

# *La ética y el problema de Dios en Juan Luis Vives (1492-1540)*

Alfonso MAESTRE SÁNCHEZ  
(Universidad Complutense de Madrid)

## **Resumen**

En la coyuntura histórica, turbulenta y apasionante a la vez del Humanismo Renacentista, caracterizada por la vuelta a la Antigüedad clásica y por la renovación de principios en todas las manifestaciones culturales, resultan afectadas, desde sus mismos cimientos, la *filosofía* y la *religión*. Esta crisis escolástica incide de tal manera en la conciencia de los individuos y de los pueblos, que exige sin demora una solución, aun cuando sea provisional, que haga posible a los hombres el simple fenómeno de seguir viviendo como tales. Nada tiene, pues, de extraño que entre las ruinas de la Moral tomista surjan impulsos moralizadores, como el de Justus Lipsius (1547-1606), queriendo renovar las doctrinas estoicas de Epicteto (ca. 50 a. de C.-125/138) y Séneca (ca. 4-65) y el de Pierre Gassendi (1592-1655), empeñado en cristianizar a Epicuro. Para algunos, a esto se reduce, más o menos, la Ética del Renacimiento. Otros opinan que la primera Ética de la filosofía moderna hay que buscarla entre los grandes filósofos, que sin pertenecer cronológicamente al Renacimiento, son consecuencia madura de él. Se refieren a Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677) y Kant (1724-1804). Pero en opinión de significativos autores, no hay que remontarse hasta Kant para hallar la auténtica Ética del Renacimiento. Juan Luis Vives publicaba en 1524 un pequeño librito titulado *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, que por su estructura ideológica interna y por su ascendencia senequista y cristiana ocupa un lugar preferente entre las Éticas modernas, y por su contenido y cronología puede ser considerada como la Ética del Renacimiento, al menos del Renacimiento español.

*Palabras claves:* Renacimiento, Humanismo, Vives, Ética, Sapientia, Dios.

### **Abstract**

In the historical, turbulent and exciting times of the Renaissance Humanism, characterized by a return to classic Antiquity, and the renovation of all cultural manifestations, both philosophy and religion are affected from their very foundations. This scholastic crisis affects in such a way the conscience, of the individuals and the people that it demands a solution immediate although provisional solution, so that we continuing even the business of living. No wonder that among the ruins of tomist morality, some moralists arise, as that of Justus Lipsius (1547-1606), engaged in renovating the stoic doctrines of Epicteto (ca. 50 to. of C. -125/138) and Séneca (ca. 4-65), and that of Pierre Gassendi (1592-1655), determined to Christianize Epicuro. For some could be a summarise of the Ethics of the Renaissance others believe that the first Ethics of modern philosophy should be considered to be a product of the Renaissance, even if it does not belong chronologically to it they meam Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677) and Kant (1724-1804). However according to the opinion of some significant authors, we dont need to go back to Kant to find the authentic Ethics of the Renaissance. Juan Luis Vives published in 1524 a small booklet titled *Introductio ad Sapientiam* that for its internal ideological structure and its origin senequista and christan leaning occupies a privileged place within modern Ethic, and if we take account his content and chronology it can be considered as the Ethics of the Renaissance, at least of the Spanish Renaissance.

*Keywords:* Renaissance, Humanism, Vives, Ethics, Sapientia, God.

La anécdota de un suceso, el simple hecho histórico, por importante que haya aparecido a los contemporáneos, no tienen por sí mismos valor alguno para deslindar las grandes etapas del desarrollo de las culturas humanas. Por lo tanto, ni la caída de Constantinopla en poder de los turcos, ni el descubrimiento de América, ni la Reforma luterana, poseen entidad suficiente para determinar el comienzo de la Modernidad. Es necesario –como dice Vicens Vives– buscar en capas sociales y culturales mucho más profundas para hallar la explicación del cambio de mentalidad colectiva que permite dife-

reniar el Medioevo de la Modernidad<sup>1</sup>. Porque son las exigencias de carácter ideológico y los intereses socio/políticos los que influyen en las clasificaciones, definiciones y periodizaciones de la historia<sup>2</sup>.

## 1. El humanismo renacentista

En palabras de Reale y Antiseri, existe “una inmensa bibliografía crítica sobre el período del humanismo y del renacimiento. Sin embargo, los expertos no han formulado una única definición de los rasgos de dicha época, que recoja una aprobación unánime, y además han ido enmarañando hasta tal punto la complejidad de los diversos problemas, que al mismo especialista le resultan difíciles de desentrañar. La cuestión resulta complicada asimismo por el hecho de que durante este período no sólo se halla en curso una modificación del pensamiento filosófico, sino también de toda la vida del hombre en todos sus aspectos: sociales, políticos, morales, literarios, artísticos, científicos y religiosos”<sup>3</sup>.

### *Explicación simplista del proceso histórico*

Los humanistas y los artistas que vivieron en los siglos XV y XVI tuvieron la sensación de que les separaba un abismo de los gustos y aptitudes de las generaciones anteriores. Ellos habían renovado las letras e incluso habían superado a los antiguos griegos y romanos en el logro de la perfección de las obras de arte<sup>4</sup>. Lo anterior era ‘bárbaro’, ‘gótico’. Esta sensación de ruptura,

---

<sup>1</sup> Jaime Vicens Vives, *Historia general Moderna. Del Renacimiento a la crisis del siglo XX*. Tomo I. Barcelona: Montaner y Simón, S. A., Editores, 1971, 7ª, pp. 12-53.

<sup>2</sup>Cesare Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*. Palermo: Palumbo Editore, 1971, 2ª, p. 6.

<sup>3</sup> Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II. Del Humanismo a Kant*, (Versión castellana de Juan Andrés Iglesias). Barcelona: Editorial Herder, S. A., 1988, p. 26.

<sup>4</sup> Giorgio Vasari (1511-1571) consideró que los artistas de este periodo consiguieron lo que los artistas italianos anteriores habían alcanzado sólo en parte. Distinguió cinco cualidades en la perfección lograda en el alto Renacimiento: *método en arquitectura*, es decir, fundamentar obras modernas en los planos y proporciones de edificios antiguos; *orden*, o clara distinción de los estilos dórico, jónico y corintio de las columnas; *medida* en la arquitectura, la escultura y la pintura, de modo que todas las partes y el conjunto aparezcan perfectamente estructurados; *dibujo*, que no es otra cosa sino la imitación de belleza de la naturaleza, “cualidad que depende de la habilidad de la mano y la mente del artista para reproducir lo que ve con sus ojos de modo correcto y preciso sobre el papel o un lienzo de pared”; y *estilo*, consistente en la habilidad para combinar las dos últimas cualidades –la copia de las cosas más bellas

ampliada luego por el desgarro protestante, transmitió a la intelectualidad de los siglos posteriores la idea de un proceso histórico tripartito: la grandeza cultural de los países mediterráneos clásicos se empalmaba con la de los ‘tiempos modernos’ a través de un oscuro período, de contornos cronológicos indecisos, que Giovanni Andrea dei Bussi denominó por primera vez en 1469 con el nombre de *media tempestas*, y que la costumbre hizo aglutinar bajo el denominador común de la Edad Media<sup>5</sup>.

### *Aportaciones de la historiografía de los siglos XIX y XX*

A esta visión simplista del proceso histórico occidental, la historiografía

---

de la naturaleza con las proporciones perfectas-. Con estas palabras expresa los valores artísticos del Renacimiento: “(...) y, aún más que todos, el graciosísimo Rafael de Urbino, quien, estudiando las fatigas de los viejos maestros y de los modernos, tomó de todos ellos lo mejor, hizo acopio y enriqueció el arte de la pintura con aquella perfección que antiguamente tuvieron las figuras de Apeles y Zeuxis, y también, si se pudiese decir o mostrar las obras de estos [su pintura no se ha conservado], parangonarlas con las de él. La Naturaleza fue vencida por sus colores y la inventiva tan fácil y personal que todos los que ven sus historias pueden darse cuenta de ello (...) Además del don de la gracia en las cabezas, jóvenes, viejos y mujeres, reservando la modestia a las modestas; la lascivia, a las lascivas, y a los niños, los vicios en las miradas o conservando sus ademanes en los juegos. Así se ven sus vestimentas con pliegues ni demasiado sencillos ni demasiado complicados, sino realizado de manera que parecen auténticas.”

Pero tampoco Rafael –el pintor que igualó e incluso superó tanto a los antiguos como a la propia naturaleza– fue la máxima expresión del artista del Renacimiento: “Sin embargo –sigue escribiendo Vasari–, quien, entre los muertos y los vivos, se lleva la palma, supera y obscurece a todos es el divino Miguel Ángel Buonarroti. No solamente tiene la primacía de una de estas tres artes [pintura, escultura y arquitectura], sino de las tres juntas. Miguel Ángel supera y vence a todos los que ya habían vencido a la Naturaleza, y además supera a los famosísimos antiguos que, sin duda alguna, ya en su tiempo la habían superado. Miguel Ángel triunfa sobre todos: sobre los antiguos, los modernos y la Naturaleza. Apenas se puede imaginar que no deje muy atrás a esta última con el don de su ingenio divino a través de la inventiva, dibujo, arte, criterio y gracia.”

Cfr., G. Vasari, *Vidas de artistas ilustres*, (Traducción de A. Blánquez, J. Farran y Mayoral, E. Molist Pol y M. Scholz). Barcelona: Iberia, 1957, vol. III, p. 10-11.

<sup>5</sup> El término “Edad Media”, nacido de las reflexiones y de las esperanzas de los humanistas italianos, es una convención cronológica que se ha ido consolidando en la cultura de nuestro tiempo como evocadora de determinadas representaciones imaginadas negativas las más, positivas las menos. Pero frente a la “Edad Media” imaginada está la realidad de la investigación histórica. El breve ensayo del profesor Giuseppe Sergi, *La idea de Edad Media. Entre el sentido común y la práctica historiográfica* [Traducción española y nota preliminar de Pacual Tamburi. Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 2001] recompone la unidad de un periodo histórico de mil años, y nos da a conocer las verdaderas estructuras de la sociedad y de los hombres de esa época ciertamente compleja y fascinante.

de los siglos XIX y XX añadieron posteriormente otras consideraciones importantes: que la Edad Media poseía unos valores culturales propios y casi podría decirse que extraordinarios, y que la transformación profunda y motivadora de la Edad Moderna había tenido lugar durante una etapa histórica concreta, que empezó a denominarse Renacimiento. Lorenzo Valla, en el prólogo a sus *Elegantiae linguae latinae*, y Niccolò Machiavelli, en *Dell'arte de la guerra*, usan para expresar este fenómeno el término *risuscitare*. Giorgio Vasari, el mencionado biógrafo de los grandes artistas de esta época, en su ya citada clásica obra *Le vite di piu eccellenti pittori, scultori e architettori*, acuña la palabra *rinascita*. Así, pues, la *renovación* (es decir, la *recreación* y no la *pura imitación* de los grandes modelos artísticos y literarios de la Antigüedad clásica) define la tarea que se imponen los artistas y hombres de letras de estos siglos. Para ellos no hay más que dos periodos históricos: el mundo clásico grecorromano y el suyo propio, la Antigüedad y su brillante Renacimiento.

En 1855 aparece el séptimo volumen de la *Historia de Francia* de Jules Michelet con el siguiente subtítulo: *Renaissance* –el Renacimiento–, que coincide para Michelet con el siglo XVI europeo, y representa el triunfo de la luz sobre las tinieblas del Medioevo. Por el contrario, el gran historiador suizo Jakob Burckhardt publica –en 1860– su estudio *Die Kultur der Renaissance in Italien*, y con él se consagra definitivamente el término “Renacimiento” como categoría historiográfica. La primera parte de esta investigación la dedica al Estado como “obra de arte”, y en ella Burckhardt muestra los condicionamientos socio-políticos de los plurales Estado italianos, presentándolos como el excepcional contexto que posibilita al hombre la adquisición de una nueva conciencia sobre sí mismo. Tal será precisamente el tema de la segunda parte: la evolución del individuo: “En la contextura de estos Estados, tanto repúblicas como tiranías, reside, si no la única, al menos la más poderosa razón de ese temprano desarrollo, que hace del italiano un hombre moderno. De eso depende que él tuviera que llegar a ser necesariamente el primogénito entre los hijos de la Europa contemporánea. En la Edad Media las dos caras de la conciencia –la que mira hacia el mundo y la que mira hacia el interior del hombre mismo– yacían, como cubiertas por un velo, en un profundo sueño o a lo más estaban semidespiertas. Este velo estaba entretejido de fe, ingenuidad infantil e ilusión; el mundo y la historia aparecían a través de él maravillosamente coloreados, pero el hombre sólo se reconocía a sí mismo como raza, pueblo, partido, corporación, familia u otra forma cualquiera de lo general. Es en Italia donde por vez primera se desvanece en el aire este velo. Surge una consideración objetiva del Estado y de

todas las cosas de este mundo en general. Y al lado de éste se yergue, con pleno poder, lo subjetivo: el hombre se convierte en individuo espiritual y se reconoce como tal<sup>6</sup>. Ensayos literarios, elucubraciones filosóficas e intereses políticos determinaron, por último, una definición formal de las diferencias entre el hombre medieval y el renacentista. El primero habría tenido una concepción trascendental del mundo, necesariamente estática y figurativa, basada en la idea de que las ‘cosas humanas’ son imperfectas. El hombre de la modernidad, por el contrario, puso sus ideales en el progreso y perfección de la sociedad humana, vinculada a un mundo que podía conocer, interpretar y, sobre todo, dominar. De aquí una mentalidad inmanente, dinámica y crítica, que podría valorizarse como la ‘permanente creación’ del sujeto histórico, en un deseo, intranquilo e insatisfecho, de construir él mismo su propia existencia. La fórmula más sencilla de expresar tales divergencias entre ambas culturas sería, pese a su notoria y consciente impropiedad, mundo teocrático, por un lado, y mundo antropológico, por otro.

Todo esto agrava aún más las diferencias entre el Medioevo y la Modernidad, implicando posiciones ideológicas que en el fondo resultan irreductibles. Sin embargo, la moderna crítica histórica, centrada en el problema de los orígenes culturales del Renacimiento, ha realizado importantes progresos en lo que parece ser una verdad evidente: el hecho de que la Edad Media, por lo menos tal como se ha concebido hasta la fecha, no ha existido<sup>7</sup>. En efecto, esta actitud de admiración hacia el mundo antiguo grecorromano no era nueva. Los hombres de la Edad Media habían mantenido durante un largo periodo la tradición cultural de la Grecia y Roma clásicas, y su pérdida definitiva tuvo resonancias dramáticas para amplios sectores de la

---

<sup>6</sup> Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia*, (Traducción de Ramón de la Serna y Espina). Buenos Aires: Editorial Losada, 1944, 2ª, p. 111.

<sup>7</sup> Los análisis socioeconómicos hechos por Pirenne demuestran que tales fenómenos del mundo antiguo se prolongaban hasta la época carolingia en Occidente, y que la reconquista del Mediterráneo por los cruzados puso término a la etapa medieval propiamente tal. Cfr., Henri Pirenne, *Mahoma y Carlomagno*, (Versión española de Esther Benítez). Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1985 (3ª reimpresión). Véase también el libro *Historia Económica y Social de la Edad Media*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1967, 10ª, del mismo autor.

Por su parte, Spangenberg no tiene reparos en afirmar que el “período que va desde el siglo XIII al XVII se nos presenta, en su conjunto, como una época de transición. Su evolución no se ejecutó, en modo alguno, en una línea continua y ascendente. En especial en sus comienzos, es rica en creaciones nuevas y de desagregaciones de toda suerte, en oposición de conceptos del mundo fundamentalmente distintos y de intereses de Estado e Iglesia. Sin embargo, forma una unidad individual dependiente de sí misma”. Cfr., H. Spangenberg, “Los períodos de la Historia Universal (Conclusión)”, *Revista de Occidente*, III, XXX, Diciembre 1925, p. 337.

población. Es cierto –como dice Koenigsberger– que el conocimiento que tuvieron de ese mundo fue fragmentario, pero precisamente esa imperfección fue el motivo que les llevó a intentar conocer más de él y, a ser posible, de imitarlo. No olvidemos que ya en el Medioevo hicieron su aparición “renacimientos” importantes, sobre todo en los siglos IX y XIII. El primero de estos renacimientos –el “renacimiento carolingio”– había afectado únicamente a los monasterios y cortes nobiliarias, pero el renacimiento de los siglos XII y XIII se extendió también a las escuelas eclesiásticas y universidades. Lo nuevo en el Renacimiento –el resurgimiento de la cultura clásica desde Dante, Petrarca y Giotto hasta principios del siglo XVI– fue (además de que continuó el desarrollo del siglo XIII) el hecho de que a él se integra el estamento social culto no eclesiástico de las ciudades, lo que provocó un cambio fundamental en la percepción del conocimiento y la experiencia (tanto científico-natural como artística), que iba a convertirse en la base del Renacimiento tardío y los descubrimientos modernos de la ciencia y del arte<sup>8</sup>. Más aún, la inclinación de la historiografía contemporánea es la de situar en la Edad Media, concretamente en la afirmación gozosa del mundo de la espiritualidad franciscana, en el giro hacia la interioridad de la mística tardomedieval y en el interés nominalista por la realidad concreta e individual, los primeros gérmenes del descubrimiento renacentista del hombre y del mundo<sup>9</sup>.

La tendencia historiográfica a asimilar en un solo proceso histórico la Edad Media y la Modernidad, se ha reforzado con la tesis de Toynbee sobre la unicidad del desarrollo de la civilización Occidental. Partiendo de la crisis de la civilización griega, nuestra cultura nacería a finales del siglo VII, y crecería desde entonces orgánicamente: superaría la fase juvenil (la Edad de Hierro) con los últimos años del siglo XI y adquiriría su plenitud en el Cuatrocientos. En consecuencia, y esta es la deducción más importante, el Renacimiento no sería la negación del Medioevo, sino su normal prosecución tras un proceso de desarrollo social acaecido en el siglo XIV<sup>10</sup>.

Esta conclusión parece lógica y razonable a algunos historiadores. Desde luego, salva las dificultades que presenta la polémica sobre los orígenes del Renacimiento, cuyas profundas raíces en el Medioevo no pueden negarse, y permite, a la vez, contemplar satisfactoriamente la amplia resonancia medie-

<sup>8</sup> Cfr., H. G. Koenigsberger, *El mundo moderno, 1500-1789*, (Traducción castellana de Mariona Vilalta). Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1991.

<sup>9</sup> Eusebi Colomer, *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 1997, p. 7.

<sup>10</sup> Cfr., Arnold J. Toynbee, *Estudio de la Historia*, (Traducción de J. Perriau, M. G. Bengolea y V. Fatonel). Buenos Aires: Emecé, 11 volúmenes, 1956-1965.

val que se constata en la Modernidad. Sin embargo, sería absurdo negar la separación que existe entre dos mentalidades tan distintas, las cuales, poseyendo una misma herencia cultural, han dado mayor o menor importancia a los factores que la constituyen. En último término, siempre habrá una división definitiva: la desempeñada por la crítica de la razón frente a un mundo de 'autoridades admitidas'. Esta actitud es propiamente moderna; la carencia de ella, medieval.

### *Razones que motivaron el Renacimiento*

Ya hemos señalado antes que algunos autores buscan en el siglo XIII los orígenes del movimiento renacentista, entendiendo por tal el proceso histórico que debía conducir a la Edad Moderna y confundirse luego con sus esencias a lo largo de su trayectoria. Sobre cuál sea el origen de este cambio, poco se ha dicho hasta ahora que sea convincente, aunque existan plurales teorías. Para los materialistas, obedecería a cambios específicos en los instrumentos técnicos feudales (como por ejemplo, la introducción en Europa de los molinos de viento), o bien sería consecuencia de determinadas transformaciones climáticas (concretamente la inauguración del tiempo ciclónico típico en la actualidad de las latitudes atlánticas medias). Para los culturalistas representaría, según las Escuelas, el desarrollo del impacto cultural islámico, o la influencia de Bizancio sobre la prerrenacentista Italia. Las Cruzadas, según esta teoría, señalarían el comienzo de ese proceso; pero para otros, las mismas Cruzadas, con su indudable espíritu de empresa, aventura y lucro, no serían más que la primera manifestación de un hecho puramente vinculado al nuevo modo de ser de la civilización Occidental<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Las Cruzadas no son más que un aspecto, aunque sin duda el más espectacular, de la expansión de occidente y de un fuerte crecimiento demográfico de graves consecuencias económicas. Se trató de una verdadera conquista de nuevas tierras, conquista no sólo política, sino también agraria. Y a pesar de que esta expansión se inscribiera dentro de un amplio movimiento religioso de características muy particulares, y fuese además apoyada por un espontáneo impulso colectivo, esto no modifica para nada el aspecto humano del problema: superpoblación que provocó un movimiento migratorio en busca de nuevas tierras.

Cfr., H. G. Koenigsberger, *La Edad Media, 400-1500*, (Traducción castellana de Carmen Clavijo). Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1991, pp. 170-181. Véase también el libro de Gerald A. J. Hodgett, *Historia social y económica de la Europa medieval*, (Versión española de J. Faci). Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1976.

El estudio de la idea de cruzada y su transfondo teórico y teológico es inseparable del estudio sobre los Estados latinos surgidos a partir de las empresas de los cruzados en Tierra Santa, Chipre, Grecia e incluso la misma Península Ibérica, así como del conjunto de las relaciones económicas, políticas, religiosas y culturales entre Oriente y Occidente, y de las Órdenes Militares producto de la evolución social de Occidente en los siglos XI, XII y XIII. Para estos aspectos remitimos a la clásica obra de Alain Demurger, *Auge y caída de los Templarios*, (Traducción de Fabián García-Prieto). Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S. A., 2000, 4ª.



Todas estas teorías encierran su parte de verdad. Pero el hecho fundamental, el que explica la favorable actitud del hombre europeo hacia nuevas formas de vida, se encuentra –en opinión de Vicens Vives– en la recuperación de su seguridad personal y social. La actual coyuntura de los estudios históricos nos permiten calibrar la magnitud de ese fenómeno. De la misma manera que la inseguridad consecutiva a las grandes invasiones de los pueblos bárbaros y a la pérdida de la estructura legal del imperio romano creó el ambiente en que debía aparecer el feudalismo, el resurgimiento de la paz y de la confianza aportó al mundo occidental la seguridad en sus inmediatos proyectos. Desde finales del siglo XII el hombre europeo pudo pensar, trabajar, contemplar la naturaleza, disfrutar con la lectura o el relato de hechos portentosos, buscar la belleza y, especialmente, dar rienda suelta a sus sentimientos. Ciertamente que todo esto no fue patrimonio general ni conquista de una generación. Las dudas en el nuevo camino emprendido informan, precisamente, el panorama de la cultura occidental en los siglos XII, XIII y XIV<sup>12</sup>.

*Diferencias entre el “hombre medieval” y el “hombre del Renacimiento”*

Pero el estímulo que impulsaba al hombre medieval hacia nuevas definiciones de su propio ser y del modo de estar en el mundo que le rodeaba, fue aumentando con el transcurso del tiempo y actuó de modo independiente de las conquistas espirituales del humanismo o de las realizaciones artísticas de los flamencos o florentinos. El desarrollo demográfico del siglo XIII, el progreso económico, las luchas sociales, la fuerte implantación del poder de la monarquía, son otras tantas manifestaciones que nos explican una sola y evidente verdad: la Europa Medieval buscaba nuevos derroteros que dieran satisfacción a las ansias renovadoras que emanaban del fondo de las conciencias<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Hay una afirmación generalizada de que en la Edad Media –pese a las divergencias culturales entre los grupos de *status*– hubo una civilización común compartida por todas las clases sociales de Europa. Con el Renacimiento –se ha dicho– surgieron dos civilizaciones diferenciadas: una representada por la “cultura popular”, de carácter conservador y tradicional, pero abierta a presuntas innovaciones; la otra, o la llamada “cultura de elite” o cultura *par excellence*, académica y profesionalizada, y que representaba al “ilustrado”, estuvo sujeta a cambios de estilo: Renacimiento, Barroco, Clasicismo y Romanticismo, y en su diversidad exigían cierta educación para poder ser apreciadas. Los europeos de la Edad Media y del Renacimiento vivían con un sentimiento de inferioridad bajo la sombra de las civilizaciones esencialmente urbanas de la Antigüedad clásica. Desde un cierto punto de vista, el Renacimiento no es sino la intensificación final de ese sentimiento de inferioridad.

Cfr., Michael Mullet, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, (Traducción castellana de Enrique Gavilán). Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1990.

<sup>13</sup> El libro *La sociedad medieval* de Robert Fossier ofrece un panorama abierto y multi-

Como hemos venido indicando, uno de los resultados más positivos alcanzados por la crítica histórica es el de considerar el movimiento cultural conocido con el nombre de Renacimiento como una derivación lógica de las ideas y modo de ser del hombre y la sociedad del Medioevo, sin que admitamos con ello que el Renacimiento sea una simple prolongación de la Edad Media, ni una invención de la historiografía del siglo XIX. Ya sabemos que la historia es una compleja síntesis de continuidad y cambio, tradición y evolución, y como dicen Giovanni Reale y Dario Antiseri, en la nueva etapa histórica que designamos con el nombre de Renacimiento, no se trata del “renacer de la civilización en oposición a la incivilización, de la cultura en oposición a la incultura y la barbarie o del saber en oposición a la ignorancia. Se trata, en cambio, del nacimiento de otra civilización, otra cultura, otro saber”<sup>14</sup>. Estudios recientes han demostrado que la trayectoria cultural del mundo europeo, cuya evolución conduce al esplendor artístico y literario de principios del siglo XVI, tiene su punto de partida en el cambio espiritual que experimenta Europa a finales del siglo XII. En sus primeras fases, la cultura renacentista es un producto compartido por el occidente de Europa, sin distinción de países. Pero luego se vincula estrechamente al espíritu italiano, que lo define en la primera generación del Cuatrocientos y lo desarrolla hasta alcanzar lo que podría denominarse forma clásica del Renacimiento<sup>15</sup>. En realidad, como escribe Eugenio Garin, la verdad del Renacimiento “reside precisamente en personalidades como Valla, Alberti, Poliziano y, además, en creadores como Masaccio, Brunelleschi, Leonardo, Miguel Ángel, Galileo;

---

forme de los problemas esenciales que preocuparon a las gentes de la cristiandad latina de Occidente entre los siglos IV y XVI: cuestiones como la vida cotidiana y las mentalidades colectivas, el campo y la ciudad, la familia y el trabajo, el feudo y el señorío, la dependencia y la revuelta son ampliamente estudiadas en esta obra, aunque las limitaciones derivadas del contexto histórico influyen para que, con frecuencia, las aportaciones del doctor Fossier no sean sino simples aproximaciones al tema. El autor estudia la sociedad medieval desde una perspectiva cronológica, y para ello establece tres etapas bien diferenciadas: en la primera, “la contracción” –según la terminología del autor– que se extiende aproximadamente entre los años 320 y 920, se produjo el ensamblaje entre el mundo romano y el germano; en la segunda, “la distensión”, cuyos límites cronológicos serían –más o menos– los años 920 y 1270, nos presenta un “mundo nuevo”, en el que el centro de gravedad se desplaza al norte del Mediterráneo; y en la tercera etapa, “la aceleración” –que abarca desde 1270 hasta 1520–, da paso a los “tiempos modernos”.

Cfr., Robert Fossier, *La sociedad medieval*, (Traducción castellana de Juan Vivanco). Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1996.

<sup>14</sup> Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II. Del Humanismo a Kant*, (Versión castellana de Juan Andrés Iglesias). Barcelona: Editorial Herder, S. A., 1988, p. 35.

<sup>15</sup> Ervin Panofsky, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, (Versión española de M. L. Balseiro). Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1975, p. 79.

es decir, en los artistas, en los poetas, en los filólogos-historiadores, en los hombres de ciencia y, además, en los políticos-historiadores como Maquiavelo y Guicciardini e, incluso, en una serie de profetas y reformadores que se inicia con Savonarola; no porque la época careciese de filósofos o porque no influyera sobre la filosofía o, peor aún, porque lo hiciera secretamente sobre las metafísicas, ontologías y gnoseologías más tardías, sino porque el pensamiento humano más consciente se desarrolló precisamente en aquella filología, en aquella historia, en aquel saber científico, que entrañaba una toma de posición clara y definida respecto de aquellas otras formas tradicionales de filosofía que, en lugar de reconocer este mundo para modificarlo después sometiéndolo a las exigencias humanas, *cum Deo contudentes decertantesque... veluti suo arbitratu mundum effinxere*. Estas palabras, como se sabe, pertenecen a Telesio. No es casual, pues, que, mientras la actitud histórico-filológica, tomada en su sentido más amplio, agotaba críticamente la vieja concepción del mundo, y la situaba en el puesto que le correspondía entre los productos del pensamiento humano, mientras la vieja física aristotélica se extinguía en una crisis mortal, aflorasen a la luz del día una serie de doctrinas mágicas y alquímicas, o sea, unas técnicas para la transformación de las cosas, aquellas sacrílegas artes experimentales que se proponían infringir las leyes y subvertir el orden, sacar a los astros de sus órbitas, transformar a los seres vivos y resucitar a los muertos. Los hombres que entonces sentirán el influjo de su fascinación se llamarán Francis Bacon, Giordano Bruno y Tommaso Campanella. En ese terreno –conviene recordarlo– creció la tesis de la *veritas filia temporis*: comprobación de magos y astrólogos; no aquellos que deducen *a priori* y reconstruyen racionalmente el mundo en forma definitiva, sino estos otros que acumulan laboriosamente los experimentos y sobre las conquistas de ayer van edificando poco a poco las certezas actuales.”<sup>16</sup>

Las transformaciones experimentadas a finales del siglo XV en la economía, la sociedad y el gobierno del Estado son otros exponentes, en su respectivo campo específico, de la nueva concepción renacentista del mundo. Pero a menudo, este calificativo se refiere en forma exclusiva a las corrientes espirituales y artísticas con que se manifiesta la sociedad europea de la época. De ahí que para Robert Fossier, los siglos XIV y XV sean medievales: “He hablado del esplendor intelectual, de la riqueza afectiva, de la gran esperanza, y también de los logros y las novedades, pese al alto precio de la peste

---

<sup>16</sup> Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, (Versión castellana de Ricardo Pochtar). Madrid: Taurus Ediciones, S. A., 2001, p. 75.

o la guerra. Se avanza hacia la crítica y el individualismo, se alejan los límites de lo habitual, se establece la pluralidad de las verdades esperando la del mundo que la remata, se desecha el argumento de la autoridad. Un gran destello de inteligencia marca el final del siglo XV y el principio del XVI. Una ardiente sed de placer, un inmenso deseo de crear, una necesidad imperiosa de ampliar los horizontes obligan al historiador a entrar con valentía en el siglo XVI. Ni Hus, ni Gutenberg, ni siquiera Colón pueden bastar como símbolos cómodos de un cambio, si acaso son las etapas de una herencia. Pero en 1519 tenemos el desembarco de Cortés en México, el viaje de Magallanes, la rebelión de Lutero, la miserable elección de Carlos V; en 1525 el camino de El Dorado, el saqueo de Roma, la gran guerra campesina, por no citar más que algunos hechos. ¿Cuáles de ellos son todavía antiguos? ¿Cuáles modernos? Es aquí donde hay que detenerse.”<sup>17</sup>

Por esta razón, la palabra Renacimiento, que se mantiene a pesar de su inadecuación al fenómeno histórico que referencia, tiene dos distintas utilizaciones: una extensa, que engloba el conjunto de los hechos económicos, sociales, políticos, religiosos y culturales, y otra restringida que se refiere a los acontecimientos vinculados exclusivamente a la cultura.

### *Renacimiento y Reforma luterana*

El armazón de la cultura renacentista reposa directamente sobre un siglo XIV cuyas características generales pueden resumirse en un afán de renovación de lo religioso y de lo laico. Konrad Burdach, en su obra *Reforma, Renacimiento, Humanismo* (11 volúmenes, publicados en Berlín entre 1912 y 1939), analiza los orígenes religiosos de la idea de “renacer”, entendida como renacimiento a una nueva vida espiritual más elevada, y defiende que la cultura clásica era el instrumento más adecuado para la *renovatio* que pretendían los renacentistas. Para Burdach, Renacimiento y reforma religiosa –*renovatio* y *reformatio*– son dos conceptos insolublemente unidos. Conclusión: si esto es así, la tesis de Burckhardt sobre la irreligiosidad del Renacimiento italiano no resultaría admisible, por lo que el “paganismo” renacentista, aparentemente evidente en la literatura, el arte, las fiestas cortesanas y populares, respondería más que a un convencimiento profundo del espíritu del Renacimiento, a un conjunto de elementos formales provenientes de la moda imperante en estos siglos<sup>18</sup>. Esta interrelación entre las ideas de

<sup>17</sup> Robert Fossier, *La sociedad medieval*, (Traducción castellana de Juan Vivanco). Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1996, p. 479.

<sup>18</sup> Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II. Del Humanismo a Kant*, (Versión castellana de Juan Andrés Iglesias). Barcelona: Editorial Herder, S. A., 1988, p. 35.

“renacimiento” y “reforma” sólo pretende aclarar el sentido auténticamente renovador del Renacimiento. Pero ¿en verdad hay relación entre el Renacimiento y la Reforma protestante? Los historiadores del siglo XIX sí aproximaron ambos fenómenos, y llegaron a concebirlos en su unidad como un preámbulo de la Modernidad, cuyo fin más significativo sería la liberación del espíritu: la libertad y la verdad vendrían a ser las dos grandes conquistas del Renacimiento y de la Reforma<sup>19</sup>.

### *Exaltación del valor de la Naturaleza*

En este tiempo es cuando se desarrolla la admiración por la Naturaleza, por el paisaje, hecho que en el siglo XV se plasma en maravillosas construcciones complejas y refinadas. Se construyen admirables jardines, cuyos precedentes cabe buscarlos en las casas provenzales y en los claustros benedictinos, con lo que la teoría y práctica del arte dieron un paso adelante. Para León Battista Alberti (1402-1472), arquitecto, teórico y admirador de Nicolás de Cusa, tanto la representación clásica como la natural dependían del principio de armonía del universo, del macrocosmos, que se reflejaba, entre otras muchas cosas, en las proporciones de la figura humana. Esto podía ser percibido, siguiendo la filosofía de Nicolás de Cusa, por el poder de conocimiento de la mente humana. Las proporciones del arte y de la arquitectura clásicos seguían las proporciones del cuerpo humano, y éstas eran las proporciones que iban a reflejarse ahora en el arte y en los edificios. El descubrimiento de la *naturaleza*, del *hombre* y de la *Antigüedad* se fundieron en un elaborado programa que fue aceptado por la mayoría de los artistas italianos de los siglos XV y principios del XVI<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> El tema es enormemente complejo y no se presta a fáciles simplificaciones. Es innegable que hubo una cierta relación entre el Renacimiento y la Reforma. Hay que tener bien presente que en el Humanismo nórdico, más hondamente religioso que el italiano, la idea de reforma de la vida cristiana prevalece claramente sobre la de la renovación de la cultura antigua. En este sentido, el Renacimiento preparó el terreno a la Reforma, proporcionándole algunas de sus condiciones de existencia: el retorno a los orígenes neotestamentarios, la interiorización de la fe, la lucha contra la escolástica, la crítica de la autoridad y de los abusos eclesiásticos. Pero una vez consolidada la escisión religiosa, Renacimiento y Reforma constituyeron dos corrientes paralelas, cuando no excluyentes –pensemos respectivamente en Erasmo y Melanchton–, que sólo en contadas ocasiones, por ejemplo en Francia, en la corte de Margarita de Navarra, siguieron el mismo cauce.

Ernst Troelsch puso las cosas en su punto al subrayar, acaso en exceso, lo que hubo todavía de medieval (en su núcleo religioso y en sus tendencias culturales) en el primer protestantismo. Véase al respecto su obra *El protestantismo y el mundo moderno*, (Traducción de Eugenio Imaz). México: Fondo de Cultura Económica, 1983 (1ª edición, 4ª reimpresión).

<sup>20</sup> Debido sobre todo al uso y perfección de la perspectiva, los artistas del Renacimiento

Este descubrimiento de los valores naturales tiene importantes consecuencias. De un lado, aumenta el interés por las narraciones de viajes en países exóticos, y se crea el ambiente propicio para los grandes descubrimientos geográficos. Por otra parte, las ciencias de la naturaleza tienden a basarse en una constatación empírica de los fenómenos físicos, prescindiendo de los grandes sistemas filosóficos representados por el aristotelismo. Hay un nuevo estilo científico caracterizado por el respeto a las realidades, deseos de profundización y una nueva metodología radicalmente distinta de las creencias y supersticiones medievales. Surgen pensadores renovados, partidarios de la doctrina de Ptolomeo, frente a la cosmología aristotélica, los cuales sostienen el principio revolucionario de que todo el Universo obedece a idénticas leyes físicas y mecánicas, e incluso defienden la hipótesis del posible movimiento de la Tierra. Estas poderosas ideas influyen en el desarrollo de la nueva mecánica celeste, cuyos principios sentarán Copérnico, Kepler y Galileo en el transcurso del siglo XVI. También inciden en la mentalidad de Leonardo da Vinci, cuyos postulados mecánicos y físicos constituyen todavía una de las mayores sorpresas en el estudio del Renacimiento italiano<sup>21</sup>.

---

se vieron a sí mismos como imitadores de la naturaleza, a la vez que creadores de un nuevo mundo visual, ya que gracias a la perspectiva, el artista “crea” espacio, o mejor, la ilusión de un espacio tridimensional. En este espacio, los objetos no se muestran como son o como se sabe que son, sino como son vistos por el observador desde un punto de vista determinado, de manera que los objetos más próximos a este punto aparecen más grandes que los que están más alejados. El artista construye el espacio de manera geométrica, de modo que resulta homogéneo y no se diferencia una parte de otra; el espacio del artista no es, en este sentido, igual al del universo de Aristóteles, en el que el espacio varía según su situación en la tierra o en las esferas celestes; se trata, más bien, de la concepción de Nicolás de Cusa, en la que el espacio permanece siempre igual en un universo infinito. En realidad, Nicolás de Cusa obtuvo, sin duda, la inspiración de sus ideas de sus amigos artistas.

Cfr., Ervin Panofsky, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, (Versión española de M. L. Balseiro). Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1975, pp. 184-191.

<sup>21</sup> El movimiento intelectual más convincente que afectó a la historia del pensamiento filosófico de la época fue el humanismo renacentista. Ciertamente los estudiosos del periodo, en general, prestan menos atención a la filosofía que a la historia política y religiosa, o a las contribuciones hechas a la literatura, a las artes, a las ciencias y a la erudición clásica. También es verdad que la literatura filosófica del Renacimiento no ofrece grandes nombres como los de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino o Descartes. Pero sí es evidente que la filosofía del Renacimiento proporciona analogías y fuentes que son claves para el entendimiento de las artes y la literatura, la religión y las ciencias de esta etapa histórica, y ayuda al historiador de la filosofía a comprender la diferencia en perspectiva que separan, por ejemplo, a Bacon y Descartes de Tomás de Aquino y Ockham.

Cfr., Paul O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, (Traducción de María Martínez Peñaloza). México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (1ª edición, 2ª reimpresión).

*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 194

2003, 20 181-245

*Exaltación del valor del hombre en todas sus acepciones. El individualismo renacentista conduce al “uomo universale”*

Juntamente con el de la Naturaleza, el siglo XIV subraya el valor del Hombre en sus variadas acepciones. No es extraño que a finales del siglo XV, Pico della Mirandola fijara con mucha precisión el alcance subversivo de la nueva imagen del hombre: según él, éste se distinguía precisamente por su independencia respecto de toda especie y toda forma predeterminada, dominando no sólo la suya propia, sino también la totalidad de ese mundo de las formas que, como consecuencia de las operaciones mágicas, podía combinar, transformar y renovar. Al mismo tiempo, reinterpretando de modo original la antiquísima idea del “gran libro del universo”, proponía una audaz comparación en la que planteaba la convergencia profunda de la investigación filológica e histórica, y de la investigación natural, del mundo de los hombres y del mundo de la naturaleza, retomado y humanizado en la obra humana. Asimismo, a través de la crítica histórica de la astrología como religión astral, y del intento de “explicar” con métodos rigurosos los relatos de la Biblia, tendía a incorporar incluso el fenómeno religioso en su visión del hombre<sup>22</sup>.

Así, pues, los hombres del Renacimiento aspiran a la autonomía de su propio ser, a su individualización completa. El individualismo ilimitado del hombre del Renacimiento –en opinión de Burckhardt– se enriquece con nuevas y significativas características, como ya hemos dicho: la experimentación científica, la observación cercana de la Naturaleza, la profundización psicológica, la creatividad estética, una cierta dosis de amoralidad y, al menos en los espíritus más cultivados, la indiferencia o el escepticismo respecto a la religión eran sus rasgos más significativos. Como dice Huizinga, Burckhardt había descrito al hombre del Renacimiento como uno de aquellos magníficos pecadores del Infierno dantesco, demoníaco en su orgullo tenaz, satisfecho de sí mismo e insolentemente audaz. Entre todas las figuras de su libro sería precisamente ésta la que se impondría en el espíritu de los diletantes. La idea del “hombre del Renacimiento” se fundió aquí con los ideales de una impetuosa afirmación y dominio de la vida<sup>23</sup>. El individualismo renacentista conduce al ‘*uomo universale*’, es decir, al hombre universal del Renacimiento, como

<sup>22</sup> Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, (Versión castellana de Ricardo Pochtar). Madrid: Taurus Ediciones, S. A., 2001, p. 76.

<sup>23</sup> J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, (Versión española de José Gaos). Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1996 (13ª reimpresión en Alianza Universidad), pp. 13-45.

fueron Nicolás de Cusa, Alberti, Leonardo da Vinci y Miguel Ángel entre otros muchos, no sólo porque resultaran genios en áreas muy distintas, sino porque ellos vieron sus actividades como partícipes en el conocimiento de la armonía universal encarnada por Dios en el cosmos. Puesto que la mente del artista tenía la visión del todo y de las partes, su capacidad mental era un reflejo de la mente divina, y su obra mostraba una imagen de la creación hecha por la divinidad –la Naturaleza–, ya que en la creación del artista se exhibía la realidad del todo y de las partes. Intelectuales y comerciantes se consideran ‘*ciudadanos del mundo*’, ‘*hijos de una misma cultura*’. Por esta causa, el hombre del Renacimiento es, en general, tolerante y poco dado a defender las grandes verdades absolutas.

La afirmación del valor de la *Naturaleza* y del *Hombre* lleva inexcusablemente a la subversión de las esencias medievales. Nace una cultura impregnada de un subjetivismo radical, que se manifiesta como relativismo, principio básico en el proceso ideológico de los tiempos modernos. A esta cultura responde un nuevo ideal de vida que se expresa, de momento, en la reacción contra lo anterior, contra lo ‘gótico’. Posteriormente se desarrolla hacia la consecución de una humanidad más libre, bella y armónica. La fe utópica en el progreso, la creencia en los derechos del hombre, se encuentra como germen en el mismo Renacimiento<sup>24</sup>.

### *Concepto de Humanismo. ¿Sólo cultura? ¿Sólo filosofía?*

Como proceso cultural puro, vinculado a la formación literaria, al lenguaje, a la educación en general y al desarrollo de la proporción, la armonía y el ritmo, es decir, la belleza, el Renacimiento cristaliza en lo que se denominó (desde la segunda mitad del siglo XVI) Humanismo<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Si bien estas condiciones sociales y psicológicas permitieron el gran florecimiento de las actividades creativas del Renacimiento italiano –y pocas veces en la historia de Europa ha habido condiciones tan favorables–, el resultado final sólo en parte puede derivarse de estas condiciones. Igual importancia tuvieron las tradiciones preexistentes en el campo de la creación artística, su propia lógica inherente, así como la influencia de sus protagonistas más distinguidos y originales, es decir, el impacto del genio en el pensamiento y en el arte. En el segundo cuarto de siglo XV, este proceso había ido tan lejos que, sin mediar una clara ruptura, empezó a producirse un nuevo tipo de civilización, la civilización que puede llamarse verdaderamente renacentista.

Cfr., H. G. Koenigsberger, *La Edad Media, 400-1500*, (Traducción castellana de Carmen Clavijo). Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1991, p. 336.

<sup>25</sup> Pocos movimientos intelectuales han dejado en la cultura europea una huella más profunda que el Humanismo. De hecho, ‘*Humanismo*’ y ‘*humanista*’ son términos que se encuentran a menudo en los estudios sobre la literatura, el pensamiento, el arte, la ciencia, la política



El término “humanismo” aparece en época reciente, aunque el término “humanista” (y sus derivados en las diversas lenguas) nació hacia mediados del siglo XV, inspirado en los términos “legista”, “jurista”, “canonista” o “artista”, para indicar a quienes enseñaban y cultivaban la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. En el siglo XIV ya se había hablado de *studia humanitatis* y de *studia humaniora*, citando afirmaciones famosas de Cicerón y de Gelio, para señalar tales disciplinas. Para los autores latinos que acabamos de mencionar, *humanitas* significaba aproximadamente lo que los griegos habían expresado con el término *paideia*, es decir, educación y formación del hombre. Ahora bien, se consideraba que en esta tarea de formación espiritual desempeñaban un papel esencial las letras: la poesía, la retórica, la historia y la filosofía. “Humanismo” significa esta tendencia general que, si bien posee precedentes a lo largo de la época medieval, a partir de Francesco Petrarca –debido a su colorido particular, a sus modalidades peculiares y a su intensidad– se presenta de una manera radicalmente nueva, hasta el punto de señalar el comienzo de un novicio período en la historia de la cultura y del pensamiento<sup>26</sup>.

¿Sólo cultura? Kristeller afirma que el Humanismo renacentista no fue tanto una tendencia o un sistema filosófico, cuanto un programa cultural y pedagógico que valoraba y desarrollaba un sector importante pero limitado de los estudios. Este sector se hallaba centrado en un grupo de materias que se referían esencialmente no a los estudios clásicos o a la filosofía, sino a lo que en un sentido amplio cabría calificar de literatura. Esta peculiar preocu-

---

o el derecho de la Edad Moderna, porque ni esos ni otros muchos dominios pueden entenderse sin tener en cuenta la decisiva renovación que entre los siglos XIV y XV significara los ‘*studia humanitatis*’. Pero con demasiada frecuencia el empleo de estos términos no responde a la imagen adecuada de su realidad histórica, sino que más bien se funda en una perspectiva demasiado reducida o va cargado de resonancias anacrónicas. Hay que hacer, por tanto, una interpretación global del Humanismo, contemplándolo a lo largo de toda su trayectoria, pero en particular a la luz del grandioso ideal, en definitiva irrealizable, que le dio la vida: el sueño de que el renacimiento de la Antigüedad, a partir de las letras clásicas, llegara a alumbrar toda una civilización enteramente nueva. Sin embargo, como ya apuntaba Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, la cuestión clave está en definir la terminología: “si se entiende bajo el término general de *humanismo* el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentren en ella su dignidad, en ese caso el *humanismo* variará en función del concepto que se tenga de libertad y naturaleza.”

Probablemente, a intentar esclarecer este marco terminológico se deba la publicación de algunos libros, como por ejemplo el reeditado de Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1993 (1ª reimpresión).

<sup>26</sup> Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II. Del Humanismo a Kant*, (Versión castellana de Juan Andrés Iglesias). Barcelona: Editorial Herder, S. A., 1988, pp. 26-27.

pación literaria fue la que imprimió su carácter singular al estudio verdaderamente intensivo y extensivo que los humanistas dedicaron a los clásicos griegos y en especial a los latinos. Gracias a esto, dicho estudio se diferencia del que los filólogos clásicos realizaron a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Además, los *studia humanitatis* incluyen una disciplina filosófica –la moral–, pero excluyen a la lógica, la filosofía de la naturaleza y la metafísica, así como a las matemáticas y la astronomía, la medicina, el derecho y la teología, por citar sólo algunas de las materias que se estudiaban en las Universidades y tenían cabida en los esquemas clasificatorios de la época.

¿Sólo filosofía? Esta es la perspectiva que defiende Garin, quien reivindicó una filosofía concreta para el humanismo, haciendo notar que la negación del significado filosófico a los *studia humanitatis* renacentistas está en función del hecho de que “en la mayoría de los casos se entiende por filosofía una construcción sistemática de grandes proporciones y se niega que también pueda ser filosofía otro tipo de especulación no sistemática, abierta, problemática y pragmática”. En este sentido, Garin escribe: “La razón íntima de aquella condena del significado filosófico del humanismo reside en el amor superviviente hacia una imagen de la filosofía que el pensamiento del siglo XV rechazó de manera constante. Porque aquello cuya pérdida se lamenta desde tantos sectores, es precisamente lo que los humanistas querían destruir, esto es, la construcción de grandes “catedrales de ideas”, grandes sistematizaciones lógico-teológicas, o una filosofía que subordina todos los problemas y todas las investigaciones al problema teológico, que organiza y clausura toda posibilidad dentro de la trama de un orden lógico preestablecido. A esa filosofía, que la edad del humanismo ignora como vana e inútil, se la reemplaza por indagaciones concretas, definidas, precisas, en el ámbito de las ciencias morales (ética, política, economía, estética, lógica, retórica) y de las ciencias naturales (...) cultivadas *iuxta propria principia*, fuera de todo vínculo y de toda *auctoritas*.” ¿Qué significa esto? Pues sencillamente que la atención “filológica” a los problemas particulares “constituye precisamente la nueva filosofía, esto es, el nuevo método de plantearse los problemas, que no es considerado –como creen algunos (piénsese en la postura de Kristeller antes expuesta) en consonancia con la filosofía tradicional– como un aspecto secundario de la cultura renacentista, sino como un filosofar efectivo y auténtico”.

Una de las características relevantes de este nuevo método de filosofar es el significado de la historia y de la dimensión histórica, con el correspondiente sentido de la objetivación, de la separación crítica con respecto al objeto historiado, es decir, considerado históricamente. De nuevo las palabras de

Garin: “Fue entonces cuando, gracias a aquellos poderosísimos investigadores de antiguas historias, se adquirió un igual distanciamiento con respecto a la física de Aristóteles y al cosmos de Ptolomeo, y se liberó al mismo tiempo de su clausura oprimente. Es cierto que los físicos y los lógicos de Oxford y de París habían comenzado a erosionar desde dentro aquellas estructuras, que se hallaban muy debilitadas después del terrible hundimiento provocado por Ockham. Empero, sólo la conquista de lo antiguo como sentido de la historia –característica del humanismo filológico– permitió valorar aquellas teorías en su auténtica dimensión: pensamientos de hombres, productos de una cultura determinada, resultados de experiencias parciales y particulares, y no oráculos de la naturaleza o de Dios, revelados por Aristóteles o Averroes, sino imágenes y lucubraciones humanas.”

No hay, pues, que atribuir la esencia del humanismo a lo que éste ha conocido del pasado, sino al modo en que lo ha conocido, a la actitud peculiar que ha asumido en relación con él: “Precisamente la actitud que asume frente a la cultura del pasado y frente al pasado, es lo que define claramente la esencia del humanismo. Y la peculiaridad de dicha actitud no reside en un movimiento específico de admiración y de afecto, ni en un conocimiento más extenso, sino en una conciencia histórica bien definida. Los bárbaros (los medievales) no fueron tales por haber ignorado a los clásicos, sino por no haberlos comprendido en la realidad de su situación histórica. Los humanistas descubren los clásicos porque toman sus distancias con respecto a ellos, tratando de definirlos sin confundir el latín de ellos con el suyo propio. Por eso el humanismo descubrió realmente a los antiguos, ya se trate de Virgilio o de Aristóteles, aunque éstos eran conocidísimos en la edad media: porque restituyó a Virgilio a su tiempo y a su mundo, y trató de explicar a Aristóteles en el ámbito de los problemas y los conocimientos de la Atenas del siglo IV a.C. De aquí que no se pueda ni se deba distinguir, en el humanismo, entre el descubrimiento del mundo antiguo y el descubrimiento del hombre, porque fueron una y la misma cosa; porque descubrir lo antiguo como tal fue compararse con él, y distanciarse de él, y ponerse en relación con él. Significó tiempo y memoria, y sentido de la creación humana y de la obra terrena y de la responsabilidad. No por azar los humanistas más importantes fueron en muchos casos hombres de Estado, hombres activos, acostumbrados a actuar libremente en la vida pública de su tiempo.”<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Las dos tesis contrapuestas de Kristeller y de Garin constituyen en realidad una antítesis muy fecunda, porque una pone de manifiesto lo que la otra deja de lado, y pueden integrarse entre sí, prescindiendo de algunos supuestos peculiares a ambos autores. Es cierto que “humanista” en su origen, indicaba el oficio de literato, pero tal oficio va mucho más allá del

### *Etapas históricas*

El Humanismo conoció dos etapas en su formación. La primera, que abarca el fenómeno renacentista hasta principios del siglo XV, se inspiró particularmente en la cultura romana<sup>28</sup>; en la segunda, la rápida asimilación de la civilización helénica original constituye su característica más significativa. Es verdad que en Occidente el contacto con la latinidad se mantuvo con más o menos intensidad durante el Medioevo. Y como sabemos, la constante labor crítica orientada “a buscar en el pasado medieval los contenidos propios de

---

claustro universitario y entra en la vida activa, ilumina los problemas de la vida cotidiana, convirtiéndose en nueva filosofía.

Cfr., Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II. Del Humanismo a Kant*, (Versión castellana de Juan Andrés Iglesias). Barcelona: Editorial Herder, S. A., 1988, pp. 27-30.

Véanse las obras ya citadas de Paul O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, (Traducción de María Martínez Peñaloza). México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (1ª edición, 2ª reimpresión) y la de Eugenio Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano: Ricerche e Documenti*. Firenze: Sansoni Editore, 1992, 1ª edición.

<sup>28</sup> La literatura italiana en lengua vernácula se desarrolló con posterioridad a la francesa y la alemana, a fines del siglo XIV y en el siglo XV, y estuvo estrechamente vinculada a la literatura latina, llegando a menudo a imitarla. Dante, Petrarca y Boccaccio, sus figuras más importantes, escribieron tanto en latín como en italiano; la gran obra de Dante, *La divina comedia*, está basada en los modelos clásicos, en especial en el poeta romano Virgilio, al que Dante atribuye el papel de guía en su viaje por las regiones infernales. Se trata de un poema épico cristiano con la característica genuinamente épica de abarcar todo un mundo, la Italia de su propia época. Con Petrarca se alcanzan por primera vez las más altas cimas de la poesía lírica y, en especial, del soneto, esa composición poética rigurosa pero inmensamente flexible. Tanto el soneto como el cuento, o *novella*, como dijo Boccaccio en la prosa picante del *Decamerón*, iban a tener una gran popularidad en la literatura no sólo de Italia, sino también de todos los países europeos hasta nuestro siglo.

La impresión causada por los logros de Dante, Petrarca y Boccaccio en los italianos convirtió el dialecto toscano en el que escribieron en la lengua literaria por excelencia de toda Italia. En las cortes de déspotas y príncipes, los poetas del Renacimiento hallaron su mejor audiencia y el modo más conveniente de ganarse el sustento. Además, fue donde desarrollaron la característica mezcla del Renacimiento entre la épica y la novela de caballerías, un género que podía resultar elegante, ingenioso e incluso emocionante, pero que había perdido el impacto fundamental y dramático de los primeros poemas épicos medievales como la *Chanson de Roland* o los *Nibelungos*. Incluso las primeras líneas del poema de Ariosto *Orlando furioso* muestran ese cambio. Mientras que los *Nibelungos* empiezan: “Hemos oído hablar mucho de los héroes y sus hazañas en la antigüedad” (un comienzo muy similar al de Virgilio: “canto a los combates y al hombre”), Ariosto en seguida suaviza, amplía y civiliza, por decirlo de alguna manera, su intento poético: “Canto a las damas y caballeros, a los combates y amores, a la corte y las hazañas”.

Cfr., H. G. Koenigsberger, *La Edad Media, 400-1500*, (Traducción castellana de Carmen Clavijo). Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1991, pp. 341-342.

las posiciones más representativas del Renacimiento, ha obtenido fáciles éxitos: la Edad Media amaba los clásicos tanto como el Renacimiento; Aristóteles estaba en boca de todos, quizá más que en el siglo XV; otro tanto sucedía con Platón, y no sólo indirectamente. Los poetas, los historiadores y los oradores eran conocidos y apreciados. Bernardo Silvestre escribía poemas filosóficos dignos de Bruno; Bernardo de Chartres cantaba a la *veritas filia temporis*; los juristas restauraban las bases mismas de la sabiduría romana; la valoración del hombre era en Santo Tomás mucho más decidida y meditaba de lo que sería en Ficino; en cuanto al naturalismo y la impiedad, precisamente allí donde Maquiavelo, Pomponazzi y Bruno parecen más audaces y novedosos, son en realidad más deudores de una tradición antigua y remota: herederos más o menos conscientes de alejandrismo medieval, condenado ya en 1210, del averroísmo y, a través de la ciencia árabe, de remotas fuentes helenísticas (...) ¿Cómo negar que también la Edad Media conoció y admiró el mundo pagano, si los sueños de los anacoretas seguían poblados por la presencia tentadora de los dioses paganos, que a veces represaban a los sitios donde el pueblo celebraba solemnes sacrificios? Todos conocemos los arrebatos de Gunzone de Novara y los sueños de Vilgardo de Rávena, donde es tal la presencia de las escenas clásicas que llegan a sugerir el repudio de las divinidades cristianas y el regreso a los ritos paganos. También conocemos los versos en que se expresa el profundo amor por la Roma antigua; así como recordamos claramente que Dante introdujo al poeta antiguo en la estructura de la historia cristiana, en cuyo cavernoso infierno volvió también a introducir a los antiguos dioses, convertidos en demonios.”<sup>29</sup> Pero es a partir del siglo XIV cuando se descubren códices, conservados en su mayoría en bibliotecas conventuales, que completan la bibliografía latina con nuevas e insospechadas aportaciones. Petrarca localiza varios manuscritos latinos; Boccaccio halla las *Historias* de Tácito; Poggio encuentra nuevos discursos de Cicerón y, en 1416, el *primer Quintiliano* completo; cuando en 1508 se descubren los *Anales* de Tito Livio, puede decirse que se cierra el período de los grandes hallazgos y que los restos del legado cultural de Roma se encuentran por entero en manos de los humanistas.

De la misma manera se incorpora paulatinamente la cultura griega original, que hoy se considera como un patrimonio espiritual esencial para el hombre culto. La difusión del helenismo por Europa también estuvo preparada por las traducciones árabes y griegas de los siglos XII, XIII y XIV, y se acre-

---

<sup>29</sup> Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, (Versión castellana de Ricardo Pochtar). Madrid: Taurus Ediciones, S. A., 2001, pp. 78-79.

cienta con las tentativas de unificar religiosamente el Mediterráneo oriental ante el creciente peligro de la invasión turca. En el siglo XIV, Petrarca gusta ya de una lengua y una cultura que apenas le son conocidas. Luego, a fines de la misma centuria, el intercambio entre Italia y Bizancio aumenta rápidamente. En 1396 Manuel Chrysolaras explica griego en Florencia, mientras que un grupo de humanistas, entre los que se encuentran Aurispa, Guarino, Filelfo y Marsa, regresan de Constantinopla con una gran cantidad de códices valiosos. Sin embargo, el triunfo del helenismo es tardío, a pesar de la acción influyente del Cardenal Bessarion y de su círculo cultural, constituido principalmente por Valla y Adrónico. A finales del siglo XV, triunfaba Platón en los círculos filosóficos, gracias al entusiasmo de Marsilio Ficino y al genio precoz de Pico della Mirandola. La Academia de Florencia fundada por Ficino en 1463, será el medio por el que pasó a Europa la corriente neoplatónica, cuya influencia en la vida intelectual de la Modernidad será tan importante<sup>30</sup>.

*Divulgación del Humanismo. Importancia de la imprenta y de las Universidades*

La imprenta y las Universidades van a ser los elementos providentes que favorezcan la divulgación del Humanismo. En contra de lo que se ha dicho, las Universidades no fueron un obstáculo para la difusión del Humanismo. Al contrario, no solamente abrieron sus puertas a la renovación de las lenguas clásicas y de las ciencias, sino que se convirtieron, por lo menos en sus facultades de Artes, en semilleros de nuevos humanistas<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Jaime Vicens Vives, *Historia general Moderna. Del Renacimiento a la crisis del siglo XX*. Tomo I. Barcelona: Montaner y Simón, S. A., Editores, 1971, 7ª, pp. 41-44.

<sup>31</sup> ¿Estos cambios hubiesen sido posibles sin la invención de la imprenta a mediados del siglo XV? Desde luego, la imprenta –junto con el invento de las técnicas de grabado para reproducir dibujos– significó una revolución de la información: la mayor amplitud de la comunicación del saber y las ideas, y el grado de precisión y uniformidad con que se transmitían influyeron para que las obras de los escritores, artistas, músicos y científicos pudieran llegar a un público internacional mucho mayor de lo que había sido posible hasta entonces. Las tradiciones culturales europeas se convirtieron así en un estímulo mutuo gracias a la letra y el dibujo impresos, superando con mucho las posibilidades medievales. Sin duda alguna, la invención de la imprenta fue una de las causas principales del gran cambio histórico en la civilización europea moderna.

En cuanto a las Universidades, digamos que en Italia las Universidades de Bolonia, Padua, Florencia y Roma son centros académicos en los que encuentran cobijo renombrados humanistas, como por ejemplo, Aurispa y Filelfo, Guarino, Victorio de Felpre y Chalcondylas, Argyrópulos, Calisto, Policiano y Juan Lascari, Ascoli y Gaza, etc. En Alemania, y desde la

En España, la difusión del Humanismo ofrece para nosotros un interés peculiar, porque gracias a la labor del Cardenal Cisneros (1437-1517) y de otros personajes se conformó un plantel de intelectuales católicos instruídos en la erudición clásica, cuya futura actuación en la Contrarreforma y defensa de la Iglesia había de resultar decisiva<sup>32</sup>. Por ahora, nos limitamos a mencionar a Antonio de Nebrija (1441/44-1522), como importador en España del Humanismo filológico y erudito italiano<sup>33</sup>, y a presentar brevemente a Juan Luis Vives (1492-1540), como una de las eminencias europeas dentro del ambiente erasmista de la primera mitad del siglo XVI<sup>34</sup>.

---

Universidad de Erfurt, el Humanismo penetra en Leipzig, Wittemberg y Rostock; por su parte, la Universidad de Basilea, centro de contacto entre el Humanismo italiano y el alemán, influye en las antiguas Universidades de Colonia y Heidelberg y las recientes fundaciones de Friburgo, Maguncia y Tréveris. La Universidad de Lovaina, fundada en 1425, acogió muy pronto las tendencias humanistas, y Erasmo de Rotterdam, Adriano Floriszoon, Juan Luis Vives, Van der Dorp, Costers y otros muchos humanistas residen en ella y crean un ambiente positivo que repercute en los estudios universitarios. En España, las Universidades de Salamanca y la recientemente fundada por el Cardenal Cisneros en 1508, Alcalá de Henares, reunieron a ilustres pensadores del Humanismo católico: Vitoria, Cano, Bañez, Cardillo de Villalpando, Nebrija, Nuñez de Valladolid, Zamora... Sólo en Francia hay una cierta resistencia a incorporar los estudios de las letras clásicas y orientales, la filología, la mística poética y la crítica literaria. Pero aquí será Guillermo Budé, precursor del 'Colegio de Francia', el que instaure el espíritu renacentista frente a la tradición escolástica medieval, encarnada por la Sorbona. En cuanto a Inglaterra, el Humanismo hace su aparición en la Universidad de Oxford cuando en 1486 empezó a explicar en una de sus cátedras el italiano Cornelio Vitelli.

Cfr., J. R. Hale, *La Europa del Renacimiento (1480-1520)*, (Traducción de R. Cotarelo). Madrid: Siglo XXI Editores, S. A., 1976, 2ª, pp. 324-376.

<sup>32</sup> Bernardo Gómez Monsegu, *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*. Madrid: C.S.I.C., Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, 1961, pp. 31-37.

<sup>33</sup> "A igual que en el resto de Europa, los elementos constitutivos del humanismo en España tuvieron su fundamento en el humanismo italiano. Ciertamente otros modelos, como el flamenco o el francés, compitieron con el patrón italiano, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI. Ello no impidió, sin embargo, que todas las facetas de la cultura peninsular desde mediados del siglo XV hasta después de 1600 estuvieran siempre en deuda con el humanismo italiano. La huella de los *studia humanitatis* en la cultura peninsular no sólo llegó así a la literatura neolatina y a disciplinas característicamente humanísticas como la filología bíblica, sino que también se apreció en su influencia en las letras en vernáculo o en las traducciones de textos clásicos y humanísticos."

Alejandro Coroleu, "Humanismo en España", en Jill Kraye (Ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, (Edición española a cargo de Carlos Clavería y Traducción de Lluís Cabré). Madrid: Cambridge University Press (Sucursal en España), 1998, p. 295.

<sup>34</sup> El profesor Abellán subraya el carácter renacentista y erasmista de Vives, no sólo por razones cronológicas, sino por su profunda amistad con Erasmo y concepción doctrinal: "La característica renacentista de Vives se impone a todas luces; es una avanzadilla en actitudes y en doctrinas de lo más típico del Renacimiento: la crítica de la autoridad, la preocupación por el hombre, la vuelta a las fuentes clásicas, la prédica de la observación y la experiencia, el espí-

En efecto, con Erasmo de Rotterdam (1466-1536), Tomás Moro (1478-1535) y Guillermo Budé (1468-1540), el valenciano Vives forma parte del cuadrivirato supremo del Humanismo no italiano; él representa la rama hispánica<sup>35</sup>. En su persona sabia, modesta y piadosa, la nueva corriente renacentista no fue sólo un elemento filológico, sino un instrumento para la mejora de la humanidad, mediante una nueva pedagogía fundada en lo psicológico, un interés novísimo por las necesidades sociales y un sistema de paz entre las naciones cristianas inspirado en las doctrinas de la Iglesia Católica. Este rasgo ‘católico’ es básico en la actitud humanista de Juan Luis Vives. Frente a las ideas de la Reforma protestante supo mantenerse fiel a sí mismo, a pesar de la influencia erasmista que llevaba consigo. Careció de la brillantez literaria, de la exuberancia de ideas y de la potencialidad creadora de Erasmo; pero, en cambio, con un gran realismo, supo poner en práctica mejor que cualquier otro humanista los dictados del sentido común, y comprender con mayor agudeza racional los problemas del momento presente que le tocó vivir<sup>36</sup>.

## 2. La condición de filósofo de Juan Luis Vives

Juan Luis Vives nació en Valencia en 1492, en una familia de judíos conversos. En 1509 lo hallamos en París, que había de constituir uno de los vértices del triángulo europeo de su vida: Flandes e Inglaterra fueron los otros dos. En Flandes conoció a Erasmo, quien le distinguió con su amistad, y en París a Budé. En 1523 se trasladó a Inglaterra, donde Enrique VIII, y previo el apoyo de Moro y de Juan Colet (1467-1519), le nombró preceptor de la princesa María Tudor y lector de la reina Catalina de Aragón. También enseñaría en el Colegio ‘Corpus Christi’, de Oxford. En 1524 se casó con Margarita Valldaura. La ruptura matrimonial de los reyes en 1527, y el apoyo tímido que prestó a la reina, le obliga a regresar de nuevo a Brujas en 1528. Murió el 6 de mayo de 1540.

---

ritu crítico y curioso de todas las novedades, hasta el punto de ser precursor en múltiples aspectos de doctrinas que se van a convertir pronto en tópicos de la época”.

Cfr., José Luis Abellán, “VI. La gran figura del Renacimiento filosófico: Juan Luis Vives”, en *Historia crítica del pensamiento español. II. La edad de oro*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, S. A., 1986, 2ª, p. 108.

<sup>35</sup> Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1993 (1ª reimpresión), p. 102.

<sup>36</sup> Cfr., Alain Guy, *Vivès ou l’Humanisme engagé*. Introducción. París: Editions Seghers, 1972 (Hay versión castellana de Dionisia Empaytaz. Barcelona: Editorial Balmes, 1997).



*¿Hay o no hay en Luis Vives una concepción filosófica?*

La extensa obra de Juan Luis Vives, reflejo de su existencia personal, abarca temas plurales y variados. Efectivamente, nuestro personaje es un pensador muy polifacético: habla de filología, de pedagogía y de psicología, de cuestiones políticas y sociales, de religión, de ética..., pero esta pluralidad de intereses lo enriquece personalmente, sin distraerlo de lo fundamental. Es profundo, clarividente, apasionado, conmovedor. Su personalidad también es fascinante, por su dulzura no exenta de firmeza, su culto a la amistad, su generosidad. Es íntegro en sus principios, y hasta cuando es severo, su severidad está matizada por la cortesía. Sin duda, debió sufrir con los procesos inquisitoriales que padeció su familia, pero no encontramos en él reclamo alguno de venganza. Sus escritos están impregnados de esperanza en un futuro más libre y más justo<sup>37</sup>. Pues bien, la pregunta que ahora nos formulamos es ésta: ¿Hay o no hay en Vives una concepción filosófica?

*Objeto de su filosofía*

La filosofía se hace presente en el hombre cuando éste es capaz de expresar de algún modo las intuiciones metafísicas obtenidas en el enfrentamiento con la realidad. La filosofía es la respuesta personal del hombre que es consciente de su estar en el mundo como formando parte integrante del mismo. En el caso de Juan Luis Vives la filosofía es dar respuesta (o plantearse la posibilidad de esta respuesta) ante los acontecimientos y experiencias de la existencia humana, y que previamente ha sometido a crítica.

Algunos historiadores de la filosofía podrían presentar la originalidad, la rigurosidad y la universalidad como características inseparables del pensamiento filosófico tradicional. En el global pensamiento renacentista parece ser que no encontramos ni unas ni otras. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que el “pensamiento filosófico renacentista no fue capaz de formular un principio en qué fundamentar su humanismo antropocéntrico, ni de sentar las premisas indispensables para ostentar la paternidad de una nueva corriente filosófica”<sup>38</sup>. Es decir, filosofía propiamente dicha, elaboración ideológica, original y sistemática no existe al parecer en el Renacimiento, al menos como

<sup>37</sup> Ana Martínez Arancon, “Apéndice. Historia de la Filosofía Española”, en E. BREHIER, *Historia de la Filosofía. II., Siglos XVIII-XX*, (Traducción de J. A. Pérez y M. D. Morán). Madrid: Editorial Tecnos, S. A., 1988, p. 714.

<sup>38</sup> Bernardo Gómez Monsegú, *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*. Madrid: C.S.I.C., Instituto ‘Luis Vives’ de Filosofía, 1961 p. 25.

algo que se opone o distingue de sistemas o teorías precedentes. El mismo Vives, dice el profesor Abellán, “sobresale siempre más por su capacidad crítica que por sus aportaciones positivas”<sup>39</sup>. Pero afirmar de Juan Luis Vives que es un simple repetidor, elaborador de una antigua tradición, es ignorar que como filósofo tuvo su perfil original, su pensamiento peculiar, a pesar de que participó –¿por qué no?– de unas bases comunes y un método de trabajo también compartidos por otros humanistas. Hay en Vives enseñanzas valiosísimas sobre la dirección y el método que conviene seguir en filosofía: no se debe abusar del criterio de autoridad, ni del método deductivo y silogístico, ni de la discusión; es preciso que el filósofo discurra por cuenta propia, observe la realidad y la Naturaleza, y use de la inducción, guiándose por reglas adecuadas; se debe encauzar la filosofía y la ciencia hacia la práctica, prescindiendo de cuestiones baldías e inútiles, y escribir y hablar con corrección, orden y claridad, sin abusar del tecnicismo, etc<sup>40</sup>.

### *El hombre concreto e igual*

En Juan Luis Vives encontramos una preferente preocupación por el hombre concreto, individual, y por las manifestaciones sociales de su voluntad. Ciertamente que en el pensamiento vivista el hombre surge como artífice de su mundo, pero ello sólo en la medida que encuentra una respuesta a las preguntas que le plantean las necesidades de la vida. El hombre no es el protagonista en solitario o el creador arbitrario de su historia, sino el ‘responsable’ de las respuestas que satisfagan las exigencias existenciales. En Vives no se nos ofrece sólo una antropología, sino una nueva forma de plantear el problema metafísico. En la índole de su planteamiento radica la esencial diferencia entre la tarea de definir racionalmente el ente según el esquema de la filosofía tradicional y la de hacer presente el sentido del ente en cuanto adecuación a las distintas ‘necesidades’ que el hombre tiene que afrontar. Por tanto, la característica primaria de la reflexión vivista en referencia al hombre es su concreción y no su dimensión universo/conceptual<sup>41</sup>.

He aquí, por otra parte, lo que podríamos definir como ‘intuición esen-

---

<sup>39</sup> José Luis Abellán, “VI. La gran figura del Renacimiento filosófico: Juan Luis Vives”, en *Historia crítica del pensamiento español. II., La edad de oro*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, S. A., 1986, 2ª, p. 113.

<sup>40</sup> Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento (Siglo XVI). I*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1941, pp. 179-182.

<sup>41</sup> Ernesto Grassi, *La Filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, (Traducción de M. Canet). Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1993, p. 119.

cial' del pensamiento de Vives: el ser, la existencia de cada hombre es 'contradicción', porque una concepción tal del ser humano está íntimamente vinculada al problema de la interpelación existencial, que sólo puede experimentarse en su originalidad y en su carácter no deductivo y abismal por medio de su desvelamiento histórico, y no racionalmente. Ahora bien, un 'pensamiento contradictorio' no puede desarrollarse en forma rigurosa. De ahí que el camino del conocimiento (que en el humanismo de Vives es un ir y venir entre 'lenguaje', 'realidad' y 'formas de vida')<sup>42</sup> se justifique en la medida que favorezca el desarrollo de lo más positivo que éste tiene, es decir, la praxis, las consecuencias efectivas del saber: "Pero tengan presente los estudiosos que si a las lenguas no añadiesen otros conocimientos, no han hecho más que llegar a las puertas de aquellas artes y que no hacen sino rondarlas y asomarse al vestíbulo y que no vale más saber latín o griego que francés o español, sin las ventajas que a los eruditos puede acarrearles su utilización y que todas las lenguas del mundo no compensan el trabajo de aprenderlas porque sí, si a través de ellas no se busca una finalidad utilitaria. En vista de ello se aprenden, a saber: para penetrar hasta lo bello y lo maravilloso que aquellas lenguas esconden avariciosamente bajo llaves. (...) Por esto, la contemplación de las cosas naturales, si no sirve a las necesidades de la vida o del conocimiento de sus obras y no nos eleva al conocimiento, admiración y amor de Dios, es superflua y nociva. De ahí que tenga que ser rechazado en absoluto lo que no satisface sino una mera curiosidad, no sea que, desmoralizado el ánimo, deje de investigar lo mejor, aquello a cuyo conocimiento está obligado el verdadero filósofo"<sup>43</sup>.

Esto significa que si el pensamiento de Luis Vives es un pensamiento filosófico<sup>44</sup>, no lo será, desde luego, en el sentido tradicional del término. La filosofía de Vives es una filosofía crítica, pero también es una filosofía ecléctica: antiaristotelismo en la dialéctica, aristotelismo en la metafísica, estoicismo y platonismo en la ética, 'realismo pragmático' en la física, empirismo

---

<sup>42</sup> Cfr., Cesare Vasoli, "La concezione filosofica in Vives", en F. J. Fernández, A. Melero y A. Mestre (Coordis.), *Luis Vives y el Humanismo europeo*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1998, pp. 117-120.

<sup>43</sup> Juan Luis Vives, '*De Disciplinis*' [*De las Disciplinas*'], II, IV, 1, en *Obras Completas*. Traducción, comentarios y notas de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar de Ediciones, S. A., 1992 (1ª reimpresión), Tomo II, pp. 612.614. En adelante citaremos esta Edición con las siglas L.R. y el Tomo correspondiente.

<sup>44</sup> Menéndez Pelayo no duda de esta condición de filósofo de Vives, y le define como "el representante más completo de la filosofía clásica del renacimiento en cualquier país de Europa". Cfr., Marcelino Menéndez Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*. Madrid: C.S.I.C., Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, 1948, p. 376.

y racionalismo en la ‘ciencia del alma’..., todo esto presidido por una profunda fe cristiana que no sólo hace posible la explicación exacta de la doctrina vivista<sup>45</sup>, sino que constituye un conjunto donde los andamios de la ‘praxis vital’ predomina sobre la simple coherencia formal. En definitiva, la filosofía de Vives (y el mensaje que porta) es irreductible a ningún otro. Sus exigencias críticas le llevaron a situarse siempre fuera del ‘orden establecido’, ya se tratara del pensamiento filosófico, de la reestructuración de la enseñanza, de la intransigencia religiosa (era erasmista), de la crisis social, de las guerras, etc. Pero a pesar de todo, como dice Alan Guy, “no fue un negativista, menos aún un nihilista amargado o neurótico; fue, en efecto, un ferviente cristiano, a quien sus monumentales comentarios a la *Ciudad de Dios* de San Agustín (Basilea, 1522), su *Carta a Adriano VI*, sus meditaciones sobre los *Salmos* (Amberes, 1518), sus *Excitationes animi in Deum*, sus *Plegarias* y su comentario tan vigoroso del *Pater Noster*, sitúan en primera fila del espiritualismo español”<sup>46</sup>.

Ya hemos dicho que el punto de partida de la filosofía vivista es el hombre concreto, es decir, el hombre singular como ser de razón, voluntad y sentimientos integrado en la sociedad. Ésta, por su parte, es connatural a la naturaleza humana<sup>47</sup>. Consecuente con este principio, y preocupado por el compromiso temporal al servicio de la comunidad, Luis Vives tiene una concepción muy igualitaria de los hombres. Comentando su máxima ‘*Homo homini*

---

<sup>45</sup> Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento. II., Las Doctrinas*. Madrid: Imprenta de L. Rubio, 1929, p. 339.

<sup>46</sup> Alan Guy, *Historia de la Filosofía Española*, (Traducción de A. Sánchez). Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1985, p. 79.

Recomendamos el estudio de Miquel Batllori sobre el comentario de Vives al *De ciuitate Dei* de San Agustín y las sospechas sobre la ortodoxia vivista en plena Contrarreforma post-tridentina. Cfr., Miquel Batllori, “Juan Luis Vives: comentarista del *De ciuitate Dei* de San Agustín”, en F. J. Fernández, A. Melero y A. Mestre (Coordis.), *Luis Vives y el Humanismo europeo*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1998, pp. 147-159.

<sup>47</sup> “Nadie hay, o de cuerpo tan robusto o de tan penetrante ingenio, que se baste a sí solo si ha de vivir según costumbre o usanza de hombre. Y por eso se agrega la compañía de una esposa (...) Después se procura compañeros de sus fatigas (...) y, poco a poco, se forma un núcleo de sociedad, que se propaga afuera”. Juan Luis Vives, *De subventione pauperum [Del socorro de los pobres]*, I, 2. L. R.: I, p. 1359.

Vives suscribe la noción aristotélica/tomista de que el hombre es por naturaleza un ser social, y hace uso de los argumentos más tradicionales. Pero introduce una innovación: la sociabilidad del hombre es consecuencia también del carácter natural de la benevolencia y simpatía hacia los demás: “La realidad confirma cada día que el hombre fue creado por Dios para la sociedad en esta vida mortal y en la otra, que no tendrá fin. Por esto, como aglutinante de esa asociación, infundióle un ánimo admirablemente dispuesto para la benevolencia”. Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, I, VII, 1. L. R.: II, p. 510.

par' [*'El hombre es igual al hombre'*], exclama: "Que ningún hombre se encarama encima de ningún otro hombre, ni le menosprecie, ni le mire con altanería, ni se prefiera a otro, puesto que todos fuimos enviados a esta vida por Dios, nuestro Padre común, y creados por el mismo derecho"<sup>48</sup>. Con parecidos términos fraternos se expresa cuando habla de la distribución de bienes: "Y, finalmente, todo cuanto derramó de su seno ubérrimo, púsolo a la vista en esa gran casa del mundo, no encerrado por vallas ni por puerta alguna, para que de ello participasen indistintamente todos los seres que engendrará"<sup>49</sup>.

### *La existencia del hombre como "misterio"*

La Historia de la Filosofía demuestra cómo toda auténtica filosofía dimana de un previo 'asombro'. Este 'asombro' ha sido provocado por la observación de 'algo' que se presenta como inexplicable. El intento de clarificar el misterio es la filosofía misma. La filosofía es producto de un 'asombro' en constante renovación. Pues bien, el 'asombro' no estuvo ausente en el pensamiento de Juan Luis Vives: la existencia del hombre concreto, tal como aparece en la vida ordinaria de cada uno de nosotros, se le presentó como 'algo' inescrutable por su grandiosidad, y toda su vida fue un esfuerzo continuado para clarificar este misterio. Él sabe perfectamente que el hombre, sin Dios, es un enigma. No tiene explicación satisfactoria<sup>50</sup>.

El hombre es la obra maestra del Creador por la belleza y armonía de su cuerpo, la versatilidad de sus aptitudes y, especialmente, por su alma, de la cual no "es cosa que nos importe demasiado saber qué es (...), aunque sí, y en

---

<sup>48</sup> Juan Luis Vives, *Satellitium animi [Escolta del alma]*, parágrafo 193. L. R.: I, p. 1200.

<sup>49</sup> Juan Luis Vives, *De subventione pauperum [Del socorro de los pobres]*, I, 9. L. R.: I, p. 1379.

El pensamiento de Vives es muy moderno en este aspecto. Su gran aportación reside precisamente no sólo en las consideraciones sociales que entraña *De subventione pauperum [Del socorro de los pobres]*, sino en el planteamiento tan actual de que la solución de las desigualdades sociales –con la garantía de un 'mínimo vital' para los más desfavorecidos– debe ser responsabilidad de la iniciativa privada y del quehacer público, pero siempre bajo el control final de la autoridad pública.

Cfr., Constant Matheussen, "Vives et la problématique sociale de son temps: son attitude envers la mendicité et le vagabondage", en F. J. Fernández, A. Melero y A. Mestre (Coordis.), *Luis Vives y el Humanismo europeo*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1998, pp. 107-115.

<sup>50</sup> Bernardo Gómez Monsegú, *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*. Madrid: C.S.I.C., Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, 1961, p. 258.

gran manera, saber cómo es y cuáles son sus operaciones”<sup>51</sup>. Su origen está en Dios; imagen de la Santísima Trinidad<sup>52</sup>, es inmortal<sup>53</sup>, y enriquecida de sabiduría posibilita que vivamos “vida bienaventurada (...), eterna, abastada y colmada de toda felicidad”<sup>54</sup>. Para ello es necesario ‘conocer’, porque no “puede haber bondad alguna donde no exista conocimiento de lo que se debe hacer y, concretamente, de lo que hemos de conservar y de aquello de que debemos huir”<sup>55</sup>. La plenitud del alma es lo que importa y no los actos exteriores [del cuerpo], que sólo tiene valor en cuanto testimonio de aquélla<sup>56</sup>. Será el amor la raíz de toda virtud: amor a Dios, amor a nosotros mismos (considerando la dignidad de nuestra naturaleza), amor a nuestros semejantes que ha de reflejarse en una convivencia regida por la veracidad, el respeto, la solidaridad, la ayuda mutua y la perfecta concordia, todo esto ejecutado por la voluntad, que es “aquella facultad o energía del alma por la cual deseamos lo bueno y aborrecemos lo malo, guiados por la razón”<sup>57</sup>, y conforme al fin para que el hombre fue creado<sup>58</sup>.

La preeminencia le viene al hombre de la ‘mutabilidad’, es decir, de no poseer una naturaleza fijada para siempre, sino ser libre de elegir cualquier género de vida, por recapitular a todas las criaturas en sí mismo. Es interesante a este respecto la lectura de *Fabula de homine* [*Fábula del hombre*]<sup>59</sup>. En este librito, Vives presenta el gran teatro del mundo: cada cosa desempeña su papel, siendo el hombre el gran protagonista<sup>60</sup>. De esta manera, Luis

<sup>51</sup> Juan Luis Vives, *De anima et vita* [*Tratado del alma*], I, 12. L. R.: II, p. 1175.

<sup>52</sup> *Ibidem*, II, 1. L. R.: II, p. 1182.

<sup>53</sup> *Ibidem*, II, 19. L. R.: II, p. 1231.

<sup>54</sup> *Ibidem*, I, 12. L. R.: II, p. 1175.

<sup>55</sup> *Ibidem*

<sup>56</sup> *Ibidem*, III, Introducción. L. R.: II, pp. 1244-1247.

<sup>57</sup> *Ibidem*, II, 11. L. R.: II, p. 1214.

<sup>58</sup> Juan Luis Vives, *De veritate fidei christianae* [*De la verdad de la fe cristiana*], I, 12. L. R.: II, p. 1410.

<sup>59</sup> Juan Luis Vives, *Fabula de homine* [*Fábula del hombre*]. L. R.: I, pp. 537-542.

<sup>60</sup> Sorprende el paralelismo que hay entre esta concepción vivista y las siguientes palabras de Epicteto: “Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor lo quiera: breve si lo quiere breve, largo, si lo quiere largo. Si quiere que representes a un mendigo, procura representarlo también con naturalidad; y lo mismo si un cojo, si un magistrado, si un simple particular. Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro”. Epicteto, *Enquiridión*, XVII. Edición bilingüe. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1991, p. 37. En lo sucesivo nos referiremos a esta edición como Ed. cit., con número de paginación.

El Profesor García de la Mora, comentando este capítulo de Epicteto, no deja de reconocer su belleza y simbolismo, y apunta la posibilidad de que en él se inspirasen nuestros clásicos. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 210

Vives refleja en su pensamiento una doble antiquísima idea que el Renacimiento acogió con entusiasmo en las apologías '*De dignitate Hominis*': la noción del hombre/microcosmos, esto es, "un mundo pequeño, porque comprende en sí las facultades y naturaleza de todas las cosas"<sup>61</sup>, y la idea del hombre como '*Imago Dei*'<sup>62</sup>.

Sin duda alguna, Luis Vives fue un pensador problemático y que problematiza. Él mismo aspiró ya en su época a una renovación de la ciencia. Pero tiene el buen sentido de no romper con el pasado. Critica a Aristóteles, pero su fondo doctrinal es en gran parte aristotélico<sup>63</sup>, si bien dando cabida a otros elementos platónicos, estoicos, ciceronianos y pensadores de su tiempo. A pesar de que admira a Aristóteles<sup>64</sup>, ello no le impide proceder con un equilibrado sentido de la independencia. Ciertamente Vives carece de sistema propio y su mentalidad se mueve dentro de los temas típicos y, en ocasiones, con los prejuicios institucionalizados del Renacimiento<sup>65</sup>.

### *Luis Vives como filósofo renovador de la ciencia*

Su obra *De Disciplinis [De las Disciplinas]* puede ser considerada como una enciclopedia científica de carácter crítico, normativo y formativo. Se

cos para poetizar sobre *El gran teatro del mundo* y toda la temática de la 'comedia humana'. Hagamos extensible esta hipótesis y apliquémosla también a Luis Vives. Cfr., O. cit., nota 99.

<sup>61</sup> Juan Luis Vives, *De anima et vita [Tratado del alma]*, I, 12. L. R.: II, p. 1177.

<sup>62</sup> *Ibidem*, II, 1. L. R.: II, p. 1182.

<sup>63</sup> J. A. Maravall, *Antiguos y Modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1986, p. 290, nota.

<sup>64</sup> "(...) he tenido que sostener hartas disputas contra los autores primitivos, no contra todos ciertamente, pues ello no tendría fin y resultaría por completo inútil, sino exclusivamente contra los más autorizados y aprobados por un consentimiento tradicional. En este punto, si se me quiere creer, muchas veces me avergoncé de esta empresa mía y yo mismo condeno mi confiada presunción por atreverme a discrepar de unos escritores consagrados por los siglos, y singularmente de Aristóteles, cuyo talento en todos los ramos del humano saber, cuya industria, cuya diligencia yo admiro y venero con una admiración y veneración únicas".

Cfr., Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, I, Prefacio. L. R.: II, p. 341.

<sup>65</sup> En este sentido, el doctor Ramón Guerrero ha subrayado la inconsecuente adversión de Vives hacia el Islam, su cultura y el averroísmo. ¿Por qué la dura crítica de Vives? Para el profesor Guerrero hay una doble explicación: el desconocimiento, por parte de Vives, de la realidad del Islam y de la propia obra de Averroes, por una parte, y por la importancia que cobró Averroes en algunas de las Universidades de la Europa del Renacimiento como comentador e intérprete de Aristóteles. En efecto, el aristotelismo averroísta era uno de los grandes obstáculos que encontraban aquellos humanistas que pretendían fundar la cultura moderna sobre las ruinas de la Edad Media.

Cfr., Rafael Ramón Guerrero, "*Luis Vives y el Islam*", Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro, Universidad de Granada, 1994, vol. II, pp. 1231-1242.

establece en ella la fuente del conocimiento científico asignando las partes que corresponden a la experiencia y las propias de la razón. No es el azar, ni la precipitación utilitaria, la que pone en nuestro camino a la experiencia científica, sino la confianza en el progreso de las ciencias y en los esfuerzos unidos de la humanidad: “Jamás en consecuencia fueron las artes ni perfectas, ni puras, ni aun en su propio origen. La creencia contraria es una ceguera y una debilidad del ánimo engreído y pagado de sí. Pero, con todo, no deja de ser cierto que, gracias a esos soberanos ingenios, ayudados de la experiencia y el estudio, las artes se levantaron y se llevaron de principios hartos modesto a una determinada grandeza, por manera que ya no fue de todo punto difícil acrecentar lo hallado y hacer ulteriores descubrimientos. También esto permitió la enmienda de muchas cosas que no habían sido debidamente observadas en sus orígenes y labradas con primor las que lo habían sido toscamente, e ilustradas las que no alcanzaran la suficiente claridad. Todo este progreso se consiguió a fuerza de brazos y remando a contracorriente...”<sup>66</sup>. La evolución natural de la ciencia exige la búsqueda y las comprobaciones, sin olvidar que nadie ni ninguna época puede gloriarse de haber alcanzado la totalidad del saber o haber dominado en todo su poder<sup>67</sup>.

### *El “ingenio” como encuentro consigo mismo*

Juan Luis Vives pertenece a la historia de la filosofía Europea porque fue por méritos propios un pionero de nuevas corrientes del pensamiento<sup>68</sup>. El punto de partida de su doctrina es doble: crítico y pre-filosófico. Efectivamente, Vives parte de la crítica de la lógica aristotélica, y especialmente se opone al respeto incondicional de que todavía gozaba esta lógica en las Escuelas. Este mal ‘criterio de autoridad’ es la causa, en opinión de Vives, de la decadencia en que se encuentra inmersa la ciencia de su tiempo. Según la tesis vivista, es necesario volver no a la doctrina aristotélica, sino al ejemplo de Aristóteles: hay que interrogar a la Naturaleza. Solamente a través de la investigación experimental podremos llegar a ‘conocer’ la Naturaleza: las sutilezas metafísicas son inútiles<sup>69</sup>. Por otra parte, el principio originario

<sup>66</sup> Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, I, I, 2. L. R.: II, p. 350.

<sup>67</sup> *Ibidem*, I, I. L. R.: II, pp. 343-345.

<sup>68</sup> Carlos G. Noreña, *Juan Luis Vives*, (Traducción de A. Pintor-Ramos). Madrid: Ediciones Paulinas, 1978, p. 180.

<sup>69</sup> Ludovico Geymonat, *Historia de la Filosofía y de la Ciencia. 2., Del Renacimiento a la Ilustración*, (Traducción de J. Bignozzi y Revisión de J. Sempere). Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1985, p. 36.



vivista es pre-filosófico: la razón no origina ni determina el pensar; es la ‘necesidad’ y es el ‘ingenio’ quienes hacen posible la realización de las ‘artes’<sup>70</sup>. De ahí que Vives afirme no encontrar nada más bello que el ‘cultivo’ del ingenio, siendo este camino el que lleva al hombre a encontrarse consigo mismo y a diferenciarse de los animales: “Harto visto tenemos que todos los seres, animados por la bondad y el magisterio de la Naturaleza, están asaz dotados de todo cuanto necesitan para proteger su vida; dádiva suya gratuita es el abrigo de sus cuerpos y mantiénnense del manjar que encuentran aparejado y dondequiera encontradizo. El hombre, por el contrario, sale a esa luz vital, menesteroso de muchas cosas, de forma que parece que alguna culpa anuló para él aquellos beneficios que a ningún otro ser animado se deniegan. No tiene con qué guarecerse de los fieros mordiscos del frío, de la pesadumbre del calor, del agobio de la lluvia, si ya no es buscado con trabajos hartos. La tierra no abre su seno para darle sus frutos sino a fuerza de muchos ruegos o, mejor, obligada por un afán largo y molesto. Con todo en una sola cosa fue indulgente para con él su autor y su príncipe, y es que, al paso que el hombre se creó por su culpa tanta variedad de necesidades, Dios le dejó un instrumento para alejárselas: la vivaz agudeza de un ingenio que de suyo es muy activo. De ahí nacieron los inventos humanos todos; así los beneficiosos como los nocivos, así los buenos como los malos”<sup>71</sup>.

#### *La “actividad ingeniosa” como clarividencia científica*

El ingenio es el que descubre lo que hay de común entre la exigencia de la Naturaleza y la satisfacción de la misma. A lo ‘común’ (cuya determinación constituye la esencia de las ‘disciplinas’) no se llega a través de un proceso racional, abstrayente. La agudeza propia del ‘ingenioso descubrir’ es considerada por Vives como un introducirse hasta las profundidades de un problema. Expresamente afirma que un modo de hablar es sutil cuando las palabras llegan hasta lo más hondo del argumento: “Existe sutileza cuando se penetra hasta el fondo de la cuestión propuesta y echada la corteza, muéstrale el meollo perfectamente limpio. Existe otro género de sutileza en las palabras propias, justas, naturales. Los que quieren hablar con grandilocuencia, evitan la sutileza. Contraria a su virtud es la oración espesa y turbia cuando de un asunto múltiple y vario, confusa y rudamente, sin las convenientes expurgaciones y distinciones”<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Ernesto Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, (Traducción de M. Canet). Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1993, p. 115.

<sup>71</sup> Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, I, I, l. R.: II, p. 343.

<sup>72</sup> Juan Luis Vives, *De ratione dicendi [Del arte de hablar]*, II, 6. l. R.: II, p. 734.

En lo que atañe a las ciencias, Luis Vives no parte de la tesis de una ‘luz natural’, sino que es la actividad ingeniosa la que proporciona la claridad: “La maravilla que tan grande obra les produjo impelió a aquellos espíritus sublimes al estudio e inquisición de sus causas (...) Por eso fue que los variados ingenios de los hombres se dispusieron con una presteza alegre como a excavar y sacar a la verdad de su pozo o de su mina (...) Los prestantes ingenios de aquella su generosa y sublime altura descendieron de nuevo acá abajo porque, sintiéndose con el pecho henchido de tanta luz y robustecidos de tanto vigor mental, pensaron razonablemente que no podían ocuparse en tarea mejor que (...) comunicar hasta donde fuese posible y al mayor número de hombres sus bellísimos y provechosos descubrimientos. Todos ellos pues, empeñaron su viva y arrolladora alacridad en esa empresa, ayudados por una cierta luz, que les guiaba por el camino que les ponía más resolución y corazón por ahincarse más y más en la búsqueda, ayudados también por la destreza e industria y, en último término, por la diligencia y el estudio que desarrollaban todas las fuerzas del ingenio y del ánimo. Aquella luz era la penetración de la mente y el acumen que les hacía ver adónde debían ir y por dónde. Aquella destreza era para ellos como la ciencia de escabullirse de lugares apretados e incómodos para colegir de las más fáciles cómo debía procederse en las más difíciles (...) El ingenio es el inventor de todas las artes y disciplinas, provisto y dotado de acumen y destreza; pero, con todo, auxiliares suyos muy activos son la diligencia y la práctica (...) El ingenio agudo y práctico es un don de la Naturaleza”<sup>73</sup>.

Luis Vives no se contentó con denunciar el formalismo y las causas de la ‘corrupción de las artes’, sino que orientó con estudios positivos el progreso que defendía. Esto es evidente, por ejemplo, en los temas psicológicos. Basta releer su *De anima et vita [Tratado del alma]* para llegar a esta conclusión. En efecto, Vives se percató de que los estudios psicológicos, en su época, o son mera repetición verbalista de los hallazgos aristotélicos, más o menos ligeramente comentados, o son teorizaciones abstractas. Por eso, hace una minuciosa descripción de los actos del hombre, de los actos humanos, de las propiedades del alma, de las cualidades de su naturaleza o esencia, etc., profundizando, por medio de la observación, en la investigación psicológica, otorgando a la metafísica, como ya hemos dicho, otro campo de operaciones y otros métodos. Él fue quien formuló por primera vez los cánones de la ciencia experimental y de la psicología<sup>74</sup>. Defendió (y proclamó) el método expe-

<sup>73</sup> Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, I, I, 2. L. R.: II, pp. 348-349.

<sup>74</sup> Luis Vives siente antes que Descartes la necesidad de un orden, de una disciplina y de un método para el estudio de las ciencias, la filosofía y la teología. Proclama su confianza en

rimental, o más bien un procedimiento empírico/racional, en que entran combinados los sentidos y la razón. Observa que la Naturaleza es anterior a las ‘artes’, y concluye que éstas han sido insertadas por Dios en la Naturaleza y sólo el ingenio humano ha sido capaz de penetrar en ellas<sup>75</sup>.

Criticó también la ‘degeneración’ escolástica, y aunque, como hemos dicho en páginas anteriores, no propuso un sistema, sí aportó un conjunto de puntos de vista constructivos, en orden a un eclecticismo que estaba por llegar. Su doctrina pedagógica es célebre; sus ideas sociales prefiguran un cierto socialismo; su pacifismo y sus convicciones democráticas hacen de él un humanista plenamente comprometido, cuyas intuiciones iluminaron todo un siglo, mientras que su crítica serena, pero implacable, despejaba el terreno para la conquista del progreso<sup>76</sup>.

### *A modo de justificación*

La obra literaria de Luis Vives, amplia y variadísima, es un ejemplo perfecto del saber universal, antropocéntrico y sapiencial, propio del Humanismo Renacentista. En él se hermanan la teología, la filosofía, la filología, la pedagogía, la psicología, la política..., todo ello con un carácter instrumental al servicio de Dios y de la sabiduría auténtica, y no al servicio de un culto supersticioso de la Antigüedad.

Aunque creemos que la filosofía española de los siglos XVI y XVII está esperando una valoración crítica para determinar su concierto en la historia

---

el método experimental, estimulando el espíritu de observación y de verificación, aunque siempre bajo la guía de la razón. No en vano, muchísimos autores convierten a Vives en precursor de Francis Bacon y René Descartes, a la vez que justifican el calificativo de ‘padre de la psicología moderna’, por haber sido el sugeridor del método psicológico que adquirirá singular fortuna y nombre en la Escuela Escocesa.

Cfr., José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español. II., La edad de oro*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, S. A., 1986, 2ª, pp. 114-118.

No hago referencias a la polémica suscitada por Menéndez Pelayo, Bonilla y San Martín, Solana, Noreña, Abellán, etc., sobre la anticipación vivista a Kant en lo referente al problema del conocimiento, y que tantas páginas de lectura han provocado. En mi opinión, el mérito de Vives no está en anticiparse a Kant, resolviendo kantianamente, antes de que Kant naciera, el problema del conocimiento; su gloria y la manifestación de su talento está, como decía el profesor Muñoz-Alonso, en la problemática, en la visión y adivinación clarísima de la cuestión. Hay que valorar las palabras de Vives sin ligarlas a otras preocupaciones o a otros sistemas que les son ajenos.

Cfr., Adolfo Muñoz-Alonso, *Expresión filosófica y literaria de España*. Barcelona: Juan Flors, Editor, 1956, p. 70.

<sup>75</sup> Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, I, I, 2. L. R.: II, p. 347.

<sup>76</sup> Cfr., Alan Guy, *Vivés ou l’Humanisme engagé*. París: Editions Seghers, 1972.

del pensamiento europeo<sup>77</sup>, sí podemos decir ya, desde ahora, que asumimos las palabras de José Luis Abellán<sup>78</sup>, Adolfo Bonilla y San Martín<sup>79</sup>, Antonio Fontán<sup>80</sup>, Bernardo Gómez Monsegú<sup>81</sup>, Ernesto Grassi<sup>82</sup>, Alan Guy<sup>83</sup>, Marcelino Menéndez Pelayo<sup>84</sup>, Adolfo Muñoz-Alonso<sup>85</sup>, Carlos G. Noreña<sup>86</sup>, Marcial Solana<sup>87</sup> y tantos otros cuando afirman no sólo que Luis Vives es un ‘gran filósofo’, sino que fue pionero de nuevas corrientes del pensamiento y ocupa ‘por sí mismo’ un lugar propio y significativo en la historia de la filosofía occidental.

Pero hay otras razones que justifican esta reflexión. Juan Luis Vives había emancipado del erasmismo su propio pensamiento filosófico y caminaba por nuevos senderos de manera disciplinada y metódica. Su antiaristotelismo, es más metódico que doctrinal; sin ser tampoco platónico, filosofa sin embargo desde el espíritu platónico (en lo que el platonismo conlleva de libertad, de armonía, de puridad de estilo, de autonomía...); manifiesta en todas sus inquietudes socio/políticas una clara orientación que vincula ética y conducta práctica, etc. Con otras palabras, Luis Vives está en la línea de lo que pudiéramos llamar ‘constante histórica’ del pensamiento filosófico español.

---

<sup>77</sup> Un trabajo muy interesante sobre ‘pensamiento’ y ‘Renacimiento’ en España, la heterogeneidad del primero y el carácter específico del segundo, así como un profundo análisis del contexto intelectual y espiritual del siglo XVI español, es el recientemente publicado por Manuel Maceiras Fafián, “Pensamiento español en el siglo XVI”, en Manuel Maceiras Fafián (Editor), *Pensamiento Filosófico Español. Volumen I. De Séneca a Suárez*. Madrid: Editorial Síntesis, S. A., 2000, pp. 197-265.

<sup>78</sup> José Luis Abellán, *Historia del pensamiento crítico español. 2., La edad de oro*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, S. A., 1986, 2ª, pp. 118-120.

<sup>79</sup> Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento. II., Las doctrinas*. Madrid: Imprenta L. Rubio, 1929, p. 476.

<sup>80</sup> Antonio Fontán, *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político*. Valencia: Ajuntament de València, 1992, p. 63.

<sup>81</sup> Bernardo Gómez Monsegú, *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*. Madrid: C.S.I.C., Instituto ‘Luis Vives’ de Filosofía, 1961, pp. 351-357.

<sup>82</sup> Ernesto Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, (Traducción de M. Canet). Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1993, p. 112.

<sup>83</sup> Alan Guy, *Vivès ou l’Humanisme engagé*. París: Editions Seghers, 1972, pp. 9-10.

<sup>84</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*. Madrid: C.S.I.C., Instituto ‘Luis Vives’ de Filosofía, 1948, p. 376.

<sup>85</sup> Adolfo Muñoz-Alonso, *Expresión filosófica y literaria de España*. Barcelona: Juan Flors, Editor, 1966, pp. 69-70.

<sup>86</sup> Carlos G. Noreña, *Juan Luis Vives*, (Traducción de A. Pintor-Ramos). Madrid: Ediciones Paulinas, 1978, p. 180.

<sup>87</sup> Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1941, pp. 179-182.

En efecto, desde el siglo XVI hasta nuestros días ha aflorado un ramillete de pensadores españoles que no han dudado en admitir su influencia y en declarar su admiración por el ‘espíritu del vivismo’: Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), pese a polemizar con Vives sobre el ‘derecho natural’ de la guerra, reconocerá el valor de la crítica vivista al aristotelismo; Luis de Carvajal (+ 1549), profesor de la Universidad de Salamanca, sigue deliberadamente los consejos y el ejemplo de Vives en su tentativa de reforma del ‘alto saber’; el agustino Diego de Zúñiga (1536-1599), admirado por Julián Sanz del Río por considerarlo precursor de Krause, intentó una verdadera enciclopedia de la filosofía recurriendo a las letras dentro del más puro estilo vivista; Francisco de Vitoria (1480-1546), que, siguiendo al vivismo, quiso restituir su pureza a la teología original (liberándola de controversias pueriles e inútiles), y propuso además una doctrina sobre el ‘derecho de guerra’ que no estaba muy alejada del pacifismo de Vives; Fray Luis de León (1528-1591), fiel a las lecciones de Vives, afirma que todas las propiedades eran comunes en el derecho natural y que, desgraciadamente, el pecado original hizo que la humanidad se degenerara e instaurara la propiedad privada; Miguel de Sabuco (+ 1592), médico psicosomático, amante de la filosofía por sí misma, seguía el consejo de Vives y recomendaba la apelación a la oración mental, a la más ‘profunda interioridad’, como remedio de los males físicos; Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), notable ensayista y erudito, espíritu crítico y reformador, proclama su admiración por el vivismo y le sigue en lo concerniente a la confianza en la razón como ‘guía’ necesaria en la enseñanza práctica; Andreu Piquer (1711-1772), médico de Fernando VI y Carlos III, ecléctico empirista, es tributario de la tradición de Vives, y como él se preocupa por cuestiones pragmáticas, pedagógicas y metodológicas, encontrándonos en su teoría del ‘ingenio’ con fuertes connotaciones vivistas; Gregori Maians i Síscar (1699-1781), heredero del vivismo (editó las obras de Luis Vives) y de los ‘Novatores’, y catalizador del movimiento ilustrado español, defendió una filosofía (‘hiper-empirismo’) práctico/experimental y útil para la vida civil; la Universidad de Cervera (Lérida), fundada por Felipe V en 1717, es decir, los ‘Cerverianos’, de acuerdo con el pensamiento de Vives y perpetuando su doctrina del ‘sentido común’, intentaron armonizar lo esencial de la escolástica con los nuevos descubrimientos de las matemáticas, la física y la biología.

Igualmente, y por extraño que parezca, Luis Vives influye en los movimientos obreros del siglo XIX y en pensadores de nuestra historia más reciente. En este sentido, la noción erasmo/vivista de ‘bienes comunitarios’ se halla muy cerca de la praxis política liberal que, posteriormente, seguirían

los krausistas españoles<sup>88</sup>. En cuanto a pensadores contemporáneos concretos digamos que, para el ‘espiritualismo figurativo’ de Eugenio D’Ors (1882-1953), la forma de pensar de Luis Vives y San Juan de la Cruz están en conexión directa con el arte plateresco; Joaquín Xirau (1895-1946), reformador de la Universidad de Barcelona, se muestra admirador de las doctrinas pedagógicas de Ramon Llull y Juan Luis Vives, y considera ejemplar el modelo krausista tal y como se manifiesta en la Institución Libre de Enseñanza; Gregorio Marañón (1887-1960) honró la memoria de toda una serie de liberales españoles, entre ellos de Vives, en su libro *Luis Vives. Un español fuera de España*, publicado en 1942; José Ferrater Mora, heredero del espíritu catalán de Xirau y de Serra Hunter, reconoce su admiración por la preocupación ‘crítica’ de Vives y por el equilibrio de Balmes y D’Ors.

En conclusión: si hubo un tiempo en que las alabanzas a Juan Luis Vives sonaban a retórica de nacionalismo exagerado, hoy día, sus méritos como filósofo y teólogo, como pedagogo y psicólogo, como instaurador de nuevas ideas, como escritor y erudito, como hombre íntegro, son más que suficientes para garantizarle un lugar importante en la historia de la humanidad en general, y en la historia del pensamiento español en especial.

### 3. La ética y el problema de Dios

En esta coyuntura histórica, turbulenta y apasionante a la vez, caracterizada por la vuelta a la Antigüedad clásica y por la renovación de principios en todas las manifestaciones culturales, resultan afectadas, desde sus mismos cimientos, la *filosofía* y la *religión*.

---

<sup>88</sup> Así lo señala José Luis Abellán en el Prólogo al libro *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, del Profesor Jiménez García. El mismo autor de esta obra justifica por qué para Sanz del Río la elección de Krause frente a Hegel o Schelling no ofrecía dudas: por sus específicas implicaciones ético/prácticas, tan necesarias para la reforma socio/política que la España de entonces reclamaba. Estas implicaciones son, ciertamente, de la más pura raigambre vivista. Erasmo/vivismo y krausismo son corrientes del pensamiento que participan del utopismo que ha caracterizado a la filosofía española. No es extraño que Fernando de los Ríos hable de sí mismo como un ‘erasmista’ y se refiera al krausismo como un ‘erasmismo moderno’. En cualquier caso, el movimiento krausista es un revulsivo para la política y, sobre todo, para “la cultura española decimonónica que dormía el sueño de los justos, trasnochada y anquilosada por culpa del escolasticismo dogmático y decadente, aportando unos modos de total renovación, de frescura intelectual”.

Cfr., Antonio Jiménez García, *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid: Editorial Cincel, S. A., 1986.

Esta crisis dogmático/escolástica incide de tal manera en la conciencia de los individuos y de los pueblos, que exige sin demora una solución, aun cuando sea provisional, que haga posible a los hombres el simple fenómeno de seguir viviendo como tales. Nada tiene, pues, de extraño que entre las ruinas de la Moral tomista surjan impulsos moralizadores, como el de Justus Lipsius (1547-1606), queriendo renovar las doctrinas estoicas de Epicteto (ca. 50 a. de C.-125/138) y Séneca (ca. 4-65) en Alemania y en Bélgica, tratando de conciliarlos con el cristianismo, y el de Pierre Gassendi (1592-1655), empeñado en cristianizar a Epicuro en sus obras *De vita et moribus Epicuri*, y sobre todo en su *Syntagma philosophiae Epicuri* publicada en 1649.

Para algunos, a esto se reduce, más o menos, la Ética del Renacimiento<sup>89</sup>. Otros opinan que la primera Ética de la filosofía moderna hay que buscarla entre los grandes filósofos, que sin pertenecer cronológicamente al Renacimiento, son consecuencia madura de él. Se refieren a Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677) y Kant (1724-1804). El primero se hubo de conformar con legarnos una “moral provisional” en el *Discurso del método*, en tanto se construye la definitiva a través de sus *Cartas* y del *Tratado sobre las pasiones*; el segundo, con su *Ethica ordine geometrico demonstrata*, hizo mucho más metafísica y gnoseología que Moral, y por lo tanto no puede ocupar la hegemonía ética de este período especialmente porque deja sin significado conceptos tan tradicionales como ‘perfección’ e ‘imperfección’, ‘bien’ y ‘mal’. Sólo Kant representa, en esta hipótesis retardataria, el supremo esfuerzo moralizador de la filosofía moderna, al escribir –tras un siglo de racionalismo– la *Crítica de la Razón práctica*<sup>90</sup>.

Pero en opinión de significativos autores, no hay que remontarse hasta Kant para hallar la auténtica Ética del Renacimiento. Juan Luis Vives publicaba en 1524 un pequeño librito titulado *Introductio ad Sapientiam*

---

<sup>89</sup> Sin embargo, hay que advertir que en el Humanismo renacentista tuvieron cabida las doctrinas morales más dispares. De ahí que el rasgo más característico de la Ética del Renacimiento sea la ‘diversidad’. En efecto, los humanistas enriquecieron incesantemente las perspectivas éticas del momento, actualizando todas las obras que aún hoy son nuestra principal fuente de conocimiento del pensamiento antiguo. Es evidente que a transmitirnos el pensamiento no ya de Aristóteles, Cicerón y Séneca, sino además el de Platón y Plotino, Lucrecio, Epicteto, Sexto Empírico y tantos más, el panorama de la reflexión ética amplió extraordinariamente sus horizontes. Cfr., Francisco Rico, ‘Humanismo y Ética’, en Victoria Camps (Ed.), *Historia de la Ética. I., De los griegos al Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1987, pp. 507-574.

<sup>90</sup> Cfr., Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II. Del Humanismo a Kant*, (Versión castellana de Juan Andrés Iglesias). Barcelona: Editorial Herder, S. A., 1988.

[*Introducción a la Sabiduría*], que por su estructura ideológica interna y por su ascendencia senequista y cristiana ocupa un lugar preferente entre las Éticas modernas, y por su contenido y cronología puede ser considerada como la Ética del Renacimiento, al menos del Renacimiento español<sup>91</sup>.

“La verdadera sabiduría consiste en juzgar de las cosas con criterio no estragado, estimando a cada una de ellas por su valor real; no yendo en pos de lo vil como si fuera precioso, ni desechando lo precioso como si fuera vil, ni vituperando lo que fuere loable, ni loando lo que fuere merecedor de vituperio”, escribe Vives<sup>92</sup>. ¿Qué son estas cosas ‘preciosas’ y dignas de ‘alabanza’? Sin duda, son el *Bien*, la *Virtud* y *Dios*. El Bien, como objeto de estudio, sigue interesando al hombre del Renacimiento, y no menos que al hombre griego o medieval. Pero en torno a la Sabiduría del Bien hay un problema metodológico que conviene mencionar.

La primitiva ‘ciencia’ o ‘conocimiento de las cosas divinas y humanas’ se desenvuelve en el terreno de la religión y del mito. El ‘primer’ filósofo griego fue quien, al crear la Filosofía, deslinda los campos del saber, y en ese deslinde la Ética, olvidada, queda del lado de la religión. Sócrates puede considerarse, ciertamente, como el ‘padre’ de la Moral, porque, gracias a él, ésta

---

<sup>91</sup> Las numerosas ediciones y traducciones que se han hecho de esta pequeña obra de Vives han contribuido a que su lectura se haya vulgarizado, sobre todo en España. Y es probable que, a fuerza de esta vulgarización, su contenido se confunda, incluso por especialistas, con un mero compendio de normas ascéticas de índole más o menos religioso, sin vinculación alguna con conceptos filosóficos vinculados a las verdades de los actos humanos. Este es el caso, por ejemplo, de Bonilla y San Martín y Solana.

“Las enseñanzas de la *Introductio ad Sapientiam* ponen de manifiesto el talante eminentemente positivo de Vives y dan a conocer la tendencia moral y práctica que el filósofo valenciano había de imprimir a su doctrina psicológica”, dice Bonilla y San Martín. Pues bien, no deja de producirnos sorpresa que, a pesar de estas palabras tal laudatorias, el profesor Bonilla sólo dedique unas brevísimas páginas al estudio de este opúsculo y de la ética vivista, y llegue a confundir ésta con una simple moral práctica o antología de pensamientos moralizadores. Cfr., Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento. II., Las doctrinas*. Madrid: Imprenta de L. Rubio, 1929, pp. 248-253.

“La doctrina moral que Vives ofrece en la *Introductio ad Sapientiam*, no tiene novedad alguna. Es la misma que, alcanzada por la razón natural del hombre, habían expuesto algunos filósofos clásicos, o que, revelada por Dios, está enseñando desde muchos siglos antes de que escribiera Vives, la Religión Cristiana. (...) La *Introductio ad Sapientiam* es un compendio o catecismo moral (...), redactado en forma concisa y sentenciosa, nítida y clara, con un sentido práctico que admira, una discreción en conjunto que maravilla y una novedad en la redacción de ciertas normas morales que entusiasma”. Cfr., Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1941, p. 175.

<sup>92</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 1. L. R.: I, p. 1205.



adquiere sustantividad, pasando a ser no sólo ‘ciencia’, sino la ‘ciencia, hasta el punto que el objeto mismo de la Ética (el Bien y la Virtud), coincide con la especulación sobre la Virtud y el Bien. “La virtud es un saber”, había dicho el sabio socrático.

Con Platón el saber sufre una división de grado: hay un saber perfecto (*‘episteme’*) y otro imperfecto (*‘doxa’*). Esta distinción, interesante desde un punto de vista epistemológico, tiene también aplicación en la ciencia moral. Se suaviza, de alguna manera, el radical aspecto teórico de Sócrates, y se concede a la *‘doxa’* cierta independencia en cuanto a la ejecución del bien imperfectamente conocido.

Aristóteles parece que zanja definitivamente la cuestión cuando distingue las *ciencias teóricas* (Física, Matemáticas, Teología), las *ciencias prácticas* (Política, Económica, Ética) y las *ciencias poéticas o productivas* (Medicina, Música, Dialéctica, Retórica, Poética...)93. No niega que haya puntos de contacto entre la ciencia teórica y la ciencia práctica, pero dentro de ésta última, pretende hacer ver que una cosa es la ‘fundamentación de los principios’ (ciencia) y otra distinta es la aplicación de los mismos (práctica), y en esto precisamente consiste la Virtud. La Virtud es, por tanto, un hábito o estado de la voluntad consciente.

El estoicismo en general reconoció la faceta práctico/ejecutiva de la Ética, y Séneca en particular escribió que la “virtud comprende dos aspectos: la contemplación de la verdad y la actualización de la misma: la primera la procura la enseñanza, la segunda la admonición”94.

El Medioevo mantiene estos principios, y mientras la Escuela tomista reproduce los mismos vocablos de ‘ciencia teórica’ y ‘ciencia práctica’, la Escuela franciscana acepta los de ‘ciencia’ y ‘sabiduría’, que son los términos que ha recogido más tarde Luis Vives95.

---

93 Aristóteles, *Metafísica*, VI I, 1026a 20.

94 Séneca, *Epístola* 94.

Cfr., Séneca, *Epístolas morales a Lucilio. I., Libros I-IX, Epístolas 1-80. II., Libros X-XX y XXII [Frs.], Epístolas 81-125*. Traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1986.1989. En lo sucesivo citaremos esta Edición como I, II y página.

95 “Existe una erudición divina enseñada por Dios, en quien están contenidos todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría. Esta es la verdadera luz de las almas; cotejada con ésta, toda otra sabiduría es un amasijo de tinieblas, y como cosa de hombres, es burlería y puro infantilismo”. Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 140. L. R.: I, p. 1217.

### La Sapientia vivista

¿Cuáles son las características de la *Sapientia vivista*? Ante todo hemos de resaltar su doble aspecto, *especulativo* y *práctico*, los que atribuye al *entendimiento* y a la *voluntad*, relacionados entre sí porque el Bien, objeto de conocimiento por parte de la inteligencia, lo es de apetición por la voluntad, transformándose de bien ‘meramente sabido’ en bien ‘a hacer’: “Por eso el alma fue dotada de fuerza intelectual, con la que examine todas las cosas y discierna lo que es bueno y ha de obrar y, al revés, lo que es malo y debe evitar, y también de una fuerza de voluntad soberana y eficacísima, y tal que a su mandato no quede nada en el ánimo que no le esté sometido si estuviere en ello empeñada y no renunciare un punto ninguna de sus atribuciones”<sup>96</sup>. Con todo, Luis Vives no deja de recomendar una actitud humilde para emprender este estudio: “Aparta de tus estudios toda arrogancia, pues todo cuanto supo el más docto de los mortales no es más que una porción infinitesimal de lo que ignora. Exiguo, oscuro e incierto es todo cuanto los hombres alcanzan; y nuestros entendimientos aherrojados en esta cárcel y estos hierros corporales sucumben al agobio de una muy grande ignorancia y de unas tinieblas profundísimas, y tan obtusa en nuestra penetración, que no llega a la más somera superficie de las cosas”<sup>97</sup>.

La *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]* de Juan Luis Vives, sabiduría entroncada con el estoicismo, se apoya sobre la firme base del conocimiento propio. En efecto, siguiendo el ejemplo socrático, Vives recomienda el conocimiento de sí mismo como ‘primera etapa’ en el camino de la Ética: “Todos los preceptos de la filosofía moral, a guisa de ejército, se han aprestado para correr en ayuda de la razón. Por esto se impone el cono-

---

<sup>96</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 127. L. R.: I, p. 1216.

<sup>97</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 200. L. R.: I, p. 1222.

En este contexto, son exultantes las siguientes palabras ‘estoicas’ de Vives: “Los estudios dan sazón y gusto a la alegría, mitigan la tristeza, refrenan el loco empuje de la mocedad, alivian la molesta pesadumbre de la vejez; en casa, fuera de casa, en público, en privado, en la soledad, en el tráfigo, en el ocio, en el negocio nos acompañan, nos están presentes o, por mejor decir, nos son luz y guía, nos son ayuda y socorro”. Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 204. L. R.: I, p. 1222.

Análisis muy reciente sobre la *Sapientia vivista* lo hallamos en el libro de Angel Gómez-Hortigüela Amillo, *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives. Contexto socio-cultural, génesis y desarrollo*. “Capítulo V. 4: La sabiduría como filosofía moral y política”. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. Diputació de València, 1998, pp. 278-293.

cimiento total del hombre, interior y exteriormente. En el interior del hombre deben estudiarse las pasiones y la mente, y en las pasiones qué móviles las acucian, los medios que las acrecen y, al revés, los que las enfrentan, las apaciguan, las extinguen. Esto es, en fin de cuentas, conocerse el hombre a sí mismo, cosa que nos exhorta a hacer la vieja sabiduría<sup>98</sup>. Este acto supremo, el más característico del hombre, es un juicio prudente acerca del valor relativo y exacto de todas las preferencias humanas, y que, en cuanto virtud, surge, como hemos dicho antes, de un juicio no corrompido que otorga a cada cosa su valor propio. Por eso, el propósito fundamental de la educación y de todo aprendizaje humano es precisamente el esclarecimiento de la razón: “Toda la restante erudición es saludable y fructuosa siempre que se refiera a su fin, que es la virtud, la cual es la práctica del bien”<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, II, V, 3. L. R.: II, p. 658.

El más inspirado de los tratados de Vives, el *De anima et vita [Tratado del alma]*, es precisamente un esfuerzo de análisis interior en lo que se refiere a la unión de los elementos intelectuales y emocionales de la naturaleza humana. Pero es en el libro *De concordia et discordia in humano genere [Concordia y discordia en el linaje humano]*, donde Vives hace una descripción de la naturaleza del hombre y de lo expuesto que está a errores y pasiones: “Empiece, pues, el hombre ya desde ahora a ser hombre; esto es, a conocerse a sí mismo. Los demonios no se conocen porque no quieren, ni se conocen las bestias porque no pueden. Las bestias jamás alcanzaron tan gloriosa facultad; los diablos la perdieron por la acumulación y continuación de sus maldades (...) la raíz y el semillero de toda discordia es la soberbia (...) [por ella] nadie se conoce ya, nadie descubre ni contempla quién es, ni dónde ni con quién ni cómo vive, ni cuál sea la naturaleza de las cosas, ni cuál su valor real, ni cuál su uso. Conózcase ya desde ese momento el hombre, y conozca sus cosas; y como por una ventana abierta al mediodía entrará a raudales la luz, que, tras haber disipado sus tinieblas, lo mostrará todo claro y en la más rutilante perspicuidad. (...) [el hombre] tiene un alma; pero cuán maltratada y agitada por los alborotos pasionales; cuán rota y despedazada por aquella discordia intestina que, huya a donde huya, siempre trae consigo. Solícita, ansiosa, teme, espera, se entristece, se arrebujaba sobre sí misma, se expande ufanamente; la brisa más ligera le remueve desde lo más hondo (...) y se deja impresionar por una palabra, por un gesto, por una opinión del más raez y vil de los hombres”. Cfr., O. cit., IV, 3. L. R.: II, p. 201.

<sup>99</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 139. L. R.: I, p. 1217.

“En cada cosa que te acaezca, procura, volviendo sobre tí, en averiguar qué poder tienes para servirte de ella. Si ves a un guapo o a una guapa, hallarás que el poder que tienes respecto a estas cosas es la continencia; si te asalta la fatiga, hallarás la fortaleza; si el ultraje, hallarás la paciencia. Y acostumbrándote de este modo no te cautivarán las fantasías”. Epicteto, *Enquiridión*, X. Ed. cit., p. 23.

A partir de estas palabras, José Manuel García de la Mora concluye que la ‘autoeducación es, para Epicteto, un preeminente deber moral, y en él tiene un carácter intelectualista muy destacado; insiste a menudo en la necesidad de autoeducarse reflexionando sobre nuestros actos, nuestras capacidades, etc.’ Cfr., O. cit., nota 56.

*La Sabiduría (que arranca en el ‘conocimiento de sí mismo’) tiene su culminación en el ‘conocimiento de Dios’*

Esta identificación de la virtud con un juicio esclarecido y prudente, inspirado por el estoicismo<sup>100</sup>, conduce forzosamente a una concepción natural de la Ética. El problema surge al determinar la relación de esta Ética natural y la Moral cristiana. Aunque algunos autores opinan que la actitud de Vives fue ecléctica al respecto<sup>101</sup>, creemos sin embargo que fue suficientemente clara desde el instante que, para Vives, la sabiduría (que arranca en el conocimiento de sí mismo) tiene su culminación en el conocimiento de Dios: “Éste es el curso de la Sabiduría absoluta, cuyo primer grado es: ‘Conocerse a sí mismo’; y cuyo último peldaño es: ‘Conocer a Dios’”<sup>102</sup>. Las líneas generales del saber son la especulación sobre el ‘bien pensar’, el ‘bien decir’ y el ‘bien obrar’: “En el estudio de la sabiduría no se ha de poner término en la vida; con la vida se ha de acabar. Siempre serán tres los puntos que debe meditar el hombre mientras viva: cómo sabrá bien; cómo hablará bien; cómo obrará bien”<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> El contenido de la obra de Vives *Satellitium animi [Escolta del alma]* es de carácter claramente estoico: la dimensión aristocrática de la virtud, la recomendación vivista de la moderación y la estabilidad, las clásicas advertencias en tiempos de adversidad, como por ejemplo, lo corto de la ‘comedia de la vida’, la vanidad de la riqueza y del honor, la transitoriedad y fugacidad de la fortuna y el destino, etc., subrayan esta afirmación. Cfr., O. cit., Aforismos 38-153. L. R.: I, pp. 1183-1194.

<sup>101</sup> Carlos G. Noreña participa de esta creencia, e indica cómo Vives, en su opinión, a veces resalta la superioridad de la Ética cristiana sobre la sabiduría pagana, y en otras ocasiones hay en él como un intento de depurar las ideas éticas de toda su dimensión sobrenatural y revelada. Y así, por ejemplo, en *Introductio ad Sapientiam*, aforismos 279-281 (L. R.: I, p. 1229), podemos leer: “Toda la humana sabiduría, puesto en parangón con la religión cristiana, es ciego y locura total (...) Todo lo que de grave, de prudente, de sabio, de puro, de santo, de religioso; todo lo que con aplauso, con admiración, con pasmo se lee en los sabios gentiles; todo cuanto en ello se recomienda, se aprende, se levanta hasta el cielo, todo ello, pero más puro, más recto, más claro y más expedito se halla en nuestra santa religión (...) Conocerla es la más perfecta sabiduría; vivir según ella es la perfecta virtud; pero nadie la conoce perfectamente si no vive perfectamente”. Por el contrario, en *Satellitium animi* Vives proclama que sus recomendaciones han sido ‘dictadas por la ley de Cristo’, aunque no encontramos allí nada que no pudiera haber escrito el mismo Séneca (o explicado el mismo Epicteto).

Cfr., Carlos G. Noreña, *Juan Luis Vives*, (Traducción de A. Pintor-Ramos). Madrid: Ediciones Paulinas, 1978, pp. 240-241.

<sup>102</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 600. L. R.: I, p. 1257.

<sup>103</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 199. L. R.: I, p. 1222.

En las páginas que siguen centramos el problema en tres cuestiones fundamentales, a saber: 1. Qué es el sumo Bien; 2. Sentido de la vida y de la muerte; 3. La dimensión teológica de la Ética vivista.

### 3.1. *Qué es el sumo bien*

Sabemos que el Bien o el sumo Bien constituye desde Sócrates el objeto de la Ética. El problema está en determinar qué ha de entenderse por Bien, pues nos parece que es un concepto amplio y poco definido en la primitiva Ética, toda vez que pudo traducirse por lo ‘puro’ y lo ‘excelente’ y también por lo ‘útil’ y ‘agradable’. Esta doble interpretación (no muy aclarada en Sócrates), dará lugar a dos orientaciones éticas divergentes: la cínico/estoica (‘puro’/‘excelente’) y la cirenaico/epicúrea (‘útil’/‘agradable’)<sup>104</sup>. Desde luego, y en nuestra creencia, la estoica capta mejor que la epicúrea el verdadero concepto de Bien ético. Por esto, y por los lazos de unión que tiene con la *Sapientia* de Vives, vamos a hablar algo de ella.

Los estoicos, recogiendo de Sócrates la doctrina de que el supremo Bien se cifra en la virtud, tan sólo añadieron un calificativo exclusivista con el que la virtud se convertía en el único Bien. Pero, ¿qué había de entenderse por virtud ?

Zenón de Kitión (ca. 335-ca. 264), que fue en principio seguidor de Crates de Tebas, y que escribió la *República* (escrita “sobre la cola del Perro”)<sup>105</sup>, la define como “una cierta disposición y fuerza de la parte directiva del alma originada por la razón”<sup>106</sup>. Pero antes de atribuir a la Stoa un anacrónico subjetivismo moral, es necesario investigar si existe algún principio absoluto y objetivo al que se ajuste la potencialidad virtuosa. El propio Zenón nos lo ha dado en un lenguaje todavía inseguro. “El fin –nos dice– es un vivir consecuente. Esto significa vivir según un principio que concuerda

---

<sup>104</sup> Véase la obra de R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (Eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Prólogo a la edición española de Carlos García Gual y Traducción del inglés por Vicente Villacampa. Barcelona: Editorial Seix Barral, S. A., 2000. Especialmente el Capítulo “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”, pp. 45-68.

<sup>105</sup> Un estudio precursor de las fuentes del primitivo *cinismo* es el clásico de K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zur Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Philologus, suppl. 18, Leipzig, 1926. La tradición doxográfica del *cinismo* –con el tratamiento que Diógenes Laercio dio a la presunta obra de Diógenes de Sínope (siglo IV a. de C.)– está recogida en J. Mansfeld, “Diogenes Laertius on Stoic Philosophy”, *Elenchos* 7, 1986, pp. 317-351.

<sup>106</sup> Zenón de Kitión, Fragmento 135.

consigo mismo, puesto que aquellos que viven contradictoriamente no son felices”<sup>107</sup>. Esta consecuencia o conformidad del alma consigo misma postula una interpretación que, dentro del estoicismo, se irá aclarando paulatinamente.

Según el testimonio de Stobeo, Cleantes de Assos (ca. 333/30-232/1) –probable discípulo de Crates, y después de Zenón, del que sería sucesor- fue quien dijo que la virtud consiste en “vivir conforme a la naturaleza”. Y a partir de entonces esta fórmula se convierte en objeto de la especulación estoica<sup>108</sup>.

Crisipo (ca. 281/277-208/205), entre otros, reclama el conocimiento de la naturaleza como condición previa a una vida conforme a la virtud, y él mismo plantea la cuestión de si ha de entenderse por naturaleza la razón universal o la individual, decidiéndose por la solución de que la individual se confunde con la universal. Séneca, que acepta la definición del Bien como “lo que es conforme a la naturaleza”<sup>109</sup>, añade, en otro lugar, que por naturaleza ha de entenderse lo mejor que hay en el hombre, o sea la razón por la que supera a los animales y se acerca a los dioses<sup>110</sup>.

Consecuencia de esta doctrina es el principio de la ‘*apátheia*’ o ‘*impasividad*’, según la cual debemos desprendernos de los instintos y afectos que perturban el orden de la razón universal<sup>111</sup>. Con todo, Séneca y Epicteto sostienen que esta ‘*apátheia*’ no puede significar la supresión total de las pasiones, desde el momento en que el sabio las tiene, aunque susceptibles, eso sí, de subordinación a la parte superior del alma<sup>112</sup>.

<sup>107</sup> Zenón de Kitión, Fragmento 120.

<sup>108</sup> Sobre la utilización del cinismo por el estoicismo, véase el libro de M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: University Press, 1991.

<sup>109</sup> Séneca, *Epístola 118*. Ed. cit., II, p. 380.

<sup>110</sup> “Todas las cosas se valoran por su bien propio. (...) Lo mejor en cada uno debe ser aquella cualidad para la que nace y por la que es valorado. En el hombre ¿qué es lo mejor? La razón: por ella aventaja a los animales y sigue de cerca a los dioses. La razón consumada constituye, por tanto, su bien propio”. Séneca, *Epístola 76*. Ed. cit., I, pp. 448-449.

<sup>111</sup> “Sobre cada cosa de las que seducen el ánimo o de los que reportan utilidad o de los que son queridos, recuerda que has de discernir de qué calidad es, empezando por las más pequeñas. Si te agrada una olla, has de decirte: ‘Una olla es lo que estimo’. Con lo que, si se hace pedazos, no te alterarás. Cuando beses a tu hijito o a tu mujer, has de decirte que a un ser humano besas, pues así, aunque muera, no perderás la calma”. Epicteto, *Enquiridión*, III. Ed. cit., p. 15.

La ‘imperturbabilidad’ del ánimo, la calma absoluta del espíritu, plenamente liberado de afectos es la meta última del estoico. En este caso, Epicteto trata por el mismo rasero la rotura de una olla y la muerte de un ser querido. En verdad, y como dice García de la Mora, esta indiferencia epictetiana ‘resulta bastante inhumana’. Cfr., O. cit., nota 33.

<sup>112</sup> “Así como al andar procuras no pisar ningún clavo o no torcerte el pie, procura tam-

### *El estudio del alma en relación con la bondad*

Juan Luis Vives, siguiendo a Aristóteles, distribuye la totalidad de las cosas de la Naturaleza en tres grupos: bienes exteriores, bienes del alma y bienes del cuerpo, y dedica los Aforismos 123-205 de *Introductio ad Sapientiam* al estudio del alma en relación con la bondad, el fundamento filosófico de toda su concepción Ética.

Vives distingue dos partes en el alma humana, la “una que entiende, recuerda, sabe, usa de razón, de juicio, de ingenio. Esta parte llámase superior y por nombre propio, alma (*‘mens’*); por ella somos hombres, por ella somos semejantes a Dios; ella es la ventaja que llevamos sobre los otros animales”<sup>113</sup>; la otra, “por su unión con el cuerpo, carece de razón; es brutal, es bestial, es cruel; más semejante a bestia que a hombre, y en ella tienen su asiento aquellos movimientos que se llaman pasiones o perturbaciones, *‘páthe’* en griego, como son arrogancia, envidia, malquerencia, ira, miedo, tristeza, codicia, gozos vanos. Llámase esta parte más abyecta, parte inferior (*‘animus’*), y por ello casi en nada nos diferenciamos de las bestias y muchísimo nos alejamos de Dios, colocado infinitamente más allá de toda enfermedad y perturbación”<sup>114</sup>.

### *Bien/Naturaleza*

Hecha esta distinción (de clarísimas connotaciones estoicas), se entende-

---

bien de igual modo no dañar a tu íntimo principio rector. Si para cada obra tenemos buen cuidado de esto, nos aplicaremos con mayor seguridad a la acción”. Epicteto, *Enquiridión*, XXXVIII. Ed. cit., p. 87.

El doctor García de la Mora traduce el término *‘hegemonikón’* por *‘principio rector’*. Este principio, dice, es nuestro genuino yo, es decir, lo más digno y valioso que poseemos, el motor mismo de nuestra vida, el núcleo y el motor de nuestra interioridad, de nuestros pensamientos y deseos. Cfr., O. cit., nota 259 (cfr., 177).

<sup>113</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 124. L. R.: I, p. 1216.

<sup>114</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 125. L. R.: I, p. 1216.

La concepción que Luis Vives tiene de la *‘virtud moral’* como el triunfo de la razón refleja una interpretación “exageradamente dualista del hombre que a veces se acerca a un crudo maniqueísmo”, en opinión de Noreña. Cfr., Carlos G. Noreña, *Juan Luis Vives*, (Traducción de A. Pintor-Ramos). Madrid: Ediciones Paulinas, 1978, p. 237.

Sin embargo, Vives está marcado por los principios del estoicismo en los que se habla de los cuidados que el sabio ha de prestar a la mente, y la atención marginal con que debe atender al cuerpo. A este respecto, véase Epicteto, *Enquiridión*, XXVIII y XLI. Ed. cit., pp. 53 y 89.

rán perfectamente las palabras en que Vives resume su Ética: “Éste es el orden de la Naturaleza: que la sabiduría gobierne todas las cosas y que todo cuanto vemos criado obedezca al hombre; y en el hombre, el cuerpo al alma y el alma a Dios. Si alguno se sale de este orden o lo pervierte, peca”<sup>115</sup>. El ‘hombre ético’ armoniza, pues, con todo el orden creado del universo. Es decir, el ‘hombre virtuoso’ llega a ser semejante al propio Dios y, modelando libremente su propia vida conforme a las pautas del Creador de la Naturaleza, se convierte no ya en un hombre mejor, sino en un hombre en el pleno significado del término<sup>116</sup>. La virtud en Luis Vives no es, por tanto, ‘algo’ accidental del hombre, sino la condición fundamental de la verdadera humanidad<sup>117</sup>.

Hay en esta breve fórmula vivista toda una teoría que creemos interesa puntualizar. Ante todo, el fundamento del Bien es, como en el estoicismo, el concepto de Naturaleza<sup>118</sup>. Pero aquí hallamos una cierta particularidad: se insiste en el orden o jerarquía (*naturae ordo*) que preside las relaciones entre las cosas exteriores y el hombre, al igual que entre las diversas partes del hombre mismo, y por último entre el hombre y Dios.

### *Teocentrismo cristiano/racionalismo griego*

Dios es el punto culminante de este orden, en el cual y por el cual adquieren pleno sentido las cosas y el hombre. Así, pues, la Ética de Luis Vives es una síntesis de teocentrismo cristiano y de racionalismo griego. De la tradición judeo/cristiana deriva el principio rector de que la ‘moralidad’ es un orden normativo exigido a la voluntad libre del hombre por la acción creadora de Dios. Este orden divino consiste, ya lo hemos dicho, en la subordinación de la parte inferior del hombre a la superior. El orden ético, por consiguiente, deviene en el control de las ‘pasiones inferiores’ por las ‘potencias

---

<sup>115</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 125. L. R.: I, p. 1216.

<sup>116</sup> Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, II, V, 3. L. R.: II, p. 658.

<sup>117</sup> Carlos G. Noreña, *Juan Luis Vives*, (Traducción de A. Pintor-Ramos). Madrid: Ediciones Paulinas, 1978, p. 237.

<sup>118</sup> Para el estoico, la perfección humana se “logra viviendo conforme a la naturaleza, lo que quiere decir según la virtud de cada uno y de las cosas todas del universo, omitiendo cuanto está prohibido por la ley general, que es la recta razón, que a todos invade y es la misma que existe en Zeus, gobernador de todo, y es también la misma virtud del hombre feliz, que es la buena conducta de la vida, en la cual todo se hace armónicamente al espíritu de cada cual y al dictamen del que rige el universo”. Epicteto, *Diatribas*, I, 4, 1-2. En el *Enquiridión* plantea los mismos problemas. Cfr., Capítulo II. Ed. cit., pp. 11-13.



intelectuales'. El matiz humanista de Vives reside en presentar la eticidad como la culminación de la perfección humana: ser moral es sencillamente ser un ser humano perfecto.

La Ética teológica vivista, cuyo principio básico radica en la naturaleza humana y cuyo coronamiento se pierde en la Divinidad, es la trayectoria filosófica resultante de la confluencia de dos impulsos moralizadores, el estoicismo y el cristianismo.

### ¿Virtud/Bien?

¿Y qué decir de la Virtud? ¿Se confunde también en Luis Vives, como en los estoicos, con el Bien? En la literatura vivista, pueden distinguirse dos maneras de Virtud. La primera, que “es la cosa más excelente de la universalidad de las cosas, no la dan ni la reciben de gracia los hombres; de arriba viene y es Dios el que la da”<sup>119</sup>. La segunda manera de Virtud consiste en la costumbre o hábito, esto es, en “una fuerza de voluntad soberana y eficacísima, y tal que a su mandato no quede nada en el ánimo que no le esté sometido si estuviere en ello empeñada y no renunciare un punto ninguna de sus atribuciones”<sup>120</sup>.

Como vemos, aquí se concreta la función de lo teórico y lo práctico, del entendimiento y la voluntad, de lo divino y lo humano en la verdadera Sabiduría<sup>121</sup>. Posiblemente ningún estoico de la Antigüedad señaló como

---

<sup>119</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 206. L. R.: I, p. 1223.

<sup>120</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 127. L. R.: I, p. 1216.

<sup>121</sup> ¿Qué es la Sabiduría? En el *Dialogus qui Sapiens inscribitur*, publicado en Lovaina en 1523, después de haber buscado al verdadero sabio e intentado averiguar qué es la Sabiduría, oyendo para ello las opiniones de gramáticos, poetas, dialécticos, físicos, filósofos, retóricos y astrólogos, Luis Vives da a conocer sus ideas sobre este tema por medio de un varón de Dios, teólogo y asceta. La Sabiduría es algo más precioso que todos los tesoros y bienes de la tierra; no se compra con monedas, ni la proporciona la elocuencia, sino el temor de Dios y la buena conciencia. Esta Sabiduría aumenta con la práctica de la caridad hacia Dios y hacia los hombres. No está la Sabiduría en la preocupación por las cosas de este mundo y de la propia familia, sino en el ordenamiento recto y conveniente de lo que afecta al alma. Cuando ésta se halla tranquila y sin ser perturbada por las pasiones, el hombre se hace más sabio y más prudente. Y para moderar las pasiones, ante todo se ha de temer a Dios. El temor a Dios impide la realización del mal. Tal hombre no se irrita con nadie, y a nadie envidia; no ambiciona riquezas; no se exalta en la lujuria; no se alegra neciamente; no odia a nadie.

Cfr., Juan Luis Vives, *Praelettio in Sapientem [Prelección de 'A la rebusca del sabio']*, L. R.: I, pp. 863-870.

Vives el punto culminante de la Virtud<sup>122</sup>. Ni siquiera Séneca, quien, después de identificar la Virtud con la razón perfecta, le concede la primacía respecto a toda suerte de bienes: salud, riqueza, nobleza<sup>123</sup>.

Moviéndose en un contexto puramente espiritual, Luis Vives considera la Virtud como “reina y señora de todas las cosas”. Más aún, cree que éstas son ‘buenas’ en tanto se refieran a la Virtud. De este modo, resulta que hemos de entender rectamente por ‘riquezas’ el no carecer de lo necesario para la vida, por ‘honor’, la veneración que granjea la Virtud, por ‘nobleza’, el ser conocido por la excelencia de las obras. Y si efectivamente la Virtud es lo que tiene valor en las cosas, y éstas valen por y en la medida de su participación de la Virtud, no queda sino sopesar, con semejante criterio, la vanidad de tantos objetos y afectos como comprometen nuestra vida.

Frente a estos severos principios se alzan los de la Ética hedonista, la cual ha buscado su justificación en la ecuación socrática Bien-Virtud, a la que el propio Sócrates añadiría como tercer miembro la Felicidad. Y aquí radica precisamente la divergencia de las líneas Cínico/Estoica y Cirenaico-/Epicúrea, en la interpretación hedonista o eudomonista de la felicidad. El hedonismo como doctrina ética lleva en sí mismo la sentencia de condenación, al no coincidir su concepto de Bien o de Virtud con lo que el ignorante y el sabio han entendido siempre por Virtud y por Bien, aparte de la célebre paradoja que implica el hecho de que quien sólo está atento al placer, lo pierde por temor de que pueda perderlo. Fue Aristóteles quien rebatió aguda y definitivamente el hedonismo, al observar que, siendo el placer una manera de encontrarse el sujeto que hace algo, no puede constituirse en fin de una

---

<sup>122</sup> De hecho, Luis Vives llama Virtud a la piedad para con Dios y con los hombres, al culto a Dios, al amor a los hombres y al deseo de hacer el bien. Cfr., Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1941, p. 170.

<sup>123</sup> “¿Qué es lo específico en el hombre? La razón. Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Luego si todo ser cuando lleva su bien propio a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza, si el bien propio del hombre es la razón, cuando el hombre ha llevado ésta a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad. (...) No es que tu dudes que ella constituya un bien, dudas que sea el único bien. Si uno posee todo lo demás: buena salud, riqueza, rancio abolengo, un atrio concurrido, pero es malo sin discusión alguna, lo reprobarás. A la inversa, si otro no posee ninguna de las ventajas que he enumerado: está falto de dinero, de clientela numerosa, de nobleza en sus ascendientes, abuelos y bisabuelos, pero es bueno sin discusión alguna, lo aplaudirás. Por consiguiente, el único bien del hombre es éste que, si el hombre lo posee, aunque le falten los otros, merece el aplauso, y si no lo posee, aun en medio de la abundancia de todos los demás, incurre en la condena y reprobación”. Séneca, *Epístola 76*. Ed. cit., I, pp. 449-450.

acción, sino tan sólo en concomitante o resultado de la misma<sup>124</sup>. El estoicismo ha seguido, en esto al menos, la trayectoria aristotélica, rechazando el hedonismo y admitiendo una suerte de eudemonismo. Sabido es que el placer sensible, al igual que el dolor, entra en el campo de los afectos a que el sabio debe renunciar. Séneca llama al placer (*'voluptas'*) cosa infame (*'res infamis'*), apropiándose, no obstante, la idea aristotélica de que puede ser acompañante de la Virtud<sup>125</sup>. Este placer, evidentemente de índole espiritual, es el 'gozo', la eudemonía estoica<sup>126</sup>.

Luis Vives sostiene, con claro paralelismo, que nuestra voluntad no se contenta con los que comúnmente llamamos bienes, sino que vuela más alto a su único, sumo y verdadero Bien, que es Dios, en el cual halla su felicidad y lejos del cual nunca descansa<sup>127</sup>. Este concepto plenario de Bien se encuentra tan distante del utilitarismo de los sofistas como del hedonismo de los epicúreos, y, aun relacionándose con el estoicismo, lo supera al introducir un Dios personal, Legislador y Sancionador, en la obligatoriedad y mérito de la Virtud.

<sup>124</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 3,1095b14-1096a10.

<sup>125</sup> "Pero si codicias los placeres todos y por todas partes, debes saber que estás tan falto de sabiduría como de gozo. Deseas llegar a éste, pero yerras el camino, ya que confías alcanzar ese objetivo en medio de las riquezas, en medio de los honores; es decir que buscas el gozo en medio de los afanes. Estas cosas que tú ambicionas, convencido de que te proporcionarán alegría y placer, son fuente de dolor (...) Así, pues, piensa en esto: fruto de la sabiduría es un gozo siempre igual. Tal es el alma del sabio cual el cielo que está sobre la luna: allí reina siempre la serenidad. Tienes, pues, un motivo más para aspirar a la sabiduría: que ella jamás está desprovista de gozo. Gozo éste que brota únicamente del sentimiento íntimo de nuestras virtudes. No puede gozar sino el fuerte, el justo, el temperante". Séneca, *Epístola 59*. Ed. cit., I, pp. 343-344.

<sup>126</sup> Tranquilidad, calma, sosiego, serenidad, imperturbabilidad son términos que, referidos todos ellos al estado de ánimo apasible y dichoso del sabio (sin zozobra, sin alteraciones, sin afectos desordenados, siempre ecuánime) son válidos en el pensamiento de Epicteto: "1. Si quieres progresar, rechaza reflexiones como éstas: 'Si descuido mis negocios, no tendré de qué vivir.' 'Si no castigo al joven esclavo, se maliciará.' Mejor es morir de hambre habiéndose librado de la tristeza y del miedo que vivir en la abundancia pero lleno de inquietudes, y mejor que el esclavo sea una calamidad que no que tú estés siempre de mal genio. 2. Comienza, por tanto [a ejercitarte] a partir de cosas pequeñas. ¿Se te derrama el aceitillo? ¿Se te roba el vinillo? Di sobreponiéndote: 'A este precio se ha de adquirir la calma, a éste el sosiego', que de balde nada se obtiene. Y cuando llares al esclavito, piensa que puede no haber oído o, aunque haya oído, no ir a hacer nada de lo que quieres, pero que su suerte no es tanta como para que dependa de él que no te llenes tú de agitación". Epicteto, *Enquiridión*, XII. Ed. cit., pp. 25-27.

<sup>127</sup> Angel Gómez-Hortigüela Amillo, *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives. Contexto socio-cultural, génesis y desarrollo*. "Capítulo V.4: La sabiduría como filosofía moral y política". Valencia: Institució Alfons el Magnànim. Diputació de València, 1998, pp. 221-222.

### 3.2. Sentido de la vida y de la muerte

‘El comienzo o primer paso de la Sabiduría es conocerse a sí mismo’, hemos dicho con anterioridad. Este conocimiento propio, desde un punto de vista ético, nos conduce a los dos problemas más desesperantes del hombre: el sentido de la vida y el de la muerte. ¿Qué filosofía, a partir de Sócrates, no ha sido en una u otra forma esto? Aún los estoicos, que parecían no interesarse demasiado por la vida y la muerte, al colocarlas entre las cosas ‘indiferentes’, de hecho teorizaron sobre ellas en más de una ocasión<sup>128</sup>.

Por lo pronto, recordemos como Sócrates, en un conocido lugar del *Fedón*, declara sin vacilación que no es lícito a los hombres quitarse la vida, porque los ‘dueños de ella son los dioses’<sup>129</sup>, y Aristóteles confirma en varios pasajes de su *Ética a Nicómaco* la inmoralidad del suicidio<sup>130</sup>. Nada tiene de extraño que Luis Vives, de acuerdo con la tradición socrática y cristiana, sostenga que no debe huirse de la muerte ‘cometiendo maldad’, ni entristecerse de verla cerca<sup>131</sup>. Este pensamiento nos introduce ya de lleno en la meditación sobre la vida y la muerte. Y aceptamos, desde luego, el magisterio de Vives, de semejante manera a como los discípulos de Sócrates veneraban la memoria de su maestro, que, al concluir su peregrinación por la tierra, les dejó en testamento el “mito del viaje de allá”<sup>132</sup>.

Si a Luis Vives se le hubiese ocurrido arrancar un fragmento de sus escritos, como último recuerdo, tal vez nos hubiera legado el siguiente: “La naturaleza de todas las cosas, así como es incierta y deleznable, es también

---

<sup>128</sup> “Lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones acerca de los sucesos. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible, pues, de serlo, también se lo habría parecido a Sócrates; sino la opinión de que la muerte es terrible, ¡eso es lo terrible! Cuando, pues, nos hallemos incómodos o nos turbemos o aflijamos, nunca echemos a otro la culpa, sino a nosotros mismos, esto es, a nuestras propias opiniones. Obra es de quien carece de formación filosófica acusar a otros de lo que a él le va mal; quien empieza a educarse se acusa a sí mismo; quien ya está educado, ni a otro ni a sí mismo acusa. (...) La muerte, el destierro y todas las cosas que parecen terribles tenlas ante los ojos a diario, pero la que más de todas la muerte, y nunca darás cabida en tu ánimo a ninguna bajeza ni anhelarás nada en demasía”. Epicteto, *Enquiridión*, V; XXI. Ed. cit., pp. 17-19.41.

<sup>129</sup> Platón, *Fedón*, 62 b ss; cfr., *Leyes*, 873 c ss.

<sup>130</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 11 (1116 a); IX, 4 (1166 b).

<sup>131</sup> “La cual [la muerte], como sea que por infinitas causas sobrevenga y se acerque, no se le ha de temer particularmente por la una o la otra, y puesto que forzosamente tiene que llegar, no se ha de hacer maldad por huir de ella ni hemos de entristecernos porque se nos viene encima”. Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 233. L. R.: p. 1225.

<sup>132</sup> Platón, *Fedón*, 61 e.

momentánea y expuesta a mil trances azarosos. Todas las cosas de este mundo son viles, con excepción del alma, que es cada uno de nosotros o, con toda certidumbre, su parte principal y potísima, y las restantes cosas se pasan de unos a otros, de suerte que fuera de su alma nadie puede decir que una cosa determinada sea suya. (...) No siendo otra cosa nuestra vida sino una peregrinación por la cual nos encaminamos a la otra perdurable, son harto pocas las cosas que necesitamos para esa jornada. (...) ¿Y qué razón hay porque nos acucien o nos muevan estas cosas que vemos que pasan de mano en mano y de un lado para otro lado? (...) Esta vida nuestra, siendo de suyo tan breve y tan fugitiva, en su mayor parte o casi en su totalidad se nos malogra en pasiones; ni aun vivimos efectivamente todo el tiempo que las pasiones nos zarandean y, sobre todo, el miedo de la muerte. (...) Y, pues esta vida está henchida de innumerables desazones y miserias, ¿por qué asirnos a ella con abrazo tan estrecho? Y, puesto que hacemos camino hacia la otra que es eterna, aparejémonos de tal suerte que, como en vuelo y por la senda más derecha, nos vayamos a la que de todos los bienes está colmada. (...) En conclusión: con mayor frecuencia sucumbimos bajo nuestros propios errores que bajo la realidad de las cosas, por tomar por grandes bienes o por males grandes los que realmente no lo son. (...) La naturaleza y la condición y los precios reales de las cosas son las que puse al principio, de donde puede colegirse que fuera de la virtud nada es hermoso, ni grande, ni siquiera nuestro”<sup>133</sup>.

Ciertamente, de estas líneas de Vives no sabemos qué admirar más: si la profundidad de su doctrina, la serenidad del sentimiento o la belleza de la forma. En cualquier caso, el pensamiento central de Vives aparece aquí, una vez más, envuelto en la vieja metáfora del camino o peregrinación.

### *El ejercicio de la muerte como catarsis o purificación*

Hay una tradición filosófica que, como complemento del tema de ‘la peregrinación de la vida’, arranca de los orígenes mismos de la Ética y ha cristalizado en la fórmula ‘meditación de la muerte’: “Es cierto –decía Sócrates en aquella última lección teórica y práctica de su vida–, es cierto, Simias, que los verdaderos filósofos se ejercitan en morir y ningún temor les causa la muerte”<sup>134</sup>. La expresión ‘se ejercitan’ pudiera admitir también la traducción de ‘meditan’.

<sup>133</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismos 215. 225. 226. 232. 234. 235. 236. L. R.: I, pp. 1223-1225.

<sup>134</sup> Platón, *Fedón*, 67, e.

En esto consiste el ejercicio de la muerte: en un ‘ejercicio tanásico’, en una especie de catarsis o purificación de los instintos y afectos, merced a la cual el espíritu se va desprendiendo de la materia que le sirve de prisión. No es otro el sentimiento que alienta en estas palabras que hemos citado de Luis Vives.

Nuestro filósofo no se detiene en lo negativo de la muerte, sino que, pensando en una vida ulterior (‘ya que vamos andando hacia la eterna’), convierte su estoicismo en cristianismo pleno. De esta manera, resuelve el problema de la vida y la muerte en un sentido espiritualista, en contraste con la escuela epicúrea, cuyo vivir hedonístico se ve continuamente amenazado por el fantasma de la muerte, que Epicuro intentó suprimir con el sofisma de su imposible coexistencia<sup>135</sup>.

Toda doctrina ética sobre la vida y la muerte se apoya en una verdad metafísica que la filosofía moderna tiende a admitir como simple postulado, pero que la antigua y la medieval (Vives, en esto, pertenece al Medioevo) demuestran independientemente de la Moral. Nos referimos a la verdad fundamental: la inmortalidad del alma. Sólo mediante la resolución de la muerte en vida, adquiere ésta, psíquica y moralmente, continuidad con la primera vida, sólo así es posible echar a andar por el mundo, seguros de que hallaremos en Dios el objeto y descanso de nuestro viaje, recorriendo ‘el camino de la cumplida sabiduría’.

### *La ‘inmortalidad’ como fundamento de la ética sobre la vida y la muerte*

Ninguna filosofía que merezca este nombre ha podido desentenderse de tan grave problema. ¿A quién puede extrañar, entonces, que Luis Vives, después de una ética semejante y de un medievo cristiano, girando en torno a Dios y al Alma, dedique un capítulo íntegro de su *De anima et vita* a estudiar el problema de la inmortalidad?

No podemos extendernos sobre este tema, pero sí reproducimos, en relación con sus afinidades platónicas, las palabras en que Vives cifra su anhelo de inmortalidad, hablando ya el lenguaje de la modernidad: “Uno de los argumentos de Sócrates en el *Fedón* platónico es que es innato en los hombres el deseo de saber, que, siendo muy escaso, por no decir nulo, el que en esa vida efímera se pueda granjear, no cabe duda que ese deseo debe satisfacerse en

---

<sup>135</sup> “La muerte, pues, el más horrendo de los males, en nada nos atañe. Pues mientras nosotros vivimos no ha venido ella, y cuando ella ha venido ya no vivimos nosotros. Así la muerte no es contra los vivos ni contra los muertos, pues en aquéllos todavía no está y en éstos ya no está”. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, Diógenes Laercio, X 125-139.

otro lugar, pues lo que es natural no puede ser nulo ni superfluo. Así como resultaría ocioso que los animales estuviesen dotados de ojos, si paralelamente no se les diera nada que ver, teniendo que vivir siempre de noche y sumidos en tinieblas, sería a la vez ridícula y vana la pasión por la verdad si nunca hubiéramos de abrazarnos con ella”<sup>136</sup>.

### 3.3. *Lo teológico de la ética vivista*

Pero el conocimiento de Dios, último y supremo grado de la sabiduría, es posible, aún en esta vida, a manera de anticipo del perfecto saber que se alcanza en una existencia ulterior. Pocos como Luis Vives, han acertado a presentar el tema de la Religión con la elegancia del humanista, la claridad del filósofo y el fervor del místico.

“El bien más alto y mejor que pudo darse al humano linaje es la religión, que es conocimiento, amor y reverencia a Dios, Señor y Padre del universo mundo”<sup>137</sup>, ha escrito Vives. Interesa recoger, ante todo, el concepto de religión que en estas líneas se contiene. Sería anacrónico pretender que Luis Vives haya penetrado exhaustivamente en el acto religioso sobre el que tanto han discutido los filósofos modernos. Sólo al juzgarse insuficientes las soluciones dadas por el intelectualismo socrático, el voluntarismo kantiano y el sentimentalismo de Schleiermacher (1768-1834), se ha hecho preciso definir el acto religioso como resultante de la confluencia de las facultades superiores del hombre que se relaciona personalmente con Dios.

¿Cómo lo entendió Luis Vives? Acaba de decirnos que ‘es conocimiento, amor y reverencia a Dios’. Y no olvidemos que el Renacimiento es tributario de la Edad Media en esto de referir a una misma facultad el acto volitivo y el sentimental, siendo más bien el segundo reabsorbido por el primero. Hay que suponer que, en opinión de Vives, la religión, como actividad, se origina al menos de las facultades superiores del hombre, *entendimiento* y *voluntad*. La justa armonía entre ellas exige el primado temporal del entendimiento, toda vez que “por la religión se conoce a Dios; conocido, no puede ser que no se le ame y se le adore”<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> Juan Luis Vives, *De anima et vita [Tratado del alma]*, II, 19. L. R.: II, p. 1239.

<sup>137</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 258. L. R.: I, p. 1227.

<sup>138</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 261. L. R.: I, p. 1227.

### *La función específica del 'amor' en el acto religioso*

Con esto, se puede insinuar el descubrimiento, por parte de Vives, de la función específica del *amor* en el acto religioso. El insistente uso del vocablo *amor* para designar el momento activo de la religión, así como el recurso de la amistad del hombre con Dios, para persuadir el cumplimiento de la ley divina<sup>139</sup>, bien pudieran ser un prelude de esa posesión mística de la Divinidad, por la que los actuales psicólogos especifican la religión.

El hecho de que Luis Vives trate el tema religioso dentro de la Ética, nos obliga a formular la siguiente pregunta: ¿Existe alguna relación entre la Religión y la Ética? Si existe, ¿cuál es ella? Lógicamente debemos hacer constar que tomamos como punto de partida los principios de la moral vivista, es decir, la teológica.

Atendiendo los dictados del buen sentido, o si se quiere, de un minucioso análisis fenomenológico de la Religión y la Ética, hemos de admitir entre ellas algunos puntos de contacto. El acto religioso en su aspecto subjetivo es un producto de las tres facultades superiores del hombre, entre las que los modernos destacan el *sentimiento*. Si admitimos que el acto moral puede concebirse por la sola confluencia del *entendimiento* y la *voluntad*, concluiremos que el acto religioso se completa por el *sentimiento*, implicando de alguna manera el [sentimiento] moral. Luis Vives hubiera podido llegar a esta conclusión con sólo trasladar al sujeto su doctrina religiosa objetiva cifrada en el amor.

Más dificultoso resulta relacionar Ética y Religión, considerada ésta en el aspecto objetivo, toda vez que su definición abarca tanto las creencias o dogmas como normas éticas y aun las prácticas del culto. Ello nos obliga a distinguir en la religión objetiva la *especulativa*, circunscrita a los dogmas, y la *práctica* que incluye la Ética y el culto como parte aplicada de la misma.

Si atendemos a la religión objetiva práctica, hay que aceptar que la religión forma parte de la Moral como conjunto de deberes del hombre para con Dios, que se realizan mediante el culto interno y externo, privado y público. En cuanto a la religión objetiva especulativa, puede atribuírsele un contenido 'informador' de la Ética, si se trata de la religión sobrenatural, y 'fundamentador', si de la natural, siempre en el supuesto de una ética teológica como la vivista.

---

<sup>139</sup> "Ciertamente, quien es amigo de Dios, alegre y contento obedecería las leyes y la voluntad de su Amigo. (...) La principal manera de amar a Dios y serle amigo es la que dice Cristo: 'Vosotros seréis mis amigos si hicieris lo que yo os mando'. Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismos 273 y 274. L. R.: I, p. 1228.



### *Cristificación del estoicismo de Vives*

Luis Vives que, aparte de ser estoico naturalmente religioso, es también sobrenaturalmente cristiano, va a presentarnos la figura de Cristo llena de atractivo, hasta el punto de hacernos amable con su figura, su doctrina<sup>140</sup>.

Jesucristo, a quien llama con entonación mística el “pacificador del humano linaje con Dios y Autor de nuestra salud”<sup>141</sup>, vino “al mundo para enseñarnos la vía más derecha, en la cual nos mantuviéramos en nuestra jornada hacia Dios, sin desviarnos de ella ni el grueso de un cabello”<sup>142</sup>. Conocida la misión docente de Cristo y la excelsitud de su divina sabiduría, en cuya comparación la humana es locura, Vives no duda de seguir al Maestro, aun a trueque de renunciar a la filosofía de los gentiles, que es incomparablemente inferior: “Todo lo que de grave, de prudente, de sabio, de puro, de santo, de religioso; todo lo que con aplauso, con admiración, con pasmo se lee en los sabios gentiles; todo cuanto en ello se recomienda, se aprende, se levanta hasta el cielo, todo ello, pero más puro, más recto, más claro y más expedito se halla en nuestra santa religión”<sup>143</sup>. Saber esto es la perfecta Sabiduría; vivir según ella es la perfecta Virtud.

A partir de aquí hay un vivismo más cristiano. “El fundamento de nuestra salud es creer que Dios es nuestro Padre y que su Hijo único, Jesucristo, es nuestro legislador; y de uno y de otro es espirado el Espíritu Santo, sin el cual nada hacemos, ni pensamos cosa que se levante del suelo, ni que nos tenga que ser provechoso”<sup>144</sup>. ‘Creer’, es decir, ‘conocer’ a Dios; o mejor, ‘reconocerle’. Pero no con una fe sin obras, como proclamaba la Reforma, porque el “verdadero culto a Dios es limpiar el alma de las enfermedades y pasiones malas y transformarnos en su semejanza lo más fielmente que

---

<sup>140</sup> De ahí que Vives no conciba una Ética perfecta fuera del marco de la enseñanza del cristianismo. La ética mira a la ordenación práctica de la vida humana, y los más importantes libros de moral escritos sin relación con la doctrina cristiana, como por ejemplo, los de Aristóteles, “más sirven para ilustrar y disertar que para mover la voluntad de los que los leyeren a vivir, según sus enseñanzas”. Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, II, IV, 3. L. R.: II, p. 660.

<sup>141</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 275. L. R.: I, p. 1229.

<sup>142</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 257. L. R.: I, p. 1229.

<sup>143</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la sabiduría]*, Aforismo 280. L. R.: I, p. 1229.

<sup>144</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 287. L. R.: I, p. 1230.

pudiéremos, a fin de que seamos puros y santos como Él lo es; no tengamos odio con nadie y afanémonos por ser útiles a todos”<sup>145</sup>. ‘Transformarnos’, en el sentido de poner esfuerzo personal, siempre con la ayuda divina.

*Cristo es la máxima realización del amor. Las dos máximas realizaciones de la caridad son la ‘paz’ y la ‘amistad’*

Las obras y la vida de Cristo es –para Luis Vives– la más firme y auténtica realización del verdadero amor que tenemos ‘puesto delante de los ojos para imitarla’<sup>146</sup>. Con tan eximio modelo nada extraña que Vives conozca esta ‘ciencia del amor’ que conocieron y pusieron en práctica los platónicos y agustinianos<sup>147</sup>. Pero el amor de Vives, a diferencia del ‘eros’ de Platón, y aun del amor de San Agustín, angustiosa aspiración a los ideales del Bien, la Verdad y la Belleza, se cifra en un principio de igualdad sosegada y de identificación de intereses: “El verdadero amor lo iguala todo. Donde vive y reina él, ninguno busca anteponerse a otro ni quitarle nada al Amado, porque piensa que en poder suyo está todo lo que está en manos de él”<sup>148</sup>. Esta fórmula, aun admitiendo el clásico desdoblamiento tripartito del amor (a Dios, al prójimo y a sí mismo), fija la atención en el amor al prójimo, que en su grado más excelso no es sino una modalidad de la caridad cristiana<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 288. L. R.: I, p. 1230.

<sup>146</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 350. L. R.: I, p. 1236.

<sup>147</sup> Tanto en lo que se refiere a la naturaleza del amor, como a sus efectos y términos, se ve en la doctrina de Luis Vives la influencia de Platón y de Plotino. Tal característica es propia de la filosofía del Renacimiento. En palabras de Bonilla y San Martín esto es comprensible, pues durante la restauración de la sabiduría antigua (que se verificó en la segunda mitad del siglo XV y siguió en el XVI), Platón y los neoplatónicos son preferidos en lo referente a las ideas estéticas precisamente por sus doctrinas acerca del ‘amor’ y de la ‘hermosura’, mientras que Aristóteles es preferido en la esfera de la preceptiva literaria. Cfr., Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento. II., Las doctrinas*. Madrid: Imprenta de L. Rubio, 1929, pp. 243-244.

<sup>148</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 358. L. R.: I, p. 1236.

<sup>149</sup> Para el estoico, suceda lo que suceda, si se enjuician las cosas rectamente, nunca hay que aflijirse. Epicteto rechaza la compasión o misericordia, puesto que es debilidad del ánimo, o falta de virtud. Sólo sería admisible, a igual que para Séneca, compadecerse de la ‘miseria moral’. Lo que sucede es que la ‘compasión’ del cristiano “va esencialmente unida al amor de caridad, que es precisamente lo que le falta a todo el estoicismo. Para el cristiano, la parte más noble del hombre es, sí, como para los platónicos y estoicos, el alma, pero ésta sólo se salva por la gracia divina, que es sobre todo –en vez de orgullosa armonía interior intelectual y auto-

Las dos realizaciones máximas de la *caridad*, por las que muestra Luis Vives una preocupación casi obsesiva, son la *paz* y la *amistad*, según que la caridad se ejercite con todos los hombres en general o con algunos particularmente elegidos<sup>150</sup>.

Cristo, de nuevo guía y maestro para Vives, “fue tan amigo de la paz, de la concordia, de la caridad, que ningún vicio persiguió más que la soberbia y los vicios que nacen de la soberbia, a saber: arrogancia, ambición, porfías, desacuerdos, enemistades”<sup>151</sup>. “Dios trajo la paz, la concordia y el amor”<sup>152</sup>. La idea de la ‘concordia’ y de la ‘paz’ vuelve una y otra vez bajo la pluma de este humanista del Renacimiento: “Dios, que quiere que nos salvemos, siembra bienquerencias; el diablo, que nos quiere perder, siembra enemistades. (...) Con la concordia, aun lo más pequeño se aúna; con la discordia, aun lo más grande se dispersa. (...) El colmo de la enemistad, en la cual el hombre supera la ferocidad de todas las fieras, es la guerra; sábetete que no es cosa de hombres, sino de bestias (...) De la guerra abomina la Naturaleza, que crió al hombre sin armas, para la masedumbre y la sociabilidad, y aborrécela Dios, que quiere absolutamente e impone imperativamente el amor entre los hombres todos. (...) Ni hay hombre que pueda dañar a otro ni hacerle guerra sino con malicia”<sup>153</sup>.

---

suficiente— ‘amor’ a Dios y al prójimo, una de cuyas manifestaciones es la compasión o misericordia (entendida, desde luego, no como morbosa sensiblería, sino como virtuoso fruto de la caridad con que se aman los hijos del Dios-Amor). El abismo entre la doctrina estoica y la del cristianismo, inmensamente más humana y sublime, es, en este punto y en otros, infranqueable”. Estas palabras de García de la Mora, comentando el capítulo XVI del *Enquiridión* de Epicteto [Ed. cit., pp. 34-35, nota 94], podrían muy bien extrapolarse, y decir de ellas que reflejan perfectamente el espíritu de Vives en cuanto superación doctrinal del estoicismo.

<sup>150</sup> La *philosophia Christi* de Erasmo impregnó toda la obra de Vives. Desde una perspectiva más teológica, Juan Luis Vives “defendió el principio de la *concordia* entre todos los cristianos, sin jerarquías ni contiendas entre inferior y superior, y exaltó la *caridad* como único garante de dicha armonía (...) Con el propósito de exigir la *paz* entre las naciones de Europa, en 1562 redactó el diálogo *De Europaeae dissidiis et bello turcico* (*De la insularidad de Europa y de la guerra contra el turco*) (...) la actitud [pacifista] del exiliado español estuvo fundamentada sobre todo en el principio erasmiano que, de acuerdo con el precepto evangélico, hacía de la *caridad* y de la *paz* las muestras que mejor distinguen al cristiano”.

Alejandro Coroleu, “Humanismo en España”, en Jill Kravey (Ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, (Edición española a cargo de Carlos Clavería y Traducción de Lluís Cabré). Madrid: Cambridge University Press (Sucursal en España), 1998, pp. 314-315.

<sup>151</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam* [*Introducción a la Sabiduría*], Aforismo 366. L. R.: I, p. 1237.

<sup>152</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam* [*Introducción a la Sabiduría*], Aforismo 386. L. R.: I, p. 1239.

<sup>153</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam* [*Introducción a la Sabiduría*], Aforismos 388. 389. 391. 392. 393. L. R.: I, p. 1239. Comentario interesante a este punto doctrinal de

En paralelo con este pacifismo integral, Juan Luis Vives elabora una de las teorías más bellas que conocemos sobre la amistad. A la Ética griega no ha pasado inadvertido este hecho, convencida de que siempre se nos hará más llevadera la peregrinación de la vida en compañía de otros caminantes que participen del mismo destino. En la escuela socrática se cultivó una amistad no sólo de tipo afectivo, como aparece en el episodio patético de la muerte de Sócrates, sino también de tipo erótico/intelectual, despertándose en el amante y procurando despertar en el alma del amado la nostalgia de la Belleza. Aristóteles, asimismo, reclama para el sabio la verdadera amistad, que, a diferencia de la amistad del placer y del interés, se funda en las virtudes dia-noéticas, merced a las cuales es conducido a la felicidad. Y si Epicuro invocó la amistad como uno de los más puros y duraderos placeres, también los estoicos le dieron cabida entre las paradójicas cualidades del sabio. Séneca, por ejemplo, observa que al sabio estoico le agrada tener un amigo, aunque no sea más que por ejercitar la amistad y hacer que tal virtud no quede ociosa, mientras Epicuro busca al amigo para que le asista en sus necesidades: “El sabio, por más que se baste a sí mismo, quiere, no obstante, tener un amigo, aunque no sea más que para ejercitar la amistad a fin de que tan gran virtud no quede inactiva; no por la finalidad que señalaba Epicuro (...), ‘para tener quien le asista cuando esté enfermo, le socorra metido en la cárcel o indigente’, sino para tener a quien él pueda asistir, si está enfermo, a quien pueda liberar, si es apresado por la guardia del enemigo. El que mira hacia sí mismo y con esa disposición llega a la amistad, discurre mal. Como empezó, así terminará: se procuró un amigo que le pudiera ayudar a eludir la cárcel; al primer crujido de las cadenas, desaparecerá”<sup>154</sup>.

Según esta doctrina, la amistad en la Ética grecorromana es únicamente patrimonio de los sabios, adoleciendo de la misma parcialidad que los principios originarios. Hubo de venir el cristianismo para ungir de humildad la sabiduría antigua y dar a la amistad un sentido más humano y a la vez más divino: la amistad es informada por la caridad o amor a Dios y al prójimo por Dios, adquiriendo así su consagración más definitiva. Siguiendo esta tradición llegamos indefectiblemente a Luis Vives: “Lo primero y mejor de todo que puedes hacer es amar, aunque fueres aborrecido; pero lo más excelente y que contenta más es amar y ser amado. (...) No hay riquezas más ciertas que las amistades ciertas. (...) No hay más poderosa escolta que los amigos fieles. (...) El sol quita del mundo el que de la vida quita la amistad. (...) Pero la ver-

---

Vives es el que hace Alan Guy, en el Capítulo V: ‘La doctrina de la paix’, de su libro *Vivès ou l’Humanisme engagé*. París: Editions Seghers, 1972, pp. 98-122.

<sup>154</sup> Séneca, *Epístola 9*. Ed. cit., I, p. 124.

dadera, maciza y duradera amistad sólo se da entre los buenos, entre los cuales el amor cuaja fácilmente. (...) El más trillado y derecho camino para ser amado es que tú ames, pues nada hay que engendre tanto amor como el amor. (...) Pozoña es de la amistad si amas como si hubieras de aborrecer y consideras a tu amigo tal como si hubiera de ser tu enemigo. (...) En la amistad no des entrada a pensamiento alguno de enemistad; no creas que el que tienes por amigo vaya a ser nunca tu enemigo; de otra manera la amistad será flaca y quebradiza. (...) En la amistad conviene que haya fe, constancia y llaneza, por manera que del amigo no tengas ningún recelo ni prestes oído fácil a los suspicaces y a los delatores”<sup>155</sup>.

En esta antología vivista de pensamientos sobre la amistad, se percibe matices del estoicismo y principios de caridad cristiana. ¿Acaso no leemos en Séneca: ‘Ama si quieres que te amen’<sup>156</sup>, o ‘Quiero tener un amigo y no lo podré alcanzar si tú no continuas perfeccionándote como has comenzado’?<sup>157</sup> Sólo que en Vives aquello de que la ‘amistad verdadera, maciza y duradera no se da más que en los buenos’, trasciende ya a cristianismo.

Estos conceptos de la amistad están muy de acuerdo con la doctrina del perdón practicada por el estoico por lo que de ignorancia y error contiene<sup>158</sup>,

---

<sup>155</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismos 402-406.408.411-414. L. R.: I, pp. 1240-1241.

<sup>156</sup> “Dice Hecaton: ‘Yo te descubriré un modo de provocar el amor sin filtro mágico, sin hierbas, sin ensalmos de hechicera alguna: si quieres ser amado, ama’. En efecto, no sólo causa gran placer el cultivo de una amistad vieja y sólida, sino también el inicio y consecución de la nueva. (...) ¿Para qué te procuras un amigo? Para tener por quién morir, para tener a quién acompañar al destierro, oponiéndome a su muerte, y sacrificándome por él. (...) Sin duda tiene alguna semejanza con la amistad el afecto de los enamorados; podríamos definirlo como una locura en la amistad. Porque ¿acaso hay alguien que ame por una ganancia?, ¿acaso por ambición o por gloria? Es el mismo amor el que, por su propio impulso, menospreciando todo lo demás, enardece los ánimos con el deseo de la belleza, no sin esperanza de correspondencia en la mutua estima. ¿Entonces, qué? ¿Una causa más honesta produce un torpe efecto? (...) A la amistad no le empujó provecho alguno propio, sino un impulso natural, pues como en otras cosas experimentamos un instintivo placer, así también en la amistad”. Séneca, *Epístola 9*. Ed. cit., I, pp. 124-127.

<sup>157</sup> “Cuando te ruego con tanta insistencia que te apliques a nuestro estudio, defiendiéndome mi propia causa. Quiero tener un amigo, objetivo que no puedo alcanzar si tú no continúas el esfuerzo inicial de perfeccionarte. Porque ahora me amas, pero no eres mi amigo. ‘¿Pues qué?, ¿estos dos conceptos difieren entre sí?’. Más aún, son desemejantes. Quien es amigo, ama; quien ama, no siempre es amigo; de ahí que la amistad resulta siempre provechosa; el amor a veces hasta es perjudicial”. Séneca, *Epístola 35*. Ed. cit., I, p. 239.

<sup>158</sup> “Cuando alguien te maltrate de obra o de palabra, recuerda que él actúa o habla así porque cree incumbirle. Por lo tanto, no siendo posible que él se adhiera a lo que a tí te parece, sino a lo que a él mismo, síguese que, si él tiene un parecer erróneo, quien sufre perjuicio

y a la que Juan Luis Vives presta especial atención dada la importancia que personalmente le concede: “Perdonar es de ánimo generoso; retener la ojeriza es de hombres duros y crueles, degenerados, abyectos y ruines; verdad que la Naturaleza muestra aun en los animales irracionales. (...) Y pues Dios ninguna cosa hace más veces y de mejor gana que perdonar, ¿quién será tan loco que llegue a negar que aquélla es la más hermosa y excelente obra, que tan de cerca nos aproxima a la naturaleza de Dios sumo y todopoderoso?”<sup>159</sup>.

*El primer dictamen de la conciencia es el amor a sí mismo*

Tratados ya por el humanista Luis Vives –como remedios humanos contra las pasiones– el amor a Dios y el amor al prójimo, sólo le resta, para concluir su *Ética*, hablarnos del amor a sí mismo.

Para poder amarnos a nosotros mismos, es necesario que primero nos conozcamos, según el orden insobornable de estas dos facultades: sólo el que logra realizar un juicio verdadero de sí mismo y de su entorno a través de la recta razón, ejercitando un verdadero acto de sabiduría, puede alcanzar gradualmente una mayor plenitud de sabiduría, también como virtud ética actuando conforme al juicio verdadero de la recta razón<sup>160</sup>. Y llegamos a este conocimiento propio por medio de la conciencia<sup>161</sup>, que, a juicio de Vives, no se limita a descubrir la actividad interior, sino que dictamina sobre la bondad o maldad de la misma, sancionando dichos extremos con el remordimiento o la felicidad en esta vida<sup>162</sup>, anticipo de una sanción definitiva después de la muerte. Aquí se ajusta en un todo nuestro filósofo al concepto tomista de la

---

es precisamente él que se engaña. Porque si la proposición copulativa verdadera opina alguien que es falsa, no sufre perjuicio la proposición copulativa, sino el que se ha engañado. Partiendo, por consiguiente, de estas consideraciones, te portarás de manera suave con quien te injurie. Di, pues, en cada caso: ‘Él se atiene a su parecer’”. Epicteto, *Enquiridión*, XLII. Ed. cit., p. 91.

<sup>159</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismos 548-549. L. R.: I, p. 1252.

<sup>160</sup> Ángel Gómez-Hortigüela Amillo, *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives. Contexto socio-cultural, génesis y desarrollo*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. Diputació de Valencia, 1998, p. 279.

<sup>161</sup> “Ten en estima mayor el veredicto callado de tu conciencia que toda la grito de la loca y necia muchedumbre, la cual aprueba y condena lo que no conoce con idéntica ligereza temeraria”. Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 564. L. R.: I, p. 1253.

<sup>162</sup> “La conciencia es la que, si está alborotada, acarrea al alma gradísimos tormentos, y si está tranquila, el más placiente bienestar, con el cual no hay riquezas ni reinos que puedan comparársele”. Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 565. L. R.: I, p. 1253.

conciencia Moral, destacando su función de ‘maestra de la vida’ y de testigo máximo ante el tribunal de Dios<sup>163</sup>.

El primer dictamen de la conciencia es el amor a sí; pero aun siendo este amor propio tan universalmente conocido, y acaso por serlo, se presta a múltiples interpretaciones, no todas válidas en una Ética teológica. En efecto, cabe pensar un amor propio egoísta, con un egoísmo exclusivista y excluyente tal como persiste en la filosofía antigua, aunque ésta diera en algunas ocasiones testimonio de altruismo. El sumo Bien socrático, muy impreciso como vimos, admite la doble versión cínica y cirenaica, que emprenden diversos caminos, al empuje de los mismos móviles egoístas. En los estoicos encontramos un intento de enajenamiento del ‘yo’. Con Séneca pudieron oírse palabras de acercamiento al prójimo, por lo común privativas del sabio. ¿Cómo debe uno acercarse a la amistad? Recordemos la respuesta de Séneca: “Como a una realidad bellísima, sin verse atraído por una ganancia, ni amedrentado por la mudanza de la fortuna. Despoja a la amistad de su grandeza quien la procura para las situaciones favorables”<sup>164</sup>.

“En esto consiste el amarse a sí mismo: en esforzarse, en trabajar, en pedir a Dios con súplicas muy ahincadas que la porción más excelente de nosotros mismos se adorne y atavíe con el más genuino y rico de los aderezos, que es la religión”, dice Luis Vives<sup>165</sup>. Hay, en consecuencia, una suerte de amor propio que se confunde con la religión o con el amor de Dios. De este amor propio decimos que es virtuoso, y tal vez el principio motor de la mayor parte de nuestras acciones buenas. Luis Vives no quiere que en la ‘filosofía de los fines’ se hagan distinciones sutiles y se hable de posibilidades abstractas. Desde una dimensión histórica, el hombre no tiene más que un fin último sobrenatural. Por eso, refiriéndose a la ‘bienaventuranza’ aristotélica, dice lo siguiente: “¿Es que conocemos dos suertes de bienaventuranza: una de Cristo y otra de Aristóteles? He aquí otra disección blasfema de la bienaventuranza, como lo era aquella de la luz: si acá abajo hase de apetecer la bienaventuranza aristotélica, la bienaventuranza de Cristo no se ha de apetecer aquí. Si la bienaventuranza aristotélica es imaginaria, ¿por qué nos esforzamos en defenderla? ¿Por qué, por esa misma razón, llevamos a la escuela

---

<sup>163</sup> “La conciencia da de sí un auténtico y sólido y duradero testimonio, que valdrá mucho en el juicio de Dios. Es también una gran maestra de la vida si no se entregó a las pasiones que la corrompieron”. Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 569. L. R.: I, p. 1254.

<sup>164</sup> Séneca, *Epístola 9*. Ed. cit., I, p. 126.

<sup>165</sup> Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 575. L. R.: I, p. 1254.

todos los desatinos de todos los filósofos acerca del sumo bien y nos avezamos a propugnarlos? ¿Es que para nosotros es cosa de juego la opinión acerca de la bienaventuranza, que es la suma y compendio de toda la vida? (...) Si es imaginaria la bienaventuranza de Aristóteles, digámosle adiós. Aun para los mismos paganos es poco sana y piadosa. Aprendamos nosotros a conocer y a defender la verdadera”<sup>166</sup>.

El hombre, viviendo conforme a las normas éticas, se perfecciona espiritualmente hasta la contemplación y amor de Dios. ¿Qué es Dios para el hombre? Su felicidad perfecta, al decir de Santo Tomás; su premio ‘eterno y celestial’, en frase de Vives<sup>167</sup>. Así, pues, el hombre, si se ama verdaderamente, ama a Dios (total perfeccionamiento de su ser), y amando a Dios, se ama a sí mismo. Por otra parte, la tendencia a los supremos ideales o valores, sustantivados en la Divinidad, recibe un fuerte impulso del hecho de su realización en ‘bienes concretos’ que perfeccionan nuestra naturaleza. Y este perfeccionamiento humano no puede confundirse con el mezquino concepto de una religión/negocio, tan ajeno a la Ética teológica vivista como próximo al hedonismo o utilitarismo, según aquello de que ‘la utilidad es la moneda del placer’.

La aplicación lógica de la doctrina expuesta sobre la posible identificación del amor divino y humano, es la reabsorción por ambos del amor al prójimo. Los ideales de la Bondad, Justicia y Belleza, realizados en algunos de nuestros semejantes, pueden determinar asimismo una atracción de esa clase. Pero también en el altruismo se oculta –con frecuencia– el ‘yoísmo’, mediante la proyección del yo propio en el yo de los demás. Esto constituye una prolongación de nuestra personalidad, interfiriéndose así los tres amores: a Dios, al prójimo y a sí mismo.

#### 4. Conclusión

Con estos conceptos, y siguiendo a otros autores, hemos buscado iluminar la perspectiva Ética de Juan Luis Vives, quien, consecuente consigo mismo a lo largo de un camino filosófico, nada establece en su última jornada que no estuviera como implícito y fundamentado en la primera<sup>168</sup>. La

<sup>166</sup> Juan Luis Vives, *De Disciplinis [De las Disciplinas]*, I, IV, 1. L. R.: II, p. 503.

<sup>167</sup> “¿Quién hay si no está del todo fuera de entendimiento, que rehuse un poco de trabajo por un premio eterno y celestial, pues aun las cosas perecederas y frágiles no se alcanzan sin trabajo?” Juan Luis Vives, *Introductio ad Sapientiam [Introducción a la Sabiduría]*, Aforismo 583. L. R.: I, p. 1255.

<sup>168</sup> El fin humano y moralizador de toda su filosofía le lleva a hacer de ésta como una



*Introductio ad Sapientiam* es una versión cristiana de la ética socrática y estoica. Y Luis Vives, por tanto, puede llamarse ya el moralista del Renacimiento, del Renacimiento español al menos, toda vez que recoge la doble tradición ética española: el senequismo y el cristianismo<sup>169</sup>.

Más difícil que descubrir la filiación senequista de Vives, sería precisar en concreto las notas esenciales de su senequismo. Acaso pudieran facilitar esta labor las repetidas coincidencias doctrinales entre los dos moralistas españoles. Pero no nos atrevemos a dictaminar en una cuestión que sin duda otros críticos más especializados están llamados a esclarecer. Tan sólo diremos, como punto final, que el ‘hombre estoico’ y el ‘hombre cristiano’ muy bien podrían ajustar su recto proceder a los principios éticos de la *Introductio ad Sapientiam* y demás obras de Juan Luis Vives. En cuanto a la moralidad del mismo Vives, el profesor Bonilla y San Martín se nos ha adelantado en escribir lo siguiente: “Dicen mucho, pues, estos escritos en pro de la severidad de principios, austeridad de costumbres y profunda fe religiosa que caracterizan la vida del insigne valenciano. La fidelidad del mismo a semejante línea de conducta, fue inalterable”<sup>170</sup>.

---

especie de ‘instrumento’ ascético, destinada a la conformación espiritual del hombre con Dios. La obra más filosófica de Vives, *De prima philosophia seu de intimo opificio Naturae [Filosofía primera (Metafísica), o sea, de la obra íntima de la Naturaleza]*, manifiesta claramente este intento, pues toda ella está coronada e iluminada por el pensamiento de Dios, que es la base y el vértice de toda la metafísica. Cfr., Juan Luis Vives, O. cit., L. R.: II, pp. 1057-1319.

<sup>169</sup> Cfr., Jill Krave (Ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, (Edición española a cargo de Carlos Clavería y Traducción de Lluís Cabré). Madrid: Cambridge University Press (Sucursal en España), 1998, Prólogo, pp. 15-18.

<sup>170</sup> Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento. I., El hombre y la época*. Madrid: Imprenta de L. Rubio, 1929, p. 70.