



Conocerse es errar. La aproximación escéptica a los afectos en Juan Luis Vives¹

Vicente Raga Rosaleny²

Recibido: 11/09/2022 / Aceptado: 15/11/2022

Resumen: En este artículo propondremos una lectura escéptica del tratamiento que Juan Luis Vives otorga a los afectos en la tercera parte de su libro *De Anima et Vita*. Para ello, en primer lugar, situaremos la obra mencionada en el contexto del tiempo y la vida de su autor. Posteriormente, realizaremos un pequeño recuento de las influencias principales de Vives a la hora de describir los afectos. En tercer lugar, rescataremos sus influencias escépticas, concretamente destacaremos el peso del escepticismo académico en su concepción práctica de las pasiones. Finalmente, concluiremos que el tratamiento de los afectos en la obra del humanista está ligado tanto a su recuperación de la verosimilitud académica, como al impulso dado a la retórica en el Renacimiento, al uso persuasivo de palabras e impresiones, como vía de resolución de los asfixiantes problemas morales y políticos del momento.

Palabras clave: Afecto; escepticismo; Humanismo; Pasión; Platón; Renacimiento.

[en] To Know Oneself is to err. The Skeptical Approach to the Affections in Juan Luis Vives

Abstract: In this article we will propose a skeptical reading of the treatment that Juan Luis Vives gives to the affections in the third part of his book *De Anima et Vita*. To do so, first, we will situate this work in the context of the time and life of its author. Subsequently, we will make a brief account of Vives' main influences when describing the affections. Thirdly, we will highlight his skeptical influences, specifically the weight of Academic skepticism in his practical conception of the passions. Finally, we will conclude that the treatment of the affections in the humanist's work is linked both to his recovery of academic verisimilitude and to the impulse given to rhetoric in the Renaissance, to the persuasive use of words and impressions, as a way to solve the asphyxiating moral and political problems of that time.

Keywords: Affection; Humanism; Passion; Plato; Renaissance; Skepticism.

Sumario: 1. Introducción. 2. Toda pasión apagada: el legado del último Vives. 3. La invención y la trama: el marco clásico de los afectos. 4. Conjeturas y refutaciones: la influencia del escepticismo académico. 5. A modo de conclusión: el saber del error.

Cómo citar: Raga Rosaleny, V. (2023): Conocerse es errar. La aproximación escéptica a los afectos en Juan Luis Vives, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(3), 469-481

1. Introducción

Como el agua en el agua, el perfil del humanista valenciano Juan Luis Vives, se ha ido emborronando, rodeado en su tiempo de intelectuales como Erasmo o Tomás Moro, y sumergido luego por las olas de la Modernidad temprana, bajo la espuma de los trabajos y los días de Montaigne, Descartes y tantos otros. Ciertamente en algunos momentos se ha reivindicado su legado, buceando en los textos educativos del humanista y, más recientemente, atendiendo a sus pro-

puestas políticas o, en relación con el tema de este artículo, defendiendo su carácter de precursor, faro solitario que habría iluminado los orígenes del empirismo y de la psicología moderna.³

No es nuestra intención atender esos cantos de sirena, pues nadie sabrá nunca lo que entonaban estas, y aunque Vives presta una especial importancia a la observación y la experiencia personal en su principal obra "psicológica", *De Anima et Vita*, está muy lejos de aplicar los procedimientos contemporáneos de dicha disciplina en sus textos.⁴ En contraste con ello,

¹ Artículo elaborado en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación "Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas" (PID 2021 12612333NB-100), así como del Grupo de Investigación "Historia conceptual y crítica de la Modernidad" (GIUV2013-037). Agradezco al profesor Enrique González por las sugerencias bibliográficas y por los consejos al inicio de la redacción de este texto.

² Universitat de València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Departament de Filosofia
E-mail: vicente.raga@uv.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3523-1453>

³ Acerca de la recepción de Vives del siglo XIX hasta nuestros días, puede consultarse con provecho, entre otros, González y González, E., *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, México, UNAM y Plaza y Valdés, 2007, pp. 287ss, así como González y González, E., "La lectura de Vives, del siglo XIX a nuestros días", en Mestre (ed.), *Ioannis Lodovici Vivis. Valentini. Opera Omnia*, Valencia, Edicions Alfons en Magnànim, 1992, pp. 1-76

⁴ Citaremos esta obra en su traducción española, Vives, J. L., *El alma y la vida*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992, así como el volumen III de Vives, J. L., *Opera omnia*, 8 vols., Valencia, Monfort, 1782-1790, en la edición de Mayans, usualmente empleada, aunque no sea una versión crítica de la obra completa del humanista valenciano.

cabe pensar que el humanista valenciano nada a favor de la corriente de los estudios clásicos del alma, pues sus fuentes son principalmente estoicas y, más aún, aristotélicas. Pero Vives navega por mares bastante más procelosos, aunque recurra a las taxonomías y descripciones helenísticas, igual que a su experiencia personal, o pese a que proponga una moderación naturalista de las pasiones, para evitar que nos ahogemos en ellas.

El humanista valenciano, en realidad, se sumerge en otros ríos y lanza sus aparejos de pesca en el seno de corrientes diversas. Así, para entender su tratamiento de las pasiones es necesario asomarse a las serenas aguas del escepticismo académico, del que resulta ser deudor Vives. Aunque su punto de partida sea teológico, a saber, la ignorancia como fruto del pecado original, el resultado es notoriamente escéptico: por culpa de esa falta primordial los seres humanos no conocemos con certidumbre la esencia de las cosas, incluyendo la naturaleza del alma, que percibimos confusamente, como el rumor del oleaje.⁵ No obstante, vivir es incluso más importante que navegar, y la divinidad no nos ha desprovisto de todo recurso práctico para salir a flote: en el principio era la acción, y algunas apariencias verosímiles o persuasivas son tablas a las que aferrarnos en medio del naufragio.

En ese sentido, *De Anima et Vita* no es una obra clásica, la enésima reiteración de las taxonomías pasionales que tan en boga estuvieron durante el período helenístico y que se reflataron durante el Renacimiento.⁶ La nave de Vives no propone como derrota una clasificación estable, incluso puede decirse que desdeña la mayor parte de los criterios usuales, o que sugiere algunos desde una perspectiva subjetiva, siempre modificable. La red con la que Vives busca pescar incesantemente la verdad, alcanzar el conocimiento de sí y moderar las pasiones excesivas (objetivos casi intercambiables desde su perspectiva), no se convierte nunca en una rígida malla teórica, sino que se mantiene siempre flexible, móvil, cambiante, como la vida misma, como la incierta marea que nos arrastra en su deriva.

En este artículo propondremos una lectura escéptica del tratamiento que Juan Luis Vives otorga a los afectos en la tercera parte de su libro *De Anima et Vita*. Para ello, en primer lugar, situaremos la obra mencionada en el contexto del tiempo y la

vida de su autor, y mencionaremos alguna de las interpretaciones superficiales dadas a la comprensión vivesiana de las pasiones. Posteriormente, realizaremos un pequeño recuento de las influencias principales de Vives a la hora de describir los afectos, y el marco clásico de los estudios sobre el alma en que se encuadra su propuesta terapéutica. En tercer lugar, rescataremos del fondo marino de las ideas del humanista valenciano sus influencias escépticas, concretamente destacaremos el peso del escepticismo académico en su concepción práctica de las pasiones. Los afectos, entendidos como estímulos y frenos de la acción, se relacionarán con la solución académica al problema clásico de la *apraxia*, pudiendo así conservar Vives una cristiana modestia epistémica al tiempo que enarbolaba los mástiles de una propuesta moral que no hiciese aguas en tiempos tan revueltos. Finalmente, concluiremos que el tratamiento de los afectos en la obra del humanista está ligado tanto a su recuperación de la verosimilitud académica, como al impulso dado a la retórica en el Renacimiento, al uso persuasivo de palabras e impresiones, como vía de resolución de los asfixiantes problemas morales y políticos del momento. La descripción de las pasiones en *De Anima et Vita* ha de ubicarse en ese contexto para que se evidencie su verdadera originalidad e importancia.

2. Toda pasión apagada: el legado del último Vives

Juan Luis Vives fue uno de los pensadores españoles más reconocidos de su tiempo, el Renacimiento. No obstante, su obra ha quedado sumergida bajo la de quienes le ayudaron a cobrar fama en el panorama intelectual europeo: Erasmo, Guillaume Budé o Tomás Moro, entre otros. Sin duda, estos orientaron al valenciano en la ruta de la renovación espiritual, y del cambio de pensamiento, que caracterizó al movimiento humanista del norte de Europa. A ellos debe Vives el interés por las cuestiones del bien público y del desarrollo social, lejos de las costas de la erudición escolástica, atento a la vida activa antes que a la contemplativa.⁷ Pero también, en parte, la cercanía de tan relevantes humanistas, así como la de destacados pensadores modernos posteriores, hizo que su obra filosófica haya pasado más desapercibida que sus aportes como moralista o pedagogo.

⁵ La idea de unas capacidades intelectuales reducidas, y de una voluntad desfalleciente, a cuyo control escapan las pasiones, no es de Vives, sino que este la encuentra en Agustín de Hipona, concretamente en el libro XIV de su *Ciudad de Dios*. El humanista valenciano se dio a conocer en Europa con un extenso y erudito comentario de esta obra, realizado a petición de Erasmo (es posible revisarlo en una edición contemporánea, Vives, J. L., *Los comentarios de Juan Luis Vives a la Ciudad de Dios de san Agustín*, 5 vols., Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 2000). No obstante, como veremos, pese a que Vives sostiene explícitamente la ignorancia del ser humano o, mejor, su incapacidad de conocer con certidumbre, la interpretación escéptica del autor no es muy habitual, aunque ha ido extendiéndose (por ejemplo, en Fernández Santamaría, J. A., *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, o también en Casini, L., "Self-Knowledge, Scepticism and the Quest for a New Method: Juan Luis Vives on Cognition and the Impossibility of Perfect Knowledge", en Paganini y Maia Neto (eds.), *Renaissance Scepticisms*, Cham, Springer, 2009, pp. 33-60).

⁶ Esa es la tesis, por ejemplo, del importante estudio de Noreña, C. G., *Juan Luis Vives y las emociones*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992, pp. 254ss. Para una interpretación opuesta, más cercana a la idea de Vives como simple continuador de la tradición clásica de las taxonomías pasionales, Casini, L., *Cognitive and Moral Psychology in Renaissance Philosophy. A Study of Juan Luis Vives' De Anima et Vita*, Uppsala, Uppsala Universitet, 2006, pp. 138ss.

⁷ Gómez-Hortigüela Amillo, Á., *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1998, p. 204.

De cualquier modo, en la última etapa de su periplo vital, y tras navegar en las cortes de los Habsburgo y los Tudor, Vives recaló en los Países Bajos, alejándose de la vida pública y optando por dedicarse a su obra filosófica. Muchos han considerado estos años, entre 1528 y 1540, como su época de mayor madurez intelectual. Distanciado de la política activa tras sus naufragios como mediador en el divorcio entre Enrique VIII y Catalina de Aragón, Vives se aferró a la pluma como un salvavidas, para disertar sobre temas educativos, pero también de historia de la filosofía, en *De Disciplinis* (1531), de asuntos retóricos, en *De Ratione Dicendi* (1533), o de temas “psicológicos”, en *De Anima et Vita* (1538). Esta última obra, publicada en Basilea bajo los auspicios de la noble Mencía de Mendoza, constituye un buen ejemplo del depurado estilo definitivo de su pensamiento. Vives aprovechó sus reflexiones sobre el alma, y la inextricable unión de esta con el cuerpo, para delinear una carta de navegación moral novedosa, evidenciando por el camino su dominio y conocimiento de la tradición filosófica clásica.⁸

En efecto, el humanista se apoyó ampliamente tanto en el *De Anima* de Aristóteles, como en su *Retórica*, aunque se alejó en cierta medida del estilo científico de la primera obra en su propio texto. De hecho, a menudo este libro ha sido interpretado como un punto de inflexión en el acercamiento moderno a las profundidades del alma. En lugar de bucear en los vericuetos metafísicos de las lecturas antiguas y medievales, el autor valenciano se interesó por la dimensión fenoménica del alma, orientándose en su investigación por la preocupación moral. Si Aristóteles y su escuela, igual que los pensadores helenísticos y medievales, se interrogaron por las facultades del alma, su relación con el intelecto divino o la prolongación de nuestra limitada existencia más allá de esta vida, la actitud vivesiana habría sido distintivamente moderna, anti-metafísica.⁹ Así, haciéndose eco de la que quizá es la frase más conocida de Vives en su tratado sobre el alma:

“No nos interesa nada saber qué es el alma; en cambio, nos interesa muchísimo conocer cómo es y cuáles son sus operaciones” (Vives, III, 332; 1992, p. 92).

Se ha destacado el interés empírico de la psicología para Vives, la importancia socrática del cono-

cimiento de sí en esta obra, y su alejamiento de las cuestiones abstractas, que tantos sistemas filosóficos situaron en primer lugar, con sesudos estudios sobre el alma que las corrientes contemporáneas habrían arrastrado al olvido.¹⁰

Por eso, ya algunos pensadores del siglo XIX rescataron a Vives, sepultado bajo las ondas del tiempo, al considerarlo el “padre de la psicología moderna”. Ese fue el caso de Albert Lange, uno de los forjadores del neokantismo y auspiciador de la escuela de Marburgo. A él se debe la anterior fórmula, así como diversas apreciaciones, dispersas en su obra, en las que generosamente reconoce al humanista valenciano como el reformador de la filosofía más importante de su tiempo, alguien que anticiparía a Bacon y Descartes a la hora de aproximarse tanto a las ciencias como, en concreto, al estudio de la mente.¹¹

Estas ideas las replicó un siglo después Foster Watson, relevante difusor de las ideas pedagógicas de Vives en Inglaterra, y se convertiría en una afirmación recurrente, especialmente en el ámbito hispano, donde durante la primera mitad del siglo XX, el humanista fue reivindicado como precursor del empirismo, e incluso del kantismo. El acento supuestamente puesto en la observación de las manifestaciones externas del alma, en las conductas y actividades de los seres humanos, contrastaba con la atención medieval a nociones metafísicas, muy difíciles de constatar. El pensador renacentista y su obra, *De Anima et Vita*, se reflataron entonces, como antecedentes válidos de la disciplina psicológica actual, sin importar las omisiones o deformaciones, inevitables en este tipo de reivindicaciones.

No obstante, por poner un ejemplo de un campo cercano, aunque Vives estuviera interesado en la medicina de su época, en realidad no era médico, ni tenía conocimientos independientes de anatomía y fisiología, y lo mismo puede decirse de cualquier otra rama en lo que hoy denominamos área de la salud. El humanista negaba incluso haber consultado directamente volúmenes médicos, o tener contacto con la práctica de la medicina.¹² Eso no significa que Vives fuese poco original, pues de hecho destaca la importancia que otorgaba a la observación cuidadosa y a la experiencia, personal o ajena, algo no tan usual en su tiempo.¹³ En ese orden de ideas, lo que lo convierte en único es su insistencia en la necesidad de un trato inmediato y práctico en todo asunto (especialmente,

⁸ Del Nero, V., “A Philosophical Treatise on the Soul: De Anima et Vita in the Context of Vives’s Opus”, en Fantazzi, (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden, Brill, 2008, pp. 277-278.

⁹ Del Nero, V., 1992, “Pedagogía e psicología nel pensiero di Vives”, en Mestre (ed.), *Ioannis Lodovici Vivis. Valentini. Opera Omnia*, vol. I, Valencia, Edicions Alfons en Magnànim, 1992, p. 211.

¹⁰ Como observó el historiador de las ideas, Mario Sancipriano, la posición moral de Vives, así como su atención a lo concreto en el tratamiento de los procesos y funciones de lo que hoy denominaríamos la mente, contrasta con la especulación psicológica de la escolástica, como suele ser habitual en el humanista valenciano. De hecho, resulta llamativo que en la obra no se mencione ni una sola fuente medieval, aunque es claro que Vives ha leído a Avicena o a Tomás de Aquino, pues implícitamente se recurre a sus ideas y argumentos en algunos pasajes (Sancipriano, M., *Il pensiero psicologico e morale di G. L. Vives*, Florencia, Sansoni, 1958, p. 7).

¹¹ Casini, L., “Juan Luis Vives and Early Modern Psychology: A Critical Reappraisal”, en Bakker y de Boer (eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden y Boston, Brill, 2012, p. 81.

¹² Cf. Casini, L., “Juan Luis Vives and Early Modern Psychology: A Critical Reappraisal”, en Bakker y de Boer (eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden y Boston, Brill, 2012, p. 91.

¹³ Por lo que respecta a las anécdotas personales de Vives, quizá la más conocida, en el contexto de los estudios sobre los afectos, sea la asociación

como veremos, al surcar el complejo mar de los afectos). Pocos en su tiempo tenían tanta claridad de ideas en cuanto a la necesidad de dotar al conocimiento de una dimensión pragmática, así como de la importancia que la observación tiene como origen de un conocimiento, así sea probable o tan sólo verosímil.¹⁴

Pero tal primacía de lo concreto, percibido o experimentado, conocido directamente o a través de vivas descripciones pasionales, no concuerda exactamente con el paradigma científico de la psicología contemporánea. En realidad, Vives se encuentra muy distante de la idea de un control experimental, o de los análisis cuantitativos, que caracterizan a la disciplina de la que supuestamente habría sido pionero e impulsor. Más aún, como abordaremos en breve, el pensador valenciano no dejó de lado los problemas metafísicos que habían interesado a sus antecesores, como, por ejemplo, la cuestión de la inmortalidad. Además, sus fuentes son principalmente clásicas, basándose en testimonios literarios y filosóficos del período helenístico y romano cuando realiza muchas de sus descripciones. La peculiaridad del pensamiento de Vives no puede encontrarse, pues, en su reducción al papel de precursor de la psicología de nuestros días, su legado filosófico ha de esconderse, sumergido, en otra parte.

3. La invención y la trama: el marco clásico de los afectos

Aunque Vives asevere no estar interesado en la sustancia del alma, de acuerdo con el famoso pasaje anteriormente citado del *De Anima et Vita*, lo cierto es que en esa misma obra son múltiples los rasgos que, como un rayo sobre el espejo del mar, reflejan la influencia de las definiciones tradicionales en el pensamiento del humanista. En efecto, aun sin asumir un compromiso explícito, Vives está en deuda con el enfoque de la psicología de las facultades, presente ya en Aristóteles, y especialmente desarrollado en el seno del estoicismo.¹⁵

Así, el valenciano distingue entre entendimiento, voluntad, impulso o apetito, pese a que jamás mencione la división medieval por excelencia de los afectos en concupiscibles e irascibles (debida a Tomás de Aquino y reformulada en el siglo XVI por el cardenal Cayetano), ni se haga eco de las diferencias jerárquicas entre las facultades sensorial y volitiva (tal

y como lo postularon Duns Escoto o Guillermo de Ockham).¹⁶ De este modo, si bien Vives no se compromete expresamente con la tesis aristotélica y helenística de la división en partes del alma, se deriva de sus textos la imagen de una psique estructurada en diversas facultades o poderes, cuyos objetos y responsabilidades serían distintos (aunque las fronteras que las separan puedan a menudo emborronarse en los ejemplos concretos que el humanista menciona en *De Anima et Vita*).

Más aun, la enorme variedad de casos mediante los que Vives expone las cualidades más relevantes de estas facultades, y de los afectos a ellas asociados, pone de manifiesto otro aspecto heredado de la tradición clásica. Nos referimos a la dimensión fisiológica de las pasiones y de las conductas vinculadas a estas, que remiten a las bases físicas de los movimientos anímicos y, en suma, de las facultades humanas. Siguiendo la herencia médica, concretada especialmente en el magisterio de Galeno, el humanista asumirá la idea de que el alma se relaciona con el cuerpo, comprendiendo este en cierta medida como un instrumento, a la hora de expresar sus afectos, de manera tanto pasiva o receptiva, como activa o conductual.

Ciertamente, Vives no se basa en ningún estudio empírico, llevado a cabo por él mismo o por otros autores de su tiempo, para sustentar esta deriva o ruta. En lugar de ello, como dijimos, el humanista se apoya en la psicofisiología especulativa tradicional, y así recurre a la teoría de los cuatro humores de Galeno, cuya combinación da lugar a los distintos temperamentos humanos (flemático, melancólico, bilioso y colérico).¹⁷ Siguiendo al humanista, incluso la voluntad y la inteligencia, además de la salud y nuestros afectos dominantes, se apoyan en las diversas combinaciones de los fluidos humorales del cuerpo (Vives, III, 365-366; 1992, pp. 146-147).

De hecho, en este último punto, el de los afectos o pasiones, es donde más incidencia tiene la teoría de Galeno, pues afectos y temperamentos, de acuerdo con este, se condicionan mutuamente. Podría hablarse incluso de una termodinámica de las pasiones: estas se “calientan” con los afectos más vehementes, ligados al deseo, y se “enfrian” con el temor y sus isótopos (Vives, III, 504; 1992, pp. 359-360). En realidad, los fluidos varían de una teoría a otra: de la sangre cardíaca en el caso platónico, pasando por el *pneuma* estoico, hasta llegar a los humores de Galeno o los espíritus animales cartesianos. Sea como fuere,

que establece entre la sensación febril y el consumo de fruta en su infancia: “En cierta ocasión en que, de niño, en Valencia, estaba aquejado de fiebre y con mal sabor de boca, había comido unas cerezas, muchos años después cuantas veces probaba esa misma fruta, otras tantas me acordaba de la fiebre, y me parecía tenerla” (Vives, III, 350; 1992, p. 122).

¹⁴ Noreña, C. G., *Juan Luis Vives*, Madrid, Ediciones paulinas, 1978, p. 216.

¹⁵ Casini, L., “‘Quid sit anima’: Juan Luis Vives on the soul and its relation to the body”, *Renaissance Studies*, vol. 24, n° 4, 2010, p. 499.

¹⁶ Cf. Perler, D., 2018, *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 151.

¹⁷ “La alegría moderada o hilaridad (como también el gozo) con su calor purifica la sangre [...]. Los que tienen un corazón tierno acogen fácilmente la tristeza y la alegría como al sello la cera; los que son de corazón duro y cálido reciben presto la alegría y la retienen largo tiempo; como, al contrario, los que son de corazón duro y frío acogen presto la tristeza, lo cual acaece por causa de la bilis negra” (Vives, III, 463-464; 1992, p. 296). Sobre el carácter a menudo fisiológico de determinadas conductas, que usualmente vinculamos con afectos puede verse la anécdota de Vives sobre la risa, que le sobrevenía involuntariamente tras un ayuno prolongado (y de la que llegaría a hacerse eco incluso Descartes en *Las pasiones del alma* (AT XI, 422); para cuya cita seguimos la convención usual de señalar volumen y página de la edición de Adam y Tannery).

la idea de una dimensión térmica de las pasiones se mantiene y, para el caso de Vives es válido recurrir a ella como parte de una explicación plausible de la dinámica de los afectos.¹⁸

Dejando, pues, de lado otras cuestiones metafísicas clásicas, y cristianas, como la pregunta por la inmortalidad del alma, o la relación entre esta y el cuerpo, que también ocuparon al autor del *De Anima et Vita* (por cierto, en franca oposición a su imagen de precedente de la psicología actual), vamos a centrarnos en los mencionados afectos.¹⁹ Pues estos, al igual que la fisiología en la que se apoyan, tienen sus fuentes principales en las diversas corrientes textuales de la antigüedad, y con ellas entreteje su trama Vives.

No en vano se puede hablar de cadenas o corrientes textuales, dado que el tema de las pasiones recorre la herencia clásica, desde la ira del pélida Aquiles, que cantara el poeta Homero gracias a las musas, pasando por las observaciones dispersas en distintos diálogos platónicos, como el *Fedro*, la *República* o el *Filebo*, hasta llegar a los detallados análisis de Aristóteles, especialmente en el libro II de la *Retórica*, y en algunos apartes de la *Ética a Nicómaco*. O también, ya en el período helenístico y romano, con las indicaciones y taxonomías debidas a diversos estoicos, entre los que cabe destacar al compilador Pseudo-Andrónico, y sin olvidar las valiosas anécdotas y materiales recogidos por Diógenes Laercio en sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, así como las posteriores discusiones de Cicerón en las *Tusculanas*, las epístolas y opúsculos de Séneca, o las múltiples referencias en la extensa obra de Galeno y su escuela.

Si mencionamos tan solo a grandes rasgos las fuentes principales, tanto de las descripciones afectivas como de la taxonomía de las pasiones que inicialmente esboza Vives en *De Anima et Vita*, sin duda el estoicismo, por una parte, y el aristotelismo, por otra, ocuparían los lugares principales. En cuanto al primer movimiento, cabe decir que la escuela estoica, en tanto que heredera del intelectualismo socrático, llevó la identificación entre alma y razón al extremo. Para los estoicos, con matices y diferencias entre los diversos autores de una corriente tan perdurable, el alma era puro intelecto y las pasiones serían, quizá, una suerte de enfermedad de la razón con una etiología externa. Al contacto con las impresiones, si la razón cedía y formulaba juicios de valor sin certeza suficiente, terminaba dejándose llevar por sus erradas apreciaciones, buscando placeres aparentes, y rehuendo supuestos dolores. La perturbación derivada

de estos juicios racionales errados sería total, pues trastocaba los ideales morales e intelectuales del estoicismo.²⁰

Siguiendo así una tradición ética intelectualista, para los estoicos, todo afecto, e incluso todo impulso, se encuentra sometido a la razón, pues no podemos desear ni temer nada si no nos lo representamos primero como deseable o temible, es decir, si antes no lo juzgamos como bueno o malo, placentero o doloroso. La razón, por sí sola, determina la calidad de los afectos y, lamentablemente, las pasiones en general serían valoradas como resultado de juicios erróneos, de una indisciplina del alma que termina perturbando, y perjudicando, al sujeto apasionado. En ese sentido, también las clasificaciones o taxonomías estoicas son siempre ya nosografías, es decir, un catálogo de enfermedades para las que el estoico ha de buscar remedios racionales.

En esta misma dirección, aunque Vives bebe de las fuentes estoicas sin recato, su tratado *De Anima et Vita*, claramente se distancia de la actitud general del estoicismo por lo que respecta a las pasiones. Si bien el humanista parece aceptar que el juicio es relevante para los afectos, distingue estos de aquel. Y es que, como diríamos hoy, las emociones tienen una dimensión cognitiva (lo que facilita su tratamiento terapéutico, mediante el uso de la palabra persuasiva, por ejemplo), pero no se confunden plenamente con la cognición, ni son necesariamente el resultado de meros juicios racionales. Así, para Vives, dichas valoraciones pueden ser también fruto del influjo de la imaginación o fantasía (Vives, III, 422-3; 1992, p. 235). Por eso, en la medida en que son distintas, y pueden prescindir la una de la otra, creer, con los estoicos, que podemos dirigir nuestros afectos, o eliminarlos, mediante la pura razón, no será tampoco algo que el humanista valenciano otorgue con facilidad a esta corriente del mundo antiguo.

Y es que, en definitiva, para los estoicos las pasiones constituyen una perturbación total del yo, que no puede coexistir con la sustancia racional del sujeto, y la única terapia posible, de acuerdo con dicha lectura, es la de su eliminación. Pero esto no puede aceptarlo el humanista, y en *De Anima et Vita* es taxativo al considerar inhumana la posición de esta escuela, por mucho que se sirva de ella para describir los distintos afectos:

“Mas dejemos a los estoicos que, con los sofismas de su escuela, quisieron convertirse a sí mismos en piedras, siendo así que la naturaleza les había hecho seres

¹⁸ Sobre el particular puede consultarse Vegetti, M., “Pasiones antiguas: el yo colérico”, en Vegetti (ed.), *Historia de las pasiones*, Buenos Aires, Losada, 1998, pp. 61-96, quien da cuenta de las diversas teorías pasionales de la antigüedad en un apretado y valioso resumen. Sobre la vigencia del galenismo en el Renacimiento, sigue siendo importante el estudio clásico de Temkin, O., *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1973. Puede verse un ejemplo muy claro, a propósito de la ira, en Vives, III, 477-478; 1992, pp. 319-320.

¹⁹ Al respecto de estas preocupaciones, que no podemos abordar en nuestro artículo, contiene abundante información el ya citado Casini, L., “‘Quid sit anima’: Juan Luis Vives on the soul and its relation to the body”, *Renaissance Studies*, vol. 24, n° 4, 2010, pp. 496-517.

²⁰ Sobre la concepción ética de las pasiones en el estoicismo, sobre todo en su primera época, Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 175ss. Para el posterior, ya en la época romana, entre muchas otras obras, destaca la bien conocida de Nussbaum, M. C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 447ss.

humanos; pero tampoco consiguieron su objetivo” (Vives, III, 461; 1992, p. 292).

El punto clave para Vives en su crítica de las posiciones estoicas es la consideración de que los afectos no pueden ser errores cognitivos, dado que, si Dios los ha implantado en nosotros como inclinaciones naturales, no han de ser perjudiciales. En realidad, el ideal de la *apatheia*, o carencia de pasiones del sabio estoico ha de incurrir en algún tipo de error, porque la evidencia empírica nos muestra que los afectos tienen una función positiva, la de conducirnos al bien y alejarnos del mal.²¹ En contraste, pues, con esta tradición, para Vives los afectos no serán necesariamente errores o excesos irracionales, que pueden eliminarse sin más, sino que, como veremos, constituyen fuentes positivas de energía, capaces de catalizar la acción o de frenarla. En algún sentido, sin que podamos saber concretamente cómo, son parte de la naturaleza humana, acordes con el designio divino, y por esa vía la actitud del humanista se acerca sensiblemente a la de Aristóteles.

Así, por lo que respecta a esta segunda influencia vivesiana, cabe resaltar que, en efecto, para la escuela del Liceo las pasiones son tan humanas como el intelecto, y tienen una función clara desde la perspectiva teleológica de la biología aristotélica: preservar nuestra vida y, en la medida de lo posible, proporcionarnos todo tipo de bienes.²² De hecho, para el estagirita, los afectos no sólo eran respuestas naturales a la forma en que las cosas nos aparecen, sino que también formaban parte de los elementos constituyentes de la buena vida, a cuyo logro apunta su moral eudaimónica. Esto todavía se acentuaría más en sus seguidores del período helenístico, quienes, en disputa con los estoicos, terminaron por enfatizar el ideal aristotélico de la moderación de las pasiones, en contraste con la supresión de estas, como preconizaba el estoicismo.²³

En realidad, para Aristóteles no tendría sentido proponer una terapia de las pasiones, dado que estas son naturales, y quizá no solo humanas, pero resultaba necesario velar por su control en determinadas circunstancias. Cuando estos eventos psicosomáticos superasen las normas impuestas por los valores socialmente compartidos, debido a un exceso de intensidad pasional, sería necesario, sin duda, ponerles coto y, de algún modo, rebajar la tensión atendiendo a su carácter perturbador.

Sin duda, Vives comparte la perspectiva aristotélica, aunque su relación con el estagirita fuese compleja. De una parte, el humanismo renacentista rechazaba a Aristóteles, ligado a las peores sutilezas del

nominalismo escolástico tardío, que los pensadores del círculo vivesiano consideraban muy por debajo, por ejemplo, del redescubierto Platón (cuya obra en el medievo sólo había sido leída y conocida fragmentariamente). El humanista valenciano se oponía además al recurso escolástico a la autoridad, que se apoyaba especialmente en las obras del estagirita. Pero, por otra parte, Vives no dudó en escribir un elogioso prefacio a su edición de las obras aristotélicas, publicada en 1538, el *De Operibus aristotelis Censura*.²⁴ Así, si bien criticaba con decisión el uso escolástico del aristotelismo, así como la ética del estagirita, por considerarla demasiado mundana, no dejaba de reconocer las bondades de su estilo (una vez liberado de la jerga escolástica), y la precisión de sus estudios. Por ello, en concreto, para el caso de los afectos, lo único que lamentaba era que en “la *Retórica* expuso esta materia sólo en la medida que consideró suficiente para el orador político” (Vives, III, 421; 1992, p. 233). Pues le parecía a Vives que tal tratamiento era reduccionista en exceso, aunque, como veremos, precisamente la combinación entre retórica y pasiones (sin limitar las últimas a la primera) será clave en la propuesta del humanista valenciano.

De este modo, se entiende que en el prefacio del *De Anima et Vita*, dedicado al Duque de Béjar, Vives dejará claramente establecido que consideraba el estudio de los afectos “el fundamento de toda ciencia moral, pública y privada” (Vives, III, 299; 1992, p. 37). Así esta obra constituiría un prolegómeno de la filosofía moral y, como la mayor parte de la literatura del ámbito ético y político en el Renacimiento, iba dirigida a un público de lectores laicos, educados y, a ser posible, bien relacionados en las esferas del poder europeo. Por eso, pese a sus múltiples referencias y fuentes clásicas, en realidad, la obra tardía del humanista apuntaba a las preocupaciones de su tiempo, atravesado de múltiples conflictos y tensiones. De ahí que, por un lado, *De Anima et Vita* buscara ofrecer una explicación psicológica y ética de los enfrentamientos políticos, vistos como desarreglos pasionales. Y, por otro lado, la manera de intervenir en dichas situaciones se basara centralmente en la retórica, de la que tantos ejemplos tomó Vives para describir las pasiones. Para este la manera de elaborar un discurso persuasivo, que pudiese evitar las confrontaciones abiertas, tan dañinas en las relaciones internacionales de su tiempo, pasaba por la comprensión de los afectos como condición previa para el éxito terapéutico del orador, del consejero áulico, del humanista.²⁵

La dimensión curativa o regeneradora, individual y social, será así realmente importante en esta

²¹ Fernández Zamora, J. A., “El estudio de las pasiones en Juan Luis Vives”, en Vilarroig (ed.), *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives*, Granada, Comares, 2017, p. 30.

²² Noreña, C. G., *Juan Luis Vives y las emociones*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992, p. 228.

²³ Acerca de la moderación en Aristóteles sigue siendo útil, Young, C., “Aristotle on Temperance”, *Philosophical Review*, nº 97, 1988, pp. 521-542.

²⁴ Margolin, J.-Cl., “Vivès, lecteur et critique de Platon et d’Aristote”, en Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture A. D. 1500-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 248.

²⁵ Cf. Havu, K., *Juan Luis Vives: Politics, Rhetoric, and Emotions*, Londres, Routledge, 2022, p. 12. Un estudio necesario este, el de las pasiones, pues, como bien señala Vives, “la parte del alma que trata de los afectos, muy difícil de conocer por la variedad de estos, y a la vez necesaria para procurar el remedio a tan grandes males y la medicina a enfermedades tan crueles” (Vives, III, 421; 1992, p. 233).

obra de Vives, pues se trataba de evitar las perturbaciones y desenfrenos que conducen a que el espíritu parezca no ser ya dueño de sí mismo (cf. Vives, III, 424; 1992, p. 238). Pero la enfermedad no procede de los mismos afectos, como suponían los estoicos, sino de su exceso. Por lo tanto, hay que moderarlos, aunque, a diferencia de lo que parece pensar Aristóteles, su control no procede de vías exclusiva, ni preferencialmente, racionales. De hecho, el autor valenciano nos regala varias sugerencias que apuntan a la novedosa idea de una modificación indirecta de las pasiones. Así, por ejemplo, nos indica que “el disgusto disminuye y se elimina recurriendo a motivaciones distintas de aquellas que lo han producido” (Vives, III, 474; 1992, p. 313), y en un conflicto entre pasiones no vence la más recta, sino la más fuerte (cf. Vives, III, 427; 1992, p. 243), o como también señala, haciéndose eco del clásico *Arte de amar* de Ovidio:

“El amante cuya mente ha sido conmovida por un afecto inmoderado debe hacer volver poco a poco al espíritu, como de una peregrinación, hacia el hogar mediante la música, los banquetes, los festines preparados exquisita y espléndidamente [...]. Y esto debe prolongarse largo tiempo hasta que el espíritu se vea reforzado en su inclinación hacia otros afectos, para no reincidir enseguida en el amor anterior” (Vives, III, 452-453; 1992, pp. 278-279).

Para el humanista tal moderación se alcanza contrapesando unos afectos con otros, evitando excesos pasionales y buscando, por lo tanto, un cierto equilibrio o coherencia. Y para avanzar en ese cuidado de uno mismo es necesario, además, seguir la senda del conocimiento de sí, atendiendo a la otra cara del *dictum* socrático (pues el saber en este sentido conlleva una transformación vital). Pero tal conocimiento de sí no parece fácil, pues, por ejemplo, en el caso de la ira, para aminorarla, se hace necesario ser consciente de cuan falsamente enjuiciamos las apariencias (cf. Vives, III, 483; 1992, p. 327). Nuestro desconocimiento de cuántos vicios, errores y debilidades acumulamos complica mucho el control pasional, y más todavía porque nuestra ignorancia afecta o distorsiona, tanto como las pasiones, nuestro juicio, racional o imaginativo. Y eso nos conduce rectamente a un aspecto descuidado en los estudios sobre el papel de los afectos en Vives, pues la trama de influencias reconocidas en la tercera parte del *De Anima et Vita*, no suele recoger el hilo rojo del escepticismo, que atraviesa, como el de Ariadna, el laberinto textual del humanista.

4. Conjeturas y refutaciones: la influencia del escepticismo académico

La hipótesis con la que concluimos nuestro anterior apartado, la de que el escepticismo fue relevante en la obra de Vives, no parece sostenerse en cuanto la sometemos a un mínimo de presión refutatoria. Después de todo, el humanista menciona este movimiento como una corriente más, entre otras de la Antigüedad, e incluso sostiene que Aristóteles había respondido adecuadamente a sus retos, por ejemplo, con el argumento acerca de la necesidad y el carácter indubitable del principio de no contradicción en la *Metafísica*.²⁶ Más aún, hemos visto que Vives sostiene muchas tesis acerca del alma, de sus facultades y de las pasiones que la atraviesan, sin que tales aseveraciones parezcan meras conjeturas del pensador valenciano. De hecho, podría decirse que el humanista se ubica muy cerca del aristotelismo, enfrentado a las tesis estoicas, y que trata de conciliar su posición filosófica con el cristianismo erasmista, en cuyo lecho fluvial navega.

Por otra parte, gracias al seminal trabajo de Richard H. Popkin, hoy sabemos que el escepticismo pirrónico, prácticamente olvidado por los pensadores medievales latinos, se reavivó y contribuyó con fuerza a la transformación del pensamiento moderno, después del redescubrimiento de la obra de Sexto Empírico.²⁷ Pero esta influencia del pirronismo en el Renacimiento, de acuerdo con Popkin, no pudo ser previa al 1562, año de la publicación de la primera traducción latina moderna de la obra de Sexto, en concreto los *Esbozos pirrónicos*; a la que seguiría la versión en esta lengua de la otra obra relevante del pirrónico, su *Contra los profesores*. Sin embargo, Vives murió en 1540, con lo que no podría haberse visto involucrado en la crisis del pirronismo, desencadenada con dichas traducciones. Adicionalmente, la otra gran fuente de conocimiento de las corrientes escépticas de la Antigüedad, Cicerón, quien transmitió las ideas centrales del escepticismo de la Academia media y nueva de Platón en su *Cuestiones Académicas*, no habría tenido verdadera difusión, por lo que respecta a tales asuntos filosóficos, sino hasta los años 30 del siglo XVI, por lo que tampoco parece que Vives hubiera podido conocer a cabalidad dicha corriente escéptica.²⁸

No obstante, la opinión decisiva en contra de la adscripción del humanista al movimiento escéptico vendría de la mano de uno de los grandes especialistas en el pensador valenciano, Carlos G. Noreña. Para este, aunque Vives pudo haber influido, entre otros, en un notable difusor del escepticismo como Mon-

²⁶ Gómez-Hortigüela Amillo, Á., *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1998, p. 239.

²⁷ Popkin, R. H., *The History of Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2003, es la obra más completa, aunque el autor contribuyó a la formación de toda una corriente de estudiosos que han seguido aportando trabajos e investigaciones acerca de la influencia del escepticismo en la Modernidad.

²⁸ La idea de la tardía difusión del escepticismo académico en el Renacimiento la debemos a otro importante estudio, el de Schmitt, Ch. B., *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, La Haya, Nijhoff, 1972. Por cierto, vale la pena destacar que ni Popkin, ni Schmitt mencionan en ningún momento a Vives como posible escéptico, pese a que dan cuenta del influjo del escepticismo en otros humanistas coetáneos.

taigne, e incluso en un posible escéptico *sui generis* como Francisco Sánchez, el humanista no podría considerarse escéptico. De acuerdo con el estudioso, el optimismo epistémico de Vives, y su cristianismo razonable, no toleraban tan dudosa compañía.²⁹

Sin embargo, durante el Renacimiento, al menos, las creencias cristianas y las dudas escépticas no estaban reñidas. De hecho, esa es una de las tesis más conocidas de Popkin, a saber, que tanto el bando católico, como el protestante, emplearon los argumentos escépticos como instrumento al servicio de sus ideas y arma contra sus adversarios. En el momento en que Vives escribe, cuestionar las posibilidades de alcanzar un conocimiento cierto por medios razonables era compatible con ser religioso y aceptar determinadas creencias obtenidas mediante un régimen distinto al racional (esto es, por iluminación personal o gracia). La cuestión central para el escepticismo renacentista sería la de si el ser humano puede alcanzar un conocimiento digno de confianza, y es de notar que Vives sostuvo con claridad aforística que “el ser humano tendrá la verdad, pero no toda la verdad”,³⁰ con lo que su postura estaba en sintonía con la concepción general de su tiempo.

Y es que en esta ruta Vives no navegó en solitario, pues otros pensadores del Renacimiento, antes que él o en su misma época, manifestaron interés por el escepticismo y, aunque las traducciones latinas no alcanzasen todavía gran difusión, ya existían, con lo que la obra de Sexto era conocida, lo mismo que los textos relevantes de Cicerón.³¹ Autores como Gianfrancesco Pico della Mirandola, que en su *Examen vanitatis doctrinae Gentium* (1516) evidenció que conocía tanto los *Esbozos* como el *Contra los profesores* de Sexto, o Cornelius Agrippa de Nettesheim (1486-1535), del que puede aseverarse lo mismo, son ejemplos de ello. Ambos sostenían alguna forma de cristianismo anti-intelectualista que, pese a no encajar exactamente con el enfoque de Vives, sin duda pudieron inspirarle su apropiación personal del escepticismo.³² Más aún, si bien la obra de Sexto aun no era lo suficientemente conocida, y además, como sostendremos, el pirronismo no fue la opción escéptica de Vives, es claro que no sólo Cicerón fue ampliamente leído en la época del humanista, sino que también

otros, como Agustín de Hipona, Lactancio, Eusebio o Plutarco proporcionaron información relevante, y accesible, sobre el escepticismo académico.³³

En suma, nada se opone a una influencia submarina del dudar escéptico en la obra de Vives y, de hecho, el propio humanista admite un escepticismo que inicialmente podemos calificar de moderado. De acuerdo con el pensador valenciano, Dios mismo nos ha concedido tanto la razón como una sed inextinguible de conocimientos, pero también ha puesto un límite a la capacidad humana de revelar los secretos de la naturaleza, a nuestra habilidad en tanto que buscadores de la verdad. Y esto no se debe únicamente a nuestra condición de criaturas, sino que también hay una explicación de origen agustiniano que permite dar cuenta de nuestras limitaciones epistémicas: la condición de seres caídos (Vives, III, 509; 1992, p. 368).

En concordancia con la postura teológica de Agustín de Hipona, para el humanista valenciano no era concebible que Dios hubiera creado originalmente a un ser humano tan limitado. Nuestra condición presente tenía que obedecer a un evento fundamental del pasado, a la pérdida original de la inocencia ilustrada en el Génesis bajo la figura de la Caída.³⁴ Así, aunque Vives nunca lo explicó mediante términos teóricos explícitos, es claro que tanto las limitaciones de la razón humana, como la debilidad de la voluntad que dificultaba el control de las pasiones, tenían una misma causa, la del pecado de nuestros míticos padres. Y asimismo solo existía una manera de mejorar en parte esa condición decaída, a saber, mediante el conocimiento de uno mismo, aunque fuese tan sólo un saber probable, sometido a la zozobra y la contingencia características del conocimiento humano en general (Vives, III, 189).³⁵

En aquel momento original perdimos, de acuerdo con el relato del Génesis, el conocimiento directo de Dios y, con ello, el acceso a las causas primeras de las cosas, tan incomprensibles para nosotros como el saber de la Causa Primera, esto es, la divinidad. Nuestra percepción sería así limitada, igual que nuestra voluntad impotente. Pero, aunque no pudiésemos tener un conocimiento cierto de las primeras causas que explican la esencia de las cosas naturales, eso no

²⁹ Noreña, C. G., *Juan Luis Vives*, Madrid, Ediciones paulinas, 1978, p. 283.

³⁰ Fernández Santamaría, J. A., *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, p. 105.

³¹ Sobre la fortuna de la obra de Sexto en la Edad Media y Renacimiento puede consultarse, entre otros textos, Floridi, L., *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 25.

³² Casini, L., “Self-Knowledge, Scepticism and the Quest for a New Method: Juan Luis Vives on Cognition and the Impossibility of Perfect Knowledge”, en Paganini y Maia Neto (eds.), *Renaissance Scepticisms*, Cham, Springer, 2009, p. 51.

³³ Por ejemplo, la idea ciceroniana de que la verdad existe, aunque no podemos captarla, porque se esconde en la naturaleza y a causa de la debilidad del intelecto humano (Cicerón 1990, II, 73), la encontramos en diversos momentos de la obra de Vives y, específicamente en *De Anima et Vita*, en pasajes como este: “Primeramente las verdaderas y genuinas esencias de todos los seres no las conocemos por sí mismas, se hallan escondidas en lo más íntimo de cada uno donde nuestra mente, encerrada en la masa y las tinieblas del cuerpo, no llega a penetrar” (Vives, III, 406-407; 1992, p. 212). O, también, la concepción académica básica de que el conocimiento humano es necesariamente conjetural, tan solo verosímil o probable, aunque Vives atribuye tal limitación, claro está, al pecado original: “La investigación humana llega a conclusiones conjeturales, pues no merecemos un conocimiento cierto (*scientia*), manchados por el pecado como estamos y, por lo tanto, cargados con el gran peso del cuerpo; tampoco lo necesitamos, pues vemos que al ser humano ha sido instituido señor y dueño de todo en el mundo subterráneo” (Vives, III, 188).

³⁴ Para un interesante estudio sobre la importancia del relato de la Caída en el pensamiento de Agustín de Hipona, y en el cristianismo posterior, influido hondamente por este, puede revisarse Greenblatt, S., *Ascenso y caída de Adán y Eva*, Barcelona, Planeta, 2018, pp. 101ss.

³⁵ Noreña, C. G., *Juan Luis Vives*, Madrid, Ediciones paulinas, 1978, p. 265. La referencia en el cuerpo del texto es a la obra de Vives, *De Prima Philosophia*, por eso sólo se indica el volumen y página de la edición de Mayans.

significaba que no pudiésemos obtener un cierto tipo de saber. Por muy débil que sea nuestro intelecto, por melancólico que resulte el paisaje esbozado por Vives, para este sigue siendo posible conocer. Pues, si bien nuestras mentes no alcanzan ya a satisfacer el deseo insaciable de verdad, siempre podremos responder con ingenio a las necesidades que nos surjan al contacto con el mundo: el saber práctico, limitado, conjetural, no nos está vedado.

Por otra parte, esa insistencia de Vives en el carácter práctico del conocimiento humano (Vives, VI, 350 y 374) se relaciona con una idea que resuena en diversos pensadores de la Modernidad, como Bacon, Montaigne o, más tardíamente, Vico. De acuerdo con todos ellos, podemos comprender sólo aquello que hayamos construido o elaborado, y por eso no nos es posible conocer lo que no es obra de nuestras manos, como el Universo o el alma. Dios, como constructor o, posteriormente, relojero, conoce sin fallas la sustancia de la naturaleza, pero para nosotros las esencias pueden ser objeto legítimo de asombro, no de conocimiento (salvo revelación divina, que para Vives era una vía alternativa, aunque bastante improbable, de acceso a la sabiduría).³⁶

De cualquier forma, incluso el limitado saber al que los seres humanos tenemos acceso es para el humanista tan solo una conquista probable, o plausible. Basándonos en nuestros sentidos y experiencia podemos realizar inducciones y alcanzar a conocer algunas cosas, aceptando que nuestro saber siempre será de lo verosímil, nunca bendecido con la marca de la certeza, de un saber sin sombra de duda. Y por aquí engarza la posición del humanista valenciano con el escepticismo de la Academia, pues tanto Arcesilao, como especialmente Carnéades, los escolarcas académicos del período medio y nuevo respectivamente, proponían, cada uno a su manera, un saber de lo probable, que confrontaban con la seguridad dogmática del conocimiento cierto, la fantasía cataléptica o representación comprensiva, de los estoicos.³⁷

Esta era una posición escéptica reconocible, en la medida que el escepticismo antiguo se basaba en la suspensión del juicio o *epoché*. No obstante, la diferencia con el pirronismo, y la cercanía con la posición de Vives, residía en la radicalidad o moderación de dicha suspensión. Para los pirrónicos tras examinar minuciosamente todos los asuntos, filosóficos o cotidianos, teóricos o prácticos, tan solo cabía terminar suspendiendo el asentimiento, para evitar caer en el dogmatismo. Para los académicos, por el contrario, y en especial en el caso de Carnéades, esta suspensión

no podía ser absoluta, so pena de caer en la inmovilidad (el cargo con que los estoicos atacaron el escepticismo, conocido en la tradición como *apraxia*). En lugar de ello, los académicos preconizaban una suspensión parcial, aprobando de manera no dogmática aquellas impresiones persuasivas que mejor resistieran el examen escéptico y que pudiesen orientar la acción siempre de manera revisable, falible.³⁸ Y en ese mismo sentido académico ha de entenderse el llamativo aserto de Vives en *De Disciplinis*: “La filosofía está fundada enteramente sobre conjeturas y verosimilitudes” (Vives, VI, 417), pues la incertidumbre nunca abandona al ser humano caído en el plano teórico, y lo mismo sucede en el práctico, aunque aquí contemos con un criterio falible de acción.

Como el propio humanista confiesa en el libro I del *De Anima et Vita* en el caso del alma nuestra situación es especialmente delicada: no podemos acceder a un conocimiento siquiera sea parcial de esta por medio de accidentes perceptibles, tan solo por medio de sus operaciones (Vives, III, 300; 1992, p. 41) y, como dijimos, este limitado saber se reduce aún más debido a nuestra condición de criaturas, creadas por la radical alteridad divina, y no por nosotros mismos. No tenemos por tanto acceso a nuestro ser más íntimo, más allá del plano de la opinión, por eso:

No existe realidad más oculta que el alma, ni más oscura y desconocida para todos, los conceptos que a ella se refieren son los que en menor medida se han podido expresar y autorizar con palabras idóneas (Vives, III, 299; 1992, p. 37).

Pero tampoco hay conocimiento más necesario, dado que nada podemos hacer, para superar nuestra ignorancia e impotencia original, sin algún tipo de acceso al saber de nosotros mismos. Y ahí es donde entra la dimensión práctica de los afectos, cuyo conocimiento, siempre hipotético y revisable, o académicamente persuasivo, resulta ineludible.

Así pues, para Vives, en el plano epistémico tenemos, por un lado, la *sapientia*, o conocimiento cierto, equiparado por el humanista con el saber de Dios, y que constituiría la fuente más segura de la felicidad humana, aunque el pecado original nos habría vedado su acceso directo (salvo para algunos privilegiados, escogidos por la misma divinidad). Y, por otro lado, la *prudentia*, que sería el resultado de la acumulación de conocimientos tentativos que vamos adquiriendo gracias a nuestra *inventio*, en respuesta a las necesidades que nos plantea el mundo. Mediante

³⁶ Colish, M. L., “The Mime of God: Vives on the Nature of Man”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 23, nº 1, 1962, p. 11. Por otra parte, la referencia de Vives en el párrafo es a la obra *De Disciplinis*, contenida en el sexto volumen de la edición mayansiana de las obras completas del humanista.

³⁷ Fernández Santamaría, J. A., *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, p. 18. Es importante notar que cuando hablamos de “probable”, por lo que respecta al conocimiento aceptado por el escepticismo académico, entendemos este como sinónimo de “verosímil”, es decir, como aquello que tiene apariencia de verdad. Debemos esta sinonimia a la versión latina debida a Cicerón de los términos escépticos de la Academia, pues este vertió la noción de *pithanon* griega bajo el marbete de “probabile”, pero su intención no era aludir a la probabilidad matemática, desconocida en su tiempo, sino a la idea de aquello que resulta persuasivo (que sería la traducción más adecuada del término académico). Véase, Glucker, J., “*Probabile, veri simile* and Related Terms”, en Powell (ed.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 115-143.

³⁸ Cf. González Quintero, C., *Academic Skepticism in Hume and Kant. A Ciceronian Critique of Metaphysics*, Cham, Springer, 2022, p. 14.

la acumulación de estos saberes conjeturales se van constituyendo las artes, lo que nosotros denominaríamos ciencias, pero lo que destaca Vives es, principalmente, la dimensión práctica de este saber prudencial, falible.³⁹ Nuestra mente, pese al embotamiento producto del pecado, sigue siendo capaz de obtener algún tipo de conocimiento del mundo, el justo y necesario para proteger nuestra vida y, con muchos esfuerzos, lograr el fin para el que la divinidad nos ha creado. La *sapientia*, o certeza, nos espera como premio en la otra vida, pero podemos degustar un poco de esa beatitud gracias al uso prudencial de nuestra razón práctica.

Más aún, pese a que el pecado original malogró nuestra facultad especulativa, de acuerdo con Vives en el ser humano hay una propensión natural al bien y la verdad, probablemente instaurada por Dios mismo. No ha de confundirse esto con una admisión de tesis cercanas al innatismo, puesto que el humanista no concreta nunca dicha iluminación natural mediante la referencia a contenidos universalmente poseídos por la especie humana. Pero sí se admite la existencia de tendencias propias que explican el progreso de las ciencias para Vives, un desarrollo siempre revisable, pero también evidente si comparamos el estado de las artes del mundo antiguo con el de su época. No es que las artes conduzcan a la verdad, lo que supondría sortear la barrera de la Caída primigenia, sino que progresan en términos de verosimilitud, de probabilidad cada vez más elevada.

En suma, de acuerdo con nuestra interpretación, para el humanista valenciano el conocimiento teórico es inevitablemente dudoso, conjetural, y el acceso al ser, o a las primeras causas de las cosas, nos resulta inaccesible, pero eso no significa que nuestras vidas se encuentren sometidas a la objeción clásica de la *apraxia*, esto es, que nuestra vida sea inviable, siempre que aceptemos la solución académica, como hace Vives. Para este, en el ámbito de la praxis de lo que se trata es de seguir aquellas impresiones que nos resulten más persuasivas, y en concreto regular los afectos, que son el resultado de esas impresiones, naturalmente dirigidos a preservar nuestra vida y proporcionarnos bienestar.

Los afectos son los espolones y frenos que nos mantienen activos, y que impiden que nos veamos arrastrados a la inacción propia de la materia que constituye el cuerpo (Vives, III, 424; 1992, p. 237).⁴⁰ Y, aunque de ellos sólo podamos tener un conocimiento hipotético y falible, pues su fundamento son impresiones persuasivas nada más, tienen una dimensión cognitiva que permite no solo desarrollar un saber práctico, sino también aprobar unas y rechazar otras, tratar de moderarlas o dirigir las si quiera sea indirectamente, buscando que puedan cumplir su función a cabalidad. Si se trata de vivir felices, en

la medida de lo posible en este mundo, igual que de obtener una parte de verdad, o un saber verosímil, es claro que necesitamos estudiar las pasiones y a eso, sin abandonar nunca esta perspectiva escéptica, se consagró Vives en la tercera parte del *De Anima et Vita*.

5. A modo de conclusión: el saber del error

Pese a que hemos tratado de defender el carácter escéptico de la aproximación vivesiana a los afectos, tras nuestra exposición surgen todavía muchas dudas. Si uno abre la tercera parte del *De Anima et Vita* se encuentra con una clasificación de los afectos, empezando por el amor y terminando con la soberbia, así como con descripciones detalladas de cada uno de ellos, con referencias a sus posibles causas fisiológicas (o también a los efectos usuales de las pasiones sobre el cuerpo), así como con reflexiones morales y una inequívoca propuesta de moderación y control de los excesos pasionales. Ante este panorama, cabe preguntarse si no estaremos en un error al sostener que Vives fue partidario del escepticismo, si quiera sea del moderado que propuso la Academia platónica.

Pero, pese a estas posibles objeciones, nuestra respuesta sigue siendo afirmativa, si nos atenemos a la perspectiva académica. Las clasificaciones esbozadas por Vives no pretenden describir cómo son las cosas, sino que son un reflejo de nuestro ánimo. El humanista distingue los afectos de acuerdo con lo que nos parece bien o mal, es decir, según cómo nos aparecen las cosas. Esto hace que estas distinciones, igual que la caracterización de los afectos, dependa de circunstancias diversas y cambiantes: el clima, nuestra dieta, la salud en general o los acontecimientos públicos o privados, nuestras relaciones amistosas y sociales, es decir, los distintos aspectos que contribuyen a configurar nuestra singularidad (Vives, III, 423; 1992, p. 236). En esa misma dirección, cabe resaltar que las taxonomías propuestas por Vives no tienen pretensiones de carácter objetivo, ni buscan establecerse de manera universal. Si fuesen un espejo, no reflejarían un fragmento del mundo, sino que captarían un aspecto borroso y contingente de nuestro cambiante rostro.

Además, pese a ser cierto que Vives entiende los afectos como movimientos del alma, siguiendo en esto a Tomás de Aquino, no lo es menos que se desvincula de toda rigidez taxonómica. No solo desdén la distinción tomista entre los afectos irascibles y concupiscibles, como ya dijimos, sino que tampoco respeta su propia discriminación entre las pasiones que tienden al bien, las que se alejan del mal y las que se enfrentan a este (Vives, III, 426; 1992, p. 241).⁴¹

³⁹ Fernández Santamaría, J. A., Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, p. 11.

⁴⁰ Mestre-Zaragoza, M., "La théorie des passions de Juan Luis Vivès", en Moreau (ed.), *Les passions à l'âge classique. Théories et critiques des passions, II*, París, Presses Universitaires de France, 2006, p. 35.

⁴¹ Fernández Zamora, J. A., "El estudio de las pasiones en Juan Luis Vives", en Vilarroig (ed.), *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la*

En lugar de ello, lo que destaca en *De Anima et Vita* es el dinamismo de estos afectos, el modo en que unos se transforman en otros, así como la incertidumbre sobre las posibles causas de una pasión y acerca de sus efectos. A veces de una pasión excesiva, dañina, puede derivarse otra buena, o más a menudo, entre los ejemplos de un Vives bastante pesimista, sucede a la inversa: así el odio surge del amor, o la soberbia, de la modestia (Vives, III, 450-451, 517; 1992, pp. 276, 378).

En el humanista valenciano no encontraremos bellas construcciones teóricas sobre los afectos, y no hay una generalización que las subsuma a todos dentro de una estructura lógica, primero, porque las pasiones humanas son demasiado complejas y ricas, pero, en segundo lugar, como una suerte de estrategia escéptica. Lo que descubrimos en su obra es una multiplicación sin término de anécdotas e historias, personales y ajenas, que cuestionan con su singularidad y variabilidad cualquier intento de clasificación rígida de las pasiones y toda propuesta terapéutica dogmática. Lo que Vives sugiere, a lo sumo, son clasificaciones probables, e idiosincráticas, que pueden reorganizarse en cada ser humano, y sugerencias persuasivas de solución ante los problemas que crea el desorden pasional.

Cabe decir entonces que los afectos de cada uno de nosotros vienen inducidos en parte por nuestro particular temperamento corporal, así como por lo que nos aparece, como fruto de los procesos cognitivos de nuestra alma sensible. Si las apariencias contingentes dependen tanto de circunstancias externas como de nuestra disposición externa, el tratamiento de las pasiones necesariamente ha de ser particular, contextual, singularizado (Vives, III, 473; 1992, p. 311). Y esto se relaciona, a su vez, con una de las nociones centrales de Vives, quizá su aporte más original en el estudio del alma, aunque también aparezca en alguna otra de sus obras, el *ingenium*.

Esta idea, de origen retórico (que podemos rastrear al menos hasta las *Instituciones oratorias* de Quintiliano), le sirve a Vives para destacar la estrecha imbricación entre alma y cuerpo del ser humano. Pues si bien es cierto que el entendimiento y las restantes facultades anímicas tienden a la abstracción y parecen poder ejercerse con independencia de las circunstancias del sujeto, lo que la noción de *ingenium* pone de manifiesto es que siempre necesitamos del cuerpo, con su temperamento y restantes aspectos fisiológicos, para poder desplegar esas facultades.

El *ingenium* particulariza nuestra manera de aprender, el modo en que conocemos (si nuestro entendimiento es, por ejemplo, agudo u obtuso), la manera de relacionarnos con los demás, y nuestros peculiares afectos, que son expresión de la concreta composición del sujeto. El hecho de que tal noción proceda del ámbito retórico es todavía más signifi-

cativo, porque su principal función no es epistémica, sino práctica: el *ingenium* no apunta a develar la configuración ontológica del mundo, sino que su principal preocupación es la de dar respuesta a las necesidades que nos surgen en la vida cotidiana. Y a dicha resolución de problemas vitales contribuye, o se opone, la particular dinámica de nuestros afectos.⁴²

Conocernos a nosotros mismos, en sentido moral, equivalía en el Renacimiento a conocer el alma de cada uno, o en el caso de Vives, su *ingenium*, la mezcla indisoluble y singular de cuerpo y pensamiento. Esta era la fuente de las ideas y acciones del ser humano, así como la sede de su perfección última. Pero para el humanista valenciano, desde la perspectiva que adoptamos en nuestro estudio, ese conocimiento tenía que ser necesariamente tentativo, dependiente de las apariencias persuasivas del momento y de nuestra cambiante condición y conducta. Ese saber tiene una dimensión moral innegable, y en el caso de Vives se entrelazaba con la moderación de las pasiones, pero también se ligaba a la posibilidad constante del error, al ineludible carácter tan solo probable de todos nuestros logros. Para el humanista valenciano, conocerse es estar dispuesto a errar.

Una última precisión, para no desconocer el contexto en el que Vives escribió sus obras. Esta propuesta ética de los afectos, realizada desde una perspectiva escéptica, no tiene únicamente una dimensión singular. Se trata, claro está, de realizar sugerencias para un gobierno interno, pero también para moderar las relaciones externas, de carácter político. No en vano las propuestas de Vives tienen esa dimensión pedagógica, y el humanista, como tantos otros pensadores del Renacimiento, tuvo siempre en mente a los príncipes y gobernantes como objetivo primordial de sus proyectos de reforma educativa. Esta, que ha de poner fin a la corrupción de las artes llegando a la verdad más probable o verosímil en cada campo, tiene, sobre todo, una intención práctica: se trata de sugerir caminos para la acción a quienes dirigen a los pueblos. Y, en el fondo, el problema es radicalmente el de las pasiones, pues estas, para Vives, son el origen de todos los desastres sociales. Si de lograr la paz se trata lo primero es conocerse y, por medio de ese saber tan solo probable, empezar gobernando las propias pasiones a través del uso persuasivo de las apariencias. Nunca dijo Vives que esa fuera tarea fácil, pues, como bellamente lo formula un clásico del país vecino:

“Conocerse es errar, y el oráculo que dijo ‘Conócese’ propuso un trabajo mayor que los de Hércules y un enigma más oscuro que el de la Esfinge. Desconocerse conscientemente es el camino. Y desconocerse conscientemente constituye el uso activo de la ironía. No conozco cosa más grande ni más propia del hombre

obra de Juan Luis Vives, Granada, Comares, 2017, p. 32.

⁴² Grassi, E., *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 120.

verdaderamente grande que el análisis paciente y expresivo de las maneras de desconocernos, el registro consciente de la inconsciencia de nuestras consciencias,

la metafísica de las sombras autónomas, la poesía del crepúsculo de la desilusión”.⁴³

Referencias bibliográficas

- Casini, L., *Cognitive and Moral Psychology in Renaissance Philosophy. A Study of Juan Luis Vives' De Anima et Vita*, Uppsala, Uppsala Universitet, 2006.
- Casini, L., “Self-Knowledge, Scepticism and the Quest for a New Method: Juan Luis Vives on Cognition and the Impossibility of Perfect Knowledge”, en Paganini y Maia Neto (eds.), *Renaissance Scepticisms*, Cham, Springer, 2009, pp. 33-60.
- Casini, L., ““Quid sit anima”: Juan Luis Vives on the soul and its relation to the body”, *Renaissance Studies*, vol. 24, nº 4, 2010, pp. 496-517.
- Casini, L., “Juan Luis Vives and Early Modern Psychology: A Critical Reappraisal”, en Bakker y de Boer (eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden y Boston, Brill, 2012, pp. 81-105.
- Cicerón, M. T., *Cuestiones académicas*, México, UNAM, 1990.
- Colish, M. L., “The Mime of God: Vives on the Nature of Man”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 23, nº 1, 1962, pp. 3-20.
- Del Nero, V., 1992, “Pedagogia e psicologia nel pensiero di Vives”, en Mestre (ed.), *Ioannis Lodovici Vivis. Valentini. Opera Omnia*, Valencia, Edicions Alfons en Magnànim, 1992, p. 179-216.
- Del Nero, V., “A Philosophical Treatise on the Soul: De Anima et Vita in the Context of Vives's Opus”, en Fantazzi, (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden, Brill, 2008, pp. 277-314.
- Descartes, R., *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1996.
- Fernández Santamaría, J. A., *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.
- Fernández Zamora, J. A., “El estudio de las pasiones en Juan Luis Vives”, en Vilarroig (ed.), *En busca del humanismo perdido. Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives*, Granada, Comares, 2017, pp. 27-37.
- Floridi, L., *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Glucker, J., “Probabile, veri simile and Related Terms”, en Powell (ed.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 115-143.
- González Quintero, C., *Academic Skepticism in Hume and Kant. A Ciceronian Critique of Metaphysics*, Cham, Springer, 2022.
- González y González, E., “La lectura de Vives, del siglo XIX a nuestros días”, en Mestre (ed.), *Ioannis Lodovici Vivis. Valentini. Opera Omnia*, vol. I, Valencia, Edicions Alfons en Magnànim, 1992, pp. 1-76.
- González y González, E., *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, México, UNAM y Plaza y Valdés, 2007.
- Gómez-Hortigüela Amillo, Á., *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1998.
- Grassi, E., *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Greenblatt, S., *Ascenso y caída de Adán y Eva*, Barcelona, Planeta, 2018.
- Havu, K., *Juan Luis Vives: Politics, Rhetoric, and Emotions*, Londres, Routledge, 2022.
- Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Margolin, J.-Cl., “Vivès, lecteur et critique de Platon et d'Aristote”, en Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture A. D. 1500-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, pp. 245-258.
- Mestre-Zaragoza, M., “La théorie des passions de Juan Luis Vivès”, en Moreau (ed.), *Les passions à l'âge classique. Théories et critiques des passions, II*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 29-44.
- Noreña, C. G., *Juan Luis Vives*, Madrid, Ediciones paulinas, 1978.
- Noreña, C. G., *Juan Luis Vives y las emociones*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992.
- Nussbaum, M. C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Perler, D., *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- Pessoa, F., *Libro del desasosiego*, Barcelona, Acantilado, 2002.
- Popkin, R. H., *The History of Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Sancipriano, M., *Il pensiero psicologico e morale di G. L. Vives*, Florencia, Sansoni, 1958.
- Schmitt, Ch. B., *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, La Haya, Nijhoff, 1972.
- Temkin, O., *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1973.

⁴³ Pessoa, F., *Libro del desasosiego*, Barcelona, Acantilado, 2002, p. 166.

- Vegetti, M., “Pasiones antiguas: el yo colérico”, en Vegetti (ed.), *Historia de las pasiones*, Buenos Aires, Losada, 1998, pp. 61-96.
- Vives, J. L., *Opera omnia*, 8 vols., Valencia, Monfort, 1782-1790.
- Vives, J. L., *El alma y la vida*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992.
- Vives, J. L., *Los comentarios de Juan Luis Vives a la Ciudad de Dios de san Agustín*, 5 vols., Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 2000.
- Young, C., “Aristotle on Temperance”, *Philosophical Review*, nº 97, 1988, pp. 521-542.