Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives

Isabel TRUJILLO PÉREZ

1. *Introducción*

La influencia de san Agustín en el desarrollo de la filosofía occidental ha sido tan grande que se puede sostener que el agustinismo está presente, aunque en formulaciones muy distintas entre sí, en los momentos más relevantes —no solamente en autores de inspiración cristiana— de la historia de esta filosofía. Más que consistir en una escuela, se puede considerar un estímulo, un punto de vista desde el que se mira la realidad. En este sentido, la presencia de influencias agustinianas es compatible con posiciones que no asumen los presupuestos y las conclusiones teóricas del obispo de Hipona. Es el caso del Humanismo, en el que se pueden encontrar características e influencias de san Agustín junto con una ausencia total de justificación teorética, más aún, ni siquiera una discusión de las tesis agustinianas.

El estudio de los Padres de la Iglesia representa un papel fundamental en la génesis del Humanismo. Pero el desarrollo del peculiar punto de vista de este movimiento, la crítica filológica, facilita la asimilación de éstas posiciones filosóficas en una síntesis personal y creativa. En efecto, la esencia del Humanismo, de su originalidad, no es lo que conocieron del pasado, sino la actitud que asumieron ante ello. La atención filológica es ya un modo de filosofar: se trata de descubrirse a sí mismos a través del estudio de los clásicos. En frase de Marsilio Ficino, *per litteras provocati, pariunt in seipsis.*

La atención filológica se puede considerar la principal aportación del Humanismo italiano, a partir de la figura inicial de Francesco Petrarca. Este autor ha sido considerado el precursor de este movimiento y animador del renacer de los clásicos. La nota dominante de sus obras fue el deseo de renovación religiosa, cultural y moral, que él alimentó precisamente con el estudio de estos autores. Buena parte de los estudiosos de Petrarca sostienen que todos sus conceptos fundamentales se puede encontrar, al menos en las premisas, en Agustín [1]. El momento histórico en el que vive Petrarca señala la decadencia de los organismos medievales y del sistema escolástico. En efecto, el humanismo como aparece en la obra de Petrarca comporta el resurgir de las disciplinas retóricas y literarias y el prevalecer de éstas sobre las ciencias naturales. Frente al predominio de Aristóteles y sobre todo de sus comentadores árabes en el *studium* medieval, Petrarca se coloca, con Agustín, de la parte de Platón, que conoce a través de la traducción de Cicerón. Después de Petrarca, a través de la figura de Coluccio Salutati, el pensamiento humanístico en Italia de la primera mitad del *Quattrocento* se dirige hacia nuevos horizontes y se diferencia del petrarquesco, centrándose más sobre la vida civil, en la búsqueda de la felicidad y en la completa realización del hombre en este mundo. El motivo agustinista, aunque perdura en una actitud práctica de la filosofía, cede al paso al motivo civil y político de tendencia paganizante. Se aleja así del Humanismo europeo, heredero de la dimensión religiosa del Petrarca, para el que San Agustín fue el mejor maestro.

Las innovaciones aportadas por el movimiento humanístico italiano penetran en Europa solamente al final del 1400, pero, gracias a la imprenta, en pocos años se difunde y se afirma este nuevo modo de pensar y de entender la cultura y el saber teológico y filosófico. A diferencia de la orientación paganizante del Humanismo italiano, el europeo sigue la tradición religiosa inaugurada por Petrarca. Este componente religioso tiene origen en los siglos XIV y XV en el fervor del renacimiento del cristianismo afectivo interior, fomentado por el movimiento de la *devotio moderna* y por el espíritu de concordia que había inspirado el ideal conciliarista del siglo XV.

El interés por el estudio directo de la Sagrada Escritura como fuente de verdadera devoción junto con la crítica exegética; la recuperación de la antigüedad clásica como modelo de la perfecta humanidad que hay que cul-

1. Se puede ver, por ejemplo, G. TOFFANIN, *Storia dell'Umanesimo*, Bologna 1966.

tivar para entender mejor la dimensión religiosa; la atención por el mundo interior del hombre; el diálogo cultural; el ideal de una Europa de hombres cultos en comunión de pensamiento, son características del Humanismo europeo. Desde el punto de vista de la filosofía, este movimiento influyó, no tanto por una elaboración propia, sino por la crítica a la teología y a la filosofía escolástica. Además de no manifestar interés por los problemas naturales, los humanistas no intentaron separar la especulación teológica de la filosófica, debido a la convicción de que no se puede dar una especulación que no tenga en el cristianismo y en la Revelación su aspiración y meta, renovando así el espíritu del agustinismo medieval. Se puede decir que este movimiento unió así los intentos del humanismo cristiano de Petrarca y de Salutati y los del humanismo civil italiano, buscando una reforma filosófica y teológica en nombre de un acuerdo sustancial entre la sabiduría clásica y la fe cristiana y un equilibrio entre la especulación y el interés por las cosas de este mundo [2].

La figura de Juan Luis Vives encaja perfectamente en este cuadro, reducido y esquemático en la exposición, que esboza las características del pensador humanista, pues él encarnó esta *forma mentis* con una elaboración particularmente personal.

Hay que reconocer que, si ya en la historia de todo pensador es necesario ser cautos para no encorsetar autores en rígidas categorías historiográficas, por lo que se refiere a Vives es todavía más necesario. En sus obras, salta a la vista un juego dialéctico interno de estímulos diversos. La actitud abierta a quienquiera que sinceramente busque la verdad, el rechazo de todo sectarismo político, religioso o filosófico, el equilibrio entre la modestia y la confianza en sí mismo, que lleva a Vives a considerar los filósofos precedentes «no nuestros amos sino nuestros guías» [3], hacen que su pensamiento y sus obras tengan influencias que son asimiladas junto con una valoración crítica personal.

El amor a la sabiduría, el papel central del hombre, la profunda religiosidad, la atención a los autores clásicos, la crítica al aristotelismo y la primacía de Platón, y en particular la orientación práctica de su filosofía

2. Son significativas, a este propósito, las obras de Erasmo y de Tomás Moro.

3. J. L. VIVES, *Obras completas*, traducción de L. RIBER, 2 vol., Madrid 1947, II: *De las disciplinas*, p. 342.

nos lleva por caminos que se reconducen a través de sus páginas a San Agustín.

2. *La búsqueda de la verdad y el concepto de sabiduría*

La lectura del *Hortensio* de Cicerón sembró en el ánimo de San Agustín una sed profunda de la verdad. El ansia de poseerla lo guió en su búsqueda hasta encontrarla. Precisamente este amor por la verdad, sincero y profundo, es característico de Vives y uno de los motivos de su grande admiración por el Obispo de Hipona. Es constante entre sus páginas la condena del orgullo filosófico y la exaltación de la honestidad intelectual. Es propio del sabio reconocer los límites de la capacidad del hombre y, además, condición para llegar a serlo. En su tratado *De disciplinis*, Vives propone precisamente el ejemplo de San Agustín: «Sólo ha existido un gran hombre, Aurelio Agustín, que dejó unos libros de Retractaciones, con absoluta simplicidad e incorruptible buena fe; pero su conducta hasta ahora, no ha tenido imitadores» [4]. La importancia de esta actitud es todavía más grande por el contraste evidente con los «falsos filósofos» que Vives ataca en su ensayo *Veritas fucata*, en el que presenta un diálogo entre filósofos que se dejaron llevar por la pasión y el deseo de acceder por encima de los demás, oscureciendo así la verdad e impidiendo su triunfo. Sin embargo, la verdad que el humanismo busca es la verdad sobre el hombre. La actitud antiespeculativa que parece caracterizar este periodo histórico se vuelve atención por el sujeto concreto, y dar un nuevo sentido a la dignidad del hombre es la finalidad de la filosofía. En este camino, Sócrates fue el primero que orientó a los hombres al conocimiento de sí mismos. En su obra *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, Vives subraya este aspecto cuando escribe: «Sócrates fue el primero que aplicó al uso de las ciudades y de los pueblos la filosofía; que (...) la incorporó a la vida (...) para que no pasasen ellos desconocidos para sí, lo cual es un desdoro muy grande y contrario a aquel célebre oráculo de Apolo, que es el primer escalón para la sabiduría» [5]. La sabiduría socrática no puede tener su fin en la misma. El conocimiento comporta perfeccionamiento del hombre. Esta tesis fue acogida de

4. *Ibid.*, p. 357.
5. *Ibid.*, p. I: *Orígenes, escuelas y loores de la filosofía*, p. 572.

lleno por Vives, y todas sus obras están impregnadas de este concepto socrático. Étienne Gilson ha hablado de la existencia de un socratismo cristiano. La búsqueda de la imagen de Dios en los hombres es la finalidad de la filosofía. Una cosa hay en común entre Sócrates y estos filósofos cristianos: el interés por el conocimiento de sí mismos, mucho más importante que conocer el mundo externo. Pero este antifisicismo no lleva al subjetivismo o al psicologismo, sino, al contrario, no podemos conocernos a nosotros mismos si no conocemos el lugar y el orden que el hombre tiene en el mundo y la condición de su ser vinculado a Dios [6].

La filosofía no es una labor exclusivamente especulativa. No interesa el saber por el saber, sino el saber para el hombre, al servicio de la vida y de la virtud. Y ¿qué es la virtud?: «Doy el nombre de virtud a la piedad para con Dios y con los hombres; al acatamiento de Dios, al amor de los hombres, que anda identificado con la voluntad de hacer bien» [7]. El humanismo vivista está caracterizado por ser principalmente práctico. A este propósito, Bernardo Monsegú ha definido su filosofía como pragmatismo ético o filosofía educativa, que, aunque no desconoce el valor lógico y metafísico de la verdad, quiere estar al servicio de la virtud [8]. En la obra *Introductio ad sapientiam*, Vives resume este concepto en una de sus máximas: «Todo lo demás que hay en el cuerpo o fuera de él, caso que lo tengas, te aprovechará si lo refieres a la virtud y te hará gran daño si lo refieres a los vicios» [9]. Noreña escribe en un modo particularmente claro que su ética «es una síntesis de teocentrismo cristiano y de racionalismo griego. De la tradición judeo-cristiana deriva el principio conductor de que la moralidad es un orden normativo exigido a la voluntad libre del hombre por la acción creadora del Autor de la Naturaleza (...). De acuerdo con el racionalismo dualista del pensamiento platónico, Vives encuentra en la razón el componente noble del hombre y en el cuerpo su parte más baja y menos digna. El orden moral, por lo tanto es la sujeción y control de las pasiones inferiores por las potencias intelectuales. El matiz humanista consiste en presentar la moralidad como la culminación de la perfección humana» [10].

---

6. Vid. Ét. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia 1988, pp. 263s.
7. J. L. VIVES, *o. c.*, en nota 3, I: *Introducción a la sabiduría*, p. 1206.
8. Cfr. B. MONSEGÚ, *Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives*, Madrid 1961, p. 57.
9. J. L. VIVES, *o. c.*, en nota 3, I: *Introducción a la sabiduría*, p. 1212.
10. C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*, The Hague 1970, p. 235.

La convicción de que el hombre es imagen de Dios, es común a toda la filosofía medieval. El problema nace cuando se intenta definir en qué consiste esta imagen: ¿en la voluntad o en la inteligencia? San Agustín defenderá la dignidad del pensamiento, que permite al hombre entender qué puesto le viene reservado en el orden de la creación. En esta línea, el orden moral consiste en someter lo inferior a lo superior. La filosofía moral está fundada, pues, en la persuasión de que la virtud es lo que perfecciona al hombre y el vicio es anti-natural. Lo más noble en el hombre es la inteligencia y el ingenio. La sabiduría consiste en juzgar rectamente las cosas sin dejarse arrastrar por las pasiones más bajas. Empieza así la obra *Introductio ad sapientiam*: «La verdadera sabiduría consiste en juzgar de las cosas con criterio no estragado, estimando cada una de ellas por su valor real» [11]. El acto propio del hombre es un juicio acerca del valor de las cosas que se identifica con la virtud. Esta última anotación da al sistema vivista un matiz naturalístico desde el punto de vista ético, admitido por el mismo Vives: «¿Qué otra cosa es el cristiano sino el hombre vuelto a su naturaleza?» [12]. Se encuentra, pues, en la concepción ética cristiana el reconocimiento positivo de algo que pertenece esencialmente a la naturaleza del hombre, de lo que se deduce una perfecta armonía entre las aspiraciones humanas y el ideal cristiano, tan propias de la perspectiva humanista. Como Agustín, Vives encuadra al hombre solamente bajo la luz de su ligamen con Dios, su fin último. El saber es útil en la medida en que lleva a alcanzar este fin. En una de sus obras apologéticas, Vives reflexiona sobre la necesidad de transmitir y enseñar este fin: «El hombre, si no sabe para qué fin está puesto en la vida, ni a dónde tiene que ir, ¿no parecerá que fue procreado de balde?» [13].

Si el primer escalón de la sabiduría es conocerse a sí mismos, el último y más alto es conocer a Dios. En este conocimiento se encierra toda la sabiduría filosofíca. A excepción de sus tratados filosóficos de juventud, Agustín compuso obras predominantemente teológicas. A partir de sus obras teológicas encontramos su pensamiento filosófico. El objetivo de su pensamiento es la salvación del individuo concreto que, aunque posea una naturaleza herida, tiene la capacidad de alcanzar a Dios. La razón tiene un

11. J. L. VIVES, *o. c.*, en nota 3, I: *Introducción a la sabiduría*, p. 1205.
12. *Ibid.*, II: *Concordia y discordia en el linaje humano* p. 87.
13. *Ibid.*, II: *De la verdad de la fe cristiana*, p. 1332.

papel importante para llegar a la fe, y, una vez alcanzada, para entender y penetrar sus contenidos. El estudio filosófico y teológico se suceden sin solución de continuidad. También los humanistas heredan esta actitud. El mismo Erasmo concibió la filosofía como una sabiduría práctica de vida cristiana. Este aspecto fundamentalmente práctico de toda investigación, se desarrolló, en el Humanismo, junto con una actitud anti-especulativa: todo conocimiento está finalizado a la acción, y, en cuanto tal, no se puede separar de su vínculo con Dios. El principal trabajo de la filosofía es dar a conocer al hombre su vinculación a Dios, para que el conocimiento de sí mismo sea completo y la perfección humana se apoye sobre una base sólida. Sin embargo, la razón humana quedó herida con el pecado original, y el hombre corre el riesgo de no encontrar la vía adecuada para llegar a Dios. Para facilitar esto, Dios envió a su mismo Hijo que desde entonces es Camino, Verdad y Vida para los hombres. De la misma manera en que Cristo, encarnándose, nos reconcilió con Dios, el hombre a través de la imitación de la perfecta Humanidad de Cristo puede llegar a Dios Padre. Es lo que Vives recoge en el libro de máximas dedicado a la Princesa María Tudor *Satellitium animae* en su primera parte: *Scopus vitae Christus*. El punto de partida y de llegada es Cristo, idea común de los humanistas. La meditación y la imitación de las palabras y de los actos de Cristo constituyen la forma más alta de la sabiduría cristiana. Ya en su primera obra, *Christi Iesus triumphus* del 1514, Vives propone que todo el saber literario se ponga al servicio de Cristo. Y todas sus obras están permeadas de este nervio cristocéntrico [14].

3. *Centralidad del mundo interior del hombre*

El problema de la interioridad del hombre, introducido por Sócrates, alcanza una de sus cimas más altas en San Agustín. El mundo queda ajeno al hombre, y conocerse a sí mismos es el verdadero misterio. En este sentido, la figura de Petrarca representa un escalón fundamental en la vuelta de la intimidad del hombre.

Para Juan Luis Vives, la observación y el estudio de la intimidad del hombre es el fundamento sobre el que edificar la educación y la moral

14. Cfr. *ibid.*, I: *Triunfo de Cristo*, pp. 259s.

del hombre: «No existe conocimiento de cosa alguna ni más excelsa, ni más sabrosa, ni que mayor maravilla ocasione, ni acarree más utilidad a las más generosas empresas, que el conocimiento del alma (...). Empero, ya que radica en ella la fuente y el origen de todos nuestros bienes y males, no hay cosa que convenga más que el que se la conozca a fondo, a fin de que, purificado el manantial, dimanen y corran puros los arroyos de todas las acciones» [15].

En el estudio del mundo interior del hombre, se descubre su naturaleza y, en ella, las aspiraciones, capacidades y dificultades para la realización del último fin.

Además de la pasión por la búsqueda de la verdad, Agustín está atraído con fuerza por el problema del mal, sobre todo del mal moral, preocupación constante en él, por la experiencia de su propia debilidad personal. Las consecuencias del pecado original en la naturaleza humana es uno de los temas más profundizados en sus obras. También en Vives encontramos frecuentes referencias a este hecho. Después del pecado original, el hombre quedó herido y debilitado en sus potencias y facultades, con grandes dificultades para dominar las pasiones, que, desde aquel momento, con esfuerzo quedaron reducidas a las órdenes de la razón y de la voluntad. A estas miserias se unirán todas las de la humanidad entera, por culpa del pecado de cada hombre. Cuando Vives se pregunta por el origen de los males y de las miserias de los hombres, responde a sí mismo: «Este percance lamentable (el pecado original) invirtió el orden de la constitución humana, puesto que el hombre disolvió el que regulaba sus relaciones con Dios, y ni las pasiones obedecieron a la razón, ni el cuerpo al alma, ni lo exterior a lo interior» [16]. Y en el *De concordia et discordia in humano genere*, explica así la degeneración de la naturaleza: «¿De dónde, pues, tantas disensiones en todo el humano linaje y tantas discordias y enemistades y odios? ¿Qué otra cosa hemos de pensar sino que el hombre degeneró de su naturaleza?» [17]. Esta degeneración, originalmente producida por el primer pecado, cada uno la prueba *ex experientia*: «Lo más triste de ese derrumbamiento es que la memoria quedó lesionada por el gran fracaso, y nos quedan todavía muchos resabios de la presunción añeja. Por desgracia nos he-

15. *Ibid.*, II: *Tratado del alma*, p. 1147.
16. *Ibid.*, I: *Del socorro de los pobres*, p. 1357.
17. *Ibid.*, II: *Concordia y discordia en el linaje humano*, p. 87.

mos olvidado de la caída, a pesar de que todos los días la sentimos con tan grande daño nuestro, pero nos complacemos en imaginar otros pretextos y en disculparnos a nosotros mismos»[18]. Consecuentemente se limita a delucidar sus efectos en la naturaleza, sin intentar una explicación teorética, sino subrayando la historicidad del hecho. Sin embargo, conocer los límites de la naturaleza humana no tiene por qué llevar a un completo pesimismo ni a la consiguiente renuncia del uso de la razón. Sin duda, la naturaleza humana caída y el desorden de las pasiones hace difícil la búsqueda de la verdad, pero Vives está plenamente convencido de que, con esfuerzo personal y usando lo mejor posible las capacidades de que dispone, es posible en el orden natural conocer y actuar rectamente. Además, la perfección cristiana no solamente no niega, sino que perfecciona la sabiduría y la virtud naturales. En su obra *De prima philosophia*, escribe: «Con aquel su pecado primitivo perdió el hombre el señorío del mundo, pero, no obstante, Dios no le rechazó en absoluto del fin, objeto el más deseable. Por eso no le quitó los instrumentos o digamos el viático para llegar a él. Y le dejó tanta luz cuanta era menester para atinar el camino que derechamente le condujese a la felicidad»[19].

Por cuanto concierne la dimensión más subjetiva de la interioridad del hombre, es decir, esa *magna quaestio* que cada uno es para sí mismo, la obra más relevante es el tratado *De anima et vita*. En ella, Vives estudia a través de la observación los procedimientos cognoscitivos y afectivos del hombre para poderlo orientar en el poner orden en su naturaleza. Es particularmente interesante el libro tercero, en el que Vives examina las pasiones y la influencia que éstas pueden tener en el conocimiento humano. En su análisis advierte la posibilidad de que las pasiones y las emociones interfieran en el trabajo de la razón, y al mismo tiempo, que el amor puede aumentar la profundidad de nuestro conocimiento. Las diferencias entre las *Confessiones* de San Agustín y este tratado son muchas. En las *Confessiones* Agustín se desahoga en un diálogo íntimo con su Dios. El tratado viviano tiene, por el contrario, carácter científico. Sin embargo hay que subrayar el hecho de que el objetivo es el mismo en los dos autores: conocer el hombre, su proceso cognoscitivo, la dinámica de sus sentimientos y emociones y la intervención de estos factores en la vida moral. Y todo esto con la fina-

18. *Ibid.*, p. 88.
19. *Ibid.*, II: *Filosofía primera*, p. 1962.

lidad de reconducir el hombre a su fin, a través de la reconquista del orden de su naturaleza.

4. *El estudio de autores clásicos*

El interés por San Agustín, iniciado por el círculo erasmista, tiene su razón de ser en la atracción ejercitada por la síntesis que Agustín representa entre la vida religiosa y un sólido conocimiento de la antigüedad clásica. Esta síntesis fue el ideal del humanismo europeo, como lo había sido para Petrarca y el primer movimiento humanístico italiano del *Trecento*. La armonía que los humanistas encontraron en la sabiduría antigua y cristiana obedece al hecho de que es única la fuente de la verdad, Dios. El interés filológico responde, pues, a un acuerdo esencial en cuanto concierne a la naturaleza humana: la ética antigua permanece sin solución de continuidad en la ética cristiana. El convencimiento de que la inteligencia del hombre es una participación de la divina lleva a Vives a pensar que toda sabiduría es un reflejo de la luz de Dios y que por lo tanto, es útil aprender de los clásicos, siempre que conocerlos se oriente a volvernos mejores: «Y también para nuestro aviso y edificación, siendo así que en muchos gentiles hubo tanta excelencia de virtud cuanta fuera bueno que hubiese en el hombre cristiano» [20].

Como buen humanista, Vives sostiene que el estudio de los clásicos es un elemento integrante de la educación humana y le da un papel importante en su proyecto pedagógico. Propone la lectura de autores paganos, pero recomienda al maestro que prepare al alumno y le dé los instrumentos de valoración crítica oportunos, orientándolo hacia aquellos textos que sean más útiles, teniendo en cuenta su carácter y formación: «Vaya a esas lecturas bien preparado con el antídoto de estas y otras análogas reflexiones» [21]. En el tratado *De disciplinis*, él mismo examina los autores que conviene leer y con qué fin. En todo caso es fundamental la ayuda del maestro que tiene que guiar y ayudar en la comprensión del texto.

Vives impregna también este aspecto del estudio de los clásicos desde su perspectiva ética. Recomienda la puereza y la elegancia del estilo, pero

20. *Ibid.*, I: *Introducción a la sabiduría*, p. 1217.
21. *Ibid.*, II: *De las disciplinas*, p. 592.

está bien lejos de exagerar la importancia de este aspecto formal. El interés por esta literatura es debido al poder moral que tiene. Los mejores autores son los que pueden enseñar a vivir bien: «Los autores en que se ejercitarán deberán ser aquellos que a la vez aliñen la lengua y las costumbres, y que enseñen no solamente a bien saber, sino a bien vivir» [22].

Para San Agustín, el estudio de los clásicos había sido un componente esencial de su formación retórica y tuvo también un importante papel en el desarrollo de su pensamiento, pues fue la base de la que partió su búsqueda de la verdad hasta su conversión. Desde este momento se invierte la valoración de fe y razón: la fe es lo fundamental. La inteligencia y la fe se completan. Las conquistas de los paganos son perfeccionadas en la Revelación. Con la fe, la inteligencia descubre la verdadera perspectiva para alcanzar la profundidad de la vida del hombre. Este modo de ver el estudio de los clásicos nació del encuentro de la fe cristiana y la sabiduría griega antigua, y fueron los Padres de la Iglesia los que realizaron la unión, que está fundada sobre la roca firme de la única Verdad.

Entre las características fundamentales de San Agustín y de aquellos que en el pasar de los siglos sintieron su influencia, está presente la preferencia por la filosofía platónica y el rechazo de la doctrina aristotélica. En la formación del Obispo de Hipona, el platonismo tuvo un papel determinante. En Petrarca, la aceptación de Platón está unida al rechazo de la filosofía aristotélica, sobre todo en las formulaciones de sus intérpretes. Desde este punto de vista se puede decir que también en esto el Humanismo europeo sintió su influencia. Por lo que se refiere a Vives, este autor adopta una posición particularmente interesante y articulada, pues, aun criticando la corriente aristotélica, acepta en algunos puntos aspectos de esta filosofía, por ejemplo en lo que concierne a la gnoseología y la lógica, aunque su orientación humanística y ética impregna siempre cada una de sus posiciones teóricas.

El primer encuentro de Vives con la filosofía platónica tuvo lugar cuando trabajaba en la preparación de la edición crítica del *De civitate Dei* de San Agustín. Estudiando esta obra, Vives descubrió el papel fundamental de la filosofía platónica y neoplatónica en la formación de la Patrística y quedó entusiasmado por el valor moral de los escritos platónicos. La visión de Grecia, sin embargo, llega a los humanistas desde la perspectiva

22. *Ibid.*, II: *Pedagogía pueril*, p. 326.

romana. En efecto, la influencia platónica más fuerte es asimilada a través de la posición ecléctica de Cicerón. Después de la edición crítica de los libros de San Agustín, el primer texto comentado en la Univesidad de París, es el *Somnium Scipionis*, síntesis romana de la socraticidad platónica. Vives admira en esta obra la superioridad de la realidad espiritual sobre la material, los valores morales, la concepción del hombre como microcosmos e imagen de Dios. También otras características de la personalidad intelectual de Vives son de origen romano, como por ejemplo la fuerte actitud antiespeculativa y la inclinación hacia el lado práctico de la filosofía. De Séneca aprende que la parte suprema de ésta es la ética. El ideal del hombre virtuoso se adecua perfectamente a la visión estoica. En el *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* escribe: «Yo pienso que no hubiera habido más verdadero cristiano que este sabio estoico, una vez que se penetrase de los preceptos de nuestra santa religión» [23].

En el humanismo, la fidelidad al platonismo se encuentra unida al rechazo del aristotelismo, como éste se afirmó en los ambientes universitarios de los siglos inmediatamente precedentes. Son significativas a este propósito las páginas que Vives dedica a la crítica de Averroes. Sin duda, Vives dio una poderosa contribución a la polémica, empezada por los humanistas contra la degeneración del aristotelismo, en la que se encuentra una huella de la influencia de Erasmo de Rotterdam y que tiene su más clara expresión en la carta que escribió en el 1519 a su condiscípulo Juan Fort, que lleva el título *In pseudo-dialecticos*. Como hemos dicho antes, esta posición típicamente humanista, se encuentra en Vives junto con una síntesis personal que lo ayudó a asimilar elementos de lo que de bueno juzgó encontrar en el sistema aristotélico. De todas formas, su crítica más dura fue dirigida a los intérpretes, que con su incompetencia confundieron los textos y dieron explicaciones equivocadas de la doctrina del Estagirita: «Es mucho más abierto, mucho más claro, mucho más diáfano el griego nativo de Aristóteles que el latín de su intérprete» [24]. La posición de Vives por lo que se refiere a la obra aristotélica resulta problemática y presenta un desarrollo diverso en el curso de su pensamiento. En las obras juveniles, Vives confirma su admiración por Aristóteles con tonos enfáticos. En el *De initiis* escribe: «Pero los filósofos míos, cuyo caudillo, sin duda el más sabio de todos los filósofos, es Aristóteles,

23. *Ibid.*, I: *Orígenes, escuelas y loores de la filosofía*, p. 574.
24. *Ibid.*, p. 575.

son los peripatéticos»[25]. En cuanto pedagogo admira su claridad, su estilo sobrio, el orden y la estructura del razonamiento: «Aristóteles, comparado con los filósofos anteriores, es más claro que el mediodía»[26]. Además, «nada hay que se refiera al conocimiento de las cosas, a los contentamientos de la Naturaleza, al bien decir y al bien vivir, a lo que debe mandarse a los otros, a la promulgación de las leyes que no lo haya estudiado y resuelto muy a fondo la escuela peripatética»[27].

En la *Censura de Aristotelis operibus*, obra más madura, examina los libros del Estagirita distinguiendo entre aquellos de segura autenticidad de los más inciertos. En línea general, Vives elogia todas las obras de Aristóteles pero encuentra pasajes oscuros y difíciles, especialmente por lo que se refiere a los libros de la *Metaphysica*, de los que escribe: «Estos libros, en hartos pasajes, son oscuros y difíciles, no tanto por la manera de tratarlos, como por la ignorancia de las cosas de que tratan, a las que, puesto que están puestas en lo más escondido y abstruso de la Naturaleza, son pocos los ingenios que las pueden penetrar»[28]. Por lo demás, el opúsculo expresa admiración por las obras. Sin embargo, en el *De disciplinis* la posición viviana resulta más crítica. En el capítulo IV del libro I de la primera parte Vives examina los estragos causados por las guerras, en concreto, la oscuridad que con la evolución de las lenguas ha envuelto las obras de los sabios y también las de Aristóteles, aunque lo acusa también a él de haber querido ser oscuro en algunos pasos: «Pero por desgracia, o él mismo, adrede, oscureció lo propio o se le allegaron oscuridades fortuitas que enturbiaron esa agua pura y así la enviaron a los canales»[29]. Pero la principal dificultad para entender las obras de Aristóteles, procede de sus intérpretes: «Y ese escritor sumo, tan oscuro y recóndito en su lengua natural, fue luego traducido a las lenguas ajenas para el cabal conocimiento de la filosofía y de todas las artes (...) por obra no de algún peritísimo de la lengua, de la cual vertía y a la cual vertía, fiel al sentido y no a la letra, sino de muchachos, o de espíritus superficiales, o de gente ruda que traducía servilmente palabra por palabra (...). Como no alcanzaron el sentido de muchos pasajes, tradujeron a capricho, de modo que lo que iban a conocer no era la lengua de Aristó-

25. *Ibid.*, p. 574.
26. *Ibid.*, p. 575.
27. *Ibid.*, pp. 575-576.
28. *Ibid.*, I: *Censura de las obras de Aristóteles*, p. 978.
29. *Ibid.*, II: *De las disciplinas*, p. 362.

teles, sino la de su irresponsable intérprete, y el griterío y los alborotos y las protestas airadas y las encendidas polémicas que de esa ligereza se ocasionaron, sobre el alcance de algún dicho de Aristóteles, nada tenían que ver con él, sino con el sentido arbitrario que el traductor le dio; y ello no sólo alcanza a aquellos traductores imperitísimos que dije, sino también a los eruditos» [30]. Además, Vives echa en cara a Aristóteles la ligereza en el formular leyes generales a partir de pocos experimentos o pruebas en las ciencias naturales, pero lo que parece más inútil es la actitud de aquellos que aceptan por bueno todo lo que había dicho este autor sin el más pequeño sentido crítico: «Y yo pregunto: ¿qué hay en Aristóteles que suponga esa primacía intelectual? ¿Por ventura aquello que pertenece al asentimiento de la verdad, tan radicalmente, que Aristóteles sólo posea verdades tales que no sea posible que las haga más verdaderas? Está sin duda en posesión de muchas; pero ¿quién hay que no las tenga, no ya entre los filósofos sino el mismo vulgo? Pero así y todo no han resultado verdades todas las que como tales Aristóteles asentó» [31]. Este fenómeno se ve con particular claridad en el campo de la filosofía natural, en el cual la amplitud del objeto del conocer es inmensa. Además, es una demostración de poca inteligencia aceptar las cosas porque las ha dicho alguien y no por la verdad de las cosas mismas, cuando se trata de cosas que nadie puede definir absolutamente. «Y no hay duda de que el mismo Aristóteles, si viviera en la actualidad —aun cuando fuera el más alabancioso de los hombres, como no lo fue, pues hartas señales de su modestia dejó consignadas en sus libros—, aun cuando fuera, digo, un monstruo de vanidad, escarnecería y reprendería la simplicidad y la bobez de éstos que resultan más aristotélicos que Aristóteles» [32].

En el campo moral, Vives se separa mucho más del Estagirita. Por lo que se refiere a la ética, reconoce que Sócrates y Platón son los primeros que establecieron una problemática adecuada acerca del hombre. La búsqueda de la Verdad en el mundo no es posible y, en esto, Vives sigue la tradición platónica: «Aristóteles busca la felicidad en esta vida, sin dejar nada para la otra. Y no solamente sitúa acá abajo el fin de los bienes sino también la misma sabiduría» [33]. Desde una perspectiva esencialmente religiosa de la vida y de la sabiduría, la concepción aristotélica no podía sub-

30. *Ibid.*, p. 362.
31. *Ibid.*, p. 480.
32. *Ibid.*, p. 481.
33. *Ibid.*, p. 501.

sistir: «Yo pienso que a nadie le cabe la más pequeña duda de que la bienaventuranza aristotélica es contraria a nuestra religión (...). Dicen que Aristóteles se refirió a la felicidad de esta vida mortal; pero ni de esa manera no hay nadie que sea bienaventurado; desde luego, no aquellos a quienes el vulgo les atribuye la felicidad»[34]. Acepta el análisis de la virtud y del vicio como hábitos, pero la explicación de Aristóteles no está de acuerdo con la ética y la moral cristiana pues ésta posee valores que revolucionan la sabiduría meramente humana: «No podemos servir a Cristo y a Aristóteles, que tienen preceptos contradictorios: a Aquél que nos levanta al cielo, a Dios, que es su Padre, y por menosprecio de esa presente vida, al amor de aquella otra no perecedera, y a éste que hace presión sobre nuestro espíritu, porque más estrechamente se abrace con este cuerpo y malogre todos sus cuidados y sus pensamientos en esa vida transitoria»[35].

La crítica de Vives alcanza también la lógica aristotélica. Sostiene que ésta debe ser práctica y echa en cara a Aristóteles las particularidades en que, según él, cae el *Organon*. Sin embargo, su crítica más aguda está dirigida al mal uso que sus contemporáneos hacen de la dialéctica y al abuso arbitrario de lo que en realidad no es más que un instrumento y por lo que no merece más que la atención que se le da para ponerlo en función. En la carta *In pseudo-dialecticos* sostiene que la lógica terminística es la que provocó la corrupción de la lógica aristotélica y ataca seriamente los excesos de los lógicos parisinos: «No habían aprendido, a buen seguro, al mismo Aristóteles, no digo ya en su filosofía natural ni moral, pero ni siquiera en la dialéctica y ni aun le conocen de vista, a pesar de que dicen enseñarle a él, que ni una sola vez saludaron en su vida»[36]. Y insiste en el carácter instrumental de la Lógica: «El instrumento debe arreglarse a toda prisa, y en él no se ha de mirar más que la aptitud que tenga para la obra para la que se le destina (...). Tanto hay que aprender y admitir del arte dialéctico, cuanto hace falta para que su ignorancia no pueda perjudicar las artes restantes»[37]. La aptitud de Vives ante estos excesos no quiere decir el rechazo total de esta disciplina. En la orientación de su pensamiento tuvo una gran influencia la obra de Rodolfo Agrícola, que determinó la preferencia por el arte de la invención perteneciente a la dialéctica y no a la retórica.

34. *Ibid.*, p. 502.
35. *Ibid.*, p. 507.
36. *Ibid.*, II: *Contra los pseudodialécticos*, pp. 307-308.
37. *Ibid.*, p. 308.

En este sentido, la dialéctica es un discurso más adaptado a las posibilidades del hombre y a la concepción probabilística del conocimiento del hombre. Difícilmente el hombre encuentra con su propia razón verdades absolutamente ciertas: la búsqueda de la verdad es una investigación práctica en vista de la elección prudente. Y, en cualquier caso, la Lógica está más ligada a los fenómenos lingüísticos que a las operaciones mentales. Se puede decir que Vives se mantiene fiel a la lógica aristotélica, dejando aparte pocas diferencias y la nueva orientación humanística.

En cuanto a su valoración de la obra aristotélica, parece encontrarse en equilibrio: acepta algunos puntos y los hace suyos con la debida crítica. Se separa en otros que sostiene que se deban revisar. Asimila, como Agustín, la influencia platónica en la concepción ética y se alinea, con sus contemporáneos humanistas, contra los intérpretes y los mediocres que se pierden en cuestiones inútiles y superficiales olvidando que al centro de la investigación filosófica tiene que estar el hombre y la sabiduría que salva.

5. *La concepción de la historia y el empeño social de Vives*

La concepción de la historia en Vives esta impregnada por la orientación ética de su filosofía. Todos los seres de la Naturaleza están dotados de lo que les hace falta para protegerse. El hombre por el contrario nace desprovisto de tantas cosas. Sin embargo, Dios lo ha dotado de un arma: la inteligencia. Según Vives, al principio individualmente y después con la ayuda de los demás, el hombre inventó la industria para sobrevivir. Así nacieron las artes. Pero la razón le fue dada para algo más alto: dominar la naturaleza, iluminarlo en la ordenación moral de su vida y conducirlo hacia el fin último. Además, su ser social lo pone en condiciones de aprender de la experiencia de los demás y superar sus limitaciones. La finitud del hombre, pues, admite una mejora, un progreso. Se puede dar una evolución positiva del pensamiento humano: «Ningún arte fue inventada y perfeccionada de un golpe» [38]. Es lo que se entiende por historia. En uno de los capítulos en los que en el *De disciplinis* Vives examina la historia, recuerda la definición de ésta según Cicerón: «La historia es testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, pregonera de la antigüedad» [39]. La

38. *Ibid.*, II: *De las disciplinas*, p. 342.
39. *Ibid.*, 418.

historia es útil si es considerada un elemento educativo. Los sucesos del pasado son ejemplos: si éticamente válidos, hay que seguirlos; si son negativos hay que evitarlos.

La idea de un progreso en la historia universal que se encamina hacia un fin fue formulada por primera vez por San Agustín. También el hombre concreto tiene una historia que se desarrolla según un orden lineal en el que las edades se suceden como etapas hasta la muerte. En virtud de la pertenencia del individuo a una comunidad, el progreso alcanzado por un hombre no se pierde a su muerte, sino que sobrevive en la misma sociedad. Los cristianos son las piedras para la ciudad que construye Dios, y el género humano se encamina hacia la gloria futura. En el *De civitate Dei*, Agustín describe el origen de las dos ciudades, el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo o el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios. La historia es, por lo tanto, la de estas dos ciudades. El hombre que quiere obtener la felicidad debe construir la ciudad de Dios, viviendo según sus principios, empeñándose en la edificación de la sociedad humana.

El nuevo sentido del hombre y de sus problemas que el Humanismo inaugura, encuentra expresión en Vives. El humanismo europeo, recogiendo las exigencias de renovación civil y religiosa del Petrarca da una especial relevancia a las cuestiones políticas y sociales. Los más grandes autores se empeñan en obras de carácter social embebidas de sabiduría cristiana, para ayudar a sus contemporáneos a edificar la ciudad de Dios entre los hombres. Una de las características de la obra viviana es su intervención en cuestiones políticas a él contemporáneas. Por ejemplo el empeño por la paz. En 1522 escribió una epístola a Adriano de Utrecht que había sido elegido Papa un año antes. Además de pedir su intervención en la paz de Europa, subraya la incoherencia de la guerra y la incompatibilidad de ésta en el mensaje de Cristo. El tema de la paz se encuentra tratado también en el *De concordia et discordia in humano genere* y en el *De pacificatione*: la paz es fruto del orden en el nivel social, que es a su vez fruto del orden del hombre sobre sus pasiones. La discordia no es propia del ser humano: «Lo primero que se me ocurre es que así como la paz, el amor, la concordia nos mantienen en nuestra naturaleza y dignidad humana, así la discordia y la disensión no nos dejan ser hombres» [40]. Vives no se limitó a dar consejos morales ni a la perenne pedagogía de la formación en la concordia, sino que

40. *Ibid.*, II: *Concordia y discordia en el linaje humano*, p. 81.

intervino en problemas concretos de política como por ejemplo la guerra entre Carlos V y Francisco I con la epístola a Enrique VIII para obtener su mediación: con sus ambiciones absurdas, los potentes olvidan que el pueblo que les fue encomendado tiene determinados derechos de los que Vives se hace portavoz.

Otras obras interesantes desde el punto de vista social son los tratados *De subventione pauperum* y el *De communione rerum*. En el primero Vives examina el problema del pauperismo, causado por el mal uso de los bienes de parte de los hombres. Después de la práctica de la virtud, el ejercicio de la solidaridad humana exige dar al pobre la ayuda que necesita. En la segunda parte analiza el deber del Estado de proveer a las necesidades de los ciudadanos, sugiriendo modos concretos de intervención: subsidios, obras públicas... En el segundo tratado, critica la revolución de los campesinos de Suabia. Vives escribe que no hay ninguna ley que obligue al comunismo. El cristiano tiene que dar, pero no acepta la interpretación literal de la Escritura en la que se inspiran los anabaptistas.

La reflexión filosófica acerca de la historia iniciada por San Agustín se propone guiar los pasos del hombre, es decir, no es solamente una investigación especulativa. Para que reine la paz, el orden social debe ser una expresión espontánea de la paz interna del hombre. Desde este punto de vista la reflexión de Vives se acerca particularmente a San Agustín, pues para ambos el objetivo de la filosofía de la historia es orientar bien su recorrido. Y el fundamento, la línea de fondo para realizar este proyecto es la concepción antropológica y ética del hombre.

Isabel Trujillo Pérez
Pza. Ppe. Camporeale 27
I-90138 Palermo