de l’Àtica, i aquesta moneda s’anomenava així; els que callaven, amb silenci comprat, deien que no podien parlar perquè tenien un bou en la llengua. Semblant és el cas en el que Demòstenes, callant per una recompensa i argumentant que el silenci l’hauria provocat una angina, algú va dir: “No pateix una angina, sinó una argentangina”.

(Molt popular en l’antiguitat per a simbolitzar el silenci davant la corrupció i la venalitat; Tello dona més detalls. Vives l’havia citat ja en *Aedes legum*; vegeu *Sent.* núm. 234 i Erasme 618).

160. PENSA SEMPRE EL QUE ÉS IMMUTABLE*–Accurate cogita immutabilia–*

Cal reflexionar molt abans de fer alguna cosa que, una vegada feta, no podràs modificar, com prendre esposa, rebre ordes sagrades, acceptar càrrecs públics, declarar la guerra o mamprendre un combat. Pot tenir una altra interpretació: que pensem molt en les coses eternes de després d’aquesta vida, amb la finalitat de viure ací més santament.

161. MÉS LLARG SI ÉS MÉS SEGUR*–Longius modo tutius–*

Es refereix a la vida. I també al temps, perquè no perseguim abreuaments perjudicials en l’erudició, en l’obtenció de riqueses, o en altres coses semblants. August acostumava dir: “es fa prou ràpid, si es fa prou bé” (Suetoni, *August.* 25).

(Erasme 1001 atribueix la dita d’August a Cató, segons sant Jeroni).

162. CEDEIX AL POBLE, PERÒ NO L'OBEÏSQUES*–Populo cede, non pare–*

No s'ha de lluitar amb la multitud, que és una bèstia de molts caps. Però tampoc assentir a les seues opinions.

163. FINS UN PÈL FA OMBRA*–Et pilo sua umbra–*

Ningú és tan menyspreable que no puga ser útil en algun moment i, cosa que és més fàcil, puga perjudicar. Per això ningú ha de ser menystingut.

(En carta al jove Gil Wallop aconsellava Vives en gener de 1524 no menysprear ningú; vegeu *Sent.* núm. 941. La imatge del cabell és de Publili Sirus).

164. HOSTE, NO SIGUES TAFANER!*–Hospes, ne curiosus–*

En casa forastera o en ciutat estrangera convé comportar-se de forma discreta, sense interposar-se en l'administració de forma tafanera. Molt més convé en aquest món que nosaltres de cap manera actuem de forma sol·licita o curiosa, donat que som clarament hostes o, millor, exiliats.

(La primera part és una citació no literal de Ciceró, *De off.* 1, 125 que Vives incloïa al principi del seu *De subventione*; vegeu *Sent.* núm. 1386).

165. COLPEJA, PERÒ ENSENYA*–Caede modo doce–*

Aquesta sentència, fruit de l'amor al saber, la va dir Diògenes a Antístenes, quan aquest alçà el bastó per colpejar un deixeble, un molest preguntador.

166. A GRAN HOSTE, GRAN HOSTALATGE*–Magnum hospitium, magni hospitis–*

No pot ser pobre l'hostalatge que ocupa un gran hoste, ni s'ha de menysprear aquest cos on habita una ànima excel·lent.

167. TOTA LA VIDA, COM UN SOL DIA*–Tota vita, dies unus–*

És de Quintilià en *Matemàtic* (*Declamationes* 4, 9). Si s'examinen amb diligència totes les coses d'aquesta vida, ¿què és una tota una vida sinó un sol dia? O ¿què hi ha al llarg de la vida que

no estiga en qualsevol dia? És sorprenent que els homes no s'hagen associat de les coses que es repeteixen tantes vegades.

(En *Meditationes* ja reflexionava un Vives molt jove sobre la brevetat de la vida; vegeu Sent. núm. 89).

168. TENIM LA DURACIÓ D'UN DIA

–Diatii omnes–

Aquesta sentència depèn de l'anterior i es refereix a la brevetat de la vida.

(Relacionat amb l'emblema núm. 41).

169. LA UTILITAT FA LA FORTUNA, NO LA COMPARACIÓ

–Ex usu, non collatione fortuna–

Per a ser ric no mires quantes coses tenen els altres, sinó quantes en necessites tu.

(Relacionat amb l'emblema núm. 28).

170. EL SUPERB MIRE ELS SUPERIORS, EL TRIST ELS MENORS

–Maires superbus, minores moestus–

Per a minvar la supèrbia, que cadascú observe els que són superiors a ell en allò que l'envaneix; per a mitigar la tristesa, que mire els que són més infeliços que ell en allò que l'entristeix.

171. FORA DE CASA ARGOS, A CASA UN TALP

–Foris Argus, domi talpa–

Va contra aquells que en casa aliena són observadors admirables, i en casa seua són cecs. Argos tenia cent ulls, el talp és cec. En Isop i en Persi es troba la falla de les alforges, de les quals una penja del pit, on estan els vicis dels altres, i l'altra penja de l'esquena, on estan els nostres. També es pot dir: "Tirèsies a casa, linx fora".

(Tirèsies era cec, segons la mitologia. Tello proposa les següents fonts: Isop 266; Catul, *Carm.*, 22, 21; Sèneca, *De ira* 2, 28, 8; i Persi, *Sat.* 4, 23-24)

172. NO PREGUNTES MASSA

–Ne nimium scrutare–

En la mateixa línia de l'anterior. També podria dir-se: "No sigues molest preguntaire".

(En *De anima* cita Horaci, Epist 1, 18, 69 sobre aquest mateix tema: "fuig del preguntador perquè és xarrador"; vegeu *Sent.* núm. 3616).

173. EL CERT EN L'INCERT*–Certum in incerto–*

Res hi ha més incert que la vida. En aquesta hem de procurar la virtut, la possessió més certa; hem de mirar a l'altra, immortal. Devem pensar en la mort, que és la cosa més certa, i abandonar les esperances i preocupacions vanes i incertes, “per les quals –com diu Manili– mentre busquem la vida la perdem” (*Astronomicon* 4, 3-4).

(En els comentaris al *De Civitate* de sant Agustí citava Vives també sobre aquest tema a Ciceró, *De finibus* 2, 87; vegeu *Sent.* núm. 734).

174. EN ELS PLAERS MIRA L'ESQUENA, NO EL FRONT*–Voluptates occipitum, non frons–*

Perquè quan arriben, delecten, i per això són considerats bonics i agradables; però quan es retiren mostren la seua vilesa i lletjor i deixen remordiment. Per tant, per a rebutjar-los hem de mirar els que s'allunyen, no els que s'apropen.

(Reformulat en l'edició de Tello; abans era “mira com se'n vals plaers”, *voluptates spectatae abeunt*. Aquest punt de vista estoic el formularà també en *De ratione dicendi*; vegeu *Sent.* núm. 3011).

175. EL PLAER, ESQUER DELS MALS*–Voluptas malorum esca–*

És una sentència de Plató (*Timeo* 69d). Al dolent se'l capta pel plaer, al bo pel consell.

(En l'edició “curta”, s'afegia: “Per a l'home bo, Déu és la llei; per al dolent, el desig”. Una sentència semblant en *De anima*; vegeu *Sent.* núm. 3704).

176. PASSA INADVERTIT MENTRE VIUS, PERÒ NO A TU*–Falle vivens, sed non te–*

Antigament es deia: *lathe bioosas* [viure oblidat]. Creuen que fou una sentència d'Epicur, sobre la que diuen Plutarc (*Moralia* 1128a) i Horaci (*Epist.* 1, 17, 10): “No ha viscut mal qui ha passat inadvertit al naixer i al morir”. Caldria afegir tanmateix: que ningú s'ignore a si mateix durant la vida, encara que els altres l'ignoren.

177. NO IMPORTA PER ON, SINÓ CAP A ON*–Non refert qua, sed quo–*

No importa per on passes en aquesta peregrinació de la vida, sinó cap a on et dirigeixes. En tot lloc i en tota fortuna es pot actuar rectament i arribar al lloc on pretenem arribar-hi.

(La ide d'aquesta vida com peregrinació o viatge l'exposa Vives en obres com *De officio mariti*, *Excitaciones* i en carta a Erasme. Vegeu IAS núm. 36 i 225-226 i *Sent.* núm. 1570, 1613, 3157 i 3179).

178. ESCULL ENTRE LES ONES

–*Scopulus in undis*–

Per a què el nostre esperit tinga tanta fermesa que no puguen sacsejar-lo totes les ones ni l'agitació de les avinenteses humanes, mantenit-se sempre immòbil i per damunt de la fortuna.

(En *De pacificatione* fa una citació d'Horaci, *Carm.* 3, 3, 7-8 sobre la fermesa dels estoics; vegeu *Sent.* núm. 2040. La idea de roca en Marc Aureli, *Medit.* 4, 49).

179. LA MAJOR DESGRÀCIA, ESTAR PENDENT

–*Miserrimum pendere*–

És una desgràcia molt gran estar indecís entre l'esperança i la por.

(Així estava ell davant les notícies negatives que arribaven de València sobre la seua família; li deia per carta a Cranvelt en març de 1523: “Em turmenta (*cruciat*) no saber què fer”; vegeu *Sent.* pàg. 45).

180. NO SER DUES VEGADES XIQUET

–*Ne bis puer*–

És un proverbi antic: “el vell és dues vegades xiquet”, sobre els ancians que sofreixen deliris i demència. Ens adverteix que en l'edat avançada ni hem de viure ni sentir com els xiquets.

(En *De anima senis* –Vives tenia 25 anys!– ja aportava sobre el tema citacions de sant Pau, *I Corintis* 14, 20, Sèneca, *Epist.* 36, 4 i Varró en Gelli, *Noct Att.* 7, 5, 10; vegeu *Sent.* núm. 150 i 151 i Erasme 436).

181. QUE EL TREBALL NO VAJA MÉS ENLLÀ DEL PREMI

–*Ne laborem citra praemium*–

182. QUE EL PREMI D'UN TREBALL NO SIGA UN ALTRE TREBALL

–*Ne laborem laboris praemium*–

Del treball en les coses mundanes o el premi és nul, o certament és vanitat, o és un altre treball, potser més honest però més molest, com els que canvien unes dignitats per altres. Així clamava Hèrcules en una tragèdia: “La fi d'un mal és el graó del següent” (Sèneca, *Hercules furens* 208-209). Mentre, el premi d'aquests treballs és el suplici sempitern, com diu sant Pau (Romans 6, 23): “La paga del pecat és la mort”.

183. EN GERRA FORADADA NO ABOQUES RES*–Pertuso dolio nihil infunde–*

Al·lusió a la gerra de les Danaïdes en els inferns, com contenen els mites. Té moltes aplicacions, com no donar res al pròdig i al balafiador, no confiar cap secret a una orella foradada o loquaç, no ser esclau de les passions, no deixar-se dur pels plaers, no acostumar-se a ser generós amb els insaciabls.

(Recupera la figura de les filles de Dànu en *De Anima* i en *Exercitatio*; vegeu *Sent.* núm. 3356).

184. ÉS IMPROPI UN GEGANT EN UN NAN*–Deforme gigantem in nano–*

És molt lleig que en cos tan menut com el que la natura ha donat als homes, tan fràgil i tan feble, hi haja un esperit tan ferotge i superb, que amb la seua estupidesa i supèrbia estiga a tocar el cel i el supere.

185. CUSTODIAR LA GLÒRIA ÉS DIFÍCIL*–Difficilis gloriae custodia–*

Quantes penalitats ha de suportar el delerós de glòria per tal d'obtenir-la, i una vegada obtinguda per conservar-la! És una servitud més difícil d'aguantar que la dels esclaus comprats en subhasta, perquè la glòria, si no es fonamenta en la virtut, és fugacíssima.

(De nou la relació glòria-virtut, que reprèn en *De subventione*; vegeu *Sent.* núm. 1449).

186. LA POR, MAL GUARDIÀ DEL PODER*–Malus potentia custos, metus–*

Fràgils són les riqueses, que molts temen i per tant odien. És una sentència de quasi tots els savis, que tracta Ciceró en *De Officiis* (2, 23).

(Quasi idèntic el trobem en carta *Ad Adrianum*; vegeu *Sent.* núm. 887. És semblant a l'emblema núm. 68, on es diu que “ha de tenir por qui atemoreix els altres”, i “que m'odien mentre em temen”).

187. NO SAPS QUÈ ET PORTARÀ EL VESPRE TARDÀ*–Nescis quid vesper serus vehat–*

El futur és molt incert; ni hi ha que confiar massa ni desesperar. És una dita de Varró, que la posà per escrit en alguna de les seues Sàtires, i significa el mateix: “Entre la boca i el bocí” (en Gelli, *Noctes Atticae* 13, 11).

(Tello afig, com a fonts, Livi, *Ab urbe* 45, 8, 6, Virgili, *Georg.* 1, 461 i Erasme 402 i 605).

188. NO DESCOBRESQUES EL ROSTRE*–Faciem ne aperias–*

El rostre humà està cobert per la vergonya, l'únic vel que li ha deixat la natura. No s'ha de despullar d'una cobertura tan honesta, ja que res és més detestable que el desvergonyiment.

189. NO ET PASSES LA MA PEL FRONT*–Manum per frontem no ducito–*

Vaig fer al·lusió a allò de fregar-se el front, la cara o la boca. Es diu d'aquells que expulsen de si la vergonya.

(Vives cita aquesta figura de perdre la vergonya en el comentari al *De Civitate* de sant Agustí, tot citant Plini, *Hist. Nat.* praef 4, Quintilià, *Inst.* 9, 2, 25, Lucà, *Pharsal.* 9, 207 i Persi, *Sat.* 5, 103-104; vegeu *Sent.* núm. 626 i Erasme 747. Tello ofereix altres fonts: Ciceró, *Tuscul.* 3, 18, 41 i Sèneca, *Epist.* 40, 13).

190. NO S'HA DE MIRAR LA CLAROR MÀXIMA*–Splendor summus non intuendus–*

Si mires el sol en un cel seré, et farà mal als ulls i fins i tot et pot cegar. Així, si proves de contemplar el fulgor de la divinitat, perdràs els ulls de l'ànima: “Qui escruta la majestat –diu el Savi– serà aclaparat per la glòria” (Proverbis 25, 27). No té cabuda en l'estretor de la ment humana una cosa tan sublim i grandiosa: “No em veurà l'home i viurà” (Èxode 33, 20), diu Déu. S'ha d'adorar aquest misteri, no escutar-lo. Cal adaptar-se des del principi als misteris que amb molta freqüència és perillós conèixer, sobretot si hi haguera alguna cosa de vici.

(Les versions més modernes de la Bíblia no inclouen aquest passatge de Proverbis).

191. NO ARRANQUES CAP LLENGUA, PERÒ GUARDA-TE'N*–Linguas ne praescinde, sed cave–*

No es pot suprimir la llibertat als homes, perquè com va dir August: “Convé que en les ciutats lliures siguin les llengües lliures” (Suetoni, *August.* 51). Has de viure de tal manera que els homes no tinguen la temptació d'exercir contra tu la seua llibertat.

192. TANCA BOQUES PER LA VIRTUT, NO PER LA POR*–Ora virtute obtura, non metu–*

Es refereix al mateix. No s'ha de tancar les boques amb la por, tapadora sempre fràgil i inútil. Obrant rectament faràs que ningú no pense mal de tu i, per tant, no malparle.

193. EL PENSAMENT ÉS LLIURE*–Cogitatus liber–*

Ningú pot prohibir que cadascú pense el que vulga.

194. QUI COACCIONARÀ EL PENSAMENT? LA FORÇA DE LA VERITAT

–Cogitatus, quis coget? Vis veritatis–

Efectivament. La veritat lleva totes les sospites, i és tan forta que s'insinua naturalment en les ments dels homes, i fa que a ningú li plaga pensar de forma diferent, ni puga moltes vegades. Per això cal actuar rectament; no d'altra manera s'aconsegueix que tots pensen rectament de nosaltres.

195. TOTS ELS HOMES SÓN IGUALS

–Homo homini par–

Que ningú s'elevi per damunt de cap home, ni el condemne, ni el menysprei, ni es preferisca a un altre, ja que tots som creats per Déu, Pare de tots, i posats en aquesta vida en igualtat de dret. Pot dir-se també com Sèneca (*Epist.* 90, 3): “A Déu, el poder; a l'home, l'associació”.

(La idea d'igualtat, també dels indis del Nou Mon, la recupera en *De Pacificatione*, en *De concordia* i en *De anima*; vegeu *Sent.* núm. 1288, 1768 i 3543 i també IAS núm. 64 i 539).

196. EL FRUIT DEL TREBALL ÉS MOLT AGRADABLE

–Suavissimus post laborem fructus–

Així, per fi, agrada gaudir-ne quan alguna cosa ha estat buscada amb esforç, de manera que la molèstia passada desapareix amb la utilitat present. És un proverbi popular: “El que s'ha produït pel treball, agrada”.

(En diverses obres, però sobretot *De subventione*, dona un pas més: “qui no treballe que no menge”, dita de sant Pau, II Tessalonicens 3, 10; vegeu *Sent.* núm. 971, 1147, 1496, 1498, 2187, 2440 i 3105).

197. L'ÀNIMA DONA SUPORT AL COS

–Animo corpus fulciendum–

No hem de sucumbir per les obres honestes; i al fallar les forces del cos, que l'esforç de l'ànima siga tan gran que sostinga el cos que trontolla i cau. És de Sèneca en *De vita beata* (20, 3).

(En el pròleg ja advertia la princesa Maria sobre la superioritat de l'esperit; vegeu *Sent.* núm. 1308).

198. EL CULPABLE MAI S'ABSOL EN UN JUDICI

–Nocens, se iudice, nunquam absolvitur–

Perquè sempre és acusat i condemnat per la consciència de la seua ment. Diu Juvenal (*Satira* 13, 1-3): “Qualsevol cosa que supose un mal exemple, desagrada al seu propi autor; aquesta és la primera venjança: que ningun culpable s’absol en un judici”. D’aquest tema tracta Ciceró en *In Pisonem* (17, 19 i 39) i en *Pro Roscio Amerino* (56 i 66), i Sèneca en molts passatges (*Epist. ad Lucil.* 105, 8 i 43, 4-5). En Quintilià (*De Institut. Oratoriae* 5, 11, 41) figura aquest proverbi: “La consciència val per mil testimonis”.

(Ampliació de l’emblema núm. 3 i que és bastant repetit en *Meditationes*, en els comentaris al *De civitate* de sant Agustí i en altres; vegeu *Sent.* núm. 80, 81, 256, 544, 570, 853-855..., IAS núm. 565-566 i Erasme 991).

199. L’EBRIETAT, NI HUMIDA NI SECA

–*Ebrietas, nec madida nec sicca*–

L’embriaguesa humida és la que es produeix pel vi o la cervesa. La seca, en canvi, la que es produeix per alguna passió incontrolada, quan aquesta aconsegueix d’adormir tota la força de la ment i del judici, com són l’alegria, la por, la insolència dels successos desmesurats de la fortuna, l’arrogància, els plaers i tot tipus de divertiment. Aquest ebrietat els grecs l’anomenen *aionon*, com si diguérem *sense vi*. D’una i altra ens hem de guardar; una i altra trauen a l’home fora de si i el converteixen en incapaç per a ell mateix.

(És un consell que repetirà en *De institutione* i en *Exercitatio*; vegeu *Sent.* núm. 994, 2391 i 4291).

200. NO VAGES CONTRA QUI POT MÉS TU

–*Potentioem in te ne admittito*–

El costum dels vicis, que els filòsofs anomenen hàbit i els grecs *eksis*, és un tirà violentíssim quan ocupa l’esperit. Per això cal treballar seriosament perquè no domine en nosaltres. No serem nostres si l’admetem a ell. El mateix s’ha de dir de moltes pertorbacions com la ira i l’avarícia, però sobretot de la passió del joc, l’amor i la sensualitat.

201. EL QUE ES COMPRA AMB SÚPLIQUES, RESULTA CAR

–*Precibus emptum carum*–

És una dita popular. Ciceró (*In Verrem* 2, 4, 12) diu: “Preferesc comprar que demanar”. I el mateix diu Apuleu en *Florida* (16): “Preu alt són les súplices, a les quals s’afig la vergonya”. Així, doncs, prepara’t per a necessitar de poques coses, per a demanar-ne poques. I si eres tu el demanat, pensa que has rebut un gran preu per la sola demanda; i no et mostres difícil a la petició.

(També citava en *In pseudodialecticos* la dita de Cató en Sèneca, *Epist.* 94, 27 que “pagar un cèntim pel que no fa falta, és car”; vegeu *Sent.* núm. 286 i Erasme 3399).

202. REPOSA, SI NO HAS DE FER RES

–*Quiesce nihil acturus*–

És una sentència d’Atili, citada per Plini el Jove (*Epist.* 1, 9, 8): “És millor estar ocios que no fer res”. No fer res és tractar alguna cosa inútil o que no prosperarà. És millor descansar que fer açò.

(Vives cita en *Somnium* una semblant d’Escipiò l’Africà, que recull Ciceró, *De off.* 3, 1; vegeu *Sent.* núm. 335).

203. EL TALENT SENSE EXERCITAR-LO, ES FA OBTÚS**–*Ingenium inexercitatum torpidum*–**

Cató deia que el talent de l’home era semblant al ferro, que es fa lluent per l’ús, però si no es fa servir es rovella i s’afebleix (en Gelli, *Noct. Att.* 11, 2, 6). Cal exercir sempre la intel·ligència, ja que l’oci és un planter molt fèrtil de vicis; però cal fer-ho en alguna obra honesta i bonica com l’erudició i la virtut, perquè exercitar-la en coses deshonroses o indignes no es exercitar-la, és corrompre-la. Sobre açò tracta el següent emblema.

(Uns anys abans, en *Genethliacon* ja advertia Vives el mateix; vegeu *Sent.* núm. 214. Tello informa que el rei Eduard VI citava en una carta aquest emblema).

204. QUE EL TALENT S’ACABE PER INACCIÓ, NO PELS ESBARZERS**–*Ingenium situ pereat, non sentibus*–**

És millor viure ocios que estar ocupat en exercicis dolents.

(En la línia de l’emblema núm. 202).

205. CAP DIA SENE LÍNIA**–*Nullus sine linea dies*–**

És d’una dita antiga, i del costum del pintor Apelles de Colofó, que tenia tanta diligència en el seu art que no passava cap dia que no traçara almenys una línia amb el pinzell, per molt ocupat que es trobara en altres coses. I en altres temps el principal mèrit de l’art consistia a traçar línies molt fines. L’emblema ens adverteix que no devem deixar passar un sol dia en el qual no haguem fet alguna cosa digna de l’home, com alguna obra relacionada amb l’enginy, el coneixement, la prudència, l’honestedat o la religiositat, com diuen que fou costum de Cató el Censor. Realment, per a aquells que es guanyen la vida amb altres ocupacions, també han d’exercitar-se cada dia una mica en la seua professió.

(Semblant a l’emblema 203, que també inclou en IAS 197 i 205 i en *De ratione studii* sobre la memòria per als estudiants; vegeu *Sent.* núm. 1222).

206. EL MOS DE LA CALÚMNIA NO TÉ REMEI**–*Calumniae morsui remedium nullum*–**

Es pot dir que no hi ha mal tan gran al qual la natura no tinga preparat un remei, si més no la fugida. Ara bé, la calúmnia mossega d'amagat, i abans mata que la sents.

(En *De ratione dicendi* tornava a insistir-hi, perquè la calúmnia és molt lleugera i es difon ràpidament; vegeu *Sent.* núm. 2915).

207. AMICS MOLTS, CONSELLERS POCS

–Benevolí multi, consiliarii pauci–

Sentència de Salomó (Eclesiàstic, 6, 6-7). Desitja i fes be a moltes persones, però no confies els teus secrets a qualsevol, ni consultes a qualsevol. Elegeix la persona en la qual pugues estar segur en aquest tema i fer-la servir amb fruit.

(Viva va dedicar als consellers l'assaig *De consultatione* i algunes recomanacions del *De Pacificatione*, ben diferents de Maquiavel; vegeu *Sent.* núm. 1264, 1275, 1282... i 2056, 2058).

208. LA JUSTÍCIA, GRATUÏTA

–Iustitia gratuita–

Sentència de Ciceró en el primer llibre de les *Lleis* (1, 48 i 49). No hi ha cosa més injusta que buscar el premi de la justícia. I l'home que és bo per una recompensa, també serà dolent per una recompensa.

(Des de ben aviat li preocupava el tema de les lleis i la justícia, i va recordar en *Aedes legum*, de 1519, l'exemple dels insectes i la teranyina; vegeu *Sent.* núm. 230-235 i 1901).

209. LA MISERICÒRDIA QUE ES VEN, ÉS CRUEL

–Misericordia venalis crudelis–

És una crueltat obligar al qui ha necessitat de misericòrdia a pagar alguna cosa amb la qual siga afavorit. Perquè és amarg i inhumà l'esperit a qui no commou la calamitat humana sinó el seu propi interès.

(Aquesta època actual de pandèmia està deixant veure que la humanitat, cinc-cents anys després, no ha canviat gens).

210. ADMINISTRADOR DELS BENS, VENCEDOR DELS MALS

–Bonorum rector, malorum victor–

Sentència de Sèneca, en la *Carta* 85 (*Epist. ad Lucil.* 85, 38). En els moments favorables s'ha de gestionar; en els desfavorables lluitar. La fortuna favorable s'ha de governar amb disciplina, consell, prudència, intel·ligència. La fortuna airada s'ha de rebutjar amb gran fortalesa, i superar-la i trepitjar-la amb esperit invencible.

(En *De disciplinis* ho aplica a la gestió de la societat, on l'amor i la bondat han de ser els fils conductors; vegeu *Sent.* núm. 2378 i 2442).

211. TANT SAPS QUANT FAS
–Tantum scis quantum operaris–

Conten que aquesta sentència la deia sovint sant Francesc. Aquest enraonava de forma vertadera i fraternal. En tot pecat hi ha sempre ceguesa. I qui exercita la virtut, la coneix; com que és millor pintor el que de forma poc destra disputa de pintura però pinta amb perícia, que el que fa el contrari.

212. LA FAM COSTA POC, EL FÀSTIC MOLT
–Parvo fames constat, magno fastidium–

La natura es satisfà amb poques coses: mentre la fam es calma i desapareix amb un poc de menjar, les taules plenes provoquen fàstic i malalties.

(Indicació estoica, però potser s'inspire una part en Eclesiastés 5, 11).

213. NO BUSQUES EL QUE ET DOLDRÀ HAVER TROBAT
–Quod invenisse pigeat ne quaeras–

És millor ignorar-ho, com són una vergonya domèstica o una trista profecia de l'oracle, que si s'escampen, no fan altra cosa que afligir el cor de forma contínua.

(Sorprenent emblema).

214. SI ERES CÀRREC PÚBLIC, DEIXA ELS PRIVATS
–Persona publica, privatam depone–

Aquell a qui s'encarrega una magistratura, el govern o un principat, que sàpiga que ja no ha de buscar els seus interessos sinó els del poble a qui serveix. Així gestionarà correctament el càrrec públic, altrament esdevindrà un tirà. A les portes de les cúries hauria d'haver una inscripció amb aquest principi pel qual s'advertira el magistrat i els seus assessors: "A l'entrar ací, deixa en el llindar els interessos privats i assoleix els públics".

(La idea de bé comú o col·lectiu apareix en moltes obres, tant com a responsabilitat privada com dels càrrecs públics; vegeu *Sent.* núm. 97, 362, 373, 912, 1408, 1409...)

215. * LA CONSCIÈNCIA, TEATRE DE LA VIRTUT
–Theatrum virtutis conscientia–

És de Ciceró en el llibre segon de les *Tusculanes* (2, 26, 64). No convé que alguna cosa es tracte com si fora virtut. Per tant no deu requerir altres espectadors que la consciència de la seua ment, per la qual se li aplaudirà si l'obra es porta a terme amb decor, pel contrari que no aplaudisca tot el teatre si és un histrió.

216. * ON VAN ELS QUE PERSEGUEIXEN AÇÒ AMB UN ALTRE FI?*–Quorsum haec de properantibus?–*

Els que s'afanyen solament necessiten d'aquests, i per tant es preocupen d'aquelles coses que pertanyen al lloc cap on es dirigeixen. Així, doncs, apressant-nos a corre-cuita cap a l'altra vida, els neguits que tenen per aquella, no deuen ser els que tenen per aquesta.

217. * PER A QUÈ VOLS BENS QUE EN BREU NO USARÀS?*–Quo multa brevi non usuris?–*

Totes les coses, si no les uses, són inútils, més pesades que la mateixa possessió. Sent breu el temps de fer-ne ús, ¿per a què acumulem riqueses amb tan gran insistència com si ací forem immortals? Pot dir-se en certa mida: “superflu perquè no s'usa”. I a manera de metàfora: “¿Què fa un peu menut en un calçat gran?”.

218. * AMIC ENVEJÓS, ENEMIC FELIÇ*–Amicus invidus inimicus felicis–*

No són pocs els homes que fan un gran esforç pels amics afligits i desafortunats i es compadeixen d'ells. Però si, pel contrari, els arriba la fortuna, no s'alegren sinó que els envegen. En Xenòfont, en el *Comentaris* (3, 9, 8).

(En la línia dels emblemes núm. 77-79 i 146).

219. * SIGUES GARANT I PAGA*(Sponde et depende)*

Agafat de la vella sentència “fes-te garant i la desgràcia és segura”, com ens ho recorda Salomó en Proverbis (6, 1-2).

220. * ESPERA I TENS TANT COM JO*–Specta et habes quantum ego–*

Ací està el fruit de l'or, la plata, les gemmes, les cortines, els cobertors, els vestits, els segells, les taules. D'aquests, no té menys qui espera que qui posseix.

221. * TU M'ENVEGES, JO A TU*–Tu mihi invides, ego tibi–*

El plebeu enveja al patrici el llinatge, el pobre al ric les riqueses, per contra el patrici i el ric envegen al pobre la intel·ligència, les lletres, els trets físics, la força, la salut, els fills i altres

innumerables beneficis, una part mínima dels quals són més que totes les riqueses i la noblesa. Es pot dir així: “Per a tu jo soc feliç, i tu ho ets per a mi”.

(De nou el tema de l'enveja: vegeu els emblemes núm. 77-79, 146 i 218).

222. * LA PART DE DARRERE DEL TREBALL ÉS AGRADABLE

–Iucundum laboris tergum–

Diu Eurípides: “Agradable és el record de treballs passats”. I Ciceró diu que és popular la dita “els treballs passats són agradables” (*De fin.* 2, 105). Adverteix també sobre el consol del treball futur: per a què considerem en ell el resultat perquè siga menys molest, de manera que per a minvar la complaença del desig ordenem esperar-la per darrere.

223. * LES COSES GRANS ES FAN A POC A POC DES DE LES PETITES

–Maxima paulatim ex minimis–

224. * LES COSES PETITES ES FAN DE SOBTE DES DE LES GRANS

–Minima subito ex maximis–

Aquesta és la llei del creixement: que l'augment es faça lentament afegint poc. D'aquesta manera, l'home, el coneixement, la ciutat i totes les coses humanes i mortals creixen així, però en un instant moren. Per augmentar el camí és difícil i costerut, i si de cas precipitat i mortal.

225. * OPORTUNITAT AGRADABLE

–Tempestiva iucunda–

Res és quasi tan horrible, dur, desagradable o fastigós a qui la natura no li done alguna oportunitat que li la faça esdevenir lleu i agradable. No hi ha res per ell mateix tan agradable o amable, a qui no li pertoque alguns temps en els quals perda la complaença.

(Clar estoïcisme).

226. * LA LLEI ÉS DÉU PER AL BO, DESIG PER AL DOLENT

–Bonus deus lex, malo cupiditas–

És una sentència de Plató (*Philb.* 39e i 40c). Per a l'home bo la llei és el pla que segueix Déu; per a l'home dolent ho és el desig en el domini de l'esperit enfortit pel costum dels vicis.

227. * CONCENTRA'T EN EL QUE FAS

–Age quod agis–

Que l'esperit estiga sempre amatent en aquell assumpte que estiga fent i no es distraiga cap a altres. Per això ocorre que res no es porta a terme rectament, ni es diu sense motiu que gran part de la vida es perd pels que fan una altra cosa.

228. * SIGUES EL QUE ES DIU QUE ERES

–Esto quod audis–

És d'Horaci (*Epist.* 1, 16, 17). Que cadascú done a l'obra que excel·lisca per ella mateixa, el mateix nom amb el qual és anomenada per motiu de l'honor o del deure. Qui s'anomena Cristianíssim faça les coses que són dignes d'un home cristianíssim; qui s'anomena Catòlic, les dignes d'un catòlic; qui s'anomena Sereníssim, que no l'afecte la joventut de les passions. Que l'escolàstic es preocupe de l'escolàstica, l'artesà de l'artesanía i el magistrat de la república.

(Vives sol referir-se als monarques regnants pel seu apel·latiu; vegeu en *De pacificatione*, Sent. núm. 2088. Ací el Cristianíssim és el rei francès, Francesc I; el Catòlic, Ferran d'Aragó o el papa; el Sereníssim el reben moltes monarquies, potser siga Carles I).

229. * CASES HONORABLES, HOSTE HONORABLE

–Pulchrae domus pulcher hospes–

Indigne és preparar una casa vistosa i digna de ser vista i deixar que un mateix siga deforme i abominable. Açò afecta a molts que no posseeixen res més deforme o repugnant que a ells mateixos. Pot també aplicar-se al cos, l'ànima del qual és l'hoste.

230. * QUÈ AJUDA NO SER CONEGUT, NO HAVER CONEGUT?

–Quid iuvat nosci, non nosse?–

Molts són coneguts per altres, però s'ignoren a ells mateixos. Tal és la conservació de les estàtues i quadros de nobles i famosos.

231. * PER A QUÈ LA FORTUNA, SI NO LA GASTES?

–Quo fortunam, si non uteris?–

És d'Horaci (*Epist.* 1, 5, 12). Quines monedes són més útils, les que estan tancades en un arcó o les ocultes en el fons del mar? O per a qui són més útils, als qui les posseeix o a qualsevol altre? Els edificis insignes, si no els habites, són més de les aranyes o de les rates que teus.

232. * PER A QUÈ ENVEGES AL POTENTAT?

–Onusto cur invides?–

Que ningú envege les riqueses al ric, el poder al rei, els camps i els masos a l'opulent i l'honor a l'honorat. Totes aquestes coses, si algú les escorcolla sàviament, són pesades les que afeixuguen, però no reconforten.

233. * AMB GRANS ES FA MUNTÓ
–Ex granis acervus–

De les coses petites se'n fa una de més gran. Així, de petites monedes es fan grans fortunes, i de la constància en l'estudi una gran perícia. En Hesíode (*Opera* 362-363) està la sentència: "Si uneixes coses petites a més coses petites amb freqüència i diligència, es farà gran".

234. * QUI DONA GARANTIES, HO DONA TOT
–Fidem qui dat omnia dat–

En efecte, deixa el santuari del seu pit en casa d'un altre i, per tant, es dona a ell mateix. Atili Règul és considerat que s'havia entregat a Cartago en més garantia que si fora cent milions de sestercis, que és una suma molt gran. D'ací naix aquest emblema.

(El cas d'Atili, presoner de Cartago, va ser un fet molt comentat durant la Primera Guerra Púnica; cert o llegendari, el canta Horaci *Carm.* 3, 5, com senyala Tello).

235. * QUI HA PERDUT LA CONFIANÇA, QUÈ LI QUEDA?
–Fidem qui perdidit, quid restat?–

En vista que cadascú no te res més gran o excel·lent, i quasi no te una altra cosa. Per la confiança es mantenen unides moltes coses. Però si és menyspreada, què es pot fer per a què es recupere entre els homes una segura comunió i associació? Perquè, efectivament, suprimida l'associació, l'home és una bèstia, no un home.

236. * DE LLUNY MOLT, DE PROP RES
–Procul multum, prope nihil–

Totes les coses humanes són del tipus que semblen excel·lents per als que les veuen de lluny; però si les veus de més aprop, les menysprees. D'aquest tipus són les riqueses, les possessions, el poder, la noblesa, la bellesa, l'honor, la glòria, quan per contra les coses divines guanyen més en admiració com més pròpiament i més exactament són conegudes.

237. * DE LLUNY NÚVOLS, DE PROP BOIRA
–Procul nubes, prope nebula–

Semblant a l'anterior. La boira, si s'observa de prop, sembla un núvol molt dens. Si la penetres, atrapes una cosa raríssima i no diferent de l'aire. D'aquest caire són tant moltes realitats humanes com els més grans palaus dels prínceps.

238. UNA SOLA COSA ÉS NECESSÀRIA
–Unum es necessarium–

Són paraules del Senyor i Salvador nostre, Jesucrist, per a augmentar el fervor de la pietat i amainar la sol·licitud de les coses caduques (Lluc 10, 42). La preocupació pel menjar, les begudes i els temes domèstics en què Marta s'ocupava, és útil certament a l'home al seu temps; però seure als peus del Senyor i escoltar la seua paraula amb esperit pur, que era la tasca de Magdalena, això és precisament la part necessària i que mai li serà llevat. Quan hages valorat tot, tant els adornaments de la intel·ligència i els guarniments, com les comoditats externes del cos, entendràs que solament una cosa és necessària per a l'home.

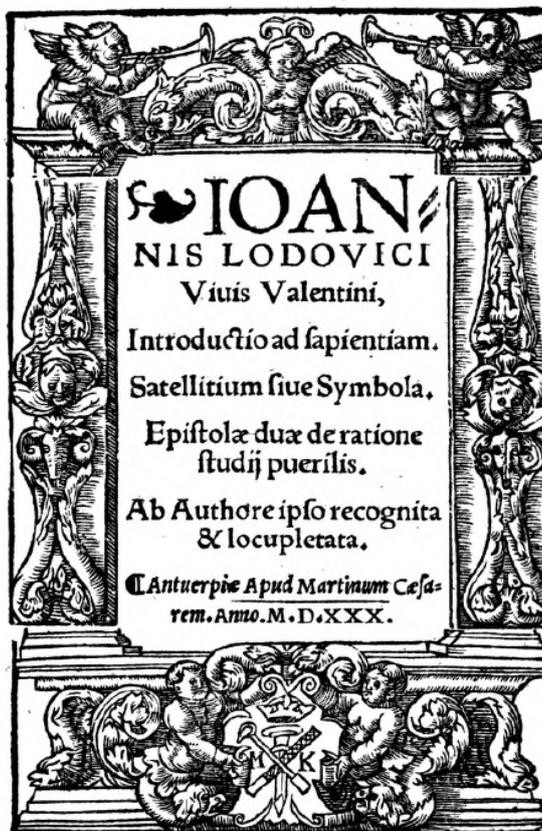
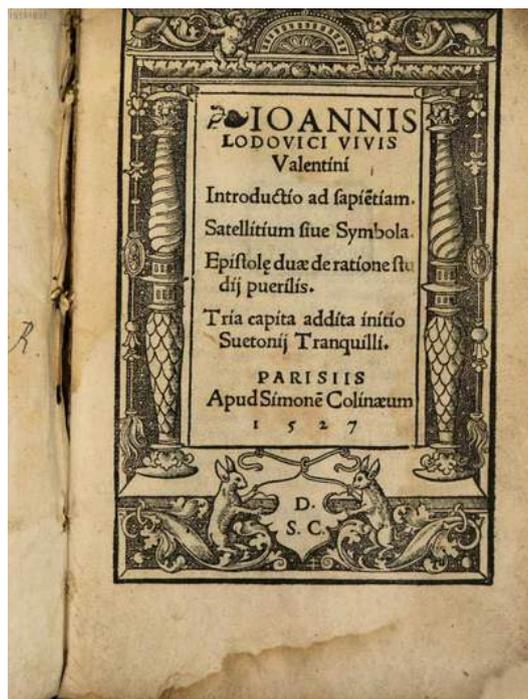
239. LA MENT SEMPRE FIXADA EN DÉU
–Mente Deo defixus–

Aquest emblema de tan faust presagi ocupa el darrer lloc, com ocupava el primer aquell que diu: "l'objectiu de la vida és Jesucrist". Ell és el principi, Ell és el final (Apocalipsi 21, 6); d'Ell procedeixen totes les coses, i cap a Ell tendeixen. A Ell convé que ens agafem si volem ser feliços, no amb altre clau que amb la mateixa ment.

(EPÍLEG)

1. Molts altres símbols o emblemes poden treure's de Plató, Ciceró, Sèneca, Horaci, i principalment de les Sagrades Escripures, font copiosíssima, neta i pura, així com dels autors de la nostra religió. Hi ha tants proverbis, metàfores, al·legories, faules i també històries i el coneixement de la naturalesa de les coses, que poden proporcionar-nos-en un gran nombre.
2. I els que hem posat ací poden modificar-se i donar-los un altre sentit, i dels escolis treure'n altres. Per aixó no he volgut posar els que van en boca de tots, com: *nosce te ipsum* ("coneix-te a tu mateix"), *ne quid nimis* ("de res massa"), *sponde, iactura praesto est* ("fes-te garant, i la desgràcia és segura"), que diuen que són els tres oracles d'Apol·lo, o "la meitat és mes que el tot", d'Hesíode, o fins i tot "aguanta i abstint-te" d'Epictet.
3. Els que he posat són suficients, o per a l'abundància de sentències, que estan incloses la majoria en aquests, o per a mostrar de quina manera se'n poden formular moltíssims.

Final de les escortes o emblemes



ÍNDIX

ESCORTES DE L'ÀNIMA

Les referències són al número de l'emblema
 EN MAJÚSCULA: títol de l'emblema en valencià
 En cursiva: títol de l'emblema en llatí
 En redona: resta de referències (temes i noms)

- A -

A GRAN HOSTE, GRAN HOSTALATGE: 166
 Abundància: 212
Accipe oculatus: 82
Accurate cogita immutabilia: 160
 ADMINISTRADOR DELS BENS, VENCEDOR DELS MALS: 210
 Adular: 146
 Adversitat/s: 114
 AFANYAT A POC A POC: 86
 Afanyar-se: 216
 AFAVORIR ÉS DIFÍCIL, PERÒ ÒPTIM: 26
 Aflicció: 213, 218
Age quod agis: 227
 Agudesa: 19
 Aigua: 4
 AL MENTIDER NO EL CREUEN, ENCARA QUE JURE: 62
 AL VERAÇ EL CREUEN, FINS I TOT QUAN MENTEIX: 61
Alata aetes: 113
 Alegria: 68, 199
Alienis lacrimis, cautior: 29
Alieno risu, laetior: 30
Alienum, quicquid adimitur: 118
 Alimentació: 22
 ALLÒ QUE T'HA DEIXAT LA FORTUNA, T'HO LLEVARÀ: 119
 ALLÒ QUE T'HA MANLLEVAT LA NATURA, T'HO RECLAMARÀ: 120
 ALLÒ QUE T'HA PROCURAT LA VIRTUT, HO RETINDRÀS: 121
 ALLÒ QUE VEUS, NO HO VEURÀS GAIRE TEMPS: 153
 AMB EL TEMPS, ESTALVIADOR: 38
 AMB GRANS ES FA MUNTÓ: 233
 AMIC, COM SI NO N'HI HAGUERA ALTRE: 137
 AMIC ENVEJÓS, ENEMIC FELIÇ: 218
 AMICS MOLTS, CONSELLERS POCS: 207
Amicum inimicum fugito: 146
Amicus invidus inimicus felicia: 218
Amicus ut non alius: 137

Amistat: 12, 66, 67, 135, 137, 138, 146, 204, 218
 Amor: 63, 64, 65, 66, 67, 105, 136, 146, 200
 Àngels: 107
 Ànima: 90, 107, 118, 121, 166, 190, 197, 229
Animo corpus fulciendum: 197
Antidotum vitae, patientia: 11
 Antístenes: 165
 Apariència: 236, 237
 Apel·les: 205
 Aplaudir: 215
 Apocalipsi: 239
 Apol·lo: 239
 APRÉN A MORIR: 43
 APRÉN A VIURE: 42
 Apuleu: 69, 201
 Aranyes: 231
 Argos: 171
 Aristòtil: 41, 62, 106
 Armes: 65
 Arrogància: 32, 56, 199
 Artesania: 228
 Assessors: 214
 Associació: 195, 235
 Atenes: 95
 Ètica: 159
 Atili: 199, 234
 Atzar: 76, 139
Auctoritas rerum gerendarum, telum: 60
 August: 86, 161, 191
 Ausoni: 50
 Autoritat: 60
 Avarícia: 200

– B –

BAIXA EL CAP DAVANT UN CIMAL: 135
 Balafiar: 38, 183
 Be/bens: 150
 Be privat: 209, 214
 Be públic: 123, 214
 Begudes: 238
 Bellesa: 18, 236
Bellum cum vitis: 148
Benevoli multi, consilarii pauci: 207
 Bias: 138
Blandum imperium imperiosum: 50
 Bo, home: 83, 84, 97, 152, 175, 226
 Boca: 192
 Bogeria: 96
 Boira: 237
Bona ad benefaciendum: 150
 Bondat: 5
Bonis omnia in bonum: 5
Bonorum rector, malorum victor: 210

Bonus, bonis et malis: 83

Bonus deus lex, malo cupiditas: 226

Bou: 159

Buf/ada: 108

– C –

Caducitat: 153

Caede modo doce: 165

CAL VENDRE CAR EL TEMPS: 39

Calamitat: 209

Calcer: 99, 217

Calígula: 68

Callípedes: 36

Calúmnia: 206

Calumniæ morsui remedium nullum: 206

CAP DIA SENE LÍNIA: 205

Carles I: 228

Càrrecs: 110, 214

Cartago: 234

Casa: 229

CASES HONORABLES, HOSTE HONORABLE: 229

Càstig: 125

Catalina d'Aragó: 56

Cató : 40, 75, 161, 200, 205

Catul: 171

Cautela: 99

CEDEIX AL POBLE, PERÒ NO L'OBEEQUES: 162

Ceguesa: 80, 171, 211

Certum in incerto: 173

Cèsar: 60

Chièvres, senyor de: 55

Ciceró: 12, 18, 25, 28, 34, 37, 57, 58, 91, 103, 138, 164, 173, 186, 189, 198, 201, 202, 208, 213, 215, 222, 239

Ciconiæ, beneficium: 87

Cigonya: 87

Claror: 190

Claudià: 48, 65, 71, 72, 105

Cobdícia: 15, 17

Cocodril: 40

Cogitatus liber: 193

Cogitatus, quis coget? Vis veritatis: 194

COLPEJA, PERÒ ENSENYA: 165

Columbi oculus in serpentino corde: 33

COM MÉS AFALAGADORA LA FORTUNA, MÉS ENGANYOSA: 55

Commoure: 209

Comoedia, vita humana: 88

Compadir-se: 218

Comprar: 201

CONCENTRA'T EN EL QUE FAS: 227

Concòrdia: 2

Coneixement: 205, 230

CONFIA OBRANT BÉ: 90

Confiança: 32, 59, 61, 89, 114, 207, 235

Confide recte agents: 90

Consciència: 3, 136, 139, 142, 198, 215
 Consell: 58, 210
 Consellers: 207
 Constància: 233
 Convivència: 129
 Cor: 31, 58, 104
Cor canum in iuvenili corpore: 31
Cor, vel incorporeum, firmum: 58
Corpus excors fragile: 57
 Corrupció: 159
 Cos: 184, 197, 229, 238
 COS BOIG, FRÀGIL: 57
 Cranevelt, F.: 56, 71, 72
 Creixement: 223, 224
 Croy, Guillem de: 55
Cuius pudebit, pigeat: 115
 Culpable: 141, 142
 Curiositat: 171
 CUSTODIAR LA GLÒRIA ÉS DIFÍCIL: 185

– D –

Da caecus: 81
 Danaides: 183
 DE LA CIGONYA, EL BENEFICI: 87
 DE LLUNY MOLT, DE PROP RES: 236
 DE LLUNY NÚVOLS, DE PROP BOIRA: 237
 DECISIÓ PRECIPITADA, ACOMPANYANT DEL PENEDIMENT: 131
Deforme gigantem in nano: 184
 Demanar: 201
 Demòstenes: 159
 Desig: 226
 DESTRAL PER A LES SOSPITES: 6
 Destresa: 211
 Déu: 80, 100, 106, 107, 134, 175, 190, 195, 226
 DÉU PROPOSA: TOT PEL TREBALL: 69
Deum sequere: 100
 Devotio moderna: 17
Diarü omnes: 168
Difficilis gloriae custodia: 185
 Dificultats: 68
 Diligència: 70, 205
 Diners: 157
 Diògenes Laerci: 28, 62, 96, 133
 Diògenes: 96, 165
Disce mori: 43
Disce vivere: 42
 Disciplina: 210
 Discreció: 162
 Distraure's: 227
Divitiae, iniuriae pignora: 149
 Dofí: 35
 Dolent, home: 83, 84, 97, 145, 175, 226
Domitrix omnium patientia: 51

DONAR, AMB ULLS TANCATS: 81

Dulcis bonorum patria: 97

– E –

Ebrietas, nec madida, nec sicca: 199

Eclesiastés (Cohélet): 212

Eclesiàstic (Sira): 207

Edificis: 231

Eduard VI: 153, 203

Èfors: 71, 72

Egipte: 40

Eksis: 200

EL BO, HO ÉS PER A BONS I PER DOLENTS: 83

EL CERT EN L'INCERT: 173

EL COR, ENCARA QUE INCORPORAL, ÉS FERM: 58

EL CULPABLE MAI S'ABSOL EN UN JUDICI: 198

EL CULPABLE TEM LA PENA: 141

EL DOLENT, NI PER A DOLENTS NI PER A BONS: 84

EL FAVOR DE L'HOME BO ÉS UN TRESOR: 152

EL FOC S'APAGA AMB LLÀGRIMES: 134

EL FRUIT DEL TREBALL ÉS MOLT AGRADABLE: 196

EL GOVERN ATEMOREIX: 49

EL MAL OCULT, EL PITJOR: 125

EL MOS DE LA CALÚMNIA NO TÉ REMEI: 206

EL PENSAMENT ÉS LLIURE: 193

EL PLAER, ESQUER DELS MALS: 175

EL PRINCEP HA DE PROCURAR PER TOTHOM: 123

EL PRÍncep HA D'OPINAR MILLOR QUE ELS PARTICULARS: 122

EL QUE ES COMPRA AMB SÚPLIQUES, RESULTA CAR: 201

EL SUPERB MIRE ELS SUPERIORS, EL TRIST ELS MENORS: 170

EL TALENT SENSE EXERCITAR-LO, ES FA OBTÚS: 203

EL TEMPS VOLA: 113

EL TEMPS, GRAN DEVORADOR: 106

EL TEMPS, UN LLOP PER A LA MENTIDA: 92

ELS BENS, PER A FER EL BE: 150

ELS CÀRRECS SÓN CÀRREGUES: 110

Embogir: 98

Embriaguesa: 199

EN ELS PLAERS, MIRA L'ESQUENA: 174

EN GERRA FORADADA NO ABOQUES RES: 183

EN LA VENJANÇA, CAL·LÍPIDES: 36

EN LA VIRTUT, COM EL DOFÍ: 35

EN LA VIRTUT, ULLS I MANS: 14

ENEMIC, COM SI NO HO FORA: 138

Enemistat: 138, 144, 148

Engany: 54, 55

Enginy: 205

ENS AGUANTEM SOBRE LA MA DE DÉU: 107

Ensenyament: 165

ENTRE ESPINES, SEMPRE CALÇAT: 99

Enveja: 30, 77, 78, 79, 109, 146, 218, 221, 232

Epictet: 239

Epicur: 176

Erasme: 3, 12, 36, 44, 67, 71, 72, 86, 87, 100, 133, 159, 161, 177, 180, 187, 198, 201
 Erudició: 19, 161, 203, 221
 ÉS D'ALTRE TOT ALLÒ QUE ES POT PERDRE: 118
 ÉS IMPROPI UN GEGANT EN UN NAN: 184
 Escipió l'Africà: 202
 Escites: 67
 Escítia: 41
 Escolàstica: 228
 Escoltar: 238
 ESCULL ENTRE LES ONES: 178
 Esforç: 70, 196, 202, 233
 Espartans: 71, 72
 Espasa: 133
 Espectadors: 215
 ESPERA I TENS TANT COM JO: 220
 Esperança: 179, 220
 Espines: 68, 99
 Estàtues: 230
Esto quod audis: 228
 Estoics/cisme: 3, 7, 8, 18, 157, 171, 225
 Estudi: 233
 Estupidesa: 25
Et pilo sua umbra: 163
 Euqueri de Lió: 149, 154
 Eurípides: 60, 222
 Evangelis: 33, 238
Ex granis acervus: 233
Ex usu, non collatione fortuna: 169
Excusanda servitus sub necessitate: 143
 Excés: 71, 72
 Exemples: 74
 Exercitar-se: 205
 Exili: 74, 96, 97, 164
Exilium inter malos: 96
 Èxode: 190
Expende: 156
Extorquet quies: 48

– F –

Faciem ne aperias: 188
Falle vivens, sed non te: 176
Falso nomine non gaudendum: 136
 Fam: 212
Fama pluris quam opes: 101
 Fama: 101, 102, 230
 Fartera: 212
Fastigio caput summitte: 135
 Faules: 169
 Favor: 152
 Feixos: 110
Felicitas unica, intus nihil strepere: 4
 Felicitat: 4, 113, 114, 146, 213, 221, 239
 Fer el be: 86, 89, 150, 207

Fer el mal: 24, 149
 Fermesa: 178
 Ferran d'Aragó: 228
 Ferro: 133, 203
 Fets dels Apòstols: 81, 82
Fideli nullae serae: 59
 Fidelitat: 59
Fidem qui dat omnia dat: 234
Fidem qui perdidit, quid restat?: 235
Fidens, non confidens: 114
 Fi/nalitat: 140
 Fills: 221
 FINS UN PEL FA OMBRA: 163
Firmissimae opes, amor: 67
 Foc: 134
 FORA DE CASA ARGOS, A CASA UN TALP: 171
 Força: 50, 57, 58, 60
Foris Argus, domi talpa: 171
 Formigues: 70
 Fortalesa: 76, 210
 FORTALESA DAVANT LA FORTUNA, NO DAVANT ELS HOMES: 76
Fortitudo in fortuna, non homines: 76
Fortuna fallacior, quo blandior: 55
Fortuna nimis blanda, hamata: 54
 Fortuna: 8, 9, 15, 47, 51, 54, 55, 56, 76, 119, 121, 167, 207, 218, 233
Fraenum in lingua: 158
 Francesc I: 228
 FRE EN LA LLENGUA: 158
 Fugacitat: 15°
 FUIG DE L'AMIC HOSTIL: 146
 Futur: 187, 222

– G –

Garant/ia: 218, 234
 Gelosia: 154
 Gelli, A.: 86, 180, 187, 203
Generosa virtus flatu accenditur: 46
Generositas virtus, non sanguis: 53
 Germànics: 67
 Gestionar: 210, 214
 Glòria: 40, 41, 103, 108, 185, 236
Gloria Crocodilus: 40
Gloria vento discutidor: 108
 GOVERN BENIGNE, MANA MÉS: 50
 Govern/ar: 48, 49, 50, 71, 72, 123, 214
 Gràcies, les: 81
 GRAN, GRÀCIES ALS MENORS: 72
 Gra: 233
 Grandesa: 73
 Gràtitud: 129
 Grècia: 127
 Guerra: 146
 GUERRA ALS VICIS: 148

Guerra Púnica: 234

Guia: 98

– H –

Hàbit: 200

HARMONIA INTERNA: 20

Harmonia interna: 20

Hecatò: 63

Hemerobia vanagloria: 41

Hèrcules: 182

Hesíode: 71, 72, 233, 239

Homo homini par: 195

Honestat: 76, 89, 205

Honor/s: 112, 232, 236

Honores onera: 110

Horaci: 3, 11, 57, 70, 71, 72, 172, 176, 178, 228, 234, 239

Hospes, ne curiosus: 164

Hostalatge: 166

HOSTE, NO SIGUES TAFANER!: 164

Hoste: 164, 166

– I –

Ignorar: 213

Igualtat: 132, 195

Imant: 63, 65

Immodica, imbecilia: 70

Immortalitat: 106, 107, 112, 119, 160, 173, 216

In ultione, Callipides: 36

In virtute delphinus: 35

In virtute oculi et manus: 14

Incertesa: 173, 187

Indecisió: 179

Indis (del Nou Mon): 195

Ingenium inexercitatum, torpidum: 200

Ingenium situ pereat, non sentibus: 204

Ingratitud: 107, 129

Ingratitudo multis immerentibus noxia: 129

Inimicus ut non idem: 138

Iniuria oblivione ulciscenda: 130

Injúria: 130

Injustícia: 149

Innocència: 85, 89, 90

Innocens nec casum: 141

Insectes: 41, 58, 69, 208

Intel·ligència: 200, 201, 210, 221, 238

Inter spinas calceatus: 99

Intus quam exterius formosior: 18

Intus quam exterius ornatior: 19

Invidia sibi et aliis venenum: 77

Invidia, vipera: 78

Ira: 133, 134, 142, 200

Isop: 171

Incundum laboris tergum: 222

Iustitia gratuita: 208

- J -

Jeroglífics (egipcis): 34

Jesucrist: 1, 212, 238, 239

Joc: 200

Joventut: 31

Judici: 198

Jueus: 149

Júpiter: 70

Justícia: 208

Juvenal: 10, 52, 198

- L -

L'AMISTAT ÉS LA SAL DE LA VIDA: 12

L'AMOR ÉS IMANT DE L'AMOR: 63

L'AMOR, GRAN ESCORTA: 66

L'AMOR, RIQUESA SOLIDÍSSIMA: 67

L'AMOR, UN ELIXIR: 64

L'ÀNIMA DONA SUPORT AL COS: 197

L'ANTÍDOT DE LA VIDA ÉS LA PACIÈNCIA: 11

L'AUTORITAT ÉS L'ARMA DELS AFERS: 60

L'EBRIETAT, NI HUMIDA NI SECA: 199

L'ENVEJA, UN VERÍ PER A SI MATEIX I PER ALS ALTRES: 78

L'ENVEJA, UNA VIBRA: 79

L'EXILI ÉS ESTAR ENTRE ELS DOLENTS: 96

L'INNOCENT NO TEM NI L'ATZAR: 141

L'OBJECTIU DE LA VIDA ÉS JESUCRIST: 1

L'ULL EN EL CEPTRE: 34

L'ÚNICA FELICITAT: QUE A L'INTERIOR RES NO FAÇA SOROLL: 4

LA CALMA S'IMPOSA: 48

LA CLAROR, AMIGA DE LA VERITAT: 95

LA CONFIANÇA EXCESSIVA, UN PARANY: 32

LA CONSCIÈNCIA, TEATRE DE LA VIRTUT: 215

LA FAM COSTA POC, EL FÀSTIC MOLT: 212

LA FORTUNA MASSA FALAGUERA, UN PARANY: 54

LA FORTUNA MÉS ESTABLE, LA MÉS NÈCIA: 56

LA GLÒRIA ÉS L'OMBRA DE LA VIRTUT: 103

LA GLÒRIA, COM EL COCODRIL: 40

LA GLÒRIA, EL VENT LA DISSIPA: 108

LA INGRATTUD PERJUDICA A MOLTS QUE NO HO MEREIXEN: 129

LA INJÚRIA, VENJAR-LA AMB L'OBLIT: 130

LA JUSTÍCIA, GRATUÏTA: 208

LA LLEI ÉS DÉU PER AL BO, DESIG PER AL DOLENT: 226

LA LLENGUA, NO MÉS RÀPIDA QUE LA MENT: 147

LA MAJOR DESGRÀCIA, ESTAR PENDENT: 179

LA MAJOR RIQUESA, ÉSSER ÚTIL: 151
 LA MENT SEMPRE FIXADA EN DÉU: 239
 LA MENTIDA, AMIGA DE LES TENEBRES: 94
 LA MIRADA, EN LA META: 140
 LA MISERICÒRDIA QUE ES VEN, ÉS CRUEL: 209
 LA MODÈSTIA, IMANT DE L'AMOR: 65
 LA PACIÈNCIA, VENCEDORA DE TOT: 51
 LA PART DE DARRERE DEL TREBALL ÉS AGRADABLE: 222
 LA PÀTRIA DELS BENS ÉS DOLÇA: 97
 LA PAU DE CRIST: 2
 LA POR, MAL GUARDIÀ DEL PODER: 186
 LA PROTECCIÓ, EN LA INNOCÈNCIA: 85
 LA SAVIESA ÉS L'ULL DE LA VIDA: 13
 LA SERVITUD PER NECESSITAT ÉS EXCUSABLE: 143
 LA SUPÈRBIA PER FETS D'ALTRE ÉS ESTÚPIDA: 117
 LA UTILITAT FA LA FORTUNA, NO LA COMPARACIÓ : 169
 LA VANAGLÒRIA ÉS EFÍMERA: 41
 LA VERITAT ÉS ATACADA, PERÒ NO DERROTADA: 93
 LA VERITAT ÉS FILLA DEL TEMPS: 91
 LA VIDA HUMANA, UNA COMÈDIA: 88
 LA VIRTUT CREIX AMB LES ENEMISTATS DE LA FORTUNA: 47
 LA VIRTUT FA EXCEL·LÈNCIA, NO LA SANG: 53
 LA VIRTUT GENEROSA S'ENCÉN AMB UNA BUFADA: 46
 LA VIRTUT S'EXERCITA, NO DESAPAREIX: 45
 LA VIRTUT TOMBA LA FORTUNA
 LA VIRTUT VAL PER A TOT: 7
 LA VIRTUT VENÇ LA FORÇA: 73
 LA VIRTUT, PUNTAL DE LA FORTUNA: 9
Lacrimis ignis extinguendas: 134
 LES ARRELS DE LA VIRTUT SÓN FONDES: 111
 LES COSES DESMESURADES SÓN FEBLES: 70
 LES COSES GRANS ES FAN A POC A POC DES DE LES PETTTES: 223
 LES COSES IMMORTALS SÓN PREFERIBLES A LES MORTALS: 112
 LES COSES PETTTES ES FAN DE SOBTE DES DE LES GRANS: 224
 LES MILLORS COSES SÓN ALIMENT DE L'ENVEJA: 77
 LES MODERADES, FERMES: 71
 LES RIQUESES, PENYORES DE LA INJUSTÍCIA: 149
Linguae ne praescinde, sed cave: 191
 Livi, T.: 187
 Llàgrimes: 134
 Llei: 226
 Llengua: 147, 158, 159, 191
 Llibertat: 90, 191, 192, 193
 Llinatge: 221
 Llop: 92

Lluitar: 210
 Llum: 190
Longius modo tutius: 161
 Lucà: 71, 72, 189
Lupus mendacio, tempus: 92

– M –

Macedònia: 129
 Macrobi: 15
 Magdalena: 238
 Magistrat/ura: 110, 214, 228
Magnes amoris, amor: 63
Magnes amoris, modèstia: 65
Magno vendendum tempus: 39
Magnum hospitium, magni hospitis: 166
Magnum satellitium, amor: 66
Magnus ope minorum: 72
Maiores superbus, minores moestus: 170
 Mal/s: 30, 125, 173, 179
Malum occultum perniciosissimum: 125
Malus potentia custos, metus: 186
Malus, nec malis nec bonis: 84
 Manili: 173
Manum per frontem no ducito: 186
 Marc Aureli: 178
 Marcial: 15, 63
 Maria Tudor: 91, 197
 Marta: 238
 Màrtirs: 51, 75
Matura: 86
Maxima paulatim ex minimis: 223
Maxime opes prodesse: 151
Mendaci non creditur, et iurato: 62
Mendacio, comites tenebrae: 94
 Menjar: 238
 Ment: 145
Mente Deo defixus: 239
 Mentida/er: 36, 62, 92, 94
 Menyspreu: 153, 163
 MÉS ADORNAT PER DINS QUE PER FORA: 19
 MÉS ALEGRE AMB LES RIALLES DELS ALTRES: 30
 MÉS BONICA PER DINS QUE PER FORA: 18
 MÉS CAUT AMB LES LLÀGRIMES DELS ALTRES: 29
 MÉS LLARG SI ÉS MÉS SEGUR: 161

MÉS VAL VIRTUT QUE FORTUNA: 8
 MILLOR NOM QUE RIQUESES: 127
 Milícia: 100
 Mím (vegeu Publili)
Minima subito ex maximis: 224
 MIRA COM SE'N VAN ELS PLAERS: 174
Misericordia venalis crudelis: 209
Miserrimum pendere: 177
 Misteri: 190
 Moderació: 55, 56, 71, 72
 Modèstia: 65
Modica, firma: 71
 MOLTS, MASSA; NINGÚ, SUFICIENT: 15
 Moneda/es: 159, 231, 233
 Morir: 43
 Mort: 171
Mortalibus immortalia praeferenda: 112
Multi nimium, nemo satis: 15
 Muntó: 233
 MUR DE BRONZE ÉS UNA BONA CONSCIÈNCIA: 3
Murus aeneus sana conscientia: 3
 Música: 20

– N –

Natura quis pauper?: 22
 Natura: 22, 58, 120, 121
Ne a pudendo vincaris hoste: 144
Ne bis puer: 180
Ne bos in lingua: 159
Ne feceris quod factum nolis: 116
Ne ferrum igni: 133
Ne hilarem insaniam insanias: 98
Ne laborem citra praemium: 181
Ne laborem laboris praemium: 182
Ne lingua mente celerior: 147
Ne nimium scrutare: 172
Ne vita tragoedia: 88
 Necessitat: 28, 143, 169, 201
 Neci: 34
Nescis quid vesper serus vebat: 187
Nec malum, nec frontem: 24
 NI MAL, NI APARENÇA: 24
 NO ARRANQUES CAP LLENGUA, PERÒ GUARDA-TE'N: 191
 NO BUSQUES EL QUE ET DOLDRÀ HAVER TROBAT: 213

NO COMPLAURE'S AMB LA FALSA REPUTACIÓ: 136
 NO DESCOBRESQUES EL ROSTRE: 188
 NO DONAR FERRO AL FOC: 133
 NO EMBOGESQUES ALEGREMENT: 98
 NO ERES RIC SI NO LES MENYSPREES: 153
 NO ET PASSES LA MÀS PEL FRONT: 186
 NO FACES EL QUE NO VOLDRIES HAVER FET: 116
 NO IMPORTA PER ON, SINÓ CAP A ON: 177
 NO MIRAR LA DURADA, SINÓ LA QUALITAT: 126
 NO PREGUNTES MASSA: 172
 NO S'HA DE MIRAR LA CLAROR MÀXIMA: 190
 NO SAPS QUÈ ET PORTARÀ EL VESPRE TARDÀ: 187
 NO SER DUES VEGADES XIQUET: 180
 NO SERÀS ESTIMAT A LA FORÇA: 105
 NO SIGUES ESCLAU DE COSES INDIGNES: 145
 NO TENIR UN BOU EN LA LLENGUA: 159
 NO VAGES CONTRA QUI POT MÉS TU: 200
Nobilitatem non dat unus dies: 52
 Noblesa: 52, 221, 236
Nocens metuit poenam: 141
Nocens, se iudice, nunquam absolvitur: 198
Nocere promptum, ut pessimum: 26
Nomen prae opibus: 127
Non dives, ni contemnas: 155
Non extorquebis amari: 105
Non quam diu, sed quam bene: 126
Non refert qua, sed quo: 177
 Nou Mon: 195
Nullus sine linea dies: 205
 Núvol: 237

– O –

Obediència: 80, 162
 Oblit/dar: 130, 176
 Oci: 202, 203, 204
Oculos in pectus: 104
Oculum in metam: 140
Oculus in sceptro: 34
Oculus vitae, sapientia: 13
 Odi: 128, 144
Odiosus modo immerito: 128
 Ombra: 103
Omnia proposuit labori Deus: 69
 ON HI HA TERRA, HI HA ESPINES: 69

ON HI HA TERROR, HI HA TEMOR: 68

ON VAN ELS QUE PERSEGUEIXEN AÇÒ AMB UN ALTRE FI?: 216

Onusto cur invides?: 232

Opinione quis dives?: 23

Optima cibus invidiae: 77

OPORTUNITAT AGRADABLE: 225

Ora virtute obtura, non metu: 192

Ovidi: 21, 106, 113

– P –

Paciència: 11, 51

Parany: 54

Parvo fames constat, magno fastidium: 212

PASSA INADVERTIT MENTRE VIUS, PERÒ NO A TU: 176

Passions: 96, 144, 183, 199, 200

Pàtria: 96, 97

Patrici: 221

Pauper egens, non carens: 28

Pax Christi: 2

Pecat: 211

Pedica, nimia fiducia: 32

Pèl: 163

Penediment: 116, 125, 129, 134

PENSA SEMPRE EL QUE ÉS IMMUTABLE: 160

Pensar/ment: 147, 193, 194

PER A DÉU, COM PER A L'HOME: 79

PER A QUÈ ENVEGES AL POTENTAT: 232

PER A QUÈ LA FORTUNA, SI NO LA GASTES?: 231

PER A QUÈ VOLS BENS QUE EN BREU NO USARÀS?: 217

PER A SER VERAÇ, NO SIGUES SUSPICAÇ: 154

PER ALS BONS, TOT PORTA AL BÉ: 5

PER ALS FIDELS NO HI HA FORRELLATS: 59

PER L'ENVEJA, AMAGA L'OPULÈNCIA: 109

Peregrinació: 44, 177

Perícia: 211, 233

PERJUDICAR ÉS FÀCIL, PERÒ PÈSSIM: 26

Perjudicar: 26

Persi: 171, 189

Persona publica, privatam deponere: 214

Pertuso dolio nihil infunde: 183

Peu: 217

Philtra, amor: 64

Pietat: 238

Pintura: 211, 230

Pit: 104, 234
 Pitàgores: 133
 Plaers: 96, 144, 174, 175, 183, 199
 Plató: 18, 20, 37, 63, 131, 175, 226, 239
 Plaute: 67
 Plebeu: 221
 Plini el Jove: 202
 Plini el Vell: 70, 85, 189, 199
 Plutarc: 71, 176
 Poble: 122, 162, 214
 POBRE ÉS QUI NECESSITA, NO QUI NO TÉ: 28
 Poder: 21, 122, 135, 186, 195, 232, 236
 PONDERA: 156
 Pont, el: 95
Populo cede, non pare: 162
 Por: 68, 179, 186, 192, 199
 POSA ELS ULLS EN EL PIT: 104
 Possessió/ns: 217, 220, 236
Potentiorum in te ne admittito: 200
Praecipitis consilii assecla poenitentia: 131
Praesidium, in innocentia: 85
Precibus emptum carum: 201
 Preguntador: 165, 172
 Premi: 1181, 182, 208
 Presó: 74
 Preu: 201
 Príncep: 122, 123
Princeps, multis consulendo: 123
Princeps, privatis sublimior, sentiendo: 122
Procul multum, prope nihil: 236
Procul nubes, prope nebula: 237
Prodesse abstrusum, ut optimum: 26
Propter invidiam, vela opulentiam: 109
 Protecció: 85
 Proverbis (de Salomó): 127, 190, 219
 Prudència: 31, 33, 34, 205, 210
 Publili Sirus: 54, 56, 138, 143, 155, 163
Pulchrae domus pulcher hospes: 229

– Q –

QUÈ AJUDA NO SER CONEGUT, NO HAVER CONEGUT?: 230
 QUE DOLGA EL QUE AVERGONYISCA: 115
 QUE EL PREMI D'UN TREBALL NO SIGA UN ALTRE TREBALL: 182
 QUE EL TALENT S'ACABE PER INACCIÓ, NO PELS ESBARZERS: 201

QUE EL TREBALL NO VAJA MÉS ENLLÀ DEL PREMI: 181

QUE LA VIDA NO SIGA UNA TRAGÈDIA: 88

QUE NO ET GUANYE UN ENEMIC VERGONYÓS: 144

Queixa: 68

Queixar-se: 157

QUI COACCIONARÀ EL PENSAMENT? LA FORÇA DE LA VERITAT: 194

QUI DONA GARANTIES, HO DONA TOT: 234

QUI ES CONFORMA, EN TÉ PROU: 16

QUI ÉS POBRE PER NATURA?: 22

QUI ÉS RIC AL SEU PARER?: 23

QUI HA PERDUT LA CONFIANÇA, QUÈ LI QUEDA?: 235

QUI HO DE DEIXAR TAMBÉ EN TÉ PROU: 17

Quid iuvat nosci, non nosse?: 230

Quiesce nihil acturus: 202

Quintilià: 67, 167, 189, 198

Quo fortunam, si non uteris?: 231

Quo multa brevi non usuris?: 217

Quod commodavit fortuna, tollet: 119

Quod Deo, et homini: 79

Quod invenisse pigeat ne quaeras: 213

Quod mutuavit natura, repetet: 120

Quod paraverit virtus, retinebis: 121

Quod uni et omnibus: 132

Quod videri vis esto: 139

Quod vides non diu: 153

Quorsum haec de properantibus?: 216

– R –

Rates: 231

REBRE, AMB ULLS OBERTS: 82

Recompensa: 208

Record: 222

Reflexionar: 158

Regnar: 121

Religió/sitat: 205

Remordiment: 174

REPOSA, SI NO HAS DE FER RES: 202

Reputació: 134

Respecte: 124

Resultat: 140

Ric/queses: 23, 54, 66, 67, 75, 99, 109, 112, 127, 149, 155, 161, 169, 186, 217, 220, 221, 232, 236

Rostre: 188

Rutili: 75

– S –

SA PER DINS I PER FORA: 10

Sagrades Escriptures: 239

Sal vitae, amicitia: 12

Sal·lustí: 40, 58, 65, 85, 86, 109, 121

Salomó: 127, 207

Salut: 10, 221

Salvació: 5

Sant Agustí: 173, 189, 198

Sant Francesc: 211

Sant Jeroni: 161

Sant Pau: 5, 180, 182, 196

Sanus intus et exterius: 10

Sapiens solus longaeuus: 25

Satis hoc contento: 16

Satis relicturo: 17

Satisfacció: 212

Saviesa: 5, 13, 25, 120

Scopulus in undis: 178

Scopus vitae, Christus: 1

Secrets: 183, 207, 213

SEGUEIX DÉU: 100

Sèneca: 15, 25, 37, 38, 63, 68, 98, 100, 123, 126, 155, 157, 180, 182, 189, 195, 197, 201, 210, 239

Senectut (V. Vellea)

SENSE QUEIXA: 157

Seny: 31

Ser útil: 151

SERVIDOR DEL TEMPS: 37

Servitud: 143, 145, 185

SI ERES CÀRREC PÚBLIC, DEIXA ELS PRIVATS: 214

SI PER A UN, PER A TOTS: 132

SI T'ODIEN, QUE SIGA SENSE RAÓ: 128

SIGUES EL QUE ES DIU QUE ERES: 228

SIGUES EL QUE VOLS SEMBLAR: 139

SIGUES CONFIAT, PERÒ NO REFIAT: 114

SIGUES GARANT I PAGA: 219

SIGUES RESPECTABLE A TU MATEIX: 124

Simulació: 139

Sine querela: 157

Sínope: 95

Sobreviure: 44

Societat: 129

Sòcrates: 10, 18, 20, 28, 75, 103

SOLS EL SAVI VIU MOLTS ANYS: 25

Sospites: 7
Specta et habes quantum ego: 220
Splendor summus non intuendus: 190
Sponde et depende: 219
Stabilissima fortuna stultissima: 56
Stravit fortuna virtus: 74
Stulta de alienis superbia: 117
Suavissimus post laborem fructus: 196
Subiecta Dei manu consistimus: 107
 Suetoni: 36, 86, 161, 191
 Supèrbia: 107, 117, 170, 184
 Superflu: 217
 Superioritat: 72, 74, 170
 Suplicar: 201
 Suspiciàcia: 154
Suspicionibus, securis: 6

– T –

Tafaneria: 162
 Talp: 171
 TANCA BOQUES PER LA VIRTUT, NO PER LA POR: 192
 TANT SAPS QUAN FAS: 211
Tantum scis, quantum operaris: 211
 Teatre: 88, 89, 215
 Temor: 68, 84
Tempestiva incunda: 225
Tempori, parcus dispensator: 38
Temporis minister: 37
 Temps: 37, 38, 39, 91, 92, 106, 113, 165, 166
Tempus edax rerum: 106
 Tenebres: 13, 93
 TENIM LA DURACIÓ D'UN DIA: 168
 Teognis: 59
 Teopomp: 71, 72
 Teranyina: 208
Terret imperium: 49
Theatrum virtutis conscientia: 215
Thesaurus gratia boni: 152
Tibicen fortunae virtus: 9
 Tirèsies: 171
 TOTA LA VIDA, COM UN SOL DIA: 167
Tota vita, dies unus: 167
 TOTS ELS HOMES SÓN IGUALS: 195
 Tragèdia: 89

Treball/s: 70, 181, 182, 196, 222

Tresor: 152

Tristesia: 170

TU M'ENVEGES, JO A TU: 221

Tu mihi invides, ego tibi: 221

Tu tibi venerabilis: 124

Turpe, gigantem in nano: 181

Turpibus ne servito: 145

– U –

Ubi terror, ibi timor: 68

Ubi uber, ubi tuber: 69

ULL/s: 13, 33, 81, 82, 190

ULL DE COLOM EN UN COR DE SERP: 33

UN COR VELL EN UN COS JOVE: 31

UN SOL DIA NO DONA NOBLESA: 52

UNA SOLA COSA ÉS NECESSÀRIA: 238

Unum es necessarium: 238

Ut verax, ne suspicax: 154

Utlitat: 231

– V –

VAL MÉS FAMA QUE RIQUESES: 101

VAL MÉS VIRTUT QUE FAMA: 102

Vanitat: 32

Varró: 180, 187

Velle, instar omnium: 21

Vellesa: 87, 180

Venalitat: 208, 209

Venjança: 36, 130, 198

Vent: 108

Veraci creditur, et mentienti: 61

Vergonya: 114, 115, 134, 188, 189, 201, 213

Verí: 78, 79

Veritas premitur, no opprimitur: 93

Veritas temporis filia: 91

Veritat: 61, 62, 91, 93, 95, 154, 194

Veritati splendor comes: 95

Vestits: 19

Vibra: 79

Vicis: 75, 144, 145, 148, 200, 203, 226

Vicit vim virtus: 73

Vida: 71, 126, 159, 167, 168, 173, 175, 216, 239

Violència: 48, 49, 103

Virgili: 48, 51, 70, 187

Virtus citra fortunam valida: 8

Virtus exercetur, non perit: 45

Virtus inimiciis fortunae crescit: 47

Virtus instar omnium: 7

Virtus pluris quam fama: 102

Virtus radices altae: 111

Virtus umbra gloria: 103

Virtut: 7, 8, 9, 14, 19, 32, 34, 35, 45, 46, 47, 52, 53, 74, 75, 101, 111, 112, 121, 173, 185, 192, 203, 211, 215

VIU PER A SOBREVIURE: 44

Viure: 42, 44

Vive ut post vives: 44

VOLER, VAL PER TOT: 21

Voler: 21

Voluptas malorum esca: 173

Voluptates occipitum, non frons: 174

Voluptates, specta abeuntes: 174

Wallop, Gil: 163

– X –

Xenòfont: 218

Xiquets: 180

MISCEL·LÀNIA / MISCELÁNEA



VALENCIA HONOURING JUAN LUIS VIVES

GILBERT TOURNOY

gilbert.tournoy@kuleuven.be



From 24 till 26 October 2018 Prof. Antonio Lastra and his staff, in collaboration with Gianluca Cuzzo, Krzysztof Piotr Skowroński and myself, organized in Valencia the “Seminar of European Studies on Luis Vives”. Before starting my paper on “Philosophical and Political Thinking in Juan Luis Vives’s *De Europae dissidiis et republica*”, I took the opportunity to draw the attention of the learned public on a few Latin lines that had caught my eye during an exploratory walk through the city we had made the day before with a few friends and colleagues. These lines are painted on the wall in the small Plaza Margarita Valldaura, where Juan Vives supposedly is born, and form the background for the bronze bust of the humanist that was created by the Valencian professor and sculptor Ramon Mateu Montesinos. This bronze statue originally found its place in the Plaza de los Pinazo (since 1992 the Plaza de la Ciudad de Brujas), where it was inaugurated on 25 October 1966.

The two lines on the wall read as follow:

PATRIA DAT VITAM RARO LARGITVR HONORES
ILLE MVLTO MELIVS TERRA ALIENA DABIT.



Trying to understand the two lines of the inscription on the wall, we agreed that the first line did not create any problems and meant: “The homeland gives life, (but) it seldom bestows public honors”. The second line was more puzzling, although the general meaning seemed to be clear enough, viz. “ A foreign country will provide these honors in a much better way”. Although the second line was not indented, it was almost immediately obvious that the two lines constituted a Latin distich, viz. a hexameter followed by a pentameter. But the pentameter does not scan and there is also a grammatical problem: the sentence here has two subjects: “Ille” and “Terra” and no object. My suggestion then to solve this double problem was to replace “Ille” by “Quos” or by “Hos”, both closely referring to the “honores” in the previous line.

Back home, I discovered that this inscription goes back several centuries, but also that the distich, with erroneous use of “Ille”, had found its way even into academic speeches, such as the “laudatio” held on 10 January 2018 by Prof. Luis Franco for the doctorate honoris causa

of Francisco J. Martínez Mojica at the University of Valencia. Therefore I wrote on 4 November a letter to the alcalde of Valencia, proposing to change “Ille” into “Hos” and to indent the second line, in order to make clear that the two lines formed a Latin distich. To my deep regret, until today I never received an answer.

It may be interesting to point at the widespread use of this distich, which exactly as its biblical equivalent “Nemo propheta in patria sua”¹ regularly occurs in collections of quotations, proverbs and mottoes used for educational or pedagogical purposes. A distich with a similar beginning is to be found in the epigrams of Salomon Frenzel von Friedenthal (Breslau 1564-1605)²: “Patria dat vitam: raro dat patria victum / Patria cuique sua est, est ubicunque bene.” The more common reading of the first line (“Patria dat victum, raro largitur honores”) is included in several nineteenth-century editions, such as those by Wilhelm Binder, Karl Friedrich Wilhelm Wander, Hermann Hempel or Eduardus Margalitz, and has found its way into the comprehensive reference work by Hans Walther.³

Other authors preferred to reproduce completely the distich, sometimes with a very small variation in the second line, which does not affect the scansion. One of the most enthusiastic collectors of proverbs and adages was the German philologist Johann Georg Seybold (1617-1686). He published in 1654 his *Fasciculus Adagiorum Latino-Germanicorum in gratiam et usum scholasticae iuventutis* (Ulm: Balthasar Kühne, 1654). A decade later followed a second edition (Nuremberg: Endter, 1665), inaugurating a long series of new editions and reprints of his *Selectiora adagia Latino-Germanica*.⁴ In these editions, all printed by Endter at Nuremberg, the items were arranged alphabetically, and the distich appears on p. 266, with in the pentameter the reading “Hos melius multo”.

It does not come as a surprise that the same reading occurs on p. 430 in Seybold's much larger *Viridarium selectissimis paroemiarum & sententiarum Latino-Germanicarum flosculus amoenissimum, ex optimis quibusque tam vetustissimis quam recentissimis auctoribus ita adornatum, ut non modo scholaribus & studiosis, verum etiam theologis, politicis, imo quibuscunque aliis, sive literatis sive*

1 This proverb is extracted from Vulg. Lc. 4, 24: “Nemo propheta acceptus est in patria sua”, but it is present in a variant form in all four gospels (Mt. 13, 57; Mc. 6, 4; Joh. 4, 44).

2 *Epigrammatum libelli quatuor lectu non iniucundi ... Auctore Salomone Frenzelio poeta laureato Caesario ...* (Pragae: Georgius Nigrinus, 1588), p. 60; a slightly changed version in the *Epigrammatum Salomonis Frenzelii a Friedenthal poetae (aureati) Caesarii sylula prima ...* (Witebergae: Georgius Mullerus, 1593), p. 151 where we read “haud semper” instead of “raro” in the first line.

3 Wilhelm Binder, *Novus Thesaurus adagiorum Latinorum – Lateinischer Sprichwörter-Schatz* (Stuttgart, 1861; zweite Ausgabe 1866), p. 276, no. 2496; Karl Friedrich Wilhelm Wander (ed.), *Deutsches Sprichwörter-Lexikon: ein Hausschatz für das deutsche Volk*, 5 vols (Leipzig, 1867-1880), III (1873), p. 720; Hermann Hempel, *Lateinischer Sentenzen- und Sprichwörter-Schatz* (Bremen, 1884; 2. Ausgabe 1890), p. 234, no. 4239; Eduardus Margalitz, *Florilegium proverbiorum universae latinitatis: proverbia proverbiales sententiae gnomaeque classicae mediae et infimae latinitatis*. Collegit et in novum ordinem rededit E.M. (Budapest, 1895), p. 223. *Proverbia sententiaeque Latinitatis Medii Aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*. Gesammelt und herausgegeben von Hans Walther, 5 vols (Göttingen, 1963-1969), III (1965), pp. 731-732, no. 20842.

4 I quote the title of the 1665 edition: *Selectiora Adagia Latino-Germanica: In Gratiam et Usus Scholasticae Juventutis olim privatim collecta, & in Alphabeti seriem concinnata: Nunc Superiorum auctoritate & iussu publice typis demandata Studio Johannis Georgii Seyboldi, Halae Sueni, ibidemque Praeceptoris Classici. Editio secunda priori longe auctior & correctior* (Norimbergae: Endterus, 1665). See further the entry by Ludwig Fränkel, “Seybold, Johann Georg”, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 34 (1892), 80-83 [Online-Version], and *VD 17 online (Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts)*, s.v.

illiteratis in sermonibus & scriptis permagno usui esse possit. -- Lust-garten von auserlesenen Sprüchwörtern auch schönen und denckwürdigen Sitten- und Lehrspruchen ... Von Johann Georg Seybold Gymnasii Halensis collega. Mit einem gedoppelten und sehr nützlichem Register geziert (Nuremberg, Endter, 1677).

The distich with exactly the same reading occurs also in the *Fasciculus poematum Latinorum* of Hieronymus Freyer (1675-1747), in the *Florilegium Adagiorum* of the Swiss scholar Andreas Ritzius, in the *Fragmenta poetarum Veterum Recentiorumque* of the Bohemian priest Josephus Ernestus Barisien, and in the *Teutsche Sprichwörter* of the Bavarian priest, poet and lexicographer Andreas Schellhorn (1761-1845).⁵

The only collection in which the distich appears with in the pentameter the variant reading “Hos multo melius” instead of “Hos melius multo” is, to my knowledge, the famous miscellany published by the benedictine monk Odilo Schreger (1697-1774) for the first time in 1749 with the title: *Studiosus iovialis, seu auxilia ad jocose, & honeste discurrendum. In Gratiam & Usum Studiosorum juvenum, aliorumque Litteratorum Virorum, honestae recreationis amantium, collecta. A P. Odilone Schreger Benedictino* (Monachii et Pedeponti, 1749), p. 57, no. 221. It immediately enjoyed an immense success and was steadily corrected and enlarged. A second edition came out in 1751 (p. 61), a third one in 1752; a fourth one in 1755; a fifth one in 1757, a sixth one in 1766 and a seventh one finally at Augsburg in 1773, where the distich appears on p. 52, no. 221.

It is rather unlikely that one of the previously mentioned editions was a direct source for Prof. Luis Franco preparing his “laudatio” on 10 January 2018. He most probably was inspired by the distich painted on the wall in the Plaza Margarita Valldaura, which he inconsiderately copied. Until now it remains unclear, however, how and when and by whom the correct “Hos multo melius” was changed, most unfortunately, into “Ille multo melius”.

5 *Hieronymi Freyeri ... Fasciculus Poematum Latinorum ex optimis antiqui ac recentioris aevi poetis collectus et exempla uti casta sic utilia et institutiones poeticas cum aliorum tum maxime Rev. Ioach. Langii in grammatica Latina abunde illustrantia exhibens* (Halaе Magdeburgicae, 1713), p. 596.

Florilegium Adagiorum et sententiarum Latino-Germanicum Ex optimis quibusque Auctoribus latinis Classicis, Poëtis, Historicis, Rhetoribus, non omissis Auctoribus recentioribus, undique collectum et in Alphabetico Ordine dispositum ... ab M. Andrea Ritzio Sangallensi (Basileae, 1728), p. 216;

Fragmenta poetarum Veterum Recentiorumque, Ponderosioribus metris, cum laudi cum vituperio inservituris, Nec non Intermixtis Apophthegmatibus, Axiomatibus, Variis In- & Descriptionibus, Sententiis, ac Documentis, Sacris, atque Profanis, Interjectisque metris Leoninis, Rhythmis, & Epigrammatibus, in modum Polyanthae Poëticae proposita Per Alphabeticos Titulos in ordinem disposita, Pro erudita legentium utilitate Luci publicae exposita a Josepho Ernesto Barisien Bohemo Pragensi (Prague, 1747), p. 309;

Teutsche Sprichwörter, sprichwörtliche Redensarten und Denksprüche gesammelt, in Ordnung gebracht, und mit den nöthigsten Erklärungen begleitet von Andreas Schellhorn ... Nebst einem Anbange von Sprichwörtern und Denksprüchen in lateinischen Versen für Studierte und Studierende (Nürnberg, 1797), Anhang, p. 37.

¿ES JUAN LUIS VIVES EL RETRATADO EN *UN HUMANISTA*?

FRANCESC J. HERNÁNDEZ

Universitat de València

francesc.j.hernandez@uv.es

1. HIPÓTESIS



e argumenta en este texto que el cuadro *Un humanista* (Museo Nacional del Prado, P-2580) representa a Juan Luis Vives. Una confirmación definitiva de esta hipótesis exigiría el análisis especializado de la obra. Otras dos vías de investigación se refieren a una miniatura flamenca, posiblemente de Simon Bening, que hoy se encuentra perdida, y al estudio de la documentación de Mencía de Mendoza.

2. EL CUADRO

Un humanista se atribuye a Jan van Scorel (1495-1562), aunque, como el cuadro no está firmado, pudiera ser también de su discípulo Maarten van Heemskerck (1498-1574), lo que sucede también con otras obras como *El escolar* (Museo Boymans-van Beuningen, Rotterdam), datada en 1531 (Hoogewerff 1923: 72).

El cuadro *Un humanista* es un óleo de 67 x 52 cm [Ilustración 1], que aparece citado en los catálogos críticos como “Retrato de un sabio” (“*Portrait d’un savant*”), o “Retrato de un caballero” (“*Portrait of a Gentleman*”, Friedländer 1975: 127), y no hay información precisa sobre quién es el efigiado, ni cuándo o dónde pintó Jan van Scorel el cuadro. Hoogewerff dedicado al pintor un estudio, que publicó en francés (Hoogewerff 1923) y luego amplió en la traducción holandesa (1941). En la primera versión, comenta *Un humanista* junto con otras obras a las que se refiere de pasada como “los retratos de este período (1535-1545)” (Hoogewerff 1923: 79). En la versión ampliada, afirma que el retrato fue pintado “antes incluso de 1545, probablemente alrededor de 1540” (Hoogewerff 1941: 149).



Ilustración 1. Jan van Scorel: *Un humanista* (Museo Nacional del Prado, P-2580)

Desde 1533, Jan van Scorel había recibido encargos de Hendrik III, señor de Nassau y Breda, quien poco antes había restaurado su palacio para adecuarlo al gusto italianizante del humanismo, que defendía vehementemente su tercera y última esposa, Mencía de Mendoza, marquesa del Cenete. En el palacio de Breda, afirma Hoogewerff (1923: 82), “*tout ce qui avait un cachet italien était bien vu*”, y no hay duda de que Jan van Scorel satisfacía plenamente esta demanda, toda vez que no solo había viajado por Italia entre 1520 y 1524, incorporando técnica y motivos italianizantes a sus cuadros, sino que incluso había sido nombrado por el papa Adriano VI, nacido como el pintor en Utrecht, superintendente de la colección vaticana del Belvedere, responsabilidad en la que sucedió a Miguel Ángel y que mantuvo hasta la muerte del pontífice. Serían precisamente las pinturas realizadas para los señores de Breda

en los años 30, las que avalarían el encargo que recibió del sucesor de Hendrik III, René van Chalon (hijo de aquel y de su segunda esposa), de realizar un tríptico para la capilla funeraria de Engelbrecht II en Breda (Hoogewerff 1923: 81 ss.). El tríptico comenzó en octubre de 1541, por lo que podemos deducir que *Un humanista* pudo pintarse antes, entre 1535 y 1541, período que coincide cabalmente con el que Juan Luis Vives estuvo protegido por Mencía de Mendoza y su esposo e incluso residió en su palacio.

3. VIVES EN BREDA

En su obra *De institutione foeminae christianae*, finalizada en 1523, Vives ya se había referido de manera elogiosa a la joven Mencía de Mendoza (Vives 1947, I: 999-1000). No sospechaba entonces que doce años después, cuando entró en un momento crítico, empezaría a recibir el apoyo económico de una de las damas españolas más culta y adinerada del momento (Steppe 1969: 488). El filósofo había publicado entonces su gran obra de madurez (*De disciplinis*, 1531) y la había remitido a Juan III de Portugal, pero, a pesar de sus gestiones, ni ocupaba cátedra universitaria alguna, ni disponía de una fuente de ingresos segura y suficiente. Además, recuérdese que Tomás Moro fue ejecutado en 1535 y Erasmo de Rotterdam falleció un año después. La salud de Vives se tornaba cada vez más precaria. En esas circunstancias decidió aceptar la invitación para trasladarse a la región de Brabante, a pesar de la fama de insalubridad de la ciudad de Breda, y servir como preceptor a la marquesa del Cenete, mientras su esposo, Hendrik, intentaba llevar a la práctica las ideas que había expuesto el filósofo en *De subventione pauperum* (Steppe 1969: 485-486). Vives tenía entonces un ganado prestigio como reformador, “antropólogo”¹, conocedor de la cultura clásica y preceptor de latín. Sabemos que en su estancia en Breda compuso o finalizó cuatro obras: *Censura de Aristotelis operibus*, *De anima et vita libri tres*, ambas publicadas en Basilea en 1538, *Exercitatio Linguae Latinae* y, la que interesa aquí, *Bucolicarum Vergilii interpretatio, potissimum allegorica*, estas dos últimas impresas en la tipografía del cuidadoso tipógrafo Robert Winter, también de Basilea, en 1539.

Defenderé aquí que *Un humanista* de Jan van Scorel representa a Vives precisamente interpretando las *Bucólicas* de Virgilio, que era lo que efectivamente hacía en Breda para Mencía de Mendoza, “en las estancias superiores del molino de agua” (Vosters 2007: 148), más concretamente, comentando la égloga VI sobre Sileno. Jan van Scorel no representó únicamente las andanzas del genio campestre que educó a Dioniso, añadiéndose a la nómina de pintores del sátiro en la que encontramos a Rubens, van Dyck o Ribera, sino que pintó precisamente la interpretación de ese mito y a quien estaba haciéndola. Estamos pues ante

1 En su conferencia “Vives, o el intelectual” (probablemente de 1940 y dictada con motivo del IV centenario del fallecimiento del filósofo valenciano), Ortega y Gasset (1986: 106) da cuenta de una primera tesis doctoral, defendida en la Universidad de Brunswick por un tal Schaumann, que califica a Vives de “antropólogo”, lo que en ese contexto no deja de ser un acertado sinónimo de “humanista”. Tal vez por un baile de números latinos, Ortega y Gasset data la tesis, que se refiere a *De anima et vita*, en 1531, cuando más bien tuvo que defenderse en 1539.

un cuadro que se refiere a la hermenéutica textual, resuelta con la contraposición entre la figura y el fondo², los atributos del efigiado y una leve posición de la mano derecha.

4. LOS RETRATOS POSTERIORES DE VIVES

Antes de proseguir con el argumento, tengo que despejar una cuestión que rondará la cabeza del lector: si la hipótesis es cierta, ¿por qué el personaje retratado por Jan van Scorel no se parece a Vives según la imagen habitual que circula de él? La respuesta exige revisar la iconografía de Vives, lo que aquí sólo puede hacerse de manera muy resumida.

Sólo disponemos de una descripción física de Vives, la que aportó su amigo Francisco Cervantes de Salazar: “Era de estatura media, pero tendiendo más a alto que a bajo. De rostro risueño y con cierta dignidad natural.” (*Commentaria in Ludovici Vives Exercitationes Linguae latinae*, fol. 3, cit. Calero 1984). Obsérvese que la breve descripción serviría para el personaje del cuadro y, a la inversa, no podríamos aducir ninguna característica relevante que pudiera ser recogida en una breve descripción.

Se conocen muchos retratos del filósofo, pero todos ellos están pintados después de su muerte. Su rostro aparece en cuadros, grabados, estampas filatélicas e, incluso, en un billete de mil pesetas emitido en 1946 y en una moneda de 200 pesetas acuñada en 1993. Una revisión del estudio más detallado de la iconografía vivista, a saber, el que emprendió Abdón M. Salazar (1953), permite establecer algunas conclusiones que formularé sucintamente:

a) Hay noticias confusas, tomadas tal vez de la transmisión de recuerdos de la viuda de Vives que hizo Cornil Breydel –quien la visitaría en sus últimos años– a su sobrino, Adrián de Borstele, que serían anotados en un libro que no ha aparecido, y que apuntarían a que un pintor realizó un retrato del filósofo poco antes de su muerte. En su biografía de Vives, E. van den Bussche (1876) atribuyó tal pintura a un tal Jan van Wynsberghe, lo que ha sido repetido hasta la saciedad en los comentarios, pero Salazar demuestra que no existió tal pintor. Él cree, sin prueba alguna, en una eventual obra de P. J. Pourbus; yo más bien me inclino a suponer que el confuso recuerdo aludía a *Un humanista*.

b) En los inventarios de las propiedades de Mencía de Mendoza de 1548 y 1554, realizados en Valencia (donde la marquesa contrajo segundas nupcias con el virrey Fernando, duque de Calabria), aparece un pequeño retrato de Vives: “Item una pintura pequenyta de Vivas con una orla d’oro a la redonda; esta estimado. Tiene una cispa enforada en martas. Tiene de alto

² “Si en otros retratos de Van Scorel de esta misma tipología –como los de los dos caballeros conservados en la Christ Church de Oxford– una barrera paralela al marco separa al efigiado del espectador, en el del *Humanista* del Prado, al disponerla en un plano oblicuo y a la derecha, obstruye menos la visión y se produce una comunicación mayor entre el primer plano y el fondo.” (Silva 2008: 258).

medio palmo y de ancho quatro dedos” (inventario 1548) “*Item un retrat molt giquet de Vives ab una rroba negra forrada en marts, pintat en una pasteta en camp vert*” (inventario 1554). Steppe (1969: 497) cree que la miniatura sería una copia de un retrato (que él atribuye erróneamente a van Wynsberghe), realizado por un miniaturista de los que habían trabajado en los libros de horas de Mencía (especula con la autoría de Simon Bening) y que habría sido ofrecido como presente por Vives cuando la marquesa del Cenete abandonó Breda para viajar a Valencia con la finalidad de contraer su segundo matrimonio (lo que parece probable). Esa miniatura no se ha localizado.³

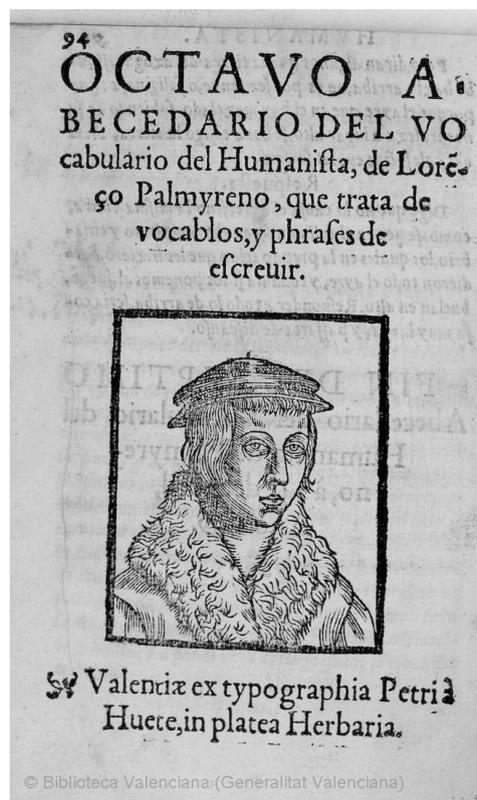
La suposición de Steppe de que el pequeño retrato fue realizado por Simon Bening cobra fuerza si consideramos tres argumentos aportados por uno de los mejores conocedores del obra del miniturista, Thomas Kren: la coincidencia entre las tesis sobre la observación de la naturaleza defendidas por Vives en *De disciplinis* y la evolución de Bening, la relación de ambos en los años 30 con el reino de Portugal, reforzada por la presencia del humanista luso Damião de Góis en Breda, y el hecho documentado de que la marquesa hizo que Vives supervisara los libros de horas que Bening le pintó e incluso que modificó en alguna ocasión siguiendo el criterio del filósofo (Kren 2006). Kren no menciona el cuadro de Jan van Scorel, pero aporta un dato que resulta relevante. En torno a 1531, Bening pintó sendos retratos pequeños sobre pergamino de Hendrik III y de Mencía de Mendoza que hoy se encuentran en la Gemaldegalerie de los Staatliche Museen de Berlín. Kren comenta: “*These portraits on parchment are probably copies after lost paintings by Jan Gossaert (ca. 1478-1532), who was Mencía’s court artist during this period, the years just prior to this death.*” (Kren 2006: 319). Así pues, si Bening realizó los retratos de Hendrik y Mencía (también sobre una *pasteta* entre verde y azul) a partir de las pinturas de Gossaert, ¿no es posible que realizara el de Vives y lo hiciera a partir del cuadro de Jan van Scorel?

c) La miniatura, supuestamente de Bening, tuvo que ser la fuente de una xilografía [cf. ilustración 2], también de dimensión mínima (no más de 4,70 x 5,70 cm), que usaron en diversas obras de Palmireno los editores Juan Mey, en *El estudioso de la aldea* de (1568, p. 85), y Pedro de Huete, en el *Vocabulario del humanista* de (1569, parte II, p. 94), sin que allí se diga que la imagen pertenece a Palmireno –de hecho, no aparece en la portada de ambos libros– o a Vives, y que volvió a ser usada por Pedro de Huete en su edición de los diálogos de *Exercitatio Linguae Latinae* de Vives con notas de Pedro Mota (1577)⁴ (cf. González & Gutiérrez 1999). Pedro de Huete volvió a usar la xilografía en la portada del libro de Pedro Madariaga *Modi loquendi Latino & Hispano sermone*, publicado en 1582 (Moreno 2006: 52n)

³ En 1560, después de la muerte de Mencía de Mendoza, se hizo en Valencia una gran almoneda de obras que habían sido de su propiedad. Parece ser que todo se malvendió, porque se conservan apuntes como este: “*Item vint retratos de diferentes maneras a don Francisco Quintana a rahó de quinze sous la peça*” (cit. March 1951: 53; cf. Hidalgo 2011: 85-87). La miniatura no se encuentra ni en el Museo de Bellas Artes de Valencia, que se formó con, entre otros, los fondos del Convento de Santo Domingo (que recibió una parte del legado de la marquesa y donde fue enterrada), ni en el Real Colegio del Corpus Christi (en el que se encuentra alguna obra que pudo ser encargada por Mencía de Mendoza en Breda).

⁴ En el repertorio de ediciones de los diálogos (cf. González & Gutiérrez 1999), tiene el número 377, y se indica “retrato de Vives” (p. 325).

Si se tratara, como supongo aquí, de una imagen de Vives sacada de la miniatura de Bening, es fácil suponer cómo llegó la miniatura de Vives a aquellos editores, que además estaban emparentados. Por ejemplo, Miguel Jerónimo Ledesma, “un personaje muy cercano a la marquesa” (García 2004), redactó el libro *Graecarum Institutio compendium*, obra dedicada a Mencía, que se imprimió en las prensas de Mey en 1545. También Juan Bautista Anyés compuso apologías en honor de la familia Mendoza que aparecieron en 1550 en la misma imprenta (Gil 2000 :32). Son solo algunos ejemplos de cómo los editores pudieron conseguir que la marquesa del Cenete les permitiera copiar la miniatura.⁵



⁵ En esta época hubo en Valencia mucha actividad tipográfica y varios editores de apellido Mey. Existió relación de parentesco entre algunos Mey y Pedro de Huete, los que usaron la xilografía en cuestión. Además, la dirección de la imprenta de Pedro de Huete y, después de 1583, de su viuda, la Plaza de la Hierba (actualmente desaparecida, entre la calle del Trench y la plaza de Lope de Vega), es la que utilizará a partir de 1588 la editorial de Pedro Patricio Mey. A partir de 1592 este editor trasladó su taller junto a la Iglesia de San Martín, precisamente a muy pocos metros del lugar donde nació Vives (y que ahora, lamentablemente, no está indicado por ninguna placa conmemorativa).



Ilustración 2. Imagen procedente de la xilografía supuestamente de Vives utilizada en las tipografías de Valencia (1568, 1569, 1577 y 1582).

Esta imagen de Vives fue reproducida muy fielmente en otro grabado que se incluyó en la portada de los *Diálogos* de Vives, *Exercitatio Linguae Latinae*, traducidos por Cristobal Coret y Peris, que se publicaron en Valencia en varias ediciones de la tipografía de S. Faulí, que incluyeron notas de Agustín de Sales, como, por ejemplo, en 1768 (5ª edición), 1780 (7ª edición [sic]), en 1788 (7ª edición), en 1807 (8ª edición), 1817 (8ª edición [sic])⁶, junto a la inscripción “EFIGIE DE LUIS VIVES” [véase Ilustración 2 bis]. Isabel Oliver (1992: 33) considera que el representado en los grabados del XVI es Palmireno, pero no aporta ninguna razón. Piénsese que cuando Pedro de Huete edita los diálogos de Vives, Palmireno todavía vive (¡en Valencia!), por lo que no parece probable que la xilografía fuera su retrato. Y también es usada en el libro de Madariaga sólo tres años después de su muerte. Por ello, aquí se considera que el retratado en la xilografía es Vives, aunque el *experimentum crucis* sería la recuperación de la miniatura comentada.

⁶ Estas ediciones tienen los números 423, 424, 425, 426, 428 y 429, en el catálogo de González & Gutiérrez 1999: 355-361.

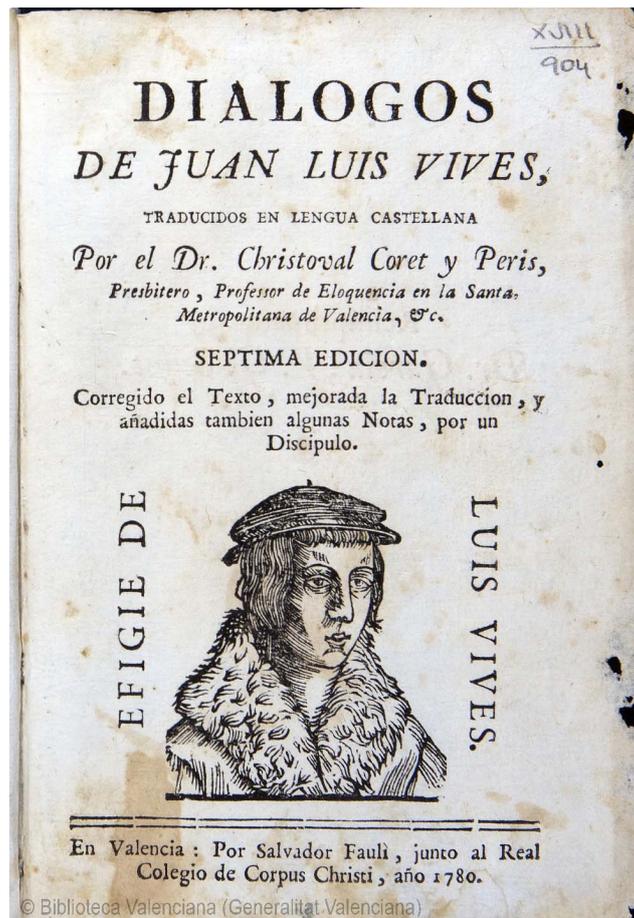


Ilustración 2 bis. Xilografía del siglo XVIII, que reproduce la xilografía del siglo XVI (véase Ilustración 2)

No he localizado la miniatura. Pudo ser legada por Mencía de Mendoza, subastada a su muerte o pudo perderse. Por ejemplo, a D. Diego Hurtado de Mendoza, Mencía le dejó por testamento una larga lista de piezas valiosas, en las que se incluían dos medallas de plata de “Herasmo” (Biblioteca 1902: 315).

d) En octubre de 1552, muere Margarita Valldaura, la viuda de Vives. Las autoridades de Brujas permiten que sea enterrada en la catedral junto a su esposo, fallecido en 1540, y ordenan retratar a la pareja, encargando la obra probablemente a Pourbus, autor de una gran cantidad de pinturas en las iglesias de la ciudad (Salazar 1953: 312-318). El retrato de Vives fue copiado por B. H. Fricx, y es recogido en una obra manuscrita de P. Le Doulx compuesta hacia 1800 [cf. ilustración 3]. La catedral fue pasto de las llamas en los sucesos que siguieron a la Revolución Francesa y el retrato de Vives y su esposa se consumió.



Ilustración 3. Dibujo de Vives por B. H. Fricx, tomado de Salazar 1953, lámina 1.

e) En 1572, en la tipografía de Plantin de Amberes se publica el libro *Virorum doctorum de disciplinis benemerentium effigies XLIII*, obra de Filip Galle, que incluye un grabado de Vives [ilustración 4] que Salazar identifica (creo que acertadamente) como el arquetipo de todos los posteriores (cf. Tournoy et al. 1993: 261-271). Como señala Galle en la carta-proemio, cuando el grabador no disponía de una imagen, se servía de otros artistas para que le remitieran dibujos de los personajes representados. En la colección de grabados de Galle se copia otro cuadro de Jan van Scorel (el retrato de Adriano VI) y en otro caso se identifica a Pourbus como el autor del dibujo previo (el retrato de Arias Montano). Como en el caso del grabado del papa de Utrecht, también en el de Vives la mitad inferior se separa del cuadro de referencia y en el caso de la imagen del valenciano el grabador (o alguien de su taller) incurre en el lapsus de no invertir el dibujo de las manos escribiendo, por lo que produce la falsa impresión de que Vives era zurdo. En resumidas cuentas, el grabado arquetípico, el de Galle, se realiza tres décadas después de la muerte del filósofo sobre un dibujo no muy bien copiado, tal vez original de Pourbus, a lo mejor copiado del retrato de la catedral de Brujas, de Pourbus o de otro, que en todo caso se realizó después de 1552.

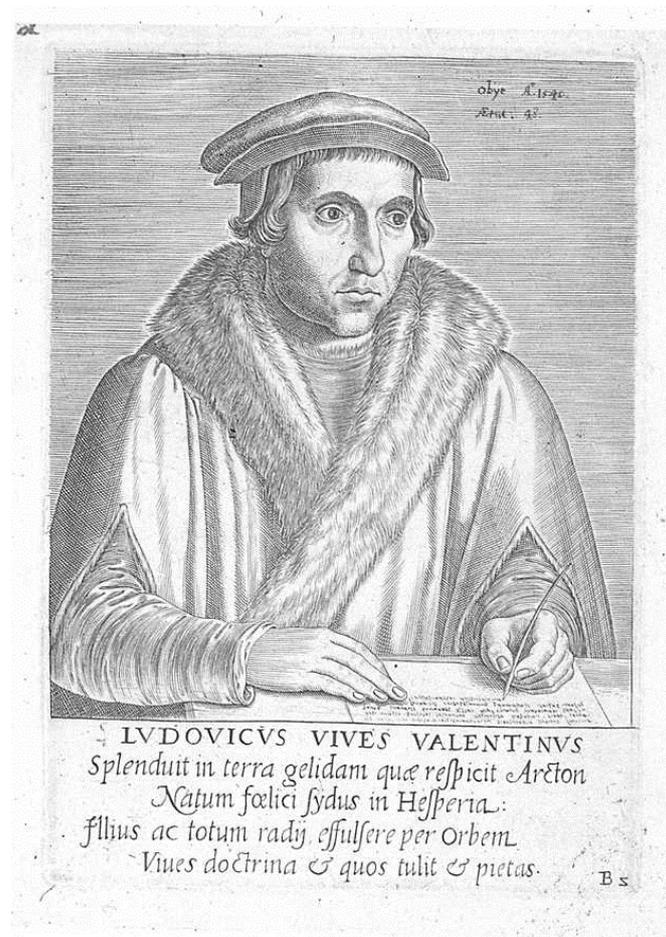


Ilustración 4. Grabado de Vives por F. Galle (1572). Colección de la Biblioteca Nacional.

Haga la prueba el lector de comparar las ilustraciones 2 y 3, que, recuérdese, no son retratos directos, sino copias más o menos acertadas de otros retratos, y observará una semejanza notable en nariz, ojos, boca o cabello, que encajan perfectamente con la descripción del “rostro risueño y con cierta dignidad natural”. Y una vez establecido ese patrón, compárese con *Un humanista* y con el grabado de Galle. Adviértase también que en todos estos casos estamos ante media figura masculina vuelta tres cuartos, que observamos por su lado derecho, pero a partir de la copia de Tobías Stimmer (1587) del grabado de Galle, que lo invierte, observamos generalmente a Vives desde su lado izquierdo.⁷

Los ensayos iconográficos sobre Vives no se han ocupado de *Un humanista* de Jan van Scorel. Una de las causas de ello podría estar en el hecho de que los estudios realizados repiten o revisan lo escrito por Bonilla (1929: 88-91), un texto redactado cuando el cuadro de Jan van Scorel no había sido comprado por el Prado (incluso en la misma época en que Friedländer

⁷ Hay que hacer constar que el catálogo de Friedländer de los años 30 afirma: “*The head is not in a perfect state of preservation*” (1975: 127). Como la obra fue expuesta en Milán en 1922 (Hoogewerff 1923: 136n) tenemos que deducir que la noticia del deterioro que aporta Friedländer se referiría a un momento anterior a la exposición y que la obra probablemente habría sido restaurada. Sobre esta restauración, véase más adelante.

no sabía dónde se encontraba la obra). Si la compra se realizó en 1935, el cuadro llegaría al Prado en el prelude de la Guerra Civil y la hermenéutica vivista de la posguerra se aproximó al filósofo más enardecida por la “exaltación de valores hispánicos” (AAVV 1941 *passim*), que preocupada por ubicarlo en la tradición humanista de Italia o de la Europa septentrional (y en absoluto dispuesta a reconocer sus raíces judías).

5. UN PASAJE EPISTOLAR MUY SIGNIFICATIVO

Steppe (1969: 504) recoge una carta de Arnao de Plano a Mencía de Mendoza. En este pasaje epistolar (que se encuentra también parcialmente en Vives 1978: 632-633, con algún lapsus) se relaciona a Vives, referido en el texto “Bibas”, con dos lienzos del Maarten van Heemskerck, que en la carta se menciona como “Martin, pintor de Arlan”, por Haarlem (el pintor nació en Heemskerck, entre Alkmaar y Haarlem) y también con unas cuadernos que tenían que ser iluminados por Simon Bening, que es “Simon de Brujas” en el texto. El original se encuentra en el Archivo del Palau (Marquesado del Zenete, leg. 129).

Anvers, 10 novembre 1542

La de vuestra excelencia de primero de setiembre. Por via de Burgos. Con las que mas su excelencia me a enbiado he rresçevido, e las que para madama de Ymarsela me enbio en la ora con un criado mio las enbie a Malinas. La rrespuesta dellas enbia a vuestra excelencia dicha madama, esta mui bieja e muy grand servidor de vuestra excelencia que en todos tiempos me demanda de vuestra excelencia, de la qual seran dos cartas con la presente ansi mesmo sus conosçimientos de lo que he pagado en el año de 1540. 1541 tambien he pagado a la viuda de Bibas, la qual con toda berdad ella es pobre, mucho mas de lo que en vida del doctor su marido. Se estimaba porquel doctor tenia siempre mucha costa, mas de lo que su estado rrequeria ; la qual viuda a escripto a vuestra excelencia, dize no tiene rrespuesta que le desplaze dello.

...

Su thesorero Francisco de Rrecalde a escripto como vuestra excelencia no le a querido tomar en cuenta CCCXVI ducados y XXLII maravedis que son por lo siguiente: XIII mil CCCC maravedis por dos pinturas de lienço que vuestra excelencia y el doctor Bibas mandaron azer en mi presençia a maestre Martin, pintor de Arlan, las quelas cargue en la nao de Martin de Arana, e se perdio con lo mas del agente. II mil D [marav.] por doze cuadernos a maestre Simon de Brujas; los quales por mandado de vuestra excelencia pague e tengo en mi poder; con mas suma que vuestra excelencia dexo en mi poder para azer yluminar a maestre Simon de Brujas, el qual pide dos escudos del sol por la pieça y no menos; vuestra excelencia me mande a bisar que manda que en ello se aga.

De la carta se deduce:

- a) Que el orden de la carta conduce a una asociación: situación de Margarita Valldaura – lienzos encargados a Maarten van Heemskerck – miniaturas de Simon Bening.
- b) Que antes de la marcha de Mencía de Mendoza de Breda, ella y Vives mandaron hacer dos lienzos a Maarten van Heemskerck. Esto tiene que ser cierto porque Arnao de Plano está recordándole a la Marquesa del Cenete algo que ella hizo y él presencié.
- c) Que pasa un tiempo entre que, estando Vives en Breda, se encargan los lienzos (esto quiere decir, en 1538 o antes) y se pagan al artista (1540, 1541 o 1542). Esta dilación se puede relacionar con el diálogo XXIII, “El cuerpo del hombre por fuera”, de *Exercitatio Linguae Latinae*, que será comentado más adelante. Pero si este fuera el caso, entonces el encargo tuvo que ser anterior a la finalización del texto de los diálogos, que según hace constar Vives al final de la obra fue el 3 de julio de 1538.
- d) Que tales lienzos fueron embarcados en una nao de maestre Martín de Arana, un armador que tenemos documentado (López 2000: 373), pero o bien la nave naufragó o bien fue capturada por piratas.
- e) El libro de las horas que menciona la carta después de hablar de los lienzos también es un elemento notable, porque parece reforzar la conexión entre la miniatura de Bening y un retrato previo. El libro de horas mencionado es sólo uno de los doce que poseía la marquesa en el momento de su fallecimiento (Hidalgo 1997: 183).

6. LA IDENTIFICACIÓN DEL HUMANISTA

Además de las eventuales semejanzas con los retratos posteriores, ya comentadas, y de la representación en el cuadro de la interpretación de Virgilio, que será expuesta en el epígrafe siguiente, hay otros elementos de *Un humanista* que permiten relacionar a Vives con el efigiado por Jan van Scorel.

El personaje retratado, como indica Hoogewerff (1923: 78), “*porte le vêtement et le véret noirs du lettré*”. Recuérdese que él habla de “un sabio”. Por tanto, no parece tener dudas de que se trata de un hombre relacionado con las letras. Los cuatro anillos del dedo anular [cf. ilustración 5], absolutamente excepcionales (no he encontrado ningún otro personaje retratado por Jan van Scorel que lleve tal cantidad de anillos), bien pudieran significar las cuatro universidades en las que estuvo Vives: Valencia, La Sorbona, Lovaina y Oxford⁸. El

⁸ No hay que olvidar que el mencionado Palmireno jugó un cierto papel en la fijación de los rituales universitarios que aún hoy se practican en mi Universidad, aunque este es un asunto todavía sometido a mi investigación.

sello del dedo índice [cf. ilustración 5] presenta un escudo prácticamente idéntico al que Vives utilizó a partir de 1528 para lacrar sus cartas [ilustración 6]. El escudo de armas que Vives se inventó⁹, siguiendo en esto a Erasmo, cuando viajó a Inglaterra (1524) y los dos sellos epistolares en los que apareció, el primero redondo y el segundo ovalado, han sido estudiados por Salazar (1967, especialmente cap. IV). Poco hay que añadir a su documentado trabajo, salvo apuntar el hecho de que el escudo, cuartelado en cruz, presenta figuras relacionadas con la sabiduría (estrellas de seis puntas, flámulas, el triple ondulado), pero que también podemos relacionar con la tradición judía, la figura de Moises o las ciudades de los Vives: Valencia y Brujas.



Ilustración 5. Detalle de *Un humanista* de Jan van Scorel. Ilustración 6. Dibujo del sello heráldico epistolar de Vives a partir de 1528 (Salazar 1967: 107).

La relación del perro acurrucado con la fidelidad del filósofo a la marquesa parece probable, y viene acreditada por la correspondencia del propio Vives. Después de la muerte del señor de Breda (4 septiembre 1538) y a pesar de su delicada salud, el filósofo permanece en el palacio, como le confiesa a Juan Maldonado, “para que no crean que dejo a la Marquesa en el duelo de su viudez” (16 de diciembre de 1538, Vives 1978: 609).

Precisamente, otro diálogo incluido en *Exercitatio Linguae Latinae*, el denominado “El cuerpo del hombre por fuera” (XXIII), y sobre el que volveremos más adelante, resulta notable para nuestro tema. Allí, Vives hace decir a sus personajes dos cosas que tienen que ver con el cuadro comentado. Por un lado, que era costumbre de los antiguos portar los anillos en el dedo anular de la mano izquierda, que es precisamente como aparecen en el cuadro. El texto es:

Velio.—Pero los griegos llaman dactylicón al cercano al meñique, como si dijeran anular.

⁹ A falta de estudio radiográfico, podemos especular con dos motivos por los que, a simple vista, no puede distinguirse ninguna figura en el sello de *Un humanista*. El primero es el tamaño reducido del sello. El segundo es que el pintor, que suele incluir en muchos otros casos el escudo junto al personaje retratado, no consideraría oportuno en el entorno del palacio de Breda representar este escudo sin ninguna tradición ni reconocimiento nobiliario, sino simplemente “inventado” por el humanista.

Gryneo.—Así es por completo; pero en la izquierda, no en la derecha, ya que antiguamente solían llevar ahí los anillos.

En segundo lugar, habla de la mano derecha como la sede de la lealtad, lo que sería reiterado con la figura del perro dormido (más adelante se habla de los ojos del animal).

Velio.—¿Sabes qué asientos tienen en el cuerpo las virtudes?

Gryneo.—¿Cuáles de una vez?

Velio.—El pudor en la frente, en la mano derecha la lealtad, en la rodilla la misericordia.

Además, si el retratado fuera Vives, se entiende también que, al quedar el cuadro en Breda por los conflictos hereditarios entre Mencía de Mendoza y René van Chalon, al incrementarse el antierasmismo que planeaba no solo sobre Vives, sino también sobre otros personajes del círculo de Mencía de Mendoza en Breda, como Martín Laso de Oropesa (Bataillon 1979: 484), y al aumentar la práctica iconoclasta vinculada con los conflictos religiosos, se protegiera el cuadro designándolo de manera genérica como “un sabio” o “un humanista”. Además del mencionado Laso, el cuadro también podría representar a otros humanistas relacionados con Mencía, como Juan Maldonado, Damião de Góis o Conrad Goclenius, pero o bien tenemos imágenes de estos claramente discrepantes o bien no tendrían sentido, en todos estos casos, los elementos iconográficos descritos ni la relación de la figura con el fondo de la obra. Otra hipótesis más improbable sobre el destino del cuadro sería la de una eventual captura por piratas como la que describía Arnao de Plano.

7. VIVES Y DURERO

Ha sido comentada frecuentemente la coincidencia cronológica y la afinidad conceptual entre la publicación de *De disciplinis* de Vives y la realización de *El escolar* de Jan van Scorel (o Maarten van Heemskerck) y que ilustraría perfectamente no solo la nueva orientación pedagógica impulsada por Vives, que culminaría en los escritos de Rousseau, sino también su estoicismo ante las riquezas (Schneider 2002: 147). Pero no solo los cuadros presentan lo que los textos afirman, sino que estos también pueden referirse a las pinturas. Vosters, que no comenta la posibilidad de que el personaje de *Un humanista* sea Vives, señala, por ejemplo, que algunos de los diálogos incluidos *Exercitatio Linguae Latinae*, como “La cocina” (XV), “El comedor” (XVI) o “El banquete” (XVII), “parecen copiados de un Lucas van Leiden, un Pieter Aertsen, un Breughel el Viejo y un Jan van Scorel.” (Vosters 2007: 119).

En el diálogo mencionado “El cuerpo del hombre por fuera” (incluido en *Exercitatio Linguae Latinae*, XXIII) 10, un pintor, que Vives denomina Durero y que está realizando un retrato

10 Agradezco al profesor Francisco Calero esta línea de argumentación.

de Escipión el Africano, dialoga con dos estudiantes, uno de humanidades, Gryneo, y otro “medio físico” (médico), Velio. En una nota publicada con motivo del IV centenario de la muerte del filósofo, el Marqués de Lozoya (1940: 43) se preguntaba: “¿Pintó, realmente, Durero un retrato imaginario del héroe romano, o se trata de una invención dialéctica de Vives?”. Plantear así las cosas es desconsiderar el procedimiento que usa Vives para “componer” los personajes de sus diálogos. Por ejemplo, en el diálogo inmediatamente anterior, “Las leyes del juego” (XXII), donde también hay una elogiosa referencia a Mencía de Mendoza, Vives presenta a tres jóvenes caballeros paseando por las calles de Valencia. Los jóvenes son Borja, Cabanilles y Centelles. El personaje de Borja se compone con los méritos que Vives atribuye a Juan II, duque de Gandía, a quien había remitido en 1535 su obrita *Preces et meditationes* (Vives 1978: 597-598), pero proyectados, por la edad del personaje del diálogo, en el hijo del duque, Francisco¹¹. Lo mismo sucede con el personaje de Cabanilles. Cuando Vives estudió en París, coincidió con Jerónimo Cabanilles, embajador en Francia y, más tarde, virrey de Valencia. Pero quien pasea por la ciudad ha de ser su hijo, de igual nombre, quien también llegó a gobernador general. En el tercer caso, también los méritos que Vives atribuye a Serafín Centelles, muerto en 1536, parecen proyectarse sobre su sobrino, el Centelles del diálogo.

Así pues, la cuestión no es si Durero pintó un retrato que no se ha encontrado de Escipión el Africano o si todo es una mera invención dialéctica, sino que más bien tenemos que preguntarnos con qué compone Vives el personaje y qué nos puede aportar ello para la cuestión de su relación con *Un humanista*.

El mismo año en el que Vives concluye *Exercitatio Linguae Latinae*, Heinrich Aldegrever, un grabador influido por Durero, realizaba *Aníbal y Escipión*. Aldegrever había visitado los Países Bajos y se había relacionado, entre otros, con Bernard van Orley, otro pintor que frecuentó el círculo de Mencía de Mendoza, y al que Durero mismo había elogiado en su visita a los Países Bajos. Pero si Aldegrever intentaba seguir la estela de Durero, imitando hasta el monograma de su firma, el autor de *Un humanista*, Jan van Scorel incluso había ido a formarse con él en Núremberg antes de viajar a Italia (Hoogewerff 1923: 15). Así pues, como en el caso de los personajes del diálogo “Las leyes del juego”, hay una composición con un personaje de reputación elevada, que, en este caso es Durero, aunque había muerto en 1528, pero que es “actualizado” mediante otros que pueden cumplir lo que el personaje literario realiza (ya sea Aldegrever, van Scorel, ambos, o incluso Maarten van Heemskerck), esto es, retratar a Escipión o hablar con los estudiantes¹² y que, como en el caso de los personajes de Borja o Centelles, con el tiempo podrán cobrar una importancia igual o superior a su referente de mayor edad. Hoogewerff, por ejemplo, cree que Jan van Scorel acabó adelantando a Durero por su cultura extraordinaria y su riqueza intelectual, ya que fue no solo pintor, sino también un buen arquitecto, ingeniero, músico, poeta, latinista y discípulo

¹¹ El mismo año en que se publicaron los diálogos, Francisco de Borja tuvo una experiencia decisiva, que le condujo a profesar en la orden jesuítica, en la que llegó a general de la Compañía. Fundó una institución universitaria en Gandía y promovió una importante reforma pedagógica. Se da la circunstancia de que fue precisamente esa universidad la primera en autorizar como texto para la enseñanza del latín los diálogos citados de Vives, en los que aparecía el personaje de Borja paseando por Valencia.

¹² Sobre la posibilidad de que Durero retratara efectivamente a Vives en el viaje que hizo a los Países Bajos a comienzo de los años 20, cf. Salazar 1953: 307-311.

de los humanistas: “Fue para el arte holandés lo que Erasmo fue en el dominio de la filología, a saber: el hombre del Renacimiento.” (Hoogewerff 1923: 3).

Es en el marco de esta relación humanista entre letras y pintura en el que el cuadro del Prado parece dar un paso más allá de la mera representación del mito y referirse a la interpretación misma, como explicaré a continuación.

Otra cuestión es si Vives conoció realmente a Durero e, incluso, si este llegó a hacerle un retrato en su visita a los Países Bajos (1520-1521). Gracias al diario que compuso el pintor, podemos conocer su itinerario y su actividad, con una cierta precisión (y descartar, de paso, que dibujara o pintara una obra referida a Aníbal y Escipión). Consta la gran admiración del pintor por Erasmo, del que espera fervorosamente que lidere la liberación del despotismo eclesiástico cuando se entera de la detención de Lutero, y del que realiza un par de dibujos. Pero no aparece ninguna mención explícita a Vives y todo lo que podemos hacer son especulaciones fundadas en débiles indicios.

Durante una de sus estancias en Amberes, hacia agosto de 1520, realiza un retrato de Erasmo (Durero 2007: 60). En una anotación de septiembre de 1520, Durero hace constar lacónicamente: “He hecho el retrato al carboncillo de un español.” (Durero 2007: 62). ¿Estuvo Vives en Amberes en esta época? En la epístola de Erasmo a Vives que se considera datada hacia junio de 1520, el de Rotterdam se despide así: «Que sigas con salud, doctísimo Luis, y hagas que te veamos aquí cuanto antes alegre y feliz.» Y en la carta que remite Erasmo a Hermann, conde de Nueva Águila, probablemente posterior, hace algunas referencias a la retórica de Vives que podrían dar a entender que habían estado juntos, ya que no trata sólo de lo escrito por el valenciano, sino también de su proceder en la argumentación, como, por ejemplo: «Es un ingenio feliz, en plenitud de salud y lozanía. Su memoria no puede ser más vivaz.»

En los primeros meses de 1521, Durero hace una corta estancia en Brujas. En esa época, el filósofo valenciano vive a caballo entre Lovaina y Brujas. En el diario de Durero se consignan invitaciones al pintor a las que concurría una gran cantidad de personas notables de la ciudad.

Finalmente llegamos a Brujas, que es una magnífica ciudad. He gastado y he pagado por el transporte veinte dineros. Y cuando llegué a Brujas, Jan Provost me alojó en su casa y esa misma noche organizó una espléndida cena e invitó a un gran número de personas para agradarme.

Al siguiente día, Marx, el orfebre, me invitó y ofreció una suntuosa comida, también y para agradarme invitó a un singular número de personas. Después me condujo a la Casa del Emperador [...] Acto seguido me condujeron a Santiago [...] En la Iglesia de Nuestra Señora observé la imagen de alabastro de la Virgen que ha hecho Miguel Ángel de Roma. A continuación me condujeron a numerosas iglesias y me enseñaron todos los buenos cuadros que allí abundan. Tras ver las cosas de Juan y de los demás artistas, finalmente llegamos a la capilla de los pintores; allí hay buenas cosas.

A la visita le siguió un banquete que organizaron en mi honor. Acudimos más tarde en su compañía a su local, donde se encontraban reunidas personas notables, orfebres, pintores y mercaderes. Tuve que cenar con ellos; me hicieron regalos: me han comprado arte y me honraron mucho. (Durero 2007: 85-86)

Parece razonable suponer que una figura destacada en Brujas como Vives no estaría ausente de alguno de estos banquetes, y que tal vez su conocimiento personal de Durero sea lo que motive también usarlo como personaje en su diálogo. Pero esto es sólo una suposición.

8. VIVES Y SILENO

En primer lugar, hay que reclamar la atención sobre dos elementos que aparecen a la izquierda de la figura: una columna y la cúspide de un prisma muy agudo. Aunque es una hipótesis atrevida, pudiera tratarse de una referencia al enigmático *Hypnerotomachia Poliphili* de Francesco Colonna, por “columna”, procedente de la tipografía veneciana de Manucio y que tal vez no pasó inadvertido a Jan van Scorel cuando residió en la ciudad ducal. La cúspide del prisma parece corresponderse con la que presenta la ilustración trinitaria de la pág. 129 del capítulo 10º del incunable¹³, lo que se relacionaría con un tópico agustiniano, el concepto trinitario, que podemos relacionar también con Erasmo y Vives¹⁴. En el capítulo 3º, Poliphilo sueña dentro de un sueño, recostado bajo un árbol (pág. 20), en una disposición que recuerda el personaje tendido del fondo del cuadro *Un humanista*. Allí aparece otra aguja arquitectónica (pág. 26). En el capítulo 4º Poliphilo describe un edificio colosal, y ello se ilustra con otra aguja, un obelisco a lomos de un elefante (pág. 38)¹⁵, lo que sería reproducido en el siglo siguiente en el *Pulcino della Minerva*. Recuérdese la actividad arquitectónica de Jan van Scorel. Además, como señala Hoogewerff (1923: 27), Jan van Scorel se relacionó en Venecia con, entre otros, Daniel van Bomberghen, editor versado en la tradición judáica y, lógicamente, cabalística. No hay que dejar de lado tampoco la relación de una posible autoría de Maarten van Heemskerck con las ilustraciones que éste realizó de las Maravillas del Mundo, que también fueron grabadas por Galle y donde hay también columnas y obeliscos.

Ahora bien, las indicaciones sobre la izquierda del cuadro merecerían una reconsideración, porque se trata de elementos mínimos, que habría que indagar en la producción de Jan van Scorel (así, por ejemplo, también aparece un obelisco y una pirámide –que es lo que hay en la fotografía más antigua de *Un humanista*, como se comentará más adelante– en el *Retrato de*

¹³ Una edición digital en: <http://mitpress.mit.edu/e-books/HP/hyp000.htm>

¹⁴ La edición de *De conscribendis epistolis* de Vives, realizada en París, ex officina Matthaei Davidis, en 1547, presenta motivos semejantes en el dibujo de su portada (cf. Tournoy et al. 1993: 178-181),

¹⁵ Lo que remite nuevamente al tema de Escipión y Anibal

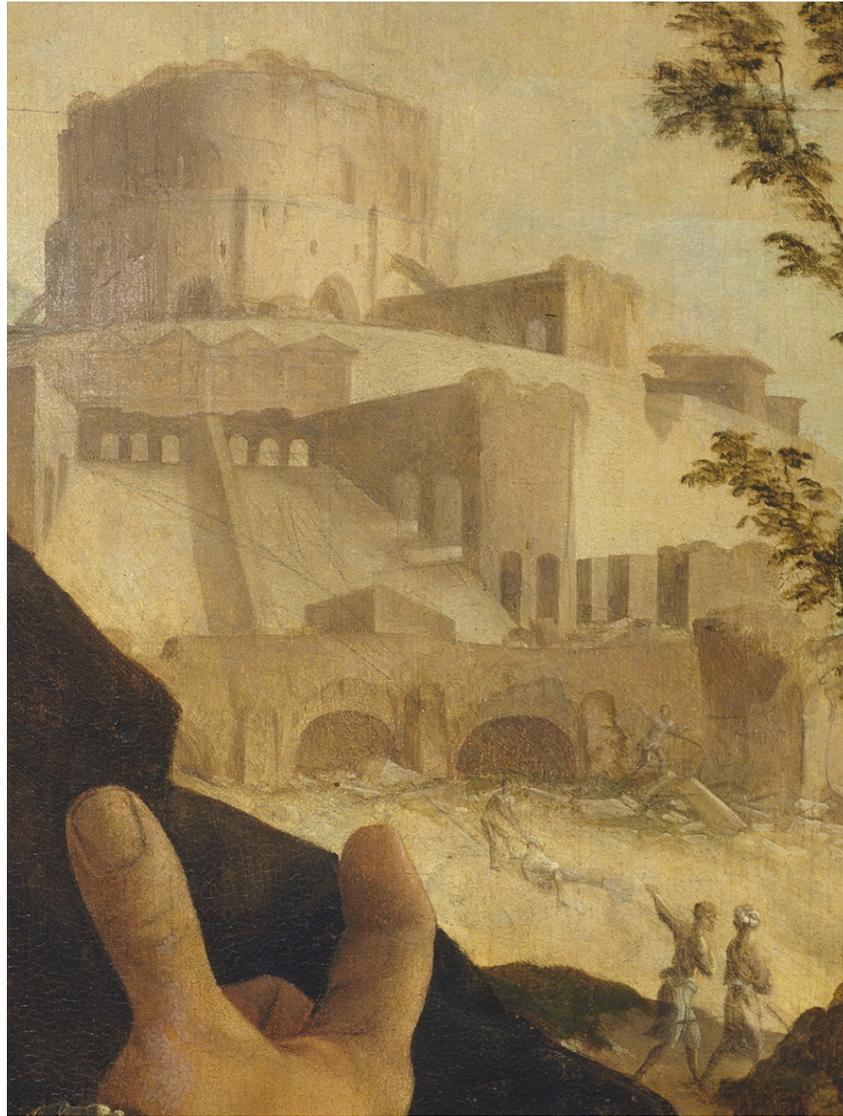
Daniel de Hertoghe con su familia, Hoogewerff 1923: 76-77, lámina 32) y sobre los que siempre podemos incurrir en sobreinterpretación.

No es el caso de la importante escena que se desarrolla en la derecha del óleo y que, según mi hipótesis, tendría que ver con la interpretación del mito de Sileno.

Sileno ha sido objeto de múltiples representaciones (cf. Elvira 2008: 286-287). Fue pintado por A. Mantegna —a quien se atribuyen los grabados del incunable de Colonna— (hacia 1475) y por Piero di Cosimo (hacia 1507), obras de las que pudo tener noticia Jan van Scorel en su estancia italiana. La imagen de Sileno resulta un punto de referencia en las representaciones de las bacanales. Recuérdese también que Maarten van Heemskerck, quien siguió por Italia los pasos de su maestro van Scorel, realizaba en los años previos a la estancia de Vives en Breda dibujos sobre la construcción de San Pedro (1532-1537) —que recuerdan vivamente el edificio de *Un humanista*—, un dibujo del Baco de Miguel Ángel en el jardín de Jacopo Galli (Paoletti; Radke 2002: 339, cf. Wind 1998) y un gran lienzo con el título *Triunfo de Baco* (1536-1537).

Lo que puede representar el cuadro de Jan van Scorel en la escena del fondo no son *bamboccianti*, sino Sileno, los pastores y la ninfa, tal como aparece en el comienzo de la égloga VI de las *Bucólicas*: “Los zagales Cromis y Mnásilo vieron a Sileno en su gruta, echado por tierra, durmiendo, con las venas hinchidas —así siempre— con el Baco de ayer [...] Se les junta aliada con ellos y, asustados como están, les ayuda Egle; Egle bella entre las náyades bellas, y cuando él tenía los ojos abiertos, le pinta ella la frente y las sienes con moras como la sangre rojas.” (Vives 1997, égloga VI; también Vives 1947, I: 954).

Sileno, por tanto, es el pintado por Egle, el color de cuyas moras se asocia con el vino y la sangre (por otro lado, el tema eucarístico con el que concluye la explicación de la égloga anterior en el libro de Vives sobre Virgilio). En el cuadro de van Scorel parecen distinguirse los dos personajes, Cromis y Mnásilo, también Sileno tumbado, ante una peculiar gruta formada por dos túneles, y otro personaje que estira del brazo del personaje caído que pudiera ser Egle, aunque también pudiera serlo el personaje del fondo, que también podría representar una escultura. Obsérvese cómo la línea que une el pulgar y el índice de la mano apunta directamente al supuesto Sileno tumbado [cf. ilustración 7].



Después de traducir el texto de Virgilio, Vives ofrece su interpretación: “Esta égloga trata de asuntos recónditos, como son los comienzos de las cosas y la teología de los paganos, y pone de manifiesto la virtualidad de las Musas, que todo lo conocen, celebran a dioses y héroes, y a grandes hombres, como Galo y Varo, y además penetran en lo más íntimo de la naturaleza.” (Vives 1997, égloga VI; también Vives 1947, I: 955). Precisamente porque la égloga trata de misterios es por lo que exige una interpretación. Este es el sentido del humanismo de Erasmo y Vives: construir una esfera del saber que, desentrañando los antiguos misterios, proporcione un consejo que embribe el poder de la nobleza. Tal es la sociogénesis de la “civilización”, en expresión de Norbert Elias (2010: 81-129).

La interpretación de Vives es atrevida, porque Sileno acaba cantando las cantinelas de Febo (Vives 1947: I, 959). Una dialéctica de lo dionisiaco y lo apolíneo, en definitiva, que naturalmente se avanza a Nietzsche y que sigue a Erasmo, quien en sus *Sileni Alcibiadis*, compilación de adagios del de Rotterdam popularísima en aquella época, recordaba unas

figurillas de barro clásicas con una efigie monstruosa en su exterior, pero que abiertas presentaban una apariencia bien distinta¹⁶. Como el Sileno de Vives que acaba apolíneo.

Así pues, si la mano izquierda aporta indicios de quién *es* el efigiado en *Un humanista* (según la hipótesis, Vives), la mano derecha nos dice lo que *hace*, o lo que está haciendo: interpretar textos, desentrañar misterios, lo que podría quedar avanzado ya en la columna y el prisma de la izquierda o en la referencia precisamente a la égloga VI y la figura de Sileno.

Hay un punto de humor en la representación de *Un humanista*. Por una parte, Jan van Scorel acaba identificado con la náyade, ya que ambos “pintan” a Sileno. Por otra parte, Vives, el humanista intérprete, se relaciona con Sileno, a pesar de sus alegatos contra la embriaguez, ya que él es el pintado. Pero además, ya Platón había comparado a Sócrates con Sileno (*Banquete*, 215 a) y no otra cosa hacía el humanista valenciano que, en el molino de aguas, servir de maestro socrático y platonizante para la dama de Breda. La relación aún va más allá. En el diálogo “La embriaguez” (XVII) de su *Exercitatio Linguae Latinae*, compuesto por aquella misma época, dos calaveras de la región de Breda reciben a dos italianos sobrios. En Brabante, dice uno de aquellos, solo falta un templo para Baco (Vosters 2007: 118-119). Y sabemos que la marquesa obsequió en diversas ocasiones a Vives con cantidades generosas de vino e incluso con cubiletes o copas de orfebrería (Steppe 1969: 488-489; Vosters 2007: 147). De hecho, el filósofo se dedicó también, durante su estancia anterior en Londres, a importar vino de Gascuña, entre otras mercancías, y no hay que descartar que en Breda hiciera algo semejante (González 1987: 98).¹⁷

9. ALTERACIONES EN UN HUMANISTA

Las informaciones más detalladas sobre la historia reciente del cuadro están recogidas en los escritos de G. J. Hoogewerff, que permiten reconstruir la siguiente cronología:

–En 1904, el cuadro se incorporó a la colección Flament Fontaine, procedente de una subasta realizada en París (Hoogewerff 1941: 149).

–En 1921, el retrato se encontraba en la colección A. Chiesa de Milán. Cuando el cuadro está en Italia es descrito por Hoogewerff, que en aquella época era secretario del Real Instituto Holandés de Historia y, a partir de 1925, su director¹⁸. En la revista del Instituto, *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome*, cuyos números se pueden consultar actualmente

¹⁶ Una referencia se encuentra en la carta de Juan de Vergara a Vives, de 12 de abril de 1527 (Vives 1978: 457).

¹⁷ Será F. D. E. Schleiermacher, el padre de la hermenéutica, quien, siglos después, fundamentará esta disciplina en una cierta “comunidad de los espíritus”: “Lo único que considero digno de denominarse mundo es la eterna comunidad de los espíritus, su influjo recíproco, su mutuo formarse, la sublime armonía de la libertad” (Schleiermacher 1991: 17).

¹⁸ En 1954, Hoogewerff se retiró y siete años después, con motivo de su 75 aniversario, se publicó un número de la revista de homenaje a su persona.

en internet¹⁹, aparece mencionado el cuadro. –En el número de 1922, Hoogewerff describe la colección A. Chiesa de Milán, donde se encontraba la obra *Un humanista* y 57 cuadros más holandeses:

3. Jan van Scorel: Portret van een man met een slapenden hond. Halffiguur, levensgroot. De voorgestelde, gekleed als een geletterde, is gezeten in de vrije lucht en wijst, uit het schilderij ziende, met een gebaar naar den verlaten torenbouw van Babel in den achtergrond. Rechts een rank boompje. Wolkucht.²⁰ (Hoogewerff 1922: 168)

Obsérvese como Hoogewerff destaca que el personaje va vestido como un erudito o sabio: “gekleed als een geletterde”. También es importante que Hoogewerff habla de un perro “dormido” (een slapenden hond).

–El número de 1923 de las *Mededelingen*, precisamente el año en que Hoogewerff publicó su estudio en francés sobre Jan van Scorel, tiene al principio una reproducción del retrato de este pintor del papa Adriano de Utrecht de van Scorel, ya comentado.

–El número de 1925 se abre con una reproducción de *Un humanista*²¹. Se trata de la fotografía más antigua que he localizado del cuadro, y que denominaré, en adelante, Fotografía I.

–Ese mismo año, la colección Chiesa se dispersó y el cuadro pasó a los Estados Unidos, donde parece ser que fue restaurado. De aquí pudo surgir la noticia de Friedländer, redactada en los años 30, sobre que en el cuadro “*the head is not in a perfect state of preservation*” (1975: 127).

En 1929, la revista *Oud Holland* vuelve a reproducir la Fotografía I (Oud-Holland XLVI (1929), blz. 199, groote afb.).

–El cuadro volvió a París. Hoogewerff menciona la colección Demotte (Hoogewerff 1941: 149) y el Prado informa que el cuadro fue adquirido a G. Stein (1935). El cuadro fue fotografiado de nuevo (Hoogewerff, 1941, ilustración 78, p. 150) y la reproducción fue incorporada a la reedición en francés del estudio sobre Jan van Scorel (es la que denominaré Fotografía II).

– En 1941 apareció el libro de Hoogewerff, *Jan van Scorel en zijn navolgers en geestverwanten* (Jan van Scorel y sus seguidores y simpatizantes) (Hoogewerff, 1941), con la Fotografía I nuevamente (que denominaré aquí Fotografía I bis) y la Fotografía II, en cuyo pie el autor especula con la posibilidad de un autorretrato. En ese momento el cuadro ya había sido adquirido por El Prado.

¹⁹ <http://www.historici.nl/retroboeken/knir/#page=0&accessor=toc1&source=1&view=imagePane>. Agradezco esta línea de investigación a Núria Armengol, responsable de la biblioteca del Institut Amatller d’Art Hispànic de Barcelona.

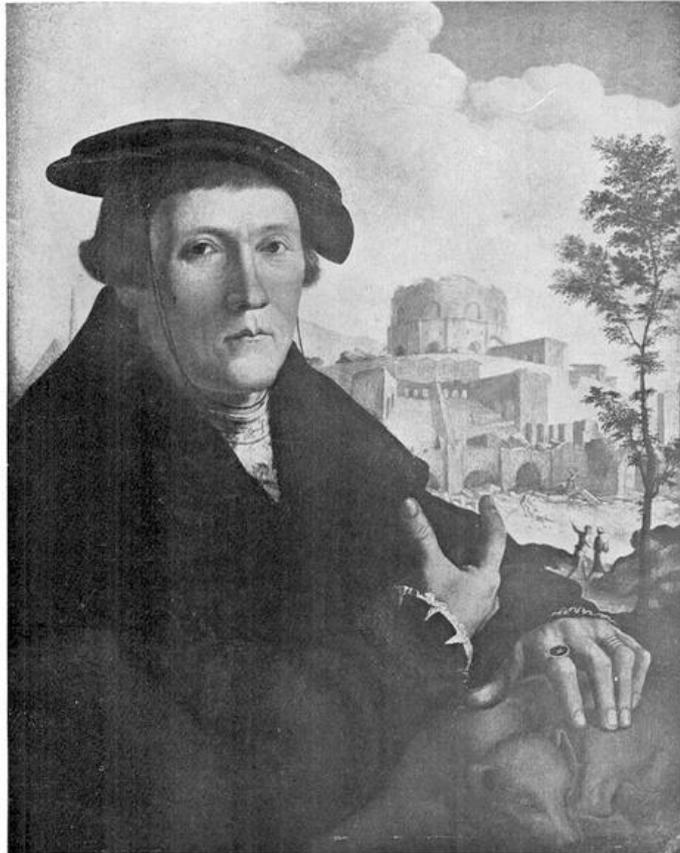
²⁰ La reedición del número, realizada en 1932, que es la que se puede consultar en internet, añade entre parentesis la referencia a la ilustración que será comentada a continuación: (Afb. in de „Mededeelingen" V, 1925, titelpl., en O.-Hld. XLVI, 1929, blz. 199.)

²¹ <http://www.historici.nl/retroboeken/knir/#page=2&accessor=toc1&source=5&view=imagePane>

A continuación puede verse la Fotografía I (ilustración 8), la Fotografía I bis (ilustración 9), y la Fotografía II (ilustración 10). Después, se procederá a una comparación detallada de las dos fotografías con la del cuadro del Prado en su estado actual (Fotografía III).

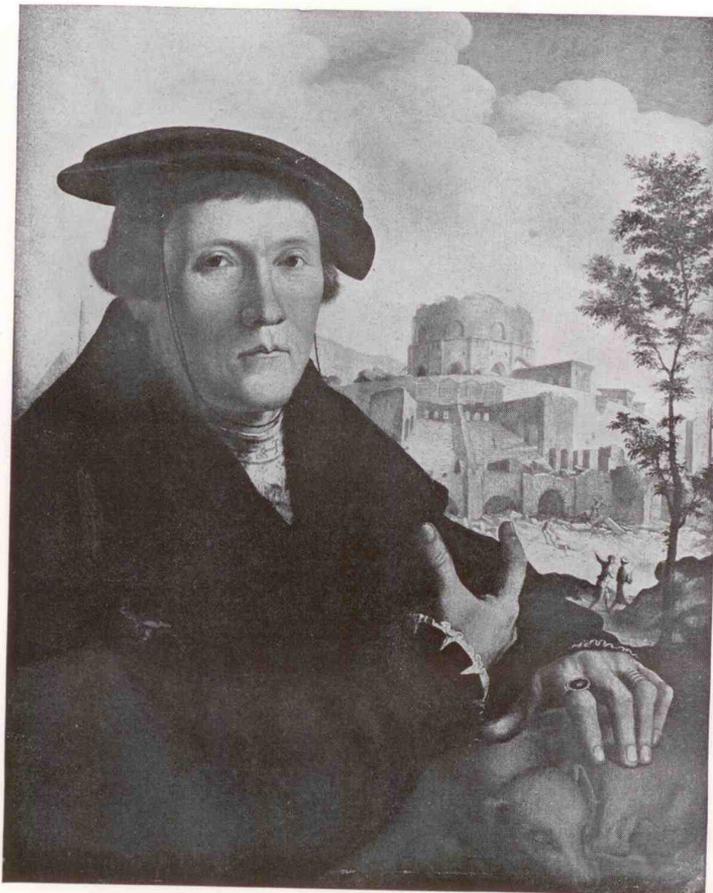
Front

Pl. 1.



Jan van Scorel. Portret van een humanist.
Verzameling A. Chiesa.

Ilustración 8. Fotografía I. Reproducción de Un humanista en *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome*, 1925.



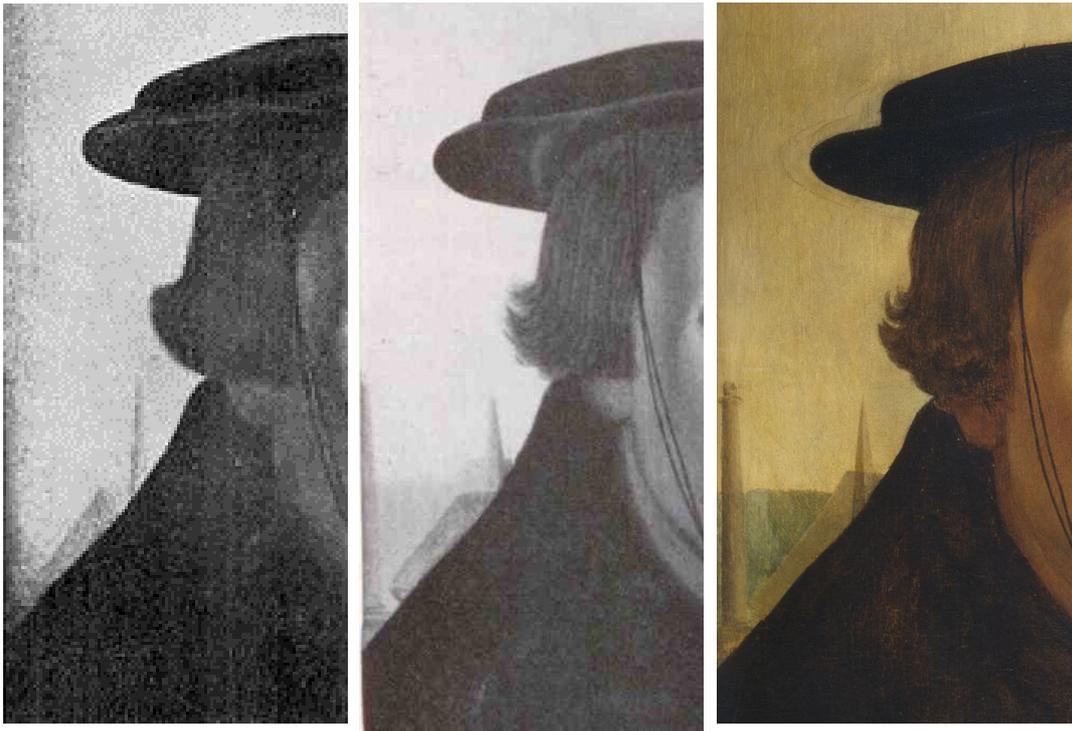
Jan van Scorel. Portret van een Humanist (zelfportret?) vroeger in de verzameling A. Chiesa te Milaan. Oorspronkelijke toestand.

Ilustración 9. Fotografía I bis.



Afb. 78. Jan van Scorel. Portret van een Humanist, Vroeger in de verzam. A. Chiesa, Milaan, nu in particulier bezit te Parijs. (Na de „restauratie“.)

Ilustración 10. Fotografía II.



La forma del sombrero de II es más semejante a I que a III. La pirámide de I, convertida en algo así como un tejado en II se alarga en III hasta el obelisco. Los rizos están más marcados en III.



El rizo también aparece más definido en III, así como las laderas de la montaña del fondo. También la ruina del fondo, junto al vestido, que no está en I, es distinta en II y III.



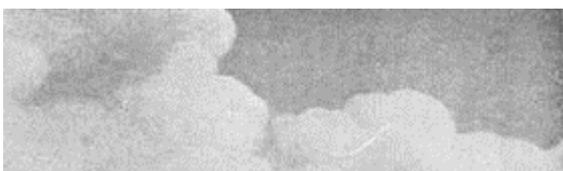
El cordón sobre la camisa de III, no está ni en I ni en II.



La yema del dedo en I está más separada del perfil de la estola de pieles que en II, pero en ambos se aprecia la uña, que no está en III.



El perrito en I tiene los ojos cerrados. En II también, o ligeramente entreabiertos. En III, sin embargo, los ojos están abiertos. La descripción de un perrito dormido, que realiza Hoogwerff, no parece coherente con III.



Las nubes son distintas en I, II y III.



También el árbol de I es más frondoso que II y III, pero II presenta ramas que no hay en III, como la que se encuentra a media altura a la derecha.



Los ojos resultan más claros en II que en I. Hoogewerff (1941: 149) habla de ojos azules. Las arrugas de I y II han desaparecido en III.

Las diferencias entre II y III, que no se pueden atribuir a un mero retoque fotográfico²², harían pensar en una segunda modificación del cuadro, además de la restauración de la que da cuenta Hoogewerff.

²² Para apreciar los retoques fotográficos de la revista, puede compararse *El martirio de San Sebastián* de Antonio del Pollaiuolo (National Gallery de Londres; una reproducción puede verse en: http://www.nationalgallery.org.uk/cid-classification/classification/picture-in-frame/antonio-del-pollaiuolo,-the-martyrdom-of-saint-sebastian/262326/*/moduleId/ZoomTool/x/202/y/0/z/1) con su fotografía de que aparece al comienzo del volumen 8 de 1928 (<http://www.historici.nl/retroboeken/knir/#page=1&accessor=toc1&source=8&view=imagePane>). Se aprecian retoques fotográficos, como el perfilado del cabello del ballestero que está al fondo a la izquierda, apuntando al protomartir, pero no una alteración del dibujo o un añadido de elementos, como en el caso de la fotografía de *Un humanista*.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (1941): “Juan Luis Vives. Ofrenda de su Universidad”, *Anales de la Universidad de Valencia*, año XVII, cuaderno 131. Valencia: Imprenta Hijo de F. Vives Mora.
- Bataillon, Marcel (1979): *Erasmo y España*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Biblioteca Nacional: “Medallas y piedras grabadas que la Marquesa del Cenete legó en su último testamento á D. Diego Hurtado de Mendoza”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, tercera época, año VI, tomo VII, Julio á Diciembre de 1902. Madrid, pp. 310-319. Transcripción anónima de Bibl. Nac. P. V. fol. c 46-36.
- Bonilla y San Martín, A. (1929): *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, 2ª ed., vol. III. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica.
- Calero, Francisco (1984): “¿Cómo era Luis Vives?”, *Debats*, núm. 84, primavera.
- Durero, A. (2007): *Diario de Durero en los Países Bajos (1520-1521)*, ed. Jesús María González de Zárate, La Coruña: Camiño do Faro.
- Elías, Norbert (2010): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Elvira Barba, M. A. (2008): *Arte y mito. Manual de iconografía clásica*. Madrid: Sílex.
- Friedländer, Max J. (1975): *Jan van Scorel and Pieter Coeck van Aelst*. Leiden; Bruselas: A. W. Sijthoff; La Connaissance.
- García Pérez, Noelia (2004): “La huella petrarquista en la biblioteca y colección de obras de arte de Mencía de Mendoza”, *Tonos. Revista electrónica de estudios filológicos*, núm. 8, Universidad Complutense.
- Gil, Luis (2000): “Las disciplinas humanísticas”, en AAVV: *Cinc segles i un dia*. Universitat de València.
- González, Enrique (1987): *Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- González, Enrique & Gutiérrez Rodríguez, V. (1999): *Los Diálogos de Vives y la imprenta*. València: Institució Alfons el Magnànim.
- Hidalgo Ogáyar, Juana (1997): “Libros de horas de Mencía de Mendoza”, *Archivo Español del Arte*, 278, 177-183.
- Hidalgo Ogáyar, Juana (2011): “Doña Mencía de Mendoza y su residencia en el Palacio Real en Valencia”, *Archivo Español de Arte*, LXXXIV, 333, 59-90.

- Hoogewerff, G. J. (1922) “De tentoonstelling van oude Nederlandsche Schilderkunst te Milaan, Mei-Juni 1922”, *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome*, 1922, vol. 2, pp. 167-178.
- Hoogewerff, G. J. (1923): *Jan van Scorel. Peintre de la Renaissance Hollandaise*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hoogewerff, G. J. (1941): *Jan van Scorel en zijn navolgers en geestverwanten*, S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Kren, Thomas (2006): “Simon Bening, Juan Luis Vives and the Observation of Nature”, en Jeffrey Hamburger et al.: *Tributes in Honor of James H. Marrow: Studies in Painting and Manuscript Illumination of the Late Ages and Northern Renaissance*. Londres: Harvey Miller, pp. 311-322.
- López Beltrán, María Teresa (2000): “Curso y piratería en el comercio exterior del Reino de Granada en época de los Reyes Católicos”, *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 22, 373-389.
- Lozoya, Marqués de (1940): “Juan Luis Vives y Alberto Durer”, *Archivo Español del Arte*, 40, 42-43.
- March, José (1951): “El primer marqués del Cenete. Su vida suntuosa”, *Archivo Español de Arte*, 93, 47-65.
- Moreno Gallego, Valentín (2006): *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Esport de la Generalitat Valenciana.
- Oliver Beltrán, Isabel (1992): *Grabado en los libros valencianos del siglo XVI*. Valencia: Consell Valencià de Cultura.
- Ortega y Gasset, J. (1986): *Mirabeau, o el político; Contreras, o el aventurero; Vives, o el intelectual*. Madrid: Revista de Occidente.
- Paoletti, John T.; Radke, Gary M. (2002): *El arte en la Italia del Renacimiento*. Madrid: Akal.
- Salazar, Abdón M. (1953): “Iconografía de J. L. Vives durante los siglos XVI, XVII y XVIII”, *Boletín de la Real Academia de Historia*, 133, pp. 305-344.
- Salazar, Abdón M. (1967): *El escudo de armas de Juan Luis Vives*, Londres: Tamesis Books.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (1991): *Monólogos*, Barcelona, Anthropos; Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.
- Schneider, Norbert (2002): *The art of the portrait: masterpieces of European portrait-painting, 1420-1670*. Köln: Taschen.
- Silva, Pilar (2008): “Jan van Scorel: *Un humanista*”, en Falomir et al.: *El retrato del Renacimiento*. Madrid: Museo del Prado.
- Steppe, J. K. (1969): “Mencía de Mendoza et ses relations avec Erasme, Gilles de Busleyden et Jean-Louis Vivès”, *Scrinium Erasmianum. Mélanges historiques publiés sous le patronage de l'Université de Louvain*, vol. II, Leiden: J. Coppers, pp. 450-506.

- Tournoy, G. et al. (1993): *Vives te Leuven*. Supplementa Humanistica Lovaniensia VIII. Leuven University Press.
- Van den Bussche, E. (1876): “Luiz Vives: Célèbre philosophe du XVe siècle (Notes Biographiques)”, *La Flandre: Revue des monuments d’histoire et d’antiquités*, 8.
- Vives, Juan Luis (1947): *Obras completas*, trad. Lorenzo Riber, Madrid: Aguilar, 2 vols.
- Vives, Juan Luis (1978): *Epistolario*, edic. José Jiménez Delgado, Madrid: Editora Nacional.
- Vives, Juan Luis (1997): *Interpretación de las “Bucólicas” de Virgilio principalmente alegórica*. Ayuntamiento de Valencia.
- Vosters, Simón A. (2007): *La dama y el humanista. Doña Mencía de Mendoza y Juan Luis Vives entre Flandes y Valencia*. Murcia: Nausicaä.
- Wind, E. (1998): *Los misterios paganos del Renacimiento*. Madrid: Alianza.

