

VIVESIANA

Vol. II

2017



ASSOCIACIÓ D'AMICS DE LLUÍS VIVES
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA



VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. II. 2017

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

C./ La Nau, 2

46003 València

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

Consell científic

Antonio Ariño (Universitat de València, Espanya)

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

Karl Kohut (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Alemanya)

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

Gilbert Tournoy (Katholieke Universiteit Leuven, Bèlgica)

Consell editorial

Marco Antonio Coronel (Universitat de València)

Francesc J. Hernández (Universitat de València)

Helena Rausell (Universitat de València)

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

VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. II. 2017

INDEX

Introducció	5
Obres de Vives	7-16
Lluís Vives. Diàlegs, XXII. Regles del joc	9-16
Articles	17-90
El discurso de la guerra y la paz en el <i>Quijote</i> <i>The discourse of war and peace in Don Quixote</i> Francisco Calero Calero	19-31
La <i>Fabula de homine</i> de Juan Luis Vives en la tradición literaria antigua y renacentista <i>The Fabula de homine by Juan Luis Vives in the ancient and Renaissance literary tradition</i> Luis Fernando Hernández	33-47
Anotaciones al tratamiento de los mitos en los <i>Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín</i> de Juan Luis Vives <i>Annotations to the treatment of the myths in the Commentaries on Augustine's City of God by Juan Luis Vives</i> Pedro Fernández Requena	49-63

VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. II. 2017

El matrimonio en el pensamiento social de Luis Vives: entre la antropología y la teoría política

Marriage in the social thought of Luis Vives: between anthropology and political theory

Pedro García Pilán

65-78

Juan Luis Vives *versus* Martín Lutero. La respuesta del Humanismo vivesiano a la Reforma luterana

Juan Luis Vives versus Martin Luther. The Response of Vivesian Humanism to the Lutheran Reformation

Raúl Francisco Sebastián Solanes – Néstor Olucha Feliu

79-90

Miscel·lània

91-101

Textos llegits el 6 de maig de 2016,
a l'acte de commemoració de la mort de Joan Lluís Vives
Celebrat a La Nau

93-99

Declaració institucional

100

Text llegit a la plaça Margarida Valdaura,
amb motiu de la reubicació del monument a Vives

101

VIVESIANA

Vol. II. 2017

INTRODUCCIÓ

Presentem el volumen II de Vivesiana, que pràcticament coincidirà en el temps amb dues novetats bibliogràfics notables. En primer lloc, la publicació del llibre col·lectiu, coordinat pel professor Marco Coronel, titulat *Juan Luis Vives. El humanista y su entorno*. L'obra representa un bon balanç de l'estat de la recerca vivista i ha estat acuradament editat per la Institució Alfons el Magnànim. També aquesta entitat reeditarà una versió ortogràficament actualitzada i anotada de la traducció dels *Diàlegs* de Vives realitzada per Pin y Soler, que fou la primera versió en llengua catalana d'una obra l'humanista valencià.

Des de la publicació del primer volum de *Vivesiana* també s'ha produït un esdeveniment important. Coincidint amb la commemoració que la Universitat de València i l'Associació d'Amigues i Amics de Lluís Vives fa de la mort de Vives, els dies 6 de maig del 2016, la Regidoria de Cultura de l'Ajuntament de València ha reubicat el bust de Lluís Vives a la plaça Margarida Valdaura, on es trobava la casa pairal de l'humanista. El bust havia estat retirat de les seues ubicacions anteriors (la plaça d'Els Pinazo i la de Ciutat de Bruges), per diverses obres i es conservava en un magatzem municipal.

En aquest número de Vivesiana publicarem un fragment de la traducció de Pin y Soler esmentada, precisament el diàleg sobre la ciutat de València, els documents de l'acte del 6 de maig del 2016, i cinc articles que es refereixen, dos d'ells, a la relació de les obres de Vives amb el Quixot i amb el pensament de Lutero, altres dos analitzen obres de Vives, concretament la *Fabula de homine* i els *Comentaris a la Ciutat de Déu*, i un estudi sobre el matrimoni en el pensament social de Vives.

Francesc J. Hernández (Universitat de València), març 2017



OBRES DE VIVES

VIVESIANA

LLUÍS VIVES. DIÀLEGS, XXII. REGLES DE JOC

Trad. Josep Pin i Soler (1915)

Regles de joc

(Diàleg variat sobre la ciutat de València)

BORJA, CENTELLES, CABANILLES¹

Borja.- D'on arribes vers nosaltres,² estimadíssim Centelles?

¹ Els tres personatges d'aquest diàleg es componen amb un personatge real, amb el qual Vives té una relació, però amb l'edat del seu fill o nebot. Així Borja (*Borgia*) té a veure amb Joan II de Borja, tercer duc de Gandia, però amb l'edat del seu fill Francesc. Al setembre de 1535, quan encara no s'havia traslladat a Breda per servir de preceptor a Mencía de Mendoza, Vives va escriure al duc de Gandia, probablement amb la pretensió d'aconseguir el seu suport. Li remet una obreta, publicada el mateix any: *Preces et meditationes*. En la carta de remissió Vives saluda també la duquessa, però no fa esment del fill, Francesc de Borja, aleshores marquès de Llombai. Aquest havia nascut el 1510. Precisament l'any de la publicació dels *Diàlegs*, 1539, Francesc de Borja va tenir una experiència decisiva en escortar el cadàver de l'emperadriu Isabel de Portugal i d'Aragó a la seua tomba a Granada i va decidir dedicar la seua vida a servir senyors incorruptibles. Temps després, Francesc de Borja professà en l'orde dels jesuïtes, en el qual arribaria a general de la Companyia. Fundà el Col·legi Jesuïta de Gandia, que esdevingué universitat, i promogué una reforma educativa important. Precisament en aquesta universitat es van fer servir per primera vegada els *Diàlegs* com a llibre de text. Pel que fa a Centelles (*Scintilla*), el mateix Vives en fa esment en el diàleg del nebot de Serafí Centelles. Al desembre de 1518 Vives havia tramès a Serafí Centelles dues obretes seues, *Chypei Christi descriptio* (París, 1514) i l'obra que en la carta de remissió anomena *La pau en la qual va nàixer Crist*, però que va estar publicada com a *De tempore quo natus est Christus* ('Del temps en el qual va nàixer Crist'). Serafí Centelles, conegut com "el comte lletrat", havia finançat l'edició del *Cancionero general* d'Hernando del Castillo (1511), era protector de l'humanista Joan Baptista Anyés i va tenir com a secretari el traductor Bernardí Vallmanya. El comte mateix va fer algunes composicions. Morí en 1536. El seu comtat fou heretat pel seu nebot Francesc Gelabert de Centelles, tercer comte d'Oliva, el qual fou també amant de les lletres. El 1525 ja havia contractat matrimoni i va morir el 1552. Pel que fa a Cabanilles (*Cabannillius*), en les notes de Cristòfor Coret i Peris als *Diàlegs* es diu: "Este Cabanilles, fué Don Gerónimo Cabanilles, Embajador en Francia, como dice en su Dedicatoria el Maestro Juan Celaya. Continuó el Convento de Jerusalem que había empezado en 1496. Don Luis su hermano, que murió Gobernador de Valencia en 1524, á quien sucedió en el Gobierno este Don Gerónimo (que ya substituía.) Juró en 30 de Marzo 1523 (Manual de la Ciudad). Fué uno de los Albaceas de Don Juan, Marqués de Brandembourg, Capitan General de Valencia y marido de la Serenísima Señora Doña Germana, Reina de Aragon y de las dos Sicilias; segun el Testamento de éste, que recibió en Valencia Dionisio Climent, Notario, en 3 de Julio 1525 que he leído." Certament, quan Vives va estudiar a París (1509-1514), coincidí amb Jeroni Cabanilles, ambaixador a França i gentilhome de cambra de Carles I, capità de la seua guàrdia, batlle i alcaid del castell de Sagunt i virrei, per absència de donya Germana (1538-1549). Pel seu càrrec i probablement també pel seu passat, Jeroni Cabanilles fou l'encarregat de rebre al port de València l'emperador francès Francesc I, quan arribà a la ciutat després de ser capturat en la batalla de Pavia. El fill de Jeroni Cabanilles, de nom també Jeroni, va heretar béns i hisenda, i arribà a governador general.

² Borja i Cabanilles van junts i es topen amb Centelles a la cruïlla del carrer del Trinquet dels Cavallers (que en temps de Vives continuava per l'actual plaça de Nàpols i Sicília) i el carrer dels Carrossos (ara, carrer d'Aparisi y Guijarro), és a dir, en el punt on es troben dos carrers amb noms relacionats amb el joc de pilota.

Centelles.- De Lutècia.

Borja.- De quina Lutècia?

Centelles.- Com si n'hi hagués moltes?

Borja.- Encara que sigui l'única, ignoro on és i on està situada.

Centelles.- La Lutècia dels parisencs.

Borja.- Havia oït anomenar París moltes vegades, però Lutècia mai. De manera que Lutècia és París? Vet aquí per què fa tant de temps no se't veia per València i especialment pel trinquet de la noblesa.

Centelles.- A París n'he vist, de trinquets i de gimnasos docents, més útils i més nobles que els vostres jocs.³

Borja.- De quins estudis o gimnasos parles?

Centelles.- D'uns trenta que n'hi ha en aquella acadèmia⁴ plena d'erudició i de ciència on es troben molts savis doctors, joves, estudiosíssims i de molt bons costums.

Borja.- El que s'entén per classe vulgar.

Centelles.- De què en dius vulgar?

Borja.- L'escòria del poble: fills de sabaters, de teixidors, de barbers, de bugaders i altres menestrals o jornalers.⁵

Centelles.- Vosaltres, segons veig, de la vostra ciutat estant, preneu la mida del món i penseu que per tota Europa regnen els mateixos costums d'aquí. Doncs jo et dic que el jovent de què et parlo es compon de molts fills de prínceps, cavallers, nobles i grans senyors, no solament de França, sinó també d'Alemanya, d'Itàlia, d'Anglaterra, d'Espanya i Flandes, molt aplicats i dòcils per a allò que els mestres disposen amb paraula amistosa o amb serioses repreensions i que, fins sent castigats rigorosament amb les vergues,⁶ si de cas esdevé necessari, ho suporten amb paciència i posat modestíssim.

Cabanilles.- Ho he oït contar moltes vegades, quan jo era a França, ambaixador del rei Ferran.⁷ Mes deixem per ara aqueixa conversa; la tornarem a reprendre més tard. No veus

³ Joc de paraules de Vives, aprofitant el doble sentit de *gymnasium* 'gimnàs' i 'col·legi universitari' (gimnàs docent), i *ludus* 'joc' i 'escola'.

⁴ La Sorbona.

⁵ Aquesta intervenció palesa el menyspreu de la noblesa envers la universitat, però resulta inadequada en boca de Borja (vegeu la nota 241).

⁶ En els capítols que s'establiren el 30 d'abril de 1499 per al regiment de la Universitat de València es diu: "[Els magnífics jurats, racional i síndic ordenen] que en lo dit estudi sia elet hun verguer, lo qual tinga càrrech de tres coses. La una, de guardar la porta del dit estudi, que persona alguna dels estudiants continus no ixqua de la dita casa e Studi General sens voluntat y licència del dit rector e del mestre particular a qui lo dit estudiant serà acomanat. L'altra, que ab la verga alta vaja e presehixa als doctors, que iran e vendran a legir en les cadires al dit Studi General, dins aquell, e no fora de aquell, en manera que, entrant per la porta, vaja davant aquell amb la verga e armes de la ciutat. La tercera, que tinga càrrech de penre e empresonar totes aquelles persones que lo rector manarà e volrà; e que lo dit verguer tinga una estància prop la porta."

⁷ Vegeu la nota 241.

que som prop del trinquet del Miracle,⁸ pròxim al dels Carrossos?⁹ Parlem, doncs, del joc de la pilota per passar alegrement l'estona.

Centelles.- No ens asseguem, enraonem d'allò que ens sembli, tot passejant. A on vols que anem? Passem per Sant Esteve o pel portal del Real,¹⁰ i de camí podem fer visita, a palau, al duc Ferran de Calàbria.¹¹

Cabanilles.- No, potser interrompríem els estudis d'eix doctíssim príncep.

Borja.- Més valdria fer-nos portar les mules i enraonar tot cavalcant.

Cabanilles.- Cal no perdre el costum de servir-se de peus i cames. El temps és bell i serè; l'aire, fresquet. Val més anar a peu que no pas a cavall.

Borja.- Llavors, prenem per Sant Joan de l'Hospital¹² cap al carrer del Mar.

Cabanilles.- De passada, veurem cares boniques.

Borja.- A peu! Seria molt ordinari.

Centelles.- Més ho és, al meu parer, exposar-nos a les burleries de donzelles nècies i indiscretes.¹³

Cabanilles.- Vols que anem dret per la plaça de la Figuera i Santa Tecla?¹⁴

Centelles.- No, pel carrer de la Taverna del Gall.¹⁵ Vull veure la casa on és nat el meu amic Vives, una casa que, segons diuen, es troba davallant, al cap del carrer, a mà esquerra, i al mateix temps visitaré ses germanes.¹⁶

⁸ El carrer del Miracle és adjacent al del Trinquet dels Cavallers.

⁹ El trinquet del carrer dels Carrossos, prop de la casa de la família Carròs.

¹⁰ El grup dubta de seguir el camí cap al nord, és a dir, seguir per l'actual carrer del Baró de Petrés cap al carrer de l'Almodí, on hi ha l'església de Sant Esteve, o cap a l'est, o seguir per l'actual carrer d'Aparisi y Guijarro, eixir de la muralla per la porta del Real, creuar el riu Túria i veure el palau, els enderroc del qual poden contemplar-se ara a l'actual jardí dels Vivers. La qüestió és, per tant, si marxen cap al nord, cap a l'est o, com faran, caminen en direcció sud.

¹¹ Ferran d'Aragó (1488-1550), el fill de Frederic III de Nàpols que va casar amb Germana de Foix, vídua de Ferran el Catòlic, i virreina de València. En morir Germana, va casar amb Mencía de Mendoza, quan aquesta va quedar vídua de Hendrick de Nassau i Breda. Vives està elogiant en el diàleg el futur marit de la dona que el protegia quan redactava el diàleg.

¹² Pel carrer del Trinquet dels Cavallers, deixant a la dreta el conjunt monumental de Sant Joan de l'Hospital. El *Llibre dels feits* (capítols 127 i 128) conta amb detall que l'any 1233, trobant-se el rei Jaume a Alcanyís, foren precisament dos cavallers, l'occità Hug de Fullarquer o Folcalquier ("Fullarquer", diu el *Llibre*), mestre de l'orde hospitaler de Sant Joan d'Acra ("maestre de l'Espital", diu el llibre), i Balasc o Blai d'Alagó, cavaller que havia estat exiliat uns dos anys a València, els qui, després de la conquesta de Mallorca, animaren el rei a prendre la ciutat i el Regne. És lògic que, en conquerir Jaume I la ciutat i fundar el Regne de València, permetera immediatament la fundació d'un hospital de l'orde de cavallers croats que l'havia animat a la campanya bèl·lica.

¹³ El grup ha caminat pel carrer Trinquet dels Cavallers i l'actual plaça Sant Vicent Ferrer. En accedir a aquesta ha passat per l'antic portal Nou de la jueria. Després, continua, cap a la dreta, pel carrer del Mar.

¹⁴ La plaça de la Figuera corresponia al darrer tram del carrer del Mar, en la confluència amb l'actual plaça de la Reina. A l'esquerra hi havia el convent de Santa Tecla (o de Sant Josep i Santa Tecla), de les monges agustines, entre l'actual carrer de Lluís Vives i la plaça de la Reina.

¹⁵ Actualment, carrer de Lluís Vives.

Borja.- Deixa't avui d'eixes visites femenines. Si vols parlar amb una senyora, anem primer a ca l'Àngela Sabata, amb qui podrem enraonar de matèries literàries.¹⁷

Cabanilles.- Tant de bo, si ho desitges, que la marquesa del Cenete hi fos.¹⁸

Centelles.- Si és veritat allò que n'he oït contar, trobant-me a França, sembla que és una senyora molt entesa i amb qui s'ha de tractar de certes matèries amb gran cura.

Borja.- Pugem fins a Sant Martí o pel carrer de Vallès davallem a la plaça de Vila-rasa?¹⁹

Cabanilles.- Anem per ací al trinquet d'en Bàrcia, o si prefereixes, al dels Mascons.²⁰

Borja.- Que n'hi ha a França, de jocs públics, com els nostres?

Centelles.- De tota França, no en puc parlar. A París, de jocs públics, no n'hi ha cap; de privats, n'hi ha molts: els del raval de Sant Jaume, de Sant Marçal, de Sant Germà...²¹

Cabanilles.- I a la mateixa *citè*, el famosíssim de la Braca.²²

¹⁶ Vives era el fill major de Lluís Vives i Valeriola i de Blanquina March i Almenara, que tingueren un fill i tres filles més: Jaume, Beatriu, Leonor i Isabel Anna. En escriure el diàleg, els pares i Jaume eren morts. Leonor i Isabel Ana contragueren matrimoni. Beatriu es mantingué soltera. Em 1531, Vives comunica a Honorat Joan la seua voluntat d'encarregar-se de la seua germana: "Pense cridar la meua germana al meu costat, perquè crec que ací o es casarà més fàcilment o podrà romandre soltera al meu costat, si no és que tu hages trobat per a ella una cosa que li convinga, algun *déu baixat del cel*, perquè, en cas contrari, serà més encertat que vinga al meu costat, ja siga per camins de terra, travessant Espanya, ja siga per via marítima, des d'algun port del Cantàbric fins a Flandes." (*Epistolari*, 555). No tenim notícies que Beatriu anara finalment a viure amb el seu germà.

¹⁷ Àngela Sabata era una dona amb una important activitat en el camp de les lletres, ja que tenia un cercle literari. Era senyora d'Argeleta i Boinegro i, en casar-se amb Joan Jeroni Escrivà de Romani i de Boil (mort el 1563), incorporà aquestes baronies a les de la família Escrivà, que eren senyors de Patraix. Coret i Peris afirma que la casa d'Àngela Sabata "es la de Escrivà, Señor de Argelita, delante de la de Vives", ja a l'actual carrer de Vidal.

¹⁸ En el diàleg, Vives fa la següent associació: Germanes (casa pairal, carrer de Lluís Vives) / Àngela Sabata (casa a l'adjacent carrer de Vidal, cercle literari) / Mencía de Mendoza (palau de Breda). D'altra banda, el comentari de Vives és premonitori o es basa en el seu coneixement de primera mà de la situació de Mencía de Mendoza, ja que, en quedar vídua, viatjà a València i es convertí en la dona del virrei. Com havia fet a Breda, també a València reformà el palau reial, dotà dues càtedres per a la nova universitat i donà instruccions per a la fundació d'una facultat menor a Toledo, que havia de tenir professors de llatí, grec i hebreu.

¹⁹ Igual que al principi, es plantegen dues opcions, però el grup marxarà per una tercera via. Es troben a l'actual plaça dedicada a Margarida Valldaura, la dona de Vives i, suposadament, la germana del Valldaura que apareix en el diàleg anterior, i poden continuar cap a la dreta, per l'actual carrer del Sagrari de Sant Martí, que està al nord de l'església, o cap a l'esquerra, pel carrer de Vallès, ara de Vidal, fins a l'antiga plaça Vila-rasa, ara una part del carrer del Poeta Querol, ja esmentada en el diàleg IV (vegeu la nota 10). El grup continuarà pel carrer de Cardona, un carreró que parteix del carrer de Vidal i s'adreça a la porta rococó del palau del Marquès de Dos Aigües. Cal dir que l'itinerari passa just per dues làpides romanes que encara es conserven a la ciutat, encastades en els edificis: l'una, entre el carrer del Trinquet de Cavallers i la plaça de Sant Vicent Ferrer i l'altra, entre el carrer de Vidal i el carrer del Poeta Querol.

²⁰ Després del carrer de Cardona, el grup gira a la dreta i marxa per l'actual raonada del palau del Marquès de Dos Aigües cap al carrer de l'Ambaixador Vic, el qual presentava abans dos trams. L'eixamplament primer duia nom de plaça, i fou anomenada de Marrades, de Solers i de Ribot. Potser tenia alguna cosa a veure la denominació *ribot* amb el joc de la pilota? (hi havia un altre carrer dels Ribots, relacionat amb una família amb aquest cognom). El segon tram era pròpiament el carrer dels Mascons, que es refereix a la família Mascó, la qual s'instal·là a la ciutat amb el repartiment de Jaume I i que hi tenia la seua casa.

²¹ En francès, de Saint Jacques, Saint Marcellin i Saint Germain.

Borja.- Juguen igual que per aquí?

Centelles.- No hi ha gaire diferència, sinó que allí l'amo del joc us dona calçat i bonets per a fer el partit.

Borja.- Com són?

Centelles.- El calçat és de feltre.

Borja.- Aquí no serviria.

Cabanilles.- Per mor de l'empedrat. A França i a Bèlgica juguen sobre paviments enrajolats, plans i llisos.

Centelles.- Els bonets, l'estiu, són més lleugers, i l'hivern, gruixuts i fondos, amb una corretgeta que passa sota el mentó perquè no caiguin del cap o no llisquin sobre els ulls.

Borja.- Aquí no ens en posem mai, de corretgeta, sinó quan fa molt d'aire. Amb quina mena de pilotes juguen?

Centelles.- Quasi mai amb pilotes de vent, com aquí, sinó amb unes pilotes una mica més petites i molt més dures, de cuir blanc. La borra no és com en les vostres, de pelussa de drap; és de pèl de gos i, per tal motiu, juguen rarament amb la palma de la mà.

Borja.- Doncs, com percudeixen la pilota? Amb el puny, com en les de vent?

Centelles.- No, amb una pala.

Borja.- Feta de fil?

Centelles.- Teixida amb cordes de budells, com són ordinàriament les sextes de la guitarra. Limiten el camp de joc per mitjà d'una corda tesa, i per tota la resta juguen com aquí. Tírrar la pilota més ençà de la corda és falta; els bàndols són dos; els nombres, quatre: quinze, trenta i quaranta-cinc i són avantatges les d'igualar-se a dos o a tres punts. La victòria pot ser doble, guanyant la ratlla i el joc. La pilota es torna de volada o del primer bot, i com de rebot ja no porta força, es fa una ratlla on ha tornat.

Borja.- No hi ha altres jocs més que els de pilota?

Centelles.- A la Cité, tants com aquí i més, però entre els estudiants els mestres no en permeten d'altre, si bé, d'amagat, es juga a cartes i els infantons, a ossets; els més crescuts, als daus. Nosaltres teníem un mestre anomenat Anneu, que per carnestoltes²³ ens deixava jugar a cartes, però d'aquest joc i de tots en general havia escrit sis regles en una tauleta penjada a la seva cambra.²⁴

Borja.- Quines eren aqueixes regles, digues si et plau, ja que ens has contat tota la resta.

²² Així tradueix Pin i Soler "quod vocant Braccae". Rodríguez Santidrián tradueix en castellà "Bracas" i Calero i Echarte "Bracques". Amb tot, *Braccae* és una paraula que es refereix a una mena de calçons medievals, les *bragues* o *saragjells* (encara que les primeres són d'origen celta i els segons, àrab). Potser per això, Vives continua referint-se a la vestimenta dels jugadors, i aquest és el sentit de la pregunta següent de Borja: juguen igual, és a dir, vesteixen de la mateixa manera.

²³ O, també, en els dies "lletjos", és a dir, de mal temps.

²⁴ Borja i Cabanilles voldran esbrinar quines són aquestes regles, que donen títol al diàleg, la qual cosa constitueix l'argument de la resta. Vives no les enunciarà fins a completar la passejada per València.

Centelles.- Anem a passeig: tinc un increïble desig de reveure la meva ciutat nativa, que fa tant de temps que no he vista.

Borja.- Prenem les mules per passejar amb major comoditat i amb més senyoriu.

Centelles.- Un senyoriu que no val un petar dels dits.

Borja.- Jo tampoc, si vols que et sigui franc, mouria la mà pel senyoriu de què parles, i no sé per quin motiu l'hem de voler donar a les nostres persones.

Cabanilles.- Tens raó: som tres, i en els carrers estrets, amb la gentada,²⁵ ens separaríem els uns dels altres, i per aquest motiu deuríem interrompre la nostra conversa, o que un de nosaltres no entengués moltes coses.

Borja.- Està bé, m'hi conformo: anem a peu, entrem per aquest carreró²⁶ a la plaça de Penya-roges.²⁷

Centelles.- Molt bé, i d'allí, pel carrer dels Manyans²⁸ al dels Pastissers²⁹ i al mercat, o plaça de les Fruïtes.

Borja.- Per què no “de les Cols”?³⁰

Centelles.- Tot és u: qui és amador de cols, en diu “de les Cols”; qui de la fruita, “de les Fruïtes”. Quina plaça més gran! Quina distribució de marxants i exposició de coses per a vendre! Quina fragància dels fruits! Quina varietat, bellesa i pulcritud! Impossibile imaginar uns horts semblants a aqueixa plaça, i quanta cura dels nostres edils³¹ i de llurs dependents perquè el comprador no sigui burlat! Aquell que veieu en la seva mula, no és Honorat Joan?³²

²⁵ Estan a punt d'entrar a la zona del mercat.

²⁶ Probablement es refereix al carrer dels Gascons, nom possiblement derivat de Mascons.

²⁷ El nom té a veure amb els Penya-roja, una família noble, amb capella a l'església contigua de Sant Martí. Actualment, la plaça està dedicada a Marià Benlliure. Durant molt de temps fou anomenada plaça de la Pilota, perquè també s'hi jugava.

²⁸ El carrer conserva aquest nom. Segueix el traçat de l'antiga muralla àrab, que també coincideix amb l'itinerari dels personatges de Vives en altres llocs.

²⁹ El carrer dels Pastissers o Confiters (*vicum dulciarum*), que no s'ha conservat, devia estar darrere de la llotja de la Seda, on desenvolupava la seua activitat el gremi de sucrrers, antigament anomenat gremi de cerers i confiters, que havia estat fundat el 1283. Els confiters estaven instal·lats en una part de la Llotja, al carrer de les Carabasses fins al de la Bosseria i al carrer dels Rutlons (avui de l'Arquebisbe Mayoral) Però una referència posterior al carrer del Fumeral fa pensar que el grup més aviat es devia dirigir pel carrer del Trenc i no cap a la part posterior de la Llotja. El nom significa el 'trencament' (trenc) que s'hi va fer a la muralla àrab per permetre un altre accés a la zona de mercat.

³⁰ O de les verdures.

³¹ Coret i Peris anota “*Fiel mayor* i ahora llamáse comunmente *Almotacen*”.

³² Honorat Joan (1507-1566), humanista i deixeble de Vives. Realitzà estudis a Flandes i entrà al servei de l'emperador Carles. Fou preceptor del príncep Carles, fill de Felip II, i després fou consagrat bisbe d'Osma. Precisament és el personatge de Centelles, amb el qual sembla que tenia alguna relació familiar, el qui creu identificar-lo. Cabanilles, l'àlter ego de Vives, parla per elogiar el seu caràcter estudiós. Certament, Vives havia estat el seu mestre a Lovaina abans de marxar a Anglaterra de preceptor de la reina.

Cabanilles.- No ho crec pas. Un dels meus minyons, que fa poc li ha parlat, l'ha deixat retirant-se a la seva biblioteca. Si ell sabés que som ací nosaltres dos, no dubto que hauria vingut preferint les nostres facècies als seus estudis seriosos.

Borja.- Bé, acaba d'explicar aquelles regles.

Centelles.- Fugim d'aqueixa gernació i per la plaça de la Mare de Déu de la Mercè anem al carrer del Fumeral i al de Sant Agustí, on hi ha menor freqüentació.³³

Cabanilles.- No convé allunyar-nos tant del cos de la ciutat. Pugem més aviat pel carrer de la Bosseria³⁴ cap al Tossal³⁵ i d'allí al carrer dels Cavallers, on veurem el vostre palau dels Centelles, les parets del qual deuen plorar encara l'heroic comte d'Oliva.³⁶

Borja.- O bé, havent ja plorat el seu dol, es congratulen que un jove distingit com tu hagi heretat un tan il·lustre ancià.

Centelles.- Quin goig el meu de veure la cort, i els quatre tribunals, el del governador de la ciutat, que sembla ser patrimoni dels Cabanilles: el civil, el criminal i el dels tres-cents sous!³⁷ Quins edificis! Quina faç de ciutat!

Borja.- Enlloc es poden comentar millor les lleis com al fòrum i a la cúria. Conta, doncs. Ja se'ns presentarà millor ocasió de fer l'elogi de nostra ciutat.

Centelles.- La primera regla, quan es vol jugar, és tenir present que l'home ha sigut creat per coses serioses i no per jocs i facècies. Els jocs s'inventaren com a esbarjo de l'esperit fatigat per treballs greus. És, doncs, permès jugar, però es deu prendre el divertiment com es pren el somni, el menjar, el beure i altres coses que renoven les forces; si no, el joc és un vici, o sia, una cosa fora de lloc.

³³ Novament el grup ha de decidir si marxar en direcció sud o en direcció nord. La primera opció consisteix a girar a l'esquerra, per la plaça de la Mercè, i després, per la plaça dels Pellissers a Sant Agustí pel carrer del Fumeral. Sembla que el nom procedia del fet que des del carrer era visible el fúnebre de les cuines del convent dels Agustins, que ocupava des de l'actual plaça amb aquest nom fins als jardins de l'Hospital.

³⁴ El grup degué passar per la porta de la Llotja, un fet que Vives ignora. L'arquitecte havia estat Pere Comte, qui també havia fet una creu al lloc on havia estat enderrocada la casa de Miquel Vives (al carrer, precisament, de la Creu Nova), familiar de Vives, executat al juliol de 1501 juntament amb la seua dona, la seua mare i vint-i-cinc persones més acusades per la Inquisició de pràctiques herètiques.

³⁵ El carrer de la Bosseria i el carrer dels Cavallers conserven la denominació. El grup es devia trobar al Tossal, val a dir, sobre la base rocosa que, anys enrere formava una illa al centre del riu i on es va fundar la primitiva ciutat de València. Això explica que, en els seus orígens, la ciutat ocupava poc més que la zona entre la plaça de la Mare de Déu i el Tossal.

³⁶ En el sentit de la marxa dels personatges, el palau dels Centelles o Comtes d'Oliva es troba a la dreta. Actualment és al número 33 del carrer, encara que la seua dimensió és més reduïda que l'antiga. Com ja s'ha dit, Serafi de Centelles havia mort el 1536.

³⁷ Vives ubica els seus personatges en el lloc més important de la ciutat des del punt de vista de les institucions governamentals i jurídiques: l'Assemblea, que es trobava en l'actual palau de la Generalitat, i els quatre tribunals, que tenien la seu a la casa de la Batllia, que ocupava el lloc de l'actual jardinet homònim, que recau a la plaça de la Mare de Déu (que en algun temps s'anomenà plaça de la Constitució), i que es va formar precisament en ser enderrocada l'edifici. L'administració de justícia a València tenia quatre magistrats: justícia de València (del governador), justícia civil, justícia criminal (en aquestes dues s'alternaven anualment un ciutadà i un cavaller), i justícia dels tres-cents sous (creada per Jaume II en 1307 per a les causes de 30 sous, quantitat elevada a 50 sous en 1321 i a 300 sous en temps de Pere IV), de la qual s'encarregava un notari. Jaume I ordenà que tots els processos s'havien d'inscriure en llibres (els que han estat conservats es troben l'Arxiu del Regne, i són, respectivament, 42, 338, 104 i 1.169).

Segons regla: veure amb qui es juga. Així com en emprendre un viatge o en anar a un convit es considera atentament qui són els companys, igualment s'ha de veure amb qui es juga, tractant que sigui amb persones conegudes, car en els desconeguts hi ha perill, essent vertader l'aforisme de Plaute: "L'home és un llop per a qui no el coneix."³⁸ S'ha de veure també que els companys siguin graciosos, jovials i de bona criança, persones amb qui no hi hagi perill de discutir i barallar-se o que forcin a fer o dir coses blasmables, evitant els blasfems i juradors, els qui diguin paraules lletges, perquè d'eixes pestes se te'n podria encomanar algun vici o mal costum. En una paraula, no jugar més que amb persones que, en jugar, es proposin allò que tu et proposes: passar l'estona com a solaç de l'esperit.

Tercera regla: saber allò que jugues i conèixer el joc, perquè si l'ignores, no pot haver-hi divertiment, ni per a tu ni per als teus companys ni, fins i tot, per als qui miren, i que el joc sigui tal que, tot divertint-te, exercitis el cos si el temps i la teva salut ho permeten i que, a més, no sigui tot ell d'atzar, sinó que permeti un cert enginy per a corregir les errades.

Quarta regla: considerar allò que es juga, car no s'ha de jugar sense arriscar qualche cosa, el que seria ninada, ni s'ha d'apostar tant que la mateixa quantia et preocupi, en el qual cas el joc no seria joc sinó turment.

Quinta regla: la manera de jugar, la qual cosa vol dir que abans de començar no et proposis més que esplaïar-te, exposant qualche moneda, o sia, comprant amb ella el solaç d'una fatiga. No oblidis que la sort és vària, incerta i mudable, i que perdre no és rebre cap injúria; de consegüent, has d'aguantar la pèrdua amb paciència, no posant mala cara, no dient injúries, no llançant malediccions a l'adversari o als qui miren com jugueu. Tenint ben en compte, si guanyes, de no burlar-te del company; i, finalment, que mentre duri la partida has de ser enraonat, alegre, graciós, plaent sense berganteria ni desvergonyiment, sense donar la més lleu mostra de trapasseria, de vilesa o d'avarícia, sense engallar-te en discutir una jugada i sense jurar; recordant que tot allò que jugueu és de mínima importància i no mereix que sigui necessari invocar el nom de Déu, posant-lo com a testimoni.

També has de ser benparlat amb els qui comentin les jugades, que hauràs d'escoltar donant proves que no t'ofenen. D'aqueixa manera, el joc és delectació i escola de cortesia per a un jove ben educat.

Regla sisena: considerar la durada del partit, fent de manera que et sigui lícit deixar-lo en semblar-te que ja t'has distret prou i et sentis apte per al treball seriós.

Qui no observi aqueixes regles, fa malament; vulgueu seguir-les i alegrar-vos, cavallers.

Borja i Cabanilles.- Així serà fet.³⁹

³⁸ Plaute, *La comèdia dels ases (Asinaria)*, 496. Thomas Hobbes descriu d'aquesta manera l'estat de natura per tal d'explicar l'alienació de la violència original i el trànsit contractual a l'estat de societat.

³⁹ Com que és un diàleg sobre les lleis del joc, Vives el conclou amb dues fórmules rituals llatines quan un magistrat proposava al poble l'aprovació d'una llei: "Velitis, Quirites, iubeatis" ('En cas que ho vulgueu, ciutadans, maneu-ho', cosa a la qual els ciutadans responien: "Sicuti rogas" ('Tal com proposes').



ARTICLES

VIVESIANA

El discurso de la guerra y la paz en el *Quijote* ***The discourse of war and peace in Don Quixote***

Francisco Calero Calero¹

Es claro que la temática de la guerra y de la paz tiene una gran importancia en la magna obra de la literatura española. En mi reciente libro *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda* lo he puesto de manifiesto al dedicarle un capítulo. En el presente trabajo me propongo ampliar algunos de los conceptos allí tratados, con la finalidad de confirmar mi tesis bifronte: que Miguel de Cervantes Saavedra no pudo escribir nuestra inmortal obra y que el verdadero autor fue nuestro primer y más universal humanista, Luis Vives. Los aspectos que voy a desarrollar son: la teoría de la guerra justa, el pacifismo, la mala opinión de los soldados y la condena de las armas de fuego.

Al primero ha dedicado recientemente un interesante estudio Christoph Strosetzki «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*». Como es natural, Strosetzki hace referencia a Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria, esto es, a cuatro verdaderas luminarias filosóficas en la historia de la humanidad, con las que contrasta llamativamente el «lego» Cervantes. Strosetzki resume el pensamiento de Santo Tomás²: «Como condiciones de la guerra justa, santo Tomás de Aquino cita en primer lugar la autoridad de un príncipe legítimo que dé la orden de ir a la guerra. En segundo lugar, la culpabilidad de aquellos contra los que se dirige la guerra y, en tercer lugar, la intención justa, es decir, generar el bien e impedir el mal. El deseo de venganza, la belicosidad y la ira destructora no son, por tanto, intenciones justas. El precepto tomista encuentra una continuación en el escrito de Francisco de Vitoria *Sobre el derecho de la guerra*».

En ese contexto de grandes filósofos, presenta Strosetzki un pasaje del *Quijote*, en el que exponen las condiciones de la guerra justa, Cervantes (2004: 939):

¹ Catedrático de la UNED.

² Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 88.

¡No, no, ni Dios lo permita o quiera! Los varones prudentes, las repúblicas bien concertadas, por cuatro cosas han de tomar las armas y desenvainar las espadas y poner a riesgo sus personas, vidas y haciendas: la primera, por defender la fe católica; la segunda, por defender su vida, que es de ley natural y divina; la tercera, en defensa de su honra, de su familia y hacienda; la cuarta, en servicio de su rey en la guerra justa; y si le quisiéremos añadir la quinta, que se puede contar por segunda, es en defensa de su patria. A estas cinco causas, como capitales, se pueden agregar algunas otras que sean justas y razonables y que obliguen a tomar las armas, pero tomarlas por niñerías y por cosas que antes son de risa y pasatiempo que de afrenta, parece que quien las toma carece de todo razonable discurso; cuanto más que el tomar venganza injusta, que justa no puede haber alguna que lo sea, va derechamente contra la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen, mandamiento que aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es sino para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo y más de carne que de espíritu [...]

En el comentario de la edición de F. Rico se dice: «La casuística de DQ se corresponde con la teología moral de su época». De acuerdo, pero, para conocer la teología moral de la época, había que saber latín y estar interesado en la teología, ambas cosas alejadas de las circunstancias vitales de Cervantes. En la correspondiente nota complementaria de la edición de Rico se cita a Francisco de Vitoria, Martín de Azpilicueta, Santo Tomás, *Las Partidas* y, por supuesto, a Erasmo, como representante del pacifismo. ¡Y no se cita a Vives, autor de *De Europae dissidiis et Republica*, *De pacificatione* y *De concordia et discordia in humano genere*! Esto es, al autor que más y mejor escribió sobre esos temas.

Por su parte, Strosetzki pone de relieve en su comentario del pasaje el conocimiento del discurso de la guerra justa³: «Que don Quijote está familiarizado con el discurso de la *guerra lícita* se muestra una y otra vez cuando justifica sus acciones con sus casuísticas. Así, enseña a Sancho que solo se puede tomar por botín de guerra el caballo del vencido cuando se ha perdido el propio en la lucha, “que en tal caso lícito es tomar el del vencido, como ganado en guerra lícita”. Don Quijote resalta también la legitimidad de su acción en el caso del yelmo de Mambrino, “el cual se lo quité yo en buena guerra, y me hice señor dél con lícita y lícita posesión”. Y en su discurso sobre *armas y letras* resalta don Quijote que “la guerra también tiene sus leyes y está sujeta a ellas”. Sancho considera que el derecho a la autodefensa forma parte de estas reglas, cambiando así la lista de prioridades de don Quijote. “Pues las divinas y humanas [leyes] permiten que cada uno se defienda de quien quisiere agraviarle”».

A continuación, comenta Strosetzki otras exigencias⁴, postuladas por Francisco de Vitoria y que tienen su reflejo en el *Quijote*, pero ¿cómo pudo manejar Cervantes las obras latinas de Vitoria, puesto que tantas coincidencias no pueden ser posibles? Por el contrario, son

³ Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 89.

⁴ Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 89-94.

perfectamente explicables en Vives, porque fue compañero de Vitoria en la universidad de París y, al igual que el dominico, Vives estuvo profundamente interesado en todo lo referente a los indios americanos y, por supuesto, en las condiciones de la guerra justa.

Para completar sus comentarios a la exposición de los requisitos de la guerra justa en el *Quijote*, Strosetzki pone de relieve que se produce una relativización de tales exigencias⁵: «La cuestión es, por tanto, por qué don Quijote utiliza tan consecuentemente los argumentos de Vitoria y Ginés de Sepúlveda a favor de la guerra justa llevándolos de tal modo *ad absurdum*, ridiculizándolos al fin y al cabo». En la solución de esa dificultad recurre Strosetzki a la idea de que en la segunda mitad del siglo XVI se fue produciendo una relativización de las exigencias para que una guerra fuera justa, tendencia que culminó en las conferencias del gran filósofo y teólogo Francisco Suárez celebradas en 1584, pero que no fueron publicadas hasta 1621⁶: «De todo eso es responsable un desarrollo sobre la controversia dilucidada públicamente entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid en 1550, y que condujo a Francisco Suárez a adoptar, en sus conferencias sobre la teoría de la guerra dadas en roma en el año 1584, una posición mucho más moderada, considerándosele así como representante de una evolución crítica y relativizadora de la ideología acerca de la legitimación de la guerra. Esto no lo pudo impedir ni siquiera el hecho de que sus conferencias no se publicaran como libro por primera vez hasta 1621».

La teoría explicativa de Strosetzki se topa con grandísimas dificultades para poder ser admitida, pues tendría que justificar cómo Cervantes, muy alejado de latines y de teologías, pudo terciar en las profundísimas polémicas protagonizadas por los más grandes intelectuales de la época, y cómo pudo coincidir nada menos que con el gran Francisco Suárez, ya que sus opiniones no fueron publicadas hasta 1621. Tendría que justificar Strosetzki cómo Cervantes pudo compatibilizar sus actividades recaudatorias con el seguimiento de las elevadas disputas filosófico-teológicas, y eso sin libros y sin dominio del latín. En mi opinión, es completamente imposible.

Después de descartar la solución «cervantina», vamos a justificar nuestra teoría con la ayuda de los textos, que también son documentos. Para empezar, es evidente que Vives estaba profundamente interesado en la problemática de las guerras, así como que conocía las condiciones de la guerra justa. ¿Cómo no las iba a conocer el mejor conocedor de San Agustín? Y, ya en concreto, Vives dedicó el tercer libro completo de *De concordia* a los bienes de la paz y a los males de las guerras. Su opinión no puede ser más negativa, Vives (1997: 138):

La guerra, como una tempestad violentísima, derriba todo lo que se le pone delante, no deja nada entero o en pie, todo lo corta y lo abate, como un segador equipado con dos hoces: el hierro y el fuego; los rebaños de ganado menor son dispersados, y los de ganado mayor, puestos en fuga los guardianes, son empujados y degollados. Nadie se atreve a exponerse al apremiante peligro para arar, sembrar o realizar otros trabajos necesarios en el cultivo de los campos; pero, si en alguna ocasión esas operaciones han

⁵ Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 96.

⁶ Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 96.

sido hechas antes de irrumpir los soldados en la región, al levantarse esa tempestad los campos son pisoteados o segados antes de llegar a la madurez, pues éstas son las particularidades de este latrocinio: vivir al momento, no guardar nada, no pensar siquiera en sus propios intereses, de forma que lo que no puedan someter con la espada lo domeñan con el hambre, igual que a las feroces bestias.

Unos años antes, en 1525, escribió Vives a Enrique VIII, entonces su amigo, una amplia carta «Sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz», en la que, entre otros muchos pensamientos, expresó este, Vives (1992: 45-46):

Sobre ningún otro asunto hay que deliberar más o con más frecuencia que sobre el de la guerra, en el que no está permitido equivocarse dos veces y con la que el príncipe apenas debe condescender incluso presionado por una necesidad inevitable, y sólo después de haber probado primero todas las soluciones y haberlas empleado en vano. No hay ninguna guerra tan favorable a la que no sea preferible una paz injusta, si consideras y tienes en cuenta tanto las preocupaciones como los gastos y peligros.

Por tanto, decline el príncipe en sus derechos antes de arriesgarse a perderlo todo, y evite el tremendo golpe de la fortuna con un ligero movimiento de su costado. Las vicisitudes de la guerra son variadas, y en un pequeño espacio de tiempo hacen rodar la situación más consolidada; por eso los antiguos la llamaron *Mavors*; no está en las manos del mismo el emprender la guerra y el dejarla; el inicio de la guerra depende de los príncipes, la terminación está en manos de la fortuna o, más exactamente, de Dios, cuyo designio para con nosotros con razón lo desconocemos, esto es, no sabemos en qué medida le agradamos.

Por lo que se refiere a la guerra justa y a la relativización de sus exigencias, escribió en *De Europae dissidiis et Republica*, Vives (1992: 19):

Hay algunos hombres doctos, Beatísimo Padre, cercanos a los príncipes y de su confianza, que, gozando de gran autoridad entre ellos, cuando son consultados sobre la guerra disertan sobre la justa y la injusta, de tal forma que con facilidad de sus palabras toman los príncipes, por lo demás inclinados o proclives a sus pasiones, apoyo para pensar que cualquier guerra es justa, con tal que les agrade. Los pretextos y excusas nunca faltan, mientras no falten los recursos y la ocasión. Pero, si pensasen y deliberasen de otra forma, inculcando el sentimiento religioso en los espíritus de los príncipes, reprimirían y contendrían a unos hombres proclives a las armas y movidos por las pasiones.

Así, pues, no hay que esperar hasta Francisco Suárez, porque un siglo antes Vives había escrito que lo de las exigencias de la guerra justa es muy relativo, sobre todo si los reyes proclives a la guerra encuentran en sus consejeros intelectuales comprensión y justificación para sus inclinaciones al sometimiento y dominio sobre otras tierras.

La conclusión que hay que sacar de este apartado es que todas las ideas expuestas en el *Quijote* sobre la guerra están presentes en Vives, incluida la de la relativización de las condiciones exigidas a la guerra justa. Por otra parte, esa temática formaba parte de las reflexiones y discusiones de los más importantes filósofos y teólogos, escritas generalmente en latín y, por tanto, difícilmente accesibles a personas «legas» como era Cervantes.

El segundo aspecto que voy a desarrollar es el de la paz o, con mayor precisión, el del pacifismo. En el «Discurso de las armas y las letras» se afirma que el fin de las armas es la paz, Cervantes (2004: 485):

Fin por cierto generoso y alto y digno de grave alabanza, pero no de tanta como merece aquel a que las armas tienden, las cuales tienen por objeto y fin la paz.

La idea encerrada en la frase «las cuales tienen por objeto y fin la paz» procede de la *Política*, Aristóteles (1999: 1334^a):

la paz es el fin de la guerra.

La continuación del texto citado encierra una verdadera exaltación de la paz, Cervantes (2004: 485-486):

la paz, que es el mayor bien que los hombres pueden desear en esta vida. Y, así, las primeras buenas nuevas que tuvo el mundo y tuvieron los hombres fueron las que dieron los ángeles la noche que fue nuestro día, cuando cantaron en los aires: «Gloria sea en las alturas, y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad»; y a la salutación que el mejor maestro de la tierra y del cielo enseñó a sus allegados y favoritos fue decirles que cuando entrasen en alguna casa dijese: «Paz sea en esta casa»; y otras muchas veces les dijo: «Mi paz os doy, mi paz os dejo; paz sea con vosotros», bien como joya y prenda dada y dejada de tal mano, joya que sin ella en la tierra ni en el cielo puede haber bien alguno. Esta paz es el verdadero fin de la guerra, que lo mismo es decir armas que guerra. Prosupuesta, pues, esta verdad, que el fin de la guerra es la paz [...]

corroborada con citas evangélicas de San Lucas, San Mateo, San Juan y San Marcos. Ni que decir tiene que esa perfecta conjugación del mundo clásico (Aristóteles) con los ideales cristianos es propia del humanismo nórdico, al que pertenecía Vives. Y eso es, precisamente, lo que hizo el valenciano en toda su extensa producción.

Un nuevo alegato por la paz tiene lugar en el episodio de la pendencia con los cuadrilleros, Cervantes (2004: 581-582):

de tal manera quedaron todos en paz y sosiego, que ya no parecía la venta la discordia del campo de Agramonte, como don Quijote había dicho, sino la misma paz y quietud del tiempo de Octaviano.

La referencia a la paz de Augusto es extraordinariamente significativa, no solo porque supone conocimiento y afición a la historia antigua, sino porque fue especialmente importante para Vives, ya que fue el tiempo elegido para el nacimiento de Cristo, al que

Vives dedicó una obrita entera *De tempore quo natus est Christus*. He aquí una pequeña muestra, Vives (Año: 388-389):

Alcanzada una increíble paz en el orbe todo, en el mar y en la tierra, apagadas tantas teas de guerra como ardieron, cerrose por tercera vez aquella famosa puerta de Jano [...] Reinaba la paz, no ya en Roma solamente, sino en toda la humanidad: paz tan profunda como nunca la hubo en el recuerdo de todos los siglos.

Nótese, por otra parte, que en el texto del *Quijote* aparece la palabra «discordia», utilizada por Vives en el título de *De concordia et discordia in humano genere*, porque, para él, la discordia estaba en el origen de todas las guerras, tanto las domésticas como las exteriores.

El mejor remedio para conseguir la paz es amar a los enemigos, como fue expresado por don Quijote en la continuación de las exigencias de la guerra justa, Cervantes (2004: 939):

cuanto más que el tomar venganza injusta, que justa no puede haber alguna que lo sea, va derechamente contra la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen.

Estas ideas fueron expuestas y defendidas por Vives en *De concordia et discordia*, quien las aplicó incluso a los peores enemigos de la cristiandad y, especialmente, de España, los turcos, Vives (1997: 295):

Hay que amar a los turcos, por ser hombres, y los han de amar aquellos que quieren obedecer las palabras Amad a vuestros enemigos.

El mismo precepto cristiano es utilizado por don Quijote «que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen» y por Vives «Amad a vuestros enemigos».

Un último aspecto de la paz en el *Quijote*, muy resaltado por José Antonio Maravall, es el de la obtención de la paz por la justicia, de origen agustiniano⁷: «Este sistema bélico, que hace depender el triunfo tan solo de la virtud del caballero, es el único capaz de asegurar la paz por la justicia, cristiana y universalmente entendida –conforme a un planteamiento tradicional–, libre de las injerencias de los intereses políticos particulares, lo que no deja de ser un esquema bien anacrónico en la segunda mitad del XVI, con el que Cervantes se tropieza y cree deber mostrar su inadaptación. Esta paz por la justicia es ideal de fondo agustiniano. En su fundamento está la concepción de la paz como sosiego de los espíritus, como tranquilidad del orden, que San Agustín define en su *Civitas Dei*. Y este entronque agustiniano es también hilo conductor que nos lleva a la interpretación política del *Quijote* como ajeno al espíritu que anima al Estado moderno, mientras que, en cambio, nos permite insistir en nuestra tesis de la inclusión de aquel en el clima humanista, tan directamente heredero de la mentalidad medieval. Ese anhelo de paz y ese afán de justicia que se siente, llevan a la posible representación de un mundo en que aquellas imperen. Cuando Erasmo escribe sus epístolas a Francisco I y a Carlos V, cuando Vives escribe su *De concordia et*

⁷ J. A. Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, p. 250.

discordia in humano genere, no piensan, como ya de Cervantes lo dijimos, en organizar jerárquicamente otra vez la cristiandad». He reproducido este largo texto del gran especialista en la historia del pensamiento político español porque es de gran importancia para mi tesis. En él destaco tres ideas: 1ª Relación de la paz en el Quijote con San Agustín y, más concretamente, con *De civitate Dei*, a la que Vives dedicó unos eruditísimos comentarios en sus *Commentarii ad libros De civitate Dei*. Hay que citar aquí la tesis doctoral de Angelo J. Disalvo *Reflections of the Theological Tradition of St. Augustine in Cervantes*, si bien creo que Cervantes estaba muy alejado de esa tradición. 2ª Interpretación del pensamiento político reflejado en el *Quijote* como distante del propio del siglo XVII y cercano al humanista en su entronque medieval, que es la tesis fundamental del libro de Maravall. 3ª Relación de esas ideas con las de Erasmo y Vives en *De concordia et discordia*. Aunque Maravall no relaciona la justicia con Vives, es claro que le preocupó mucho y desde muy joven, porque a ella dedicó su obrita *Aedes legum* (1519).

La alta valoración de la paz reflejada en el *Quijote* tiene su correlato en el mal concepto que se tiene del soldado, por ejemplo, Cervantes (2004: 493):

y la condición que tenía de ser liberal y gastador le precedió de haber sido soldado los años de su juventud, que es escuela la soldadesca donde el mezquino se hace franco, y el franco pródigo.

Es también el concepto que tenía Vives, tal como lo expresó en *De Europae dissidiis et Republica*, Vives (1992: 63):

¡Qué clase de hombres, por los dioses! ¡Has nombrado al soldado español! Ciertamente todos los soldados son muy impulsivos, arrogantes y de costumbres muy desarregladas.

En consecuencia, el texto del *Quijote* se adecua mucho mejor a Vives que a Cervantes, que tan orgulloso se sentía de haber sido soldado.

Finalmente, el odio a la guerra y el amor a la paz conducen a la condena de las armas de fuego, muchísimo más mortíferas que las armas tradicionales. Así se refleja en Cervantes (2004: 391):

Bien hayan aquellos benditos siglos que carecieron de la espantable furia de aquestos endemoniados instrumentos de la artillería, a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio de su diabólica invención, con la cual dio causa que un infame y cobarde brazo quite la vida a un valeroso caballero, y que sin saber cómo o por dónde, en la mitad del coraje y brío que enciende y anima a los valientes pechos, llega una desmandada bala (disparada de quien quizá huyó y se espantó del resplandor que hizo el fuego al disparar de la maldita máquina) y corta y acaba en un instante los pensamientos y vida de quien la merecía gozar luengos siglos.

En este pasaje están presentes las ideas que siguen: 1ª Añoranza de los tiempos en los que no existían tales armas; 2ª Condena de su inventor al infierno; 3ª Posibilidad de que un cobarde quite la vida a muchos valientes soldados, que merecían seguir viviendo en lugar del que disparó el arma.

¿Se encuentran en Vives esas ideas? A pesar de no haber sido aducidas en ninguna de las numerosísimas notas al pasaje, la respuesta es afirmativa. En efecto, en *De Europae dissidiis et Republica* (1526) y, más concretamente, en *De Europae dissidiis et bello turcico* escribió, Vives (1992: 69-70):

Minos.— Es preciso que se odien a muerte entre sí quienes nunca ponen fin o medida a la guerra. Nada hay suficientemente jurado, sancionado, seguro, pactado; no hay ninguna paz consistente, ninguna tregua; todo lo hecho se deshace; lo que estaba firme se debilita.

Tiresias.— Peor es si vieras cómo hacen la guerra entre ellos, no con espadas, lanzas, catapultas o arcos de forma que con un golpe, cuando es mortal, se elimina a un solo hombre; han inventado una clase de máquina con cuyo disparo es uno derribado de forma más violenta que cuando truena Júpiter, y con uno solo son abatidos veinte, cuarenta o cien.

Escipión.— ¡Dioses inmortales, qué locura es ésta? ¿Entonces no hay ya ninguna ocasión, ningún honor para los hombres valientes?

Tiresias.— El azar es el que hace ya a los hombres valientes, si sobreviven a muchos combates, y no el espíritu o la fuerza.

Escipión.— Pero me acuerdo que se me dijo en Grecia que hubo allí un soldado espartano con experiencia que, al ver la catapulta que había sido llevada hacía poco desde Sicilia, exclamó: «ha desaparecido el valor del soldado»; ¿qué exclamaría ahora si viera aquel invento?

Tiresias.— ¿Qué? Ha desaparecido lo más propio del hombre, pues de hombres han degenerado en animales salvajísimos. Y los cristianos no se sirven de este invento en ninguna parte con mayor diligencia que para la destrucción de cristianos. Los turcos han recurrido a estas armas a la fuerza y obligados, para no ser vencidos fácilmente por los cristianos si no las tuvieran en sus campamentos.

Y pocos años más tarde, en *De concordia et discordia in humano genere* (1529), volvió sobre las mismas ideas, Vives (1997: 118-119):

Grandes y crueles indicios de odio son las armas que la antigüedad imaginó para hacer daño, y que ahora son consideradas ligeras y suaves en relación a las que inventaran las sucesivas épocas: la espada, la lanza, el arco y el escorpión, ante el cual, al poco de haber sido llevado desde Sicilia, se dice que exclamó Arquidamo, hijo de Agesilao, en su dialecto dórico: *ha perecido el valor del hombre*. Éstas eran ciertamente las armas del combate, pero en el asedio para destruir las murallas se emplearon la tortuga, el ariete y las restantes máquinas.

Los cristianos, más agudos para la invención, hemos superado a la ruda antigüedad, hemos inventado las bombardas de bronce, no de una sola clase, sino enormes, medianas y muy pequeñas; las que no son capaces de

mover de un lugar diez bueyes, otras más ligeras y las que lleva cada hombre como su lanza; las que disparan un solo bolaño y las que disparan muchos. ¡Oh dioses inmortales! ¿Qué enemigo del género humano ideó algo tan execrable, abominable, funesto? ¿Acaso es la cólera de Dios, que desea ya destruir de raíz la raza humana y poner fin a su mundo? No es un invento de los gentiles, de los agarenos, es de los cristianos. ¿Quién nos ha ayudado en esto? El Espíritu Santo, creo, que para dar a conocer su dulzura se mostró bajo el signo de una paloma.

Se cuenta que en la antigüedad hubo en Grecia un tal Salmoneo que, por haber imitado el sonido de los truenos y el inimitable rayo con el ruido del bronce y de caballos con pies de cuerno, fue herido por el rayo de Júpiter y expía graves castigos en el infierno. ¿Qué rayo sería suficiente para el inventor de tal dispositivo? ¿Qué castigo bastaría para quien no sólo reprodujo el trueno, sino que lo superó con estruendo más horrible? Ojalá, en efecto, la bombardarda tuviese sólo la fuerza y la destrucción del rayo, y que cada una no fuese más dañina que todos los rayos de todo el verano. Un rayo mata a un solo hombre, mientras una sola bombardarda a todos los que en una fila se ofrecen al bolaño que se aproxima, con tanta violencia que ni siquiera los flancos están seguros, ya que son matados incluso los que son alcanzados por los fragmentos esparcidos por los aires de los cuerpos desgarrados. El rey, al mostrarle el escorpión, se quejó de que había perecido el valor de los hombres, por el hecho de que un hombre valerosísimo podía ser eliminado con una flecha antes de llegar a las manos: ¿qué diría ahora cuando no sólo un hombre fuerte sino muchos son desgarrados por un solo golpe de bombardarda?

Así, pues, desde hace ya mucho tiempo no se puede distinguir ni las fuerzas ni el valor de alguien, pues los más valientes caen entre los primeros antes de llegar a las manos los ejércitos, no quedando ningún lugar suficientemente protegido.

Si comparamos las ideas expresadas en el texto del *Quijote* con las expresadas por Vives, llegamos a la siguiente comprobación: de las tres ideas del *Quijote* dos están presentes en Vives. La primera es la relativa al castigo del inventor de las armas de fuego: se dice en el *Quijote* «a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio de su diabólica invención» y en Vives «¿Qué enemigo del género humano ideó algo tan execrable, abominable, funesto [...] ¿Qué rayo sería suficiente para el inventor de tal dispositivo? ¿Qué castigo bastaría para quien no solo reprodujo el trueno, sino que superó con estruendo más horrible?».

La segunda idea se refiere a la desaparición del valor de los hombres: en el *Quijote* «con la cual dio causa que un infame y cobarde brazo quite la vida a un valeroso caballero», y en Vives «*Escipión*.— ¡Dioses inmortales, qué locura es ésa? ¿Entonces no hay ya ninguna ocasión, ningún honor para los hombres valientes? *Tiresias*.— El azar es el que hace ya a los hombres valientes, si sobreviven a muchos combates, y no el espíritu o la fuerza», y en *De concordia et discordia* «El rey, al mostrarle el escorpión, se quejó de que había perecido el valor

de los hombres, por el hecho de que un hombre valerosísimo podía ser eliminado con una flecha antes de llegar a las manos: ¿qué diría ahora cuando no sólo un hombre fuerte sino muchos son desgarrados por un solo golpe de bombardas? Así, pues, desde hace ya mucho tiempo no se puede distinguir ni las fuerzas ni el valor de alguien, pues los más valientes caen entre los primeros antes de llegar a las manos los ejércitos, no quedando ningún lugar suficientemente protegido».

En contraste con las claras concordancias vivesianas, vamos a examinar someramente los textos aducidos por los grandes comentaristas. Diego Clemencín pone una amplísima y eruditísima nota, en la que cita a Petrarca en *De remediis utriusque fortunae*, a Luis Ariosto en su *Orlando furioso*, a Polidoro Virgilio en *De los inventores de las cosas*, a Juan de la Cueva en el poema que lleva el mismo título que la obra de Polidoro, a Quevedo en el recuerdo del verso de Horacio «Illi rubur et aes triplex», a José Pellicer de Salas en las notas a las *Soledades* de Góngora, e incluso el canon del concilio de Letrán de 1139 que condenaba el uso de los arcos y ballestas en las guerras entre cristianos, así como la legislación española sobre la prohibición del arcabuz en la caza. ¡Pero a esa inmensa erudición escaparon los textos más parecidos a los del *Quijote*!

Francisco Rodríguez Marín también le dedica una amplia nota, en la que añade a los textos aportados por Clemencín: Pedro de Oña en *Las postrimerías del hombre*, Jonatan Swift en los *Viajes de Gulliver*, Baltasar Gracián en *El Criticón* e, incluso, al poeta del siglo XIX Ricardo Gil, para terminar con Alfredo Nobel. Al igual que en Clemencín, ni rastro de Vives.

Sería demasiado largo y poco enriquecedor pasar revista a todas las anotaciones de nuestro pasaje, por lo que me voy a detener en las aportaciones de Francisco Márquez Villanueva, que son, en mi opinión, las más pertinentes. En *Fuentes literarias cervantinas* relaciona el pasaje quijotesco con el poema *Carlo famoso* de Luis Zapata:

¡O mísero ejercicio de la guerra,
a cuánta desventura has ya venido!
¡Que una onça de pelota, otra de tierra,
que así llamar la pólvora he querido,
todo el ser y el valor ponga por tierra
con que un gran caballero haya nacido,
ni haya tan fuerte pecho o braço como
así un poco de pólvora y de plomo!

Esa concordancia entre *Carlo famoso* y *Quijote* es explicada por Márquez Villanueva como influencia del erasmismo en una interesantísima nota⁸: «El aborrecimiento de las armas de fuego, que han llevado a las guerras de su tiempo al extremo de crueldad más incompatible con la dignidad humana, es una de las razones que Erasmo expone cada vez que roza el tema pacifista. Así, en *Dulce bellum inexpertis*, 954 D, y *Querela Pacis*, 634 A (es increíble que los hombres hayan sido capaces de inventar arma tan malvada como el cañón y que los cristianos lo usen en sus guerras) y 640 F (repite la misma idea y se indigna de que las piezas de artillería se bauticen con nombres de apóstoles). Su forma habitual de mencionar

⁸ F. Márquez Villanueva, *Fuentes literarias cervantinas*, pp. 172-173, nota 77.

lo que Cervantes llama «diabólica invención» y «maldita máquina», es mediante el epíteto «tartareas machinas». El matemático Tartaglia manifestaba ya en 1537 los escrúpulos de conciencia que le asaltaban al aplicar sus conocimientos al estudio de la balística. Es curioso que tanto J. A. Maravall en *Humanismo de las armas en don Quijote*, Madrid, 1948, páginas 109 y sigs., como J. E. Gillet en *Propalladia and Other Works of Bartolomé de Torres Naharro*, Bryn Mawr, 1961, IV, págs. 310 y sigs., que estudian los detalles de la fobia artillera entre nuestros humanistas, no hayan advertido la fundamental ligazón de este tema con el pacifismo de Erasmo». Por supuesto, me parece muy adecuado relacionar el pacifismo del *Quijote* con el pacifismo de Erasmo, pero ¿cómo pudo un erudito de la talla de Márquez Villanueva no relacionarlo también con el pacifismo de Vives? Si lo hizo él, que, sin duda, conocía a Vives, ¿qué podemos esperar de los no tan eruditos?

Para terminar, no puedo dejar de referirme a las anotaciones de la edición de F. Rico, que recogen la bibliografía anterior, sin hacer, eso sí, una síntesis de lo fundamental. En la nota correspondiente se dice: «La condena de las armas de fuego, contra las que de nada valía el denuedo personal del caballero, es constante de Ariosto a Gracián». Y en la nota complementaria se cita a los grandes comentaristas Bowle, Clemencín y Rodríguez Marín, además de bibliografía reciente. Mención especial se hace de Maquiavelo: «Pero es Maquiavelo el que sigue el modelo romano, aboga por el valor personal no azaroso y abomina del soldado mercenario, recordando *aquellos benditos siglos*; al *Arte della guerra* puede unirse el segundo de los *Discorsi sulla prima Decada*». Pero tampoco aparece ninguna referencia a los textos de Vives, que son los más próximos al del *Quijote*. A Maquiavelo lo que le interesaba era resolver desde el punto de vista técnico de la guerra si los romanos hubieran podido hacer las conquistas que hicieron con la existencia de la artillería. Está presente en él la pérdida del valor, pero no la de la condena del inventor de tales armas, por ejemplo en los *Discorsi*⁹: «Dichono ancora, che mediante questi instrumenti de' fuochi, gli uomini non possono usare nè mostrare la virtù loro, come ei potevano anticamente».

CONCLUSIONES

1ª Los textos de Vives sobre la paz y la guerra son los más próximos a los del *Quijote*.

2ª Ha existido en los comentaristas del *Quijote* un desconocimiento completo de los textos de Vives, lo que contrasta con el conocimiento de autores extranjeros menos pertinentes, como Ariosto, Erasmo y Maquiavelo.

3ª En mi anterior colaboración en esta misma revista «Los gimnosofistas en el *Quijote*: a propósito de las notas al *Quijote* en la edición de Francisco Rico» aporté otro ejemplo significativo de esa ignorancia. Son solo dos ejemplos, pero son numerosos los que se pueden aducir, como he demostrado en mi libro *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y*

⁹ N. Maquiavelo, *Il principe e discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, pág. 374.

de *Avellaneda*. Si mi demostración no convence a algunos estudiosos, por lo menos su lectura les servirá para conocer las ideas de nuestro primer humanista.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1999). *Política*. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Calero, Francisco (2012). “Los gimnosofistas en el *Quijote*: a propósito de las notas al *Quijote* en la edición de Francisco Rico”, *Anales cervantinos*, XLIV, pp. 349-354.
- Calero, Francisco (2015). *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda*. Madrid: BAC-UNED.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ediciones citadas de Diego Clemencín (1833-1839). Madrid: Aguado; de Francisco Rodríguez Marín (1947-1949). Madrid: Atlas; de Francisco Rico (2004). Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg (las citas se hacen por esta edición).
- Nota: aunque no estamos de acuerdo con esa autoría, la mantenemos por ahora hasta que se vayan pronunciando los críticos.
- Disalvo, Angelo J. (1981). *Reflections of the Theological Tradition of St. Augustine in Cervantes*. Tesis doctoral defendida en Estados Unidos.
- Maquiavelo, Nicolás (1852). *Il principe e discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Torino: Tipografia economica.
- Maravall, José Antonio (2005). *Utopía y contrautopía en el Quijote*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Márquez Villanueva, J. (1973). *Fuentes literarias cervantinas*. Madrid: Gredos.
- Strosetzki, Christoph (ed.) (2006). *Discursos explícitos e implícitos en el Quijote*. Pamplona: Eunsa.
- Strosetzki, Christoph (2006). “Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*”, en Strosetzki, Chr. (ed.), pp. 73-98.
- Vives, Juan Luis (1992). *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.

Vives, Juan Luis (1997). *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.

Vives, Juan Luis (1947). *De tempore quo natus est Christus. Del tiempo en que nació Cristo,* en *Obras completas de Vives I.* Traducción de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar.

Vives, Juan Luis (1947). *Aedes legum. Templo de las leyes,* en *Obras completas de Vives I.* Traducción de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar.

Data de recepció: 8/10/2016 | Data d'avaluació: 1/12/2016

VIVESIANA

La *Fabula de homine* de Juan Luis Vives en la tradición literaria antigua y renacentista

The Fabula de homine by Juan Luis Vives in the ancient and Renaissance literary tradition

Luis Fernando Hernández LC¹

Resumen

La *Fabula de homine*, escrita por el joven Juan Luis Vives en 1518, ha sido interpretada de dos modos distintos: como encomio de la dignidad humana (por ejemplo, E. De Bom) y como una visión renacentista del hombre en cuanto ser social (por ejemplo, J. A. Fernández Santamaría). En este artículo, considerando ambas interpretaciones como válidas, se estudian con más profundidad algunos aspectos de la *Fabula* (dentro de su género y contexto) que no han sido suficientemente considerados por algunos estudiosos y que enriquecen las dos interpretaciones de la *Fabula*. Este artículo trata, por tanto, de determinar con mayor exactitud el papel que tienen las influencias greco-romanas y cristianas en esta obra.

Palabras clave

Fabula de homine; Luis Vives; tradición literaria; fábula; teología.

Abstract

The *Fabula de homine*, written by the young Juan Luis Vives in 1518, has been interpreted in two different ways: homage of the dignity of man (e.g. E. De Bom), and a Renaissance vision of man as a social being (e.g. J. A. Fernández Santamaría). Even if this paper considers valid both interpretations, it explores nevertheless more points that haven't been examined enough by scholars and that can enrich both interpretations. This paper tries to determine more accurately the role of both Christian and Greco-Roman literature influences in the *Fabula*.

Keywords

Fabula de homine; Luis Vives; literary tradition; fable; theology.

1 Ateneo Regina Apostolorum (Roma). lhernandez@legionaries.org .

En este breve artículo nos proponemos presentar, en primer lugar, la obra *Fabula de homine* de Juan Luis Vives y dos interpretaciones al respecto que consideramos válidas. En segundo término, nos detendremos en algunos pasajes de la *Fabula de homine* que compararemos con algunos textos de autores antiguos y renacentistas que muy probablemente han servido de inspiración o fuente para la composición de la *Fabula* y su respectiva moraleja. La conclusión mira a sintetizar las principales aportaciones que se pueden sacar de los pasajes literarios previamente analizados.

1. OBRA Y PROPÓSITO

Juan Luis Vives (1492/3–1540)¹ es, sin duda, una de las grandes figuras del Humanismo europeo y la más destacada figura del Humanismo español. Nacido en Valencia, recibió allí mismo su primera educación universitaria y después pasó un período de estudios en París, hasta 1512, fecha en que se traslada a los Países Bajos. Se nutre del espíritu humanístico de la época en Lovaina y luego regresa a París.

Es en este período de su vida que escribe diversas obras o, mejor dicho, opúsculos. En 1519 publicará quince de los mismos (*Opuscula varia*), entre los que se encuentra el opúsculo que es objeto de nuestro breve estudio.

La *Fabula de homine* está fechada por el mismo Juan Luis Vives, quien la dedica a Antonio de Brujas (Antoon van Bergen) y la data como escrita en el año MDXVIII.

En la misma carta dedicatoria le presenta las dos obras que conjuntamente le envía: la *Fabula de homine* y la *Praelectio in Georgica Vergilii*.

La carta misma, dirigida al joven prelado Antonio, tiene desde sus inicios un aire relajado y poco formal, con un estilo que, sin dejar de ser elegante, dista mucho de la pomposidad y sobreabundancia del consuetudinario estilo humanístico.

«Si vacat, nobilissime Antoni, nugari aliquando...». Así comienza esta breve epístola, a modo de advertencia sobre el producto del genio juvenil de Vives: «Si hay tiempo, nobilísimo Antonio, para bromear de vez en cuando...».

Luego dedica unas líneas a recordar la mutua admiración y amistad entre él y Antoon, su joven pupilo. Y sucesivamente pasa a introducir los dos escritos.

El primero «erit [...] de mundana scena, in qua suam unaquaque rerum personam agit, primaeque sunt partes ipsius homines». El primero versa sobre el «teatro del mundo». Y en esta obra “universal” de teatro los hombres son los protagonistas. A renglón seguido, Vives

¹ Esta es la fecha de nacimiento y muerte que presenta Enrique González González en su contribución académica en: E. GONZÁLEZ GONZÁLEZ (2008): “Juan Luis Vives. Works and Days”, pp. 15 y 25, en C. FANTAZZI. *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden-Boston: Brill.

aclara explícitamente que el argumento es antiguo y que se entremezcla lo jocoso con lo serio. Con eso deja sentado el hecho de que está siguiendo una tradición antigua y que su escrito contiene un asunto serio con ropajes graciosos.

Nos falta solo precisar con qué propósito escribe el humanista valenciano esta obrita. Él mismo lo enuncia así:

etenim illud nobis, si paulo altius animum ipsum cogitatione erigere volumus, ostendere vilitatem istarum rerum, quas ingenti cum labore, anxii sollicitique, caeci atque dementes, quaerimus, et subinde admonere meliora potest; omnia enim quae sunt in humana vita, praeter virtutem, tamquam pueriles quidam lusus, ridicula sunt, ac subito utpote inania evanescent (VIVES, 1783: 4).

ciertamente este [argumento], si queremos elevar con la mente nuestro espíritu un poco más alto, nos puede enseñar lo vil de esas cosas que, ansiosos y preocupados, ciegos y locos, buscamos con tanta fatiga; y, por ello, nos puede servir de advertencia sobre mejores cosas; todos los asuntos que hay en la vida humana, excepto la virtud, son, como ciertos juegos infantiles, realmente ridículos y se desvanecen de inmediato, como objetos vacíos².

El propósito, por tanto, es de tipo moralizante y no carece de una fuerte carga estoica. Vives coloca la virtud en el lugar más alto de la realidad humana, pues es la única realidad que no se atreve a calificar de “ridícula”. El resto de componentes de la vida humana es «ridículo». Podemos sintetizar esta intención afirmando que Vives quería principalmente mostrar la futilidad de lo humano y, sobre tal fundamento, estimular al espíritu humano para que se elevase a las regiones de la virtud.

Por último, no podemos omitir una síntesis del opúsculo, para facilitar la lectura de nuestro estudio.

El lugar del espectáculo es el Olimpo, donde están reunidos todos los dioses. El motivo de la reunión es el cumpleaños de la hermana-esposa de Júpiter, Juno, a quien su soberano esposo le ha ofrecido un espléndido banquete. Y, a modo de descanso, los dioses preguntan a Juno si habrá alguna representación teatral. Entonces Júpiter, en honor a la festejada, manda que se realice una obra: el escenario es el mundo y en él están todas las cosas del mundo, y los hombres entre ellas. Cuando Júpiter, tras la actuación, pregunta a los dioses su parecer sobre el mejor actor, estos le responden que es sin duda el hombre. Júpiter se regodea en estos cumplidos, porque él lo ha creado. Y el hombre comienza una amplia exhibición teatral mostrando sus multiformes recursos, “transformándose” en planta, diversos animales; imitando luego los diversos oficios humanos y finalmente imitando a los dioses y al mismísimo Júpiter. A los dioses agrada tanto, que suplican al dios del Olimpo que le conceda al hombre un puesto entre ellos. La fábula termina con el festín divino en el que el hombre toma parte.

² Las traducciones al español son todas nuestras, salvo indicación contraria. La versión latina que utilizamos es J. L. VIVIS VALENTINI (1783): *Opera omnia*, t. IV. Valentiae Edetanorum [Valencia, España]: In officina Benedicti Monfort, pp. 1-8.

Este es, en resumen, el contenido de la breve fábula. Ahora analicemos algunas interpretaciones de la misma.

2. DOS POSIBLES LÍNEAS INTERPRETATIVAS

Una mirada a la bibliografía existente, en general, sobre Luis Vives y, en particular, sobre su *Fabula de homine*, pone de manifiesto que, mientras abundan los estudios particulares, escasean, por otra parte, los estudios que, abarcando la entera producción de Vives, den una sola línea interpretativa.

Con todo, hay dos claras líneas interpretativas de esta *Fábula sobre el hombre*. La primera se puede atribuir a José Antonio Fernández Santamaría, quien en su libro *The Theater of Man: J. L. Vives on Society* (1998)³ presenta una visión social de la fábula, que le sirve de eje sobre el cual hacer rodar la entera producción de Vives. Según esta interpretación, que comienza con el análisis de este opúsculo para luego detenerse en otras obras posteriores, el mensaje profundo de Vives consiste en que la sociedad es fruto de la primera caída y que esta solo alcanza su remedio a través del pensamiento y la razón humana. Sin embargo, según la interpretación de Fernández Santamaría, la mente humana tiene, más bien, un rol provisorio, dado que, según el estudioso, la obra de Luis Vives está impregnada del humus escéptico de la época.

La segunda interpretación es atribuible al estudioso Erik De Bom, quien en un artículo publicado en *Humanistica Lovaniensia* presenta una cierta visión de la dignidad del hombre: ‘*Homo Ipse Ludus Ac Fabula*’ Vives’s Views On The Dignity Of Man As Expressed In His ‘*Fabula De Homine*’ (2008)⁴. Para De Bom Vives aporta solo algunos rasgos cualitativos al tema que Pico della Mirandola había ya esbozado en su discurso *De hominis dignitate* (1486): el hombre tiene un lugar privilegiado en el cosmos. Según De Bom, Vives añade a esta temática algunos matices, sobre todo en cuanto al estilo literario que adopta y en cuanto a la mayor acentuación de la impronta divina que está ínsita en cada hombre.

³ J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA (1998): *The Theater of Man: J.L. Vives on Society*. Philadelphia: American Philosophical Society.

⁴ E. DE BOM (2008): “‘*Homo Ipse Ludus Ac Fabula*’ Vives’s Views On The Dignity Of Man As Expressed In His ‘*Fabula De Homine*’”. *Humanistica Lovaniensia* 57: 91-114. En realidad, esta línea de interpretación ya había sido esbozada en sus más sobresalientes rasgos por los mismos humanistas del s. XV y XVI, como lo ha evidenciado, por ejemplo, Paul Oskar Kristeller: P. O. KRISTELLER (1972): *Renaissance concepts of man and other essays*. New York: Harper & Row. Incluso entre los artículos más recientes se encuentran dos de dos estudiosos alemanes, Hans Gerhard Senger (1994), que hace notar algunos rasgos particulares de esta visión antropológica dentro de la *Fabula* en relación con el concepto renacentista del hombre y August Buck (1995 – la relación original data del 1992), que ha dedicado su relación precisamente a tal tema: H. G. SPENGER (1994): “Erkenntnis des Menschen in der Kunst des Archimimen Zu Juan Luis Vives’ *Fabula de homine*”, pp. 918-941, en I. CRAEMER-RUEGENBERG y A. SPEER, *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin-New York: de Gruyter; A. BUCK (1995): “Vives’ ‘*Fabula de homine*’ im Kontext der “*dignitas hominis*”-Literatur der Renaissance”, pp. 1-8, en CHRISTOPH STROSETZKI (ed.). *Juan Luis Vives. Sein Werk Und Seine Bedeutung Für Spanien Und Deutschland*. Frankfurt am Mein: Verwuert. Sin embargo, aunque los dos autores antes mencionados son anteriores al artículo De Bom, hemos preferido tomar este último como punto de referencia por ser más reciente y abarcar más detalles históricos de la composición de la *Fabula*, amén de estar escrito en inglés.

Por tanto, nos encontramos ante dos interpretaciones que, en realidad, tratan un mismo “problema”, el hombre, desde dos enfoques distintos: uno lo lee desde una perspectiva cultural-social y el otro, desde un enfoque de lo que constituye la naturaleza y esencia del hombre. La *Fabula* puede tener, efectivamente, estas dos orientaciones interpretativas: puede ser leída con la lente de lo que constituye al hombre como hombre o con la lente de lo que constituye a la humanidad como sociedad.

Naturaleza y cultura son el machacado bivio de la mayor parte de los estudios antropológicos y psicológicos. Por eso, creemos que estas dos interpretaciones se pueden clasificar según estas dos lecturas sobre el hombre. La de J. A. Fernández se basa claramente en una visión cultural y social; y la de Erik De Bom, en una visión del individuo humano en su más profunda esencia.

Los dos enfoques, a nuestro modesto modo de ver, son válidos. Sin embargo, haría falta incluir en ambos algunos otros elementos que nos proponemos subrayar en la presente investigación. Se trata de algunas consideraciones que traen a colación la tradición antigua greco-romana y la tradición humanista –cercana a los tiempos de Vives– que pudieron contribuir en no poca medida a la conformación de esta obra y de su mensaje moral.

3. A LA BÚSQUEDA DE LAS FUENTES ANTIGUAS GRECO-ROMANAS Y RENACENTISTAS

Seguiremos las pistas de los antiguos y renacentistas con dos criterios. El primero es de carácter expresivo, es decir, según la expresión literal de algunos términos y frases de la *Fabula de homine*. El segundo es de tipo contextual, es decir, tratando de dilucidar las fuentes que en un contexto más amplio preceden la composición literaria de esta *Fabula*.

CARÁCTER EXPRESIVO

La *Fabula* y el exordio de la *Oratio* de Pico della Mirandola

Comencemos, entonces, con algunas expresiones literales de este opúsculo. Para ello, tenemos que regresar a la epístola dedicatoria y desglosar una de las expresiones clave: «mundana scena».

No es cosa desconocida, como hemos mencionado ya de paso, que Vives se inspira en la famosa *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola⁵. Hay alrededor de treintaidós años de distancia entre ambos escritos. Y, a pesar de esta distancia temporal, hay suficientes pistas que nos permiten afirmar con bastante solidez que la expresión misma «mundana scena» hace referencia a la oración del humanista italiano.

La expresión «mundana scena» aparece tal cual en el primer párrafo del discurso que Pico preparó para presentar sus 900 tesis filosóficas destinadas a una asamblea de notables filósofos. Dicha presentación nunca llegó a tenerse, por problemas de acusaciones de herejía. Sin embargo, sea cual fuese el destino de dicho discurso, lo que nos interesa ahora es subrayar la estrechísima proximidad textual del exordio de Pico con la *Fabula* de Vives. Esta expresión, «mundana scena», está encabezando el “introito” del brillante y erudito discurso de Pico; y, por ello, la *Fabula* de Luis Vives se enlaza directamente con la oración del humanista italiano, que se imagina al hombre en un escenario tan grande como el mundo mismo.

Pero nuestra conjetura se quedaría manca, si no hubiese algún otro indicio que nos conduzca indefectiblemente al exordio del *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Ese indicio no está ausente. Se trata del texto que sigue inmediatamente después de «mundana scena» en el texto de Pico. Será interesante ver la frase entera:

<p>Legi, Patres Colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam sarracenum, quid in hac quasi <i>mundana scena</i> admirandum maxime spectaretur, <i>nihil spectari homine mirabilius respondisse</i>⁶.</p>	<p>Leí, padres honorabilísimos, en algunos escritos de los árabes, que Abdala el sarraceno fue interrogado sobre qué era lo que más era digno de ser admirado en este escenario terreno; y respondió que nada era más admirable que el hombre.</p>
---	--

Vives, en la *Fabula* misma, refiere casi literal y exactamente la última frase de la *Oratio*: «Sapientissimi deorum nihil esse homine mirabilius responderunt»⁷. Esta

⁵ Véase, por ejemplo, además del ya citado artículo de E. De Bom (2008) los siguientes dos estudios: M. LENTZEN (2008): “Il libero arbitrio e la dignità dell’uomo: A proposito dell’*Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola e della *Fabula de homine* di Juan Luis Vives”, pp. 401-411, en L. SECCHI TERUGI (ed.), *Il concetto di libertà nel Rinascimento*, Atti del XVIII Convegno Internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2006). Firenze: Franco Cesati Editore. O también: C. G. NOREÑA (2012), *Juan Luis Vives*. La Haya: Springer Science & Business Media, p. 62.

⁶ *Oratio de hominis dignitate*, § 1, 1: La versión latina corresponde a la edición digital realizada conjuntamente por la Università degli Studi di Bologna y la Brown University: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/oratio.html [08-03-2016]. Las cursivas son nuestras.

⁷ La frase se encuentra ya en una de las *Epistulae familiares* de Petrarca dirigida al Cardenal Juan Colonna «Cum multa sane mirabilia Deus ille fecerit, qui facit mirabilia magna solus, *nihil tamen homine mirabilius* in terris fecit» (*Ep. Fam.*, lib. V, ep. 4). La inspiración es también judeo-cristiana, pues este mismo tema es parte del salmo 8, 6-7: «Minuisti eum paulominus ab angelis; gloria et honore coronasti eum; et constituisti eum super opera manuum tuarum». Se puede leer con provecho, además, el siguiente artículo que trata sobre la consideración del hombre como un ser digno de admiración, basándose en autores antiguos y renacentistas: E. BARILIER

correspondencia casi literal nos confirma en la convicción, ya difundida entre los estudiosos, de que el discurso de Pico della Mirandola sirvió de fuente de inspiración al joven Luis Vives. No se debe, con todo, pasar por alto el hecho de que ambos eran bastante jóvenes en el momento en que se dieron a la tarea de escribir respectivamente estas obras: Giovanni tenía veintitrés años y Juan Luis, veinticinco. Este motivo supraliterario y, más bien, psicológico no es menos fidedigno, pues la afinidad de intereses literarios puede perfectamente ir aunada a la afinidad de devociones juveniles, cuando los grandes temas morales están a flor de piel.

Sin hacer exhaustiva nuestra comparación, notemos que en el texto de Pico también hay una alusión expresa al rol fundamental de la mente humana, para elevarse hacia lo alto. Habla Dios al momento de crear al hombre: «Podrás degenerar en cosas inferiores que son salvajes; podrás regenerarte, con el razonamiento de tu espíritu, en realidades superiores que son divinas»⁸. Es el mismo tema que ya hemos mencionado al tratar de la carta dedicatoria de Vives, cuando habla del papel fundamental del pensamiento humano para elevarse a cosas mejores. Al respecto, se puede leer con provecho el artículo ya citado de Manfred Lentzen (2008).

Los animales escenificados

Después del breve análisis comparativo entre Pico y Vives, vamos a comentar otros tres pasajes de la *Fabula*: el primero hace referencia a algunos vicios de la enseñanza doctrinal cristiana; el segundo es un paralelismo con un texto ciceroniano; y, por último, un análisis de algunos términos que evocan tanto la inspiración greco-romana como las fuentes cristianas de Vives.

El primero es la actuación que realiza el hombre delante de los dioses “transformándose” en toda clase de plantas y animales. Vamos a detenernos brevemente en la descripción de las multiformes imitaciones de animales:

Y como se hubo retirado por un poco de tiempo, regresaba al escenario el mimo e imitador de caracteres transformado en miles de especies de animales; dirías que era un león irritado y furioso, un lobo rapaz y feroz, un jabalí salvaje, una zorra astuta, una voluptuosa y sucia cerda, una tímida liebre, un perro envidioso, un burro estúpido⁹.

El texto de Vives es variopinto y sugestivo. Pero nos parece que este pasaje transmite algo más que una simple abundancia de términos e imágenes. Nos referimos al simbolismo de los animales que Vives señala en su *Fabula*. El imaginario gótico y renacentista, del que es

(2010): “L’homme est-il merveilleux ou terrible?”. *Études de lettres* 1-2: pp. 61-80. En línea: <http://edl.revues.org/379> [02-04-2016].

⁸ *Oratio de hominis dignitate*, § 5, 23: «Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari».

⁹ *Opera omnia*, t. IV, pp. 4-5: «paulum cum se abdidisset, in scenam regrediebatur Ethologus, et Ethopaeus, deformatus in mille species belluarum; leonem diceret iratum et furem, rapacem voracemque lupum, saevum aprum, astutulam vulpeculam, voluptuosam sordidamque suem, timidum leporem, invidium canem, stolidum asinum».

deudor el humanista español, está lleno de alusiones a animales o figuras quiméricas. El significado de cada uno es muy variado, porque parten de tradiciones algunas veces antiguas y de interpretaciones otras veces nuevas. Lo cierto es que en todas ellas hay una clara impronta de teología cristiana. En particular, hay una línea de interpretación que ve en algunos animales ciertas virtudes o vicios (cf. COHEN, 2008: pp. 203-213; KIENZLE, 2009: pp. 103-116)¹⁰.

Vives alude a algunos vicios representados por los diversos animales que el hombre es capaz de escenificar. Y, más aún, podemos especificar que entre los vicios citados se encuentran algunos de los siete pecados capitales de la teología cristiana.

Es obvio que no se encuentran solamente los siete pecados capitales ni todos los pecados capitales, pues hay ocho representaciones de animales en la *Fabula*. Vayamos uno por uno¹¹.

El «león irritado y furioso» hace una clara alusión al pecado de la ira¹². El «lobo rapaz y feroz» se atribuye al vicio de la avaricia. La «voluptuosa y sucia cerda» se refiere claramente a la lujuria. El «perro envidioso» representa la envidia¹³.

Podemos, por tanto, atribuir con seguridad cuatro de los animales representados por el hombre a cuatro de los siete pecados capitales. Los restantes vicios serían: la brutalidad o *immanitas* latina (del jabalí), la astucia o doblez (de la zorra), la timidez (de la liebre) y la necedad (del asno).

La “anatomía” humanista

El segundo pasaje que comentaremos es una sucinta y rica descripción del cuerpo humano, que se encuentra a la mitad de la *Fabula*, cuando el hombre se quita la máscara y se muestra tal cual es a los dioses.

Comienza así la descripción: «Celsum caput divinae mentis arcem, et aulam, in eo sensoria quinque ornate, utiliterque et digesta et sita...». Vives describe el cuerpo humano comenzando por la cabeza, donde se encuentran distribuidos de manera útil y bella los cinco sentidos del hombre. Luego describe ágilmente la belleza del orden de las partes en el

¹⁰ La obra de referencia que se puede consultar al respecto es: SIMONA COHEN (2008), *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*. Leiden: Brill, en específico, pp. 203-213. También: BEVERLY KIENZLE (2009), “The Bestiary of heretics”, pp. 103-116, en PAUL WALDAU y KIMBERLEY PATTON (eds.). *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. New York: Columbia University Press.

¹¹ La teología cristiana suele enumerar tradicionalmente los siguientes: la soberbia, la avaricia, la envidia, la ira, la lujuria, la gula y la pereza; cf. AA. VV. (1999): *Catecismo de la Iglesia Católica. Nueva edición conforme al texto latino oficial*. Asociación de Editores del Catecismo - Librería Editrice Vaticana: Madrid, p. 512 (n. 1866).

¹² Para este significado del león y del resto de animales, véase LUCIA IMPELLUSO (2003): *La natura e i suoi simboli. Piante, fiori e animali*. Milano: Mondadori Electa, especialmente pp. 191-285. En particular, existe una representación iconográfica de finales del s. XV que refiere clara y directamente el símbolo del león al vicio de la ira. Se puede consultar en la siguiente edición: HENRI BOUEHOT (1903), *Les deux cents incunables xylographiques du Département des Estampes*. Paris, no. 173, pl. 94; o. c. C. NORDENFALK (1985): “The Five Senses in Late Medieval and Renaissance Art.” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 48: p 3. Ponemos al final del artículo una reproducción de la misma.

¹³ Todas estas representaciones corresponden a la ya citada estampa xilográfica, con excepción de la lujuria. No creemos que dicha representación sea la fuente de inspiración, sino que sirve simplemente a modo de ejemplo, tratándose de una imagen anterior al escrito de Vives. Cabe recordar que la *Mesa de los pecados capitales* atribuida al holandés Hieronymus Bosch, también representa la envidia con la figura del perro. En la escena aparecen dos perros y tres huesos, uno de los cuales lo sostiene un hombre que se asoma por una ventana.

todo: el cuerpo humano, con sus extremidades, sus brazos y sus piernas, adquiere una gran armonía en su conjunto. Y luego destaca las grandes habilidades y destrezas del hombre, capaz de construir ciudades, usando el resto de los bienes terrenos. Y, además, el hombre es capaz de venerar a los dioses y posee el tesoro de la memoria.

Este pasaje descriptivo aparece de manera más desarrollada en un escrito de Cicerón, concretamente en el segundo libro de su obra *De natura deorum*, donde tres ilustres romanos discuten sobre la naturaleza de los dioses. En este contexto “divino”, uno de los personajes, el estoico Balbo, hace una muestra de su valía oratoria describiendo toda la maquinaria humana (nn. 133-150): describe desde el proceso de digestión del ser humano, pasando por una vasta descripción de los cinco sentidos, hasta llegar a las habilidades manuales y técnicas de que es capaz gracias a su mente y a sus manos.

El pasaje de Vives que hemos referido se inspira seguramente en Cicerón, habida cuenta de la semejanza del texto –ambos hacen un recorrido por los cinco sentidos y las destrezas del hombre, destacando el papel de la razón humana– y del contexto teológico-humanístico de ambos autores¹⁴.

Conceptos cristianos en boca de un “pagano”

Por último, queremos subrayar de manera más clara –pues no es un tema que ignoren los estudios sobre esta *Fabula*– la inspiración cristiana y la fuerte carga teológica de este divertido texto de Luis Vives.

No afirmamos que se trate de una obra veladamente teológica. Ya hemos aclarado antes que se trata de una obra moralizante. Ahora simplemente añadimos que es una obra moralizante de clara inspiración cristiana.

Las razones que nos mueven a tal afirmación son variadas. Y una consiste en el carácter *aparentemente* pagano de toda la *Fabula*. Subrayamos el adverbio «aparentemente», sin el cual no se entendería nuestra tesis de fondo. La *Fabula* parece una obra de teatro situada en el monte de los dioses paganos. Pero, en este preciso punto, no nos referimos solamente al Olimpo, al mensajero Mercurio y al padre de los dioses, Júpiter, a la ambrosia que beben y al festín divino de la fiesta de Juno; sino que nos parece evidente que Vives evita, con firme congruencia, el uso de cualquier término o palabra que pudiera sugerir alguna mínima connotación directa a la doctrina cristiana. Se trata, por tanto, de un aspecto textual y no meramente de contenidos.

Si Vives hace uso de un escenario paganizado y evita los términos de connotación cristiana, entonces ¿dónde queda el carácter *aparentemente* pagano de la obra?

Analizaremos algunos términos del léxico usado por Vives para resolver este preciso punto. Una de las palabras que forzosamente tenía que evitar era el verbo «crear» o la palabra «creatura», que corresponden manifiestamente al ámbito cristiano. Otros términos que debía evitar eran los adjetivos o sustantivos típicos del Dios cristiano, como *Creator*, *Misericors*, *Unus*, *Verus*, *Trinitas*, etc. En vez de ello, Vives califica a Júpiter como *omnipotens*,

¹⁴ No se debe pasar por alto, además, que Balbo está intentando suscitar en sus interlocutores la admiración por las maravillas del mundo.

dictator maximus, optimus maximus, Regum et deorum Rex, deum regem, summus. Todos estos calificativos son perfectamente clásicos.

Y a las criaturas no las llama así, sino que utiliza un vocablo más “clásico”, *foetura*, para hablar de su obra maestra, el hombre. En vez del verbo «creare», dice que «el mundo comenzó a existir» (*extitit*) por indicación de Júpiter y así evita hablar del acto creativo.

Sin embargo, hay argumentos que contrastan con lo que acabamos de esbozar: es evidente que Vives usa dos términos bíblicos importantísimos en la tradición cristiana sobre la creación del hombre; son dos expresiones que pueden pasar desapercibidas al ojo del lector, pero que no quedan totalmente ocultas a un detenido análisis. Nos referimos a que el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios». En la versión *Vulgata* leemos: «ad imaginem suam» y «ad similitudinem Dei» (*Genesis*, 1, 27; 5, 1). Y Luis Vives usa precisamente estos dos términos, imagen y semejanza:

«Haec atque alia dii contuentes, cum non teneret eos satietas, haud secus ac qui in speculo *suam* intuentur formosam *imaginem* delectantur»; «At hominem simul ut viderunt dii, [...] et *suam* atque *patris similitudinem* non poterant satis exoculari» (VIVES, 1783: 7-8).

«Viendo [los dioses] estas y otras cosas, como no los contenía la saciedad, se deleitaban no distintamente de los que en un espejo miran su hermosa imagen»; «y en cuanto los dioses vieron al hombre, no podían admirar suficientemente la semejanza con ellos y con su padre [Júpiter]».

Lo que aparece a nivel lexical es algo más profundo que el léxico mismo: Vives juega con esta idea del hombre como imagen de su hacedor a lo largo de todo el opúsculo. Esta idea es netamente judeo-cristiana, pero en Vives está arropada en atuendos paganos, como hemos podido comprobar. Además, ya hemos visto que cita casi expresamente algunos vicios de la teología cristiana y que la fuente más inmediata de inspiración fue la *Oratio* de Pico della Mirandola, que se coloca en un contexto cristiano, hablando de Dios Padre en singular, de ángeles y de Adán, el primer hombre.

Si usamos el lenguaje y las nociones aristotélicas de materia/forma, podemos afirmar que la *Fabula* de Vives es materialmente pagana y formalmente de inspiración cristiana.

Con este análisis de algunos aspectos textuales de la *Fabula* podemos continuar con los aspectos más bien contextuales de la misma, para completar el cuadro de nuestras reflexiones.

CARÁCTER CONTEXTUAL

El teatro del mundo y de la vida

Vives ha utilizado el recurso del teatro para presentar el mundo y a los hombres. Pero tal concepción hunde sus raíces en una tradición milenaria. Los primeros indicios de tal analogía entre el teatro y la vida la hallamos en los escritores griegos.

Es difícil, con todo, decidir quién deba considerarse el primer autor griego que ha comparado la vida humana y el mundo a un teatro¹⁵. Sin duda, Platón en el *Filebo* es uno de los candidatos, pues en esta obra, que trata sobre el verdadero bien, Sócrates alude a una comparación –simplemente de paso– de la vida con el teatro:

El razonamiento nos indica, pues, que en los duelos y en las tragedias y comedias, no sólo en el teatro sino también *en toda la tragedia y comedia de la vida*, los dolores están mezclados con los placeres (PLATÓN, *Filebo*, 50b).

Este pasaje se refiere a la explicación que está realizando Sócrates, dirigida a Protarco, sobre el estado de mescolanza entre dolores y placeres en que se encuentran los hombres. Platón no desarrolla la metáfora, pero al menos la menciona.

Otro escritor de relieve, Epicteto, menciona también esta misma comparación en su *Manual*¹⁶ (n. 17):

Recuerda que eres actor de un drama, con el papel que quiera el director: si quiere uno corto, corto; si uno largo, largo; si quiere que representes a un pobre, representalo con nobleza: como a un cojo, un gobernante, un particular. Eso es lo tuyo: representar bien el papel que te han dado; pero elegirlo es cosa de otro (EPICTETO, *Manual*, XVII).

Estos dos autores griegos, distantes en el tiempo, han insertado estas alusiones en un contexto ético; en el caso de Platón, se trata de un diálogo que trata sobre el bien y, en el caso de Epicteto, se trata de un manual de moral estoica. Y, dicho sea de paso, en el caso de Vives, se trata de una fábula moralizante.

La «Fabula» de Vives

Acabamos de tocar tangencialmente el tema de la fábula, que es parte del título de la obra que estamos analizando. Erik De Bom, en el artículo ya antes citado, ofrece algunas pistas sobre el muy probable contacto de Vives con las fábulas de Esopo a través de una reimpresión de la traducción hecha por Goudanus (De Bom, 2008: 97).

Esta alta probabilidad se puede cotejar con la estructura con que está construida la obra que Vives quiso llamar «Fabula»¹⁷. En las fábulas de Esopo encontramos ciertas

¹⁵ En realidad, el teatro mismo es una especie de analogía e imagen de la vida misma y del mundo. Pero no es casualidad que la imagen inversa, es decir, de la vida como un teatro, se encuentre por primera vez entre los griegos, donde nació, creció y llegó a su madurez la producción dramática de la tragedia.

¹⁶ Véase J. KRAYE (2014): “Epicureanism and the Other Hellenistic Philosophies”, pp. 617-629, en P. FORD, J. BLOEMENDAL y C. FANTAZZI (eds.) *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World*. Boston-Leiden: Brill. Consta, según este estudioso, que el *Enchiridion* de Epicteto había sido ya traducido en 1450 por Niccolò Perotti y posteriormente en 1479 por Angelo Poliziano. Por tanto, era un texto ya accesible a Vives en la versión latina, además de la versión griega.

características recurrentes, aunque no rígidas: la estructura tripartita, la relativa brevedad del relato, una trama lineal o sencilla, por lo general; la narración de una situación entre los personajes, los coloquios sucintos de dos o tres personajes y la moraleja. En la fábula de Vives encontramos también dichas características: una cierta brevedad (se trata de un opúsculo), algunas pocas frases en forma indirecta, amplias descripciones y una moraleja que viene anticipada en la carta dedicatoria¹⁸.

En las fábulas de Esopo no solo hay animales, sino también hombres e incluso dioses. Por ello, no se debería descartar a priori que, conociendo las fábulas de Esopo y la *Oratio* de Pico della Mirandola, quisiese titular su opúsculo «Fabula» y no «Libellus» o simple y sencillamente «De homine». Ciertamente el estilo de su fábula no es esópico, pero precisamente en esa no identidad respecto a sus modelos literarios estriba la joven creatividad de Vives y su auténtica originalidad.

Por tanto, creemos que se puede afirmar que la *Fabula de homine* es tal en razón de su intención moralizante y de su estilo narrativo, siendo la trama sencilla y los diálogos escasos.

CONCLUSIÓN

Hemos recorrido con cierta brevedad algunos pasajes y frases del texto de Vives que nos pueden servir de pivote para enriquecer las interpretaciones ya existentes sobre el significado de la *Fabula de homine*. Nos hemos ceñido, por tanto, a los aspectos internos de la *Fabula*, sin compararla ni evolutiva ni complejamente con el entero *corpus* de las obras de Vives. El criterio de estudio ha sido el aspecto literario-histórico que se puede descubrir y desentrañar en las escasas páginas que ocupa la *Fabula*.

Hemos también acogido las dos interpretaciones posibles aplicables a la *Fabula*: una individual-intrínseca y la otra social-extrínseca. La *Fabula* habla sí, de la dignidad del hombre, pero también presenta una situación moral conflictiva que afecta a todos los hombres y a su constitución social.

Sin embargo, estos dos puntos de vista deben complementarse con los aspectos internos que hemos destacado: la *Fabula de homine* es una fábula moralizante, con un cierto eco esópico; se trata de una fábula materialmente pagana y formalmente de inspiración cristiana. La moraleja de esta fábula es que los hombres deben darse cuenta de lo ridículo

¹⁷ Somos, con todo, conscientes de la polivalencia de esta palabra latina que puede designar tanto un mito como una simple historia o relato.

¹⁸ Entre las obras de referencia sobre la génesis y la estructura fundamental de las fábulas esópicas está principalmente la ya célebre obra de N. HOLZBERG (2002): *The Ancient Fable. An Introduction* (tr. Christine Jackson-Holzberg). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, especialmente las páginas dedicadas al *Aesopus latinus* (95-104); también se puede consultar la relación y discusión de M. NØJGAARD (1984): “La moralisation de la fable: d’Ésope à Romulus”, pp. 225-252, en F. ADRADOS y O. REVERDIN (eds.). *Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt (Entretiens sur l’Antiquité classique - tome XXX)*. En ambos estudios se encuentran delineadas las características fundamentales de la tradición esópica y, en particular, en lengua latina, aunando rigor con brevedad.

que son todos los asuntos terrenos, con excepción de la virtud; y es por medio de su razón que llegarán a elevarse moralmente hacia realidades mejores (y, por lo tanto, menos ridículas).

Hay, con todo, un eslabón suelto en nuestra reflexión. Nos referimos a la advertencia personal que hace Vives sobre el argumento que va a tratar. Leemos en la carta dedicatoria: «hanc ipsam rem mihi in animo est alias, si liberius suppetierit otium, opere justo exequi, nunc tamquam monogrammam delineavi». Traducimos: «tengo pensado seguir con el esfuerzo requerido este mismo argumento en otro momento, si tuviese más tiempo de ocio; ahora dibujé [solo] una especie de monograma».

Queda por analizar en qué obras posteriores y de qué manera cumple Juan Luis Vives con este propósito suyo, que aquí solo ha esbozado.

BIBLIOGRAFÍA

- BARILIER, Etienne (2010): “L’homme est-il merveilleux ou terrible?”. *Études de lettres*, 1-2: pp. 61-80.
- BUCK, August (1995): “Vives’ ‘Fabula de homine’ im Kontext der “dignitas hominis”-Literatur der Renaissance”, pp. 1-8, en C. STROSETZKI (ed.). *Juan Luis Vives. Sein Werk Und Seine Bedeutung Für Spanien Und Deutschland*. Frankfurt am Mein: Verwuert.
- DE BOM, Erik (2008): “‘Homo Ipse Ludus Ac Fabula’ Vives’s Views On The Dignity Of Man As Expressed In His ‘Fabula De Homine’”. *Humanistica Lovaniensia* 57 (2008): 91-114.
- EPICTETO (1995): *Manual. Fragmentos* (tr. Paloma Ortiz García). Madrid: Editorial Gredos.
- FANTAZZI, Charles (2008): *A Companion to Juan Luis Vives*. Leiden-Boston: Brill.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José Antonio (1998): *The Theater of Man: J.L. Vives on Society*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique (2008): “Juan Luis Vives. Works and Days”, pp. 15-64, en C. FANTAZZI. *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden-Boston: Brill.
- HOLZBERG, Niklas (2002): *The Ancient Fable. An Introduction* (tr. Christine Jackson-Holzberg). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- IMPELLUSO, Lucia (2003): *La natura e i suoi simboli. Piante, fiori e animali*. Milano: Mondadori Electa.
- KIENZLE, Beverly (2009), “The Bestiary of heretics”, pp. 103-116, en P. WALDAU y K. PATTON (eds.). *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. New York: Columbia University Press.

- KRAYE, Jill (2014): “Epicureanism and the Other Hellenistic Philosophies”, pp. 617-629, en P. FORD, J. BLOEMENDAL y C. FANTAZZI (eds.) *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World*. Boston-Leiden: Brill.
- KRISTELLER, Paul Oskar (1972): *Renaissance concepts of man and other essays*. New York: Harper & Row.
- LENTZEN, Manfred (2008): “Il libero arbitrio e la dignità dell'uomo: A proposito dell'*Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola e della *Fabula de homine* di Juan Luis Vives”, pp. 401-411, en L. SECCHI TERUGI (ed.), *Il concetto di libertà nel Rinascimento*, Atti del XVIII Convegno Internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2006). Firenze: Franco Cesati Editore.
- NØJGAARD, Morten (1984): “La moralisation de la fable: d'Ésope à Romulus”, pp. 225-252, en F. ADRADOS y O. REVERDIN (eds.). *Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité classique - tome XXX)*.
- NORDENFALK, Carl (1985): “The Five Senses in Late Medieval and Renaissance Art”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 48: pp. 1-22.
- NOREÑA, Carlos G. (2012), *Juan Luis Vives*. La Haya: Springer Science & Business Media.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Oratio de hominis dignitate*. Edición digital en línea: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/oratio.html [08-03-2016].
- PLATÓN (1992): *Diálogos: Filebo, Timeo Critias* (tr. Ángeles Durán y Francisco Lisi). Madrid: Editorial Gredos.
- SIMONA, Cohen (2008), *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*. Leiden: Brill.
- SPENGER, Hans Gerhard (1994): “Erkenntnis des Menschen in der Kunst des Archimimen Zu Juan Luis Vives' *Fabula de homine*”, pp. 918-941, en I. CRAEMER-RUEGENBERG y A. SPEER, *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin-New York: de Gruyter.
- VIVIS VALENTINI, Joannis Ludovici (1783): *Opera omnia*, t. IV. Valentiae Edetanorum [Valencia, España]: In officina Benedicti Monfort.

APÉNDICE

Representación de los pecados capitales en: Henri Bouchot. *Les deux cents incunables xylographiques du Département des Estampes*, v. II. Atlas. Paris: E. Lévy 1903, pl. 94, n. 173.



Data de recepció: 28/5/2016 | Data d'avaluació: 1/10/2016

VIVESIANA

Anotaciones al tratamiento de los mitos en los Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín de Juan Luis Vives

Annotations to the treatment of the myths in the Commentaries on Augustine's City of God by Juan Luis Vives

Pedro Fernández Requena¹

Resumen

En este artículo, se pretende describir de forma sintética la manera en que Luis Vives comenta la rica variedad temática de la *Ciudad de Dios*, muy particularmente sus anotaciones religiosas y mitológicas. San Agustín se vale en su *Ciudad de Dios* de cuantiosos mitos, con tal de apoyar y justificar su pensamiento de raigambre cristiana en una sociedad en profundo cambio. Por su parte, Luis Vives no tiene como objetivo intelectual introducirse en el pensamiento del doctor de Hipona, sino anotar el texto agustiniano. El presente trabajo tiene como principal objetivo, no sólo tratar las anotaciones que Luis Vives efectúa de los mitos empleados por San Agustín, sino también establecer una casuística, poniendo algunos ejemplos claros. Dichos ejemplos se clasificarán en las siguientes categorías: localización de citas, aclaración de palabra, aclaración general o contextual, explicación de personaje y nueva lectura o interpretación.

Abstract

The aim of this article is to describe the way in which Juan Luis Vives comments the rich thematic variety of *The City of God*, especially his religious and mythological notes. Saint Augustine makes use of several myths, in order to support and justify his belief in Christian roots in a society in profound change. For his part, Luis Vives has not as an intellectual goal to go deep into the mentality of doctor of Hippo, but to note the Augustinian text. The main purpose of this article is not only to consider the comments that Luis Vives made of the myths employed by Saint Augustine, but also to establish a casuistry, indicating specific examples. These examples are classified in the following categories: citation location, word clarification, general or contextual clarification, explanation of mythological figure and new reading or interpretation.

¹ Universitat de València. peferequena@gmail.com

Palabras clave

Humanismo, crítica textual, Juan Luis Vives, Erasmismo, San Agustín.

Keywords

Humanism, textual criticism, Juan Luis Vives, Erasmism, Saint Augustine

1. INTRODUCCIÓN

El *De civitate Dei* de San Agustín es una concienzuda defensa del cristianismo, en la que el maestro de Hipona confronta la «ciudad celestial» con la «ciudad pagana». Según San Agustín, la «ciudad terrena» tiene como principal objetivo la destrucción del dominio divino y el deleite de este voluptuoso y libertino mundo; en cambio, la «ciudad celestial» pretende la construcción del reino de Dios.

San Agustín realiza en su obra una imponente reflexión sobre el significado teológico de la historia en general, remontándose para ello a la «Guerra de Troya». A propósito de este dárdano comienzo en la *Ciudad de Dios*, Patrice Cambronne nos dice en el primer tomo de su obra (2010: 36): «Pourquoi remonter à la Guerre de Troie? La réponse est très simple: toute l’historiographie fondatrice de l’idéologie augustinienne –et dont de l’Empire, y compris jusqu’à l’Empire chrétien tel qu’Augustin le connut– remonte aux origines troyenne de Rome, si magistralement magnifiées par l’*Énéide*, c’est un lieu commun de le rappeler ici, même brièvement». Asimismo, San Agustín anuncia que ha iniciado la defensa de la «ciudad divina», que ahora vive de la fe en Cristo en espera de la felicidad eterna frente a la «ciudad terrena», es decir los paganos que prefieren idolatrar a sus falsos dioses y no a su verdadero creador.

El santo de Hipona sostenía que la historia de Roma no había conocido grandes ejemplos y el propio Imperio Romano, en toda su duración, era simplemente un período más de la historia, condenado a desaparecer como otros tantos imperios. Además, el engrandecimiento de Roma a costa de tantísimos pueblos inocentes, suponía, según nuestro santo de Hipona, un inmenso latrocinio de hurtos, saqueos y pillajes. En la *Ciudad de Dios* se pueden apreciar numerosas rupturas, pues el doctor de Hipona rompe, en muchas ocasiones, con el hilo del discurso. Ello tiene como objetivo hablar de cosas que no poseen íntimo enlace con aquello de lo que se está tratando. Todas estas digresiones le permiten a nuestro autor tratar muy diversos temas, todos ellos con tal de apoyar su pensamiento de raigambre cristiana.

No nos extenderemos, pues, en este nuestro trabajo hablando de cuán importante ha sido la *Ciudad de Dios* a lo largo de la historia. Inmensa es la bibliografía al respecto, siendo buena prueba de la importancia histórica de esta obra el propio trabajo editorial de Erasmo de Rotterdam. Para esta tan ardua y laboriosa tarea, el humanista holandés contó con el ingenio y el talento de Juan Luis Vives. Ismael Roca Meliá afirma (2000: 11): «El holandés había formado un equipo para editar los mejores escritores clásicos, tanto profanos como

cristianos. De estos últimos se habían editado las obras de San Jerónimo, San Cipriano entre otros. También las obras de San Agustín constituían un objetivo importante de su labor editora, que perseguía mejorar el texto hasta entonces transmitido». Erasmo de Rotterdam le encargó a Vives la edición y el comentario de la *Ciudad de Dios* de San Agustín. El humanista español los publicó en 1522, dedicándoselos al monarca inglés Enrique VIII.

Luis Vives es considerado como uno de los humanistas españoles y europeos más importantes y significativos de todos los tiempos, cuya labor intelectual fue importantísima para la Europa del momento. A propósito de su tan vasta y holgada difusión cultural, Carlos Noreña¹ nos dice en su obra (2013: 311): «Louis Vives jouit d'une renommée exceptionnelle dans l'Europe de la seconde moitié du XVI^e siècle. Il fut l'humaniste le plus diffusé, en dehors d'Erasme. Ses œuvres gagnèrent les colonies portugaises de Goa et, en Amérique, les enclaves puritaines de Boston jusqu'aux universités de Santiago de Chili et de Córdoba en Argentine. Cet humaniste espagnol mérite d'être étudié de par la très grande qualité de sa production littéraire, mais également pour son rôle de grand penseur de la Renaissance et parce qu'il défend des valeurs intellectuelles et morales très élevées».

La inmensa proyección intelectual, a la que alude Noreña, se debe principalmente a los tantísimos desplazamientos de Vives por Europa desde 1509, año en el que se ausentó de Valencia por mor de las represalias inquisitoriales. Posteriormente, desde su partida más definitiva de París en 1514 hasta su muerte en 1540, Luis Vives conoció y visitó muchas ciudades de los Países Bajos pero, sobre todas las demás, destaca Brujas, haciendo de esta ciudad flamenca su segunda patria. A propósito de su estancia en Brujas, Ángel Gómez-Hortigüela Amillo nos dice en su artículo (2014: 349-350): «Es probable que Vives residiera en la Calle de los Españoles donde, según la tradición que se conserva en Flandes, lo encontró Ignacio de Loyola en el viaje que hizo a Brujas en 1529». En los Países Bajos Españoles pasó a formar parte de la corte de Carlos V, relación que se interrumpiría cuando en 1523 se puso al servicio de los reyes de Inglaterra, Enrique VIII y Catalina de Aragón. A más de esto, entró en contacto con Erasmo de Rotterdam y sus afanosos proyectos editoriales. Vives consideró al humanista holandés su amigo y mentor, si bien dicha amistad experimentó algunos altibajos. Cuando Erasmo conoció a Luis Vives, se dio cuenta de cuán prodigiosas eran sus capacidades intelectuales, de las que hizo halagadores elogios en una carta con fecha de 13 de febrero de 1519, dirigida a Juan de Parra (Jiménez, 1979: 145-146): «Está entre nosotros Luis Vives, el valenciano, que no pasa de veintiséis años, pero muy versado ya en todas las ramas de la filosofía, y que ha progresado tanto en las bellas letras, en la elocuencia, en la facilidad de hablar y de escribir, que apenas encuentro a nadie con quien poder compararlo. No hay tema en el que él no haya ejercitado su pluma».

Vives comenzó sus *Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín* a principios de enero de 1521 y pensaba que en dos o tres meses los concluiría, dada su familiarización con los textos de San Agustín. Sin embargo, no ocurrió como en mente tenía y su trabajo de edición y comentario se prolongó por espacio de año y medio. En la demora influyeron la

¹ Traducción del inglés realizada por Olivier y Justine Pédeflous, con la colaboración de Roberto Salazar.

muerte del Cardenal Croy, arzobispo de Toledo e insigne protector de Vives, su estancia en Brujas, donde no disponía de material suficiente para la realización de sus *Comentarios* y su propia enfermedad, que cada vez se agudizaba más. En consecuencia, el humanista español manifestaba al humanista y jurista belga Frans van Cranevelt en una carta con fecha de 24 de junio de 1522 (Jiménez, 1979: 247-249): «El sueño está enojado conmigo... Si no hace las paces, me temo que deje en mí como secuela alguna dolencia mayor, lo que Dios no permita, ni tampoco Agustín, el mismo por quien tengo que sufrir estos males; pero ya que son por él, los sufro de buena gana». La salud de Vives era muy delicada en este momento, padecía de fuertes dolores de cabeza y de una úlcera estomacal. A pesar de su tan achacosa y enfermiza salud, supo dar a la imprenta una obra monumental en una época en la que los comentarios y ediciones de textos clásicos estaban a la orden del día.

2. LAS ANOTACIONES MITOLÓGICAS: ENSAYO DE TIPOLOGÍA

El doctor de Hipona estaba particularmente de actualidad en estos tiempos. Lutero, miembro de la Orden de San Agustín, estaba a punto de ser excomulgado por el Papa León X y, apoyándose en los textos de su maestro, creía conocerlo mejor que nadie. Éste fue el motivo para que Erasmo llevara a cabo la edición de las obras de San Agustín, que realizaría entre 1528 y 1529, demostrándole al altanero y valentón Lutero que también conocía muy bien al maestro africano.

En el «prefacio» de sus *Comentarios a la Ciudad de Dios*, Luis Vives pone de manifiesto la calidad del trabajo realizado, con tal de ilustrar la obra cumbre de San Agustín. El erasmiano encargo que recibió Vives, resultó ser extenuante y agotador, pues requería en él vastísima erudición y ciencia, ya que en la *Ciudad de Dios* se concentraba todo el saber sagrado y profano del doctor de Hipona. Vives sabía que precisaba de una completa biblioteca, sobre todo para la consulta bibliográfica de los autores griegos, lo que le permitiría interpretar con acierto el texto agustiniano. Nuestro humanista nos dice que, con muchísima frecuencia, tuvo que actuar mediante conjeturas con tal de reconstruir el texto original. A propósito de los tantísimos obstáculos que se le presentaron, Ismael Roca Meliá nos dice en su obra (2000: 15): «De hecho, no disponía de buenos índices de los libros de San Agustín que facilitaran su trabajo; menos aún contaba, como indicamos antes, con un mínimo de textos de autores griegos para elaborar un comentario sólido».

Como bien se puede ver, Luis Vives tuvo que superar muchísimas adversidades a la hora de verificar las múltiples citas de los autores mencionados en sus *Comentarios*. Para el tan inmenso número de citas griegas, el humanista español no se hallaba tan preparado como para el resto del trabajo, para el que tenía acumulado abundante material. Después de una azarosa y ardua faena y de haber superado no pocas dificultades, nuestro humanista considera que ha reunido amplia información en sus *Comentarios* y que los estudiosos la encontrarán suficiente. Con todo, Luis Vives parece presuponer que el lector culto tiene ya la capacidad requerida para adentrarse en el texto agustiniano y que, tan sólo, necesita

aclaraciones sobre puntos concretos que le faciliten la inteligencia del texto. Por ello conviene señalar que nos hallamos ante notas aclaratorias, aunque en ocasiones sean extensas.

En cuanto al contenido de la obra del hiponense que el humanista español tuvo que comentar, nos menciona en el «prefacio» de sus *Comentarios* la rica variedad temática, que abarca: historia, filosofía, literatura –en la que cita infinidad de autores, tanto griegos como romanos, profanos y cristianos–, geografía, teología, mitología, etc. Sobre la tan considerable variedad temática, Patrice Cambronne comenta en el primer tomo de su obra (2010: 11): «Inutile de se voiler la face, la *Cité de Dieu* est devenu quasiment illisible au regard des critères actuels, en raison de sa longueur et de la densité des strates de tout ordre qui s’y trouvent accumulées. Il n’est en effet pratiquement aucun aspect de la réflexion théorique des Anciens qui n’y soit représenté, accompagné le plus souvent d’un commentaire et d’une réfutation».

En esta obra inmensa, Luis Vives se presenta como un perfectísimo investigador, capaz de rastrear y de indagar sobre todos y cada uno de los aspectos del texto que él considera sustanciales y significativos. En sus *Comentarios* no sólo demuestra ser un muy buen exegeta y comentarista, sino que también demuestra conocer a la perfección al santo de Hipona y, muy en concreto, su *Ciudad de Dios*, pues Vives posee la habilidad necesaria para penetrar en lo más profundo de su obra. Para tal cometido, se valió de rebosantes bibliotecas de Brujas y Lovaina; éstas, sin embargo, no eran suficientes para nuestro humanista que encontró numerosos contratiempos, como anteriormente se ha dicho. En realidad, Valentín Moreno afirma en su libro (2006: 385): «*De Civitate Dei* nunca fue la obra más popular ni la más leída del hiponense, pues el mismo San Agustín parece que ya era consciente de dirigirla a lectores selectos, pese a enmarcarse en un contexto social de polémica». Este lector instruido, en todo momento, podía seguir el hilo del discurso sin obviar detalle alguno, comprendiendo todas las referencias culturales implícitas en la obra de San Agustín. En cambio, Luis Vives entra muchas veces en detalles, proporcionando al lector de su época un conjunto de explicaciones y comentarios aclaratorios que le permitan dilucidar y entender mejor el texto agustiniano. Conviene saber que Luis Vives no tiene por objeto introducirse en el pensamiento del doctor de Hipona, sino comentar y anotar el texto agustiniano. A pesar de ello, en ocasiones especiales el trabajo de comentario obliga a nuestro humanista a introducirse en su reflexión filosófica, con tal de restablecer el sentido verdadero del texto.

La inmensa cultura exigida para el comentario de la obra de San Agustín se pone de manifiesto, precisamente, en las anotaciones mitológicas. El corpus que se ha estudiado y analizado, representa aproximadamente un cuarenta por ciento del millar de páginas que comprenden los *Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín*. Para la traducción de las anotaciones de Vives, así como del texto agustiniano correspondiente, nos hemos valido de la edición de Gregorio Mayans, *Opera Omnia*, realizada en Valencia desde 1992 hasta 2011 por los profesores Jordi Pérez Durà y Josep Maria Estellés. A modo de síntesis, podría decirse que la clasificación más idónea sería la siguiente:

1. Localización de citas
2. Aclaración de palabra
3. Aclaración general o contextual
4. Explicación de personaje
5. Nueva lectura o interpretación

Como ejemplo de lo primero, trataremos una «simple localización de citas». Para ello, podemos valernos del siguiente fragmento de sus *Comentarios a la Ciudad de Dios*, que esclarece el siguiente pasaje de San Agustín:

«¿Acaso no vio Eneas cómo Príamo profanaba con su sangre los fuegos que él mismo había consagrado?».²

Vives anota el presente pasaje agustiniano de la siguiente manera:

«¿Acaso no vio Eneas... Libro segundo de la *Eneida*: “Vi a Hécuba, a las cien nueras y a Príamo entre los altares”. Esto sucedió la noche en que los griegos conquistaron e incendiaron Troya, cuando Neoptólemo Pirro, hijo de Aquiles, mató a Príamo cerca de los altares».³

Como bien podemos ver en esta anotación, el doctor de Hipona menciona actos blasfemos y abominables de todo tipo, desde asesinatos en templos sagrados hasta actos de rapiña y saqueos. Con todo, San Agustín trata de demostrar que la religión romana, no sólo es inservible sino brutal e inhumana. San Agustín se vale de este ejemplo para mostrar que en el mundo pagano no se respetaba la vida de aquellos que se refugiaban en los templos. En cambio, Luis Vives localiza dicha cita de la que se vale San Agustín, en la obra adecuada. Según nos dice el humanista valenciano en su anotación, dicha cita pertenece al libro II de la *Eneida*⁴.

Nuestro humanista habla del fin de Príamo, al igual que San Agustín, que lo menciona en su obra como ejemplo de violación de un templo. Vives toma la referencia mitológica y, a partir de ella, da al lector una información que San Agustín no da, utilizando dicha referencia para citar la *Eneida*. Con todo esto, el doctor de Hipona nos dice que Príamo fue asesinado en un altar, pero no nos dice por quién fue asesinado, dato que nos da Vives en su comentario.

Otro ejemplo de «localización de citas» nos llevaría a citar el siguiente fragmento de los *Comentarios* de Vives, que dilucida el pasaje de la *Ciudad de Dios* que viene a continuación:

«Juno, la distinguida y reina, hermana y esposa de Júpiter, es, con todo, la Iterduca de los niños y a cabo lleva su obra con diosas tan poco nobles como Abeona y Adeona».⁵

Nuestro humanista aclara el pasaje de San Agustín de la siguiente manera:

² August. *De Civ.* 1. 2

³ T.II: 1. 2 –11.

⁴ Verg. *Aen.* II. 501

⁵ *De Civ.* 7. 3

«Hermana y esposa de Júpiter... Virgilio⁶: “tanto hermana como cónyuge.” De Juno se dice esto con frecuencia».⁷

En este capítulo del séptimo libro de la *Ciudad de Dios*, San Agustín menciona que hay «dioses selectos» como Minerva, Juno o Júpiter, que han gozado de una aceptación mucho más considerable y significativa que otras deidades como la diosa Mente, ninfa de los infiernos y amada por Hades. Desde el comienzo de su *Ciudad de Dios*, el santo de Hipona ha condenado a los dioses romanos, alegando que éstos son inexistentes, falsos e inútiles. En cambio, podemos apreciar un ligero cambio de parecer con respecto a ciertas divinidades como Mente, que ha atribuido la memoria a los niños. No obstante, ello no parece ser tan digno de encomio y alabanza como los epítetos y funciones de otras deidades como Juno. Por su parte, Luis Vives no se introduce en el pensamiento de San Agustín; solamente se limita a tomar las palabras del santo de Hipona, que le permiten citar a Virgilio, muy en concreto sus *Geórgicas* en las que halla las mismas palabras que en este pasaje de la *Ciudad de Dios*. Según nuestro humanista son estas palabras muy corrientes y habituales para referirse a Juno, incluyendo por lo tanto en su comentario la obra virgiliana.

En segundo lugar, nos hemos referido a un ejemplo de «aclaración de palabra». Sirva como modelo el siguiente comentario de Vives, que aclara el pasaje de San Agustín que hemos citado a continuación:

«¿Acaso Diomedes y Ulises, luego de degollar a los guardias de la ciudadela, no se atrevieron a robar la sagrada imagen ni a poner sus manos llenas de sangre en las virgíneas fajas de la diosa?».⁸

Luis Vives establece el siguiente comentario:

«Virgíneas... Pues Palas fue siempre virgen».⁹

San Agustín nos habla, en este pasaje, de Diomedes y de Ulises, que con sus manos impregnadas de sangre tocaron las «virgíneas fajas de la diosa». Con esta cita mitológica, el doctor de Hipona menciona un acto impío y sacrílego, pues ambos individuos no presentan ningún respeto hacia lo divino, profanando y robando una imagen sagrada. En este capítulo de la *Ciudad de Dios*, nuestro santo de Hipona afirma que los vencedores nunca han perdonado la vida de aquellos que se refugiaban en los templos, pues el asedio de una determinada ciudad conllevaba la muerte de un gran número de personas y numerosos robos y pillajes. Con todo esto, San Agustín critica el hecho de que en el mundo pagano se hayan producido actos de tal magnitud. En este pasaje la palabra clave para Vives es «virgíneas» que, como comenta nuestro humanista, alude a «Palas Atenea» que siempre fue una diosa virgen. Por su parte, Luis Vives explica la palabra «virgíneas» para que el lector de su época entienda a qué hace referencia San Agustín.

A continuación, pondremos otro ejemplo de «aclaración de palabra». Para ilustrarlo, nos serviremos de la anotación de Vives que hace alusión al siguiente pasaje de la *Ciudad de Dios*:

⁶ Verg. *Georg.* I. 7

⁷ T. III: 7. 3 –13

⁸ August. *De Civ.* 1. 2

⁹ T. II: 1. 2 –14

«Pues tu abuelo, ¡Oh, Asclepio!, fue el inventor de la medicina; en su honor se erigió un templo en el monte de Libia, cerca del litoral de los Cocodrilos, donde yace su hombre mundano, es decir el cuerpo».¹⁰

El humanista español establece la siguiente aclaración a propósito del pasaje de San Agustín mencionado anteriormente:

«Pues tu abuelo, ¡Oh, Asclepio!... “Asclepio” es la voz griega de “Esculapio”. Agustín sostiene que otro Esculapio, abuelo de este Esculapio con quien Mercurio finge una conversación, es el inventor de la medicina. No se está de acuerdo sobre cuál de los tres Esculapios que Cicerón¹¹ enumera, corresponde al de este pasaje. Pues se dice que uno de éstos, fulminado por un rayo, fue sepultado en Cinosuras de Acaya. Otro cerca del río Lusio en Arcadia. El tercero fue hermano del segundo Mercurio, hijo también de Valente y Ferónide. También veneran mucho a este último Esculapio los arcadios. Tácito¹² escribe que a Esculapio solían llamarlo Osiris, pero no sé si hace referencia a éste. Es más verosímil que Mercurio hable del último que de cualquier otro».¹³

Con esta anotación nuestro humanista incluye una información complementaria, que le proporciona al lector una mejor intelección de la mitológica figura de Asclepio, el dios de la medicina. Podríamos clasificar dicho comentario como «aclaración de palabra», pues Luis Vives explica que «Asclepio» es el nombre en griego *-Ἀσκληπιός-*, cuyo equivalente en latín es «Esculapio». Asimismo, parece ser que su labor de comentario hace que el humanista español trate en su obra el mito de Asclepio, citando por tanto a escritores como Cicerón o Tácito, en cuyas obras vemos diferentes versiones del mismo relato. Por este motivo, podemos también clasificar dicha anotación en la categoría de «aclaración general o contextual», ya que dicho comentario tiene como objetivo ilustrar y esclarecer el mito.

En tercer lugar, nos hemos referido a un ejemplo muy concreto de «aclaración general o contextual» de un mito. Para ilustrarlo, nos serviremos de la anotación de Vives, que trata el siguiente pasaje de San Agustín:

«Así pues ¿es verdad que Apolo y Neptuno sirvieron al mismo Laomedonte como trabajadores a sueldo? Pues, por lo que parece, éste les prometió un salario y juró en falso».¹⁴

El humanista español anota el presente pasaje de la *Ciudad de Dios* de la siguiente manera:

«Así pues, ¿es verdad que Apolo... Apolo y Neptuno, viendo que Laomedonte, rey de Frigia, estaba amurallando Troya y que se trataba ésta de una gran obra, le ofrecieron su ayuda a cambio de una gran recompensa en oro, la cual Laomedonte, cuando acabaron el trabajo, denegó».¹⁵

En este segundo capítulo del tercer libro de la *Ciudad de Dios*, a San Agustín le sorprende el hecho de que Apolo y Neptuno se convirtiesen en meros constructores, trabajando gratis

¹⁰ August. *De Civ.* 8. 26

¹¹ Cic. *ND.* III. 57

¹² Tac. *Ann.* IV. 84

¹³ T. III: 8. 26 –181

¹⁴ August. *De Civ.* 3. 2

¹⁵ T. II: 3. 2 –4

para Laomedonte que incumplió su palabra no pagándoles. También le sorprende el hecho de que los romanos los alaben y les rindan culto, aunque hayan sido capaces de rebajarse a la categoría de trabajadores. Con todo esto, San Agustín se vale de este mito para reforzar esa idea de que los dioses romanos son inservibles e inferiores al dios cristiano. En cambio, nuestro humanista, como ya se ha dicho, efectúa un simple comentario que tiene como objetivo aclararnos el mito.

En cuarto lugar, tenemos una simple «explicación de personaje». Para ilustrarlo podemos citar la siguiente aclaración de Vives, que ofrece al lector una mejor intelección del siguiente pasaje de la *Ciudad de Dios*:

«...Los guardianes elegidos, Fénix y el cruel Ulises, custodiaban el botín». ¹⁶

El humanista español comenta el pasaje de San Agustín de la siguiente manera:

«Fénix... Hijo de Amintor, fue maestro de Aquiles, quien le enseñaba tanto a bien hacer como a bien decir, según nos cuenta Homero ¹⁷ en el libro VIII de la *Iliada*». ¹⁸

En este pasaje, San Agustín habla del botín que es custodiado por Fénix y por Ulises, botín que ha sido extraído de templos y santuarios sagrados. San Agustín retoma en este pasaje el tema de la «profanación», que tiene que ver con el poco respeto hacia lo sagrado. En su comentario Luis Vives proporciona al lector una información, que el mismo San Agustín no incluye y que es necesaria para comprender mejor de qué se está hablando. En este caso, nos dice quién es «Fénix», que en la *Ciudad de Dios* es citado por San Agustín como aquel que junto a Ulises custodiaba el botín, pero no da más información. Luis Vives da una información adicional al lector y para ello cita el libro octavo de la *Iliada*.

A continuación, pondremos otro ejemplo de «explicación de personaje». Para esclarecerlo citaremos el siguiente fragmento extraído de los *Comentarios* de Vives, que sirve para ilustrar el pasaje agustiniano:

«De ellos dos nacieron Radamante, Sarpedón y Minos, de quienes se divulgó más bien que Júpiter los tuvo de esa misma mujer». ¹⁹

Luis Vives comenta el pasaje, anteriormente citado, de la siguiente manera:

«Y Minos... Fue rey y legislador de los cretenses. Éste tuvo un hijo, Minos el Menor, del que algunos afirman que era hijo de Júpiter, según cuenta Diodoro ²⁰ en el libro V». ²¹

En este capítulo doce del vigesimooctavo libro de la *Ciudad de Dios*, el santo de Hipona continúa en su misma línea de arremetida contra los dioses paganos. En esta ocasión, condena y desaprueba los ritos sagrados que los antiguos reyes de Grecia instituyeron en honor de esos falsos dioses. Asimismo, San Agustín sostiene que lo que cantan los poetas, aplauden los teatros y celebra el pueblo, es pura fábula. Según el doctor de Hipona, la «fabula» nos cuenta *rationabilium mendaciorum*, es decir, «razones falsas». A propósito de este

¹⁶ August. *De Civ.* 1. 4

¹⁷ Hom. *Il.* IX. 442-443. Luis Vives remite erróneamente al libro VIII de la *Iliada*.

¹⁸ T.II: 1. 4 –29

¹⁹ August. *De Civ.* 28. 12

²⁰ D.S. IV. 60. 3

²¹ T. V: 28. 12 –92

agustiniano concepto procedente de Aristóteles, el profesor Manuel Asensi Pérez nos dice en el primer tomo de su obra (1998: 195): «En cambio, en San Agustín, la fábula es otra forma de referirse a la mimesis, y la mimesis significa falsa ilusión». Con fábula nuestro santo de Hipona alude a algo ficticio, fingido y simulado. Para ilustrar su propósito y justificar su pensamiento, cita algunos reyes griegos como Radamante, Sarpedón o Minos. Este último estableció una serie de espectáculos taurinos minoicos, para el que se cobraba un tributo de siete jóvenes y siete doncellas que participaban en los festejos.

Por el contrario, Luis Vives solamente se limita a ofrecer al lector una información adicional y complementaria, que el santo de Hipona no presenta en su obra. Al igual que en la anterior cita, dicha información resulta imprescindible para saber, con más exactitud, quién es el personaje mitológico del que se está hablando, en este caso Minos. San Agustín, tan sólo, nos comunica en su *Ciudad de Dios* de quién es hijo este rey cretense, sin añadir más información al respecto. En cambio, Vives no se contenta con esta menesterosa información, necesita aportar algo más al lector, por lo que cita un pasaje de la *Biblioteca Histórica* del historiador griego Diodoro Sículo, en el que encuentra más datos sobre este mítico rey griego.

En quinto y último lugar, tenemos «nueva lectura o interpretación». Nos serviremos del siguiente pasaje vivesiano, que nos ofrece una mejor intelección del pasaje de San Agustín que citaremos a continuación:

«Sin disfrutar de una amistosa conversación, ni siquiera con su padre, Vulcano, cuya felicidad hubiera podido al menos aventajar en esto: en no haber engendrado él otro monstruo semejante. Nunca daba nada a nadie; todo lo contrario, robaba lo que le daba la gana a quien podía y cuando podía».²²

A propósito de este pasaje de la *Ciudad de Dios*, Luis Vives establece el siguiente comentario:

«Robaba lo que le daba la gana (*et quantum vellet*)... Otra lectura presenta '*quantum et quem vellet*' ('lo que y a quien le venía en gana...'), pues cogía hombres, cuyas cabezas clavaba en la entrada de la gruta, tal como narran Virgilio²³ y Ovidio²⁴».²⁵

Dejando a un lado la carente y menesterosa credibilidad de los dioses romanos, San Agustín habla de la «paz» en este duodécimo capítulo del libro XIX de su *Ciudad de Dios*. En el *Nuevo Testamento*, la palabra *εἰρήνη* –«paz» en griego– mantiene el sentido que se le dio en el *Antiguo Testamento*, pero también se ve influida por el contexto helénico de la palabra en sí, que implica ausencia de enemigos y contrariedades. En el *Antiguo Testamento*, el término «paz» abarca bienestar en el sentido más amplio de la palabra. En este capítulo nuestro santo de Hipona sostiene que todo ser humano anhela y codicia la paz por naturaleza. Asimismo, manifiesta que todas las crueldades y atrocidades de la guerra desean vivamente llegar a una paz final. Según San Agustín, los hombres son los principales causantes de las guerras que se producen, provocándolas con el objetivo de vencer y

²² August. *De Civ.* 19. 12

²³ Verg. *Aen.* VIII. 198-199

²⁴ Ovid. *Fast.* I. 550 ss.

²⁵ T. V: 19. 12 –51

alcanzar una paz cubierta, que es el fin deseado de la guerra. A continuación, el doctor de Hipona dice que en el hogar la paz es dispensada por el cabeza de familia, que procura que le obedezcan sin oposición alguna. Con todo, San Agustín llega a la conclusión de que todos desean vivir en paz con los demás, aunque pretendan imponer su propia voluntad.

Después de haber desarrollado su reflexión filosófica, pone algunos ejemplos para justificar su pensamiento, siendo uno de ellos el dios Caco. Este dios, hijo de Vulcano, era una divinidad cruel e inhumana que nunca supo estar en paz con los demás, salvo consigo mismo. Según nos cuenta San Agustín, Caco fue tan solitario que, a diferencia de su padre, no engendró un monstruo como él, consumiendo su tiempo en robar y matar a cuantos hombres encontraba. Aunque San Agustín no mencione en este capítulo la carente utilidad de los dioses romanos, no podemos advertir un cambio en su forma de parecer, pues en este pasaje da un ejemplo de dios brutal y cruento, al mencionar actos sangrientos e implacables.

Por otra parte, Luis Vives trata de restablecer el contenido original del texto mediante un trabajo filológico y ecdótico. La labor efectuada por Vives en este pasaje de la *Ciudad de Dios* es de vital importancia para la edición del texto transmitido, cuyo contenido original puede haberse corrompido o desaparecido. La ecdótica podría ser considerada como la «arqueología del texto», de ahí que nuestro humanista precise consultar diversos manuscritos con tal de obtener la versión más fiel al original. La tarea de comentario y reconstrucción del texto obliga a Vives a consultar el libro octavo de la *Eneida* y el libro primero de los *Fastos*, donde encuentra una variante mucho más fidedigna y fiable, según su criterio.

Para concluir con esta casuística, pondremos otro ejemplo de «nueva lectura o interpretación». Para ello, citaremos otro pasaje de los *Comentarios* de Vives, que alude al siguiente pasaje de San Agustín que citaremos a continuación:

«Tú²⁶, así pues, no blasfemarás contra él y tendrás piedad de la locura de los hombres, que precisamente por ella están siempre al borde del peligro».²⁷

A propósito de este pasaje de la *Ciudad de Dios*, nuestro humanista español anota:

«Tendrás piedad (*miraberis*) de la locura de los hombres... En ejemplares antiguos se puede leer "*misereberis*", de modo que los hace más viles y despreciables».²⁸

En este pasaje del libro decimonoveno, el santo de Hipona habla de Porfirio, que fue un filósofo neoplatónico griego, discípulo de Plotino. San Agustín nos cuenta que, en su obra *Filosofía de los Oráculos –De philosophia ex oraculis–*, recoge las llamadas «respuestas divinas» y las transforma en cuestiones filosóficas. Como prueba de ejemplo, el santo africano habla de un hombre que fue al Oráculo de Delfos, para consultar a qué dios había que volverse propicio para retirar del cristianismo a su esposa. Por su parte, éste le contestó que dejara que su mujer continuara con su culto a un dios muerto, que fue juzgado, torturado y clavado en una cruz como si fuera un vil ladrón o esclavo. Luego, añade que se trata de una

²⁶ Con el pronombre personal «tú», San Agustín se dirige al lector cristiano.

²⁷ August. *De Civ.* 19. 23

²⁸ T.V: 19. 23 –80

creencia incurable, argumentando que los judíos aceptaron a Dios mejor que los cristianos. A continuación, San Agustín trata las críticas y reproches de un Porfirio, posicionado siempre en contra de los cristianos. El objetivo de estas recriminaciones era mencionar la grandeza del Dios de los judíos con respecto al Dios cristiano, que fue condenado por jueces llenos de rectitud que le impusieron el castigo merecido.

En este capítulo de la *Ciudad de Dios*, el maestro africano pone más ejemplos de críticas fraudulentas contra el Cristianismo. Ello le permite hablar de los oráculos que son claras invenciones, al igual que los dioses paganos. Todas estas predicciones proceden de hombres taimados y enemigos irreconciliables de los cristianos. Por este motivo, hace un llamamiento a la prudencia, evitando toda blasfemia contra Cristo. En cambio, Luis Vives, en su anotación al texto de San Agustín, menciona la versión que se puede encontrar en otros manuscritos antiguos, efectuando, de nuevo, un trabajo ecdótico y de comparación de manuscritos. En este comentario, advertimos la voluntad del humanista de obtener la forma más fiel posible al original o a la voluntad del autor. Ello le induce, a su vez, a introducirse en las líneas del pensamiento agustiniano, con tal de determinar que la forma *misereberis* –futuro pasivo de *misereor*²⁹– trata a estos hombres despreciables con mucha más dureza y severidad.

3. CONCLUSIONES

Como ya se ha dicho, en la *Ciudad de Dios* reside todo el saber, tanto cristiano como pagano, de la Antigüedad. Juan Luis Vives supo muy bien escudriñar toda la sabiduría y conocimiento del maestro africano, con tal de interpretarlo y esclarecerlo en su obra. En sus *Commentari in XXII Libros de Civitate Dei*, el humanista valenciano demuestra que tiene un vasto y holgadísimo conocimiento del doctor de Hipona y de su obra; asimismo muestra una dilatadísima comprensión de toda la antigüedad clásica grecorromana. En su obra San Agustín aborda cuestiones de diversa índole: filosofía, historia, literatura, mitología, cultura, *realia*, etc., pertenecientes tanto al mundo griego como romano. Por tanto, estudiar unos comentarios de tal amplitud, nos permite adentrarnos tanto en la cultura y lengua griegas como latinas.

En definitiva, este nuestro trabajo pretende estudiar y analizar la manera en que Luis Vives comenta la rica variedad temática de la *Ciudad de Dios*, en especial, los mitos empleados por el maestro africano para justificar su pensamiento de raigambre cristiana. Las ideas y las formas de expresión de la Antigüedad tuvieron una importancia crucial durante el Renacimiento. El Primer Renacimiento –también conocido como Renacimiento Temprano o Renacimiento Inicial– se caracterizó por el descubrimiento de cuantiosos textos y obras literarias procedentes de Grecia y de Roma. Este significativo y valiosísimo hallazgo

²⁹ Verbo deponente en latín usado con significado activo; se conjuga en voz pasiva pero se traduce en activa. La traducción de *misereor* en español sería «apiadarse» o «compadecerse de alguien» en un sentido mucho más fuerte que *miraberis*, que procede de *miror* y significa principalmente «maravillarse» o «asombrarse».

cultural permitió que la mitología se introdujera en el arte y en la literatura de la época, cuya singularidad fue la adopción de un pensamiento humanista. Los mitos grecorromanos dejaron su apreciada impronta como ornamento, de modo que un gran número de obras artísticas y literarias se basaron en la religión de la Antigüedad y en sus relatos.

Los escritores del Renacimiento se sirvieron de los mitos para dotar a los textos de un tono solemne y grandilocuente. El mito, como ornamento, revela un pensamiento mucho más rico y complejo que el que pueda expresar cualquier tipo de expresión escrita. Los poetas del siglo XVI eran conscientes de ello y no se contentaron con reproducir las formas de este mundo, formas que fueron interpretadas y representadas por la mayoría con ayuda del mito. Un claro ejemplo de utilización y aprovechamiento de los mitos antiguos fueron los siete poetas de la «Pleyade», para quienes el mito era una majestuosa y atractiva metáfora, no sólo marca de elegancia, sino también un genuino y auténtico lenguaje. A propósito de estos poetas franceses del siglo XVI, Isidore Silver afirma en su obra (1969: 43): «Mythology is by far the most pervasive element in Ronsard's poetry».

A causa de esta omnipresencia de los dioses griegos y romanos durante el Renacimiento, consideramos tarea muy significativa el analizar su ubicuidad en el arte y en la literatura de la época. Gran prueba de ello sería la labor editora de Juan Luis Vives, que se materializa en sus *Comentarios a la Ciudad de Dios*. Dicha obra nos ofrece un análisis muy exhaustivo y detallado de los mitos y una intelección mucho más profunda de su pensamiento, que constituye un intrínseco y complejo sistema cuyo principal objetivo es estructurar todos los conocimientos de la época. Sus *Comentarios* son, a su vez, un buen ejemplo de «crítica textual», siendo su finalidad la documentación de manuscritos antiguos y la comparación de variantes. Ello permite conocer las diferencias existentes entre unos códices y otros con tal de restablecer la versión más fiel al texto original. Según nos cuenta Bonilla San Martín en su obra (vol. I, p. 120 y vol. III, p. 45), Luis Vives se sirvió de tres códices para su edición y comentario de la *Ciudad de Dios: Brugense, Brugense Carmelitano y Coloniense*.

Realizar un trabajo completo de investigación sobre los *Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín* puede resultar muy azaroso y nos llevaría mucho tiempo, tanto o, incluso, más que a Vives cuando Erasmo de Rotterdam le encargó la tarea de comentar la obra del hiponense. Las posibilidades son tan abundantes y copiosas, que el lector de hoy en día que pretendiese trabajarlos, no encontraría fin. Por consiguiente, éste nunca sería capaz de centrarse en algo en concreto y aunque lo hiciera –como es en este caso los mitos agustinianos comentados por Vives– advertiría un gran abanico de posibilidades, que nunca topaían con el horizonte. Los comentarios de este tipo fueron proyectos renovadores y que estuvieron muy en boga en esta época, de ahí que Luis Vives fuera parte integrante de un grupo de eruditos e intelectuales, seleccionados por Erasmo de Róterdam para publicar las obras del doctor de Hipona. Luis Vives contribuyó en una labor de edición, corrección –si la situación y el humanista lo requerían– y comentario de un texto clásico, algo muy propio de esta época.

El objetivo de este trabajo ha sido hacer una breve presentación de estos *Comentarios a la Ciudad de Dios* y describir el método y los principales tipos de aclaraciones y comentarios, de los que se ha valido Luis Vives para sacarle partido y rendimiento al texto de San Agustín. En esta obra vemos cómo el humanista español se aplica a sí mismo varias de las

particularidades y características del Humanismo de esta época, tales como el interés por lo «antiguo», muy en concreto por lo «clásico», interés en el que predomina el punto de vista de la investigación filológica que se fomenta en esta época. Este interés provocó el desarrollo de la perspectiva histórica en el acercamiento a otra cultura, de ahí que se pueda afirmar que con el Humanismo se consolidó la «historicidad» como clave de pensamiento europeo. También vemos en Vives el interés por el estudio y la comprensión de las lenguas clásicas –latín y griego–, que son la base y el origen de muchas de las lenguas que hoy en día se hablan. Y por último, el cultivo de la inteligencia que le permite a nuestro humanista ejercer el espíritu de crítica, análisis e interpretación.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, A. 1998. *La Ciudad de Dios* {Traducido del latín al español por Santos Santamarta y Miguel Fuentes Lanero}. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Asensi Pérez, M. 1998. *Historia de la teoría de la literatura {desde los inicios hasta el siglo XIX}*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Augustinus Hipponensis, A. 1981. *Sancti Aurelii Augustini episcopi de Civitate Dei libri XXII* {eds. Bernhard Dombart and Alfons Kalb}. Stuttgart: Teubneriana Bibliotheca.

Bonilla San Martín, A. 1929. *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* {2ª ed., 3 vols.}. Madrid: Espasa Calpe.

Cabrera Petit, R. 2000. *Los Comentarios de Juan Luis Vives a la “Ciudad de Dios” de San Agustín* {T. I-V}. Valencia: Ajuntament de València.

Calero, F. 1999. *Obras políticas y pacifistas: Juan Luis Vives*. Madrid: Ediciones Atlas -Biblioteca de Autores Españoles-.

Calero, F. and Coronel Ramos, M.A. 2014. «La grandeza de Juan Luis Vives». *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, n° 26: Pp. 429-453.

Cambronne, P. 2010. *Saint Augustin: Un voyage au cœur du temps*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.

Coronel Ramos, Marco Antonio. 2011. «Juan Luis Vives ante la Fortuna ». *Estudios humanísticos. Filología*, n° 33: Pp. 45-72.

Gómez-Hortigüela Amillo, A. 2014. «La vida *sine querella* de Juan Luis Vives». *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, nº 26 : Pp. 345-356.

Grimal, P. 1951. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France.

Joukovsky-Micha, F. 1696. *Poésie et Mythologie au XVIe Siècle*. Paris: Librairie Nizet.

Mayans i Ciscar, G. 1992. *Ioannis Ludovici Vivis Opera Omnia* {eds. Jordi Pérez Durà and José María Estellés. T. II-VI}. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

Moreno Gallego, V. 2006. *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Valencia: Biblioteca Valenciana.

Noreña, C. 2013. *Juan Luis Vives. Vie et destin d'un humaniste européen* {Traducido del inglés por Olivier y Justine Pédeflous, con la colaboración de Roberto Salazar. Título original: Juan Luis Vives}. Paris: Les Belles Lettres, «Le miroir des humanistes».

Roca Meliá, I. 2000. *Introducción General Sobre los “Comentarios” de Juan Luis Vives a los XXII Libros de la “Ciudad de Dios” del Divino Aurelio Agustín* {ed. Cabrera Petit}. Valencia: Ajuntament de València.

Silver, I. 1969. *The Intellectual Evolution of Ronsard. I, The Formative Influences*. Chicago: Washington.

Vives, J.L. 1979. *Epistolario* {Traducido del latín al español por José Jiménez Delgado}. Madrid: Editora Nacional.

Zaragüeta, J. 1945. *Las directrices de la pedagogía de J.L. Vives*. Madrid: Imprenta de Editorial Magisterio Español.

Data de recepció: 3/09/2016 | Data d'avaluació: 5/12/2016

VIVESIANA

El matrimonio en el pensamiento social de Luis Vives: entre la antropología y la teoría política

Marriage in the social thought of Luis Vives: between anthropology and political theory

Pedro García Pilán¹

Resumen

Se estudia el pensamiento de Vives acerca del matrimonio, defendiendo que este forma parte no sólo de sus ideas pedagógicas, sino también de su pensamiento social. Se analiza primero el matrimonio como ley natural y, más extensamente, como ley humana. Se ponen de manifiesto algunas similitudes entre las ideas expuestas por el humanista y la moderna antropología del parentesco, especialmente en lo relativo a la relación entre prohibición del incesto y exogamia. El sistema de subordinación de género que se desprende del análisis de Vives permite ubicar a este como un teórico del patriarcado moderno, con implicaciones políticas y sociales.

Palabras clave

matrimonio, género, pensamiento social, antropología, incesto

Abstract

Vives' thinking about marriage is studied, arguing that this forms part not only of his pedagogical ideas, but also of his social thought. Marriage is first analyzed as a natural law and, more extensively, as a human law. Some similarities between the ideas put forward by Vives and the modern anthropology of kinship are revealed, especially in relation to the relation between prohibition of incest and exogamy. The system of gender subordination that emerges from the analysis of Vives allows to locate this as a theoretician of modern patriarchy, with political and social implications.

Keywords

marriage, gender, social thought, anthropology, incest

¹ Universitat de València. Pedro.garcia@uv.es

1. INTRODUCCIÓN

De los dos libros dedicados por Luis Vives a la educación de las mujeres y al matrimonio, la crítica moderna ha dedicado, con alguna excepción, más espacio al primero (*De institutione feminae christiane*, 1523) que al segundo (*De officio mariti*, 1528). La razón estriba sin duda en que, ya en su tiempo, la *Formación de la mujer cristiana* gozó de mucha mayor difusión y popularidad que los *Deberes del marido*, de lo que dan muestra sus constantes traducciones y reediciones a lo largo de un dilatado período de tiempo (Moreno Gallego 2006; González González y Gutiérrez Rodríguez 2007), pero también debe tenerse en cuenta, en estrecha relación con lo apuntado, que la complejidad intelectual de este libro es superior a la de la *Formación*. Y hasta tal punto es esa complejidad mayor que aquí se defenderá que Vives es no sólo un moralista clave en la definición de la correcta feminidad que emerge durante la “redefinición social de los sexos” que supuso el período renacentista (Varela, 1984), sino que es además un teórico importante que, en algunos aspectos, piensa la familia y el parentesco en términos que anticipan a determinados clásicos del pensamiento social moderno. Desde esta perspectiva, resulta interesante recordar cómo, pese a que las ideas del humanista valenciano vertidas en libros como *De subventione pauperum* o *De communione rerum* sí han encontrado suficiente reconocimiento al tratar de los orígenes remotos de la sociología (Costa 1984: 57-66; Giner 2007: 166-170; Saavedra 1991: 15-29), las obras dirigidas a la formación de una moral familiar han sido sistemáticamente clasificadas como textos exclusivamente ceñidos al ámbito pedagógico: baste recordar afirmaciones como la de Salvador Giner, en cuya *Historia del pensamiento social* podemos leer que Vives “escribió dos libros orientados hacia la familia, pero en términos eminentemente educativos” (2007: 169). Tampoco la disciplina antropológica ha otorgado ningún papel a Vives al tratar de su prehistoria, pese a la ya lejana intuición de Ortega y Gasset, para quien en la búsqueda de ciencia “rigurosa y empírica” por parte de Vives hay “una antropología” (1986: 124-125).

Esta interpretación de los textos de Vives en clave estrictamente moral y pedagógica, que por otra parte resulta perfectamente comprensible, ha primado en la mayor parte de estudios que, desde distintas perspectiva metodológicas, se han ocupado de esta faceta del pensamiento de Vives (Esteban Mateo 1992; Coronel Ramos 2012; Sebastián Solanes 2016). En conexión con trabajos anteriores (García Pilán, 1993) el objetivo de este artículo, es, precisamente, contribuir a abrir una nueva perspectiva: con todas las limitaciones que se quiera –pues evidentemente, la antropología como disciplina específica no aparece hasta el siglo XIX– se defenderá que en Vives hay una teoría social del matrimonio, estrechamente relacionada con las necesidades de los grupos sociales urbanos emergentes. Al respecto hay que advertir que no es un caso aislado: en un momento en que, como ha señalado Tenenti (1984) la emergencia una nueva élite urbana ha convertido a la familia en un sujeto autónomo de reflexión de manera más clara que en los teólogos medievales, otros autores también teorizarán, más allá de lo meramente normativo, para intentar entender –al mismo tiempo que legitimar– la nueva realidad: el caso de *Li Nuptiali* de Marco Antonio Altieri, escrito poco después de 1500, es un ejemplo particularmente notable de interés etnográfico por el tema, no exento de un interés por apuntalar intereses de clase, como muy bien ha mostrado Klapisch-Zuber (1981). En términos foucaultianos (Foucault 1989), podríamos decir que saber y poder van de la mano, también en este ámbito.

Cabe recordar, antes de seguir avanzando, que dos corrientes habían confluído durante la Edad Media en su aversión por el matrimonio: la literatura cortés y la literatura misógina; la primera desviando la pasión amorosa fuera de los serios asuntos conyugales y la segunda subrayando la naturaleza de la mujer, fuente de todos los males (Duby 1990; Cantavella 1992). El humanismo rompe con ambas tradiciones; la idealizadora y la difamatoria: un proceso educativo como el diseñado por Vives, que tenía como fin orientar a la mujer hacia la vida conyugal, implica una alta valoración del estado matrimonial, tema que adquiere una nueva dimensión en el contexto reformista europeo del siglo XVI. En esta coyuntura, la meditada decisión de Vives de contraer matrimonio (García Hernán, 2016: 181-189), implica la necesidad de una sólida argumentación en favor de la toma de postura. Como se ha puesto de relieve en otro estudio (García Pilán 2016), la defensa del matrimonio propugnada por el humanista valenciano basará lo principal de su argumentación en su carácter sacramental. Con todo, el matrimonio no es sólo una institución ordenada por Dios: base del buen funcionamiento de la sociedad, la unión conyugal es, en primer lugar, una consecuencia del estado de naturaleza. Ley divina, pues, pero también ley humana y ley natural. Empezaremos pues por el que es el primer eslabón en la argumentación vivesiana, para pasar después a analizar con mayor extensión el segundo.

2. EL MATRIMONIO COMO LEY NATURAL

Si comparamos la *Formación de la mujer cristiana* con los *Deberes del marido*, comprobaremos que es en la primera obra donde se mantiene en este primer nivel argumentativo para legitimar la institución del matrimonio (institución natural), mientras que en la segunda se hará mayor hincapié en el segundo nivel (institución humana de carácter eminentemente social y socializador). El motivo parece claro: aunque, como acertadamente ha señalado Isabel Morant “*Los deberes del marido*, contra lo que pudiera parecer, es un libro con la mirada puesta en las mujeres” (2002: 63), no deja de tratarse de una obra pensada para ser leída por el esposo.

Haciendo suya una argumentación muy similar a la seguida por Erasmo en su *Apología del matrimonio* (1519), Vives legitima la entrada en el estado matrimonial valiéndose del ejemplo de muchos sabios antiguos, “porque vieron que ninguna otra cosa es tan conforme a la Naturaleza como la unión de marido y mujer” (Vives 1947a: 1072-1073). A través del matrimonio se perpetúa el linaje humano, “que individualmente es mortal”, restituyendo así a la posteridad lo recibido de los antepasados, “como agradecimiento a la Naturaleza” (1947a: 1073).

El matrimonio es una ley universal: no solo lo practican los pueblos civilizados, sino también “las bárbaras y fieras naciones, vírgenes de toda cultura y humanidad” (Vives 1947b: 1263). Tan inscrita en la naturaleza está que incluso los animales lo practican: aunque hay especies sexualmente promiscuas, otras podrían enseñar a muchos “miles de hombres” a conducirse en “castidad, amor recíproco, fidelidad puntual y finalidad del matrimonio” (1947b: 1262). Del reino animal aprendemos pues no sólo que los animales se casan, sino que practican la monogamia y la fidelidad a lo largo de la vida, como le recuerda Vives a las viudas, aduciendo el ejemplo de tórtolas, palomas o cornejas, que incluso

respetan el duelo tras la muerte de su pareja (Vives 1947a: 1159-1160). Al respecto, vale la pena recordar que otras lecciones podemos extraer del comportamiento animal, como le recuerda a la doncella al advertirle de la admiración de los leones por la virginidad (1947a: 1008).

Aunque Vives no llega tan lejos como Erasmo (1967: 422-423), quien extendía la práctica del matrimonio a los reinos vegetal y mineral,¹ sí se aprecia en las inquietudes etológicas del valenciano el mismo interés en fundamentar en el matrimonio un orden cósmico. Y no deja de tener interés constatar el hecho de que, con independencia de la mayor o menor veracidad de sus conclusiones, con las que, evidentemente, Vives busca legitimar sus ideas, al fijarse en los comportamientos animales el valenciano se suma a esa corriente de autores que, desde el siglo XVI, comenzaron a sembrar las semillas de la moderna antropología, como ha visto recientemente Richard van Dülmen (2016: 70).

Las consecuencias de presentar esta institución como un producto de la naturaleza, haciéndolo por tanto inevitable, no se cifran solamente en una reivindicación de la vida matrimonial por sí misma: si la mujer es inferior por naturaleza y el matrimonio es una ley natural, será fundamental para preservar la armonía del mundo que hombre y mujer se organicen en matrimonio respetando la previa y natural jerarquía, como queda claro a lo largo del capítulo IV del libro II de la *Formación de la mujer cristiana* (ver especialmente Vives 1947a: 1085-1086). La idea será reforzada, desde la teología, con la aplicación de la doctrina del Cuerpo Místico (García Pilán, 2016). Pero, hasta llegar a ese punto, Vives efectúa una serie de reflexiones sumamente interesantes sobre el matrimonio, en las que lo pedagógico-normativo se entremezcla de manera indisoluble con lo histórico-antropológico.

3. EL MATRIMONIO COMO LEY HUMANA

Como queda claro en *De institutione feminae christianae*, no es competencia de la mujer conocer el papel que las alianzas matrimoniales juegan dentro del conjunto del entramado social. Esto resulta lógico si tenemos en cuenta que, como veremos a continuación, el matrimonio asume una función política, quedando así por definición fuera del ámbito de conocimientos accesibles a la mujer. Será pues en *De officio mariti* donde Vives desarrolle más extensamente su teoría del matrimonio. Para comprender la función del mismo en sociedad, el filósofo juzga necesario remontarse a los comienzos de la historia humana. Cabe advertir que ya en *De subventione pauperum* (1525) había afirmado que la unión del hombre y la mujer precede a cualquier otra forma de vida social:

Nadie hay, o de cuerpo tan robusto o de tan penetrante ingenio, que se baste a sí solo si ha de vivir según costumbres y usanza del hombre. Y por eso se agrega la compañía de una esposa, por tener sucesión y por conservar lo adquirido, pues este sexo, medroso como es de suyo, es asimismo aliñoso y conservador tenaz (Vives 1947c: 1358).

Como podemos ver, en el fragmento citado el hombre asume la iniciativa de tomar compañera como primer paso en la formación de una sociabilidad más plenamente

¹ Erasmo se basa en Plinio y otros clásicos. El origen de esta idea es Aristóteles (Vegetti 1981: 161)

humanizadora. Valga aquí apuntar, y después se volverá sobre ello, que el papel de la mujer aquí es completamente pasivo. Sólo a partir de este núcleo originario, de esta primera “sociedad conyugal”, empleando la terminología de Morant (2002: 124-127), el hombre se procurará “compañeros de sus fatigas”, saldrá de la cueva para formar cabañas y, de la cooperación de las familias, nacerán las aldeas (1947c: 1358). Es decir, la familia existe ya en la etapa presocial del hombre, como ha afirmado Fernández-Santamaría (1997: 32-33).² Una idea similar expone unos pocos años más tarde, ya en *De officio mariti*:

Pues es de saber que en la adolescencia del mundo, cuando el linaje humano tuvo sus primeros crecimientos, cuando todavía, en su rudeza original, los hombres primitivos habitaban en parte las cabañas y las cuevas de sus abuelos, y en parte en casas que habían construido y en ciudades que habían levantado; desde un principio el marido y la mujer vivían en su hogar; nació el amor, para los cuales arde increíblemente el amor paterno, que la Naturaleza estimula con sus fuegos, estos hijos, una vez crecidos, procuráronse esposas para la propagación del linaje, y les crecieron nuevos hijos; a través de los hijos, el amor de los padres pasó a las nueras y a los yernos, y de ellos, a los nietos, y todos ellos, aunados en la amorosa comunión de la propia sangre, quedáronse a vivir en el recinto de las mismas paredes, partícipes del mismo fuego y del mismo lar, abrazándolo todo el amor y haciéndolo todo común, o, mejor dicho, todo uno; esparcióse y retoñó más lejos el parentesco y la afinidad. (Vives 1947b: 1267)

A través del matrimonio se extiende al amor al conjunto de la sociedad, al estrecharse al vínculo de caridad que debe unir a todos los hombres. Forma la institución primaria que abre la solidaridad entre las diversas células de la sociedad, que de otra manera permanecerían aisladas. Hay vida familiar pues desde los orígenes de la humanidad, pero esta dista de alcanzar su óptimo desarrollo, tanto moral como social: Vives nos informa de cómo el ambiente de comunidad primitiva continuará con la expansión de la humanidad fundadora de nuevas metrópolis, pero esta situación no podía durar siempre, dados los peligros derivados de la misma, entre los que se encuentra, en primer lugar, el incesto:

Y entonces fue cuando unos hombres de ingenio agudo y enriquecidos de experiencia vieron cómo entre los errores de la mocedad peligraba el tesoro de la impudicia, y creyeron que era conveniente reprimir en aquella edad fogosa los estímulos carnales con religiosos preceptos y leyes. Es un hecho que la naturaleza sintió horror de los casamientos con las madres, con las hijas, con lo progenitores, con la prole. (Vives 1947b: 1267).

Cierto es que Vives apoya su idea en una cita bíblica: “He aquí que ésta es hueso de mis huesos, y carne de mi carne; por ella dejará el hombre a su padre y a su madre”, de donde deduce que “no iba a dejarlos, si pudiera casarse con ellos” (1947b:1268). Por otra parte, la idea ya había aparecido antes, de la mano de teólogos como San Agustín y Santo Tomás de Aquino (Goody 1986: 88), pero los usos eran bien diferentes, pues sus ideas sirvieron durante la Edad Media para fortalecer a la nobleza (ampliando sus alianzas) y debilitar a las comunidades campesinas (rompiendo las solidaridades aldeanas) (Duby 1988; Guerreau-Jalabert 1984),³ mientras que ahora el debate se articula en torno a los polos celibato o

² Aunque el citado autor ha detectado una cierta contradicción con lo expresado por Vives en *De subventionem pauperum* y en *De tractandis disciplinis*: en esta última obra, la familia surge en el seno de una previa organización social comunitaria, bien que en estado embrionario (Fernández-Santamaría 1997: 32-33).

³ Con todo, y pese a las sucesivas prohibiciones de la Iglesia durante la Edad Media, las estrategias familiares de las familias nobles y patricias conducían a prácticas endógamas que, según el momento, podrían considerarse incestuosas (Duby 1988; Goody 1986, Guerreau-Jalabert 1984).

matrimonio, a la reivindicación de este último en media de una gran disputa teológica, y a la consiguiente necesidad de educación de las mujeres para una vida matrimonial acorde a los principios humanistas.

Por otra parte, interesa destacar aquí como, aunque sobre una base etnográfica bien magra, el “horror” del que habla Vives parece anticipar el “horror al incesto” que siglos después divulgaría Freud (2005) en su célebre obra, y cuya racionalidad específica es hoy bien conocida entre los antropólogos del parentesco, habiendo sido sistematizado el problema magistralmente por Lévi-Strauss (1991), para quien la prohibición de relaciones incestuosas, en su múltiples variaciones, adquiere rango de universalidad. Volviendo a nuestro humanista, vemos así aparecer la prohibición del incesto como una etapa fundamental en el proceso de alejamiento de la cultura respecto a la naturaleza:

... la necesidad unió en un principio a hermanos con hermanos, cuando el linaje humano era reciente todavía y poco numeroso, pero harto pronto comenzó la Humanidad a rechazar tales bodas, cuando el mundo ya estuvo poblado, y en muchas naciones las leyes humanas las vedaron, y prohibió la religión que unieran en casamiento los que tan estrechamente enlazados estaba por la sangre. (Vives 1947b: 1268).

La superación del incesto implica pues un mayor grado de moralización de las costumbres, reforzado tanto por las ideas religiosas como por el desarrollo del sistema legal. En un principio, y dada “la simplicidad y la inocencia de las edades primitivas”, tales medidas bastaron para preservar la castidad de los parientes mozos que viviesen bajo un mismo techo, pero el hombre es por naturaleza inclinado a dejarse llevar por las malas pasiones y, con el paso del tiempo, las más duras leyes y crueles castigos no bastaron para preservar la virtud. En este contexto, y para “granjear amistades y difundir entre los hombres la bienquerencia” se tomaron nuevas medidas, que consolidan el paso de la endogamia a la exogamia:

... que los varones se buscasen mujeres fuera de la propia casa, y las hijas se pasasen a la ajena, pues este intercambio iba a ser prenda segura de nuevos conciertos y amistades, siendo muchos los que desearían verse unidos por aquellos lazos dulces, y de estas alianzas verían nacer nuevas consanguinidades, parentescos, afinidades, y toda suerte de derechos humanos y divinos, nudos sabrosos y enlaces de piedad. (Vives 1947b: 1268).

Más allá de la estrecha consanguinidad, aparecen así lazos artificiales, basados en la alianza. Frente a la influencia aislante de la primera, son los segundos los que crean la verdadera sociedad humana. Expresado en términos de la antropología moderna, la prohibición del incesto produce de manera automática la exogamia (Lévi-Strauss 1974; 1991; Fox 1985). Constituyendo el parentesco la matriz primordial de las relaciones humanas, la introducción de reglas matrimoniales cada vez más complejas actúa como un imprescindible y progresivo factor de civilización. Lévi-Strauss (1991) definió hace ya tiempo la exogamia y la prohibición del incesto como un “intercambio de mujeres” necesario para romper el aislamiento del grupo. Es decir, la prohibición es eficaz esencialmente como norma que obliga a entregar mujeres a otros grupos. Las prohibiciones en materia sexual no son sólo pues reglas que se agotan en sí mismas: garantizan y fundan un intercambio de mujeres entre hombres. Al renunciar cada hermano a sus hermanas o a sus madres, y al renunciar cada padre a sus hijas, se generaliza la posibilidad de que, mediante el acceso de los hombres a las mujeres de fuera de su hogar, la sociedad amplíe sus vínculos solidarios.

Teniendo en cuenta la condición de la mujer como socia inseparable del hombre, podemos ahora preguntarnos cómo se articula la subordinación femenina en tal sistema. Al respecto, y partiendo de Lévi-Strauss, desde la teoría feminista, Rubin (1975) apuntó que con tal intercambio de mujeres el sistema de parentesco venía a sancionar los derechos de los hombres sobre las mujeres, y no a la inversa; más recientemente, De Miguel Álvarez ha afirmado que, en la teoría del antropólogo francés, “las mujeres no son sujeto de ninguna decisión” (2016: 77). A tenor de lo ya visto, se considera aquí que este es un punto de partida válido para proceder a una lectura de los textos vivesianos. Vale la pena incidir en ello desde otro punto de vista, complemento indispensable de este en el pensamiento de Vives: el tipo de régimen matrimonial.

Junto a la virtud moral y la paz social asociadas a la exogamia, otro aspecto no ofrece duda a nuestro humanista se trata del régimen de monogamia. Afirma al respecto Vives:

... en el mismo nacimiento del mundo, el Señor dio a una solo Adán una sola Eva, y cuando tuvo resuelto perder el mundo, a todos los varones que mandó que se encerrasen en el arca para la restauración del género humano les asignó sendas mujeres (Vives 1947b: 1266)

Si, como hemos visto anteriormente, algunas especies animales practican la monogamia, más obligado a guardarla está el hombre, pues el linaje humano

... nacido para la sociedad y comunidad de vida, quedó obligado por Dios por unas más estrechas leyes conyugales, y no quiso el soberano Hacedor que con lujuria suelta y desenfrenada, ni el varón mariposease de hembra en hembra, ni que la mujer entregase su cuerpo a muchos machos; con lazos legítimos unió a uno con una e hizo entrega al varón de la mujer no sólo para perpetuar la prole, sino para que consigo asociase su vida (Vives, 1947b: 1262).

Encontramos pues, una justificación teológica a la subordinación: Dios (Padre) entrega la mujer al varón, que toma de manera legítima la propiedad sobre el cuerpo de esta. No resulta al respecto casual que sea precisamente en su defensa de la propiedad privada (*De Communionem Rerum*, publicado en 1535) donde el humanista critique las medidas comunitarias propuestas por Platón acerca de las mujeres (Vives, 1947d: 1421-1422). La construcción del parentesco deviene así un factor indisociable de la construcción del género (Rivera 1991); para ello serán necesarias leyes maritales que restrinjan el uso de los cuerpos, obligando a moderar el desbordamiento de las pulsiones naturales (Morant 2002: 115).

Isabel Morant ha incidido con acierto sobre el “discurso de la sospecha, constante en la obra de Vives” respecto al deseo de la sexualidad (2002: 115). No se trata de un problema exclusivamente moral, sino también social: la contención de las pasiones asociada al régimen monogámico resulta pues esencial en la estrategia de pacificación social concebida por el humanista, que resulta clave a su vez para comprender su pensamiento político (Fernández- Santamaría 1992). De la realización de tales prácticas monógamas recibirá el conjunto de la sociedad toda una serie de provechos:

El primero de todos, que así como la ocupación de los campos y delimitación de sus linderos, reconocidos por la ley y el Derecho, eliminanse los pleitos y se apaciguan las controversias, así también, entregadas las mujeres en maridajes legítimos, cesan las porfías, de sus pretendientes, las cuales forzosamente tendrían que existir si las hembras fuesen inciertas y anduviesen de lecho en lecho, pues el uno desearía la belleza y el deleite que va anejo a la belleza, puesta como en almoneda y al alcance de cualquier mano, y creería que todo debía pasar al dominio y señorío del más fuerte, como premio de su fortaleza (Vives 1947b: 1262)

Hay que tener en cuenta que, en este pasaje, hay una conexión entre la propiedad privada y el matrimonio monógamo (las mujeres son “entregadas” por hombres a otros hombres como lo fueron los campos), tema sobre que, transcurrido mucho tiempo, incidirá en profundidad Engels (1985), en su clásico libro sobre *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, bien que con un propósito diferente: el valenciano legitima lo que el prusiano denuncia. Pero habría además una conexión entre el control de la sexualidad y el dominio político y económico de los hombres. Al respecto, debe señalarse que, para Vives, las luchas por la posesión de mujeres han sido causa de guerras generalizadas desde tiempos remotos, como demuestran los casos de Helena, Lucrecia, Virginia, la hija del Conde Don Julián, etc.; es por esto que, desde un régimen matrimonial monógamo estrictamente observado; es decir, desde la superación de la incertidumbre que supone no saber quién es el dueño legítimo de cada mujer, debiera derivarse el fin de tantas banderías (Vives 1947b: 1262-1263). Para conseguir el control del potencial socialmente destructivo de la sexualidad femenina es imprescindible pues que el intercambio de mujeres se realice en términos amistosos; de ahí el rechazo al matrimonio conseguido a la fuerza o por raptó (Morant, 2002: 116), institución importante en el contexto mediterráneo hasta fechas bien cercanas (Pitt-Rivers 1987; Frigolé 1999), y de la nos proporciona ejemplos la Valencia de los siglos XVI y XVII (Salavert y Graullera 1992: 62-64; Casey 1988). De tales matrimonios nunca puede nacer la armonía ni el amor entre los cónyuges, como demuestra la historia, y aumentar éste es precisamente otro de los beneficios de la práctica de la monogamia. Además, el matrimonio monógamo permite fundar casas y haciendas, que son las “células primeras” de las sociedades, y hace ciertos, y por ende más queridos, a los hijos. Finalmente, de tal régimen de parentesco depende la formación de las principales formas de asociación humana: las ciudades (Vives 1947b: 1263-1265). “Hombres contenidos”, pues son el complemento necesario de las “ciertas mujeres” para conseguir la anhelada paz social (Morant, 2002: 114-120).

En definitiva, vemos en el pensamiento de Vives una conexión directa entre cambios en las formas crecientemente complejas de la sociedad, por un lado, y en las estructuras del parentesco, que afectan a la posición de las mujeres, por otro. Podríamos argumentar, a la vista de datos aportados por la más reciente crítica (Lerner 1990), que los análisis de Vives presentan notables incorrecciones históricas pero, más allá de los lógicos errores, hay que tener en cuenta que éste, más que un historiador del patriarcado primitivo (algo que lógicamente no podía ser) es un teórico del patriarcado moderno. Debemos pues situar los textos en su contexto; es decir, en la intencionalidad del autor en un momento histórico clave: durante el Renacimiento, el específico “dispositivo de feminización” (Varela 1997) se superpone al célebre “dispositivo de sexualidad” analizado por Foucault (1989). Aquí, la incipiente ciencia antropológica, transmutada en moral, adquiere una dimensión política: el pacto social entre hombres deja claro a quién pertenecen en propiedad las mujeres. El contrato social que funda una esfera pública se establece así sobre un contrato sexual que escamotea la vertiente política de la esfera privada de la sociedad, como muy bien ha analizado Pateman (1995), aunque esta autora base sus análisis en los teóricos de los siglos XVII y XVIII, olvidando a los autores de la centuria anterior. Al construirse un orden civil sobre la ausencia de decisión de las mujeres y el derecho a la propiedad sobre las mismas, la diferencia sexual se construye como diferencia política.

El Vives que, con todas las precauciones, podríamos denominar antropólogo deja claramente el protagonismo al moralista al hablar de la elección de los cónyuges. No debemos ver contradicción en ello: “los filósofos de la Modernidad temprana aportaron elementos para la construcción de la antropología dada la atención preferente que prestaron a la relación entre la razón y las pasiones”, nos advierte van Dülmen (2016: 70). Significativamente, en la *Formación* delega toda la responsabilidad en los padres, mientras que en los *Deberes*, aun aconsejando al futuro esposo tener en consideración la opinión de sus mayores, expondrá una variada gama de posibilidades a tener en cuenta, basada en una matizada tipología de caracteres femeninos. De la incapacidad de elección de las mujeres da fe su propio testimonio de algunas que han escogido maridos borrachos y bestiales en lugar de sabios y cuerdos, afirma nuestro humanista, en cuyo discurso se hace aquí evidente el etnocentrismo de clase (Grignon, 1993).

Húyase en la elección del marido de las riquezas como criterio principal. Vives contrapone el marido “rico y desvariado al “cuerdo y pobre”. Con este último las cosas irán mejor, pues éste es consciente de la importancia del nudo que se forma con el matrimonio, y no se casará alocadamente. Será además paciente con su mujer, a la que educará con su buen ejemplo y sin maltratarla. Resulta claro pues a qué clase de marido “pobre” se refiere Vives: al hombre que hace el dinero, y no al que es hecho por este; es decir, al burgués ahorrativo, trabajador y honesto, en contraposición al noble dispendioso, ocioso e indisciplinado. En la crítica moral a las prácticas nobiliarias hay pues un choque de racionalidades encontradas en función del grupo social de procedencia: a la racionalidad señorial, que necesita sus propios modelos matrimoniales y familiares (Elias 1982: 71-72), se opone la racionalidad burguesa, interpretable desde categorías más ascéticas, no sólo en el ámbito protestante, como pusiera de manifiesto Weber (1984) en su archiconocida obra, sino también en el ámbito católico (Sombart 1972: 115-136).

En cuanto al varón, el papel intermediario de los padres pierde relevancia (1947b: 1274). Intolerable es el matrimonio con la adúltera y con la mujer de temperamento desordenado; en cuanto a la rica y noble, es insolente y arrogante (1947b: 1285, 1287). Atendiendo a la educación de los hijos, especial cuidado debe ponerse en evitar el casamiento de un mentecato con una boba; con todo, acaba proponiendo a tal marido idéntica especie de mujer, en un ejercicio teórico de homogamia intelectual, pues “más fácilmente cuajará el matrimonio entre un par de mentecatos que entre un marido cuerdo y una mujer torpe y floja” (1947b: 1284). Haciéndose eco de un tópico de enorme fortuna en la tradición literaria misógina (Viera 1975) -a la que Vives claramente no pertenece, por otra parte-, recomienda huir de la mujer parlanchina y casquivana, especialmente -y aquí se nota una vez más el carácter burgués de nuestro autor- en quien por su oficio trate negocios secretos.

En conclusión, debe rechazarse de entrada tanto el matrimonio con la proveniente de alta cuna como con la procedente de los estratos más bajos de la sociedad. Ni grandes damas, pues, ni avezadas pícaras: se busca el término medio, el equilibrio y justa medida tan propio de Vives y de su emergente clase. En un mundo preocupado básicamente por el linaje y el prestigio asociado al mismo (clave para la nobleza), él insiste en la mejor manera de

extender la alianza que pacifique e integre al conjunto de la sociedad, lo que sin duda es más acorde con sus orígenes no sólo burgueses, sino también conversos.⁴

Este incipiente utilitarismo protoburgués de Vives sirve para explicar otros factores: la deformidad de la mujer sería peligrosa, pues transmitiría sus defectos a los hijos (1947b: 1279). Si es de constitución enfermiza, será enojosa de cara a la realización de sus obligaciones domésticas y reproductoras (1947b: 1289). Tampoco es recomendable la mujer torpe, por muy bella que sea; el criterio es una vez más la utilidad: ésta es inútil de cara a la realización de las tareas domésticas y a proporcionar la compañía que necesitará el marido. La belleza pues, como la riqueza, en su justa medida: la que los antiguos llamaban “belleza matrimonial”, pues si bien la mujer hermosa puede acarrear múltiples problemas, nunca se puede estar seguro de los motivos de la fidelidad de una fea (1947b: 1288). Se trata de lo que Romeo De Maio ha definido como “la teoría mercantil de la belleza maciza del ama de casa, es decir, el decente vigor del cuerpo con vistas a una sana procreación” (1988: 40). Aunque más importante que la salud del cuerpo será la del alma, pues sus defectos se transmitirán a los hijos y, de manera especial, a las hijas (1947b: 1279).

Respecto a la edad apropiada para entrar en matrimonio, propone que estén superados los veinticuatro años por parte del varón (antes sería inexperto para llevar su hacienda y después sería más difícil para procrear); y en torno a los dieciocho para la mujer (pues antes de esa edad no estará preparada para las molestias de la preñez ni para los peligros del parto; además, no es deseable que se acostumbre en edad tan tierna al ayuntamiento carnal; en cuanto a la de edad más avanzada, será más difícil de domar) (Vives 1947b: 1289). Hay que decir que las edades propuestas por el valenciano coinciden bastante con las propuestas por Moro en su *Utopía* (1990: 162), y pese a que Vives dice basarse en Aristóteles, equilibra bastante el desnivel de edades propuesto por éste, desnivel que encontró su eco en los humanistas italianos de los siglos XIV y XV (Klapisch-Zuber 1990: 310).⁵ En todo caso, y pese a que la procreación no es el indispensable fin del matrimonio en el pensamiento del valenciano -que aquí representa una cierta singularidad, como bien ha visto Morant (2002:110-111)-, criterios de utilidad de cara a la práctica cotidiana dirigen una vez más su pensamiento.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Aunque una comprensión completa del pensamiento de Vives acerca del matrimonio tiene que tener en cuenta que, a la vez que ley natural y humana, éste es sobre todo un sacramento establecido por Dios (García Pilán, 2016), resulta de gran interés comprobar las funciones y significados que nuestro humanista atribuye a tal institución desde el punto de vista social y político.

⁴ Al respecto, García Hernán (2016: 182) afirma que el compromiso de Vives “con una Valdaura estaba prácticamente decidido como una estrategia de parentesco” (2016: 182), y lo plantea como una unión entre judeoconversos. Evidente no podemos vincular exclusivamente las ideas de Vives un mero componente de etnicidad.

⁵ Aristóteles fijaba la edad del matrimonio en los 18 años para las mujeres y en los 37 o algo menos para los hombres (*Política*, libro IV, cap.XIV).

A lo largo de la presente contribución hemos visto cómo el valenciano construye una teoría social del matrimonio que, apenas esbozada en *De institutione feminae christianae* (lectura predominantemente femenina), alcanza unos niveles ya relativamente sofisticados en *De officio mariti* (lectura dirigida a hombres). Dicha teoría sólo se comprende en la específica relación entre saber y poder que caracteriza la coyuntura histórica en que Vives escribe: en pleno debate con el ámbito protestante acerca de la opción matrimonio o celibato, y en la época del “nacimiento de la mujer burguesa” (Varela, 1997), la reivindicación de la vida matrimonial necesita a la vez de mujeres convenientemente educadas y de un conocimiento fundamentado de la sociedad conyugal, conocimiento que, pretendiéndose descriptivo, tendrá unas formas de expresión eminentemente normativas. Sin embargo, el carácter moral de los escritos vivesianos no debe hacernos olvidar que no sólo sus ideas acerca de la pobreza y su asistencia son parte del pasado de las ciencias sociales: también sobre la institución familiar reflexiona Vives en términos que anticipan algunas ideas de la moderna antropología del parentesco. No se está aquí sugiriendo, con ello, un influjo directo de Vives en la moderna etnología, pero sí parece claro que su curiosidad intelectual, su búsqueda de saber empírico, tanto al referirse a las costumbres del reino animal como al tratamiento etnográfico de datos históricos, con independencia de su mayor o menor grado de veracidad o falsedad, contribuyeron a abrir caminos. Se ha pretendido pues llamar la atención sobre un aspecto poco o nada tenido en cuenta del pensamiento de nuestro humanista.

Interesa destacar que, en la dialéctica establecida en los textos de Vives entre la voluntad de saber acerca del matrimonio y la voluntad de poder sobre las mujeres (cuya condición, en tanto que compañera indisoluble del varón, es a la vez reivindicada), hay tanto una antropología como una teoría política, entendidas ambas en sentido amplio. Lo que aparentemente pertenece a la vida privada, como es el matrimonio y la vida familiar, descansa sobre un proceso político, jurídicamente respaldado por leyes, de exclusión de mujeres de la vida pública. Si en otro trabajo se ha visto cómo una idea teológico-política (es decir, perteneciente al ámbito público) como es la doctrina de raíz paulina del Cuerpo Místico, pudo tener su importancia sobre la formación de subjetividades y la constitución de una esfera de la vida privada basada en nuevas relaciones de género (García Pilán 2016), aquí vemos en cierta medida lo contrario: ideas dirigidas aparentemente a construir lo privado afectan a la constitución de lo público. Pues fueron los hombres quienes, en los albores de la civilización, salieron de sus casas y establecieron y alianzas que les permitieron apropiarse de las mujeres, estableciendo así su hegemonía sobre una vida pública pacificada precisamente gracias a ese pacto. Más importante que la veracidad histórica del proceso descrito es, hay que insistir, la intencionalidad de Vives en su contexto. Y esto es lo que permite, inspirándonos en las ideas de Pateman (1995) acerca del “contrato sexual”, clasificar sus ideas como teoría política.

Por otra parte, es evidente la continuidad de las ideas del humanista valenciano con otros grandes teóricos que escriben posteriormente: así, aunque se ha afirmado que los fundamentos de la teoría patriarcal moderna se remiten a los tiempos de la Ilustración (Cobo 1995), no resulta difícil ver, a la luz de escritos como los de Vives, cómo una genealogía de los conceptos sistematizados Rousseau puede retrotraerse hasta la época del Renacimiento.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Cantavella, R. 1992 *Els cards i el lli. Una lectura de l'Espill* de Jaume Roig. Barcelona: Quaderns Crema.
- Casey, J. 1988 “Bandos y bandidos en la Valencia moderna”. Pp.407-421 en VV.AA., *Homenatge al Doctor Sebastià Garcia Martínez, I*. València: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència.
- Cobo, R. 1995 *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra.
- Coronel Ramos, M.A. 2012 “Juan Luis Vives ante el matrimonio y la mujer”. Pp. 579-711 en R. Bellveser (coord.), *Dones i literatura: entre l'Edat Mitjana i el Renaixement*, vol.II. València: Alfons el Magnànim.
- Costa, J. 1984 *Colectivismo agrario y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- De Maio, R. 1988 *Mujer y Renacimiento*. Madrid: Mondadori.
- De Miguel Álvarez, A. 2016 “Del intercambio de mujeres a la mercantilización de sus cuerpos”. Pp.73-92 en E. Gil Calvo (coord.), *Sociólogos contra el economicismo*. Madrid: La Catarata.
- Duby, G. 1988 *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*. Madrid: Taurus
- Duby, G. 1990 *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Dülmen, R. van 2016 *El descubrimiento del individuo, 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI.
- Elias, N. 1982 *La sociedad cortesana*. México: FCE.
- Engels, F. 1985 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Sarpe.
- Erasmus, D. 1964 *Apología del matrimonio*. Pp.428-443 en *Obras escogidas*. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar (e.o. 1519)
- Esteban Mateo, L. 1994 *Hombre-mujer en Vives. Itinerario para la reflexión*. Valencia: Ajuntament de València.
- Fernández- Santamaría, J.A. 1992 “The Foundations of Vives’ Social and Political Thought”. Pp. 217-262 en A. Mestre Sanchis (coord.), *Ioannis Lodovoci Vivis, Valenini, Opera Omnia I: Volumen introductorio*. València: Alfons el Magnànim.
- Fernández-Santamaría, J.A. 1997 *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Foucault, M. 1989 *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Fox, R. 1985 *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza.
- Frigolé, J. 1999 *Llevarse la novia. Estudio comparativo de matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Freud, S. 2005 *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza.
- García Hernán, D. 2016 *Vives y Moro. La amistad en tiempos difíciles*. Madrid: Cátedra.
- García Pilán, P. 1993 “El reformismo social de Luis Vives: las mujeres y los pobres”. Pp.157-178 en P. Pérez García y A. Mestre (coords.), *Joan Lluís Vives, un valenciano universal*. València: Ajuntament de València.
- García Pilán, P. 2016 “La cabeza y el cuerpo: Teología, política y género en Luis Vives”, *Vivesiana*, 1, pp.45-62.
- Giner, S. 2007 *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.

- González y González, E.; Gutiérrez Rodríguez, V. 2007 *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
- Goody, J. 1986 *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.
- Grignon, c. 1993 “Racismo y etnocentrismo de clase”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 12, pp.23-28.
- Guerreau-Jalabert, A. 1984. “Sobre las estructuras de parentesco en la Europa medieval”. Pp.59-89 en A.R. Firpo (comp.), *Amor, familia, sexualidad*. Barcelona: Argot.
- Klapisch-Zuber, Ch. 1981 “Une ethnologie du mariage au temps de l'Humanisme”, *Annales E.S.C.*, XXXVI, 6, pp.1016-1027.
- Klapisch-Zuber, Ch. 1990 “La mujer y la familia”. Pp.295-322 en J. Le Goff et al., *El hombre medieval*. Madrid: Alianza.
- Lerner, G. 1990 *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Lévi-Strauss, C. 1974 “La familia”. Pp.7-49 en C. Lévi-Strauss; M.E. Spiro y K. Gough, *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. 1991 *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Morant, I. 2002 *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid: Cátedra.
- Moreno Gallego, V. 2006 *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. València: Biblioteca Valenciana.
- Moro, T. 1990 *Utopía*. Trad. de P.R. Santidrián. Madrid: Alianza (e.o. 1516).
- Ortega y Gasset, J. 1986 *Mirabeau o el político; Contreras o el aventurero; Vives o el intelectual*. Madrid: Alianza.
- Pateman, C. 1995 *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pitt-Rivers, J. 1987 “Matrimonio por rapto”. Pp.345-367 en J.G. Peristiany (comp.), *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*. Madrid: CIS.
- Rivera, M^a M. 1991 “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad”, *Revista d'Història Medieval*, 2, pp.29-49.
- Rubin, G. 1975 “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”. Pp.157-210 en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Saavedra, L. 1991 *El pensamiento sociológico español*. Madrid: Taurus.
- Salavert, V.L.; Graullera, V. 1990 *Professió, ciència i societat a la València del segle XVI*. Barcelona. Curial.
- Sebastián Solanes, R.F. 2016 “Apuntes apologéticos a *De institutione foeminae christianae* de Juan Luis Vives”, *Vivesiana*, 1, pp.73-86.
- Sombart, W. 1972 *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madrid: Alianza.
- Tenenti, A. 1984 “Familia burguesa e ideología en la baja Edad Media”. Pp.159-169 en A.R. Firpo (ed.), *Amor, familia, sexualidad*. Barcelona: Argot.
- Varela, J. 1984 *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*. Madrid: La Piqueta.
- Varela, J. 1997 *Nacimiento de la mujer burguesa. El cambiante equilibrio de poder entre los sexos*. Madrid: La Piqueta.
- Vegetti, M. 1981 *Los orígenes de la racionalidad científica. El escalpelo y la pluma*. Barcelona: Península.

- Viera, D.J. 1975 “El hombre cuerdo no debe fiar de la mujer ningún secreto’ como tema de la literatura clásica hispánica”, *Thesaurus*, 30, pp.557-560.
- Vives, L. 1947a *Formación de la mujer cristiana*. Pp. 985-1175 en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar (e.o.1523).
- Vives, L. 1947b *Deberes del marido*. Pp.1259-1352 en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar (e.o.1528)
- Vives, L. 1947c *Del socorro de los pobres*. Pp.1355-1411 en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar. (e.o.1525)
- Vives, L. 1947d *De la comunidad de los bienes*. Pp.1413-1428 en *Obras completas*, vol.1. Trad. de L. Riber. Madrid: Aguilar. (e.o.1535)
- Weber, M. 1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe.

Data de recepció: 30/1/2017 | Data d'avaluació: 15/2/2017

VIVESIANA

Juan Luis Vives *versus* Martín Lutero. La respuesta del Humanismo vivesiano a la Reforma luterana

Juan Luis Vives versus Martin Luther. The Response of Vivesian Humanism to the Lutheran Reformation

Raúl Francisco Sebastián Solanes – Néstor Olucha Feliu¹

Resumen

En el presente artículo nos proponemos abordar la respuesta que los humanistas dieron al pensamiento reformado de Martín Lutero. En especial nos centraremos en el caso del humanista valenciano Juan Luís Vives, que ofreció desde muy pronto una respuesta crítica al luteranismo. Vives también reivindicó la necesidad de un Concilio ecuménico para afrontar los problemas de los reformadores luteranos.

Abstract

In the present article, we propose to address the response that the humanists gave Martin Luther's reformed thought. In particular we will focus on the case of valencian humanist Juan Luís Vives, he soon offered a critical response to Lutheranism. Vives also claimed the need for an ecumenical Council to address the problems of Lutheran reformers.

Palabras clave

Juan Luís Vives, Humanismo, Reforma protestante, Martín Lutero

Keywords

Juan Luís Vives, Humanism, Protestant Reformation, Martin Luther

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

INTRODUCCIÓN

El siglo XVI inicia su andadura con dos movimientos antagónicos como son el Humanismo y el Protestantismo. Aunque puede parecer que se trata de dos corrientes radicalmente diferenciadas, ambas se nutren del espíritu renacentista en lo que respecta a la exaltación del hombre y al cultivo de su libertad individual.

No debemos entender el Humanismo como un movimiento teológico, pero tendrá una influencia decisiva para el desarrollo del método teológico, especialmente debido a la crítica que realizarán a la teología escolástica, a la que acusan de preocuparse demasiado en cuestiones inútiles y ociosas. El mismo Vives dedicará una obra a argumentar los pro y contra de la decadente escolástica y sus principales representantes a los que tacha de pseudo-dialécticos². También verán en la escolástica un uso acríptico de las fuentes de la teología como los Santos Padres o los Concilios.

Juan Luis Vives es sin duda uno de los grandes humanistas junto a personalidades tan reconocidas como Tomás Moro o Erasmo de Rotterdam. Pocos conocen la posición que Vives mantuvo frente al emergente luteranismo en la Europa de su tiempo y su férrea oposición al monje de Wittemberg, así como a muchos de sus presupuestos. Vives es ese valenciano tan europeo que no era excepción de la regla, aunque sí era excepcional entre sus compatriotas hispanos que jamás supieron valorar su genio y su original talento humanista³.

Por este motivo parece del todo encomiable rescatar de la noche de la historia el pensamiento vivesiano hasta nuestra actualidad cotidiana, especialmente en este año 2017 que conmemoramos el quinientos aniversario de la Reforma protestante ya que la vida y obra de Juan Luis Vives evidencian que puso *su mayor empeño en no pasar la vida inadvertido en el silencio, a manera de bestias que la naturaleza formó inclinadas hacia tierra y esclavas de su propio vientre*⁴.

1. CAUSAS DE LA REFORMA PROTESTANTE: ENTRE LUCES Y SOMBRAS.

Aunque tradicionalmente se supedita a Lutero y Calvino haber llevado a cabo la reforma de la iglesia, lo cierto es que desde un tiempo antes de ellos ya habían surgido voces en el seno de la iglesia que demandaban una urgente reforma ante algunos abusos que se estaban cometiendo. Este deseo de reforma interna de la iglesia, lo podemos apreciar en los escritos del fraile Dionisio el Cartujano, oriundo de Rijkel en el Limburgo belga (1402-1471), que

² VIVES, J. L. “Contra los Pseudo-Dialecticos”, VIVES, J. L. (1992). *Obras completas*. Madrid, Aguilar. SEBASTIÁN SOLANES, R. F. (2015). Juan Luis Vives Contra los pseudo-dialécticos: Pros y contra de la lectura humanística de Vives. *Cuenta y razón*, N° 36, pp. 53-60.

³ OMBUENA, J. (1992). *La desdichada vida de Juan Luis Vives: La vida de Vives no fue como nos la contaron*. Valencia. Federico Domenech, p. 53.

⁴ SALUSTIO CRISPO, C. (1991). *Conjuración de Catilina* (texto y traducción por José Manuel Pabón), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 14.

produjo una extensa obra escrita⁵. En algunos de sus escritos pide a Cristo una reforma radical de la iglesia, pues ve que ésta se aleja de su verdadera forma de ser, tal y como la quiso el mismo Cristo desde el inicio.

Un importante impulso renovador, lo tendrá el surgimiento de la denominada “teología mística” que surge como una serie de movimientos de espiritualidad nacidos en las ciudades del área renano-flamenca. Desde este movimiento de teología mística, se tuvo conciencia de que la reforma de la iglesia debe comenzar por una revitalización de la vida cristiana. Este movimiento propiciará una ruptura de la tradición medieval y su idea de que la perfección cristiana solo se puede lograr a través de la vida monástica, a la mística de unión con Dios, basada en una interiorización de la vida cristiana. Algunos de los principales representantes de esta corriente son: el maestro Eckhart, Enrique Susón, Juan Ruisbroquio y sobre todo Johannes Taulero, que influirá en el mismo Martín Lutero⁶.

Este envite reformador también podemos encontrarlo en las eclesiologías que emergen con fuerza en el siglo XIV, pensemos sino en John Wyclif o Jan Hus. Ambos, al principio del Concilio de Constanza celebrado el año 1414, fueron tema a tratar, especialmente en relación a sus doctrinas, de forma que muchas de las proposiciones de Wyclif y Hus fueron condenadas oficialmente por el Concilio. Hasta el punto de que se ordenó destruir las obras de Wyclif, siguiéndose la orden de que sus huesos fueran retirados de tierra sagrada⁷.

Este ambiente de reforma sentará las bases que propiciarán a Lutero llevar a cabo su radical aportación a este deseo de reforma de la iglesia que sin duda cambiarán para siempre la historia de la iglesia hasta nuestros días, tambaleando su doctrina y jerarquía. Por lo que debemos constatar que el deseo de reforma de la iglesia no arranca con Lutero, sino que ya había emergido tiempo atrás y que por tanto Lutero tuvo una buena base doctrinal para llevar a cabo su peculiar proyecto reformador.

Tradicionalmente, la historiografía ha señalado una serie de causas como la base del movimiento en oposición a la Iglesia católica y siendo de tal manera, estas son las que motivarán en gran medida la reforma encabezada por el agustino Lutero.

Desde la creación del Sacro Imperio Romano-Germano hubo una serie de discrepancias entre el mismo imperio y el papado con el fin de decretar cuál de las dos cabezas disponía de una cantidad mayor de poder. En base a esta polémica, en la baja Edad Media el papado quedó con una tímida victoria sobre el mismo emperador, el cual disponía del poder en el imperio en relación con su capacidad de hacerlo valer. En este contexto y con imperio germánico dividido por intereses mermados, tienen lugar una serie de acontecimientos religiosos que acentúan más las diferencias entre los diversos territorios que conforman el imperio.

La Santa Sede en el s. XVI se vio rivalizada con los nacionalismos de los diferentes reinos, donde se hicieron inminentes las diferencias territoriales en tradiciones y lenguas, y cada reino quería reafirmar sus propias aptitudes. Con esto la universalidad del poder papal, que adquiriría la potestad de unión entre los pueblos cristianos, se vio debilitada por el crecimiento del sistema nacionalista.

⁵ JEDIN, H. (1972). *Manual de historia de la iglesia V*. Barcelona, Herder, p. 568.

⁶ *Ibid*, pp. 597-620.

⁷ *Ibid*, p. 696.

En la Europa bajomedieval el culto a las reliquias estaba bien extendido, y ello llevaba consigo un gran comercio de las mismas donde la mayor benefactora era la misma iglesia. Esto en algunos casos se vio como una burla hacia la fe de los cristianos más humildes que únicamente manifestaban su devoción a Cristo y el intento de lograr la Salvación por medio del acercamiento a alguna astilla de la Vera Cruz o de las Espinas. Junto con todo esto también se trató de intentar denunciar la ignorancia del bajo clero, que en muchos casos eran humildes analfabetos que no disponían de ninguna educación en las enseñanzas más básicas, y esto limitaba mucho su capacidad de interpretar los Santos Evangelios. Además estos debían de ser los encargados de mediar en la salvación de los hombres entre estos y Dios.

La reforma protestante impulsada por Martín Lutero supuso un gran impacto para la Europa del siglo XVI y lo seguirá siendo en los tiempos venideros. Desde la publicación de las famosas 95 tesis en que Lutero proponía una reforma radical de la iglesia, especialmente de la jerarquía y los abusos de la venta de indulgencias que promulgó el Papa León X el 31 de marzo de 1515 para –entre otras muchas cosas- sufragar los cuantiosos gastos de la edificación de la nueva basílica de san Pedro en el Vaticano⁸.

Ante esta difícil situación que tambaleaba los sólidos cimientos de la iglesia del momento, el Humanismo también va a ofrecer una rápida respuesta que intente paliar los errores derivados de los argumentos de los protestantes luteranos. Contrasta la rapidez de respuesta ofrecida por los humanistas que se adelantan a la respuesta oficial de la iglesia con el Concilio de Trento que abrirá la “Contrarreforma católica”. El papa León X había encargado a Jerónimo Aleandro y a Juan Eck la publicación y difusión de bula *Exsurge Domine* que vio la luz en julio de 1520, en dicho documento más que condenar el pensamiento de Lutero se le pedía que se retractara de 41 errores de su pensamiento, varios de los cuales constaban en sus 95 tesis. Tras finalizar el plazo concedido por el pontífice para retractarse, el día 10 de diciembre del mismo año, Martín Lutero quemó públicamente en el puente de Elster en la ciudad de Wittemberg la bula pontificia y algunos ejemplares de derecho canónico, la *Summa Angélica*, la *Summa canónica* de confesión junto a escritor de Eck y Emser⁹.

García Villoslada señala como un acierto de León X haber elegido a Jerónimo Aleandro en una terea tan delicada y de proyección incierta. Fino humanista, experto filólogo y latinista, Aleandro además de ser diestro en los negocios políticos y diplomáticos, era poseedor de una fina erudición patristica y teológica, sin ser teólogo de profesión. Esta circunstancia favoreció para comprender a fondo la doctrina luterana y las incoherencias que afectaban a la ortodoxia de la iglesia romana y a los peligros luteranos contra la Sede Apostólica fraguados en territorio germano¹⁰.

Así pues, estas 95 tesis de Lutero serían el precedente más directo a la misma reforma, ya que estas fueron las que motivaron los debates teológicos hasta 1519, y que desembocarían en la referida bula *Exsurge Domine*. Con esto tuvo su inicio la Dieta de Worms en 1521 donde el emperador presidió las disputas entre los diferentes pensadores, y por medio de la

⁸ DE MOREAU, E; JOURDA, P; PIERRE, J.(1976). *La crisis religiosa del seculo XVI*. Turín, Editrice S.A.I.E., p. 56.

⁹ JEDIN, H. (1972). *Manual de historia de la iglesia V*. Barcelona, Herder, p. 134.

¹⁰ GARCÍA-VILLOSLADA, R. (1973). *Martín Lutero I: El fraile hambriento de Dios*. Madrid. B.A.C.; pp. 494-495.

bula papal de *Decet Romanum Pontificem* se produjo la excomunión de este fraile agustino al negarse a su retractación. Con toda esta serie de acontecimientos tuvo inicio simbólicamente la reforma protestante, y sería el momento en el que la Iglesia Católica tuvo que emprender una política de reafirmación de las bases del cristianismo católico para poder seguir manteniendo el poder que hasta ese mismo momento había tenido.

2. HUMANISMO Y REFORMA PROTESTANTE: ERASMO, MORO Y VIVES.

La respuesta de los humanistas al pensamiento de Lutero no se hizo esperar esto lo evidencia la aportación de Aleandro a petición del papa León X y también la implicación de Juan Luís Vives, Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam pese a la actitud indecisa que mantuvo éste último durante algún tiempo¹¹.

Con todo esto, no hay que olvidar la importante base sustancial que tuvo Vives en sus primeros años de crianza en las tierras de la península ibérica, ya que se situó en el contexto de la llegada y los trabajos reformistas de los Reyes Católicos. La reforma que tuvo lugar en los últimos años del s. XV y los primeros del s. XVI estuvo motivada en gran medida por el personaje ilustre del Cardenal Cisneros. Este franciscano, que contaba con toda la confianza de los Reyes Católicos, tenía la visión de una necesaria gran reforma en el seno de la Iglesia Católica, opinión que compartía con el humanismo en general y con diferentes intelectuales del momento en particular. Su reforma, a diferencia de la de Lutero, no precisaba de ningún cambio teológico destacable, sino que se basaba en una reforma del clero y con una clara reorganización institucional. Sus trabajos tuvieron un inicio en la orden franciscana, pero su papel como confesor de la reina Isabel hizo que se produjera un salto en su vida convirtiéndose en arzobispo de Toledo, y con esto emprendió una tarea de reforma de la iglesia española¹².

Desde el Humanismo la respuesta se concretó y se fue dando por partes siendo conscientes de que era necesaria una rápida respuesta y actuación tanto por parte de los humanistas como de la propia iglesia. Erasmo será uno de los más polémicos humanistas que responderán a Lutero.

Por su propio temperamento y educación Erasmo era el polo opuesto de Lutero y nunca existió entre ambos una amistad sincera. Sí es cierto que en el círculo más íntimo del emergente luteranismo había amigos comunes de ambos como Spalatino, Lang o Melanthon, quienes intentaron acortar las distancias entre Erasmo y Lutero¹³.

El punto que marcará el alejamiento definitivo entre Erasmo y el monje de Wittemberg será cuando el príncipe de los humanistas publique *Diatribes sive collatio*, donde defiende el libre arbitrio humano, preservando a ultranza la libertad del hombre, especialmente de elección. El problema de Erasmo es que en esta obra racionaliza mucho sobre el libre arbitrio y olvida reflexionar sobre la gracia divina. La respuesta de Lutero a Erasmo se

¹¹ FLICHE, A; MARTÍN, V. (1978). *Historia de la iglesia: La crisis religiosa del siglo XVI*. Valencia. Edicep, p. 74.

¹² NIETO, J. C. (1997). *El Renacimiento y la otra España: Visión cultural socioespiritual*, Génève. Droz, p. 83

¹³ GARCÍA-VILLOSLADA, R. (1973). *Martín Lutero I: El fraile hambriento de Dios*, p. 506.

produce publicando el libro *De servo arbitrio*, donde niega la libertad humana en el hombre que cae en pecado, pues dicha manifestación de libertad humana en pecar, le parece incompatible con la soberanía y omnipotencia divina. Lutero se cree mucho más seguro en este punto que Erasmo, al que tilda de ser un católico titubeante¹⁴.

Tomás Moro también muestra una temprana preocupación ante la emergente reforma luterana y otros escritos similares. En el caso de Moro hay una clara evolución de respuesta al desafío luterano que va desde el 1523 cuando escribía con el pseudónimo de Guillermo Rosse hasta 1534 en su prisión en la Torre de Londres¹⁵. Esta progresiva preocupación se deja ver en su actuación contundente contra los libros heréticos que llegaban a Inglaterra, hasta el punto de recibir permiso del inquisidor general para leerlos y ofrecer su valoración al respecto. Era tal la difusión de libros heréticos en el entorno de la corte de Enrique VIII de Inglaterra que el propio Cardenal Campeggio, legado papal ante la corte inglesa, tras su llegada informará alarmado de cómo los libros luteranos traducidos al inglés pululaban libremente entre los cortesanos¹⁶. También en su libro *Utopía*, Moro había mostrado su clara opinión ante el desafío de Lutero, cuando decía que los utopienses querían hacer a los navegantes portugueses sacerdotes sin permiso de Roma, Moro matizará que es Roma y no los utopienses quien tiene la última palabra al respecto¹⁷.

En el caso de Vives su obra mostrará que no era un teólogo propiamente dicho, sino un filósofo con una mentalidad jurídica, poseedor de un talento y espiritualidad especial¹⁸. El humanismo de Vives es claramente cristiano, ello se demuestra en la cantidad de citas al Dios cristiano del que proviene y al que se dirige todo saber siendo Cristo la cabeza de los humanistas. Es un humanismo entendido como forma de ser que tiende a la búsqueda de la virtud, lo espiritual y con proyección pedagógica¹⁹. Además Vives, como ocurre en el caso de Aleandro, era un gran conocedor de las fuentes patristicas como puede apreciarse en muchas de sus obras, especialmente en su *De institutione foeminae christianae*. En la referida obra llama la atención las abundantes citas de autores clásicos greco-latinos como de los Santos Padres, cuyas obras son recomendadas para la formación de la mujer cristiana por el humanista valenciano²⁰.

3. EL PENSAMIENTO DE VIVES ANTE LA REFORMA DE LUTERO

Vives, al igual que ocurría en Moro, también mostró una temprana preocupación ante el problema del luteranismo que va creciendo desde principios del 1520 hasta el fin de sus días cuando redacta un libro sobre la verdad de la fe cristiana²¹. En el momento de producirse el levantamiento de Lutero frente al poder pontificio, Vives era un joven

¹⁴ DE MOREAU, E; JOURDA, P; PIERRE, J.(1976). *La crisis religiosa del seculo XVI*, pp. 128-129.

¹⁵ GARCÍA HERNÁN, E. (2016). *Vives y Moro: La amistad en tiempos difíciles*. Madrid. Cátedra, p.104.

¹⁶ *Ibid*, p. 218.

¹⁷ GARCÍA HERNÁN, E. (2016). *Vives y Moro: La amistad en tiempos difíciles*, pp. 103-104.

¹⁸ *Ibid*, p. 100.

¹⁹ *Ibid*, p. 51.

²⁰ VIVES, J. L. Formación de la mujer cristiana, VIVES, J. L. (1992). *Obras completas*. Madrid: Aguilar. Tomo 2, p. 985.

²¹ GARCÍA HERNÁN, E. (2016). *Vives y Moro: La amistad en tiempos difíciles*, p. 104

intelectual de apenas 24 años con experiencia literaria y editorial, pues había publicado en París varios libros de carácter histórico y religioso²².

Vives se lamenta del excesivo protagonismo que ha adquirido Lutero en Europa lo que ha ocasionado que el excesivo interés a favor o en contra de Lutero y por sus escritos ha barrido del pecho de los estudiosos la preocupación por otro tipo de estudios más productivos para la comunidad intelectual²³.

La primera manifestación de Vives frente a la reforma luterana la encontramos ya en 1520, más concretamente en una carta dirigida a su amigo Francisco Cranevelt. Se trata de una carta que forma parte de la correspondencia recientemente descubierta y publicada por J. Ijsewijn²⁴, que no viene en la edición castellana de las *Obras completas* de Vives hecha por Aguilar. En la referida carta podemos leer el rechazo que manifiesta Vives a su amigo Cranevelt sobre Reuchin y Lutero, mostrando su falta de interés por ambos y expresando su deseo de no tratar de temas teológicos ni sobre temas luteranos²⁵. En 1522 aparecen otras cartas intercambiadas por un Vives que goza de mala salud a su amigo y donde el humanista valenciano le expresa el deseo de no disputar cosas de teología en sus cartas ni sobre temas luteranos²⁶.

La misma actitud de desconfianza y malestar frente al emergente luteranismo en Europa y las trágicas consecuencias a nivel religioso, social y político, que estaba ocasionando lo podemos encontrar en la carta que Vives dirigió al papa Adriano VI, su antiguo amigo Adriano de Utrecht. Entre los muchos elogios que Vives dedica al recientemente elegido pontífice, se puede ver un claro llamamiento del humanista valenciano a que el nuevo Papa comience con firmeza a²⁷: *pensar en reformas trascendentales congruentes con encumbramiento tan excelso y debes sufrir que se te exhorte a no desfallecer en negocio tan complejo*. Incluso en la misma carta Vives le llegará a insinuar al papa la importancia de convocar un Concilio general para afrontar los difíciles problemas a los que se tiene que enfrentar la iglesia²⁸: *Se impone, pues, convocar a Concilio General a la cristiandad toda*. Resulta evidente que Vives presiente que el problema del luteranismo exige una respuesta rápida y contundente de la iglesia, apelando incluso al Concilio general donde se debaten temas de magisterio infalible para toda la cristiandad.

También es importante destacar la obra de Vives llamada *De Comunione Rerum*, donde se dirige explícitamente a los habitantes de la Alemania Baja²⁹. Esta parte fue escrita alrededor del 1525, y es donde se analiza y se critica el asalto a las iglesias y los saqueos a las mismas como consecuencia de las medidas protestantes que tuvieron lugar en algunas zonas de Alemania.

²² CALERO, F. (2007). Luis Vives y la reforma luterana, *Studia Philologica Valentina*. Vol. 10, 7, p. 301.

²³ GARCÍA HERNÁN, E. (2016). *Vives y Moro: La amistad en tiempos difíciles*, p. 117.

²⁴ IJSEWIJN, J; TOURNOY, G. (1992). Litterae ad Craneveldium Balduiniana. *Humanistica lovaniense*, carta 22, pp. 72-73.

²⁵ CALERO, F. (2007). Luis Vives y la reforma luterana, p.302.

²⁶ Véase al respecto la carta escrita en Lovaina el 10 de agosto de 1522. VIVES, J.L. *Obras completas*, Madrid, Aguilar. 1948, p. 1743.

²⁷ VIVES, J. L. “Carta al Papa Adriano VI: Sobre el malestar y los disturbios de Europa”, VIVES, J.L. *Obras completas*, Madrid, Aguilar. 1948, p.11.

²⁸ *Ibid*, p. 16

²⁹ VIVES, J.L. “De comunione rerum”. VIVES, J.L. (1948). *Obras completas*, Madrid, Aguilar, pp. 1413-1428.

Como podemos apreciar la preocupación por la doctrina luterana que rápidamente se expande por toda la cristiandad europea, también va cobrando importancia en los escritos de Vives, que le dedica parte de sus esfuerzos. Como indica Francisco Calero, tenemos constancia de que Vives escribió un opúsculo contra Lutero tal y como queda reflejado en la carta que dirigió a Enrique VIII el 13 de julio de 1527. Lamentablemente más allá de la referencia expresada en la referida carta no nos ha llegado el texto hasta nuestros días. Algunos estudiosos del pensamiento de Vives como Noreña indican que este opúsculo escrito por Vives para contentar a Enrique VIII nunca se ha podido encontrar y nos ha privado de un importante documento de la época donde polemiza contra Lutero³⁰. Lamentablemente la confianza que el rey inglés tenía con el humanista valenciano al que le había encomendado la educación de su primogénita María, se verá truncada cuando Vives se ponga del lado de Catalina de Aragón a quien Enrique VIII quería sacar de su vida. El rey estaba molesto con Vives por haber apoyado tan abiertamente a la reina, dado que el respaldo de un humanista tan prestigioso como Vives perjudicaba la causa de Enrique y daba argumentos a los otros humanistas ingleses³¹. La ruptura de Enrique VIII con la iglesia de Roma supondrá la separación definitiva entre Vives y el monarca inglés.

En la carta que Vives dirige a su amigo Cranevelt el 15 de agosto de 1527 trasmite su malestar ante las acusaciones del obispo Sarapiano en que considera su libro *De subventione pauperum*³² herético y de la misma corriente que Lutero. Contrasta que a pesar de su clara oposición a la doctrina luterana, Vives fuera considerado próximo al luteranismo, cuando en realidad como buen humanista cristiano no podía aceptar los presupuestos del monje de Wittemberg. Como mucho se acercaría a una postura que conecta con el deseo de reforma desde dentro que conecta con una tradición mucho más antigua que la llevada a cabo por Lutero.

Contrasta la actitud que Vives tendrá ante el “saqueo de Roma” por parte de las tropas imperiales de Carlos V. Una noticia esperada por Vives y su círculo más cercano, no olvidemos que Erasmo llamaba al papa “el inclemente Clemente”, aunque la situación de Clemente VII no era lo que más angustiaba a Vives. Lo que más le dolió como amante de la cultura fue la quema indiscriminada de libros con motivo del altercado. La solución vivesiana será siempre la del pacifismo³³.

Ante los dramáticos acontecimientos del saqueo de Roma llevado a cabo por las tropas imperiales de Carlos V y que había causado que el papa Clemente VII se viera obligado a abandonar la ciudad eterna, Vives escribirá un importante texto. Nos referimos a *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* de 1527 en que vuelve a aparecer el problema luterano. Francisco Calero entiende que en esta obra Vives concibe la reforma luterana como una fase de la necesaria reforma de la iglesia tal y como se aprecia en el diálogo que tienen dos de sus personajes que son Latancio y Arcidiano³⁴.

No obstante creemos que no se refiere al luteranismo como una fase necesaria de la iglesia, más bien le sirve como excusa para evidenciar una necesaria reforma de la iglesia desde dentro, para denunciar el mal que ha causado el luteranismo a la iglesia. Podemos apreciar

³⁰ CALERO, F. (2007). Luis Vives y la reforma luterana, p.304.

³¹ GARCÍA HERNÁN, E. (2016). *Vives y Moro: La amistad en tiempos difíciles*, p. 215.

³² VIVES, J. L. (1781). *Tratado sobre el tratado de los pobres*. Valencia. Imprenta de Benito Montfort.

³³ GARCÍA HERNÁN, E. (2016). *Vives y Moro: La amistad en tiempos difíciles*, p. 171.

³⁴ CALERO, F. (2007). Luis Vives y la reforma luterana, p. 307.

la esperanza que Vives sigue teniendo en un Concilio general, tal y como lo expresa el humanista valenciano a Carlos V en la dedicatoria de su obra *De concordia et discordia in humano genere* publicada en 1529. En esta dedicatoria inicial Vives llega a decir³⁵: *Las amenazas y el alarde de terror pueden, es verdad, coaccionar los cuerpos, pero no pueden coaccionar los entendimientos....en ese Concilio ecuménico ya ves que teniéndose que poner remedio a opiniones tan depravadas y torcidas*. Resulta evidente que para Vives el luteranismo ha traído ruina más que la necesaria reforma de la iglesia de la que el humanista valenciano y otros representantes de dicha corriente también persiguen. Por este motivo añadirá³⁶: *Jamás hubo en la iglesia Concilio en que tuviera que atenderse a la curación de dolencias tan críticas y mortales y, por ende, ningún otro en el cual cualquier desacierto que se cometiere, ocasionase crisis más aguda, seguida, acaso, de ruina más inmediata y grave*.

Vives y los humanistas eran partidarios de una necesaria reforma de la iglesia que conectaba con esa tendencia que venía de tiempo atrás. Vives no vio en el luteranismo la actitud necesaria para la reforma, ya que había traído consigo consecuencias nefastas para la iglesia. Ni siquiera han contribuido a la recuperación de las fuentes patrísticas y clásicas que ayudaría a comprender mejor la Sagrada Escritura, tal y como propiciaba la perspectiva teológica exegética de Erasmo que marcó al humanismo.

En su obra enciclopédica *De Disciplinis* Vives se refiere a Lutero precisamente para refutar una idea muy extendida en el momento, a saber, que el conocimiento del griego y del latín facilitaba el uso de las herejías. En efecto, Vives ve que los reformadores luteranos se presentan a sí mismos como grandes conocedores de las lenguas latina y griega e incluso del hebreo, en base a ello se consideran capaces de traducir e interpretar las Sagradas Escrituras. Los luteranos se han abrogado el mérito de interpretar correctamente las Escrituras, pero en el fondo sostiene Vives que: *las pervirtieron con su desconocimiento y arrogancia, al preferir tornearlas a su propia opinión que acomodar a ellas su propio pensamiento*³⁷. El problema de los reformadores luteranos es que ellos se creen conocedores de las lenguas pero en el fondo no lo son, por lo que hacen una mala interpretación de las Sagradas Escrituras acomodándolas a sus propios intereses doctrinales y no al verdadero sentido del texto, no son fieles al proyecto ilustrado de ir *ad fontes* y de conocer muy bien las lenguas clásicas en que fueron escritos los textos. Y resulta injusta la tendencia que emerge en la Europa del momento de considerar que son quienes conocen bien las lenguas latinas y griegas los que propician las herejías, pues resulta evidente que los herejes no son grandes conocedores de dichas lenguas.

³⁵ VIVES, J. L. *Concordia y discordia en el linaje humano*, VIVES, J.L. *Obras completas*, Madrid, Aguilar. 1948, pp. 78-79.

³⁶ *Ibid*, p. 79.

³⁷ VIVES, J. L. (1997). *Las disciplinas*. Valencia. Ayuntamiento de Valencia, pp. 119-121.

CONCLUSIÓN

En nuestra investigación con motivo del quinientos aniversario de la Reforma Protestante impulsada por Martín Lutero, nos proponíamos una aproximación al tratamiento que el Humanismo había hecho desde su perspectiva al pensamiento de los reformadores luteranos. En concreto nos proponíamos adentrarnos en el pensamiento del humanista valenciano Juan Luís Vives, viendo los principales elementos de su postura contra el luteranismo emergente. De nuestra modesta investigación podemos concluir algunas consideraciones.

En primer lugar, cuando hablamos de Reforma y reformadores tenemos que tener en cuenta que no es patrimonio exclusivo u original de Martín Lutero, ya que tiempo antes que Lutero otros pensadores cristianos como Dionisio el Cartujano, Catalina de Siena o los condenados y considerados herejes Wyclif y Hus ya habían hablado de una necesaria reforma de la iglesia desde dentro. De modo que Martín Lutero solo recoge parte de este espíritu reformador para impulsar su peculiar reforma, auspiciado por el poder de los príncipes alemanes, especialmente por Federico de Sajonia.

En segundo lugar, el Humanismo cristiano y sus principales representantes como son Erasmo, Moro, Budeo, Aleandro y el mismo Vives proporcionan una respuesta efectiva y distante a los reformadores luteranos. El mismo papa León X tuvo el acierto de nombrar al humanista Aleandro como interlocutor entre él y Lutero. Erasmo había marcado un distanciamiento notable con Lutero con la publicación de su libro *De libre arbitrio*. De modo que las acusaciones de luteranismo que se hacían a muchos humanistas del momento no son en absoluto justas y acordes a la realidad, incluido Erasmo. Ni mucho menos podemos aceptar la idea surgida entre muchos (pseudo) escolásticos del momento que pensaban que los defensores del estudio del griego y latín eran responsables de las herejías que emergían con fuerza en ese momento.

En tercer lugar, pese a que Vives no es un teólogo propiamente dicho, sí es un filósofo con una mentalidad jurídica, poseedor de un gran talento y espiritualidad. Al igual que Aleandro, Vives posee una gran formación en cultura patristica y domina a la perfección el conocimiento de los Santos Padres, así como la lengua latina y griega. Esto le servirá de fundamento argumentativo para construir su particular posición frente a los reformadores luteranos y refutar las críticas de sus enemigos que le acusaban de sostener doctrinas próximas al luteranismo debido a su pasión por el cultivo del griego y el latín o por sus ideas defendidas respecto al auxilio de los pobres en su libro *De subventione pauperum*.

En cuarto lugar, debemos tener en cuenta que la postura de Vives frente al luteranismo va evolucionando desde 1520 hasta su muerte y atraviesa varios momentos que se aprecian en sus obras. En la correspondencia a su amigo Cranevelt el humanista valenciano muestra su lejanía al luteranismo y el deseo de no tratar temas teológicos o luteranos. Sin embargo, la preocupación por el fenómeno luterano se aprecia en la carta que escribe a su amigo el Papa Adriano VI. En ella se hace eco de la necesidad de una reforma trascendente e incluso sugiere al pontífice convocar un Concilio general para los cristianos. El opúsculo (que lamentablemente se ha perdido) contra Lutero que Vives escribió a petición del rey Enrique VIII también manifiesta la preocupación por el emergente luteranismo en Europa. Sin lugar a dudas lo que más causó una honda preocupación a Vives en relación a Lutero

fueron las críticas del obispo Sarapiano quien había considerado su libro *De subventione pauperum* herético y de la misma corriente que Lutero. En su *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* ya vuelve a aparecer con mayor urgencia la idea de un Concilio ecuménico para tratar los diversos problemas que tenía la iglesia ante el emergente luteranismo.

Será en su obra enciclopédica *De Disciplinis* donde Vives se refiere a Lutero precisamente para refutar una idea muy extendida en el momento, según la cual el conocimiento del griego y del latín facilitaba el uso de las herejías. En efecto, Vives ve que los reformadores luteranos se presentan a sí mismos como grandes conocedores de las lenguas latina y griega e incluso del hebreo. Pero para el humanista valenciano los luteranos no son conocedores de estas lenguas, por ello han pervertido el mensaje de las Sagradas Escrituras. A Vives le resulta injusta la tendencia que emerge en la Europa del momento de considerar que son quienes conocen bien las lenguas latinas y griegas los que propician las herejías, pues resulta evidente que los herejes no son grandes conocedores de dichas lenguas como sí lo son los humanistas.

En definitiva el pensamiento de Juan Luís Vives supone una primera reacción por parte de los intelectuales cristianos ante el emergente luteranismo en Europa, que antecede a la lenta reacción de la iglesia que tardará varios años en celebrar el famoso Concilio de Trento con el que se inició la famosa Contrarreforma. Sin duda Vives fue como lo fueron los humanistas de su época un adelantado para su tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- CALERO, F. (2007). Luis Vives y la reforma luterana, *Studia Philologica Valentina*. Vol. 10, 7, pp. 301-319.
- DE MOREAU, E; JOURDA, P; PIERRE, J.(1976). *La crisis religiosa del seculo XVI*. Turín, Editrice S.A.I.E.
- FLICHE, A; MARTÍN, V. (1978). *Historia de la iglesia: La crisis religiosa del siglo XVI*. Valencia. Edicep.
- GARCÍA HERNÁN, E. (2016). *Vives y Moro: La amistad en tiempos difíciles*. Madrid. Cátedra.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R. (1973). *Martín Lutero I: El fraile hambriento de Dios*. Madrid. B.A.C.
- IJSEWIJN, J; TOURNOY, G. (1992). *Litterae ad Craneveldium Balduiniana*. *Humanistica lovaniense*, carta 22.
- JEDIN, H. (1972). *Manual de historia de la iglesia V*. Barcelona, Herder.
- NIETO, J. C. (1997). *El Renacimiento y la otra España: Visión cultural socioespiritual*, Génève. Droz.
- OMBUENA, J. (1992). *La desdichada vida de Juan Luís Vives: La vida de Vives no fue como nos la contaron*. Valencia. Federico Domenech.

- VIVES, J. L. (1781). *Tratado sobre el tratado de los pobres*. Valencia. Imprenta de Benito Montfort.
- VIVES, J. L. “Carta al Papa Adriano VI: Sobre el malestar y los disturbios de Europa”, VIVES, J.L. (1948). *Obras completas*, Madrid, Aguilar.
- VIVES, J. L. *Contra los Pseudo-Dialectico*, VIVES, J. L. (1948). *Obras completas*. Madrid, Aguilar.
- VIVES, J. L. *Concordia y discordia en el linaje humano*, VIVES, J.L. (1948). *Obras completas*, Madrid, Aguilar.
- VIVES, J. L. *Formación de la mujer cristiana*, VIVES, J. L. (1948). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- VIVES, J. L. (1997). *Las disciplinas*. Valencia. Ayuntamiento de Valencia.
- SALUSTIO CRISPO, C. (1991). *Conjuración de Catilina* (texto y traducción por José Manuel Pabón), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SEBASTIÁN SOLANES, R. F. (2015). Juan Luís Vives *Contra los pseudo-dialécticos: Pros y contra de la lectura humanística de Vives*. *Cuenta y razón*, N° 36, pp. 53-60.

Data de recepció: 28/2/2017 | Data d'avaluació: 2/3/2017



MISCEL·LÀNIA

VIVESIANA

TEXTOS LLEGITS EL 6 DE MAIG DE 2016,

A L'ACTE DE COMMEMORACIÓ DE LA MORT DE JOAN LLUÍS VIVES

CELEBRAT A LA NAU

Un any més, ens hem reunit ací per retre homenatge al valencià més universal, l'humanista JOAN LLUÍS VIVES, en l'aniversari de la seua mort, esdevinguda el 1540 a Bruges. Enguany, a més, celebrem els 500 anys d'un episodi singular: la demanda d'intermediació que els Jurats de la Ciutat li feren a Vives, quan aquest estava en la Cort de Brussel·les del rei Carles I, per aconseguir la seua mediació en la defensa de la Universitat de València. Anem a recrear aquest episodi, tot llegint les epístoles que hem conservat.

En primer lloc, es farà la lectura de la carta que els Jurats de la Ciutat de València li remeteren a Lluís Vives, datada el novembre de 1516, en la qual parlen d'un intercanvi epistolar anterior entre l'humanista i les autoritats valencianes, que té com a objectiu d'aconseguir la intermediació de Vives perquè el rei Carles I li demane al Papa que desautoritze la concessió de graus universitaris que està fent a la València un eclesiàstic que havia tornat a la nostra ciutat des de la cúria romana i que, segons els Jurats, representa un perjudici per a la Universitat, l'Estudi General que ells havien fundat pocs anys abans.

ELS JURATS DE VALÈNCIA A JOAN LLUÍS VIVES,

SALUT

Molt erudit i no menys atent home i filòsof digníssim, mestre Lluís Vives, resident a la Cort Reial i Cortesà de la mateixa: Hem rebut la teua carta, home molt obsequiós, no només important, sinó també amable en extrem. Però no hem vist cap de les anteriors, que, com dius, haurien estat per a nosaltres no poc agradables, ja que res pot succeir o dir-se pel que fa al profit de la nostra ciutat, que no ens siga

extraordinàriament grat; ja que la nostra principal incumbència és cuidar sempre, amb el major obstinació, del seu increment.

Ens dius com de grans són els nostres deures envers la pàtria, com de grans envers la ciutat, com d'elevat nostre càrrec. Però perquè veiem que ens exhortes seriosament a la cura i al decòrum de la mateixa, amb tot l'entusiasme del teu esperit, admirem el lloc al qual tu has arribat, que jutges rectament i com home de bé i honorat ciutadà d'aquesta la teua ciutat i del que ha d'haver-hi, i sent tan importants els béns que ens pertoca cuidar i volent que hagen augmentat o vagen augmentant aquests béns, que ho són de veritat, qui no pot veure que això és precisament el sùmmum de la virtut?

Pel que fa a la promesa que ens fas d'emprar les teues forces amb tot l'interès i obstinació al servei de l'assumpte que t'hem encomanat, et donem les més fervents gràcies, perquè desitges prestar molt complidament a la teua nació aquest servei obligat de caritat, com correspon a un bon ciutadà, per aconseguir en breu aquest important negoci, no només per sotmetre'ns, com és just i és el nostre desig, a la règia Majestat, sinó perquè de vós tot el que respecta a les belles arts i al decòrum del nostre Estudi General i el teu, entenem que t'interessa a tu, i complirem a gust i també rebrem joiosos l'ajuda que per pròpia iniciativa teua ens promets, si es necessita, i et preguem que realment portes a felix compliment allò que et demanem, realitzant la nostra petició, que tant ens interessa a nosaltres i tan digne és de la teua persona.

El resultat t'ho comunicarem al moment que arribe, tan aviat com nosaltres quedem estupefactes de tan gran benefici; la qual cosa és de tant interès per a tu, com per als teus. Si ens ho comuniques, coneixeràs com de gran és el nostre agraïment.

Però perquè la nostra necessitat del règim i conservació del nostre Estudi està en litigi, com ja vam dir, per cert abús que a la nostra ciutat ha intentat introduir cert curial romà d'origen valencià, fundat en un privilegi apostòlic, de promoure ací i a tots sense distinció al grau de mestre i de doctor, i atorgar els distintius del mateix, la qual cosa hem d'evitar amb totes les nostres forces pel perjudici d'aquest Estudi General.

Creiem que s'ha de proveir perquè aquest abús no continue endavant.

Amb aquesta carta supliquem a la Règia Majestat que es digne proveir sobre aquest assumpte. La còpia que et vam enviar ara ... i esperem que defensaràs, com hem dit, davant el Rei de la millor manera possible aquesta causa teua, és a dir, de la teua pàtria i de la teua ciutat; de manera que amb la teua ajuda i consell, procures als teus el favor i el benefici, que en aquesta règia provisió se t'ha de concedir. Adéu.

València, dia 13 novembre 1516.

Els Jurats de la Ciutat, per aconseguir el seu objectiu, s'adreçaren també directament al nou rei Carles I, remetent-li aquesta epístola en valencià, de la qual no tenim la datació, a la seua Cort de Brussel·les. En ella, fan servir com argument la intermediació de l'humanista Vives: “pora tenir vostra Magestat relació de mestre Luis Vives”. A continuació es donarà lectura a aquesta epístola en valencià del segle XVI.

[ELS JURATS DE VALÈNCIA A CARLES I]

Molt alt e molt poderos catolic Rey e Senyor:

Le letra de vostra real magestat, dada en Bruxelles a Xij dies de joliol proposat, havem rebut sobre la diligència y endreça que vostra alteza nos mana y encarrega tinga'm en mirar en lo regiment y conservació del Studi General que en aquesta sua Ciutat sta fundat y erigit per aprobació y privilegis specials per lo tunch Sumo Pontifice y per lo cathòlic Rey don Fernando en lo temps de dita erectio regnant otorgats; per hon veem com sa magestat, ab summa benichnitat, seguint los vestigis del dit Cathòlich Rey don Fernando, ayi de sa alteza, escomençà a mostrar e significar molta voluntat en tot lo que resguarda al bé redres e augment de aquesta sua ciutat e república de aquella, la quall, axí per tots los predecessors Reyes com per lo dit Cathòlic Rey es estada singularment et unice diligitur, y entre les altres coses a la fi, segons pora tenir vostra Magestat relació de mestre Luís Vives, lo dit catòlich rey, vegent que no mancava a una populosa e tan noble ciutat altre, per a total decoració e policia de aquella, sinó que fos insignida e dotada de Studi General, procura la dita erectio de estudi ab tots aquells privilegis, gràcies e prerrogatives que los studis generals de les ciutats de Roma, Bolonya e Salamanca, per concessions apostoliques tenen.

De hon per esser la dita erecció cosa tan religiosíssima¹ e commemorada entre les causes pies essent lo fi dirigit en lo augment de la religio christiana, erudició de les animes e ampliació de la república, per tenir o fer-se en ella moltes persones letrades en totes arts e sciències per les quals qualsevol Ciutat pot millor ésser conselada e regida a servey de déu y de la magestat Real, reporta lo dit Catòlich Rey en aquesta labors de perpètua recordació, y en altre món haurà hagut grau de gran glòria.

E non res menys se reputa a vostra Real Magestat per tenir cor y voluntat de cosa tan pia, la qual porria per negligència labefactar-se y anichilar-se, volent manar-nos y tenint cura que sia conservada y de tots dies augmentada del que no podem sinó molt admirar-nos de tan Real benignitat, providència, pia cura, de la qual merce

¹ Ratllat: “religiosa”

besam a vostra alteza ses² reals mans, pus no constitueix en evident necessitat, axí per complir ab los manaments de sa alteza, com per satisfacer als officis que tenim de molt mirar en la conservació del dit estudi y fer que les ordinacions de aquell sien servades, axí com offerim a vostra Magestat ab totes nostres forces fer-ho.

E per que entre les altres que poden conservar aquest estudi y animar lo cor dels qui fan professió en les arts y sciències per a perseverar en aquelles per lo fi que speren de ésser insignits dels graus de doctors y magisteris, es levar qualsevol abús e inconvenient que en aquells se pot seguir per alguna via, per quant dels dits graus donant-se en un tal estudi com aquest, erigit, aprovat e privilegiat per gràcies apostholicas y real per lo examen rigorós que en lo conferir de tals graus se fa y acostuma fer en studis aprovats, no es dubte algun ne redunda gradíssima honra ab les gents y pobles ab huna veneració singular.

Car ha de saber vostra Magestat que hun natural de aquesta sua Ciutat, Curial de Cort romana, dient tenir privilegi del papa esset vengut novament de Roma, ha donat los graus de doctor e de magisteri a moltes persones, les quals no sap si són suficients per a tal magisteri. De hon tenint les prerrogatives e preeminències de doctors com los altres creats y examinats en general estudi necessariamente se causa gran confusió, derogació y perjudici al dit estudi, havent-ne fet en tan poch tems en gran nombre. Per hon som forjats de suplicar a vostra Magestat li placia provehir en la present ciutat y regne que doctor algú que no sia creat en la present estudi o altres generals studis aprovats per la Sede aposthòlica o Real auctoritat no puxa alegrarse en lo estudi de aquesta sua Ciutat del grau algú de magisteri o doctor; y per aquesta forma se darà remey al dit abús y confusió principiada, y axí matex manar scriure a la santidad del nostre sant pare y suplicar aquella que ab ses letres oportunes proveeixca que en aquesta Ciutat sua ni Regne non puixa fer ni insignir algú de grau de doctor y mestre si no sia examinat en aquest general estudi, ni algun altre alegrarse de grau en les sciències que no sia fet, examinat y creat en studis generals y aprovats ex privilegi, e de ajo nos farà gran mercé vostra real alteza, y sera en part conservat y afavorit aquest estudi, lo qual, per lo dit abús reb gran dany y disminució. E nostre Senyor déu, per sa infinita bondat, conserve la vida de vostra Real magestat ab augment de Senyoria y Regnes.

² Ratllat: “mans”.

Fent cas de les demandes dels Jurats de València, afavorides per la intermediació de Joan Lluís Vives, el jove rei Carles I li envia a Pedro de Urrea i al valencià Jeron Vich i Urrea (conegut entre nosaltres com l'Ambaixador Vich), membres del Consell Reial i destacats com ambaixadors a Roma. La carta està datada al gener de 1516, el que ha de ser un lapsus, ja que ha de ser posterior a les anteriors. En ella recorda la fundació de l'Estudi General gràcies als privilegis atorgats pel rei Ferran el Catòlic i pel papa Alexandre VI, Borja, els escuts dels quals, junt al de la ciutat de València, s'integren en l'escut actual de la nostra Universitat. Es donarà lectura a aquesta epístola reial.

CARLOS I A SUS EMBAJADORES EN ROMA

EL REY.-A Don Pedro de Urrea y a Don Gerónimo Vich, ambos de mi Consejo, a mis Embaxadores en Corte de Roma.-En mi ciudad de Valencia, como sabéis, se fundó en los años pasados Estudio General, dotado y decorado de muchas prerrogativas y Privilegios a aquél otorgados por el Sumo Pontífice Alexandro VI, de buena memoria, y por el Cathólico Rey mi Señor Abuelo (que en gloria sea), de que ha resultado mucho servicio a Nuestro Señor y grande decoración de la dicha Ciudad, que (como sabéis) es de las principales y populosas de mis Reynos y grande beneficio a mis subditos de el Reyno de Valencia y de los conmorantes de aquél, por el continuo exercicio que en todas Facultades se face en dicho Estudio y avinentesca que tienen de aprovechar y exercitarse en él, y después de Graduarse cada uno en su Profession. E porque de algunos días acá se ha abusado que algunos que no se hallaban suficientemente para passar al examen que son obligados facer para Graduarse, tomandolo de algunos que dicen tener facultad y Privilegios de Nuestro muy Santo Padre para otorgar dichos Grados: a lo qual (si se diese lugar) sería en mucho de servicio de Nuestro Señor, afrenta, daño y perjuicio de el dicho Estudio General, y assi es necesario, que en virtud de la que sera con esta para nuestro muy Santo Padre en creencia vuestra, supliqueis con toda instancia a su Santidad de mi parte, tenga por bien proveer, que en la dicha Ciudad y Reyno de Valencia ninguno se pueda Graduar, poniendo el examen y otras cosas sobre esto ordenadas, ni pueda gozar, ni alegrarse de Título, ni Grado alguno, sino que sea examinado y creado en Estudio General y aprobado por Privilegios, diciendo a su Santidad lo mucho que sera Dios Nuestro Señor de esto servido, por lo que se remediarán los abusos que se facen en Graduarse Personas innobles y todo lo demás que vos pareciere poder aprovechar por la buena expedición del negocio, entendiendo en ello con la misma diligencia y recaudo que acostumbrais en las cosas de mi servicio, que por mi vos son especialmente encomendadas. A toda la buena y perfecta expedición que en ello se diere, recibire de vosotros por los respetos ya dichos y por tocar a la dicha Ciudad de Valencia; cuyas cosas tengo por muy caras en muy acepto servicio. Fecha en Bruselas a 16 de el mes de Enero de mil quinientos diez y seis.-Yo EL REY.

Moltes gràcies. La carta que hem escoltat s'acompanyava d'una altra, adreçada pel nou rei al papa Lleó X, on el rei pren partit a favor de la nostra Universitat, l'Estudi General "dotado y decorado de muchas preeminencias y Privilegios". Es llegirà aquest text.

CARLOS I AL SANTO PADRE LEON X

Muy Santo Padre Nuestro: Muy omil y devoto fijo, EL REY de Castilla, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, etc., beso vuestros pies y santas manos, y a vuestra Santidad quanto homildemente puedo me encomiendo, a la qual plegue saber, que en la mi ciudad de Valencia, que es de las principales y populosas de mis Reynos, ay Estudio General, dotado y decorado de muchas preeminencias y Privilegios otorgados por los Sumos Pontífices y Reyes, Predecesores de vuestra Santidad y míos: y porque Yo escribo de presente a mis Embajadores en essa Corte cosas concernientes al beneficio de dicho Estudio General, para que de mi parte las suplique a vuestra Santidad quan homildemente puedo, supplico aquella, que dandoles entera fe y ciencia, le plega mandar, proveer y conceder a que sobre ello de mi parte le será supplicado; ca demás que será facer justa cosa, Yo recibire en ello muy singular gracia y merced de vuestra Santidad; cuya muy Santa Persona Nuestro Señor guarde y su Estado acreciente al prospero regimiento de su universal Iglesia.-De Bruselas a diez y seis días de el mes de Enero, en el año mil quinientos diez y seis.-De vuestra Santidad, muy omil y obediente fijo, que vostos pies y santas manos besa.-EL REY de Castilla, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, etc.-EL REY.

A continuació, us convidem a fer un breu passeig fins el lloc on es trobava la casa pairal de Vives, a l'actual plaça de Margarida Valdaura, dedicada a la que fou la seua dona.

De la seua ubicació, ens donà informació el mateix Vives en el diàleg XXII dels que va incloure en la seua obra *Exercicis de llengua llatina* (1539).

Cavanilles.- Vols que anem dret per la plaça de la Figuera i Santa Tecla?

Centelles.- No, pel carrer de la Taverna del Gall, perquè vull veure la casa on és nat el meu amic Vives; una casa que, segons diuen, es troba davallant, al cap del carrer, a mà esquerra, i al mateix temps visitaré les seues germanes.

Es dóna la casualitat que, en fer aquest passeig entre La Nau i la Plaça Margarida Valdaura, seguirem el mateix camí, però en sentit invers, al que Vives mateix imaginà d'uns xiquets que anaven a l'escola per primera vegada, tal com apareix el al diàleg IV, anomenat "Escolars" de l'obra esmentada. Dos xiquets, *Fadrinet* i *Rinxolat*, marxen a l'escola de *Filopó*. Pel camí, s'entretenen a jugar amb un altre, que Vives anomena *Poquetacosa*. Aquest se'n va i no els diu per on es va a l'escola, així que han de preguntar a un *Vella* que passa per allà.

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

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

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

Us convidem, doncs, a refer aquest camí de xiquets joganers que marxen a l'escola.

DECLARACIÓ INSTITUCIONAL

Llegida pel Vicerector de Cultura, professor Antonio Ariño

La Universitat de València recorda avui, 476 anys després de la seua mort, al que ha estat el nostre estudiant més universal, l'humanista Joan Lluís Vives, i ho fa precisament quan celebrem els cinc segles de la seua intervenció a favor del nostre Estudi General a petició dels Jurats de València. En aquesta i altres circumstàncies, Vives recolzà la seua "alma màter". També nosaltres hem de ser fidels a l'ideari de defensa de la cultura, de la ciència, de la pau, de la tolerància i de la solidaritat, que palesen els seus escrits. El nostre gran humanista que tant preocupat estigué per les terribles conseqüències de les guerres i defensà vehementment el paper de les institucions públiques en l'auxili dels més necessitats, ben segur que no romandria impassible davant dels dramàtics desplaçaments de persones refugiades pel nostre vell continent. En la solució d'aquest i altres greus problemes que ens afecten a totes i tots, continuarem trobant inspiració als seus escrits.

TEXT LLEGIT A LA PLAÇA MARGARIDA VALDAURA, AMB MOTIU DE LA REUBICACIÓ DEL MONUMENT A VIVES

Vives elogia València

El 1519, Erasme de Rotterdam proposà a Vives escriure a Erard de la Marca, bisbe de Lieja, potser per guanyar-se el seu favor. Llavors, Vives li va remetre a Joan de Crommas, abat de l'abadia benedictina de Sant Jaume el Menor, junt a Lieja, dos opuscles, la lliçó sobre el seu triomf de Jesucrist i una altra lliçó sobre Ciceró, amb una cordial dedicatòria. Tot considerant aquest precedent, s'entén que, quan mesos després Erard de la Marca fou nomenat arquebisbe de València, Vives li envià ràpidament una epístola. En el mes de març de 1520, amb la mateixa data de la butlla del papa Lleó X amb la designació d'Erard de la Marca, Vives li escriu una remembrança emocionada de la seua ciutat.

¿Per a qui serà la meua primera felicitació, Reverendíssim Pare i Príncep Il·lustríssim, per haver sigut nomenat arquebisbe de València, per a tu o per a mi i per als meus conciutadans? Per a tu, a qui ha correspost aquest arquebisbat que tant per la condició cristiana del seu poble, com per l'amenitat de la regió, no pot menys de ser per a tu molt agradable. Aquella gent és per la seua natura alegre, bulliciosa, entusiasta, afable, obsequiosa, obedient; envers els seus prínceps i magistrats, té una singular gratitud i benevolència i un zel increïble per les coses de la Església, i les ordres dels seus sacerdots les compleix amb diligència i submissió. La noblesa que hi ha en aquesta ciutat és gran en nombre, esplèndida, meravellosa, magnífica, model de cortesia i humanitat, de la familiaritat i tracte mai s'apoderarà de tu ni l'enuig ni el fàstic. Aquella regió banyada, com va cantar Claudià, pel bell Túria, amb les seues flors, les seues roses, les seues riberes, gaudeix d'una terra fèrtil, tant que no existeix en cap lloc del món ni fruit, ni sembrats, ni cap llinatge d'herba saludable, que no ho produeca ella i l'oferesca de manera ubèrrima. El seu camp és tan bell i amé, que no hi ha estació de l'any en què els seus prats i els seus molts arbres no estiguen vestits exquisidament de flors, de vitalitat i varietat de colors. El seu clima és clar, pur, suau, indulgent, ni aspre pel rigor del fred, ni encapotat de núvols, ni extenuant i encés de calors sufocants, i així, gràcies al seu clima tan admirable, la salut de tots els seus habitants és òptima al llarg de tota la regió, i la seua vitalitat exuberant i segura. Però aquests elogis, que potser no siguen propis ni d'aquest lloc ni d'aquest moment, són més grans que els que pugua abastar una simple carta. Jo en particular em veig obligat a parlar amb més pudor per tractar-se de la meua pròpia pàtria que si parlara de la meua persona, per no donar lloc amb les meues paraules a cap sospita de jactància.

Malgrat els elogis de Vives, Erard de la Marca no viatjà mai a València. Va morir a Lieja, 18 anys després de l'epístola, sense prendre possessió de l'arquebisbat.

